

Anthropologie économique

Francis DUPUY

 Cursus

2^e édition


ARMAND COLIN

Anthropologie économique

Francis DUPUY

 Cursus

2^e édition


ARMAND COLIN

OceanofPDF.com

Table des Matières

[Page de Titre](#)

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[DU MÊME AUTEUR](#)

[– Avant-propos –](#)

[Première Partie - Concepts, théories, méthodes](#)

[Chapitre 1 - Éléments de définition](#)

[Chapitre 2 - Questions théoriques](#)

[Deuxième Partie - Richesses et pouvoir \(I\) Les sociétés sans classes](#)

[Chapitre 3 - Potlatch et kula](#)

[Chapitre 4 - Don et contre-don](#)

[Troisième Partie - Richesses et pouvoir \(II\) Les sociétés stratifiées](#)

[Chapitre 5 - Sociétés à chefferie : les exemples océaniens](#)

[Chapitre 6 - Sociétés à État : les exemples africains](#)

[Quatrième Partie - Monnaies « primitives »](#)

[Chapitre 7 - La « monnaie primitive » : approches matérialistes](#)

[Chapitre 8 - La « monnaie primitive » : perspectives symbolistes](#)

[Cinquième Partie - Économie et parenté](#)

[Chapitre 9 - La question du « mode de production domestique »](#)

[Chapitre 10 - Le cadre domestique de la production dans les sociétés paysannes](#)

[Chapitre 11 - L'économie « informelle » : l'intrication des instances](#)

[– Conclusion –](#)

[– Bibliographie –](#)

[– Glossaire –](#)

[– Index général –](#)

[OceanofPDF.com](#)

© Armand Colin, Paris, 2001, 2008 pour la présente édition
978-2-200-25679-1

OceanofPDF.com

DU MÊME AUTEUR

Le Pin de la discorde. Les rapports de métayage dans la Grande Lande, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1996.

OceanofPDF.com

Internet : <http://www.armand-colin.com>



Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous procédés, réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans l'autorisation de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon. Seules sont autorisées, d'une part, les reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective et, d'autre part, les courtes citations justifiées par le caractère scientifique ou d'information de l'œuvre dans laquelle elles sont incorporées (art. L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2 du Code de la propriété intellectuelle).

ARMAND COLIN ÉDITEUR • 21, RUE DU MONTPARNASSE •
75006 PARIS

OceanofPDF.com

Collection Cursus • SOCIOLOGIE
sous la direction de Gilles Ferréol

OceanofPDF.com

– Avant-propos –

L'anthropologie économique est avant tout une spécialisation disciplinaire, au sein de l'anthropologie sociale, qui vise à saisir, dans une perspective comparée, la gamme des dispositifs mis en œuvre par les sociétés de manière à produire et à échanger les biens matériels nécessaires à leur consommation et à leur reproduction en tant que groupes. Cette branche doit tenir la double exigence de prendre en compte l'universalité du phénomène (toute société a une économie) et la diversité des formes (chacune la réalise à sa manière).

Mais l'anthropologie économique n'est pas la « science économique » : elle consiste à porter un regard *anthropologique* sur les manifestations économiques. Partant, il lui faudra « déconstruire » bon nombre de notions héritées de l'économie classique, lesquelles se révéleront souvent peu aptes à saisir l'économie des « autres ». Et, surtout, elle ne pourra se limiter à une approche sectorielle. Car dans bien des ensembles sociaux qui intéressent les anthropologues, on ne trouvera pas de *système* économique, pas de sphère propre, mais au contraire des comportements économiques enfouis (parfois dissimulés) dans l'épaisseur insécable du social et agis au sein de rapports *a priori* non économiques. Dès lors, l'économie ne saura constituer qu'un angle d'attaque pour entrer dans le social, et la méthode se devra d'être globale : cherchant à appréhender le tout grâce à la partie, la démarche veillera à éclairer le premier par la seconde, mais sans jamais séparer les deux.

En conséquence, l'anthropologue devra se livrer à un travail critique sur l'appareil conceptuel ainsi qu'à un effort permanent de décentrement vis-à-vis de la société dont il émane, laquelle est habituée à fonctionner selon une logique de sphères séparées et largement autonomes. Plus que tout, il s'attachera à ne pas projeter ses propres catégories dépensée : ainsi, l'économie sera considéré moins comme un système que comme un champ dont les frontières et les principes de fonctionnement ne pourront être fournis au préalable. La démarche inductive de

l'anthropologie porte, par définition, un large fond d'empirisme : c'est au cas par cas que devront être examinées et analysées les réalités de ce champ, sans céder au piège des apparences. Ensuite seulement, il sera légitime d'en tirer des propositions théoriques.

Mais le projet va au-delà. En un temps où, dans nos sociétés, la fameuse « main invisible » chère à Adam Smith semble gouverner non seulement le marché mais le corps social tout entier (jusqu'à laisser à ce marché le rôle quasi exclusif de régulateur des rapports sociaux), à l'heure où le règne de la marchandise paraît avoir imposé presque partout son implacable logique et où le calcul de profit a l'air d'être devenu l'étalon de la majeure partie des comportements individuels et collectifs, l'anthropologie peut certainement nous aider à prendre quelque recul par rapport à notre propre pratique. Le « détour anthropologique », pour reprendre l'expression de Georges Balandier, est susceptible de nous procurer, par l'Autre interposé, un regard distancié.

Le constat et le procédé n'ont rien de bien nouveau. Déjà en son temps (1944), Karl Polanyi considérait que depuis la mise en place du « Grand Marché » dans le courant du XIX^e siècle, « la société était devenue sur toute la ligne un appendice du système économique » (*La Grande Transformation*, 1983, p. 111). Et c'est dans la documentation anthropologique, à l'examen des formes sociales bien éloignées de celle de l'Europe industrielle, que cet auteur avait puisé les éléments le rendant mieux à même de décrypter les processus à l'œuvre dans son propre monde. En ce qui nous concerne, la posture anthropologique doit nous inviter à relativiser la donne économique qui se pose de plus en plus comme un en-soi apodictique et dont la violence, réelle ou idéale, tend à nous submerger. Elle doit nous permettre d'éviter la « naturalisation » de l'économique. Nulle immanence dans ce que les hommes élaborent en société, mais bien plutôt le fait de « choix » culturels, d'où procèdent des résultantes s'affirmant ensuite comme de redoutables logiques qu'il faudra suivre jusqu'au bout. Telle est sans doute la leçon que nous suggère l'anthropologie et sur laquelle elle nous invite à méditer. Si ce livre apporte sa contribution en ce sens, il n'aura pas été vain !

Le présent ouvrage déroulera son propos en cinq parties. Une première consistera à présenter l'« arsenal » théorique et méthodologique, en

passant en revue les trois grands courants qui se partagent l'essentiel de la réflexion en la matière à travers un débat sur la conception même de la catégorie « économie ».

Une deuxième engagera un examen des rapports complexes entre la (les) richesse(s) et le pouvoir dans les sociétés non (ou peu) stratifiées, dans lesquelles les biens scellent les liens mais où, en même temps, le don et le contre-don des objets expriment quasi constamment la recherche d'un déséquilibre au profit du donateur et au détriment du donataire.

Une troisième poursuivra sur la même thématique, mais appliquée cette fois aux sociétés stratifiées (en chefferies ou en États), dans lesquelles la richesse n'est plus tant le moyen du pouvoir que son apanage. Par rapport aux précédentes, la logique de réciprocité a fait place à celle de la redistribution ou à l'institution des marchés. Entre-temps, le don s'est mué en tribut, marquant cette fois la supériorité du donataire sur le donateur.

Une quatrième sera tout entière consacrée aux monnaies que l'on qualifie de « primitives », étranges médias dont la finalité réside ailleurs que dans l'échange marchand, qui servent à payer et non pas à acheter, et qui viennent en équivalents tout autant d'humains que de biens.

Une cinquième et dernière partie explorera une question théorique majeure, celle du rapport entre économie et parenté, à travers un éventail de configurations : le groupe lignager dans les sociétés segmentaires extra-européennes, le groupe domestique dans les sociétés paysannes européennes et les formes néoclaniques dans les économies informelles du tiers monde.

Dans un ouvrage de présentation générale de notre discipline, Raymond Firth écrit que l'anthropologue s'intéresse à la structure et à l'organisation de l'activité économique pour deux raisons : parce que « la plupart des relations sociales comportent un coefficient économique » et parce que « beaucoup de ces relations s'occupent principalement de valeurs économiques » (*Elements of Social Organization*, 1970, p. 122). Nous ne saurions trop souscrire à cette remarque, que nous prenons aussi comme un début de programme¹.

¹ L'auteur remercie pour leur précieux concours Véronique Dupuy, Marie-France Gadrat, Ingrid Galbert, Annie Guédez et Gilles Ferréol.

OceanofPDF.com

Première Partie

Concepts, théories, méthodes

OceanofPDF.com

Chapitre 1

Éléments de définition

Dans un premier temps, il s'agira de fixer ce que l'anthropologie économique peut avoir de spécifique au sein de la discipline anthropologique dans sa généralité. Il faudra en outre préciser le profil de cette approche afin de bien la démarquer de la science économique, avec laquelle elle ne saurait être confondue. Un travail préalable à tout développement ultérieur consistera à déconstruire la catégorie « économie », trop empreinte d'ethnocentrisme pour être opérante dans la grande diversité des formes sociales que nous aurons à prendre en considération. Nous verrons que trois grands courants de pensée se sont distribués la réflexion en la matière, et ils trouveront ici une présentation succincte.

Premier survol

Le problème

« Une anthropologie économique est-elle possible ? » Telle était la question que Maurice Godelier posait en 1972 (Godelier, 1973, p. 13). L'interrogation pouvait paraître saugrenue, ou pour le moins inattendue, car, pensait-on, l'anthropologie économique existait depuis longtemps sinon en tant que spécialisation de l'anthropologie sociale, tout du moins en tant que regard porté par les anthropologues sur l'économie des multiples sociétés observées par eux.

On pouvait même penser que « l'anthropologie économique » était en fait aussi ancienne que l'anthropologie elle-même. Lewis Henry Morgan,

le père fondateur, n'avait-il pas déjà en son temps accordé une importance prépondérante aux « arts de subsistance » ? Dans son œuvre maîtresse et pionnière, *Ancient Society* (1877), Morgan considère en effet que c'est dans ce registre des « arts de subsistance » – c'est-à-dire *grosso modo* dans le système économique – que l'on voit principalement s'exercer l'intelligence de l'homme, « la même intelligence que nous trouvons à l'œuvre chez le sauvage, le barbare et l'homme civilisé », précise-t-il dans la conclusion de son ouvrage (Morgan, 1971, p. 642). Cette intelligence, moteur véritable de l'évolution de l'humanité, conçoit des innovations techniques successives (le feu, l'arc, la poterie, etc.) qui progressivement permettent à l'homme d'accroître son emprise sur la nature. Cette maîtrise croissante des ressources naturelles et les richesses qu'elle permet de produire génèrent à leur tour des formes successives d'organisation familiale, sociale et politique ainsi que de propriété, le tout permettant à l'homme de franchir les stades successifs d'une évolution conçue comme un enchaînement cumulatif de progrès. Tel est l'essentiel de l'ambitieuse fresque évolutionniste que nous propose Morgan. On le voit, les débuts de l'anthropologie sont marqués du sceau du matérialisme, approche dans laquelle l'économique est considéré comme le substrat de la vie de l'homme en société.

Bien que cherchant délibérément à rompre avec la mouvance évolutionniste, le courant fonctionnaliste n'en continue pas moins à manifester son intérêt pour l'économique. Bronislaw Malinowski consacre ses deux plus belles monographies, la première et la dernière, à deux aspects contrastés et complémentaires de l'économie des Trobriandais : le système d'échange *kula* et l'horticulture vivrière (Malinowski, 1963 [1922] et 1974 [1935]). Malinowski fut ici, comme dans bien d'autres domaines, un maître (et nous aurons l'occasion de revenir maintes fois sur ses enseignements). Certains de ses élèves iront sur les mêmes brisées : Raymond Firth, dans son approche, visant à l'exhaustivité, de la société et de la culture de Tikopia, prend en compte l'économie avec la plus extrême attention, au point d'y consacrer un ouvrage entier en 1939. Edward Evans-Pritchard, pour sa part, s'attarde longuement sur l'économie et en particulier les activités pastorales des Nuer dans l'ouvrage de référence qu'il consacre à cette société en 1940.

On pourrait poursuivre la liste, mais ces références à quelques noms parmi les plus illustres de la discipline suffisent à montrer l'intérêt des anthropologues pour l'économie, notamment lorsque ceux-ci étaient confrontés à un terrain précis et lorsqu'ils devaient rendre compte par le genre monographique de l'organisation et du fonctionnement d'une société donnée. Tout le monde ou presque était finalement d'accord pour constater :

- et la diversité des systèmes économiques en fonction des sociétés, qui dictait à l'anthropologie l'impérieuse nécessité de s'attacher à l'étude de ce champ particulier de la vie des groupes sociaux ;

- et le rôle important – déterminant pour certains – de l'économie dans le fonctionnement de toute société humaine. Jusqu'aux structuralistes, Claude Lévi-Strauss en tête, reconnaissant « l'incontestable primat des infrastructures » (1962, p. 173), même si ce constat ne parvint pas à infléchir un certain dédain à pousser les recherches en ce domaine.

Illustrant cette conviction du rôle déterminant de l'économie, Firth écrivait à propos de *We, the Tikopia* (1936) : « La structure sociale, et en particulier la structure politique, dépendait clairement des relations économiques spécifiques qui naissaient du système de contrôle des ressources. Et à ces relations étaient liées, à leur tour, les activités et institutions religieuses de la société » (préface à la deuxième édition de *Primitive Polynesian Economy*, 1965). C'est cette analyse portée sur son premier travail qui incita Firth à entreprendre un nouveau chantier, tout entier consacré au domaine économique, en 1939.

C'était donc une affaire entendue : l'économie était un domaine important, voire prépondérant. Dès lors, l'anthropologie économique n'était autre que l'anthropologie des systèmes économiques, examinés dans la diversité de leurs configurations.

Or si Godelier pose sa question en 1972, un peu comme l'on jette un pavé dans la mare, c'est pour resituer le problème à un plan beaucoup plus général. L'anthropologie ne peut être simplement l'anthropologie des « systèmes économiques ». Ne serait-ce que parce que dans de nombreuses sociétés l'économie ne présente pas l'aspect de système

(séparé) et qu'elle n'opère pas selon une logique propre, indépendante des autres registres du social.

Pour Godelier, donc, la question se pose différemment, en même temps que le champ de perspective s'élargit. « [La question] du rôle réel, de l'importance relative des rapports économiques dans la logique profonde du fonctionnement et de l'évolution des sociétés humaines [est en fait] la question du rapport entre économie, société et histoire » (1973, p. 15). Pour celui-ci, on le voit, l'économie est centrale, au cœur même de la vie des hommes en société, le champ principal d'interaction des forces qui travaillent le corps social, le « déterminanten dernière instance », pour reprendre la terminologie marxiste, de l'édifice social. Car, écrit-il, « l'homme a une histoire parce qu'il transforme la nature » (1984, p. 10). Ce que l'on peut transposer : « L'homme a une histoire parce qu'il a une économie » ; qu'est-ce en effet que l'économie sinon la transformation de la nature, l'ensemble des actes mis en œuvre pour extraire de celle-ci des ressources, les transformer en biens et richesses afin de les redistribuer, les échanger et les consommer ?

Si l'économie est aussi prégnante, aussi déterminante, alors l'anthropologie économique ne peut se limiter à l'étude et à l'analyse des seuls *systèmes* économiques formels, d'autant que toutes les sociétés n'en présentent pas un clairement identifiable. Elle devra, déjà, traquer l'économique partout où il se loge, se manifeste ou se dissimule. Mais pas seulement.

Vers une définition

Ici comme dans chacune de ses entreprises, l'anthropologie, confrontée à l'extrême diversité des configurations sociales, se doit de « déconstruire » les catégories de pensée proposées, souvent avec une évidence insidieuse, par notre cadre conceptuel, pour mieux ensuite reconstruire son objet. L'exercice est obligatoire sous peine d'ethnocentrisme coupable.

Prise en son sens général – et pour l'heure cette définition pourra suffire – l'économie peut se définir comme l'ensemble des procédures

sociales mises en œuvre pour la production, la distribution, l'échange et la consommation des richesses. À quoi il faut impérativement ajouter le critère primordial de la propriété (individuelle et/ou collective des moyens de production et des richesses).

Partant de cette réalité simple mais omniprésente, à laquelle est tenue de se soumettre toute société humaine (aucune société, en effet, ne peut s'abstenir de produire ni de consommer), la gamme des variantes est infinie. Chaque société réalise cette nécessité à sa manière. Et il y a mille façons de « faire de l'économie ». D'où une impossibilité première et une illégitimité fondamentale, celles de définir l'économie comme catégorie *a priori*. Il convient d'examiner et d'analyser tout d'abord la diversité sociale du phénomène avant d'en tracer les frontières. Il convient de penser celui-ci en fonction d'une dialectique qui conjuguerait d'un côté son universalité, et de l'autre la diversité des pratiques et la multiplicité des formules.

Phénomène éminemment social, l'économie est avant tout affaire de rapports sociaux. Pour Godelier (*in* Bonte et Izard, éd., 1991, p. 218-219), « des rapports sociaux sont “économiques” s'ils assument l'une ou l'autre ou les trois fonctions suivantes dont la combinaison constitue les structures économiques d'une société, son “système économique” :

- l'accès des groupes et des individus aux ressources naturelles exploitées et aux moyens de production utilisés ;

- le déroulement des divers procès de travail par lesquels les membres d'une société agissent sur la nature qui les entoure pour en disjoindre certains éléments matériels et les faire servir à leurs besoins, soit dans leur état naturel soit sous une forme transformée par l'homme. Les individus sont répartis selon leur sexe, leur âge, leur groupe social d'appartenance (lignages, castes, classes, etc.) entre les divers procès de travail nécessaires à la production des conditions matérielles d'existence de chacun et de tous ;

- les manières spécifiques dont les produits du travail, individuel ou collectif, circulent dans la société et sont redistribués ».

« Cette définition, ajoute-t-il, [...] ne préjuge en rien de la nature des rapports sociaux qui peuvent assumer ces fonctions. » Autrement dit,

pour appréhender l'économie partout où il se réalise et dans la diversité de ses manifestations, il faut partir non pas des systèmes formels, mais de la nature *réelle* des rapports sociaux et plus encore de leur(s) *fonction(s)*. Et Godelier de faire observer que des rapports « purement » économiques, c'est-à-dire séparés des autres rapports sociaux, sont une exception dans l'histoire, en fait une particularité propre au mode de production capitaliste.

Trois approches, trois thèses

Il est communément admis aujourd'hui, notamment à la suite des travaux de « mise en ordre » théorique de Godelier (1973, p. 13-82), que trois écoles de pensée se partagent le champ d'investigation de l'anthropologie économique : les formalistes, les substantivistes, les marxistes.

Les formalistes

Les tenants de cette approche, au rang desquels on compte Melville Herskovits, Edward LeClair, Harold Schneider, Robbins Burling, Richard Salisbury (LeClair et Schneider, éd., 1968), partent d'une définition classique, celle proposée par Lionel Robbins en 1935 : l'économie est « la science qui étudie le comportement humain comme une relation entre des fins et des moyens rares qui ont des usages alternatifs » (Robbins, 1947). Ces auteurs assignent en conséquence à l'anthropologie économique « l'étude de cette variété de comportements humains qui consistent à combiner le mieux possible des moyens déterminés et rares pour atteindre des fins spécifiques » (Godelier, 1973, p. 19). Thèse qui, soit dit en passant, ne circonscrit pas l'économie *stricto sensu* et qui pourrait s'appliquer à tout comportement humain finalisé...

On retiendra que le terme « économie » est pris ici au sens d'« économie de moyens » : des moyens limités pour des fins illimitées. Ce qui sous-tend la loi de la maximisation, dont les deux piliers sont la notion de rareté et la notion de choix (Burling, 1962, *in* Godelier, éd.,

1974, p. 96-121 ; LeClair, 1962, *ibid.*, p. 122-152). Les moyens dont dispose tout acteur économique, individu ou groupe, sont postulés rares et c'est par les stratégies qu'il saura déployer qu'il parviendra à les utiliser au maximum de son avantage. Ceci suppose bien sûr la compétition entre les acteurs, de même que la concurrence. Bref, règne en maître l'*homo æconomicus*, cet être générique guidé par le seul goût du profit personnel et pour qui « la fin justifie les moyens ». Une telle thèse revient à dire qu'il n'existe en fin de compte qu'un seul type d'économie, celui que nous connaissons dans notre civilisation, l'économie de marché et de « libre » concurrence, autrement dit l'économie libérale. C'est bien là la position de ces auteurs qui postulent comme universel un tel mode d'économie. Herskovits, par exemple, n'hésite pas à affirmer : « Le principe de la maximisation dans la satisfaction [des besoins] par l'exercice conscient du choix entre des moyens rares est valide parce que nous le trouvons intervenir dans toutes les sociétés » (1965, p. 24) ; ce qui n'empêche pas cet auteur de relativiser en suivant la notion de « rationalité » en économie.

Une telle conception, érigeant en universels l'*homo æconomicus* et l'économie libérale – même si l'on reconnaît que celle-ci se réalise inégalement selon les sociétés – est bien sûr irrecevable. Au plan scientifique tout d'abord : l'anthropologie a mis au jour bien des exemples de sociétés dans lesquelles le domaine des biens de subsistance est en partie ou en totalité exempt de compétition et de concurrence, et où le seul fait d'être membre d'un groupe de parenté, ce qui est le cas de tout individu, suffit à donner accès à ces biens-là : la compétition se portera alors sur d'autres types de biens, pour le prestige et le pouvoir par exemple. Au plan moral aussi, pourrait-on dire : si l'on postule que tout homme partout est poussé par la recherche de l'efficacité économique vers un toujours plus de biens et de profit, on a du mal à comprendre comment et pourquoi certains groupes en étaient « restés » encore au début du XX^e siècle à « l'âge de la pierre », sauf à supposer une inégalité insurmontable qui traverserait l'espèce humaine sur la base d'un déterminisme pour tout dire biologique. Il y a quelque danger, on le voit, à poser l'économie reposant sur la compétition et la maximisation comme une et semblable partout dans son essence, quels que soient les

contextes historiques et sociologiques. C'est de la sorte naturaliser l'économie (libérale), c'est faire du principe de l'économie concurrentielle l'ordre normal des choses, inhérent à une supposée « nature humaine ».

Dans le même ordre d'idées, mais poussé à l'excès, on peut observer, ces dernières années, que l'engouement que suscite ici ou là l'axiomatique du *rational choice*, à partir de l'ouvrage fondateur de Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values* (1951), tend à étendre la « loi » de l'économie libérale à l'ensemble des comportements sociaux, ravalant du même coup l'*homo sociologicus* tout entier au seul *homo æconomicus*.

Nous nous associons ici aux critiques formulées par Godelier (1973, p. 19-22) à l'encontre de cette famille de pensée. On peut reprocher aux formalistes de ne pas tenir compte du poids de l'histoire, de n'expliquer ni l'origine ni les fondements des systèmes et des comportements économiques, de ne voir les rapports économiques que comme résultant de contingences plus ou moins accidentelles. On peut leur reprocher surtout de ne pas voir que la compétition et la concurrence, fort variables en fonction des sociétés, sont le fruit non pas de la « nature des choses » mais bien d'un ordre social : la stratification sociale, le régime de la propriété de la terre, etc. On leur reprochera enfin d'exclure du champ de l'analyse des rapports économiques toutes les formes d'action non intentionnelles, ni même souvent connues qui agissent à l'insu des acteurs eux-mêmes, bref de ne pas prendre en compte la part d'inconscient à l'œuvre dans tout acte ou rapport social. Les formalistes s'en tiennent à la forme des choses sans scruter leur contenu profond : les choses seraient bien ce qu'elles ont l'air d'être, et le salaire par exemple serait bien le prix du travail. Or, « toute science serait superflue si l'apparence et l'essence des choses se confondaient »... (Marx III, 1976, p. 739). En conclusion, les thèses formalistes pèchent par leur côté trop réducteur et ethnocentrique.

Les substantivistes

À cette école sont attachées deux figures emblématiques, celles de Karl Polanyi et de George Dalton. C'est à Polanyi que revient le mérite d'avoir le premier critiqué les thèses formalistes, en rejetant tout d'abord leur prétention à une application universelle. Selon sa définition « substantive », l'économie d'une société concerne « les formes et les structures sociales de la production, de la répartition et de la circulation des biens qui caractérisent cette société à un moment déterminé de son existence » (Godelier, 1973, p. 18). Définition, on le voit, somme toute classique, conforme à la réflexion des économistes depuis le XVIII^e siècle. Mais Polanyi reconnaît la diversité des systèmes économiques, et partant, préconise de restreindre les catégories de l'économie classique aux sociétés occidentales modernes.

S'inspirant des travaux anthropologiques disponibles, notamment ceux de Malinowski, c'est dès 1944 que Polanyi, dans son ouvrage *The Great Transformation*, fait observer que dans de nombreuses sociétés, les sociétés dites « primitives », « les relations sociales de l'homme englobent [...] son économie » (1983, p. 74-75). Les ethnographes modernes s'accordent, remarque-t-il, pour reconnaître que ces sociétés se caractérisent par « l'absence du mobile du gain ; celle du principe du travail rémunéré, celle du principe du moindre effort ; et celle, en particulier, de toute institution séparée et distincte qui soit fondée sur des mobiles économiques » (*ibid.*, p. 76). Dans ces sociétés, l'économie est réglée non par un marché mais par la « réciprocité » ou la « redistribution », c'est-à-dire selon les principes de « symétrie » ou de « centralité ». En fait, la fonction économique est assumée par des institutions sociales d'une autre nature : la parenté, la politique, la religion. Les rapports « économiques » sont alors « enchâssés », « encastrés » ou « imbriqués » (*embedded*), dans d'autres types de rapports, rapports de parenté par exemple. « En fait, écrit-il, le système économique est une simple fonction de l'organisation sociale » (*ibid.*, p. 79).

Une telle observation amènera Polanyi à réexaminer la place de l'économie en fonction des sociétés, en s'appuyant sur deux axes théoriques et méthodologiques. Le premier est la définition même de l'économie : « Le sens substantif tire son origine de la dépendance de l'homme par rapport à la nature et à ses semblables pour assurer sa

survie. Il renvoie à l'échange entre l'homme et son environnement naturel et social. Cet échange fournit à l'homme des moyens de satisfaire ses besoins matériels » (*in* Polanyi et Arensberg, éds, 1975, p. 239). L'économie est donc comprise ici en termes de processus visant à assurer la survie et non pas au sens d'économie de moyens à la manière des formalistes : il s'agit de passer « à propos du terme "économique", de sa signification d'"économie de moyens" à celle d'"économie substantive" (ou "de subsistance") » (*ibid.*, p. 236). Alors que, selon la conception formelle, l'économie existerait *pour soi*, l'économie substantielle aurait une réalité *en soi*.

Le second axe consiste à dresser une typologie des différentes économies en partant des formes d'échange et de distribution des biens. Polanyi distingue trois principaux types d'économies : la *réciprocité*, la *redistribution* et l'*échange*. Les économies réglées par les mécanismes de « réciprocité » sont celles où les mouvements se font entre groupes symétriques, dans lesquelles les rapports économiques se réalisent par le biais des rapports de parenté ou d'autres institutions non spécifiquement économiques : ce sont avant tout des sociétés sans classes. Les économies réglées par les mécanismes de « redistribution » sont celles où les mouvements d'appropriation se font en direction d'un centre, puis de celui-ci vers l'extérieur, réalisées dans des formations sociales disposant d'une autorité centrale vers laquelle convergent tributs et prestations diverses émanant des unités de production et dont une partie, soustraction faite, redescend ensuite de l'autorité centrale vers ces dernières : ce sont les sociétés à rangs, à castes ou à classes et soumises à une chefferie ou à un État. Les économies réglées par les mécanismes de l'« échange » – terme trop général pour être adéquat – sont celles où les mouvements ont lieu entre différentes « mains » au sein d'un système marchand. Ce sont les économies « intégrées » par le fonctionnement d'une institution « coupée » (*disembedded*) des autres rapports sociaux (politiques, religieux ou de parenté) pour fonctionner séparément dans une sphère autonome, « purement économique » : il s'agit de sociétés où existe un système de marchés créateurs de prix (*in* Polanyi et Arensberg, éds, 1975, p. 245 ; Godelier, 1973, p. 23).

Il convient de préciser que, dans l'esprit de Polanyi, ces trois genres ne sont aucunement à considérer comme trois stades d'une évolution supposée, et qu'au demeurant ils peuvent parfaitement cohabiter au sein d'une même formation sociale et économique. Notons toutefois le paradoxe qui se fait jour entre les deux principes de base retenus par Polanyi ; après avoir défini l'économie comme « l'échange entre l'homme et son environnement naturel *et* social », l'auteur opère un choix, quelque peu arbitraire, qui consiste immédiatement après à ne retenir que le second terme au détriment du premier, en ne considérant que la distribution et la circulation des biens et en occultant la production.

Prolongeant la réflexion de Polanyi, Dalton tente quant à lui de faire le départ entre « économie marchande » et « économie primitive », à partir de trois paramètres pointés par Polanyi lui-même comme constituant un « tout indivisible » : le *commerce*, la *monnaie* et le *marché* (Polanyi *in* Polanyi et Arensberg, éds, 1975, p. 250). Précisant que ces trois « mécanismes pratiques » peuvent se rencontrer « aussi bien dans l'économie occidentale que primitive », Dalton développe une opposition que nous pourrions traduire de la manière suivante (*in* Godelier, éd., 1974, p. 199-203).

Éléments considérés	Type d'économie	
	Économie marchande	Économie primitive
Monnaie	Universelle	Usages différenciés
Commerce extérieur	Vise à obtenir des produits équivalents aux produits locaux mais à moindre coût.	Vise à acquérir des produits différents et complémentaires des produits locaux.
Marché	Concerne tous les produits, la terre, la main-d'œuvre, etc. Tout est marchandise.	Concerne les produits matériels fabriqués uniquement.

Dalton ajoute que « la différence existant entre l'économie primitive et le système industriel marchand n'est pas une différence de degré mais de nature » (*ibid.*, p. 210). Alors que pour les formalistes, on s'en souvient, la différence n'est que de degré.

Godelier partage avec les substantivistes le rejet des thèses formalistes et, tout en reconnaissant les apports théoriques de Polanyi, reproche à ceux-ci une conception « non pas fausse mais radicalement insuffisante » (1973, p. 18). Insuffisante en ce sens que les substantivistes s'en tiennent aux réalités visibles, immédiatement observables des processus économiques : pour eux également les choses sont bien comme elles apparaissent, et le salaire est bien le prix du travail... À ses yeux les substantivistes, comme les formalistes, sont au bout du compte coupables (ou victimes) de leur démarche empirique, du même « empirisme fonctionnaliste », l'ethnocentrisme en moins toutefois pour les substantivistes (*ibid.*, p. 22).

Or, pour Godelier, la question est de « savoir si ce qui *détermine en dernière analyse* la reproduction d'un système social *se confond ou non* avec ce qui en *domine visiblement* le fonctionnement et l'évolution » (Godelier, 1975, présentation à Polanyi et Arensberg, éd., 1975, p. 17). Si l'on peut adhérer à la typologie proposée par Polanyi et les substantivistes, il reste à expliquer le pourquoi et le comment de cette « place changeante » de l'économie mais aussi le rôle et la fonction de l'économie dans la (les) société(s).

Les marxistes

Ici figurent, pour l'essentiel, les noms d'anthropologues français, ceux de Claude Meillassoux (le précurseur), Maurice Godelier, Pierre-Philippe Rey, Emmanuel Terray ; auxquels on peut adjoindre les Américains Jonathan Friedman et Marshall Sahlins. En réalité, bien d'autres anthropologues anglo-saxons s'inspirent plus ou moins précisément du marxisme mais sont à rattacher à un courant spécifique dont nous aurons à reparler, l'« écologie culturelle ».

Ces anthropologues ont en commun le rejet des thèses formalistes et leur souci de dépasser la conception substantiviste. Il est toutefois difficile de parler d'« école » tant il est vrai que les querelles théoriques, parfois byzantines, ont fait rage, notamment dans les années 1970. Il n'en demeure pas moins que leur source d'inspiration est commune : l'appareil conceptuel élaboré et légué par Marx, mais laissé en chantier

par son auteur même, prolongé et parfois galvaudé par ses épigones, ce qui prête inévitablement à controverse.

En fait, quelqu'un comme Godelier a entrepris une double démarche réflexive : utiliser le legs de Marx pour repenser l'approche anthropologique appliquée aux sociétés non occidentales d'une part, et utiliser les acquis d'un bon siècle de recherches anthropologiques pour retravailler l'œuvre de Marx d'autre part. C'est à ce second exercice qu'il se livre en particulier dans une longue préface ouvrant un recueil de textes choisis de Marx, Engels et Lénine *Sur les sociétés précapitalistes* (Godelier, éd., 1973, p. 13-142). Là, l'auteur opère une sélection critique entre les concepts toujours opératoires, voire d'une efficacité renouvelée, disponibles chez Marx, et ce qu'il appelle les « parties mortes » de la pensée de Marx, invalidées par les enseignements de l'anthropologie – un toilettage épistémologique de la pensée marxiste, en quelque sorte.

Alors que les substantivistes faisaient porter leur analyse sur les modes de circulation et de distribution des biens, les marxistes construiront la leur sur les modes de production. S'inscrivant dans l'objectif de dépasser la conception substantiviste, Godelier pose deux principes, mettant à profit les enseignements de Marx : le premier est de partir de l'analyse de la production, et non de celle de la circulation des biens, comme l'ont fait Polanyi et Dalton, « si l'on veut comprendre la logique réelle des systèmes économiques » ; le second est que « l'analyse d'un système économique ne se confond pas avec l'observation de ses aspects visibles, ni avec l'interprétation des représentations spontanées que s'en font les agents économiques propres à ce système et qui, par leur activité, le reproduisent », argument majeur stigmatisant les faiblesses de l'empirisme substantiviste (Godelier, 1973, p. 24). On reconnaîtra dans le deuxième terme de ces remarques méthodologiques non seulement la source d'inspiration marxiste, mais aussi une référence assez explicite au structuralisme et en particulier à l'œuvre de Lévi-Strauss dont Godelier fut toujours, bien qu'avec des hauts et des bas, assez proche, et même disciple diront certains, au point que l'on a pu qualifier son approche personnelle de « structuralo-marxiste ». On sait combien Lévi-Strauss insiste sur les aspects invisibles et inconscients qu'il appartient à l'anthropologie de sonder afin de mettre au jour les structures réellement

explicatives des organisations sociales, des schèmes culturels et des pratiques collectives (*cf.* notamment Lévi-Strauss, 1958, p. 303-351, et pour les influences de Lévi-Strauss sur Godelier, *cf.* notamment Lévi-Strauss, Augé et Godelier, 1975).

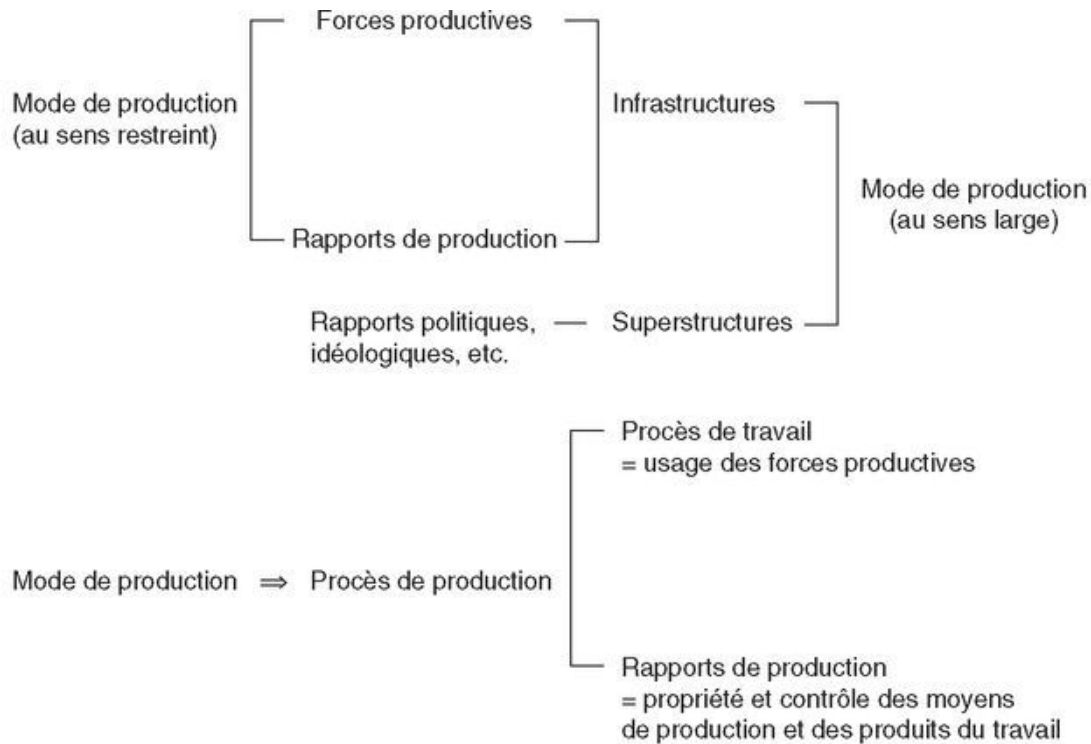
En dépit de leurs divergences, les anthropologues de cette obédience sont unanimes à reconsidérer l'économie à travers la diversité des sociétés en recourant aux concepts élaborés par Marx, celui tout d'abord de « mode de production », et celui corollaire de « formation économique et sociale ». Ainsi les définitions que donne Godelier, presque en guise de rappels. On entendra par 1) « *mode de production (au sens restreint)*, [...] la combinaison, susceptible de se reproduire, des forces productives et des rapports sociaux de production spécifiques qui déterminent la structure et la forme du procès de production et de circulation des biens matériels au sein d'une société historiquement déterminée » ; 2) « *mode de production (au sens large)* » l'ensemble des « rapports économiques et sociaux analysés dans leur articulation spécifique » correspondant, « dans une relation à la fois de compatibilité et de causalité structurales », à un mode de production déterminé (au sens restreint). En outre, « comme il est fréquent qu'une société concrète soit organisée sur la base de plusieurs modes de production articulés les uns aux autres d'une manière spécifique, et sous la domination de l'un d'entre eux », on recourra alors, pour désigner de tels ensembles articulés de modes de production, à 3) la notion de « *formation économique et sociale* ». (Godelier, 1973, p. 18-19).

Mode de production (I)

Procès de travail	Relations des hommes entre eux dans leurs rapports matériels avec un environnement déterminé, sur la base d'une technologie : <i>i.e. mode d'appropriation de la nature.</i>
Procès de production	Un ou plusieurs procès de travail + rapports des hommes entre eux dans l'appropriation des moyens de production et des produits du travail : définissent les <i>rapports de production.</i>
Mode de production (sens restreint)	Forces productives + rapports sociaux de production : déterminent la structure et la forme du <i>procès de production.</i>
Mode de production (sens large)	Mode de production (sens restreint) + formes déterminées de rapports politiques, idéologiques, juridiques : <i>i.e. ensemble des rapports économiques et sociaux.</i>
Formation économique et sociale	Société organisée sur la base de plusieurs modes de production, dont l'un est dominant.

S'agissant du concept de « mode de production », Godelier adresse cette mise en garde : « L'erreur la plus courante, parmi les marxistes, écrit-il, est de confondre l'étude du procès de production au sein d'une société avec celle des procès de travail, et d'inventer autant de modes de production qu'il y a de procès de travail » (*ibid.*, p. 26). Là se trouve en fait la base d'une ardente polémique qui portera durant une bonne décennie sur les notions de « mode de production domestique » et de « mode de production lignager » – nous aurons l'occasion d'y revenir. « *Un procès de production*, en effet, précise-t-il, consiste non seulement dans un ou des procès de travail (relation des hommes entre eux dans leurs rapports matériels avec un environnement déterminé, sur la base d'une technologie déterminée) mais dans un rapport des hommes entre eux, producteurs et non-producteurs, dans l'appropriation et le contrôle des moyens de production (terre, outils, matières premières, force de travail) et des produits du travail (produits de la cueillette, de la chasse, de la pêche, de l'agriculture, de l'élevage, de l'artisanat, etc.). Ces rapports de

production peuvent se présenter sous la forme de rapports de parenté ou de rapports de subordination politique ou religieuse, et la reproduction de ces rapports de production passera alors par la reproduction de ces rapports de parenté, de subordination politique ou idéologique » (*ibid.*, p. 27).



Mode de production (II)

Cette dernière remarque est véritablement essentielle, et marque très probablement l'un des apports fondamentaux de Godelier dans le domaine de l'anthropologie économique : il n'y a pas (ou il n'y a pas forcément) de rapports « purement économiques », il y a des rapports sociaux qui font fonction de rapports économiques, ou plus exactement de rapports de production. « Ce qui importe, ajoute-t-il, est d'analyser des fonctions et les relations sociales qui leur correspondent, et non des objets, et il faut être capable de découvrir ce qui, dans une société déterminée, *fonctionne comme* rapports de production et pourquoi il en est ainsi. Sinon on projette et fétichise sur toutes les sociétés ce qui apparaît, dans notre propre société, *comme* économie ou parenté ou religion, et cet ethnocentrisme s'est retrouvé périodiquement dénoncé tout autant par Marx que par Evans-Pritchard ou Karl Polanyi » (*ibid.*, p.

27-28). Peu importe donc la nature apparente des rapports sociaux, seule importe la fonction réelle, celle en l'occurrence de rapports de production. Et voici réhabilité, de manière assez inattendue, le concept de « fonction », que l'on croyait passé quelque peu de saison depuis la remise en cause d'un fonctionnalisme vieillissant et surtout la montée en puissance du structuralisme.

Tous les anthropologues d'inspiration marxiste développent leur réflexion à partir d'un précepte célèbre exprimé par Marx, en 1859, dans la préface à sa *Contribution à la critique de l'économie politique*, à savoir que « le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel dans son ensemble » (Marx, 1977, p. 2-3). C'est là « l'hypothèse essentielle qu'il faut explorer systématiquement », pour reprendre les termes de Godelier (1973, p. 33). Ceci nous ramène à l'une des divergences essentielles que les marxistes expriment vis-à-vis des substantivistes : partir de la production et non de la circulation des biens. Reste alors à expliquer la compatibilité entre ce principe du déterminant par le procès de production et le caractère sociologiquement dominant dans maintes sociétés des rapports ici de parenté, là politiques, ailleurs religieux – nous y reviendrons.

Autre divergence majeure avec les substantivistes, on l'a dit, les marxistes considèrent que le système économique, ou plutôt le « mode de production » (pris au sens large), ne se réduit pas à la somme des faits économiques observables : le salaire n'est pas le prix du travail, mais tout se passe *comme si* ça l'était. Une fois de plus, l'apparence et l'essence des choses ne doivent pas être confondues. « Le mode de production est une réalité qui “ne se donne pas” directement dans l'expérience spontanée et intime des agents qui le reproduisent par leur activité (pratique et représentations “indigènes”), ni dans l'enquête sur le terrain et l'observation savante et extérieure des anthropologues professionnels. Un mode de production est une réalité qu'il faut reconstruire, reproduire dans la pensée » (Godelier, 1973, p. 26). Ce rappel méthodologique puise bien sûr à la pensée de Marx, mais il n'est pas sans lien avec la tradition anthropologique, celle des « faits invisibles » sur lesquels, déjà en son temps, Malinowski attirait l'attention de ses confrères (introduction aux *Argonautes*, 1963, p. 57-82, et sur le « cadastre » indigène trobriandais

comme « fait invisible », 1974, p. 195) ; tout comme il n'est pas sans lien étroit avec les fondements de la notion de structure (Lévi-Strauss, 1958, p. 305-309). Godelier, pour sa part, invite à rechercher et à analyser les « pièces manquantes » du mode de production, de façon indirecte, à travers l'analyse des diverses fonctions des rapports de parenté ou des rapports politico-religieux (1973, p. 41).

Le transfert de tels concepts très fortement connotés peut, il est vrai, comme toujours, poser problème et leur application à des réalités sociales radicalement différentes de celles pour lesquelles ils ont été élaborés est susceptible d'être discutée, ce que certains, à juste titre, n'ont pas manqué de faire. Il s'agit là, bien entendu, d'un *choix* méthodologique et théorique. Les marxistes considèrent, tout d'abord, que la production, registre premier de leur observation et de leur analyse, est une réalité sans doute plus évidente que d'autres à objectiver et, ensuite, que les « pièces manquantes » des modes de production, par la réintroduction de l'idéal, du politique ou de la parenté, peuvent ouvrir aux logiques culturelles indigènes : deux arguments qui permettent, au moins partiellement, de dédouaner cette approche de l'accusation d'ethnocentrisme.

Dans une perspective renouvelée par le réexamen critique et l'adaptation nécessaire de l'appareillage conceptuel hérité de Marx, Godelier dessine le projet ambitieux pour une véritable anthropologie économique :

- que soit cherchée et découverte, au-delà de la logique apparente, visible, une logique sous-jacente, invisible, explicative des modes de production ;
- que soient cherchées et découvertes les conditions structurales et historiques de l'apparition, de la reproduction et de la disparition au cours de l'histoire des divers modes de production et de circulation des biens (*ibid.*, p. 26).

Au bout du compte, « le problème central [tant de l'anthropologie que de l'histoire] est d'expliquer les conditions d'apparition de structures sociales différentes et articulées d'une façon déterminée et spécifique, et les conditions de reproduction, de transformation et de disparition de ces

structures et de leur articulation » (*ibid.*, p. 33). Ici, on le voit, la démarche marxiste s'écarte foncièrement du structuralisme, par la prise en compte (et en charge) de l'histoire, laquelle ne peut se réduire comme pour ce dernier à une pure contingence, mais qu'il importe, bien au contraire, de décrypter et d'expliquer, afin de saisir la mise en ordre et l'articulation des formations sociales et économiques (sur cette question épineuse et abondamment débattue, *cf.* en particulier Lévi-Strauss, Augé et Godelier, 1975). D'où bien sûr la position centrale qu'occupera dans la problématique de Godelier le concept de « transition » (Godelier, éd., 1991).

L'option marxiste, qui a pris corps pour l'essentiel à travers l'anthropologie française, a fait figure, surtout dans les années 1970-1980, d'alternative, voire de refondation, face à une discipline en proie à une crise épistémologique sinon existentielle. L'anthropologie marxiste, se ressourçant au legs d'une révolution de la pensée du siècle précédent, a pu entrevoir un avenir en tant que « branche du matérialisme historique » (Kahn et Llobera, éd., 1981) apte à renouveler le regard sur les sociétés « autres » (Bloch, éd., 1975).

En tout état de cause, l'anthropologie économique, telle que définie par les marxistes, ne peut être une seule anthropologie de l'économie – si l'on prête à ce terme un sens très ethnocentrique de système autonome et repérable dans l'organisation et le fonctionnement des sociétés humaines. Elle se veut avant tout une approche transversale qui suppose de prendre en compte la totalité de l'édifice social, pour aller rechercher derrière des institutions et des rapports sociaux, qui en apparence n'ont parfois rien de strictement « économique », des formes de production et de répartition des biens assurant la *base matérielle* nécessaire à toute vie en société.

En résumé

– L'anthropologie économique n'est pas l'anthropologie des systèmes économiques.

– Quelle que soit l'apparente nature des rapports sociaux, c'est leur fonction qui déterminera leur éventuel caractère économique.

– L'économie, dans bien des sociétés (extra-européennes notamment), ne constitue pas une sphère séparée du reste du social.

– Formalistes, substantivistes et marxistes se répartissent l'investigation théorique, sur des conceptions divergentes quant à la notion même d'économie.

OceanofPDF.com

Chapitre 2

Questions théoriques

Le chapitre précédent l'a déjà indiqué, le rapport entre l'économique et la parenté est une question centrale pour les substantivistes et pour les anthropologues d'inspiration marxiste. La distinction que font ces derniers entre « infrastructure » et « superstructure » peut aider à clarifier le problème.

D'autres problèmes théoriques seront ici à déblayer, relatifs à des notions parasitées par les fausses évidences, telles que celles d'économie d'autosubsistance, de surplus...

Infrastructures et superstructures : la question des rapports de parenté

Préliminaires

Les héritiers intellectuels de Marx, et ceux parmi les anthropologues qui se considèrent comme tels, sont tous, plus ou moins, restés fidèles à ce principe théorique qui sous-tend toute l'œuvre de Marx lui-même, à savoir que « le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel dans son ensemble » (Marx, 1977, p. 2-3). Cet attendu fait quasiment office de précepte, et constitue, on le sait, le pilier de soutènement de tout l'édifice théorique du matérialisme historique. Au regard de ce principe, l'économique (la « base matérielle ») constitue pour Marx l'infrastructure de toute la charpente sociale, de toute « formation économique et sociale ». Les autres institutions et appareils (politique, juridique, idéologique,

deparenté, etc.), constituant les superstructures, sont censés découler, selon une « logique de compatibilité et causalité structurales », des impératifs et des possibilités générés par la base matérielle.

Certains épigones durciront ce précepte jusqu'à faire de l'économie *stricto sensu* le lieu de tous les déterminants sociologiques (qu'il nous soit permis de faire observer pourtant que « conditionne » n'est pas exactement synonyme de « détermine ») ; et jusqu'à établir une relation de correspondance mécanique entre infra- et super-structures. Une telle conception, érigeant le marxisme en dogme-recette, jusqu'à l'assécher de toute vigueur interprétative, ne sera pas chose rare à une certaine époque, et ne manquera pas non plus de marquer une certaine anthropologie. Sans nécessairement le porter jusqu'à l'excès, le principe proposé par Marx s'impose néanmoins aux anthropologues qui se réclament de son héritage.

Dès lors, comment concilier le principe de l'économie comme « déterminant en dernière instance » et ce que l'anthropologie a révélé depuis bien longtemps : le rôle dominant que jouent les rapports de parenté dans de très nombreuses sociétés, l'ensemble de celles que l'on peut grossièrement qualifier de « sociétés sans classes » ? Autrement dit, comment comprendre *à la fois* le rôle déterminant de l'économie et le rôle dominant de la parenté ? C'est une question que ne peut éluder l'anthropologie, d'inspiration marxiste ou non ; et, à ce propos, on peut regretter que si l'anthropologie a su multiplier les études portant sur les systèmes de parenté dans diverses sociétés, très peu de ces études aient été tentées de connecter les systèmes de parenté observés avec la base matérielle des sociétés concernées.

Cette question, Marx lui-même l'avait, d'une certaine manière, anticipée... Répondant à une critique émise par « un journal allemand-américain » à propos de son ouvrage (*Contribution à la critique de l'économie politique*), et pourfendant par la même occasion les économistes classiques (parmi lesquels Frédéric Bastiat, apôtre du libéralisme), Marx fait vertement observer que si certains modes de production à travers l'histoire ont paru dominés par d'autres instances, il en est de ceux-ci comme du mode de production capitaliste lequel n'a fait, finalement, que clarifier les choses : « [...] La structure économique

de la société est la base réelle sur laquelle s'élève ensuite l'édifice juridique et politique, de telle sorte que le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle » (Marx, 1976 I, p. 574,n. 39). À ceux qui lui objectent que cela ne vaudrait que « pour le monde moderne dominé par les intérêts matériels mais non pour le Moyen Âge où régnait le catholicisme, ni pour Athènes et Rome où régnait la politique », Marx rétorque : « Ce qui est clair, c'est que ni le premier ne pouvait vivre du catholicisme, ni [les] secondes de la politique. » Et d'ajouter : « Les conditions économiques d'alors expliquent au contraire pourquoi là le catholicisme et ici la politique jouaient le rôle principal. La moindre connaissance de l'histoire de la République romaine, par exemple, fait voir que le secret de cette histoire, c'est l'histoire de la propriété foncière. D'un autre côté, personne n'ignore que déjà Don Quichotte a eu à se repentir pour avoir cru que la chevalerie errante était compatible avec toutes les formes économiques de la société » (*ibid.*). Il est donc possible, d'après Marx, de penser simultanément le rôle déterminant de l'économique en général et le rôle dominant ici du politique, là du religieux. Ailleurs de la parenté, serait-on tenté d'ajouter...

Synthèse

Cherchant à résoudre ce point théorique, tout en tirant profit des enseignements de Marx, Godelier est amené à remettre en cause une dichotomie par trop rigide entre infra- et super-structures. « L'erreur de départ qui interdit toute solution, écrit-il, est de considérer économie et parenté dans les sociétés primitives comme deux structures extérieures l'une à l'autre, comme l'infrastructure et la superstructure. En fait, l'économiste distinguera facilement les forces productives de ces sociétés (chasse, agriculture, élevage, etc.) mais il ne pourra "isoler" des rapports de production "autonomes". Ou du moins, il les distinguera *dans* le fonctionnement même des rapports de parenté. Ceux-ci déterminent les droits de l'individu sur le sol et ses produits, les obligations de recevoir, donner, coopérer » (Godelier, éd., 1973, p. 139). On le voit, c'est non seulement l'enseignement de Marx qui est ici pris en compte, mais

également celui de Polanyi concernant les rapports économiques « imbriqués » dans les rapports de parenté. Godelier poursuit : « Dans ce type de société, les rapports de parenté *fonctionnent* comme rapports de production, rapports politiques, schème idéologique. La parenté est donc ici à la fois infrastructure et superstructure. »

Dès lors que la parenté dicte droits, devoirs et privilèges, dès lors qu'elle définit l'accès aux moyens de production et leur possession, dès lors qu'elle organise la coopération des individus et des groupes pour la production des richesses, dès lors qu'elle régit l'échange et la circulation de ces dernières, alors en effet dans ces sociétés-là – quitte à ouvrir cette restriction, comme nous le verrons plus loin, pour partie et sous certaines conditions aux sociétés paysannes – la parenté offre un dispositif général dans lequel les rapports fonctionnent aussi, entre autres, comme des rapports de production. La parenté est alors, pour reprendre la formule de Firth, le « principe intégrateur » de l'organisation sociale tout entière. Alors, la parenté n'est plus du seul niveau de la superstructure, ce « quelque chose en plus » greffé sur la base matérielle : elle est aussi, en tant que principe organisateur de celle-ci, du domaine de l'infrastructure.

Nous retrouvons ici la primauté accordée par Godelier à la fonction sur la forme, voire la nature, réelle ou supposée, des rapports sociaux. La parenté est ainsi appréhendée non pas comme univoque mais comme plurifonctionnelle. « Cette *plurifonctionnalité* de la parenté dans les sociétés primitives, remarque-t-il, explique, selon nous, deux faits sur lesquels l'unanimité est faite depuis le XIX^e siècle : la *complexité* de ses rapports et leur rôle dominant. C'est en même temps parce que la parenté y fonctionne *directement*, intérieurement comme rapport économique, politique, idéologique qu'elle fonctionne comme la *forme symbolique* dans laquelle s'exprime le contenu de la vie sociale, comme langage général des relations des hommes entre eux et avec la nature » (*ibid.*). Pour Godelier, et pour les anthropologues d'inspiration marxiste plus généralement, l'erreur de beaucoup de leurs confrères viendrait de ce que justement ils ont confondu cette forme symbolique, ce « langage », avec l'efficience infrastructurelle de la parenté. Ou plus exactement de ce qu'ils ont rabattu la seconde sur la première.

Avoir osé penser, dans l'effervescence des années 1970, la parenté comme infrastructure valut à Godelier, l'on s'en doute, les foudres de quelques théoriciens censés incarner un marxisme plus orthodoxe. Ce qui l'amènera à revenir à maintes reprises sur cette question, et à la marteler avec insistance.

Quelque dix ans plus tard, il réaffirme son hypothèse selon laquelle « la parenté, la religion, le politique ne dominent que s'ils fonctionnent en même temps comme rapports de production, comme infrastructure » (1984, p. 46). La différence entre infra- et super-structures ne peut plus se concevoir comme une distinction d'institutions, de niveaux ou d'« instances », mais bien comme une distinction de fonctions. « En fait, la distinction entre infrastructure et superstructure n'est rien d'autre que la distinction d'une hiérarchie de fonctions et de "causalités structurales" qui assurent les conditions de reproduction de la société en tant que telle ; elle ne préjuge aucunement de la nature des rapports sociaux qui, dans chaque cas, prennent en charge ces fonctions (parenté, politique, religion, etc.), ni du nombre de fonctions dont ces rapports sociaux peuvent être le support » (*ibid.*, p. 46-47).

Pour que les rapports de parenté (*idem* pour la religion et le politique) se « spécialisent », deviennent une sphère séparée, n'intervenant plus directement dans la production, bref pour qu'ils deviennent simple superstructure – ce qu'ils sont dans les sociétés industrielles, par exemple –, il faudra un long processus historique et des conditions particulières. Si dans les sociétés sans classes et sans État, les rapports de parenté constituent le schème intégrateur de tous les aspects de la vie en société jusques et y compris la base matérielle, alors, en bonne logique, « le problème du passage aux sociétés de classes et à l'État se ramène [...] à celui de savoir dans quelles conditions les rapports de parenté *cessent de jouer le rôle dominant*, d'unifier toutes les fonctions de la vie sociale » (Godelier, éd., 1973, p. 140).

Morgan avait fait observer, déjà en son temps, que l'émergence de l'État correspondait (ou répondait) à un affaiblissement des liens de parenté, qu'il dénommait « liens gentiles », au profit des liens de territorialité, critère selon lequel la société étatique organisait les hommes. Engels, en 1884, reprenant les travaux du précédent, avait

expliqué la genèse de l'État par l'incapacité des liens de parenté à endiguer les clivages de classes aux intérêts devenus antagonistes au point de risquer l'implosion du corps social, clivages de classes générés eux-mêmes par un long processus d'accumulation et de répartition inégale des richesses favorisé par la division sociale du travail.

On le voit donc, la question théorique de la genèse de l'État, balisée depuis la fin du XIX^e siècle, est généralement perçue comme un déclin de la parenté en tant que principe intégrateur des fonctions de la vie sociale, ce en quoi Morgan avait à l'évidence raison. Mais les modalités de la transition vers l'État ne peuvent se penser comme uniformes et semblables partout à la fois ; bien au contraire, elles doivent être examinées, autant que faire se peut, au coup par coup, en fonction de chaque cas et de chaque contexte spécifique, sans succomber à la tentation théorique de la « voie royale » vers l'État, ce en quoi Engels avait sans doute tort.

L'économie d'« autosubsistance » et la notion de surplus

Des biens de natures différentes

« L'image des primitifs obligés par le faible niveau de leurs forces productives de se consacrer presque entièrement aux activités de subsistance et vivant presque en autarcie est désormais largement caduque » (Godelier, éd., 1973, p. 119). On sait en effet depuis Malinowski que l'économie des sociétés « primitives » n'est en rien réductible à un investissement individuel et/ou collectif agi par une quête obsessionnelle des moyens d'une survie précaire. C'était là pourtant une vision bien ancrée dans les thèses de l'économie classique, abondamment relayée par le sens commun dont on peut constater aujourd'hui encore bien des persistances. Adam Smith, en 1776, considère que le « sauvage » ne parviendra pas à un stade de culture véritable tant que toute son énergie sera investie dans la production aléatoire des conditions de survie et tant que tout son univers mental restera dominé par la crainte d'une nature hostile et imprévisible : c'est par le développement des capacités

techniques que l'homme pourra parvenir à maîtriser la nature et partant à s'affranchir du spectre de la famine ; l'esprit ainsi libéré et disposant enfin de temps de « loisir », il sera apte alors à « fabriquer » de la culture.

Il revient à Sahlins (1976) d'avoir balayé une telle vision, toute d'ethnocentrisme, de « l'économie des primitifs », en s'appuyant sur les recherches anthropologiques relatives aux sociétés de chasseurs-cueilleurs, parmi lesquelles en particulier les travaux de Richard Lee (1968) et de Lorna Marshall (1961) sur les Bushmen du Kalahari. Sahlins, avec son goût connu pour le paradoxe, va jusqu'à qualifier les sociétés de chasseurs-cueilleurs (les « primitifs » parmi les « primitifs », en quelque sorte) de seules véritables sociétés d'abondance : moyens limités mais suffisants pour satisfaire des besoins peu nombreux, adaptation des moyens techniques à un milieu spécifique et aux nécessités du nomadisme, complémentarité homme/femme dans la division du travail et autonomie du couple pour l'exploitation des ressources naturelles, grande confiance dans la prodigalité de la nature et dans les moyens d'y atteindre.

L'« abondance » sans surplus : les sociétés de chasseurs-cueilleurs

« Il y a deux voies possibles qui procurent l'abondance. On peut “aisément satisfaire” des besoins en produisant beaucoup, ou bien en désirant peu. La conception qui nous est familière, celle de Galbraith, est fondée sur des hypothèses plus particulièrement adaptées à l'économie de marché : les besoins de l'homme sont immenses, voire infinis, alors que ses moyens sont limités quoique perfectibles ; on peut réduire l'écart entre fins et moyens par la productivité industrielle, au moins jusqu'à ce que les “besoins urgents” soient pleinement satisfaits. Mais il y a aussi une voie “Zen” qui mène à l'abondance, à partir de principes quelque peu différents des nôtres : les besoins matériels de l'homme sont finis et peu nombreux, et les moyens techniques invariables, bien que, pour l'essentiel, appropriés à ces besoins.

[...] Ignorant cette obsession de la rareté qui caractérise les économies de marché, les économies de chasse et de cueillette peuvent miser systématiquement sur l'abondance.

[...] "Une simple économie de subsistance", "des loisirs restreints, sauf circonstances exceptionnelles", "une quête incessante de nourriture", des ressources naturelles "rares et incertaines", "une absence de surplus économiques", "le maximum d'énergie déployée par un nombre maximum de gens", telle est l'opinion communément répandue dans le monde anthropologique sur la chasse et la cueillette.

[...] La consommation est, à double titre, une tragédie : ce qui commence dans l'insuffisance se termine dans la privation.

[...] C'est nous, et nous seuls, qui avons été condamnés aux travaux forcés à perpétuité. La rareté est la sentence portée par notre économie, et c'est aussi l'axiome de notre économie politique : la mise en œuvre de moyens rares pour la réalisation de fins sélectives en vue de procurer la plus grande satisfaction possible dans les circonstances données. [...] La rareté n'est pas une propriété intrinsèque des moyens techniques. Elle naît du rapport entre moyens et fins. [...] On est actuellement en mesure de prouver que les peuples de chasseurs-collecteurs travaillent moins que nous ; et que loin d'être un labeur continu, la quête de nourriture est, pour eux, une activité intermittente, qu'ils jouissent de loisirs surabondants et dorment plus dans la journée, par personne et par an, que dans tout autre type de société.

[...] L'erreur méthodologique qui s'exprime dans l'opinion communément reçue consiste à déduire la structure économique des conditions matérielles : du dénuement absolu, on a conclu à une existence aux prises avec des difficultés tout aussi absolues.

[...] Les chasseurs-collecteurs ne consacrent pas plus de temps à se procurer leur nourriture que les agriculteurs primitifs. [...] Le néolithique n'a accompli aucun progrès par rapport au

paléolithique en ce qui concerne le temps nécessaire par personne à la production alimentaire ; et on peut même supposer qu'avec l'avènement de l'agriculture, les hommes se sont vus contraints de travailler davantage. [...] La quantité de travail (par personne) croît avec l'évolution cependant que décroît corrélativement la quantité de loisir.

[...] Les chasseurs-collecteurs ont, par la force des choses, un niveau de vie objectivement bas. Mais si tel est leur *objectif*, et s'ils disposent de moyens de production suffisants, leurs besoins matériels peuvent généralement être satisfaits sans peine.

[...] Les peuples les plus primitifs du monde ont peu de biens, *mais ils ne sont pas pauvres*. Car la pauvreté ne consiste pas en une faible quantité de biens, ni simplement en une relation entre moyens et fins ; c'est avant tout une relation d'homme à homme, un statut social. »

Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*,

trad. fr., Gallimard, Paris, 1976, p. 37-81 (1^{re} éd. américaine : 1972).

Exemples de temps de travail quotidien dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs : Aborigènes de la Terre d'Arnhem (Australie du Nord) : 3 à 5 heures/personne/ jour ; Bushmen du Kalahari (Afrique australe) : 2,15 heures/personne/jour ; Hadza (Tanzanie) : 2 heures/personne/jour.

D'après Marshall Sahlins, *ibid.*

En réalité, il existe, dans les sociétés dites « primitives », comme dans les sociétés dites complexes, « deux secteurs d'activité économique auxquels correspond une division générale des biens en deux catégories distinctes et hiérarchisées : les biens de subsistance et les biens de

prestige » (Godelier, éd., 1973, p. 119). Ce sont les biens de prestige qui permettent de fabriquer du social, de façonner de la distinction, de nourrir l'exercice du sacré, de faire fonctionner les relations de parenté. Ce sont ces mêmes biens qui suscitent la compétition sociale entre individus et/ou entre groupes pour l'obtention de positions de pouvoir ou de rôles sociaux valorisés. À partir de là s'éclaire l'existence dans de nombreuses sociétés de raretés artificielles (visiblement « fabriquées ») ainsi que celle de surplus parfois considérables destinés à des fins ostentatoires. « Dans ces cas, tout se passe comme si la société avait “institué” la rareté en choisissant pour certains échanges des objets insolites ; dans d'autres, la rareté naît de ce que les objets précieux viennent de très loin (coquillages) et sont obtenus contre une forte contrepartie de produits locaux » (*ibid.*).

Dans ces circonstances, la communauté fonctionne selon deux logiques concomitantes et parallèles :

- d'un côté, elle exclut de la compétition entre ses membres les problèmes d'accès aux moyens de production et aux moyens de subsistance (la terre notamment est propriété collective d'un groupe de parenté et, dès lors, tout un chacun peut accéder à l'usage d'un lopin cultivable afin d'assurer son minimum vital). Garantissant de la sorte la survie de ses membres, elle assure ainsi sa *continuité physique* ;

- de l'autre, elle permet la compétition autour des biens rares qui donnent accès aux femmes et à l'autorité. Produisant de la sorte différenciation et hiérarchie, elle se reproduit ainsi en tant que *société* (*ibid.*, p. 120).

Cette distinction, sur laquelle nous aurons à revenir à de multiples reprises, entre biens de subsistance (de consommation ou usuels) et biens de prestige (ou précieux) est absolument essentielle pour comprendre la nature profonde des économies, et des sociétés dans leur globalité, qui constituent l'objet d'investigation de l'anthropologie.

La conception, qui a trop longtemps prévalu, de sociétés vivant en autarcie et dont toute la finalité économique tiendrait dans la stricte production des biens nécessaires à la subsistance, est donc une vue de l'esprit. Il en résulte que le concept d'« économie de subsistance » ou d'«

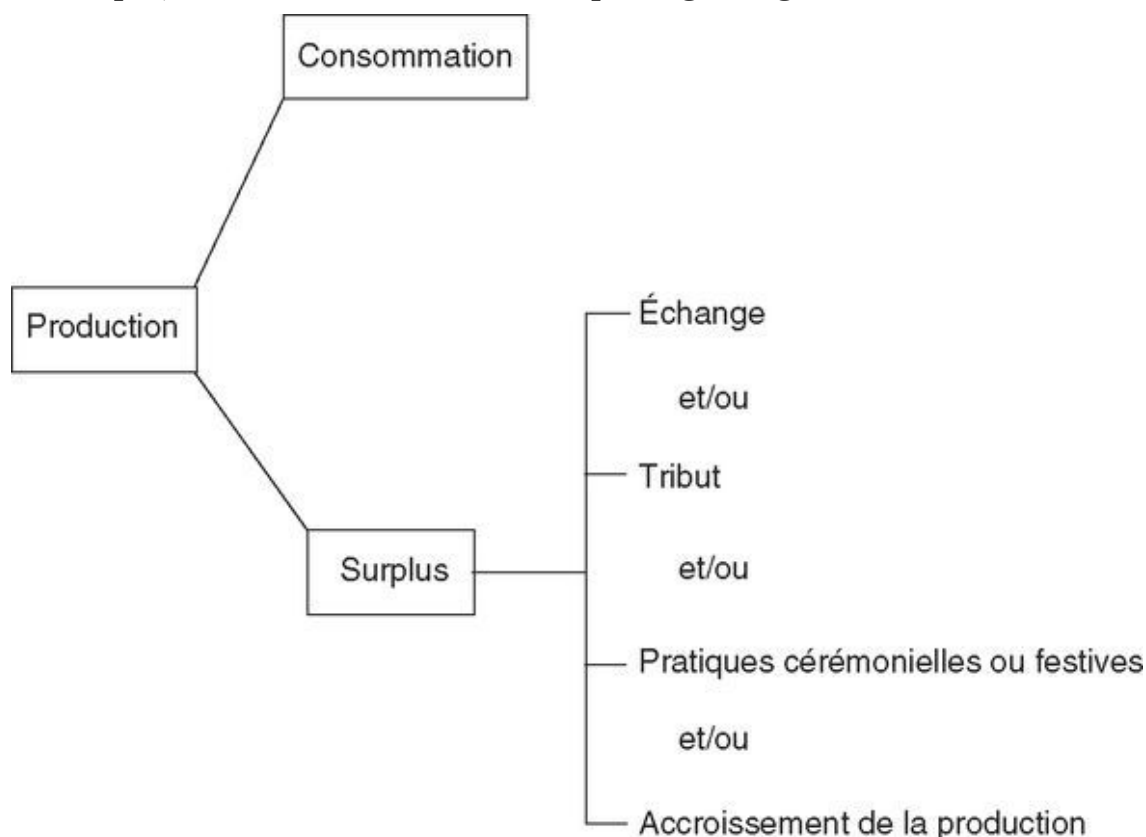
autosubsistance » doit être rejeté car il masque : 1) le fait que ces économies ne se limitent aucunement à la production des biens « de subsistance » ; 2) de nombreuses formes d'échange intra- et inter-groupes (*ibid.*, p. 120-121). Nous observerons toutefois que, s'il convient de réfuter le concept d'« autosubsistance », on doit pouvoir admettre en revanche celui d'« autosuffisance », applicable sans doute à de nombreuses économies « primitives » mais aussi paysannes. La notion d'« autosuffisance » sous-entend que le principe à l'œuvre est de produire, en quantité et en diversité, le maximum de ce qui est nécessaire à la subsistance et plus généralement à la vie. Ce qui n'exclut nullement les échanges et la production d'un surplus (autosubsistance : production = consommation $\neq$ autosuffisance : production > consommation).

Des surplus à finalités variables

Si la notion d'« économie d'autosubsistance » est à rejeter, ne serait-ce que parce que toute économie génère peu ou prou un surplus, la notion de « surplus » pour autant ne va pas de soi. Tout d'abord, comme le souligne Godelier, la production d'un surplus ne nécessite pas, dans beaucoup d'économies « primitives » (*i.e.* non marchandes), un accroissement des forces productives, tant ces dernières sont rarement sollicitées à leur maximum, au-delà des besoins socialement nécessaires (Godelier, éd., 1973, p. 121-122). De même, un perfectionnement dans le domaine des forces productives n'a pas obligatoirement pour conséquence un développement de la production et une augmentation du surplus. Ici, l'exemple célèbre des Siane de Nouvelle-Guinée vient à l'esprit : lorsque ces derniers ont remplacé les haches de pierre par des haches d'acier acquises auprès des Blancs, les hommes ont diminué de 30 % la part de travail consacrée aux activités de subsistance, au lieu d'accroître la production, et ont utilisé leur nouveau « temps libre » à des activités sociales traditionnellement valorisées, la guerre et les rituels notamment (Salisbury, 1962, p. 118). Et un exemple légèrement différent nous est offert par les Baruya (Godelier et Garanger, 1973).

D'autre part, le surplus lui-même est variable dans ses affectations, l'usage que font les anthropologues de ce terme recouvrant en outre

plusieurs sens possibles. Dalton (1960) différencie pour sa part le surplus comme « catégorie empirique » (une production de biens matériels en plus de ce qui est considéré comme nécessaire) du surplus comme « construction analytique » (« réalité » beaucoup plus relative et difficilement quantifiable, affectée davantage à la reproduction sociale qu'à la survie biologique). C'est cette dernière catégorie que nous trouvons à l'œuvre dans les pratiques ostentatoires (telles que le *potlatch* par exemple) et dans les économies de prestige en général.



Production, surplus, consommation

Les deux formes ont cependant partie liée, c'est indéniable, avec la stratification et la différenciation sociales. Soit pour en être la cause (l'accaparement du surplus par une minorité servant à celle-ci de levier pour se hisser dans la hiérarchie sociale), soit pour en être la conséquence (une « classe » dirigeante obligeant la population à produire un surplus à son bénéfice exclusif sous forme de tribut, rente ou impôt de toute sorte). Sur cette question, on pourra se reporter, entre autres, aux premiers travaux de Sahlins (1958) portant sur une analyse comparée des formes

de stratification sociale en Polynésie. Dans cet essai de synthèse, l'auteur croise données économiques et données écologiques, et pense pouvoir observer, pour l'essentiel, une opposition entre îles hautes volcaniques (de fortes capacités productives) à chefferies très stratifiées et atolls coralliens (de faibles capacités productives) à sociétés faiblement stratifiées ; ce qui est loin d'être aussi évident puisque les deux archipels qui connaissent, à l'arrivée des Blancs, la forme la plus stratifiée de chefferie, toute proche de l'État, sont Hawaii et Tonga, archipels composés respectivement d'îles volcaniques et en grande partie d'îles coralliennes...

Quoi qu'il en soit, le « surplus » – malgré toutes les difficultés qu'il y a à bien cerner sa ou ses natures – est, on le sait, un levier puissant pour le prestige et donc pour le pouvoir politique, qu'il soit investi dans l'élargissement des capacités de production ou dans des pratiques ostentatoires, festives, cérémonielles ou autres. Pour autant, le surplus, aussi domestiqué soit-il, aussi finalisé soit-il, ne peut à lui seul ouvrir la route vers un pouvoir centralisé et clairement séparé du corps social : le chef trobriandais a beau canaliser des quantités impressionnantes d'ignames, produit du surtravail de « ses » villageois, pour les exhiber dans des greniers offerts à l'admiration de tous et en tirer force prestige, il n'en est pas pour autant un monarque (Malinowski, 1963 et 1974). Trobriand n'est pas Hawaii.

En résumé

– Dans bien des sociétés (extra-européennes notamment), les rapports économiques sont « enchâssés » dans les rapports de parenté. Il faudra dès lors comprendre, en termes marxistes, le rôle déterminant de l'économique et le rôle dominant des rapports de parenté.

– La dichotomie trop rigide, soutenue par un certain marxisme dogmatique, entre infrastructures et superstructures est à reconsidérer.

– Il n'y a pas de société fonctionnant en « autosubsistance ».

– Le surplus n'est pas forcément mis au service d'un accroissement de la production, mais peut être investi dans des registres autres.

– Dans la gamme des biens, la distinction s'impose entre biens de subsistance et biens de prestige.

OceanofPDF.com

Deuxième Partie

Richesses et pouvoir (I) Les sociétés sans classes

OceanofPDF.com

Chapitre 3

Potlatch et kula

Nous aborderons ici deux exemples parmi les plus illustres, voire les plus emblématiques, traités par l'anthropologie, deux cas portés à notre connaissance par des investigations de terrain déjà anciennes mais poursuivies dans la durée, à savoir le *potlatch*, étudié dès la fin du XIX^e siècle, et la *kula*, à partir de la fin des années 1910. Deux exemples qui, au demeurant, permettront de dévoiler quelques enjeux théoriques majeurs.

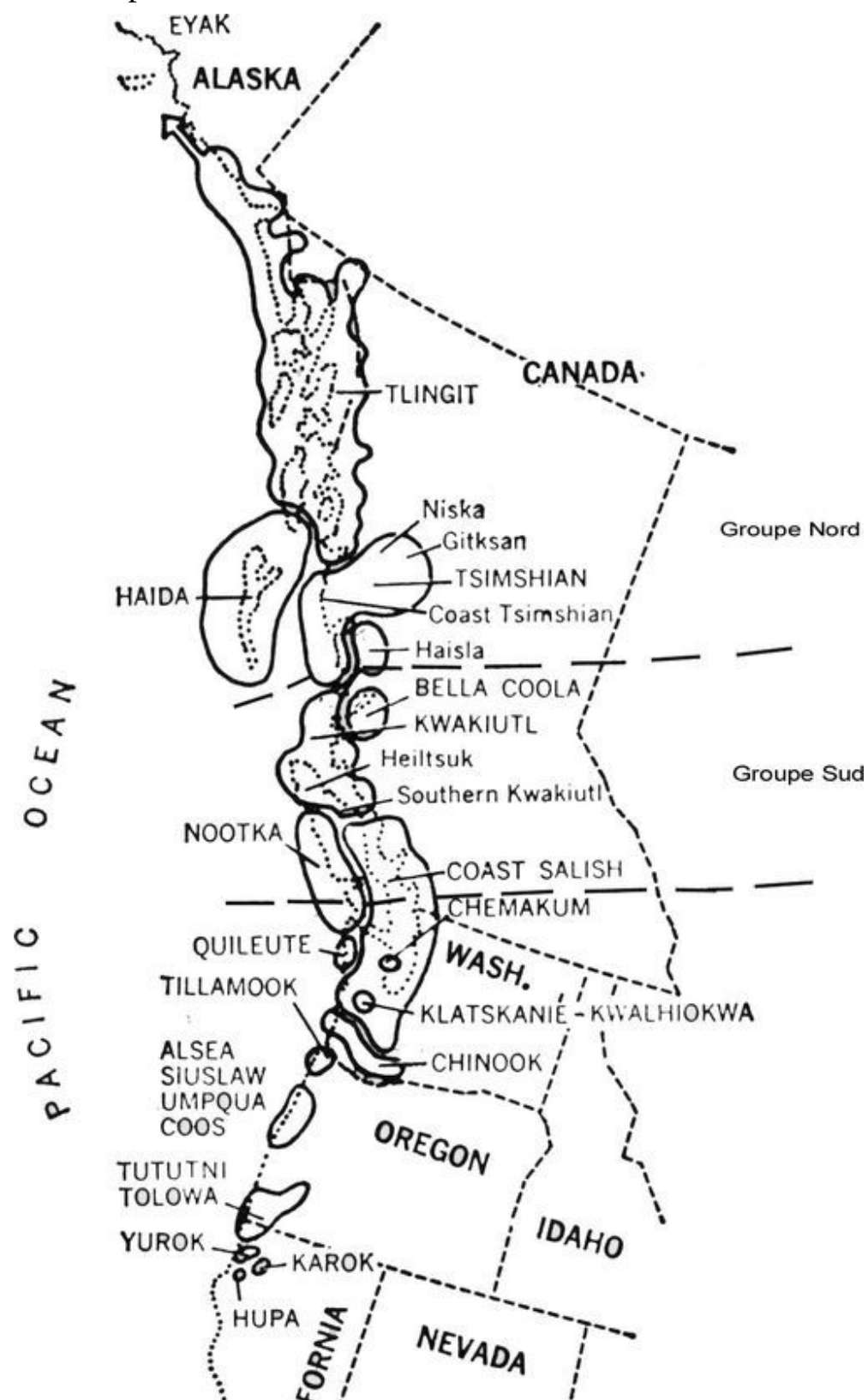
Le potlatch

Premiers éléments

Le terme *potlatch* est un terme d'origine chinook, qui signifie « don » ou « donner ». Il fut rapidement repris par les Blancs et employé par eux dans le vocabulaire de traite utilisé avec les Indiens. Ce vocable désigne une forme particulière de don, que pratiquent avec des variantes toutes les sociétés autochtones de la côte nord-ouest de l'Amérique, entre l'Alaska et le nord des États-Unis, en particulier en Colombie-Britannique.

Les principales sociétés concernées par ce phénomène sont, du nord au sud : les Tlingit, les Tsimshian, les Haida (Queen Charlotte Islands), les Bella Coola, les Kwakiutl, les Nootka (Vancouver Island), les Salish. Des phénomènes similaires sont observés dans les États de Washington, de l'Oregon, de l'Idaho, comme par exemple chez les Chinook. Tous ces

groupes constituent un ensemble considéré par l'anthropologie comme les « sociétés à potlatch ».





Carte 1. Les groupements linguistiques et ethniques de la Côte Nord-Ouest D'après Isabelle Schulte-Tenckhoff, *Potlatch : conquête et invention*, Lausanne, Éditions d'en bas, 1986, p. 26.

En fait, le terme *potlatch* recouvre deux réalités :

– Un phénomène récurrent dans l'ensemble des sociétés ci-dessus : là, il consiste en une pratique ritualisée et cérémonielle de don, qui ne vise pas à donner pour donner mais à donner pour dominer et/ou recevoir en retour. Ce n'est donc pas un don de générosité, mais un don de réciprocité, qui en outre comporte souvent un aspect de défi. Il enclenche ou perpétue la dialectique du don et du contre-don.

– Un concept anthropologique classique : ce phénomène étudié en premier par Franz Boas dès les années 1880-1890, et par bien d'autres ensuite, est devenu un référent classique de l'anthropologie. Une multitude d'écrits ont été consacrés à la question. Mais de phénomène social emblématique et maintes fois observé, le *potlatch* est devenu un concept anthropologique. C'est essentiellement Marcel Mauss, dans son très célèbre *Essai sur le don*, publié en 1923-1924 dans *L'Année sociologique*, qui opère ce glissement du phénomène observé au concept. Cherchant à forger une analyse des formes « archaïques » des comportements économiques, et en particulier de l'échange, Mauss esquisse une typologie dans laquelle figure ce qu'il qualifie de « prestations totales de type agonistique » (1973, p. 153). Et ce type de prestation, ajoute Mauss, « nous avons proposé de l'appeler *potlatch* » (*ibid.*, p. 151). Par son entremise, le *potlatch* devenait donc un type générique, Mauss procédant selon une astuce très en vogue à son époque, qui consistait à conceptualiser à partir de mots empruntés à des langues exotiques. Le *potlatch* était ainsi promu au rang de concept, dans la même veine que les *tabou*, *mana*, *totem*, etc.

C'est bien cette double dimension, le *potlatch* comme *pratique* et comme *concept*, que l'anthropologie se doit de traiter, dans son enchevêtrement même.

Les implications de la situation coloniale

La situation coloniale a pesé d'un grand poids sur les sociétés amérindiennes de la côte nord-ouest et l'on ne saurait comprendre le phénomène potlatch sans prendre en compte ce contexte historique, un paramètre que semblent avoir omis certains anthropologues, rabattant sur l'indigène ce qui manifestement résulte pour une bonne part d'une relation et d'une dynamique interculturelles. Pour une présentation plus détaillée de ce contexte historique, on pourra utilement se reporter à l'ouvrage d'Isabelle Schulte-Tenckhoff (1986, p. 27-68) ; nous n'en donnerons ici qu'un rapide aperçu.

Dès la fin du XVIII^e siècle, la côte nord-ouest est le lieu d'une lutte d'influence de trois puissances coloniales qui entendent s'en approprier les ressources : Britanniques, Russes et Américains. Rapidement se met en place un commerce de troc triangulaire : les fourrures (notamment celle de la loutre de mer, qui abonde en ces contrées) fournies par les Indiens sont échangées contre des produits apportés par les Blancs, lesquels vont ensuite jusqu'en Orient proposer les fourrures obtenues en contrepartie de produits fort prisés (thé, épices, soie, porcelaine). Dès cette époque, des premiers comptoirs sont établis, interface entre les deux mondes, celui des Indiens et celui des Blancs. Et c'est dès les années 1770 que se manifestent également les premiers missionnaires, franciscains en l'occurrence, comme souvent à la pointe de l'évangélisation dans le Nouveau Monde.

Les Blancs, commerçants et missionnaires, découvrent des sociétés de chasseurs-pêcheurs-cueilleurs, qui paraissent très versées dans l'échange. Ces petites communautés éparses et autonomes, dépourvues d'autorité politique centralisée, suscitent également l'admiration des Blancs pour leurs capacités esthétiques ; maisons, canots, ustensiles de pêche, mâts « totems » et autres éléments de la culture matérielle sont richement et artistiquement décorés. Peuples accueillants, dont on craint cependant la violence et dont on suspecte l'anthropophagie, ces « sauvages » semblent étonnamment compréhensifs et au fait des règles de l'échange, se comportant avec les Blancs comme d'authentiques partenaires commerciaux. Ils savent au demeurant imposer leurs principes : les

visiteurs sont contraints de se plier au cérémonial indigène constitué de dons de couvertures, de chants et de danses, accompagnés de repas festifs ; dans ces situations, les Blancs sont sommés d'offrir un don d'ouverture, sous forme de biens prestigieux, prélude aux échanges de fourrures contre les produits apportés par eux. Blancs et Indiens poursuivent des logiques parallèles mais somme toute compatibles, même si les premiers doivent se plier aux coutumes, quelque peu bizarres à leurs yeux, des seconds. Très vite, dans la dynamique des comptoirs récemment implantés, des groupes indiens se spécialisent dans un rôle d'intermédiaire.

Cependant, vers la moitié du XIX^e siècle, la loutre de mer, de plus en plus prisée et que l'on pensait inépuisable, commence à se raréfier. Cet épuisement des ressources locales provoque une crise dans la relation commerciale, en même temps qu'il dévoile les limites de cette économie de troc reposant sur les produits issus de la prédation. De nouvelles compagnies de traite, telle la puissante Hudson's Bay Company, se déploient dans ces régions, provoquant un accroissement de la demande, à contre-courant de la raréfaction des ressources, ce qui génère une inflation dans les termes de l'échange. Des biens nouveaux affluent en paiement des fourrures, en particulier des armes à feu ; ces biens, issus du « commerce » avec les Blancs, entrent en masse dans l'économie indienne et, retraits par les valeurs culturelles locales, se muent souvent en biens de prestige, prenant place dans des pratiques ostentatoires accrues ; de nouvelles manifestations festives se développent dans lesquelles le don de biens prestigieux prend de plus en plus d'importance. En même temps, nombre d'Indiens quittent leurs tribus pour se fixer près des établissements permanents de la Hudson's Bay Company.

La seconde moitié du XIX^e siècle voit une accentuation de la pression coloniale. La côte nord-ouest se retrouve morcelée, soumise à deux régimes coloniaux différents : britannique au centre, américain au sud et au nord (la Russie a vendu l'Alaska aux États-Unis en 1867). Mais dans un cas comme dans l'autre, c'est le règne de l'« idéologie du progrès » (Schulte-Tenckhoff, 1986, p. 45) : le commerce prend de l'ampleur et se diversifie, les terres deviennent un enjeu de souveraineté entre les autorités coloniales et les Indiens (qui se verront cantonnés dans des

réerves), l'économie de marché se développe en s'appuyant notamment sur un salariat croissant qui concerne une main-d'œuvre indienne non qualifiée et saisonnière (dans la pêche et les conserveries notamment), enfin l'activité missionnaire (protestante) gagne du terrain et de l'autorité. Outre ces paramètres importants, Marie Mauzé en souligne deux autres : une chute démographique catastrophique des sociétés indiennes (à titre d'exemple, les Kwakiutl passent de 23 600 en 1836 à 1 180 à peine en 1934) et l'interdiction des guerres « tribales », nous y reviendrons (Mauzé, 1986, p. 24). On insistera sur la mutation économique accomplie durant cette période : l'économie « traditionnelle » combinant chasse, pêche et cueillette (et dotée de moyens de stockage et de conservation des denrées) a fait place à l'économie de traite et à la monétarisation des rapports de production.

L'« idéologie du progrès » et l'activité missionnaire (celle en particulier de l'anglican William Duncan, présent dès 1857) vont se conjuguer pour aboutir à l'interdiction du potlatch. Ce dernier se voit interdit en 1884 par une disposition réglementaire dite *potlatch law*, condamné par les uns sous prétexte de gaspillage des richesses et d'irrationalité économique, et par les autres pour cause de paganisme et d'immoralité. Et c'est ici tout le paradoxe : l'intensification de la situation coloniale aboutit d'un côté à l'hypertrophie des échanges cérémoniels grâce à tous les biens obtenus dans le cadre de la traite avec les Blancs, et de l'autre à la condamnation de ces mêmes échanges au nom de la « civilisation ». Mais le potlatch, interdit officiellement au nom du progrès, continue d'être néanmoins pratiqué de manière plus ou moins clandestine, et devient dès lors un symbole de l'indianité résistante sinon militante...

C'est sur ces entrefaites, et dans ce contexte répressif, que Boas arrive en Colombie-Britannique, sur ce qui deviendra son terrain ethnographique durant un bon demi-siècle. Bien entendu, il ne manquera pas de s'intéresser à ces phénomènes d'échange ritualisé, et il donnera, le premier, une description-interprétation du potlatch.

Le contexte ethnographique : les « sociétés à potlatch »

Le mode de vie des sociétés de la côte nord-ouest repose sur la pêche, la chasse et la cueillette. La pêche constitue l'activité principale. Les rivières et la mer regorgent de ressources halieutiques : saumon, poisson-chandelle (utilisé pour obtenir de l'huile), hareng, éperlan, morue, flétan, truite, esturgeon... La chasse s'exerce sur les mammifères marins (baleine, phoque, otarie, loutre...) pour les groupes côtiers, comme sur les gibiers terrestres (cervidés, loup, ours, renard, martre...) pour les groupes de l'intérieur. Elle vise l'obtention de viande et de fourrures. Si la pêche et la chasse sont des activités masculines, la cueillette en revanche concerne les femmes. Celles-ci se mettent en quête des innombrables mollusques et crustacés que leur offre le riche milieu aquatique, ainsi que des baies, fruits et racines qu'elles peuvent trouver en grande quantité.

Le rythme éminemment saisonnier de ces activités de prédation imprime aux groupes sociaux leur organisation du temps et de l'espace. Durant la période de production (printemps, été), les groupes se dispersent sur les territoires de pêche, de chasse et de cueillette. Durant la période de non-production (automne, hiver), les communautés se regroupent et se sédentarisent. Au temps profane de la production succède celui du sacré, période d'intense activité festive et cérémonielle : c'est pendant l'automne et l'hiver, lorsque les communautés sont regroupées dans les villages, qu'ont lieu les potlatch. Un mode de vie alterné de la sorte présente de fortes analogies avec les « variations saisonnières des sociétés eskimos » décrites et analysées par Mauss en 1904-1905 (*in* Mauss, 1973, p. 389-477).

Au plan de l'organisation sociale, différences et similitudes se conjuguent. Le système de filiation est matrilineaire chez les sociétés du Nord (Tlingit, Tsimshian et Haida), patrilinéaire chez les sociétés du Sud (Salish, ainsi que Bella Coola, groupe d'origine Salish) et indifférencié chez les sociétés du centre (Kwakiutl et Nootka) (Schulte-Tenckhoff, 1986, p. 82). Notons incidemment que les sociétés de la côte nord-ouest infligent un démenti sans appel à ceux qui seraient tentés d'établir une relation par trop mécaniste entre infrastructures et superstructures.

Les groupes de parenté (lignages) obéissent à un modèle totémique : chacun est placé sous l'autorité d'un chef, homme éminent dépositaire de *crests* (notion imparfaitement rendue par le terme français *blason*), c'est-à-dire de représentations symboliques d'un nom ancestral, relié à un ancêtre lignager et à son double totémique (animal). « Pour être valable et vivant, chaque nom doit être (ré)incarné par un membre du lignage, la transmission des noms d'une génération à l'autre donnant ainsi lieu à d'importantes cérémonies auxquelles participe la communauté tout entière » (*ibid.*, p. 84.) Cérémonies au cours desquelles sont, bien entendu, pratiqués des potlatch.

À cela s'ajoute une conception hiérarchisée des noms et des privilèges afférents. Ceci dessine toute une configuration mouvante de rangs, en perpétuelle redéfinition, ce qui laisse libre cours à toutes les stratégies et rivalités possibles entre les divers lignages en concurrence. En outre, une stratification sociale parcourt le tissu des groupes de parenté : d'un côté les « nobles », de l'autre les « gens du commun » (Mauzé, 1986, p. 23), auxquels s'ajoutent des esclaves, souvent captifs de guerre (Codere, 1950). Un prélèvement s'opère sur le produit du travail des maisonnées au profit du chef de lignage, surplus composé de biens de subsistance et de biens de prestige, ces derniers étant destinés à la réalisation des potlatch (Mauzé, *ibid.*, p. 29). Au bout du compte, ces sociétés sont structurées selon un double principe : celui des groupes de parenté et celui de la stratification en rangs (intra- et inter-lignages). Cela a fait dire de ces sociétés qu'elles étaient « obsédées par le rang ». D'autres ont débattu pour savoir s'il fallait parler de rangs ou de classes (Codere, 1957).

Dépourvues de pouvoir centralisé, les sociétés de la côte nord-ouest conjuguent atomisation sociale et « obsession » du rang pour déployer une logique de compétition mettant aux prises, dans un jeu incessant, les chefs de lignages luttant pour le prestige. Ces sociétés, assujetties à la seule générosité de la nature, mais ayant su développer des techniques de stockage ainsi qu'une dynamique de commerce de traite avec les Blancs fournissant les biens manufacturés en échange des surplus de la prédation, sont un cas largement atypique par rapport à la catégorie des « chasseurs-cueilleurs » dans laquelle on peut les ranger. La traite avec les

Blancs permet d'obtenir les biens de prestige grâce auxquels les luttes interlignagères pourront se dérouler. Des biens issus d'ailleurs, mais retraités selon les critères de valeur indigènes, vont ici servir à réaliser pleinement la dynamique de rivalité et de compétition qui fonde l'ordre social local. Tous les ingrédients sont réunis pour une pratique inflationniste du potlatch, sur lequel va se cristalliser la compétition, l'autre espace de compétition étant la guerre (l'un et l'autre frappés d'interdiction par l'ordre colonial, mais le premier continuant en sous-main).

Définition

Nous ne disposons d'aucun texte ethnographique de la fin du XIX^e siècle qui retrace précisément le déroulement d'un potlatch (Mauzé, 1986, p. 31). Pire, aucune « définition » du potlatch, et c'est bien là le problème, n'est séparable d'une interprétation du phénomène. Le texte classique de Boas (*cf. infra*) fournit un bel exemple de cette imbrication.

Risquons-nous toutefois à une définition, aussi neutre que possible, de cette pratique.

- Le potlatch est en principe exécuté à l'occasion d'une fête : funérailles, intronisation d'un héritier, reprise d'un nom totémique, mariage, achèvement d'une habitation, cérémonies d'hiver et, plus largement, toute occasion par laquelle un chef veut s'honorer lui-même et/ou humilier un rival.

- Est mise en jeu une profusion de nourriture et d'objets manufacturés (de prestige) : canots, couvertures, miroirs, bijoux, porcelaines, ustensiles ménagers hétéroclites, armes à feu, argent ; à quoi s'ajoutent des *coppers* (plaques de cuivre ciselées), objets précieux entre tous, d'une valeur inestimable aux yeux des Indiens. On pouvait même aller, avant 1850, jusqu'à offrir des esclaves parmi cette débauche de richesses (Codere, 1950, p. 94-95).

- Le potlatch peut être de défi : un homme éminent met un rival au défi d'être aussi généreux que lui et de rendre une quantité de richesses non seulement équivalente mais supérieure à celle qu'il lui offre. Entre

donateur et donataire s'instaure alors un échange agonistique. Dans ce cas, cela peut aller jusqu'à la destruction des biens accumulés et offerts. Car si la dépense est ici culturellement valorisée, il importe bien plus encore de manifester une indifférence ostensible à la richesse. Précisons que c'est cette dernière forme, le potlatch de type agonistique, que l'anthropologie a essentiellement retenue et théorisée, à commencer par Mauss.

Retenons les principes à l'œuvre : un don implique un contre-don et cet échange se réalise entre individus représentant des groupes de parenté (lignages) ; le lien est ainsi validé, « concrétisé », par l'échange, ce lien n'excluant ni le déséquilibre ni la compétition mais supposant une réciprocité infaillible. En d'autres termes, l'échange de biens matériels est ici créateur ou reproducteur de rapports sociaux.

Quelques interprétations anthropologiques

- *Franz Boas*

Présent sur le terrain dès 1886, Boas consacrera de nombreux travaux aux sociétés de la côte nord-ouest (les Kwakiutl en particulier) durant plus d'un demi-siècle. Bien qu'il passe pour l'un des principaux promoteurs du travail de terrain (*fieldwork*), on sait qu'il a travaillé en réalité de manière indirecte, sans être physiquement présent sur les lieux mêmes – à la différence d'un Malinowski – et en recourant à la collaboration de quelques rares informateurs-interprètes possédant la double culture, partenaires privilégiés au rang desquels George Hunt occupe une place de choix. Arrivant sur place tout de suite après la promulgation de la *potlatch law*, Boas est, bon gré mal gré, pris dans le débat concernant la pratique et son interdiction. C'est dans ce contexte particulier, en butte à la méfiance des Indiens et dans le souci tout ethnographique d'expliquer – de défendre ? – les spécificités culturelles, qu'il livre un texte, dès 1889, dans lequel il propose sa vision du potlatch ; ce sera le seul que Boas fournira sur la question (*cf.* l'encadré page suivante).

À la lecture de ce texte, on est frappé tout d'abord par la teneur générale : le souci d'établir un parallèle et même une similitude entre l'économie indienne et l'économie capitaliste occidentale. Ensuite par l'emploi systématique de notions référant à cette dernière : crédit, rétribuer, prêt, intérêt, capital, créance, profit, assurance-vie... Posture théorique d'un ethnocentrisme pour le moins inattendu chez un auteur qui sera l'inspireur du « relativisme culturel » cher à l'anthropologie culturaliste américaine. On note également que Boas ne fait aucune mention de la situation coloniale, pour constituer le potlatch en phénomène purement ou authentiquement indien.

Mais surtout, on relève la thèse qui sous-tend tout le texte : le potlatch n'est rien d'autre qu'un « prêt à intérêt ». Ce qui, comme le fait observer Mauzé (1986, p. 33), aura trois conséquences : le potlatch sera désormais considéré comme un phénomène principalement économique, l'aspect de réciprocité en sera gommé, et le phénomène se verracomparé à un acte marchand. Ainsi, en rabattant le potlatch sur l'économie version économie de marché (alors que Mauss y verra plus tard un « fait social total »), Boas fait de cette pratique culturelle l'expression d'un comportement intéressé et des Indiens de la côte nord-ouest des capitalistes en herbe. On mesure ici les paradoxes d'une ethnologie des bons sentiments, qui pour reconnaître l'Autre ne trouve rien de mieux que de projeter sur lui les propres schémas culturels de l'observateur. Sans compter que l'analogie du potlatch avec notre « prêt à intérêt » est économiquement parlant erronée : dans ce type de prêt, c'est l'emprunteur qui sollicite, dans le potlatch, c'est le donateur qui a l'initiative.

Le potlatch vu par Franz Boas

« Le système économique des Indiens de la Colombie-Britannique est largement basé sur le crédit, tout comme celui des communautés civilisées. Dans toutes ses entreprises, l'Indien compte sur l'aide de ses amis. Il leur promet de les payer plus tard pour cette aide. Si l'aide apportée consiste en biens matériels, qui

sont mesurés chez l'Indien en couvertures tout comme nous les mesurons en argent, il leur promet de rembourser la quantité empruntée plus l'intérêt. L'Indien ignore l'écriture. Pour qu'il y ait une garantie, la transaction est donc accomplie en public. Le fait de contracter des dettes, d'une part, et de les rembourser, d'autre part, c'est le potlatch. Ce système économique s'est développé à un tel point que le capital détenu par tous les individus associés de la tribu excède de loin la quantité de valeur existante ; autrement dit, ces conditions sont tout à fait analogues à celles qui prévalent dans notre société : si nous désirions nous faire rembourser toutes nos créances, nous constaterions qu'il n'y a guère assez d'argent, en fait, pour les payer. Si tous les créanciers tentaient de se faire rembourser leurs prêts, il y aurait une panique désastreuse dont la communauté mettrait longtemps à se remettre. Il faut comprendre qu'un Indien qui invite tous ses amis et voisins à un grand potlatch et qui, apparemment, gaspille tout ce qu'il a accumulé durant de longues et laborieuses années, a deux choses en tête, dont nous ne saurions ignorer la sagesse et le bien-fondé. Son premier objectif consiste à payer ses dettes, ce qu'il fait en public et avec grand cérémonial afin d'en préserver la mémoire. Son second objectif est d'investir les fruits de son travail pour en retirer le plus grand bénéfice pour lui-même et ses enfants. Ceux qui reçoivent des dons à l'occasion d'une telle fête les reçoivent en guise de prêts qu'ils utilisent dans leurs présentes entreprises ; mais après quelque temps il faut les rendre, avec intérêt, au donateur ou à ses héritiers. Les Indiens considèrent donc le potlatch comme un moyen assurant le bien-être de leurs enfants au cas où ceux-ci se trouveraient orphelins dans leur jeune âge. C'est, pour employer un terme à nous, leur assurance-vie. »

Franz Boas, *Le Potlatch* (1889),
reproduit in Isabelle Schulte-Tenckhoff, *Potlatch : conquête et invention*,

Lausanne, éd. d'En bas, 1986, p. 62-63.

Par son antériorité, Boas fera des sociétés de la côte nord-ouest et du potlatch une affaire quasi exclusive de l'anthropologie américaine. Mais il y a plus embarrassant : les écrits de Boas conditionneront toutes les approches ultérieures du phénomène. Comme le font observer tant Schulte-Tenckhoff (1986) que Mauzé (1986), ses travaux non seulement constitueront un passage obligé pour toute étude ultérieure sur le sujet mais encore seront perçus comme un « substitut de terrain » (Schulte-Tenckhoff, *ibid.*, p. 119). Par leur caractère fragmentaire et souvent confus (Mauzé, *ibid.*, p. 36), mais plus encore par la fausse authenticité qu'ils affectent en présentant comme modestement descriptif ce qui est déjà manifestement interprétatif, les matériaux légués par Boas hypothèquent, paradoxalement, toutes les analyses subséquentes du phénomène.

- *Les disciples de Boas : le courant culturaliste américain*

Pour Ruth Benedict, dans les années 1930, les indigènes de la côte nord-ouest sont des « dionysiens » : « Le but final vers lequel ils tendent dans leurs cérémonies religieuses est l'extase » (1950, p. 235). Ce sont là des sociétés hiérarchisées, privilégiant le rang, et c'est par d'immenses quantités de richesses prêtées à intérêt que l'on acquiert ou que l'on accroît son rang. La richesse a pour fonction de servir le système hiérarchique : « La manipulation des richesses dans cette civilisation dépasse de beaucoup la réalité des besoins économiques et la satisfaction de ces besoins, précise-t-elle. Elle implique les idées de capital, d'intérêt et de grandes dépenses. [...] Le maniement de la richesse sur la côte nord-ouest est, en bien des cas, une parodie évidente de notre propre organisation économique » (*ibid.*, p. 251). La richesse sert le rang, mais elle est avant tout une arme, et l'on se bat pour une raison tout autre qu'économique : pour être supérieur à ses semblables ou pour couvrir de honte ses concurrents. Tout le système tourne autour de cette obsession. Pour cela, on ira jusqu'à la destruction de la richesse. L'usage de la richesse vire dans ces sociétés à la « mégalomanie paranoïaque » (*ibid.*, p. 293).

Abram Kardiner reprend pour l'essentiel les thèses de Benedict et affirme que, chez les Kwakiutl, « la fortune circule au moyen d'un système de cadeaux obligatoires qui sont toujours rendus largement, et [qu'] elle est manipulée à peu près de la même façon que dans notre civilisation » (1969, p. 180). Toutefois, « l'usage de la fortune ou des prérogatives sert à humilier les rivaux. Les tensions émotionnelles de ce peuple oscillent entre une autoglorification sans frein et une inquiétude permanente d'être surpassé et humilié » (*ibid.*). Poussées à l'excès et pouvant aller jusqu'au meurtre ou au suicide, les institutions kwakiutl « révèlent des angoisses profondément refoulées et des méthodes pour les canaliser ». Et Kardiner d'en conclure que « nous trouvons ici des mythes et des rites typiquement œdipiens » (*ibid.*, p. 181). Ajoutons cependant, et ceci est à porter à son crédit, que l'auteur opère un réel effort de décentrement en faisant observer que cet exemple « nous enseigne que l'“économie”, telle que la définit notre civilisation, n'est pas synonyme de “subsistance” » (*ibid.*, p. 184).

Les héritiers de Boas, nous le voyons, puisent leurs catégories au fonds de l'économie classique et empruntent des concepts à l'univers de la psychologie et de la psychanalyse pour les projeter sur des formes culturelles et sociales où ils n'ont pas grand-chose à faire. Œdipe et l'*homo œconomicus* seraient, c'est à croire, deux aspects indissociables d'une nature humaine supposée universelle...

Bien que très déférente elle aussi à l'égard du maître, Helen Codere n'en prend pas moins ses distances avec ce type d'interprétation. En soulignant une analogie entre la logique culturelle de la guerre et celle du potlatch (rivalité, recherche du prestige, exploit individuel, humiliation de l'adversaire), elle suggère l'hypothèse qu'une fois la guerre interdite par les autorités coloniales (1865), un transfert s'est opéré vers le potlatch : la « guerre des richesses » s'est alors substituée à la « guerre du sang » (1950, p. 118). L'échange comme substitut à la guerre : il y a dans la proposition de Codere quelque chose d'une intuition toute structuraliste.

Philip Drucker (1965) reprend, lui encore, la thèse du prêt à intérêt, même si c'est pour la nuancer, et insiste sur le taux usuraire véritablement ruineux, allant jusqu'à 100 %, ainsi que sur la dimension

de rivalité du potlatch. Il remarque, en outre, la part importante prise par la situation coloniale dans la dynamique inflationniste des pratiques indigènes (*in* Dalton, éd., 1967, p. 481-493).

- *Les écoles de l'anthropologie économique*

Les formalistes apparaissent quelque peu partagés, sinon mal à l'aise, sur le sujet. Ainsi, Herskovits en 1940, s'appuyant essentiellement sur les travaux de George Peter Murdock (1936) concernant les Haida (repris *in* Murdock, 1965, p. 262-289) et bien entendu sur ceux de Boas, voit dans le potlatch une logique de compétition entre chefs, le déploiement et la dépense de richesses constituant de bons stimulants pour la production économique. De ce point de vue, le potlatch recèlerait donc quelque rationalité, un peu analogue à celle de l'entreprise capitaliste, celle d'inciter à produire pour l'échange. Belshaw, en revanche, y voit plutôt une hypertrophie cérémonielle entraînant un usage peu judicieux des richesses : c'est la thèse du gaspillage, expression de l'irrationalité en économie (Belshaw, 1965, p. 20-29). Cette approche classique, cette « pensée analogique » (Schulte-Tenckhoff, 1986, p. 126) qui se satisfait d'une cohabitation pourtant difficile *a priori* entre le souci de relativisme culturel et les emprunts sans critique aux catégories de l'économie capitaliste, arrive difficilement à dépasser le débat rationalité/irrationalité et, en fait de méthode comparative, les comparaisons incessantes avec nos modes de penser et d'agir. Déjà, en 1927, Paul Radin se croyait fondé à voir chez les Indiens de la côte nord-ouest les « capitalistes du Nord ». Plus récemment, George Gilder, dans *Richesse et Pauvreté* (1981), véritable bréviaire de l'économie néolibérale américaine, s'évertue à prouver l'universalité de l'esprit d'entreprise ; arguant d'exemples anthropologiques, dont le potlatch, avec lesquels il en prend à son aise, il nous explique comment « le capitalisme commence avec le don » (p. 35) ! La réussite de celui-ci, ajoute-t-il, tient à « sa capacité de transformer la recherche de sécurité, incarnée par l'épargne, en acceptation du risque, symbolisée par l'entreprise. [...] Dans les sociétés primitives, l'esprit d'entreprise s'attache d'abord à créer des systèmes rudimentaires d'assurances » (p. 118). Boas l'avait dit : il y a bien les

deux chez les Kwakiutl, qui seraient ainsi des capitalistes sans le savoir...

Les substantivistes ont peu traité du potlatch. Rappelons toutefois que Dalton (1960), dans un souci de relativiser les concepts de l'économie classique, distingue deux catégories de surplus : le surplus comme « réalité empirique », trouvant sa fonction dans une logique strictement économique, et le surplus comme « construction analytique », dont la finalité réside dans la fabrication d'un social stratifié. Étant entendu que le second – on y aura reconnu celui qui est à l'œuvre dans le potlatch – n'est ni plus ni moins rationnel que le premier.

L'« écologie culturelle » a trouvé dans le potlatch un sujet idéal pour développer ses thèses, qui consistent pour l'essentiel à considérer les cultures humaines comme des systèmes d'adaptation aux conditions du milieu physique. Ainsi, Wayne Suttles, travaillant sur les Salish, insiste sur le caractère exceptionnel de la situation que connaissent les sociétés de la côte nord-ouest (*in* Lee et De Vore, éd., 1968, p. 56-68) : outre les capacités techniques, leur abondance dépend de l'organisation du travail et du stockage de la nourriture, de la distribution de la population et de la redistribution de la nourriture, ainsi que des préoccupations de prestige social. Dans un texte plus récent (*in* Jonaitis, éd., 1991, p. 71-133), il s'attachera à resituer le potlatch (des Kwakiutl) dans son contexte social, symbolique et historique. Marvin Harris adopte, comme à son habitude, la posture la plus catégorique, sinon la plus excessive. Renversant les thèses de Benedict, il considère que « le système économique des Kwakiutl n'est pas au service de la rivalité de statut », mais qu'au contraire, c'est « la rivalité de statut qui est au service du système économique » (1975, p. 85). En réalité, selon lui, le potlatch n'est autre qu'une construction cérémonielle dont la fonction profonde consisterait à « transférer de la nourriture et d'autres biens de valeur des centres de haute productivité vers les villages moins fortunés » (*ibid.*, p. 88). On ne s'est guère privé de taxer les thèses de Harris de schématiques et de réductrices, où régnaient l'économicisme et le « matérialisme vulgaire » (Godelier, 1973, p. 52), où les rapports sociaux étaient réduits à des rapports économiques eux-mêmes réduits à des rapports adaptatifs aux contraintes du milieu physique. Reconnaissons tout de même que Harris

entrevoit la dimension politique du potlatch lorsque, rappelant le proverbe eskimo selon lequel « les cadeaux font les esclaves tout comme le fouet fait les chiens », il considère que les cadeaux ne sont autres que des échanges réciproques déséquilibrés destinés à fabriquer du pouvoir et de la dépendance (1975, p. 95).

L'anthropologie d'inspiration marxiste, peu représentée il est vrai aux États-Unis, et sans doute en raison même de cela, a quelque peu boudé la question du potlatch. En 1972, toutefois, Meillassoux s'emploie à produire une description de ces pratiques cérémonielles à partir des sources ethnographiques disponibles, pour ensuite soumettre à la critique les diverses interprétations classiques, insistant pour sa part sur la nécessité de recadrer le phénomène dans le système des prestations matrimoniales (*in* Meillassoux, 1977, p. 177-186). Dans un texte antérieur (1968), il avait insisté sur la nécessité d'une mise en perspective historique tant du phénomène lui-même que des écrits qui lui étaient consacrés, et constatait, avec un certain sens du paradoxe, que « l'institution du potlatch menait en définitive moins à une différenciation qu'à une parité de rang entre individus de statut équivalent » car elle pousse à « l'égalisation de fortunes par des transferts, dons, contre-dons, festivités, etc., à la charge de ceux qui ont accumulé le plus » (*ibid.*, p. 163), rejoignant ainsi le modèle écologique évoqué précédemment.

• *Autres approches*

Dans un ouvrage de synthèse, Abraham Rosman et Paula Rubel (1971) tentent de proposer un modèle général du potlatch qui puisse en même temps rendre compte des variantes propres aux divers groupes concernés. Pour cela, ils corrélient les pratiques de potlatch et les systèmes matrimoniaux, dégageant le pôle Tsimshian, représentatif d'un système de filiation matrilineaire, de mariage entre cousins croisés matrilatéraux et de différences marquées dans le rang, et le pôle Kwakiutl, représentatif d'un système de filiation « ambilatérale », d'échange généralisé, et de rangs plus mobiles. Dans le premier cas, le potlatch interviendrait dans le jeu des alliances matrimoniales entre donneurs et preneurs, alors que

dans le second il viendrait plutôt sanctionner l'accession à un nouveau rang comme rite de passage (*ibid.*, p. 180-200).

Mauzé, dans un article critique (1986), limitant ses réflexions à l'exemple Kwakiutl, passe au crible les travaux de Boas et révèle les faiblesses de l'approche anhistorique de ce dernier ; elle insiste sur la dérive du rituel sous les effets cumulés de la situation coloniale vers une forme de plus en plus agonistique, ce qu'elle appelle l'« individualisation » du potlatch (*ibid.*, p. 37), cette forme hypertrophiée qui aurait largement mystifié Boas.

Schulte-Tenckhoff, enfin, après avoir brassé toute l'immense littérature disponible sur le sujet, nous propose un ouvrage de synthèse (1986), sans nul doute le plus abouti et le plus stimulant concernant le potlatch. Tout d'abord, elle soumet à l'examen critique ce qu'elle appelle l'« anthropologie normale » du potlatch. Ensuite, en éclairant les contextes historique et ethnographique et en croisant les divers paramètres économiques, politiques, symboliques, religieux, elle montre que le potlatch n'est en rien réductible au seul acte économique. Au contraire, « fête, dépense et prestige forment un tout intégré qui dénote la spécificité des pratiques sociales et cérémonielles sur la côte nord-ouest » (*ibid.*, p. 238). Le tout est un dispositif destiné à fabriquer du pouvoir, qui n'est pas à confondre avec la domination, un pouvoir comportant une part de sacré et relié à l'ordre cosmologique, reconnu à des chefs placés en permanence sous le contrôle de leur groupe et tenus de dépenser de manière que la richesse ne devienne jamais capital. L'obligation de dépense et la logique de consommation ou de destruction des biens semblent donc constituer ici les garde-fous les plus sûrs contre une répartition inique de la richesse et un monopole rigide du pouvoir.

Nous en retiendrons, au plan méthodologique, une double nécessité afin de penser des faits sociaux d'une telle complexité : celle de déconstruire les catégories conceptuelles, même – surtout – les plus évidentes, ainsi que celle de replacer les faits et les écrits dans leur contexte, tant il est vrai qu'aucun écrit n'est séparable des conditions de sa production.

Après avoir été frappé d'interdiction entre 1884 et 1951, après avoir survécu tout ce temps dans la clandestinité, le potlatch, de nouveau

légalisé, est (re)devenu aujourd'hui l'institution cérémonielle emblématique des Indiens de la côte nord-ouest et le support d'enjeux politiques nouveaux. Et les travaux des anthropologues ont été sollicités pour servir à cette « réinvention ». Ainsi en va-t-il de cette aventure à la dialectique quelque peu paradoxale : à défaut d'avoir eu des analyses anthropologiques fidèles aux réalités sociales, au moins aurons-nous des réalités sociales respectueuses des analyses anthropologiques !

La kula

On doit la connaissance de cet autre grand classique de l'anthropologie aux travaux de Malinowski, qui découvrit ce phénomène lors de son séjour de terrain aux îles Trobriand entre 1914 et 1918 : Malinowski est à la *kula* ce que Boas est au *potlatch*. En réalité, dès l'Australie et la Nouvelle-Guinée où il séjournait, Malinowski avait entendu parler de la *kula*, informations qui avaient aiguisé sa curiosité, et c'est précisément ce qui motiva sa décision d'aller travailler à Trobriand, en plein cœur du « district de la kula », selon sa propre expression.

Malinowski rend compte pour la première fois du phénomène dans un article de 1920, publié à son retour à Londres. Dans ce premier texte, relativement concis (*in* Dalton, éd., 1967, p. 171-184), il présente la *kula* comme un double système d'échange, intéressant d'un côté des biens utilitaires et de consommation et, de l'autre, des biens de valeur symbolique, que les Trobriandais appellent *vaygu'a* ; et conclut sur la remarque que la « conception de la valeur et la forme de la possession révélées à travers la kula sont différentes de celles qui ont cours chez nous » (*ibid.*, p. 183). Mais c'est dans son fameux ouvrage, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, publié en 1922, que Malinowski nous proposera un tableau extrêmement détaillé de cette institution : cette volumineuse monographie, qui reste son grand œuvre, est tout entière consacrée à la description et à l'analyse de la *kula*, sous toutes ses coutures.

Le point de vue de Malinowski

Après nous avoir donné une description synthétique du phénomène (*cf.* l'encadré ci-après), Malinowski nous livre ce qu'il considère être les « données essentielles sur la kula » (1963, p. 139-163), et dont nous retiendrons les points suivants :

La kula définie par Bronislaw Malinowski

« La Kula est une forme d'échange intertribal de grande envergure ; elle s'effectue entre des archipels dont la disposition en un large cercle constitue un circuit fermé. [...] Empruntant cet itinéraire, deux sortes d'articles – et ces deux sortes seulement – circulent sans cesse dans des directions opposées. Le premier article – de longs colliers de coquillages rouges, appelés *soulava* – fait le trajet dans le sens des aiguilles d'une montre. Le second – des bracelets de coquillage blanc dénommés *mwali* – va dans la direction contraire. Chacun d'eux, suivant ainsi sa voie propre dans le circuit fermé, rencontre l'autre sur sa route et s'échange constamment avec lui. Tous les mouvements de ces articles Kula, les détails des transactions, sont fixés et réglés par un ensemble de conventions et de principes traditionnels, et certaines phases de la Kula s'accompagnent de cérémonies rituelles et publiques très compliquées. »

Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1963, p. 139 (1^{re} éd. anglaise : 1922).

– tout le monde ne participe pas à la kula, seulement un « nombre restreint d'individus » ;

– chaque article (collier *soulava* ou bracelet *mwali*) ne reste pas longtemps en la possession d'un individu, qui doit le remettre dans le

circuit. Ainsi un objet met de deux à dix ans pour effectuer un périple complet. C'est bien l'échange qui donne vie à l'objet, le système repose sur le principe de possession (temporaire) et non de propriété (permanente) ;

- les liens kula unissent les partenaires échangistes pour la vie. Autant la possession est temporaire, autant la relation sociale est permanente ;

- en marge de l'échange rituel des deux articles essentiels, colliers et brassards, se déroule un « commerce normal » de biens de consommation fort divers, comme si l'échange rituel ouvrait à un échange profane ;

- le système kula (l'« institution » selon le vocabulaire de Malinowski) est extrêmement vaste, si bien que chaque acteur n'en connaît qu'une parcelle. Le système dépasse largement le niveau des acteurs qui le portent. C'est précisément la tâche qui incombe à l'ethnologue que de « construire le schéma de l'institution » ;

- l'échange kula ne s'effectue sous la contrainte d'aucun besoin prosaïque, puisqu'il concerne des articles dénués de toute fonction utilitaire ; or une énergie individuelle et collective considérable est ici déployée afin de procéder à l'échange de ces objets : se pose en l'occurrence le problème de la « rationalité » économique ;

- le statut des deux articles échangés est particulier : ce sont des *vaygu'a* (« choses précieuses ») ; quoique considérés comme ornements, ils sont en réalité peu portés, comme les Joyaux de la Couronne ou les bijoux de famille, fait observer Malinowski : l'important n'est pas de les arborer mais de les posséder ;

- les articles acquièrent de la valeur par leur circulation et ils confèrent du prestige à ceux qui les détiennent ; ainsi valeur de l'objet et prestige de l'individu s'alimentent réciproquement. Ce système vise à délimiter des statuts sociaux : une hiérarchie prend pied sur cet échange de biens de prestige.

Après avoir fixé le profil de l'institution, Malinowski tente de dégager les principes qui sont à l'œuvre en son sein :

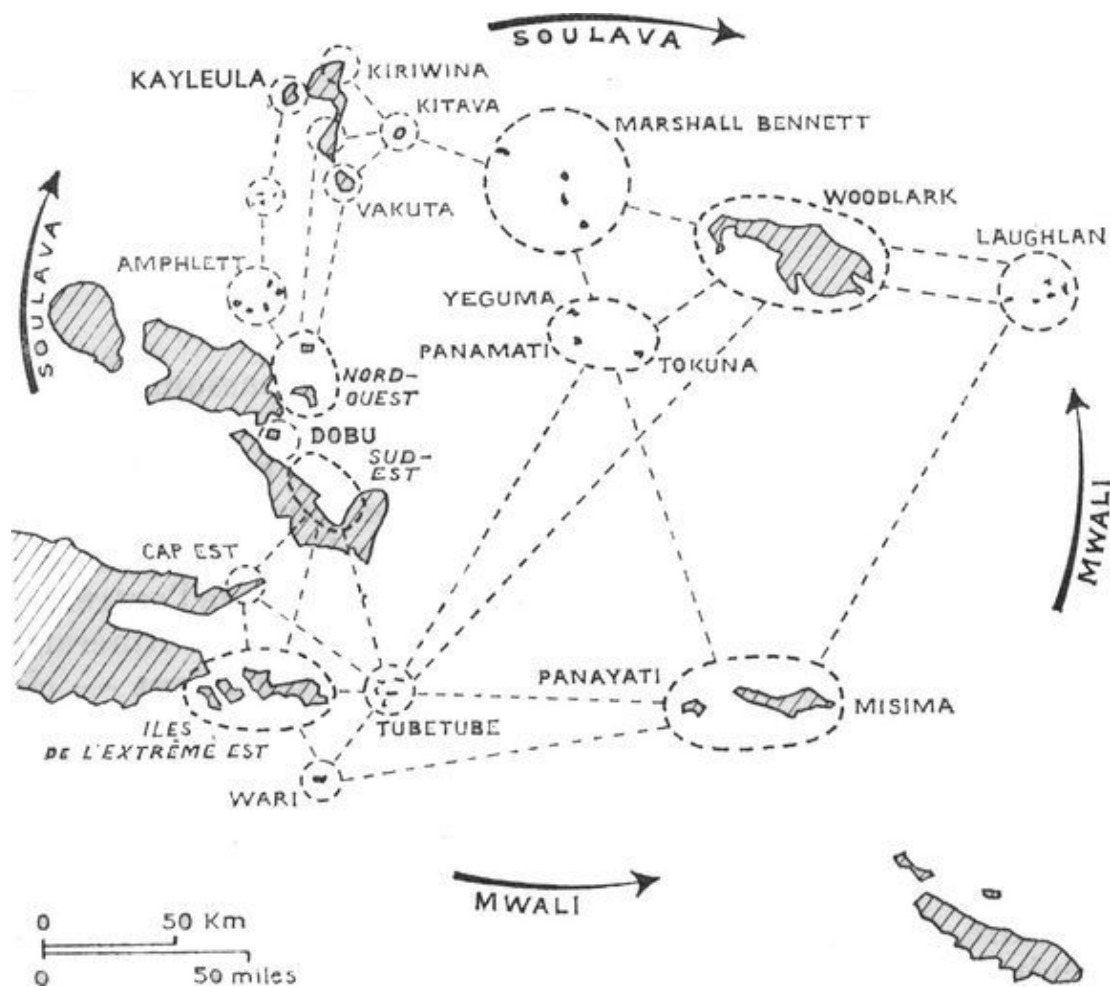
Le premier d'entre eux – le « principe fondamental » – est que l'octroi d'un « don cérémoniel » doit être compensé, après un certain laps de

temps, de quelques heures à plus d'un an, « par la remise, en contrepartie, d'un don équivalent ». Ce principe suppose donc :

- la règle du don/contre-don, déjà rencontrée dans le cas du potlatch ;
- le problème de l'équivalence, tout marchandage étant proscrit à propos de ces « choses précieuses » ;
- le contre-don, plus ou moins différé, entretenant la relation partenariale ;
- l'aspect cérémoniel, le caractère public et ritualisé de l'échange lui conférant de la solennité.

Tout ceci distingue radicalement l'échange kula du « troc pur et simple », appelé à Trobriand *gimwali*. Malinowski explique que pour critiquer une manière incorrecte, cavalière ou inconvenante de traiter l'échange kula, on dira de l'intéressé qu'« il conduit sa kula comme s'il s'agissait d'un *gimwali* ».

Le deuxième principe est celui de l'équivalence, principe fort important pour Malinowski, mais bien nuancé, nous le verrons, par des



Carte 2. Le circuit kula D'après Bronislaw Malinowski,
Les Argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard,
 1963, p.140.

auteurs postérieurs. Par définition, la kula consiste toujours à échanger deux objets de nature différente : un collier contre un brassard, ou l'inverse. Or l'équivalence doit prévaloir, et celle-ci est laissée à l'appréciation de celui qui a reçu et qui se trouve en situation de devoir rendre ; aucune pression ne saurait être exercée sur lui. La seule obligation en l'espèce n'est pas d'ordre comptable mais d'ordre moral : c'est celle de la réciprocité. Malinowski en profite pour réfuter l'idée reçue quant à la « nature intéressée du sauvage », qui a toujours cours à son époque. Tout cela définit selon lui un « code », dont la norme tant sociale que morale est celle de l'axiome « noblesse oblige », à l'opposé donc de toute considération mesquine et mercantile.

Le troisième principe est celui qui régit le don et le contre-don. Un don est offert par un individu *A* à un individu *B* : c'est le don d'ouverture, que les Trobriandais appellent *vaga*. Un laps de temps s'écoule et deux cas de figure peuvent se présenter :

- soit *B* dispose d'un objet équivalent à celui qu'il a reçu et l'offre en retour à *A* : c'est le « présent de contrepartie », appelé *yotile* ;

- soit *B* ne dispose pas d'un objet équivalent à celui qu'il a reçu, alors il offre à *A* un « présent d'attente », appelé *basi* ; lorsqu'il aura trouvé l'objet adéquat, il l'offrira alors à *A* : ce sera le « présent de conclusion », appelé *kudu*.

À ce stade, quelques remarques complémentaires s'imposent :

Dans l'option deux, *B* rend en réalité plus qu'il n'a reçu : le *basi* est un cadeau en plus, même si *A* est plus ou moins tenu de le compenser d'une manière ou d'une autre, mais reconnaissons que Malinowski n'est guère clair sur ce point.

Le *kudu*, qualifié de « présent de conclusion », n'est nullement conclusif : loin de clore l'échange, il le relance, particulièrement dans le cas de l'option deux, qui voit *A* recevoir plus qu'il n'a donné. Il ne s'agit pas alors d'une « équivalence » comme le prétend Malinowski, mais d'un léger déséquilibre qui dès lors place *A* en situation de débiteur vis-à-vis de *B*, déséquilibre qui est le ressort le plus sûr pour que l'échange soit entretenu.

Malinowski présente l'échange *kula* comme un acte partenarial entre deux acteurs. Or le simple échange terme à terme place chaque acteur en relation nécessaire avec au moins un partenaire en amont. Outre cette évidence élémentaire, l'option deux, encore elle, fait apparaître que, pendant le laps de temps même où *A* et *B* sont en situation d'échange, *B* est tenu de recourir à un tiers, en amont, pour obtenir l'objet adéquat. Cette option fonctionne non pas à deux mais à trois partenaires impliqués dans une seule et même tractation.

L'échange tel que le décrit Malinowski peut se réaliser, en théorie, selon deux combinaisons possibles. Soit trois partenaires, que nous désignerons *A*, *B*, et *C* ; l'échange peut s'opérer tout d'abord à quatre objets et quatre mouvements : *B* se voit offrir par *A* un *soulava* *x* et lui

donne en retour un *mwali* x' ; puis *B* donne à *C* un *soulava* y et se voit retourner par ce dernier un *mwali* y' (à noter que dans cette hypothèse *B* capte un temps le premier *soulava* et éventuellement le second *mwali*). Autre possibilité, à deux objets et deux mouvements : *B* se voit offrir par *A* un *soulava* x , mais ne dispose d'aucune pièce équivalente à offrir en retour ; il reste « en dette » vis-à-vis de *A* et sollicite *C* pour avoir la pièce nécessaire, et l'obtient (*mwali* y) en échange du *soulava* x ; il offrira ainsi en retour à *A*, le moment venu, le *mwali* y en contrepartie du *soulava* x . On notera qu'ici *B* joue de la possibilité de différer le contre-don. Cette solution est à maints égards intéressante car elle consolide la relation partenariale par l'attente et se satisfait d'une « économie de moyens » chez les protagonistes impliqués dans le jeu partenarial.

On reconnaîtra dans le premier scénario la première option décrite par Malinowski, celle du *vaga/yotile*, don/contre-don presque immédiats, et dans le second la seconde option décrite par lui, celle qui se conclut par le *kudu* et joue sur le contre-don différé.

Le dernier principe, souligné par Malinowski, est que la *kula* se réalise toujours de façon cérémonielle. Non seulement elle est un échange ritualisé, mais elle fait intervenir systématiquement la magie, elle est connectée au registre mythologique et plus largement à l'ordre cosmologique. Elle est inséparable de la fête et de la distribution de nourriture. Elle associe les chefs, les maîtres du sol et tous les hommes de quelque importance. Les grandes expéditions maritimes constituent, à l'échelle locale, de véritables odyssées collectives. Parce qu'elle réfère autant à l'ordre du monde qu'à l'ordre des hommes, parce qu'elle implique tous les domaines de la vie sociale et du rapport à l'univers, la *kula* est, comme le potlatch en d'autres lieux, de ce que Mauss appelle un « fait social total ».

Achevons ce tableau proposé par Malinowski par ce que ce dernier intitule la « sociologie de la *kula* » (*ibid.*, p. 336-344). Repartons pour ce faire d'un descriptif : « Une communauté *kula* est constituée par un ou plusieurs villages, qui se lancent de concert dans de grands voyages lointains, qui forment bloc dans les transactions *kula*, pratiquent la magie ensemble, possèdent des chefs communs, appartiennent à la même sphère sociale intérieure et extérieure, au sein de laquelle ils échangent leurs

objets de valeur. La kula consiste donc, tout d'abord, en transactions mineures dans le cadre d'une communauté kula ou de communautés contiguës, et ensuite, en grandes expéditions outre-mer, qui permettent l'échange d'articles entre deux communautés séparées par l'Océan » (*ibid.*, p. 161-162). On le constate, la kula, affaire éminemment collective, concerne deux cercles de relations et d'opérations : un cercle restreint (ce que l'on appelle la « petite kula ») et un cercle élargi (ce que l'on nomme la « grande kula »). Cette institution incite à la coopération à deux niveaux, l'une comme l'autre fonctionnant en réseaux dépassant ou transcendant tant le cadre des unités de résidence que celui des unités de parenté : c'est le seul système réalisant, dans ces groupes sociaux, ce double dépassement.

Si elle est affaire de sociabilité et de solidarité, la kula n'en est pas moins sélective :

- des districts entiers sont exclus de ce système ;
- pour devenir membre actif de la kula, un individu doit remplir certaines conditions : il doit être adulte, membre d'un lignage de rang supérieur, connaisseur de la magie kula et en possession d'un *vaygu'a* qui lui permette de réaliser une première transaction. Enfin, il faut qu'il soit parrainé par un membre déjà reconnu dans le réseau ;
- la participation des femmes est extrêmement réduite : la kula est « une activité essentiellement réservée à l'homme ». Néanmoins, quelques-unes d'entre elles, notamment les épouses des chefs, peuvent échanger des *vaygu'a*. Mais elles interviennent surtout pour faciliter les transactions entre hommes, et ce rôle d'intermédiaire semble valorisant à leurs yeux ;
- les hommes impliqués dans la kula ne jouent pas à parité de chances, dans des registres équivalents. Les chefs cumulent les partenaires et pratiquent les circuits où transitent les objets les plus prestigieux entre les acteurs de plus haut rang ; ils jouent donc à la fois sur la quantité et la qualité des objets de prestige. Drainant des groupes d'hommes associés et disposant de nombreux coéchangistes dans chaque secteur, les chefs, par leur faculté et leur stratégie de transférer sans cesse les objets d'un circuit à l'autre, jouent aussi le rôle de « gare de triage » pour les articles kula.

Les apports d'Annette Weiner

Dans un premier ouvrage consacré, en 1976, à Trobriand où elle revisite non sans prudence l'un des terrains les plus emblématiques de l'anthropologie, Annette Weiner ne s'intéresse qu'assez peu au phénomène kula. Le chapitre final porte néanmoins sur « la nature de l'échange trobriandais » (Weiner, 1983, p. 229-245) ; elle souligne le caractère antagoniste et la part de risque que comporte l'échange, lequel engage souvent les individus par-delà les générations. L'échange est un mouvement perpétuel, portant sur toutes sortes de biens ; il est « la voie qui mène à tout, dans la vie sociale, mais c'est une vie difficile » (*ibid.*, p. 232). Et elle précise : « Les dons d'objets et l'utilisation de la magie sont les deux moyens de persuasion les plus efficaces dont dispose chacun des individus » (*ibid.*, p. 130), rejoignant sur le second point une remarque de Malinowski. Ces observations disent bien la dimension politique de l'échange. Celui-ci, comme acte de pouvoir, n'est pas une simple mise en pratique du principe de réciprocité, même si générosité et réciprocité constituent le langage officiel – en réalité le masque idéologique – de l'échange (*ibid.*, p. 239-240).

Dans un article plus récent (1989), Weiner s'attelle cette fois à la kula proprement dite. Elle observe l'étonnante stabilité du phénomène, vieux d'au moins cinq cents ans comme en attestent de récentes trouvailles archéologiques. Non seulement il a su résister à la situation coloniale, mais il s'est fort bien accommodé de cette dernière et, d'une certaine manière, l'a utilisée pour son développement. La kula perdure aujourd'hui avec une belle vigueur et voit de « nouveaux riches » rentrant de la capitale Port Moresby chercher à s'introduire dans ses réseaux afin de parfaire leur notabilité, même si beaucoup d'entre eux échouent, oubliant que « la kula demande beaucoup de travail », autrement dit qu'elle se mérite.

Mais surtout, prenant quelque distance critique vis-à-vis de Malinowski et de sa présentation par trop « cérémonielle » à ses yeux de la kula, Weiner insiste sur la dimension opératoire, dynamique, stratégique, voire utilitaire de ces pratiques. La kula façonne la renommée des individus : « La renommée d'un homme kula, écrit-elle,

est créée par la circulation de son nom associé aux coquillages les plus grands et les plus précieux qu'il a obtenus. [...] Un coquillage accumule une histoire, celle de sa circulation. [...] De la même façon qu'un homme gagne du prestige en associant la circulation de son nom à celle de certains coquillages, de même ces derniers, en poursuivant leur route d'un partenaire à l'autre, s'apprécient du fait de leur association avec certains hommes » (*ibid.*, p. 40). Ce passage résume à merveille la subtile alchimie que réalisent, dans une logique complice, la valeur des objets et la renommée (le prestige) des hommes.

Ceci posé, Weiner explique ensuite – ce que Malinowski n'avait pas jugé utile de faire – comment un individu entre dans la kula. La première opération consiste à acquérir un *kitomu*, collier ou brassard précieux, que l'on paye par d'autres biens, notamment des cochons. Le détenteur d'un *kitomu* prestigieux se met ensuite en quête de partenaires pour ouvrir un nouveau chemin kula. La nouvelle circule, des candidats échangistes se présentent ; après de longues négociations, le choix finira par se porter sur l'un d'entre eux. Le partenaire retenu devra alors se procurer un coquillage, collier ou brassard selon le cas, pour pouvoir procéder à l'échange, et rechercher à son tour un partenaire. Une fois le donateur « payé » en retour par le contre-don, il devra trouver un partenaire dans l'autre sens. La « route » est ainsi ouverte. Il faudra ensuite la maintenir « en vie ». Cependant, un jour ou l'autre, le *kitomu* reviendra à son détenteur initial, qui pourra alors l'extraire de l'échange kula et le conserver autant qu'il le souhaitera ; celui-ci sera alors pleinement propriétaire de l'objet, qui, entre-temps, se sera chargé d'un surcroît de valeur par son périple. Il y a donc dans la kula des objets pas tout à fait comme les autres, qui peuvent être soustraits à l'échange – « une importante singularité que ne rapporte pas Malinowski », fait observer Weiner. Cette dernière tirera plus tard toutes les implications théoriques de cette découverte (*cf. infra*).

Weiner développe un autre point d'un intérêt manifeste, celui de l'écart entre le modèle et la pratique, soulignant la nécessité de ne pas confondre les deux niveaux. Ainsi le principe de base qui sous-tend les échanges kula est la notion d'égalité – ce que Malinowski explique. Cependant, dans la pratique, les partenaires s'efforcent, au contraire, de gagner des

objets toujours plus grands et plus beaux, de valeur toujours plus importante. Ceci a pour conséquence de créer du « profit » et de la hiérarchie sociale. Chacun rêve de conquérir le plus fameux coquillage et d'acquérir ainsi la plus grande renommée (*ibid.*, p. 55). C'est la rude loi du genre : pour que les uns gagnent, il faut que les autres perdent. Ce décalage entre le discours idéologique de la kula et la réalité des pratiques sociales nous invite à ne pas confondre réciprocité et égalité : la réciprocité ne suppose pas la symétrie. Entre le don et le contre-don se glisse l'espace de la stratégie personnelle.

L'échange kula crée bien du lien social – en rapprochant et en reliant durablement des partenaires – mais il fabrique aussi de la distinction ; la kula produit simultanément du rapprochement et de la distanciation. Les biens de prestige agencent et ordonnent les individus en un ensemble hiérarchisé.

On mesure ici la dimension politique de la kula. C'est un aspect que souligne, déjà en 1962, J.-P. Singh Uberoi, reprenant sous un jour critique les matériaux de Malinowski, tant à propos de ce que signifient les « districts kula » que pour ce qui est en jeu dans les relations partenariales. « À travers l'institution du partenariat kula, observe-t-il, cette société politique va s'étendant périodiquement pour englober des personnes des districts voisins » (Uberoi, 1962, p. 158). Et il ajoute : « Dire que les échanges kula symbolisent la réciprocité, cela revient à dire qu'ils symbolisent le premier principe d'organisation pour des sociétés de petite dimension qui sont dépourvues de gouvernement et qui sont composées de segments équivalents » (*ibid.*, p. 159).

Les conclusions de Weiner rejoignent dans une large mesure celles qui ressortent des travaux concernant la kula réunis par Jerry et Edmund Leach (1983). La notion de *kitomu* y est détaillée et apparaît dans toute son importance opératoire ; les écrits de Frederick Damon sur Woodlark, autre place stratégique des échanges kula, sont éclairants à ce propos. Les points faibles des analyses de Malinowski sont sans doute d'avoir ignoré la notion de propriété pour ne voir que celle de possession, de n'avoir pas perçu que l'inaliénable était le corollaire indispensable du flux de l'échange, de même que d'avoir considéré que biens de prestige (les « choses précieuses ») et biens de consommation constituaient deux

catégories étanches, alors que la notion de *kitomu* démontre que la conversion de l'une à l'autre s'avère non seulement possible mais nécessaire au fonctionnement du système. Autre aspect des choses : par ses travaux portant sur Trobriand, Malinowski a rendu quasi organique la relation entre le système d'échange kula et le principe de la chefferie, système politique en vigueur à Trobriand. Or il semble que cela relève plutôt de l'exception. Une grande proportion des groupes sociaux impliqués dans la kula connaissent des systèmes politiques plus mouvants, moins rigides, plus proches en définitive du type *big man* que du type chefferie (Uberoi, 1962 ; Leach et Leach, éd., 1983).

Dans un travail plus récent qui examine lui aussi l'aire culturelle Massim (la région de la kula) sous un jour comparatif prenant en compte les « variations régionales », Johnny Persson en arrive à un constat très proche, en observant conjointement la circulation des richesses dans le cadre des échanges de récoltes, des échanges matrimoniaux et des échanges mortuaires (*sagali*) au sein desquels des articles kula peuvent entrer en tant que biens précieux (Persson, 1999). La kula n'est donc pas un circuit fermé sur lui-même, mais bien au contraire un espace relationnel interconnecté aux autres grands registres de la vie sociale. À ce titre, elle permet à des hommes de se hisser dans l'échelle du prestige et d'être ainsi influents dans la société. Dès lors, Trobriand apparaît effectivement comme une exception parce que, là, des chefs héréditaires captent à leur profit exclusif les moyens que d'autres pourraient mobiliser afin de devenir quelqu'un ; ce qui se passe précisément chez de nombreux autres groupes parmi les Massim.

On comprend sans peine que la dynamique de prestige générée par la kula s'accommode mieux d'une organisation politique dans laquelle les positions sont à gagner par la stratégie individuelle que d'un système où les statuts de pouvoir sont donnés par avance.

En résumé

– Le *potlatch* et la *kula* ne jouent pas sur des biens de subsistance mais sur les biens précieux.

- Ils constituent des stratégies sociales, plus ou moins paroxystiques, qui visent à fabriquer du prestige, et donc de la différenciation sociale.
- Ces phénomènes doivent, pour être compris, être replacés dans leur contexte historique. La situation coloniale a joué un rôle prépondérant dans le *potlatch* sous sa forme agonistique.
- Le principe de parité, avancé par les partenaires dans l'échange *kula*, masque en réalité la recherche du déséquilibre et du « profit ». La réciprocité n'implique pas la symétrie.

OceanofPDF.com

Chapitre 4

Don et contre-don

Tant le *potlatch* que la *kula* vont attirer l'attention de l'anthropologie sur ces étonnants va-et-vient d'objets. Mauss sera le premier, dès les années 1920, à déceler l'intérêt de ces phénomènes et à proposer les premières interprétations théoriques. Les obligations morales, mises en lumière par cet auteur et d'autres qui viendront à sa suite, seront régulièrement sollicitées comme clé pour comprendre la logique du contre-don. Si cette dimension semble tout à fait indéniable, elle n'épuise pas pour autant la question : reste à expliquer la raison profonde du don.

À l'analyse, on sera en mesure d'évaluer les jeux complexes entre les richesses et le pouvoir, et de constater combien ce dernier est susceptible de prendre corps au sein de rapports sociaux où on l'attend le moins, dans l'exercice apparemment désintéressé du don. Vouloir appréhender l'économique sans prendre en compte le politique serait dénué de sens.

Le jeu des obligations

Mauss et le don

C'est Mauss qui, le premier, s'intéresse à la question du don. Fidèle aux préceptes heuristiques de Durkheim, il recherche auprès des sociétés « primitives » les formes « élémentaires » – supposées plus évidentes à décrypter et plus simples à analyser – des institutions et faits sociaux propres aux sociétés « complexes ». Ce qui lui importe ici, c'est de comprendre la « raison de l'échange primitif ». S'appuyant sur les travaux de Boas sur le *potlatch*, de Malinowski sur la *kula*, mais plus

largement sur les matériaux anthropologiques disponibles à son époque concernant divers exemples mélanésiens, polynésiens, sibériens et autres, Mauss découvrira, derrière des pratiques de générosité apparente, un cadre sinon un carcan d'obligations sociales. Ces investigations donneront la matière de ce qui reste très certainement l'essai le plus fameux de Mauss : *l'Essai sur le don* (1923-1924), lequel inaugure une longue série de réflexions théoriques qui se poursuivent encore aujourd'hui.

En réalité, Mauss s'intéresse davantage au contre-don qu'au don lui-même. La question qui sous-tend tout son programme de recherche est la suivante : « Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? » (1973, p. 148). Conscient de ce que le phénomène n'a rien d'aléatoire mais qu'il repose bien plutôt sur tout un ensemble codifié de règles et d'obligations, Mauss tourne son regard du côté du *potlatch*, l'exemple le plus emphatique de don et de contre-don. Et à ce propos, il observe que ce type de phénomène correspond à des prestations d'un genre particulier (*ibid.*, p. 150-151) :

- ce ne sont pas des individus mais des collectivités qui échangent et qui « s'obligent mutuellement » ;
- on n'échange pas seulement des biens utilitaires mais des biens symboliques ;
- ces prestations et contre-prestations ont une apparence volontaire mais sont en réalité obligatoires.

Ce sont des prestations totales, à classer parmi les « phénomènes sociaux totaux » par conséquent. Lorsque ces prestations comportent un caractère compétitif, ce sont des prestations totales de type « agonistique », et ces dernières, ajoute Mauss, « nous avons proposé de les appeler *potlatch* » (*ibid.*, p. 151). Ici prend corps le *potlatch* comme genre, comme concept anthropologique.

Par sa forme exacerbée – « agonistique » – le *potlatch* fascine effectivement Mauss. Il en dégage les aspects essentiels :

- Tout d'abord, l'échange, c'est-à-dire le don et la nécessité de rendre, traduit la manière dont les sous-groupes sont imbriqués (*ibid.*, p. 194). Ceci signifie clairement que l'échange est une matérialisation des

relations sociales, que l'économique n'a de sens que comme traduction du social.

– Ensuite deux notions y sont à l'œuvre avec une particulière évidence : celle de crédit et celle d'honneur (*ibid.*, p. 198). Les deux se traduisent dans le don de rivalité ou de défi par la « guerre de propriété » ou, selon une formule qui deviendra célèbre, la « lutte de richesse » (*ibid.*, p. 200). Mauss insiste également sur le caractère usuraire du don avec des accents tout boasiens.

– Enfin trois obligations s'y manifestent avec force : donner, recevoir, rendre (*ibid.*, p. 205-213). C'est par la distribution des biens que l'on acquiert la reconnaissance sociale ; refuser c'est déroger à la bienséance ; ne pas rendre c'est perdre la face. Le refus de donner, de recevoir ou de rendre équivaut à une rupture des rapports sociaux, comme à une déclaration de guerre. Mauss souligne ainsi toute la force du don : donner c'est affirmer sa supériorité, recevoir sans rendre c'est se placer en situation d'infériorité. Le don exprime toujours la supériorité du donateur sur le donataire. Le don, acte d'apparente générosité, est en réalité un véritable cadeau empoisonné, car il façonne la dette et produit de la dépendance. Mauss résume le tout par cette phrase des plus heureuses et définitives : « Le don est à la fois ce qu'il faut faire, ce qu'il faut recevoir et ce qui est cependant dangereux à prendre » (*ibid.*, p. 249).

Reste l'interrogation initiale : qu'est-ce qui fait que le donataire rend au donateur ? Autrement dit, qu'est-ce qui fait que le don entraîne systématiquement le contre-don ? Ici, Mauss a recours à une notion empruntée aux Maori de Nouvelle-Zélande : il s'agit du *hau*. Toujours la même opération – manipulation ? – lexico-conceptuelle : après le *mana*, le *tabou*, le *potlatch*, voici le *hau*, que Mauss traduit par « l'esprit de la chose donnée » (*ibid.*, p. 157-161). Reprenant le témoignage d'un sage maori recueilli par Elsdon Best (1909), Mauss affirme que dans une telle conception des relations sociales, ce que l'on donne porte un « esprit » qui oblige le donataire à ne pas garder pour lui ce qu'il a reçu, sans quoi il amputerait le donateur de cette part symbolique, sinon sacrée, qui finirait par nuire au donataire jusqu'à entraîner sa mort. En donnant, on donne une part de soi-même. Cet « esprit des choses » est donc aussi la force des choses... Ainsi le principe de réciprocité, à l'œuvre dans la

plupart des sociétés « primitives », trouverait sa raison d'être dans une certaine conception des réalités matérielles, et l'échange trouverait son fondement dans le symbolique.

Ainsi donc, Mauss recherche, en 1923-1924, l'explication du don dans le *hau* tout comme, vingt ans plus tôt, il avait cru trouver celle de la magie dans le *mana*. La procédure heuristique est la même, l'extensionsémantique et la généralisation sociologique également. Parti d'une interrogation sur des faits sociaux, Mauss pense en trouver la clé dans le registre du psychologique. De même qu'engageant des investigations de nature *a priori* économique, il débouche sur un constat d'ordre juridique : il voit dans l'échange-don une forme archaïque de contrat, qui précéderait le « contrat individuel pur » (*ibid.*, p. 227). Et Mauss de proposer de « remettre au creuset » les concepts de droit et d'économie issus de nos catégories de pensée (*ibid.*, p. 267). Car les exemples tels que le *potlatch* ou la *kula* témoignent d'une logique fort éloignée de celle de l'*homo œconomicus* : la raison profonde de l'échange-don vise davantage à *être* qu'à *avoir*. Mauss conclut : « Il a fallu la victoire du rationalisme et du mercantilisme pour que soient mises en vigueur, et élevées à la hauteur de principes, les notions de profit et d'individu. [...] Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un "animal économique" » (*ibid.*, p. 271).

En restreignant à la société occidentale, où règne de longue date le marché, ce que d'autres avant (et après) lui ont pris pour un ensemble universel de modes de penser et d'agir, Mauss s'affranchit de toute considération ethnocentrique. On lui reconnaîtra également le mérite d'avoir proposé une interprétation élargie de l'échange, qui ne s'enferme pas dans un carcan économique étriqué mais qui ouvre sur une perspective sociale et culturelle complexe (Schulte-Tenckhoff, 1986, p. 174).

On pourra toutefois regretter qu'une investigation ne soit pas, dans ses écrits, suffisamment poussée, celle concernant la question de la dette. Il aborde bien le sujet, mais pour bien vite l'éluder, lorsqu'il signale que, chez les sociétés de la côte nord-ouest en particulier, « la sanction de l'obligation de rendre est l'esclavage pour dette » (*ibid.*, p. 212). C'est bien ce qui attend la plupart du temps, semble-t-il, le contractant qui se

retrouve dans l'impossibilité d'assurer le contre-don. Que se passe-t-il lorsque l'on cherche à déséquilibrer systématiquement l'échange ? Pérenniser la dette, c'est installer la dépendance. Autrement dit, nous sommes là aux sources mêmes du pouvoir.

Toujours est-il que les réflexions de Mauss auront un retentissement considérable et durable dans les recherches anthropologiques. À commencer par Malinowski, qui, dans *Les Argonautes* (1922), ne recense chez les Trobriandais que sept formes de « dons, paiements et transactions commerciales », parmi lesquelles figure bien entendu la *kula* (p. 238-252), et qui, dans *Les Jardins de corail* (1935), amène des considérations inédites – à partir de matériaux empiriques pourtant nonrenouvelés – sur le *buritila'ulo*, qu'il décrit comme un « affrontement économique » à coup de récoltes d'ignames (p. 165-170), bref comme des prestations agonistiques. Il y a fort à parier qu'entre ses deux ouvrages, Malinowski avait lu Mauss...

En 1950, Lévi-Strauss rédige une longue introduction à un volume intitulé *Sociologie et Anthropologie* réunissant les meilleurs textes de Mauss – introduction dans laquelle le maître se voit parfois tiré du côté du structuralisme montant au point de se révéler en être un (involontaire) précurseur. Concernant l'*Essai sur le don*, qui « inaugure une ère nouvelle pour les sciences sociales », Lévi-Strauss revient sur le problème du *hau*, non pour contester sa valeur heuristique mais pour discuter l'usage que Mauss en fait. Lévi-Strauss ne récuse nullement, bien au contraire, un fondement psychologique aux pratiques sociales : c'est même là, on le sait, l'une des prémisses fortes des thèses de l'anthropologie structuraliste. Toutefois, le *hau* – qui fait partie, tout comme le *mana*, de ces « signifiants flottants » qui sont la « servitude de toute pensée finie » (1973, p. XLIX) – « n'est pas, écrit Lévi-Strauss, la raison dernière de l'échange : c'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée [...] ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs » (*ibid.*, p. XXXIX). Et Lévi-Strauss de soupçonner que nous sommes là devant l'un de ces cas « où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène »... (*ibid.*, p. XXXVIII). Mais si la raison du contre-don ne réside pas dans le *hau*, où donc se niche-t-elle ? Dans l'échange lui-même, répond Lévi-Strauss. Car,

affirme-t-il, il n'y a pas trois obligations (donner, recevoir, rendre), il n'y en a qu'une seule : l'échange. Nous retrouvons ici une autre prémisse théorique de l'anthropologie structuraliste : c'est l'échange qui constitue le fondement de tout ordre social. Dès lors, « on n'a pas besoin du *hau* pour faire la synthèse, parce que l'antithèse n'existe pas » (*ibid.*, p. XXXVII-XL).

Dans un texte daté de 1968, intitulé *L'Esprit du don* (repris in Sahlins, 1976, p. 200-236), Sahlins reviendra lui aussi, mais d'une autre manière, sur le problème du *hau* qui, décidément, s'avère être le talon d'Achille de la théorie maussienne. Outre que Sahlins s'étonne qu'une notion maori puisse servir de principe explicatif au *potlatch* des Indiens de la côte nord-ouest, c'est le sens même de ce mot qui est discuté par lui. Ayant recours aux services d'un « spécialiste distingué du maori », Sahlins en arrive à la conclusion que l'usage que Mauss fait de ce terme est entaché de quelques vices de traduction et d'interprétation : son sens serait plus proche de celui de « profit » que de celui d'« esprit » (des choses) ; bref, son acception nous mènerait plus ducôté du matériel que du côté du spirituel ou du symbolique (*ibid.*, p. 212 ; p. 220). Mais trêve de glose, Sahlins rend hommage à Mauss : « *L'Essai sur le don*, c'est un *Contrat social* à l'usage des primitifs » (*ibid.*, p. 221). Le don, c'est l'alliance, la communion, la solidarité qui procurent la paix. L'idée est ici que l'échange se substitue à la guerre, ou plutôt la dépasse, pour que fonctionne et se reproduise le corps social. « Le don ne saurait toutefois organiser la société sous forme solidaire mais seulement sous forme segmentaire, remarque Sahlins. La réciprocité est une relation "entre" deux termes », et deux termes seulement (*ibid.*, p. 222). Le don comme antidote à la guerre, et Mauss contre Hobbes, cela dit bien la dimension « totale » de l'échange : « L'ordre primitif est un ordre généralisé », insiste Sahlins (*ibid.*, p. 235). En fait, ce n'est peut-être pas l'échange comme tel qu'il faut interroger, mais le principe de réciprocité. Ce que Sahlins lui-même fera d'ailleurs, en distinguant la « réciprocité généralisée », « équilibrée » et « négative » (*ibid.*, p. 247-250). Encore une fois, l'échange peut dissimuler, sous le masque de la réciprocité, un rapport profondément inégalitaire.

Le don et le MAUSS

En 1954, un autre auteur, économiste de formation et lui aussi nourri de la lecture de Mauss, s'intéresse à la « consommation ostentatoire dans les économies primitives », et par conséquent au phénomène du don. Partant d'une analyse critique des notions d'utilitaire et d'extra-utilitaire, et d'une relativisation du rationnel et de l'irrationnel, Bernard Lassudrie-Duchêne en vient à considérer qu'une « consommation économiquement extra-utilitaire » peut être « socialement utilitaire » (1954, p. 180). Le luxe et le gaspillage fabriquent du prestige et trouvent donc ainsi toute leur raison d'être – leur rationalité – dans la texture du social (*ibid.*, p. 182 et 210). En écho à Lévi-Strauss, il remarque que « le bien de luxe est, par destination, *le bien de communication*, le bien de partage qui contribue à tisser et à raffermir la trame des relations sociales » (*ibid.*, p. 207).

Toutefois, incomplètement affranchi d'un schéma évolutionniste, Lassudrie-Duchêne estime que « le don réciproque constitue la règle partout où le sacré domine » (*ibid.*, p. 69) et que les rapports commerciaux ne peuvent s'établir que là « où le religieux et le magique ne dominent pas » (*ibid.*, p. 130) : en vertu de quoi « les formes commerciales et les économies de marché *ont dû* être précédées par le régime de l'échange-don, mode de relation typique des sociétés primitives, caractérisées par l'abondance des relations sociales dans un univers cérémoniel hyper-organisé » (*ibid.*, p. 136-137). Même si l'auteur reste prudent et nuancé dans l'énoncé de sa thèse, on retiendra de cette dernière que :

- l'économie du don et l'économie de marché sont deux types clairement opposés ;
- la première est nécessairement un stade antérieur de l'évolution générale ;
- le passage de la première à la seconde ne peut s'effectuer qu'à la condition d'une « laïcisation » de la société tout entière.

Sans doute en raison de son obédience néoclassique, Lassudrie-Duchêne demeure oublié – ou ignoré – par les artisans du Mouvement

anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS), mouvement fondé au tout début des années 1980, dans une approche délibérément interdisciplinaire, un mouvement dont l'un des principaux porte-parole dit qu'il n'est « rien d'autre qu'une tentative de prendre au sérieux l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss » (Godbout, 1992, p. 29). Les tenants du MAUSS nous présentent une interprétation des plus séduisantes du phénomène du don : ce sont pour l'essentiel « des biens au service des liens », écrit Jacques Godbout (*ibid.*). On pourra toutefois regretter que les matériaux ethnographiques sollicités soient traités avec une certaine approximation – les deux chapitres rédigés par Alain Caillé sur le « don archaïque » (*in* Godbout, *op. cit.*, p. 145-185) en fournissent un exemple – et que ces mêmes matériaux soient mis au service d'une démonstration autant philosophique que strictement anthropologique, au lieu de fournir l'objet de l'investigation et le terreau même de l'analyse. Plus problématique encore est la question de ce que l'on appelle aujourd'hui à tout bout de champ le « lien social » (Ferréol, éd., 1998), et dont on déplore la désagrégation dans nos sociétés malmenées par la modernité et le marché. Il nous semble qu'il y a là plus une facilité de langage qu'un réel concept : si le lien est ce qui unit, c'est aussi ce qui attache et ligote. L'analyse du social ne constate pas des *liens* mais des *rapports* sociaux, qu'elle se doit à chaque fois de décrypter et de qualifier : rapports de solidarité, d'entraide, ou de domination, de subordination, de dépendance, d'exploitation... Il n'y a à faire d'angélisme ni concernant les biens ni concernant les liens, tant il est vrai qu'en règle générale le fonctionnement des sociétés ménage, hélas, bien peu d'espace à ce genre de « bons sentiments ».

On notera toutefois qu'un auteur, que l'on peut pourtant associer à ce mouvement, Guy Nicolas, se départ d'un point de vue aussi bienveillant. Ce dernier n'hésite pas à insister sur la dimension politique consubstantielle du don : « Le fait de donner, écrit-il, crée en l'occurrence une situation politique qui, dépassant le cadre du don univoque, lequel instaure d'emblée une situation de domination entre donateur et donataire, engage ceux-ci dans un type de rapport durable et les relie à un vaste réseau fondé sur les mêmes principes » (Nicolas, 1996, p. 19). Le rapport de domination ne dure donc que jusqu'à ce que

le contre-don soit effectué, mais il dure tout ce temps-là, précisément. Et de toute manière, il n'est remplacé que par un rapport de même nature, mais en sens inverse, le donataire initial étant devenu donateur, et le donateur initial se retrouvant donataire. Le « vaste réseau » de « rapports durables » n'est fait, en vérité, que de déséquilibres successifs entre les partenaires sociaux.

Au-delà des réserves exprimées ci-dessus, on s'accordera à reconnaître un mérite théorique indéniable aux représentants du MAUSS, à savoir que ceux-ci, fidèles aux enseignements du père spirituel, nous proposent une interprétation pleinement sociale du phénomène du don.

Le jeu des différences

Ce que l'on donne et ce que l'on garde

Revisitant le terrain trobriandais et le phénomène *kula*, Annette Weiner, on s'en souvient, avait déjà attiré notre attention sur la question du *kitomu*, c'est-à-dire sur un aspect ignoré par Malinowski, à savoir qu'un objet précieux pouvait être, sous certaines conditions, soustrait à l'échange. Tirant toute la mesure de cette remarque, c'est à ce problème du double visage de l'échange qu'elle consacre un ouvrage, intitulé *Inalienable Possessions*, paru en 1992. Weiner y critique la surestimation dont a fait preuve l'anthropologie en général à l'égard du principe de réciprocité : il y a là, pour l'auteur, une naïveté quelque peu coupable, qui a occulté en partie la réalité des pratiques sociales, moins innocentes peut-être que l'œil des anthropologues... Son propos est ici de « réexaminer les théories anthropologiques classiques de l'échange et les travaux ethnographiques qui ont validé ces théories afin de démystifier l'essentialisme anhistorique de la norme de réciprocité qui a masqué les dynamiques politiques et le pouvoir enraciné dans le rapport des genres » (*i.e.* masculin/féminin), écrit-elle (1992, p. 17).

Pour ce faire, Weiner reprend un certain nombre d'exemples, empruntés au monde océanien : la *kula* et le *kitomu* bien sûr, mais aussi les *taonga* des Maori, pointés mais insuffisamment analysés par Mauss,

le système d'échange *moka* chez les Melpa de Nouvelle-Guinée, les *tjurunga* sacrés du totémisme australien, et d'autres. Le parallèle est fait entre l'échange économique et l'échange matrimonial. Si la réciprocité est le principe, la pratique est tout autre : il y a bien ce que l'on donne et ce que l'on garde. L'échange est donc double : ce que l'on donne génère la dynamique sociale, et ce que l'on garde assure la permanence et la pérennité. Mais c'est la stratégie qui est à l'œuvre en jouant des deux registres alternés ou concomitants. Et tant ce que l'on donne, avec le contre-don que cela entraîne, que ce que l'on garde est constitutif de la richesse, où prennent pied pouvoir et hiérarchie. L'aliénable et l'inaliénable sont donc l'avvers et le revers d'une même médaille, celle de l'échange.

Et c'est pour rendre compte de cette double face de l'échange, paradoxale seulement en apparence, que Weiner propose la notion de *keeping-while-giving*, que l'on peut traduire par « garder tout en donnant ». Ainsi reconsidéré, l'échange-don prend un nouveau relief : d'abord il ne porte pas sur tout, ensuite il se prête au déséquilibre quant aux items concernés.

C'est à la lecture de l'ouvrage stimulant d'Annette Weiner que, selon ses propres dires, Godelier décide de rouvrir le chantier du don ; ainsi paraîtra, en 1996, *L'Énigme du don*. Godelier commence alors par une relecture serrée de l'*Essai* de Mauss. Il revient sur le point faible, déjà relevé, de sa thèse, le *hau* : il y a là, manifestement, un subterfuge qui hypothèque le « legs de Mauss » ; en outre, Mauss « oublie » la « quatrième obligation » du don : le don des hommes aux dieux, autrement dit le sacrifice, contrat passé par les hommes avec leurs dieux et avec les morts ; enfin, Mauss accorde une attention insuffisante aux choses sacrées que l'on garde en pleine propriété, les *sacra*, dont il a pourtant évoqué l'importance et le caractère inaliénable chez les sociétés à *potlatch*. Godelier, comme Weiner, souligne le parallèle entre échange d'objets et échange des sœurs dans l'alliance matrimoniale. Dans un registre comme dans l'autre, « la dette engendrée par un don n'est pas annulée, effacée, par un contre-don identique [parce que] la chose a été donnée, sans être vraiment "aliénée" par celui qui l'a donnée. [...] Donner, c'est ici transférer sans aliéner, ou, pour emprunter un langage

juridique propre à l'Occident, donner, c'est céder les droits d'usage sans céder le droit de propriété » (Godelier, 1996, p. 61-62). Ainsi, sans être forcément agonistique, le don/contre-don crée un rapport de dépendance réciproque entre deux individus ou deux groupes.

L'erreur d'appréciation la plus lourde dans les analyses de Mauss porte certainement sur le contre-don. Mauss avait, on s'en souvient, focalisé toute sa réflexion autour de cette question : pourquoi rend-on ? Or, rétorque Godelier, on ne « rend » pas, on « re-donne ». Et il y a entre les deux plus qu'une simple nuance sémantique : « re-donner », c'est opérer un nouveau don, c'est reconduire l'acte initial, et nullement « rendre » pour tenter d'éteindre une dette contractée. Par ce geste, tout à la fois redoublé et rétroagi, le donataire renverse la situation et le donateur se retrouve, à son tour, piégé par la situation qu'il avait suscitée. Si le contre-don n'est plus une restitution mais une réplique du don, alors la question qui obsédait Mauss tombe d'elle-même en obsolescence, et le recours à la notion de *hau* ou à toute autre du même ordre devient inutile. Sans compter que si le *hau* pouvait, à la rigueur, expliquer pourquoi on devait rendre, il n'expliquait nullement pourquoi on donnait. Or c'est précisément cela qu'il faut élucider. Et Godelier déplace l'interrogation majeure du contre-don, question lancinante depuis Mauss, vers le don. Comment alors expliquer le don ? L'hypothèse de Godelier est que « ce qui oblige à donner est précisément que donner oblige » (*ibid.*, p. 20). Ainsi donc, l'obligation de donner s'expliquerait par la capacité du don à produire de l'obligation : l'obligation trouve sa raison d'être dans les obligés qu'elle engendre (*obligare* = lier). Nous revoilà aux prises avec le lien, mais entendu cette fois au sens le plus cru : l'obligé est le redevable. Rien d'étonnant dès lors que le don, tout du moins le don compétitif, soit « d'un certain point de vue, avant tout "politique" » (*ibid.*, p. 80).

Godelier, à l'instar de Weiner, s'intéresse non seulement à ce que l'on donne mais aussi à ce que l'on garde : c'est là, selon lui, la clé du « double fondement de la société ». « La société humaine, affirme-t-il, a tiré son existence de deux sources, l'échange, le contrat d'une part, le non-contractuel, la transmission de l'autre » (*ibid.*, p. 53). Si ce que l'on donne assure la première exigence, ce que l'on garde garantit la seconde. Plus catégorique que Weiner, Godelier considère que la formule du social

n'est pas seulement *keeping-while-giving* mais *keeping-for-giving-and-giving-for-keeping* : « garder pour (pouvoir) donner, donner pour (pouvoir) garder » (*ibid.*). Et quel est le sort de ce qu'une société s'évertue à garder pour assurer sa continuité, sinon de constituer une sorte de « douaire magique », les fameux *sacra*, dont Mauss avait pressenti l'importance ? L'« énigme du don » réside alors peut-être là, dans ce social à double face : « Les objets précieux qui circulent dans les échanges de dons ne peuvent le faire que parce qu'ils sont des doubles substituts, des substituts des objets sacrés et des substituts des êtres humains » (*ibid.*, p. 101). Du même coup, assez paradoxalement, la clé de cette énigme se trouverait alors dans ce qui n'est pas donné...

Ce que l'on donne et ce que l'on garde dans le potlatch

« Il semble que chez les Kwakiutl, il y avait deux sortes de cuivres : les plus importants, qui ne sortent pas de la famille, qu'on ne peut que briser pour les refondre, et d'autres qui circulent intacts, de moindre valeur et qui semblent servir de satellites aux premiers. [...] La possession de ces cuivres secondaires, chez les Kwakiutl, correspond sans doute à celle des titres nobiliaires et des rangs de second ordre avec lesquels ils voyagent, de chef à chef, de famille à famille, entre les générations et les sexes. Il semble que les grands titres et les grands cuivres restent fixes à l'intérieur des clans et des tribus tout au moins. Il serait d'ailleurs difficile qu'il en fût autrement. »

Marcel Mauss, *Essai sur le don*, repris in *Sociologie et Anthropologie*,

Paris, PUF, 1973, p. 224, n. 1 (1^{re} éd. : 1923-1924).

Godelier suggère que le don entre les hommes est directement connecté au registre du sacré, sorte de double fond des sociétés où, pour s'expliquer l'origine des choses, l'homme s'invente des doubles imaginaires et où ce dédoublement provoque une occultation du réel et une inversion des rapports de cause à effet (*ibid.*, p. 239). S'ensuivent de longs développements sur cette catégorie, qui n'a cessé de hanter les sciences humaines, et pour l'exploration de laquelle Godelier sollicite maints exemples, des Baruya de Nouvelle-Guinée à l'Égypte pharaonique... Mais ce dernier a beau nous expliquer que l'imaginaire – et donc le sacré – ne peut « fabriquer de la société » qu'à la condition de se « matérialiser » dans des rapports sociaux sous la forme d'institutions et de symboles, jusqu'à devenir une part de la réalité sociale (*ibid.*, p. 41-42), on ne peut s'empêcher de voir dans ce recours au sacré quelque chose qui tient de la fuite en avant, de la quête d'un impossible principe étiologique en dernière instance. Même s'il est hors de propos de nier ici le poids des représentations dans la manière dont les hommes pensent leurs réalités sociales, même si l'on conçoit que ces représentations façonnent un sacré tel un social inversé (qui n'est somme toute pas si éloigné du « social hypostasié » dont parle Durkheim), n'est-ce pas finalement rééditer ici d'une certaine manière des interprétations proches de celles de Mauss, après avoir disqualifié chez ce dernier la proposition de causes d'ordre « magico-religieux » aux phénomènes sociaux ?

Sociétés du don, sociétés du marché

« À chaque étape du développement de la pensée anthropologique, les sociétés non occidentales ont été invoquées/convoquées à titre d'exemples ou de preuves, plutôt qu'étudiées dans toute leur complexité. Tandis que l'anthropologie du XIX^e siècle faisait du “primitif” un troqueur maladroit, pâle ébauche de *l'homo æconomicus* moderne, celle du XX^e siècle en a fait à son tour le dépositaire d'une autre logique, celle du don, de la réciprocité. » Cette remarque de Pierre Beaucage, figurant dans un numéro de la revue *Anthropologie et Sociétés* (1995) intitulé « Retour sur le don », dit assez combien les sociétés humaines changent peut-être moins vite que le regard que l'on porte sur elles. Que l'on

mesure tout l'écart séparant, à propos du *potlatch* par exemple, la position d'un Boas qui y voit l'ancêtre du marché capitaliste de celle des théoriciens du MAUSS qui y voient son antithèse, sinon son antidote.

Reste qu'entre le don et le marché la question demeure en suspens de savoir s'il y a une différence de nature ou simplement de degré. On l'a noté – tant Weiner que Godelier attirent notre attention sur ce point –, le profit et sa quête ne sont certes pas absents du système du don. La compétition est à l'œuvre tant dans le don que dans le marché. Chez les Kwakiutl, Boas et d'autres parlent d'« intérêt ». Chez les *big men* de Nouvelle-Guinée, fins stratèges dans l'art de manipuler les biens précieux, on parle d'« incrément » pour signifier la différence entre ce que l'un d'eux donne et ce qui lui est retourné (Lemonnier, 1990). On serait tenté de ne voir entre don et marché que deux variantes d'un même principe d'échange, d'autant plus que Weiner et Godelier soulignent combien les objets sacrés et gardés en propriété inaliénable jouent un rôle apparemment analogue à celui que jouent les masses d'or entassées dans les coffres des banques du monde capitaliste. Pourtant, des différences, et non des moindres, se font jour entre les deux.

Christopher Gregory a bien mis en exergue ces différences de fond : « L'échange des marchandises est un échange d'objets aliénables entre des personnes qui sont en situation d'indépendance réciproque établissant une relation quantitative entre les objets échangés. Cette relation découle des méthodes de production et de consommation productive, ce qui signifie que les principes gouvernant la production et l'échange des biens en tant que marchandises doivent être expliqués en référence au contrôle exercé sur le travail de production. L'échange-don est un échange d'objets inaliénables entre des personnes qui sont en situation de dépendance réciproque établissant une relation qualitative entre les partenaires. Cette relation découle des méthodes de consommation et de production consommatrice, ce qui signifie que les principes gouvernant la production et l'échange des biens en tant que dons doivent être expliqués en référence au contrôle exercé sur les naissances, les mariages et les décès » (Gregory, 1982, p. 100-101). Outre que nous retrouvons ici l'idée également développée par Godelier selon laquelle les objets précieux qui circulent dans les échanges de dons sont des substituts des

êtres humains, l'opposition mise en lumière par Gregory insiste sur un aspect qui nous semble primordial, celui du rapport social produit par l'acte d'échanger, soit l'indépendance soit la dépendance entre les protagonistes. Dans le marché, les partenaires se trouvent pleinement propriétaires de ce qu'ils ont acheté et donc indépendants à l'issue de la transaction, alors que dans le don celui qui a reçu se retrouve pleinement dépendant de celui qui a donné et cette relation se poursuivra sur la longue durée, même une fois le contre-don effectué, et cela parce que les biens circulant dans l'échange-don sont foncièrement *inaliénables*.

On pourrait tenter d'affiner ces observations, en relevant que dans les sociétés du marché, qui sont aussi des sociétés où la division du travail est poussée très avant, si les partenaires se retrouvent indépendants une fois la transaction marchandise contre monnaie effectuée, ils sont par contre étroitement interdépendants dans le registre de la production. Alors que dans les sociétés du don, en règle générale moins différenciées, les partenaires sont relativement indépendants dans le registre de la production mais se retrouvent étroitement liés par le mouvement des choses données et contre-données. Ajoutons que les contextes sociaux résonnent d'une profonde dissemblance : dans les sociétés du marché règne le plus souvent l'anonymat dans la relation économique, alors que dans celles du don, par la relation organique liant les individus à leur groupe parental et social, cette relation est teintée d'un caractère résolument personnalisé qui dure autant que dure la vie des partenaires et qui parfois leur survit pour rejaillir sur leurs héritiers.

Un point au moins semble rapprocher le marché et le don : les deux offrent un champ ouvert à la *stratégie*, comme comportement individuel et/ou collectif. Mais ce constat à peine esquissé, les divergences de nouveau se font jour : au principe de la maximisation, omniprésent dans la rationalité du marché, s'oppose celui du *do ut des* de la logique du don. Au demeurant ce dernier ne résume nullement la raison de l'échange-don, tant il ressort que la manipulation et la stratégie ne portent que sur des biens précieux, symboliques, de prestige (et d'essence inaliénable), et non pas sur des biens de subsistance, même si l'on a pu observer dans la *kula*, grâce à Weiner, des équivalences et des transmutations possibles entre les deux types d'objets. En tout état de cause, et en dernière

analyse, une caractéristique majeure préside à la logique de l'échange-don : les stratégies déployées ne visent pas la capitalisation mais jouent au contraire sur la circulation. Et si le *kitomu* revient en propre à un individu pour en devenir son véritable trésor, ce sont sa circulation de longue haleine et les multiples mains dans lesquelles il est passé qui lui ont conféré sa valeur. Il y aura tout bénéfice à ce propos à prendre garde de ne pas confondre deux catégories souvent amalgamées : les objets précieux, soumis au jeu et aux enjeux de l'échange, et les objets sacrés, qui, eux, restent propriété immobile, inaliénable et inaltérable, des groupes sociaux (Godelier, 1996, p. 140).

C'est bien parce que l'échange-don met en jeu des « choses qui ont une vie sociale » (Appadurai, 1986), et c'est bien aussi parce qu'il y a une certaine analogie entre le don entre les hommes et le rapport aux dieux (Testart, 1993), que le phénomène ne peut être rabattu sur un champ économique étriqué. Bien au contraire, les sociétés du don fusionnent les instances que les sociétés du marché ont une propension à dissocier : la parenté, le politique, l'économique, le sacré, le symbolique... La valeur des choses n'est en rien réductible ici à une valeur monétaire ou marchande. Et c'est pour toutes ces raisons que la logique du don se démarque radicalement de celle du marché : dans le don, il ne s'agit pas d'avoir pour avoir mais, comme Mauss l'avait pressenti, d'*avoir pour être*. Ici résiderait peut-être la « raison de l'échange archaïque », si éloignée, comme ce grand précurseur l'avait fait remarquer, de « l'économie soi-disant naturelle », en un mot de « l'utilitarisme » (Mauss, *op. cit.*, p. 266).

Reste que si partout les groupes s'obligent à donner leurs femmes pour *reproduire la société* – la prohibition de l'inceste est pour Lévi-Strauss « la règle du don par excellence » (*Les Structures élémentaires de la parenté*, 1967, p. 552) – il se trouve certaines sociétés dans lesquelles les individus et les groupes s'obligent à donner aussi des objets parmi les plus précieux qu'ils possèdent pour *produire du social*. Car, et ce ne nous semble point là une banalité, le don est un *acte*. Et, nous le savons, « il n'y a pas de don gratuit », comme l'écrit Mary Douglas (1999). Cet acte, tout sauf innocent, a la particularité d'instituer un « double rapport » (Godelier, *op. cit.*, p. 20-21) : un rapport de solidarité et un rapport de

supériorité. C'est là son étrange alchimie, le don crée du « lien social » *et* de la « distinction », du rapprochement *et* de la différenciation, il cimente *et* sépare tout à la fois. Car, et c'est bien là la spécificité de ce « lien » agi par les biens, le rapport qu'il instaure double le visage indéniablement positif qu'il présente de dépendance et de hiérarchie. Mauss, là encore, l'avait magnifiquement expliqué, en soulignant la supériorité du donateur sur le donataire. En outre, lorsque le don est de type agonistique comme dans le cas du *potlatch* – mais le don n'est-il pas toujours peu ou prou « de rivalité » ? –, il contient en lui une part indéniable de violence. Disons qu'il « contient » de la violence au double sens du terme : il la détient (violence est faite au donataire de devoir rendre) et la retient (il est bien souvent, on l'a vu pour les sociétés de la côte nord-ouest, un substitut à la guerre). Violence réelle ou violence symbolique, violence néanmoins. Violence redoublée si la dette générée est entretenue et reproduite jusqu'à ce que la dépendance se mue en subordination et en aliénation (non pas des choses mais des hommes). « On possède pour donner, écrit Bourdieu. Mais on possède aussi en donnant. Le don qui n'est pas restitué peut devenir une dette, une obligation durable. [...] Il n'y a que deux manières de tenir quelqu'un durablement : le don ou la dette » (1980, p. 216). À ceci près que les deux n'en font souvent qu'un...

Parce qu'il se réalise par des biens précieux qui assurent le prestige, lequel est l'ingrédient nécessaire et même le plus sûr du pouvoir, parce qu'il enclenche ou pérennise la dette, le germe le plus efficace de la subordination, et par la violence qu'il contient, cette part d'assujettissement en devenir, le don nous apparaît bel et bien comme un acte d'essence principalement *politique*. Ce n'est pas là le moindre de ses paradoxes.

En résumé

- Don et contre-don réalisent un échange total, mettant en jeu les registres de l'économie, du politique, du sacré, de la parenté...
- Ils enclenchent et entretiennent un rapport d'obligations réciproques entre les partenaires. Ils matérialisent un lien social, tout en façonnant de la différenciation. Ils relient et séparent tout à la fois.

– Le problème théorique porte moins sur le contre-don que sur le don : qu'est-ce qui explique ce dernier ? La clé est indubitablement dans l'obligation qu'il engendre. Le don est avant tout un acte politique.

– Ce que l'on donne n'a de force qu'en rapport avec ce que l'on garde. L'échange avec les autres ne peut se comprendre sans ce qui est conservé pour la transmission entre soi.

– Le système du don et celui du marché s'opposent tant par le statut conféré aux objets que par la nature de la relation partenariale. Mais les deux offrent un champ à la stratégie.

OceanofPDF.com

Troisième Partie

Richesses et pouvoir (II) Les sociétés stratifiées

OceanofPDF.com

Chapitre 5

Sociétés à chefferie : les exemples océaniens

Après avoir examiné les rapports complexes entre les richesses et le pouvoir dans les sociétés non (ou peu) stratifiées, nous allons maintenant nous livrer à un exercice analogue dans les sociétés franchement stratifiées, en commençant par les sociétés à chefferie. Ici, l'Océanie fournira un contexte suffisamment vaste et différencié pour mener une investigation comparée. Cette région du monde offre en effet une large gamme de formes de pouvoir, lesquelles sont associées à des modes de production et d'usage particuliers de la richesse. Une première grande opposition se dessine entre la région occidentale (Nouvelle-Guinée et Mélanésie) et la région orientale (Polynésie).

Le *big man* mélanésien

Le *big man* et le chef

En 1963, Marshall Sahlins livre un article qui, malgré sa relative brièveté – à peine une quinzaine de pages –, recevra un écho assez considérable dans la communauté anthropologique. Le titre en est : *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief : Political Types in Melanesia and Polynesia*. Ce texte interpelle non seulement les anthropologues spécialisés dans le domaine océanien, mais plus largement tous ceux qui s'intéressent aux phénomènes politiques et économiques. Sahlins y présente deux types politiques – deux idéaux-types quasiment, à la façon de Max Weber –, dans un continuum tout à la fois spatial et temporel (dans une perspective très « néo-évolutionniste » par conséquent), qui semblent se répartir le monde insulaire de l'Océanie : le *big man*,

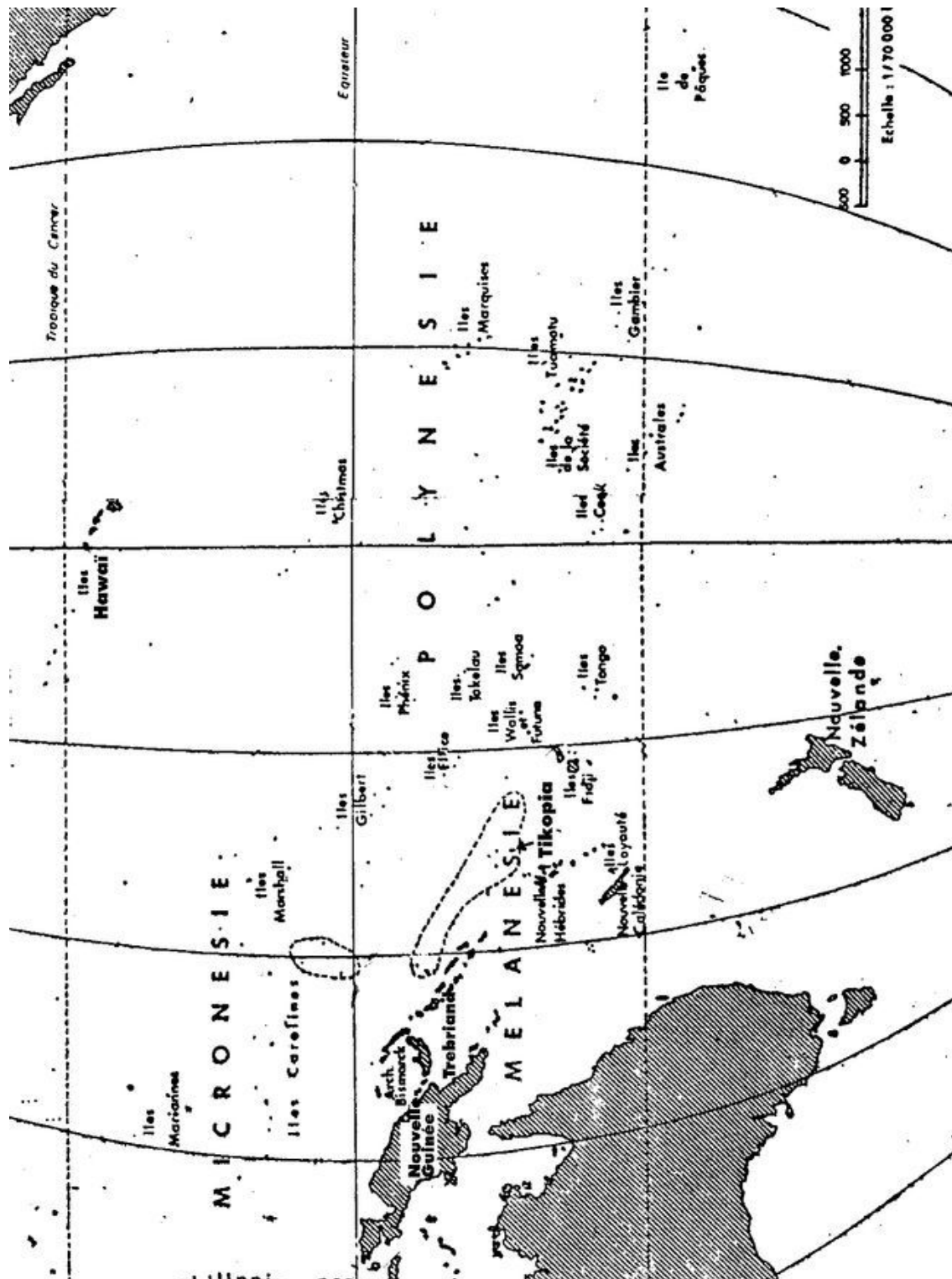
représentatif de l'aire mélanésienne et papoue, et le chef, représentatif de l'aire polynésienne ; entre les deux, la Mélanésie orientale et les îles Fidji font figure de transition tant du point de vue des formes politiques que des espaces culturels.

L'essentiel de l'opposition caractérisée par Sahlins entre les deux types peut se résumer dans la nature même du pouvoir de l'un et de l'autre : le pouvoir du chef polynésien est un pouvoir *hérité*, celui du *big man* mélanésien est un pouvoir *mérité*. En cela, Sahlins compare le premier à un aristocrate ou à un seigneur féodal, le second à un bourgeois (1963, p. 289). Mais au-delà de l'archétype, c'est le mode d'exercice du pouvoir qui est en cause : si le chef polynésien « règne » en vertu d'une position assignée à la naissance et selon des procédures sans cesse balisées par les déterminants de la parenté, le *big man* en revanche, obligé de bâtir au jour le jour sa suprématie, doit jouer de stratégie personnelle (capacité à convaincre, générosité, habileté dans l'initiative sociale, bravoure) pour se hisser au-dessus du commun des mortels ; et ce faisant, il s'affranchit amplement des contraintes de la parenté.

Mais que faut-il entendre par *big man* ? Ce terme, popularisé par Sahlins reprenant les travaux disponibles sur le phénomène (en particulier ceux de Douglas Oliver sur l'île de Bougainville), est en réalité emprunté au *pidgin* utilisé comme langue administrative et de traite dans toute cette région de la Mélanésie, sous influence anglaise ; il signifie bien « gros (ou grand) homme », non par la taille bien sûr mais par la stature sociale, et il a été depuis pleinement intégré au lexique anthropologique (Berndt et Lawrence, éd., 1971). Les caractéristiques principales du *big man* ainsi entendu sont les suivantes :

- C'est un personnage (toujours un homme) plutôt riche, polygame, jouant un rôle dominant dans des échanges à caractère compétitif mettant en jeu des richesses (porcs, végétaux, coquillages) qui sont pour partie produites dans sa propre unité de production, pour partie drainées par l'intermédiaire d'un réseau d'entraide et de coopération centré sur lui.
- Il exerce un pouvoir politico-économique assez peu étendu et difficile à cerner ; c'est un homme que l'on peut qualifier d'influent, mais il ne détient pas une réelle autorité.

– Son statut est instable. C'est par son activité propre et non par héritage qu'il se hisse au-dessus des autres, notamment en utilisant les ressources et le travail d'autrui (épouses, beaux-frères et gens de son réseau constituant ses *followers*, selon le terme anglais difficilement traduisible).



– Les mécanismes de son ascension sont aussi ceux de sa perte ou de son déclin, car les *followers* s'écarteront de lui lorsqu'ils auront la

conviction qu'il leur demande plus qu'il ne leur rend, pour se tourner alors éventuellement vers un autre *big man*.

On le voit, ce pouvoir personnel et personnellement acquis repose sur une assise essentiellement économique, sur l'art de capter et de manipuler la richesse. On y retrouve le principe du don/contre-don, examiné plus haut (*cf. supra*, chap. 4), tout à la fois comme levier du pouvoir et comme risque de sa perte : un *big man* joue du don et du contre-don des richesses et du travail pour s'élever, mais à en détourner les règles il risque la chute. Le *big man*, position à l'équilibre précaire, travaille donc à son pouvoir sur une pratique de la réciprocité aux effets potentiellement contradictoires.

Rien de tel, bien sûr, pour le chef polynésien, qui, lui, officie sur une structure clanique pyramidale et n'a pas à bâtir son pouvoir puisque celui-ci lui est assigné à la naissance. Il n'a pas à déployer de stratégie particulière pour accroître la richesse, puisque cette dernière va à lui par le fait même qu'il est chef. Chez le *big man*, la richesse fait le pouvoir ; chez le chef, le pouvoir procure la richesse. En vertu d'une différence de fond : on est *big man* parce qu'on le *devient*, on est chef parce qu'on *naît* chef.

De la richesse au pouvoir

On doit à Douglas Oliver (1955) d'avoir fourni ce qui est certainement la première présentation détaillée d'une société à *big man* – bien que l'auteur n'utilise jamais ce terme –, en l'occurrence les Siuai, petit groupe (moins de cinq mille individus au moment de l'enquête) vivant dans le sud de l'île de Bougainville, dans l'archipel des Salomon (Mélanésie). Définissant le type de *leadership* qui s'y exerce, Oliver explique comment celui-ci est fonction de « l'habileté d'un individu à mobiliser ses parents, amis et voisins pour l'aider à organiser de grands festins. De cette manière, le leader établit et renforce son autorité effective sur les membres de son groupe et en même temps acquiert une large renommée à travers sa générosité » (1955, p. 106). Dans cette société à structure matrilineaire, où la compensation matrimoniale exige le paiement en monnaie de coquillage, le *big man* (désigné par le terme

respectueux *mumi* en langue vernaculaire) fournit, si nécessaire, les moyens de ce paiement. Il accumule du capital sous toutes ses formes : monnaies, cochons, nourritures ; il développe une logique quasi entrepreneuriale en faisant élever des cochons et cultiver des jardins pour son compte par ses *followers* ; mais si tous les leaders doivent être riches, tous les hommes riches ne sont pas pour autant des leaders (*ibid.*, p. 361). Ce qui fait le leader est sa renommée ; or, dit Oliver, « la renommée est plus que l'accumulation et le don des richesses ». La renommée, précise-t-il, provient de la manière dont « les fidélités sont mobilisées, les obligations créées, le prestige rehaussé, et l'autorité exercée selon des voies traditionnellement acceptables » (*ibid.*, p. 362), en l'occurrence en organisant des festins d'une sorte particulière. En ces occasions, intervenant lors des moments clés de la vie sociale (mariages, deuils, célébrations diverses), le *big man* fait assaut d'hospitalité et de générosité ; l'éloquence y est aussi de mise. En réalité, ces fonctions sont affaire de compétition, et s'y déroule le don compétitif : dans ce contexte, écrit Oliver, « un homme donne des biens matériels dans l'espoir et l'attente que le donataire sera incapable de retourner des biens matériels de valeur équivalente. De la sorte, le donneur acquiert une renommée théoriquement équivalente à la valeur du don non rendu. Pour que le donateur bénéficie d'une telle renommée, un don non rendu doit faire l'objet de publicité et de commentaires » (*ibid.*, p. 388-389). Il s'ensuit une humiliation du donataire proportionnelle à la gloire du donateur : distinction périlleuse, on le voit, que d'être l'« invité d'honneur » à de tels festins.

Le *big man* est donc essentiellement quelqu'un capable de stratégie individuelle, à la condition que celle-ci débouche sur du collectif, c'est-à-dire du social. Oliver dresse la liste des qualités nécessaires pour qui se destine à une « carrière » dans ce registre : l'intelligence, l'application dans l'entreprise, le charisme, l'habileté d'exécution, la maîtrise dans l'usage de la coercition non physique, la diplomatie (*ibid.*, p. 441). Mais nous retrouvons comme levier essentiel du pouvoir du personnage sa capacité à manipuler les richesses dans une stratégie de don et de contre-don, comme nous l'avons déjà observé en d'autres lieux et contextes (*cf. supra*, chap. 3). Décidément, l'arme du don s'avère redoutable entre

toutes. Et nous le voyons bien ici – Mauss avait déjà eu l'intuition de la chose –, le don absolu est celui qui ne peut être suivi d'un contre-don : la réciprocité n'est en la matière que l'idéologie écran, le but effectivement poursuivi est la dette.

Et nous retrouvons ces deux aspects – maniement (ou manipulation) des richesses et don compétitif – à l'œuvre dans tous les systèmes à *big man* ; rien de plus logique, vu que ce sont ces systèmes qui se nourrissent de ces pratiques mêmes. Il en est ainsi chez les Melpa du Mount Hagen à travers le système d'échange cérémoniel appelé *moka* (Strathern, 1971), chez les Enga, voisins des Melpa, dans les Western Highlands à travers un autre système d'échange cérémoniel appelé *tee* (Feil, 1984), ou bien encore chez les Mendi, autres voisins, dans les Southern Highlands à travers les échanges partenariaux appelés *twem* (Lederman, 1986). Comme ingrédients, et enjeux, de ces systèmes d'échange, toujours les mêmes richesses : des cochons et des gros coquillages nacrés (*pearlshells*), les premiers étant produits sur place, les seconds obtenus à travers les circuits de diffusion. Dans le cadre du *moka*, plusieurs types de relations partenariales sont développés – dont il ne nous est pas loisible d'exposer ici les détails –, mais qui au fond jouent sur les mêmes registres : le *big man* multiplie les partenaires dans son propre clan et dans les clans environnants (Strathern, 1971, p. 131-133) : les porcs qu'il manipule sont pour partie produits par ses *followers*, et d'autres prêtés par ses partenaires plus ou moins lointains.

Andrew Strathern distingue ici les deux sources, qualifiant la première de « production », la seconde de « finance ». Chez les Melpa, le *big man* est celui qui « pratique l'échange *moka*, épouse de nombreuses femmes, et déploie son propre espace cérémoniel » (*ibid.*, p. 195). Chez les Enga, le plus grand groupe ethnolinguistique de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, le système du *tee* se prête à des stratégies analogues : c'est « une situation économique complexe qui entremêle crédit, finance, et remboursement, souvent avec intérêt », souligne Daryl Feil (1984, p. 38). Ethnocentrisme mis à part, ces termes rendent l'esprit du phénomène. Le *big man* joue de sa parenté et d'un réseau de partenaires le plus large possible dans une double logique de production et d'échange. « La production de porcs pour le système d'échange, et aussi pour les

nombreuses associations partenariales qui constituent le système », tels sont les deux aspects inséparables du processus *tee*, résume Feil (*ibid.*, p. 232) ; deux aspects dans lesquels les femmes jouent un rôle prépondérant, car ce sont elles qui élèvent les cochons et permettent ainsi aux hommes de rivaliser dans l'échange. Or, reconnaît un *big man* enga, « lorsque nous n'avions pas de cochons et que nous ne pouvions pas pratiquer le *tee*, les hommes erraient dans la brousse comme des bêtes sauvages ; nous ne pouvions établir aucune relation avec les autres » (*ibid.*, p. 237). Chez les Mendi, Rena Lederman montre comment les réseaux d'échanges compétitifs *twem* s'articulent avec les relations de solidarité clanique *sem*. Et, précisément, à l'articulation des deux se trouvent les *big men* : « Les *big men* entament leur carrière en bâtissant un réseau *twem* ainsi qu'en parrainant et en alimentant convenablement les prestations claniques », observe Lederman (1986, p. 146). Mieux encore, « ils conduisent le plus souvent leurs relations *twem* comme le moyen de participer à la vie du clan » (*ibid.*, p. 154). Ici et là, puisque la logique du don exige que l'on rende (ou redonne) plus que l'on a reçu, le donateur se retrouve bénéficiaire d'un incrément, véritable « fonds de roulement » au service des *big men* (Lederman, *ibid.*, p. 104 ; Lemonnier, 1990, p. 151-152).

De fait, le *big man* apparaît comme un étonnant homme-orchestre. Il joue de (sur) la production et de (sur) l'échange. La règle du jeu en la matière est la réciprocité. Le pouvoir du *big man* germe au cœur même de ces rapports de réciprocité : il doit rendre, sous une forme ou une autre, ce qu'il a perçu s'il veut continuer de rassembler dans ses mains une grande quantité de richesses à redistribuer. S'il veut accroître ses richesses, sa renommée, son prestige, et donc son pouvoir, il doit faire la preuve de sa capacité à drainer des producteurs directs, ses *followers*. Ce sont ces femmes et ces hommes qui, par leur travail, permettent son ascension et s'identifient à lui en s'associant à sa réussite. Pour lui, on élèvera plus de cochons, et pour nourrir ces cochons on cultivera davantage de patates douces. Son ascension résulte donc, pour une large part, du surtravail fourni – sans contrainte physique ou directe – par ses *followers*.

Pour ce qui est de l'échange, il faut en distinguer les deux versants : *interne* et *externe*. Au plan interne, le ressort utilisé par le *big man*, c'est de pouvoir procurer des épouses à des jeunes hommes qui constituent ou vont constituer son équipe. Une pratique largement répandue parmi les sociétés de la Nouvelle-Guinée est celle de la nécessaire compensation matrimoniale (Glasse et Meggitt, éd., 1969). Des richesses contre des femmes : le *big man* fournira les richesses, cochons et *pearlshells* essentiellement (Rubel et Rosman, 1978, p. 277-290). Au plan externe, l'arène des exploits du *big man*, ce sont les *pig festivals*, grands rassemblements où chacun s'efforce d'offrir plus de cochons que son concurrent (Lederman, 1986, p. 174-212 ; Lemonnier, 1990). Ces grands rassemblements festifs permettent au *big man* de sceller des alliances avec d'autres groupes et de se livrer au don compétitif. Dans les deux versants de l'échange, celui-ci joue de stratégies et de manipulations par le « déséquilibre calculé » (Godelier, 1982, p. 269). Après avoir enclenché le rapport contractuel avec ses *followers*, il se met à truquer la réciprocité en leur redonnant en réalité moins qu'il n'a reçu de leur part : au plan interne, la réciprocité est tronquée. Au plan externe, c'est le contraire ; il cherche à donner à ses concurrents plus que ceux-ci ne seront en mesure d'offrir à leur tour : ici la réciprocité est outrepassée. Mais tronquer à l'excès ou outrepasser trop cyniquement, c'est risquer la chute. La réciprocité est la double contrainte du *big man*.

Au bout du compte, ce n'est pas sur la réciprocité que s'édifie son pouvoir, mais, là encore, sur la dette : dette des *followers* à son égard, dette des autres *big men*. L'inégalitaire au-dedans et le compétitif au-dehors sont étroitement complémentaires dans l'édification du pouvoir.

On l'a dit, le *big man* travaille sur deux champs : le mariage et l'échange compétitif. Il faut bien saisir que les deux ont à voir dans les rapports vis-à-vis de l'extérieur. Or, on le sait, ces rapports sont traditionnellement dominés en Nouvelle-Guinée par la guerre (Lemonnier, 1990), du moins avant que l'ordre colonial n'instaure la « pacification ». Soulignons au passage l'importance, là encore, du phénomène colonial qui non seulement a interdit la guerre, et donc supprimé le mode de régulation des rapports sociaux qu'elle permettait, mais également accentué l'intensité et la teneur des échanges compétitifs

par l'abondance des richesses échangeables qu'il a générée. En rendant possible par les richesses fournies le mariage de ses *followers*, le *big man* encourage l'échange matrimonial généralisé, élargit ainsi le cercle des affins et substitue l'échange matrimonial à la guerre ; il œuvre à établir par là même des alliances, au double sens du terme, matrimoniales et politiques : « Nous nous marions chez ceux que nous combattons », disent les Mae Enga (Meggitt, 1977, p. 42). Mais le *big man*, c'est celui qui est également capable de sceller la paix en fournissant des richesses en compensation de guerriers morts au combat. C'est celui qui saura alors substituer l'échange cérémoniel compétitif (dans les *pig festivals*) à la guerre, elle aussi compétitive : il remplacera ainsi la compétition des armes par la compétition des richesses, et transformera l'ennemi en partenaire.

Encore faut-il que le principe de conversion soit possible. Il faut que des richesses matérielles venant en équivalence à des femmes vivantes, dans le cadre du mariage, ou de guerriers morts, dans le cadre de la paix conclue, soient tenues pour culturellement et socialement recevables. En clair, pour qu'émergent les *big men*, il faut qu'aient disparu l'échange matrimonial restreint (une femme contre une femme) et le principe vindicatoire (un guerrier tué pour un guerrier tué). Car ce type de personnage est précisément celui qui parvient à convertir les richesses en vies humaines, ou l'inverse.

C'est là justement l'hypothèse de Godelier et de Lemonnier : c'est cette possible équivalence/conversion en réalités de nature différente – une convertibilité qui n'a rien en l'occurrence du rapport marchand – qui permet l'émergence et le développement du « système *big man* ». « Les échanges compétitifs [en Nouvelle-Guinée] auraient atteint leur plein développement lorsque et où se seraient combinés en un seul mécanisme les processus sociaux suivants : compétition dans *et* entre les groupes locaux pour donner plus que les donataires sont supposés en mesure de rendre ; préférence pour le mariage à l'extérieur du groupe et avec des femmes choisies chez les groupes ennemis autant si ce n'est plus que parmi les groupes alliés ; et compensation pour la mort de guerriers alliés *et* ennemis » : telle est la manière dont Godelier résume cette hypothèse (in Godelier et Strathern, eds, 1991, p. 301). Mais c'est bien la

combinaison de ces trois conditions qui doit se réaliser pour l'éclosion des *big men* : les Maring, étudiés par Roy Rappaport, pratiquent la compensation matrimoniale, mais dans le cadre préférentiel de l'échange restreint de sœurs, et leur société ne distingue pas pour autant des *big men* proprement dits (*in* Glasse et Meggitt, éd., 1969, p. 117-137 ; Rappaport, 1968, p. 28-29). Les Maring, comme les Baruya étudiés par Godelier, distinguent plutôt des « grands hommes », c'est-à-dire des figures éminentes de la vie sociale, sans pour autant que leur reconnaissance passe par la compétition économique (Godelier, 1982, p. 253-290 ; Lemonnier, 1990, p. 21-25).

Retenons, pour ce qui nous occupe ici, que le *big man* est celui qui réalise cette fascinante alchimie de convertir des richesses en rapports sociaux et en ressorts du pouvoir. Parce qu'il excelle à monopoliser les richesses et plus encore à les manipuler, il verrouille par là même, en exerçant son contrôle sur la production économique, la reproduction de la société. C'est donc par sa manipulation des choses qu'il façonne son ascendant sur les êtres.

La chefferie polynésienne

Du pouvoir à la richesse

Il pourra sembler quelque peu paradoxal que nous ayons entamé cette partie consacrée aux sociétés stratifiées par un exposé du rapport entre richesses et pouvoir dans des sociétés... non stratifiées. Car les sociétés de Nouvelle-Guinée dans lesquelles émergent les *big men* sont, dans leurs principes et leurs structures, à tendance égalitaire. Certes, on sait qu'un clivage les traverse toutes, qui se traduit en réalité par une inégalité sociale, celle entre hommes et femmes. Ces dernières y occupent communément un rôle majeur dans la production (culture des jardins, élevage des porcs) mais mineur dans la conduite des affaires sociales et le maniement des richesses. Certes, nous avons vu que les *big men* jouissent de positions politiques et économiquessaillantes dans le fonctionnement de ces groupes sociaux ; et l'on sait au demeurant qu'ils bénéficient assez

souvent d'un nom, des richesses et d'un réseau de partenaires déjà constitués par leurs pères. Mais fondamentalement, parce que pour le *big man* le statut est sans cesse à bâtir, à nourrir et à consolider, parce que pour lui rien n'est jamais définitivement acquis et parce qu'il doit apporter en permanence les preuves de son aptitude à exercer le pouvoir (toujours limité, de surcroît) par sa capacité à la générosité économique, ces sociétés témoignent de ce que l'on pourrait appeler un tropisme égalitariste.

Le chef polynésien, à l'opposé, hérite d'un statut et, en quelque sorte, d'une rente de situation. Aussi nous a-t-il semblé, suivant en cela les leçons de Sahlins, que nous serions mieux à même de camper sa figure politique et le rapport qu'il entretient avec le domaine des richesses par effet de contraste avec la figure du *big man*. À ceci près que le chef polynésien, s'il obéit à certains principes communs, n'en manifeste pas moins des variations significatives d'un ensemble social à l'autre. Ainsi choisirons-nous de présenter ici trois exemples, trois variantes du paradigme de la chefferie, tout aussi emblématiques que classiques de la littérature anthropologique : Trobriand, Tikopia, Hawaïi.

Trobriand (Malinowski, 1922 et 1935). Ici encore on pourra trouver paradoxal de commencer un survol des formes de la chefferie polynésienne par un exemple... mélanésien. Toutefois, ce n'est plus un secret pour les anthropologues que si la société trobriandaise se situe dans l'aire mélanésienne, son système politique en revanche relève de l'exception au regard du modèle dominant dans la région (systèmes à *big men* ou à « grands hommes ») et qu'il se rattache plus volontiers au modèle caractéristique de la Polynésie.

La société trobriandaise (ou de Kiriwina) est organisée en quatre clans matrilineaires, eux-mêmes subdivisés en lignages. Les clans sont dispersés sur l'ensemble de l'île, alors que les lignages sont ancrés dans des villages bien précis, restant attachés à celui de l'aïeule fondatrice. Ces lignages sont hiérarchisés ; il existe des lignages « nobles » et des lignages du commun. Le chef est d'abord chef de son village et son importance vis-à-vis des autres est fonction du lignage auquel il appartient. Ainsi se dessine une pyramide des chefs, culminant par le

chef du lignage le plus prestigieux, le lignage Tabalu, appartenant au clan Malasi, et résidant au village d'Omarakana, dans le nord de l'île.

Le chef remplit les fonctions classiques de porte-parole du groupe vis-à-vis de l'extérieur, et au plan interne il est essentiellement un maître des cérémonies. Il partage son pouvoir sur les villageois avec le « magicien des jardins » qui régent les opérations liées à l'horticulture et, les jardins étant la pièce maîtresse de la production des ressources, contrôle dans une large mesure le foncier et le registre économique. Précisons que certains chefs, les plus importants le plus souvent, cumulent les deux fonctions, chef et magicien des jardins. La fonction de chef est bien entendu héréditaire et, conformément à la règle matrilineaire en vigueur, se transmet d'oncle maternel à neveu utérin.

Toutefois, l'héritage de la fonction ne suffit pas à son exercice. Dans la mesure où le chef a la charge des événements festifs et cérémoniels et qu'il doit au demeurant payer tout individu travaillant à sa demande, il joue essentiellement le rôle de redistributeur de richesses. Ainsi, le pouvoir n'a aucune efficience s'il n'est relayé par la richesse. Malinowski est catégorique sur ce point : « La richesse, aux Trobriands, est le signe extérieur, la substance même du pouvoir – le moyen aussi de l'exercer » (1963, p. 121). Puisque le chef tire son pouvoir de la richesse, la question se pose alors de savoir d'où il tire sa richesse. Sachant que celle-ci se décompose en deux catégories, les biens de consommation et les biens de prestige, nous savons d'où il tire la seconde : c'est la *kula* qui lui fournit les objets précieux, les *vaygu'a* (cf. *supra*, chap. 3). Reste les biens de consommation. Ces derniers lui échoient par le simple jeu des rapports de parenté et de ce qu'ils commandent dans la circulation des denrées produites. La coutume veut précisément qu'un homme remette environ les trois quarts des produits de ses jardins au mari de sa sœur. Le chef étant polygame, en multipliant les épouses, il multiplie les beaux-frères et par là même les tributaires. Malinowski estime, par exemple, que le plus grand chef (à son époque, il a pour nom To'uluwa), possédant jusqu'à une quarantaine d'épouses, reçoit peut-être « trente à cinquante pour cent de toute la production jardinière de Kiriwina » (*ibid.*). Ainsi donc, par le simple jeu des règles de l'alliance, le chef se trouve au cœur

de l'échange économique : carrefour d'une partie importante de la production, il pourra en conséquence être le pôle de la redistribution.

Le chef reçoit bien un tribut, mais celui-ci prend la forme réelle ou métaphorique de la contribution parentale : « L'*urigubu* est devenu un tribut levé sur un certain nombre de communautés au profit du chef, mais toujours en qualité de beau-frère honorifique de la communauté tout entière » (Malinowski, 1974, p. 174). Le tout constitue la richesse qu'il expose à la vue de tous – les greniers à ignames où sont engrangés les plus beaux spécimens de la récolte trônent sur la place de chaque village – et qu'il sollicite le moment venu pour manifester son rang. La contrainte physique est ici absente de l'exercice du pouvoir ; seule parfois intervient la menace d'une sanction sorcellaire, explique Malinowski.

Au total, la chefferie trobriandaise apparaît bien comme une hiérarchie héréditaire mais incomplètement intégrée et où le pouvoir reste en permanence à confirmer. Si le chef dispose d'une réelle autorité, il n'exerce pas de contrôle effectif sur les moyens de production, la terre en premier lieu qui demeure la propriété collective de chaque lignage mise à la disposition de chaque cellule familiale. En outre, on l'a vu, le pouvoir du chef s'exerce pour l'essentiel par le biais de la richesse captée par l'usage stratégique des règles de l'alliance. Le chef obtient son statut par la filiation, mais ce sont les potentialités de l'alliance matrimoniale qui lui fournissent les moyens de réaliser le pouvoir attaché à ce statut. Au bout du compte, la chefferie trobriandaise traduit un pouvoir tributaire de la richesse, les deux dépendant étroitement du registre de la parenté.

Tikopia (Firth, 1936 et 1939). Tikopia est une île minuscule située au sud-est de l'archipel des Salomon et au nord du Vanuatu (ex-Nouvelles-Hébrides), qui ne compte, dans les années 1930, guère plus de 1 300 habitants. C'est un *outlier*, c'est-à-dire une île située en Mélanésie mais peuplée par migration en retour (*i.e.* d'est en ouest) par des Polynésiens.

La société de Tikopia est divisée en quatre clans patrilineaires (*kainanga*), comptant à la même époque de 350 à 450 individus chacun, patriclans non exogames et territorialisés. La société est clairement clivée en deux strates : d'une part, les chefs (*ariki*), leur proche famille et leurs collatéraux, constituant ceux que Firth appelle les « aristocrates » ; de l'autre, les gens du commun. Mais les uns et les autres font partie des

mêmes quatre clans. La fonction de chef y est héréditaire, transmise selon la filiation patrilinéaire et la règle de primogéniture.

« Le chef est la tête du clan, écrit Firth, son représentant vis-à-vis des dieux, le médiateur pour son peuple pour ce qui est de la fertilité des récoltes » (1936, p. 333). Et c'est avant tout dans le registre économique que se manifeste l'efficacité de sa fonction. « Le chef est vu comme le facteur humain le plus important dans l'économie de Tikopia. Non seulement il assure une partie de la production avec sa propre maisonnée, mais aussi par l'initiative et l'exemple il dirige les travaux de production de la communauté ; il est le propriétaire en titre de ce que son clan possède de plus précieux ; il impose des restrictions de grande portée sur la production et la consommation et dans beaucoup d'activités importantes il agit comme le point focal des processus d'échange et de distribution » (Firth, 1965, p. 231). Les quatre chefs possèdent le privilège suprême de l'administration de la terre de leur clan, ainsi d'ailleurs que des eaux du lagon intérieur, considérées comme leur propriété. Toutefois les eaux et la pêche qui s'y pratique sont objet de libre usage, alors que c'est sur la terre que les chefs exercent réellement leur pouvoir : ils contrôlent les activités et peuvent imposer le *tabou*, expression de leur puissance, sur telle ou telle parcelle, telle ou telle récolte. Mais ils ne peuvent contraindre leurs « sujets » à exécuter telle ou telle tâche sur les territoires soumis à leur autorité : ils ne disposent que d'un seul ressort, l'initiative et l'exemple dans le travail. Le chef est donc quelque chose comme l'« entrepreneur » de son groupe clanique.

Étant considéré comme le « propriétaire en titre » de la terre, des eaux et de tous les moyens de production en général – même si chacun dispose du libre usage –, il reçoit de la part des producteurs directs divers tributs, considérés comme contrepartie pour la jouissance de tous ces éléments mis à leur disposition. S'il n'y a pas de différence flagrante entre les aristocrates et les gens du commun, les chefs font l'objet d'un grand respect. Ils interviennent par leur autorité personnelle comme régulateurs dans les affaires, et les conflits, entre personnes. Toutefois cette autorité forte en théorie se révèle moins infaillible dans la pratique. Le registre de l'idéal est ici un pilier efficace du pouvoir : le chef est en relation directe avec les dieux, il détient le *mana*, véritable sève de son pouvoir dans son

rapport aux hommes. Parce qu'il est le médiateur entre les forces de la nature, les dieux et son peuple, il assure par ce rôle d'intercesseur la fécondité de la terre et le succès des récoltes. Il passe donc pour le garant de l'intérêt général et pour la clé de la reproduction du groupe social.

Au total, la fonction du chef apparaît comme entretenant un rapport étroit à la richesse et aux moyens de production. Toutefois, son statut ne s'établit pas par son extraction du registre de la production : le chef est un producteur comme les autres. Sa spécificité tient pour beaucoup au rôle qu'il remplit, celui de « manager » du bien public et en particulier de la terre – un rôle de *steward* pour reprendre le terme utilisé par Sahlins (1958). Au bout du compte, dans la chefferie de Tikopia qui demeure étroitement dépendante du cadre de la parenté, le pouvoir politique naît du contrôle des moyens de production.

Hawaii (Sahlins, 1958). Précisons qu'il s'agit ici d'une reconstitution ethnohistorique, tant il est vrai que la société hawaïenne a payé d'une brutale désagrégation, suivie d'une rapide disparition, son contact avec le monde occidental. À l'arrivée des Blancs, cet archipel, occupant le sommet septentrional du « triangle polynésien », connaît une centralisation politique voisine de l'État.

L'ancienne société hawaïenne présente une stratification à trois niveaux. Au sommet de la « pyramide » se trouvent les chefs (*alii*) et leurs familles, ensemble au sein duquel un chef occupe la position de commandement suprême, le *alii nui* (celui auquel les Anglo-Saxons reconnaissent le titre de *paramount chief*). Chaque île a son grand chef et constitue un territoire plus ou moins autonome disposant d'un pouvoir centralisé ; mais l'ensemble est en voie d'intégration évidente, la colonisation venant briser ce processus déjà bien amorcé. En dessous des chefs se trouvent les « administrateurs » (*konohiki*) : ce sont les *stewards* dont parle Sahlins. Ils sont chargés de l'administration des biens, de la gestion des ressources, et représentent l'autorité des chefs, délégués par ces derniers pour gérer les biens communs sur des sections territoriales. Ils sont considérés comme des parents éloignés des chefs. À la base se trouvent les gens du commun (*makaainana*) : constituant la masse de la population, ils forment le groupe des producteurs directs, et sont considérés comme des parents très éloignés des chefs. Nous avons donc

une société qui, du sommet à la base, se pense en termes de parenté. Quelques individus sont toutefois inclassables dans ce cadre : ce sont les prêtres et les artisans qui ont un statut à part, mais pas déprécié pour autant.

Ici, la terre et son usage sont strictement réglementés par les chefs, par l'intermédiaire de leurs représentants, les *konohiki* : ces derniers font descendre les décisions du chef et remonter une part importante ponctionnée sur la production des gens du commun. Leur autorité, prolongement de celle des chefs, est incontestable et respectée ; les ordres sont exécutés avec soumission ; toute infraction à un *tabou* décrété par un chef est l'objet de sévères sanctions, allant jusqu'à la peine de mort. Les chefs, *via* leurs *stewards*, exercent leur autorité sur l'ensemble des terres, littoral compris, et ont tout pouvoir de les aliéner ou de les redistribuer. De la même manière, la gestion et la répartition de l'eau (cultures en terrasses, canaux d'irrigation) relèvent de leur autorité et sont supervisées par les administrateurs. Les gens du commun sont régulièrement convoqués pour des travaux collectifs concernant les infrastructures agricoles, les temples religieux, la maison du chef. À chaque fois, ce sont les *konohiki* qui relaient l'autorité des chefs, organisent et dirigent les opérations : pesant d'une lourde présence sur la vie quotidienne de la population, ils constituent une « bureaucratie primitive » (Sahlins, 1958, p. 16). Ce sont eux qui permettent à la fois la liaison et la distanciation entre les chefs et le peuple.

Les chefs et leurs familles ne participent pas à la production, à la différence de ce que nous avons observé dans les exemples de Trobriand et de Tikopia. Production et redistribution empruntent le même circuit, du peuple vers le chef et *vice versa* : la nourriture produite par les gens du commun et capitalisée par les chefs est redistribuée par ces derniers lors des grandes fêtes et des chantiers collectifs. Les chefs et leurs familles vivent dans un luxe qui les distingue clairement du peuple. Dans cette société très guerrière, le chef conduit les opérations mais n'y participe pas ; il lève les armées nécessaires en mobilisant les hommes sans possibilité pour ces derniers de se soustraire à ces obligations, et l'on voit à ce propos combien la guerre et l'économie décalquent parfaitement les mêmes logiques sociales. Enfin, le chef bénéficie d'un statut empreint

d'une grande sacralité et dictant un respect sans faille : considéré comme le descendant direct des dieux, il sera lui-même déifié après sa mort.

Au total, la chefferie hawaïenne apparaît comme le cas le plus abouti des trois exemples présentés. Le chef, propriétaire de la terre et de toutes les ressources, contrôle étroitement et par le biais d'une « bureaucratie »-relais tous les moyens de production et les produits du travail. Les gens du commun ne sont que les usagers de ces moyens de production, et par leur surtravail dégagent un surplus destiné à l'entretien de l'appareil politique et administratif, au profit d'une aristocratie totalement détachée de la production. Un gouvernement centralisé existe qui mêle les aspects politique, économique et religieux. Et même si la société continue de se penser selon un schéma unificateur de parenté, on peut considérer qu'une division de classes s'est déjà opérée. Mais bien qu'à l'orée de l'État, la société hawaïenne reste toutefois une société à chefferie : l'État y demeure en gestation car le cadre structurant continue d'être celui de la parenté, cette dernière n'ayant pas cédé la place à une organisation territoriale de la population.

Ces trois exemples présentent, on le voit, une gradation dans la concentration du pouvoir, qui va de pair avec un contrôle croissant sur les moyens de production. Le contrôle, sinon le monopole, exercé sur les moyens de production alimente le chef en richesses, mais ces richesses n'apparaissent pas aux yeux des intéressés comme la cause de son pouvoir, elles apparaissent comme sa résultante. À cet égard, l'exemple de Trobriand fait figure de cas intermédiaire, sans donner à ce qualificatif quelque connotation évolutionniste que ce soit : le chef trobriandais, en tant que chef, y jouit d'une position attribuée à la naissance, mais est contraint de la valider et de l'affermir, tel un *big man*, par le maniement des richesses. À Tikopia, et bien plus encore à Hawaï, cette démonstration n'est plus à faire : le champ économique – le chef comme « manager » à Tikopia, comme capitalisateur à Hawaï – y est vécu comme effet induit du statut de chef. Il nous semble qu'il y a là quelque chose de l'ordre du renversement du rapport de cause à effet, si l'on considère que c'est la richesse (l'économique) qui permet l'émergence du pouvoir (le politique), et non pas l'inverse. Ce renversement, perceptible dans les systèmes à chefferie et encore plus évident dans les systèmes à

État, nous invite à nous pencher sur le nécessaire travail idéologique que doit fournir, non sans efficacité bien souvent, le pouvoir politique pour asseoir sa légitimité et justifier ses extorsions de richesse.

Parmi les moyens de production les plus régulièrement et étroitement contrôlés par les chefferies, se trouve, nous l'avons vu, la terre. Michel Panoff, à l'issue d'une étude comparée de divers sous-ensembles polynésiens (Tahiti et Îles de la Société, Îles Australes, Futuna), est catégorique sur ce point : « [Les] droits sur la terre distinguent radicalement [...] les chefs, et plus généralement l'aristocratie, des gens du commun. [...] Les chefs sont, ou étaient, dans toute la Polynésie, les gardiens de la terre de leur groupe » (Panoff, 1970, p. 251). Les chefs « propriétaires éminents » d'un espace foncier dont les gens du commun ne sont que les usufruitiers : tel est le schéma classique des sociétés polynésiennes. À Tahiti, par exemple, l'association symbolique entre la terre et le chef était si forte que, jadis, ce dernier devait être porté à dos d'homme lorsqu'il traversait des territoires ne relevant pas de son autorité : fouler ces terres l'eût mis en situation de revendiquer des droits sur celles-ci. Dans sa monumentale monographie consacrée à l'ancienne société de Tahiti, Oliver (1974) montre maints aspects du pouvoir quasi absolu des chefs tant sur la terre que sur le peuple. D'un pouvoir sans partage sur les *manahune* (gens du commun), les chefs faisaient prendre parmi eux les victimes des sacrifices humains offerts aux dieux sur l'autel des *marae* (temples) ; de même, une part considérable de surtravail était ponctionnée chez eux pour l'entretien de l'aristocratie et de tout l'appareil de la chefferie. Quant à la terre, elle était l'apanage des chefs et, comme telle, constituait l'enjeu principal des guerres : « Le chef victorieux remplaçait le chef et les sous-chefs vaincus par des individus de son choix et confisquait pour son usage personnel une portion du territoire conquis, placée sous la surveillance d'un représentant dont le travail consistait à envoyer à la maison du chef le maximum de production tiré de ce territoire » (Oliver, 1974, p. 99).

Approches comparatives

La Polynésie, parce qu'elle présente tout à la fois une immense dispersion géographique, une grande unité culturelle et linguistique, et une large gamme de variantes, se prête bien évidemment à l'étude comparée des formes sociales, politiques et économiques. Deux auteurs en particulier, Sahlins (1958) et Goldman (1970), se sont risqués dans cette entreprise. Les deux partagent, même si cela s'exprime selon des axes différents, un point commun : celui d'une perspective évolutionniste permettant de catégoriser et d'ordonner les différentes sociétés concernées. Après avoir, dans le cadre de deux articles (parus en 1955 et 1957), posé les termes d'une typologie sur la double base de la structure du lignage et du pouvoir politique, Irving Goldman formalise le tout en modèle dans le cadre d'une énorme synthèse (Goldman, 1970).

Travaillant sur les matériaux ethnographiques disponibles concernant dix-huit sociétés polynésiennes et animé par une évidente préoccupation d'exhaustivité, Goldman réduit l'éventail des variantes à trois types qu'il dénomme « traditionnel », « ouvert » et « stratifié ». Voici à quoi ils correspondent :

« Dans le premier, que j'appelle "Traditionnel", l'aînesse est centrale. En tant que source de mana et de sacré, le principe d'aînesse établit le rang et assigne l'autorité et le pouvoir de manière systématique. Le système Traditionnel est essentiellement un système religieux dirigé par un chef sacré et dont la stabilité est assurée par une hiérarchie de valeurs sanctionnée religieusement. Dans le second système, que j'appelle "Ouvert", le principe d'aînesse a été modifié pour permettre à la puissance militaire et politique de diriger le registre statutaire et le contrôle politique. Le système Ouvert est plus fortement militaire et politique que religieux et sa stabilité doit être maintenue plus directement par l'exercice des pouvoirs séculiers. Dans le système Ouvert, les différences de statut ne sont plus régulièrement hiérarchisées mais tendent à être étroitement définies. Enfin, le troisième système, que j'appelle "Stratifié", se caractérise par des ruptures clairement tranchées dans le registre statutaire qui ont un impact de grande

portée dans la vie quotidienne. Dans le système Stratifié, les différences de statut sont économiques et politiques. Les rangs élevés détiennent le gouvernement et les titres fonciers ; les gens du commun sont sujets et exclus de la propriété de la terre. Le système Stratifié représente une synthèse du Traditionnel et de l'Ouvert, combinant respect et révérence pour le rang héréditaire *via* l'aînesse avec de nécessaires concessions au pouvoir politique et économique. Le système semble avoir été l'aboutissement de l'intense rivalité de statut si caractéristique des sociétés Ouvertes. En effet, les chefs dans le système Stratifié ont réussi à consolider leur autorité et se sont hissés vers un pouvoir par conséquent renforcé par rapport à celui des chefs des systèmes Traditionnel et Ouvert. »
Goldman, 1970, p. 20-21.

À ces trois types sont associés, selon le même auteur, trois ensembles de sociétés : au premier correspondraient les Maori de Nouvelle-Zélande, Manihiki-Rakahanga, Tongareva et Pukapuka (Îles Cook du Nord), Uvea et Futuna, Tokelau, Tikopia et Ontong Java (*outliers*) ; au deuxième Mangaia (Îles Cook du Sud), l'Île de Pâques, les Marquises, Samoa, Niue ; au troisième Mangareva (Îles Gambier), les Îles de la Société, Hawaii, Tonga. Bien sûr, on peut reprocher à Goldman d'avoir commis l'erreur de méthode habituelle à tout schéma évolutionniste, à savoir de confondre la dimension temporelle et la dimension spatiale, ou plutôt d'en jouer à sa guise, un reproche que l'on peut d'ailleurs adresser également à la modeste comparaison que nous avons proposée plus haut, puisque nous avons utilisé des matériaux relevant du XVIII^e siècle et d'autres du début du XX^e comme si tous présentaient des sociétés en contemporanéité. Mais, comme toute typologie, celle de Goldman est, malgré ses imperfections, à prendre pour un outil méthodologique, même si elle n'est à prendre que pour cela.

Cependant, pour notre auteur, l'intensité de la stratification sociale n'est pas, en Polynésie, corrélée aux capacités productives des divers

sous-ensembles : « La société polynésienne prise comme un tout, écrit-il, il est évident que la question centrale est la croissance régulière du pouvoir. Ce qui est d'une réelle signification dans l'histoire polynésienne c'est que le pouvoir ne semble se développer ni comme une adaptation à la complexité, ni en réponse directe à la nécessité économique » (*ibid.*, p. 22). Il se montre même plus explicite : « Rares sont les civilisations qui se sont développées sur une base économique aussi rudimentaire que celle de la Polynésie » (*ibid.*, p. 476). Goldman considère que c'est sur la base du statut – entendons aussi honneur et prestige – que s'élaborent l'accroissement et la centralisation du pouvoir ; ainsi c'est de son rôle de redistributeur de richesses, et non du contrôle de la production, que le chef tire les ressorts du politique : « Le contrôle de la circulation [des biens] est en général plus prestigieux que la conduite de la production », affirme-t-il (*ibid.*, p. 483.) Le moteur de l'évolution est ici, pour Goldman, la compétition aristocratique, ce qu'il appelle la « rivalité statutaire ».

Le chef tahitien et la redistribution

« Une partie de ce que les chefs de tribu recevaient de leurs sujets était finalement “redistribuée”, mais il y avait quelques différences largement et sans doute hautement significatives – dans les proportions de ce qui était reversé, dans les modes de redistribution, ainsi que dans les catégories et les proportions de membres du groupe concernés par cette redistribution. [...] Dans certains cas, la plus grande partie de ce qui avait été offert au chef de tribu était immédiatement redistribuée, d'une façon méthodique et généreuse. C'est-à-dire que la plupart des biens – essentiellement des nourritures – revenaient immédiatement aux sous-chefs, qui alors les distribuaient à leurs sujets pour une consommation immédiate. Dans ce cas, c'était comme si la majeure partie sinon la totalité des tributaires recevaient une certaine part de la nourriture. Dans d'autres cas de redistribution immédiate, une

plus petite part de la contribution était retournée aux donateurs, non pas, cependant, selon une division bien réglée mais par le recours à la “mêlée”.

[...] Dans d’autres cas encore, toutefois, il y a des raisons de penser qu’aucune redistribution n’intervenait – du moins hors de la maisonnée et du personnel du chef.

[...] D’un certain point de vue, plusieurs de ces variations dans les transactions matérielles entre les membres d’une tribu et leur chef semblent suggérer une gamme de types de relations. À un extrême, se trouvait la tribu assez réduite, unie par des liens étroits de parenté et par une ferme loyauté envers le chef qui était parent avec beaucoup de membres de la tribu. Les dons faits au chef étaient plutôt de l’ordre de la générosité partagée ; l’aspect symbolique de la transaction relevait de la commensalité, et le côté religieux de ces moments était habituellement présent, qu’il soit explicitement manifesté ou pas.

À l’autre extrême, se trouvait la très grande tribu composée historiquement d’unités distinctes tenues ensemble par la force. Là, au moins quelques dons faits au chef avaient pour but principal le revenu ; et quoiqu’une partie de la symbolique et de la commensalité fût conservée dans certaines pratiques comme celle de la “mêlée”, les messages principaux de ces transactions étaient clairement de susciter la “fidélité” (de toute façon hésitante) et l’“unité” tribale (de toute façon fragile). »

Douglas Oliver, *Ancient Tahitian Society*,
Honolulu, The University Press of Hawaii, 1974, p. 1007-1008.

Sahlins a, lui aussi, proposé un schéma d’évolution des sociétés polynésiennes, dans deux publications concomitantes (Sahlins, 1957 et

1958). Il différencie deux systèmes de parenté à l'œuvre en Polynésie : le système à *ramage* (terme emprunté à Firth), c'est-à-dire où le groupe de parenté impose la règle de primogéniture, facilite la segmentation et l'expansion territoriale, et le système à filiation (*truncated descent line*), où le groupe de parenté ne suppose pas les principes d'aînesse et de rang, garde une taille restreinte et un fort ancrage territorial dans des limites non extensibles. Le premier système se rencontre à Hawaï, Tonga, Tahiti, Mangaia, Mangareva, aux Marquises, en Nouvelle-Zélande et à l'Île de Pâques ; le second à Samoa, Uvea et Futuna (Sahlins, 1957, p. 291-292). Pour Sahlins, ces deux systèmes sont étroitement associés à des contextes écologiques distincts (*i.e.* des systèmes d'exploitation des ressources), même si tous concernent des îles volcaniques – et non pas des atolls –, et sont donc la conséquence d'une « différenciation par adaptation ». « Les systèmes à ramage se voient associés avec la distribution éparpillée dans des régions aux ressources abondantes, la tendance à la spécialisation familiale de la production, et, d'ordinaire, un mode de résidence diffus ; les systèmes à filiation se voient associés avec des régions d'exploitation très recentrées, l'autosubsistance familiale et la résidence en villages » (Sahlins, 1958, p. 252). Étant entendu, estime Sahlins, que « le degré de la stratification sociale varie directement en liaison avec la productivité économique » (*ibid.*, p. 5), c'est le premier système, où les personnages de haut rang peuvent déterminer une utilisation stratégique des ressources, qui se prête le mieux à l'édification de la chefferie au pouvoir renforcé.

La thèse de Sahlins peut paraître, à première vue, plus déterministe que celle de Goldman, mais moins cependant que ne le prétend ce dernier, qui a beau jeu d'ironiser sur le « mérite essentiel de Sahlins » qui serait d'avoir montré que « le degré de pouvoir du chef et le degré de stratification sociale étaient plus élevés dans les sociétés matériellement riches et moindres dans les sociétés pauvres » (Goldman, 1970, p. 481), autrement dit sur le fait que sa démonstration tiendrait plutôt du truisme. En réalité, la thèse de Sahlins ne considère pas la richesse intrinsèque de chaque société, puisque les deux systèmes modélisés par lui se rencontrent dans les îles volcaniques et donc dans des lieux disposant du même potentiel économique – de même d'ailleurs qu'ils se rencontrent

tous deux dans les atolls coralliens (1958, p. 218-246). Ce que souligne la thèse de Sahlins, c'est bien plutôt la capacité de chacun des dispositifs à mobiliser les ressources économiques et le rôle des chefs dans ces processus de mobilisation, alors que, nous l'avons vu, Goldman privilégie le rôle des chefs dans la redistribution des richesses comme facteur principal de différenciation et de stratification sociale. Or il nous semble – même si cela relève sans doute aussi du truisme – que l'on ne peut jamais redistribuer que ce que l'on a précédemment reçu, d'une manière ou d'une autre : le phénomène du *tribut*, présent dans *toutes* les sociétés polynésiennes, est là pour l'attester.

Au bout du compte, à travers Goldman et Sahlins, deux conceptions du rapport entre le politique et l'économique se font jour et s'opposent. Goldman situe la force explicative de ce rapport du côté de la *circulation* des biens, alors que Sahlins la situe du côté de la *production*. Ainsi, le premier se rattachera plutôt au courant substantiviste, le second au courant d'inspiration marxiste (*cf. supra*, chap. 1).

Pour ce qui nous occupe, et pour en revenir au contraste entre la figure du *big man* et celle du chef, des conclusions importantes s'imposent. Le *big man* existe par le don, et le contre-don qu'il implique, avec pour effet social et politique induit de signifier la supériorité du donneur sur le receveur. Avec le chef, dans le cadre de la chefferie, le don prend d'abord la forme du tribut adressé par les « sujets » à leur chef, même si, *ensuite*, une part de ce tribut prélevé est redistribuée aux « sujets », le don-tribut ayant pour effet de marquer la supériorité du receveur sur le donneur. Autrement dit, dans la circulation des richesses, le rapport politique s'inverse. En outre, le *big man*, comme le chef kwakiutl impliqué dans le potlatch, est dans la logique de l'*avoir-pour-être*. Nul doute qu'avec le chef polynésien, là encore les choses s'inversent, dans la mesure où ce qu'il est lui permet de capter une portion plus ou moins importante de la richesse produite par son groupe. En forçant exagérément le trait, l'on pourrait aller jusqu'à dire que la logique est alors celle de l'*être-pour-avoir*. Enfin, une différence flagrante qui se manifeste entre le système à chefferie et le système à *big man* est que, dans le premier cas, on voit une partie des individus écartés de la propriété des moyens de production, de la terre notamment, relevant du clan. Le problème théorique à élucider

consisterait alors à comprendre dans quelles conditions et sous quelles formes se produit cette « expropriation » *au sein même* des groupes de parenté.

En résumé

- Dans les formes de pouvoir mérité (*big man*), l'usage stratégique de la richesse est la route principale vers le pouvoir.
- Dans les formes de pouvoir hérité (chefferie), la captation de la richesse découle de la situation de pouvoir.
- Dans les systèmes à chefferie, le tribut est la figure inverse du don, marquant la supériorité du donataire sur le donateur.
- Réciprocité dans le cas du *big man* ou redistribution dans le cas du chef permettent une relation dialectique entre la richesse et le pouvoir, mais selon des logiques inverses.

OceanofPDF.com

Chapitre 6

Sociétés à État : les exemples africains

L' Afrique a depuis longtemps offert un champ d'investigation privilégié à l'anthropologie. Elle présente notamment de multiples exemples d'États qui ne doivent rien, initialement, à la situation coloniale. Ceux-ci nous introduisent dans des configurations politiques et économiques radicalement différentes de celles que nous avons pu explorer jusqu'ici.

Caractéristiques de l'État en Afrique

Définition de l'État

Même si la question de l'État en tant qu'institution politique spécifique n'est pas à proprement parler le sujet du présent ouvrage, il nous paraît nécessaire de revenir, succinctement, sur sa définition. Rappelons donc ses principales caractéristiques, formalisées depuis les écrits d'Engels (1884) en la matière :

- l'État se caractérise par l'organisation de ses ressortissants d'après le territoire ;
- il organise nécessairement une force publique ;
- il recourt à la contribution des citoyens pour entretenir cette force publique : ce sont les impôts ;
- il doit disposer d'un corps de fonctionnaires, placés au-dessus de la société, pour animer l'appareil administratif ;

– il est censé être au service de la société dans son ensemble, mais est, en réalité, au service de la classe la plus puissante au plan économique et qui devient aussi par son truchement la classe politiquement dominante.

Cette définition, devenue classique, a été maintes fois reprise et validée : et même si les cinq points ne sont pas unanimement entérinés, certains le sont immanquablement, le premier toujours et le cinquième presque toujours. Deux remarques : l'État suppose toujours et partout une société stratifiée en classes sociales (c'est l'esprit contenu dans le dernier point), et, pour Engels, non seulement il suppose les classes mais naît, telle une nécessité politique, de leur antagonisme ; l'État, d'autre part, implique l'organisation territoriale des hommes (c'est l'esprit contenu dans le premier point), principe avéré depuis les travaux de Morgan (1877) : ainsi, le principe de consanguinité (les liens du sang) organisateur des autres types de sociétés, a fait place, avec l'État, au principe de territorialité (les liens du sol), et les hommes n'y sont plus catégorisés comme parents mais comme citoyens.

Des États constitués, il en existe en Afrique, bien avant l'arrivée des Blancs sur ce continent : États puissants et expansionnistes ou bien États seulement embryonnaires qui vont se renforcer et se développer par l'entremise de la traite négrière suscitée par les Européens. Pour s'en tenir à l'Afrique de l'Ouest, citons en vrac : l'empire de Ghana (en place dès le VIII^e siècle), le royaume Mossi, celui du Yatenga, celui de Ségou, l'empire du Mali (fondé au XIII^e siècle et islamisé dès le XIV^e siècle), l'empire Songhay, les États Haoussa, le royaume Ashanti, celui du Dahomey, le royaume Nupe, etc.

Le territoire et le marché

Le royaume Nupe, situé dans le centre-ouest du Nigeria, étudié durant les années 1930 par Siegfried Frederik Nadel (ouvrage publié en 1942), permet de comprendre le fonctionnement de l'État en tant qu'institution territorialisée et en tant qu'espace économique. Fondé, selon le mythe, au XV^e siècle par un héros guerrier et civilisateur, islamisé à la fin du XVIII^e siècle sous l'influence des Foulani (Peuls), pour être à partir de 1870 placé dans l'orbite de l'empire colonial britannique jusqu'à son

démantèlement en tant qu'entité politique, le royaume Nupe se présente comme un conglomerat assez hétéroclite de groupes ethniques, qui se voient coiffés par un pouvoir central ne parvenant que très imparfaitement à établir la « paix du roi ». Ceci fait dire à Nadel que le royaume est et demeure un État « intertribal ».

Une définition de l'État (contexte africain)

« 1. L'État est une unité politique fondée sur une souveraineté territoriale ; l'appartenance à l'État, c'est-à-dire la citoyenneté ou la nationalité, est déterminée soit par la résidence, soit par la naissance, à l'intérieur des limites du territoire. L'État inclut donc diverses tribus, comme diverses races, et distingue la nationalité de l'origine tribale ou raciale.

2. Un appareil gouvernemental centralisé assure le respect de la loi et le maintien de l'ordre, en excluant tout acte d'indépendance.

3. L'État suppose l'existence d'un groupe ou d'une classe de dirigeants privilégiés et spécialisés, différant du gros de la population par leur formation, leur rang et leur organisation. Ce groupe monopolise de façon corporative l'appareil de contrôle politique. Il est considéré comme "représentatif" : ses actes et ses décisions sont acceptés par le peuple comme étant ceux de l'ensemble du pays. Le fait d'appeler "État" un système politique ne se justifie que dans la mesure où ces trois facteurs sont conjugués. Les trois composantes de la structure de l'État sont des nécessités sociales interdépendantes ; elles découlent l'une de l'autre et peuvent se réduire au principe de base d'une souveraineté territoriale se maintenant sur des groupes d'extractions diverses, tant au point de vue culturel qu'ethnique. »

Siegfried Frederik Nadel, *Byzance noire*, trad. fr., Paris, Maspero, 1971, p. 122-123, (1^{re} éd. anglaise : 1942).

Le roi (*etsu*) se tient à Bida, la capitale. Autour de lui évolue la noblesse royale composée de trois grandes familles dynastiques. Un rôle essentiel est assigné à la noblesse de fonction qui détient les postes administratifs, militaires et judiciaires. La société est tout à la fois stratifiée en classes sociales bien délimitées et traversée par un système de rangs qui permet quelque ascension sociale ; ce n'est plus la parenté mais la position économique qui organise le dispositif : riches propriétaires, militaires, peuple des villes, paysans, enfin foule des esclaves. Le roi tire ses revenus, des plus substantiels, de toutes sortes d'impôts, de tributs, de taxes, perçus par les chefs de villages et transmis par les administrateurs, du butin (en biens matériels, terres et esclaves) issu des nombreuses guerres et razzias, de la production de ses propres terres (cultivées par des esclaves), et du commerce de la noix de kola dont il a le monopole. Lui incombent l'entretien des ouvrages publics de la capitale (enceinte, mosquée...), ainsi que l'entretien de l'armée et des forces de police. Tout le territoire du royaume est organisé selon un maillage de fiefs tenus par des seigneurs (*egba*) qui résident le plus souvent à la Cour, mais qui sont localement dépositaires de l'autorité du roi et responsables du prélèvement de l'impôt.

À la base de la pyramide sociale, le peuple des villes et surtout les paysans assurent la production directe. Regroupés en villages (*ezi*) et en hameaux (*tunga*), les paysans sont organisés en familles étendues (de six à soixante personnes) ; chaque maison (*emi*) constitue une unité de production. Chaque village est placé sous l'autorité d'un chef (*zitsu*) dont la fonction est héréditaire, dont on dit qu'il « possède » le village et les terres qui en dépendent, et qui est entouré par le Conseil des anciens formé par les représentants des différentes maisons du village. Le chef contrôle tous les moyens de production, les ressources et les habitants. Il prélève taxes, tributs et impôts qu'il transmet au seigneur, puis au roi, et est lui-même destinataire d'un impôt foncier en nature (sorte de dîme) dont chaque chef de maison doit s'acquitter ; il ne travaille pas, ce sont

les villageois qui doivent, en priorité, cultiver ses terres ; il a le pouvoir d'attribuer, de confisquer ou redistribuer la terre ; il jouit d'un droit exclusif sur la récolte des nombreux arbres fruitiers (production considérable en diversité et en quantité), ainsi que d'un droit proportionnel sur les produits de la pêche et de la chasse. Il doit en contrepartie organiser et financer les fêtes et les rituels et faire office d'arbitre dans les litiges au sein du village ou entre le village et l'extérieur. Il est l'interface entre le groupe local et la superstructure étatique, et organise les échanges de toute nature entre le village et l'extérieur. Enfin, dans le cadre de l'*indirect rule* (gouvernement indirect) du système colonial britannique, le chef de village est devenu un agent appointé par l'administration. La stratification sociale n'est toutefois pas à considérer au plan local mais au niveau du royaume dans son ensemble. Nadel précise : « La position du chef, si avantageuse qu'elle soit, ne permet pas la formation d'une classe dirigeante, permanente, essentiellement différente et séparée de façon tranchée du reste de la population » (1971, p. 112-113).

Une telle mise en territoire des hommes va de pair, généralement, avec une mise en marché des produits. « Le territoire Nupe lui-même constitue un unique gros marché », observe judicieusement Nadel (*ibid.*, p. 473). La région occupée par les Nupe, plaine fertile et bien irriguée de part et d'autre du fleuve Niger, est une zone de riche agriculture : plusieurs variétés de mil et de sorgho, l'igname, le manioc, le maïs composent l'essentiel des cultures vivrières ; à quoi s'ajoutent les cultures de rente, favorisées bien sûr par la pression coloniale : arachide, riz, poivre, oignons, haricots, patates douces, mais surtout coton, henné, indigo, chanvre... En outre, le pays Nupe est complanté de multiples arbres, dont le statut est particulier en ce sens qu'ils ne sont pas « attachés à la terre » : le kolatier, le plus important, mais aussi les bananiers, manguiers, caroubiers, palmiers à huile... L'élevage, en revanche, ne constitue qu'une activité médiocre : bovins, ovins et quelques chevaux (animaux de prestige). Outre le secteur agricole, des industries diverses et variées se déploient : travail du fer, du cuivre, de l'argent, du verre... Ces activités agricoles et industrielles dégagent de nombreux produits qui – excepté ceux des cultures vivrières, du moins pour leur majeure partie –

sont destinés aux marchés interrégionaux ou bien coloniaux. Ces produits entrent à double titre dans la part de surtravail extorquée par la classe dominante : sous la forme de l'impôt ou du tribut d'une part, sous la forme du commerce de l'autre. Rappelons que le roi détient le monopole de la noix de kola, par exemple, mais que l'une de ses principales sources de profit provient d'un autre commerce, celui des esclaves, ces derniers étant tout à la fois producteurs et produits (des guerres). L'État apparaît donc comme la structure garantissant l'assise territoriale et la circulation des biens : la guerre, apanage du pouvoir royal, permet de sécuriser ou d'étendre les routes commerciales vers le Nord (le monde musulman) et le Sud (le monde colonial). Sur ces axes transitent toutes sortes de marchandises, matérielles ou humaines. Plus banalement, chaque gros village et chaque ville disposent d'un marché, celui de la capitale Bida étant le plus actif. Bien sûr, le « marché » en question n'a rien à voir avec la structure englobante des économies occidentales contemporaines, mais il suppose des *rappports* marchands et des *places* de marché (Bohannon et Dalton, éds, 1962).

De telles pratiques, de telles organisations, de telles logiques rendent les interrelations entre richesse et pouvoir certainement plus lisibles, voire évidentes, dans la structure étatique que dans n'importe quelle autre forme sociale et politique. Ce sont là des constantes qui se retrouvent dans maints exemples d'États « traditionnels » africains connus de l'anthropologie.

Dans le royaume du Yatenga (nord de l'actuel Burkina-Faso), étudié par Michel Izard (1985), les « gens du pouvoir » (conquérants) non seulement subordonnent les « gens de la terre » (autochtones) mais aussi contrôlent les activités artisanales, tout particulièrement les forgerons par le biais d'« unités de commandement ou de maîtrise ». Précisons que cette région est l'une des plus importantes de tout l'Ouest africain en matière de métallurgie du fer. Paysans et artisans sont soumis à l'impôt et/ou à la corvée. Izard parle d'« échange inégal » entre le roi et son royaume : « Si le roi reçoit et donne, il reçoit plus qu'il ne donne » ; et si le roi ne reçoit pas, il prend ! (1985, p. 510).

Dans le royaume abron du Gyaman (nord-est de l'actuelle Côte-d'Ivoire), comme le montre Emmanuel Terray (1995), l'État subordonne

les personnes et les communautés sous un double rapport de production : *tributaire* et *esclavagiste*. Classe dominante et État coïncident rigoureusement, et cette classe dominante, au nom de l'État, en tant qu'appareil administratif ou judiciaire, opère le prélèvement sous forme d'impôts, de corvée ou d'amende. « L'État, constate Terray, n'est pas simplement ici une institution qui, au-delà et au-dessus des unités de production proprement dites, assurerait la reproduction continue de celles-ci ; il est lui-même l'une de ces unités de production, et sans doute la principale d'entre elles. [...] Dans le cadre du régime tributaire, [...] l'État se présente comme l'agent exclusif de l'exploitation » (1995, p. 762).

Dans le royaume moundang (sud-ouest de l'actuel Tchad), un État de type « clanique » selon Alfred Adler (1982), ou que d'autres qualifieraient de « segmentaire », pour rendre compte d'une intégration politique inachevée, laissant encore à la parenté un large champ d'action, la pression économique exercée n'était pas moindre – toute chose étant égale par ailleurs – que dans les exemples précédents. Le souverain de Léré (la capitale du royaume), explique Adler, jouit du monopole des esclaves, des chevaux et de presque tous les biens précieux, autant ceux qui arrivent de l'extérieur (tissus et cauris) que ceux produits sur place (bijoux de cuivre). En outre, sa puissance politique lui donne le privilège d'échapper aux règles coutumières de la parenté interlignagère : il a le droit illimité de prendre des femmes sans verser de compensation matrimoniale (1982, p. 79).

Les Mofu-Diamaré, du nord du Cameroun, auxquels Jeanne-Françoise Vincent (1991) a consacré de longues recherches, présentent un assemblage assez hétérogène de chefferies, aux limites de l'État. Leur organisation politique, mise en place sous l'influence des Peuls, y présente une structure dualiste opposant les « gens du pouvoir » aux « gens de rien ». Ces derniers (les deux tiers environ de la population) y sont considérés tout à la fois comme des étrangers ou bien comme « ceux qui ne sont pas du clan du prince » ; et cette double stigmatisation leur vaut d'occuper une position de subordination, teintée d'humiliation, de la part des « gens du prince », considérés pour leur part comme les maîtres du pays, alors qu'ils sont les descendants des envahisseurs (mais le

mythe travaille à leur construire une « autochtonie »). En vertu de cette qualité, les « gens du prince » exercent un pouvoir quasi arbitraire sur les terres et s'arrogent bien entendu toutes sortes de redevances en nature ou en travail de la part des « gens de rien » (Vincent, *ibid.*, p. 283-299). Chaque prince possède des greniers de réserves personnelles et des greniers d'emprunt : les deux sont remplis du mil provenant des corvées ou de l'impôt des « gens de rien », mais les seconds servent au prince à prêter, lors des disettes, du mil à ceux qui en manquent, et qui devront le rendre le moment venu ; ainsi les « gens de rien » se voient emprunter un mil qu'ils ont déjà produit et le verser une deuxième fois sous la forme de « remboursement ». Mais les « gens de rien » s'exécutent avec soumission dans cette palette de rapports de domination, de prélèvement et d'extorsion parce que les princes président aux éléments atmosphériques, et donc aux récoltes des premiers : détenteurs exclusifs des « pierres de pluie », ils sont ainsi les « maîtres de la pluie et de la sécheresse » (*ibid.*, p. 615-664). Cependant, si les princes mofu jouissent d'un pouvoir sans partage sur les terres, ils ne profitent que partiellement du pouvoir sur les hommes : ils reçoivent régulièrement des esclaves et les soumettent au travail forcé dans leurs plantations, mais ils semblent avoir plutôt mal contrôlé leur traite, qui resta surtout l'affaire des Peuls (*ibid.*, p. 287-288).

Il serait fastidieux, et inutile, de multiplier les exemples. Les uns et les autres ne sont que des variantes, plus ou moins abouties en fonction du degré de concentration du pouvoir étatique ou proto-étatique, d'une même logique, à savoir le contrôle exercé sur les moyens de production et celui exercé sur les personnes, le tout exprimé à travers le rapport tributaire et le système esclavagiste, produits et personnes pouvant être objets de marché.

L'État en perspective

L'homme comme marchandise

La guerre, particulièrement en Afrique, est une pratique inséparable de l'institution étatique. Elle obéit à un double objectif : l'expansion territoriale et le butin (en terres, en biens, en hommes). Comme le montre Nadel, l'histoire du royaume Nupe manifeste une belle régularité dans l'alternance de deux types de politiques : à une phase de consolidation et de pacification interne succède une phase de guerres de conquête, à laquelle succède une phase de consolidation des territoires nouvellement conquis, et ainsi de suite. Telle semble être la dynamique assez communément déployée par les États africains. Hobbes (*Léviathan*, 1651) pensait que seul le pouvoir étatique était susceptible de mettre un terme à la « guerre de tous contre tous » (*bellum omnium contra omnes*), ce qui posait l'État comme une nécessité historique. En réalité, et l'histoire est là pour en apporter des preuves en abondance, l'État n'empêche nullement la guerre : il la confisque. L'interdisant au-dedans, il en fait son affaire exclusive, pour mieux la porter au-dehors. Démilitarisation interne, conquête externe, tel est le double visage de la guerre imposée par l'État.

Bien évidemment, en Afrique comme ailleurs, la guerre existe indépendamment de l'État ; elle sévit autant dans le cadre de sociétés sans pouvoir centralisé que dans celui de sociétés étatiques. Mais entre les « guerres de lignages » et les « guerres d'États », une différence essentielle se fait jour : les premières visent la résolution de conflits entre groupes sociaux plus ou moins équivalents et, personne n'étant en mesure de détruire personne, elles sont une modalité de *coexistence* de ces groupes ; les secondes en revanche visent la destruction de l'autre comme entité sociale et la conquête territoriale, elles sont un moyen de *subordination* (Bazin et Terray, éd., 1982, p. 9-31). Avec l'État, la guerre change donc non seulement de visage mais bien de *nature*. Et la guerre, qui vise la conquête des territoires et la soumission des hommes, apparaît bien ici comme *structurelle* : tout à la fois un état permanent et un moyen nécessaire de la reproduction étatique. L'État, dès lors, fait de la guerre son affaire exclusive : « Dans la guerre, qui est l'action politique *par excellence*, se révèle le mieux l'essence de la structure de l'État », écrit Nadel (1971, p. 184). La guerre, « c'est l'activité collective des "gens de Segu" », observe Jean Bazin, à propos du royaume de Segu (*in* Bazin et

Terray, *op. cit.*, p. 341) ; et il précise : « Segu est toujours l'attaquant, l'État a le monopole de fait de l'offensive » (*ibid.*, p. 346).

L'esclavage, d'autre part, est pratique courante en Afrique, et ce de longue date ; et il n'est, pas plus que la guerre, affaire exclusive des sociétés à État. Les témoignages écrits les plus anciens sur la traite remontent au VII^e siècle et concernent le Fezzan (sud-Libye), zone de contact entre le monde arabe alors en phase d'expansion et l'Afrique noire ; et c'est dès le IX^e siècle que le trafic semble avoir des effets dans l'Ouest africain (Meillassoux, 1986, p. 44). À ces époques, l'Afrique noire est déjà devenue un réservoir de main-d'œuvre servile, et des États constitués, tel le Ghana dès le XI^e siècle, assurent le rôle de pourvoyeurs.

Toutefois, l'esclavage revêt des visages contrastés, qui ne sont pas à confondre. Ainsi, Alain Testart, toujours à propos de l'Afrique, distingue clairement les « sociétés à esclavage » et les « sociétés esclavagistes ». Si les esclaves ici et là partagent une commune condition (privation de liberté, dépendance personnelle), ce n'est que dans le second type qu'ils ont le statut d'*objet*, source de revenus et de trafic, et pièce indispensable en tant que force de production (Testart, 1998, p. 44-47). Ce n'est que dans le second type que l'esclavage devient véritablement un *système*, ou, pour reprendre Meillassoux, un mode de production. En simplifiant beaucoup, on trouve du côté des « sociétés à esclavage » les sociétés de type segmentaire, sans pouvoir centralisé ou à faible centralisation du pouvoir, où les rapports sociaux empruntent le cadre des rapports de parenté, et du côté des « sociétés esclavagistes », immanquablement, les sociétés à État. Si dans le premier cas l'esclavage est essentiellement « domestique », il est fondamentalement marchand dans le second. À l'évidence, c'est « le type de société qui commande le statut [de l'esclave] » (Testart, *ibid.*, p. 65).

Nous pouvons donc faire, s'agissant de l'esclavage, un constat analogue à celui que nous avons fait à propos de la guerre : c'est avec l'État que l'esclavage change de *nature*. Rien de très étonnant en soi si l'on considère que, en principe, toute société ne saurait générer que des phénomènes conformes à son être sociologique profond et qu'avec l'État – ce n'est pas vrai dans les sociétés segmentaires – guerre et esclavage ont partie liée, et fort étroitement. Les États africains ont tous pratiqué

l'esclavage systématique, et, avec plus ou moins d'intensité selon les lieux et les époques, la guerre et la razzia. La guerre que mènent les États, on l'a dit, est une guerre de destruction de l'autre qui vise l'annexion de nouveaux territoires, la soumission au tribut des populations conquises, la réalisation de butins substantiels et la capture d'esclaves. Car c'est par la guerre que l'on transforme un homme libre en esclave, que l'on s'approvisionne en matériel humain et que l'on peut ensuite en fournir les divers marchés. Les esclaves constituent ainsi des sources de richesses parfois considérables pour les États et pour les classes aristocratiques qui en contrôlent les rouages. Les mécanismes sont toujours peu ou prou les mêmes, à l'œuvre dans les divers États connus des anthropologues ; citons en vrac : au Songhay, à Ségou, au Mali, à Bouna, au Yatenga, au Ndényé, ou au Gyaman (Meillassoux, éd., 1975), sans oublier le royaume Nupe (Nadel, 1971), et bien d'autres...

La traite, anciennement et couramment pratiquée dans l'Afrique noire elle-même ou à travers le Sahel vers le monde arabe, prendra un tour nouveau et une intensité accrue, on le sait, lorsque les pays européens, dès la fin du XV^e siècle et jusqu'au milieu du XIX^e, viendront sur les côtes de l'Afrique occidentale et centrale augmenter considérablement la demande. La traite atlantique, visant à pourvoir en main-d'œuvre les colonies du Nouveau Monde, provoquera une hémorragie humaine, sans comparaison possible, vidant le continent africain de ses forces vives, un bilan effroyable qui s'alourdit considérablement si l'on ajoute aux capturés tous ceux qui furent tués à l'occasion de la capture. Là encore, tous les États ont joué peu ou prou les courroies de transmission, plus ou moins loin des côtes : un esclave acheté par un Européen était aussi un captif vendu par un Africain... L'État d'Abomey (Dahomey) est l'un des exemples les plus patents et tragiquement célèbres de ce sinistre trafic. Partout, la pratique était la même : en échange d'esclaves, l'État recevait de la part des négriers des armes à feu qui décuplaient sa puissance et qui lui permettaient d'intensifier la guerre, l'expansion territoriale et la prise de captifs.

Ainsi, par l'entremise de la structure étatique et par la logique de la traite, l'homme est devenu une marchandise, un produit comme d'autres, objet de marché et de spéculation. Or pour que cette métamorphose

s'opère, il faut que l'homme ait acquis une valeur, valeur d'usage et surtout valeur marchande. Une mutation qui ne peut intervenir tant que l'humain est inséré dans un tissu social organisé et pensé sur la base de la parenté, prenant place dans un procès de production qui ne vise pour l'essentiel que la subsistance de la famille et du lignage. L'État précisément, parce qu'en les territorialisant il extrait les hommes du cadre d'appartenance de la parenté, est à même d'opérer ou du moins de favoriser ce changement de statut. Il réalise ici, pourrait-on dire, l'*objectivation* de l'homme. L'homme devient un objet, un bien aliénable et échangeable à loisir dans le marché instauré et contrôlé par l'appareil étatique. L'homme est bel et bien devenu une marchandise comme une autre. « L'exploitation esclavagiste, souligne Meillassoux, exige la mise en place de rapports sociaux qui sont l'antithèse sociale et juridique des rapports de parenté » (1986, p. 86).

Si l'homme a pu acquérir, aux yeux des dominants, une telle *valeur* (d'usage et d'échange), c'est qu'il est, en ces temps et en ces lieux, la principale *force productive*. Enjeu de la guerre et objet de marché, il sert les intérêts des dominants et constitue une assise primordiale de la richesse par la force de travail, et donc la capacité de production, qu'il représente. Ce type de système aliène d'abord l'homme avant d'aliéner son travail. C'est bien en ce sens que le *système* esclavagiste est un « mode de production » comme le qualifie Meillassoux. Quant à la formation sociale constituée sur ces bases (État/aristocratie/paysannerie tributaire/esclaves), le même auteur propose de l'appeler « despotisme guerrier » (*ibid.*, p. 226), par référence assez évidente au « despotisme oriental » bien connu (Wittfogel, 1964).

Points de vue théoriques

La question de l'État en Afrique, prise sous l'angle de l'économie, réfère au plan théorique au concept, aujourd'hui un peu daté, de « mode de production asiatique ». Ce rapprochement peut paraître surprenant à première vue, mais l'on sait que ce concept ne s'attache pas à la seule aire asiatique. Cet ancrage géographique est dû au fait que c'est l'Asie qui a servi d'exemple pour la réflexion des théoriciens en la matière,

Marx pour commencer ; mais il est entendu qu'il peut s'appliquer à d'autres régions du monde, l'Amérique préhispanique et l'Afrique noire en particulier. Ce concept sert avant tout à qualifier un type de *formation économique et sociale* combinant la parenté comme cadre structurant pour les communautés de base et la superstructure étatique encadrant l'ensemble de celles-ci. La possession commune du sol règne dans les communautés villageoises, la répartition de la terre et l'organisation du travail s'y réalisent en fonction des rapports de parenté ; le pouvoir d'État coiffe cet ensemble de communautés, en tant qu'« unité supérieure » (formule de Marx), maintient l'unité de ces communautés, les soumet à un rapport de dépendance globale, contrôle l'usage des ressources économiques essentielles et s'approprie directement une partie de la production des communautés productrices (Chesneaux et Godelier, *in* CERM, 1969, p. 17, 49-50).

Dans le contexte asiatique tout spécialement, l'État assure des fonctions politiques (la défense militaire du territoire en particulier) et directement économiques, à travers la réalisation de « grands travaux », notamment des infrastructures hydrauliques. Privilégiant cette dernière caractéristique, Karl Wittfogel, en 1957, théorisant sur le « despotisme oriental », en vient à qualifier ce type de « société hydraulique » ou de « civilisation hydraulique » (Wittfogel, 1964). Dans une polémique virulente au cours des années 1960, il se verra souvent reprocher d'avoir durci sinon caricaturé le concept marxiste de mode de production asiatique, et, de surcroît, de s'être risqué à un rapprochement hardi entre le « despotisme oriental » et le système soviétique... Un épisode supplémentaire des bagarres homériques autour du legs de Marx, pensée non close et protéiforme, et par conséquent toujours exposée aux plus vives controverses.

C'est également en référence explicite au concept de mode de production asiatique que Catherine Coquery-Vidrovitch propose celui de « mode de production africain », applicable selon elle aux États de l'Afrique noire précoloniale, et qu'elle définit par la combinaison des critères suivants : le faible niveau de développement des forces productives, l'économie vivrière villageoise prolongée par le prélèvement d'un surplus (tribut) investi dans des opérations dirigées par

l'État et d'intérêt général, le commerce au long cours étroitement contrôlé par l'appareil étatique (commerce dont la face inversée serait la guerre, elle aussi affaire d'État) (*in* Seddon, éd., 1978, p. 261-288). « La spécificité du mode de production africain, écrit-elle, apparaît ainsi reposer sur la combinaison d'une économie communautaire patriarcale avec le contrôle exclusif par un groupe du commerce de longue distance » (*ibid.*, p. 279). Comme tel, ce mode de production se distingue tant du mode de production féodal de l'Europe occidentale que du mode de production asiatique.

Toute réflexion sur l'État est inséparable d'une réflexion sur ses origines et son émergence, et présente donc toujours, peu ou prou, une tonalité évolutionniste. Ainsi, Elman Service nous propose-t-il, en 1975, un ouvrage qui se veut de synthèse et qui balaye de très nombreux exemples pris dans le temps et dans l'espace, questionnant la forme étatique dans sa structure et dans sa genèse. Service rappelle la « chaîne de causalité » ressortant du schéma marxiste : 1) le progrès technologique favorise une impulsion de la production dans les sociétés de type communautaire, laquelle permet de dégager un surplus disponible pour l'échange ; 2) le développement des échanges conduit à une production marchande au détriment d'une production de subsistance ; 3) la production marchande génère la formation de classes sociales et la suprématie des riches mercantis sur les pauvres producteurs ; 4) l'État émerge alors comme structure coercitive visant à protéger la classe riche de la masse des exploités – l'État est donc un produit de la « lutte des classes » (1975, p. 269).

À partir de là, les auteurs que Service passe en revue privilégieront tel ou tel paramètre explicatif : la guerre et la conquête (*i.e.* la causalité externe), les infrastructures économiques telles que l'irrigation et l'intensification agricole et/ou la poussée démographique et/ou les conditions écologiques (*i.e.* la causalité interne). L'État tout à la fois nourrit (et se nourrit de) l'inégalité – même si celle-ci n'est pas, pour Service, essentiellement d'origine économique – et cimente le corps social en assurant la défense de l'assise territoriale de la collectivité (*ibid.*, p. 266-308). Il nous semble cependant risqué de le suivre lorsqu'il conclut en affirmant que « la voie de l'évolution allant de la société à *big*

man à la civilisation [entendons l'État] en passant par la chefferie, comme la propose maintenant une perspective ethnohistorique, est presque exactement conforme à la classification archéologique, celle utilisée par Steward dès 1949 et par d'autres ensuite » (*ibid.*, p. 305). Nous précisons ici que Julian Steward, en 1949, avait retenu neuf « étapes » : l'époque de la chasse-cueillette, la naissance de l'agriculture, l'époque de formation étatique, l'époque de floraison régionale des États, les premiers empires, l'époque « obscure », le cycle des conquêtes, l'âge du fer, la révolution industrielle ; en ajoutant que ce n'était pas là des « étapes » (*stages*) à proprement parler, mais plutôt des ères (*eras*) évoluant différemment en fonction des aires (*areas*) géographiques. Un tel credo évolutionniste paraît difficilement recevable : nous ne sommes plus au temps de Morgan pour assimiler émergence de l'État et avènement de « la » civilisation ; quant aux chemins qui mènent jusqu'à l'État, force est de reconnaître que leur tracé est le plus souvent sinueux.

Peu de temps après, Henri Claessen et Peter Skalnik publient, sous leur direction, un volumineux ouvrage collectif consacré à la question de l'« État primitif » (*The Early State*, 1978). L'on y trouve rassemblés une vingtaine d'exemples, de toute époque et de toute région, traités par divers spécialistes, collaborateurs de l'ouvrage. Claessen et Skalnik soumettent ces différentes études de cas à une grille d'analyse reposant sur sept caractéristiques principales, considérées par eux comme identifiant l'État primitif :

- un groupe numériquement suffisant pour permettre la catégorisation, la stratification et la spécialisation sociales ;
- la citoyenneté déterminée par le critère de résidence ou de territoire ;
- un gouvernement centralisé pour le maintien de l'ordre par le recours à l'autorité et à la force ;
- la capacité d'indépendance vis-à-vis de l'extérieur ;
- le niveau de développement des forces productives permettant de dégager un surplus régulier destiné à l'entretien de l'appareil d'État ;
- la stratification sociale débouchant sur la constitution de classes sociales (gouvernants et gouvernés) ;

– une idéologie commune comme base de légitimité des gouvernants (1978, p. 21).

Ces caractéristiques sont conjuguées sous un double jour, structurel et fonctionnel, et à travers trois types d'État primitif : « embryonnaire » (*inchoate*), dans lequel les liens de parenté dominant encore le champ politique ; « véritable » (*typical*), dans lequel les liens de parenté sont contrebalancés par les liens territoriaux ; et « de transition » (*transitional*), dans lequel l'appareil administratif est dominé par des fonctionnaires appointés, où l'influence de la parenté est résiduelle, et où existent les préalables pour la propriété privée des moyens de production, l'économie de marché et l'antagonisme de classe – ce dernier triple critère étant aubout du compte retenu comme « le seul réellement distinctif » (*ibid.*, p. 589). Comme exemples illustrant le premier type, on trouvera les Ankole (Afrique orientale), Hawaii, Tahiti, les Zande (Afrique centrale), le deuxième Angkor, l'Égypte antique, les Incas, les Yoruba (Afrique de l'Ouest), le troisième les Aztèques, la Chine confucéenne, la France des Capétiens, le royaume Kuba (Afrique centrale)... (*ibid.*, p. 641-642). On retiendra ici la définition que proposent Claessen et Skalnik : « L'État primitif est une organisation socio-politique centralisée pour la régulation des relations sociales au sein d'une société complexe et stratifiée, divisée au moins en deux strates ou classes sociales émergentes – à savoir les gouvernants et les gouvernés –, dont les relations se caractérisent par la domination politique des premiers et les obligations tributaires des seconds, et sont légitimées par une idéologie commune dans laquelle la réciprocité est le principe de base » (*ibid.*, p. 640).

Terminons ce tour d'horizon par un dernier ouvrage, contemporain des deux précédents et codirigé par J. Friedman et M. J. Rowlands (1978), lequel, s'il ne se polarise pas sur la question de l'État, la rejoint néanmoins par une analyse renouvelée des processus d'évolution. S'appuyant, eux aussi, sur le schéma de Steward, ces deux auteurs proposent un modèle d'évolution qu'ils qualifient d'« épigénique », c'est-à-dire qui rompt avec l'évolutionnisme unilinéaire classique, ou, plus exactement, qui apparaît comme unilinéaire « seulement dans un faisceau donné de conditions initiales » (*ibid.*, p. 205). Pour comprendre

le passage du « système tribal » à l'État de type « asiatique », les auteurs privilégient la combinaison de trois paramètres : l'articulation des relations de production (contrôle des biens) et des relations de reproduction (contrôle des hommes), l'émergence d'une économie reposant sur la production de biens de prestige, et le développement des circuits d'échange de longue distance (*ibid.*, p. 201-276), les deux derniers paramètres étant également soulignés par Ekholm dans le même ouvrage, à propos de l'Afrique centrale (*ibid.*, p. 115-136). Le modèle « épigénique », précisent Friedman et Rowlands, met plus l'accent sur les processus que sur les institutions (*ibid.*, p. 267).

En résumé

- L'État génère l'organisation territoriale des hommes et la mise en marché des biens.
- Les États africains précoloniaux ont assujetti certains hommes à l'esclavage afin de développer la capacité de production ; l'humain y est force productive et marchandise.
- La guerre est, dans ce contexte, un moyen privilégié d'accaparer la richesse et les hommes, et par conséquent une condition de la reproduction de l'État.
- L'État peut s'accommoder d'une coexistence avec l'ordre lignager, mais ce dernier sera dès lors subordonné à la logique du premier.
- L'État suppose toujours un développement des forces productives et la production d'un surplus.

Quatrième Partie

Monnaies « primitives »

OceanofPDF.com

Chapitre 7

La « monnaie primitive » : approches matérialistes

On appelle « monnaie primitive » – ce qualificatif étant, à bien des égards, sujet à caution – toutes sortes d’objets que les anthropologues ont pu rencontrer auprès des sociétés qu’ils ont étudiées et qui servent, à un titre ou à un autre, dans les échanges économiques et/ou sociaux. Ces objets peuvent être fort divers : coquillages, gros et nacrés (*pearlshells*) ou petits et blancs (cauris), individuels ou en brasses, pierres de jade ou pierres coralliennes discoïdales, pièces de tissu, plumes de couleurs diverses, dents de cochons spiralées... Les graines de cacao dans la Mésoamérique préhispanique, les bovins en Afrique de l’Est, les cochons en Nouvelle-Guinée et en Mélanésie peuvent également faire fonction de « monnaie ».

Ces items fort divers participent de différents registres, simultanément ou alternativement. Ils sont tour à tour objets précieux, marchandises, objets à donner, équivalents de l’échange. « Les monnaies [“primitives”] sont des objets précieux qui ont glissé dans les rapports marchands à mesure que ceux-ci s’étendaient, s’amplifiaient et ne pouvaient plus être contenus dans le cadre trop étroit de formes même complexes de troc », observe Godelier (1996, p. 230). Elles relèvent définitivement de la catégorie des biens aliénables (*cf. supra*, chap. 4). Marchandises et non-marchandises selon le contexte dans lequel on les emploie, selon le cercle (intragroupe ou intergroupes) dans lequel elles circulent, ces monnaies manifestent une « double nature » (Godelier, 1973, p. 262). Double nature, si ce n’est plus encore. Au point qu’elles ont longtemps dérouté les schémas théoriques par trop arrêtés des économistes qui ont cherché à les appréhender à travers les catégories de la science économique

classique, mais aussi le regard des anthropologues que l'on peut penser pourtant plus ouvert à l'inattendu sinon à l'insolite.

Définition

Une nature hybride

L'on sait que pour Marx la marchandise, qui n'est que du « travail matérialisé » (1976, Livre I, p. 83), se présente sous le double aspect de valeur d'usage et de valeur d'échange (*ibid.*, p. 41-42 ; 1977, p. 7) ; le premier aspect relève essentiellement du rapport qualitatif, le second du rapport quantitatif. La monnaie est une sorte de dérivé de la marchandise sous son aspect de valeur d'échange : « La marchandise-équivalent devient monnaie » (1976, p. 83). Elle deviendra par la suite autonome. Avant que l'or n'occupe la fonction d'équivalent général dans les sociétés occidentales, ici et là d'autres marchandises ont pu remplir cet office : le bétail, les métaux, mais aussi l'homme ravalé au rang d'objet (l'esclave) ; ces marchandises-équivalents réalisent les échanges dans un régime de troc. Mais dès que les frontières de ce dernier se dilatent, que les échanges se généralisent et que les termes échangés se diversifient, le besoin impérieux d'un équivalent général s'impose qui verra la monnaie métallique finir par régner en maître. Le commerce tirerait donc son origine du troc, et la monnaie la sienne de la marchandise.

D'autres, tel Georg Simmel, dans sa *Philosophie de l'argent* (1900), soulignent la dimension non économique de la monnaie : celle-ci y est traitée sous l'angle culturel et psychologique. Max Weber, pour sa part, insiste plutôt sur la dimension politique. Avant tout, Weber voit dans la monnaie à proprement parler une affaire d'État : ce dernier s'est approprié le monopole du régime monétaire, à commencer par celui de la création de la monnaie (1995, p. 235). Nous retrouvons à travers l'angle monétaire le souci constant chez cet auteur de pointer l'omniprésence et la plurifonctionnalité de l'État. Il est indéniable que toute monnaie, « primitive » ou « moderne », a une dimension *fiduciaire*, ce terme étant entendu ici au sens le plus large (*i.e.* ce qui se fonde sur la *confiance*

accordée aux acteurs en présence), et non au sens restreint entendu par Weber, équivalent d'*administratif*. Retenons dès à présent que, comme valeur fiduciaire, toute monnaie est un *code*, culturel, social, politique et économique tout à la fois, sur lequel s'accordent les partenaires sociaux et qui, à ce titre, est reconnu comme habilité à *réaliser* les échanges.

Bien entendu, les précurseurs de l'anthropologie économique ont cherché à traiter la question de la monnaie sous les formes multiples que celle-ci pouvait prendre dans les sociétés lointaines. Richard Thurnwald, après avoir souligné l'universalité des échanges, « même [chez] les peuplades placées au plus bas de l'échelle humaine » (1937, p. 191), présente un schéma évolutionniste d'un classicisme plutôt naïf (on consultera non sans amusement les diagrammes figurant en annexes de son ouvrage) : du troc au commerce, du commerce au marché. La nécessité d'un équivalent-monnaie, qui peut être le bétail, le sel, ou autre, naîtrait avec le commerce, mais la monnaie, comme telle, résulterait du marché et de l'acte d'achat ; encore faut-il préciser que cette monnaie n'est pas de même nature, et n'a pas le même aboutissement, chez le « primitif » que chez les « peuples civilisés », encombrée qu'elle y est de « concepts magiques » (*ibid.*, p. 228). Pour Thurnwald, la monnaie (la vraie..., c'est-à-dire, dans une perception très ethnocentriste, la monnaie de type occidental) ne peut se développer dans les « économies primitives » qu'injectée par le « monde civilisé » (on aura reconnu l'ordre colonial). Car, pour lui, l'« économie primitive » est, pratiquement par essence, différente de l'économie des « peuples civilisés » : ce qui la distingue, en particulier, est l'absence d'une monnaie universelle (*ibid.*, p. 357), tout comme ce qui caractérise la « civilisation primitive » est le défaut de rationalisme (*ibid.*, p. 363). À civilisations différentes, logiques différentes, et économies opposées. Pour Thurnwald, le « primitif », être générique, est avant tout l'antithèse de l'*homo œconomicus*.

Dans son ouvrage de 1940 (deuxième édition augmentée en 1952), Herskovits tente de mettre de l'ordre parmi des notions trop polysémiques. Ainsi s'interroge-t-il d'abord sur la distinction entre monnaie et biens précieux (*valuables*), eu égard à ce que les monnaies sont par définition des étalons de valeur et des équivalents d'échange

contre d'autres produits, obéissant aux caractéristiques d'homogénéité, de portabilité, de divisibilité et de durabilité soulignées par les économistes, alors que les biens précieux s'échangent pour leur part uniquement dans un cadre ritualisé, seulement entre eux et jamais contre des marchandises (Herskovits, 1965, p. 238-240). Une telle définition s'accorde déjà assez mal, ce que Herskovits reconnaît volontiers, avec la réalité des monnaies « primitives », dont on sait que certaines sont, entre autres, périssables et assez peu homogènes. Par ailleurs, une distinction catégorique par rapport aux biens précieux semblerait difficile à tenir : en effet, nous l'avons vu (*cf. supra*, chap. 3), ceux-ci, tant dans le *potlatch* que dans la *kula*, peuvent être obtenus contre des biens de consommation (même si l'inverse n'est pas possible) : la correspondance ou, pour tout dire, l'équivalence existerait donc bel et bien entre les deux. Contre des produits de la chasse et de la pêche, les Kwakiutl peuvent obtenir des biens de prestige entrant dans les *potlatch*, et contre des cochons les Trobriandais se procurer un *kitomu*, bien précieux autorisant à ouvrir un nouveau chemin d'échange au sein de la *kula*. En revanche, les biens à *potlatch* ne peuvent être échangés contre du gibier ou du poisson et les *vaygu'a*, biens précieux de la *kula*, ne peuvent être convertis en porcs. Peut-être est-ce alors dans l'impossibilité de réversibilité de la conversion – ou, comme l'on voudra, dans la conversion unilatérale – que l'on peut retenir la différence entre les monnaies et les biens précieux.

En un second temps, Herskovits tente de distinguer entre monnaie (*money*) et unité monétaire au sens d'unité courante comme moyen d'échange (*currency*) : cette dernière catégorie recouvrirait « ces types de monnaie qui sont sujets à une certaine forme de régulation publique » (*ibid.*, p. 238) ; celle-ci trouverait donc sans doute son identité du côté des institutions politiques, comme l'État par exemple, si l'on se réfère aux thèses de Weber ou à celles plus récentes de Servet. Le fait est que la distinction serait à la rigueur tenable dans le contexte d'une « économie duale », où, d'un côté, le troc assure l'échange des biens de consommation et où, de l'autre, une orientation vers l'économie « monétaire » règle les obligations cérémonielles, l'obtention du prestige et l'acquisition de la richesse (*ibid.*, p. 257). Force est de reconnaître que les exemples passés en revue par l'auteur permettent mal une mise au clair

des notions considérées, et que, une fois de plus, les matériaux ethnographiques obligent à reconsidérer les catégories de la science économique.

La « monnaie primitive », *terra incognita*

C'est en 1949 que deux traités, celui de Paul Einzig et celui de A. Hingston Quiggin, sont, pour la première fois, exclusivement consacrés au sujet de la « monnaie primitive ». Quiggin, adoptant une posture d'« évolutionnisme démodé » selon la critique adressée par Herskovits (1965, p. 241), considère que la notion de monnaie « primitive » recouvre aussi bien les formes d'équivalents rencontrées dans les sociétés « élémentaires » que celles anciennes des économies occidentales, mais que toutes celles-ci s'opposent à la monnaie des économies de typemonétaire (Quiggin, 1949, p. 4). La position de Einzig va dans le même sens : avec un souci (louable) d'encyclopédiste, cet auteur diversifie les points de vue, et notamment conjugue – ou juxtapose – les considérations ethnologiques et historiques. Ceci aboutit au résultat bien connu : celui qui fait du primitif notre ancêtre contemporain, et, en l'occurrence, de la monnaie primitive la forme archaïque de la nôtre, tel un antécédent plus ou moins nécessaire. Toutefois, le doute est présent. Si Einzig reconnaît être plutôt à l'aise dans l'étude de la monnaie chez les anciens Grecs ou les anciens Égyptiens parce que son usage y était « en substance identique à ce qu'il est chez nous », il reconnaît qu'une réelle difficulté émerge lorsque « nous avons affaire à des peuples restés à des stades primitifs d'évolution [...] chez qui les modèles intellectuels sont inférieurs aux nôtres et la mentalité totalement différente » (Einzig, 1949, p. 16). Là, ajoute-t-il, « nous ne sommes pas, pour ainsi dire, sur la même longueur d'ondes ». Et pour tout dire, nous sommes avec la « monnaie primitive » en pleine *terra incognita*...

Après avoir examiné une série impressionnante d'exemples pris dans toutes les parties du monde, Einzig constate que ces monnaies trouvent leur place et leur fonction, le plus souvent, dans des « paiements unilatéraux non commerciaux » (*ibid.*, p. 323), ce qui fait d'elles des instruments assez éloignés des nôtres. Et de proposer la définition

suivante : la monnaie primitive peut être considérée comme « une unité ou un objet se conformant à un degré raisonnable à un certain standard d'uniformité, qui est employé pour estimer ou pour réaliser une large proportion des paiements habituels dans la communauté concernée, et qui est accepté en tant que paiement en grande partie avec l'intention de l'employer comme tel » (*ibid.*, p. 326). Une définition quelque peu alambiquée, mais qui laisse entrevoir que l'auteur, en dépit de sa posture évolutionniste, a perçu l'originalité de ces « monnaies ». À l'appui, Einzig les distingue des monnaies modernes par toute une série de critères propres à ces dernières et dont elles sont dépourvues (portabilité, durabilité, homogénéité, divisibilité...).

Son point de vue manifesterait un début de clarté si, après tout ce travail de définition et de comparaison, l'auteur ne le reconsidérerait dans une problématique de l'origine. Et d'envisager alors les différentes options théoriques possibles : évolution du troc et nécessité de l'échange élargi, commerce extérieur et/ou intérieur, nécessité de réserves pour paiements différés, origine cérémonielle, ou religieuse, ou politique, ou matrimoniale (*ibid.*, p. 340-394). Posant, à juste titre, la question de la valeur, Einzig constate que les théories classiques, élaborées à partir de l'étude de la monnaie moderne, sont difficilement applicables à la « monnaie primitive ». Il relève la double partie jouée par cette dernière, servant aussi bien de marchandise que de monnaie (*ibid.*, p. 425), mais note que, en revanche, les trois fonctions classiques de la monnaie (moyen de paiement, unité de compte et réserve de valeur, telles qu'identifiées par Jevons et Walras) ne sont pas toujours remplies par elle (*ibid.*, p. 321-323). En fin de compte, Einzig semble retenir plutôt une « théorie sociale » de la « monnaie primitive » : « Si une conclusion émerge de l'examen des fonctions de la monnaie primitive, c'est celle que le véritable sens de celle-ci peut être compris seulement si elle est vue non pas comme un simple moyen technique mais comme une institution d'une importance fondamentale », écrit-il (*ibid.*, p. 456). Sans doute pouvons-nous nous accorder sur cette « théorie sociale », tant il semble manifeste que la dimension de ces monnaies « primitives » déborde assez largement celle de la marchandise-équivalent ou celle de l'équivalent-marchandise.

Exemples de « monnaies primitives »

Les monnaies océaniques

Les exemples de « monnaies primitives » ne manquent pas, et la littérature anthropologique en la matière abonde. Nous nous restreindrons ici à l'aire océanique, par souci de cohérence, et parce que cette région est sans doute la plus représentative pour examiner cet objet sous ses différents aspects.

Commençons par l'île de Rossel. Cette île fort modeste, gisant au large de la pointe sud-est de la Nouvelle-Guinée, est célèbre pour posséder un « système monétaire unique » ; celui-ci fut l'un des tout premiers cas de « monnaie primitive » étudiés, en l'occurrence par W. E. Armstrong dans les années 1920. Rossel, bien que située dans l'aire culturelle mélanésienne, présente des caractéristiques et des coutumes bien particulières par rapport à cet ensemble. Elle compte au moment de l'enquête un petit millier d'habitants. Sa plus forte originalité réside sans nul doute dans le « système monétaire » qui y règne. Celui-ci, explique Armstrong, « présente cette double particularité remarquable que, pour chaque classe de jetons en usage, il existe un stock quasi invariant qui s'est perpétué jusqu'à la génération actuelle depuis un temps immémorial, et que dans le classement des jetons – leurs rapports de valeur réciproques – est intégré le principe singulier d'un élément-temps ou d'un élément-intérêt, au lieu du principe plus familier de la simple proportionnalité » (*in* Dalton, éd., 1967, p. 246).

Les articles « que l'on se propose ici d'appeler monnaie », continue l'auteur, sont fabriqués à partir de coquillages : ils sont de deux types, appelés *Dap* et *Kö*. Le premier se présente sous forme de « pièces » de coquillage de couleur variant du blanc au rouge, de surface polie et de profil irrégulier, et dont la surface peut aller de deux à vingt centimètres carrés. Le second consiste en dix disques de coquillage assemblés. Le système *Dap* compte vingt-deux valeurs principales, portant des noms différents, elles-mêmes subdivisées en deux ou trois classes, si bien que le tout se décompose en une quarantaine de valeurs distinctes. Le système *Kö* ne compte pour sa part que seize valeurs. Le système *Dap* est

essentiellement la monnaie des hommes, tandis que le système *Kö* serait plutôt la monnaie des femmes. Il n'existe pas à proprement parler de principe de convertibilité, ni entre les deux systèmes, ni au sein de chacun. Un type de bien ne peut être obtenu qu'en échange d'un type de pièce, et le nombre de celles-ci est limité. D'où le recours fréquent à l'emprunt de façon à acquérir la bonne monnaie pour payer ensuite le bien que l'on convoite ; le remboursement se fera alors en tenant compte de l'« élément-temps » et de l'« élément-intérêt ». Prêter et emprunter sont donc pratiques courantes dans ce double « système monétaire » de grande mobilité, si bien qu'il existe une catégorie spéciale de personnes qui servent d'agents pour ces transactions, désignés sous l'équivalent de notre terme « courtier ».

L'usage de ces « monnaies » est fort divers, tant comme équivalent de biens que comme équivalent d'humains : si les unes permettent d'acquérir des porcs ou des pirogues, d'autres servent de compensation matrimoniale ou de compensation pour le meurtre rituel lors de la mort d'un chef, d'autres encore sont l'apanage des chefs, d'autres enfin sont à ce point sacrées qu'elles sont toujours tenues enfermées car censées ne pas voir la lumière du jour... Les classifications indigènes sont ici à l'œuvre : comme le précise Armstrong, le n° 18 (monnaie *Dap*), dont il n'existe que vingt pièces dans toute l'île, intervient comme paiement tout à la fois d'épouses, de concubines et de porcs ; amalgame troublant seulement de prime abord, quand on connaît la valeur symbolique de ces animaux dans toute la Mélanésie et la Nouvelle-Guinée, entrant à ce titre dans les compensations matrimoniales (*cf. supra*, chap. 5).

Pour Armstrong, il ne fait aucun doute que la monnaie de Rossel constitue bien de la « monnaie au sens strict du terme », en ce qu'elle sert d'intermédiaire d'échange et d'étalon de valeur (*ibid.*, p. 253). C'est précisément ce point de vue que critique sévèrement Dalton. Ce dernier reproche à Armstrong d'appuyer des déductions péremptoires sur un séjour de terrain trop bref et une méconnaissance de la langue locale, deux handicaps qui lui ont fait prendre pour du « commerce » ce qui relèverait essentiellement de l'échange rituel, et pour de la monnaie « au sens strict du terme » ce qui relèverait davantage de la catégorie des biens

de prestige. Le jugement est sans appel : « Armstrong est un économiste qui joue à l'anthropologie » (*in* Dalton, éd., 1967, p. 276).

Les îles Palau, l'archipel le plus occidental de la Micronésie, présentent, elles aussi, un étrange « système monétaire ». Celui-ci fonctionne sur la base de sept principaux types de monnaies faites de perles. Le type le plus précieux, appelé *brak*, et dont il n'y avait, à la fin du XIX^e siècle, que trois ou quatre exemplaires, est fabriqué à partir d'une pierre jaune ; le deuxième, appelé *mungugau*, est fait de jaspe rouge ; le troisième, appelé *kalebukub*, est de l'agate façonnée de forme cylindrique. Ces trois premiers types sont les « monnaies des princes », très difficilement accessibles aux gens du commun. Les quatre derniers types, faits de perles de verroterie, sont utilisés comme moyen d'échange dans les transactions ordinaires, le septième et dernier ne permettant que d'« acheter des bananes »... (Einzig, 1949, p. 53). L'ensemble se décompose en 3 000 pièces, regroupées en 282 sous-ensembles ! (Herskovits, 1965, p. 259).

Barnett nous indique, au demeurant, qu'il y a, comme à Rossel, une « monnaie des hommes » et une « monnaie des femmes » (*in* LeClair et Schneider, éd., 1968, p. 375). Quant à Einzig, il fait remarquer que d'autres items peuvent faire office de « monnaies subsidiaires » : noix ou feuilles de bétel, coquillages provenant d'autres îles, nattes, disques en écailles de tortue, tabac... (1949, p. 54). Il ajoute que des amendes doivent être ainsi payées par des contrevenants à l'ordre politique ou religieux et que c'est là le revenu principal des chefs mais que ceux-ci ne peuvent en aucune manière thésauriser. Ces monnaies servent aussi de compensation matrimoniale, dans le cadre des relations individuelles et dans celui des relations intertribales (*ibid.*, p. 55).

Les habitants de Palau semblent exprimer un goût marqué pour leur(s) monnaie(s), au point que certains d'entre eux, véritables virtuoses, se comporteraient tels des « banquiers ». L'importance de cette monnaie dans la vie de ce peuple, assure Herskovits, est tellement forte que l'acquisition de celle-là est le but premier de tout individu de celui-ci (1965, p. 262). Nous remarquerons avec Einzig que cette « monnaie » est pensée par les indigènes de Palau comme d'origine étrangère, bien qu'attestée en usage déjà à la fin du XVIII^e siècle. Est-il dès lors

invraisemblable d'associer la verroterie qui en compose une partie avec le fait que Palau se situe, à partir du XVI^e siècle, sur la route des galions espagnols entre Acapulco et les Philippines ? Nous observons avec Barnett que cette monnaie trouve un usage préférentiel dans le cadre des rapports de parenté. Nous rejoindrons enfin Herskovits lorsqu'il parle à ce propos d'économie duale, la « monnaie » jouant ici tour à tour le rôle de biens de prestige et de médium d'échange.

L'île de Yap, la plus occidentale des Carolines (Micronésie), possède une monnaie plus étonnante encore que celles des exemples précédents. Cette île compte quelque cinq à six mille habitants et a fait l'objet d'une description, dès 1910, par William Furness (*in* MAUSS, 1982, p. 63-66). La « monnaie » utilisée par les insulaires est en pierre de calcite, et dénommée *fei*. Citons Furness : « [Ce sont de] grandes roues de pierre solides et épaisses, d'un diamètre s'échelonnant entre un et douze pieds et percées en leur centre d'un trou dont la taille varie avec le diamètre de la pierre : dans ce trou peut être insérée une perche suffisamment grande et solide pour résister au poids et faciliter le transport » (*ibid.*, p. 63.) « Faciliter » le transport, cela semble beaucoup dire, avec de telles « pièces » de pierre ayant jusqu'à quatre mètres de diamètre ! Celles-ci sont fabriquées dans une île distante de quatre cents miles vers le sud et ramenées en pirogue, à grand-peine, jusqu'à Yap. Fort heureusement, « la caractéristique remarquable de cette monnaie de pierre réside dans le fait qu'il n'est pas nécessaire à son propriétaire de la réduire à l'état d'objet possédé » (*ibid.*, p. 64). À l'issue d'une transaction, le propriétaire a changé, mais la « pièce », elle, a souvent conservé sa place. Furness rapporte l'anecdote d'un monumental *fei* ayant coulé au fond de l'océan lors d'un périlleux transport et qui conserve néanmoins tout son « pouvoir d'achat » !

Einzig assure que ces pierres, grandes et petites, jouent le rôle de réserve de valeur, mais si les plus petites circulent couramment et interviennent dans les échanges de biens, il en va tout autrement des plus grandes, beaucoup moins mobiles, et réservées pour les échanges rituels ou politiques, comme la conclusion d'alliances lors d'une guerre. La partie « monétaire » de ces pierres est d'autant plus limitée qu'à Yap, comme à Palau, d'autres items font office de monnaie (coquillages, noix

de coco, tabac...) ; en outre, cette « monnaie » de pierre n'a de valeur qu'à l'échelle de Yap, et bien des transactions s'y déroulent sous forme d'échange direct, deux facteurs limitants supplémentaires (Einzig, 1949, p. 48-52). Sans doute faut-il voir à Yap, comme à Palau, une « économie duale ». En tout état de cause, Herskovits se refuse à considérer les grandes « pièces » de pierre comme des monnaies, préférant y voir des biens précieux plus proches des « bijoux de la couronne » auxquels Malinowski compare les objets *kula* (Herskovits, 1965, p. 240).

Exemples divers de « monnaies » océaniques

Les nattes et les tissus d'écorce à Samoa, les dents de cachalot à Fidji, les rats à l'Île de Pâques (les rats sont un mets recherché dans cette région isolée du Pacifique dépourvue, avant l'arrivée des Européens, de tout autre mammifère), les pagnes d'écorce à Tikopia, les fourrures de roussette (grosse chauve-souris) et diverses sortes de coquillages en Nouvelle-Calédonie, les hameçons en coquillage aux Îles Gilbert (aujourd'hui Kiribati), les œufs à Nauru (Micronésie), les coquillages spondyles aux Îles Marshall ; des coquillages à Kusaie, des nattes à Ponape, de la poudre pour les peintures corporelles à Truk, des noix de coco à Faraulep (quatre régions des Îles Carolines), des écailles de tortue polies aux Îles Mariannes ; les cochons aux Nouvelles-Hébrides (aujourd'hui Vanuatu), dans certaines des îles de ce même archipel d'autres objets tels que des nattes à Pentecôte, des coquillages à Santo et à Ambrym, une monnaie de quartzite à Erromango ; des plumes de perroquet aux Santa Cruz (sud des Îles Salomon), des brasses de coquillages aux Îles Banks (Nord du Vanuatu), ainsi que dans plusieurs des Îles Salomon (Malaita, San Cristobal, Guadalcanal, Bougainville...) ; des rangées de dents de chien, de marsouin ou de roussette dans certains lieux de ces mêmes îles et aux Îles de l'Amirauté (nord de la Nouvelle-Guinée), des brasses

de coquillages en Nouvelle-Bretagne (nord-est de la Nouvelle-Guinée) ; sans compter les cauris, les dents de chien, les canines spiralées de cochon, les haches et herminettes de pierre polie et autres carottes de tabac dans un nombre incommensurable de sociétés de l'intérieur de la Nouvelle-Guinée...

D'après Paul Einzig, *Primitive Money in its Ethnological, Historical and Economic Aspects*,
Londres, Eyre et Spottiswoode, 1949, p. 41-92,
et A. Hingston Quiggin, *A Survey of Primitive Money. The Beginning of Currency*,
Londres, Methuen, 1949, p. 108-186.

La « monnaie de sel » chez les Baruya

Nous devons à Godelier, en 1969 (texte repris in Godelier, 1973), une étude précise et novatrice sur cet exemple de « monnaie » pris en Nouvelle-Guinée. Les Baruya sont l'une des tribus constituant l'ensemble Anga qui habite les Eastern Highlands, c'est-à-dire la partie orientale de la chaîne centrale formant l'épine dorsale de la Nouvelle-Guinée. Ils représentent un groupe de 1 500 individus environ, répartis en une douzaine de villages et hameaux du sub-district de Wonenara. Godelier arrive chez eux en 1967, sept années seulement après que cette région, longtemps demeurée à l'écart du monde occidental, fut passée sous le contrôle de l'administration australienne. Il s'agit d'une tribu acéphale, composée de treize clans patrilineaires. Le lignage y est l'unité sociale de base, chaque village regroupant de trois à cinq segments de lignages appartenant à des clans différents ; le mode de résidence marque une préférence pour la patrilocalité. Outre la parenté, existe un autre principe de distribution et d'encadrement des individus, mais seulement pour la moitié masculine de la population : quatre classes d'âge divisent et hiérarchisent les hommes, cimentent l'ensemble de ceux-ci aux plans idéologique (par le cycle des initiations et des rites de passage) et militaire.

Dans le domaine économique, l'activité principale, à l'instar de toutes les tribus de cette région, est l'horticulture sur brûlis (production de patate douce et de taro essentiellement), à quoi s'ajoute un important élevage de porcs, l'animal roi de la Nouvelle-Guinée ; chasse et cueillette ne jouent qu'un rôle minime dans l'alimentation, bien que la première des deux soit un champ d'activité fort prestigieux pour certains hommes. L'outillage dont disposaient les Baruya jusqu'aux années 1940 se limitait à l'herminette de pierre polie, au bâton à fouir, au couteau de bambou et au poinçon d'os ; les premières haches en métal, en provenance du monde des Blancs, sont arrivées chez les Baruya à partir de cette date, précédant les Blancs eux-mêmes. La terre est propriété collective du lignage et les travaux obéissent à une répartition sexuelle des tâches.

L'originalité des Baruya réside sans nul doute dans leur aptitude à fabriquer du sel végétal. L'alimentation, reposant essentiellement sur des tubercules, présente un fort déficit en sodium. En outre, la côte est trop éloignée pour se procurer du sel marin. En conséquence, les populations de cette région centrale sont incitées à obtenir du sel par d'autres moyens. Les Baruya se sont fait une spécialité de le produire. Mais ces derniers vont en retirer tant d'avantages et inscrire le sel dans tant de jeux sociaux que la nécessité alimentaire, pour si impérieuse qu'elle soit, ne peut ici suffire ni à expliquer le phénomène ni à comprendre la motivation des acteurs. Le sel est produit à partir des cendres d'une plante, sorte d'herbe ou de canne à sel (*Coix gigantea*), que l'on repique dans des zones naturellement ou artificiellement irriguées. L'eau et surtout la qualité de celle-ci sont d'ailleurs invoquées par les Baruya comme l'une des conditions indispensables pour la réussite de leur entreprise d'un bout à l'autre de la chaîne opératoire.

L'herbe est coupée chaque année durant la saison sèche et repoussera d'elle-même. Restée à sécher une semaine ou deux, elle sera ensuite empilée sur un bûcher puis brûlée. Les cendres obtenues seront mises à l'abri durant plusieurs mois. Elles seront ensuite filtrées grâce à un ingénieux système de gourdes servant de récipients pour les cendres, de bambous utilisés comme canalisations et de grandes feuilles en guise de gouttières. Une eau très pure circulant grâce à cette architecture végétale va se charger de sel (il s'agit en réalité de potassium) jusqu'à saturation

en traversant les gourdes emplies de cendres. Cette eau salée est ensuite récupérée dans des moules de forme oblongue faits de feuilles de bananiers, rangés par séries de douze à quinze sur la partie supérieure d'un four. C'est là qu'à température constante entretenue pendant cinq jours et cinq nuits, par évaporation et par cristallisation, cette solution salée se transformera en autant de barres de sel qu'il y a eu de moules pour la recevoir. Ainsi chaque fournée dégagera des lots de douze à quinze barres, représentant de 25 à 30 kilogrammes de sel. Si la première phase du travail (fauche et incinération) est l'affaire tant des hommes que des femmes, la seconde, celle de la fabrication proprement dite, est dévolue en exclusivité aux hommes ; quant au four, il est la propriété d'un spécialiste, qui compte parmi les « grands hommes » jouissant de positions de prééminence dans la société baruya. Godelier a calculé que la quantité de travail social par barre de sel équivalait à un jour un quart.

Ces barres de sel vont ensuite trouver plusieurs destinations. Une partie d'entre elles sont redistribuées par leur propriétaire soit auprès de ses alliés (beaux-frères, gendres), soit auprès de ses cousins croisés (principalement du côté maternel), soit auprès d'amis (tout spécialement ses co-initiés). Sur quinze barres produites, ce qui constitue un lot habituel, cinq à dix d'entre elles emprunteront ces itinéraires de la redistribution, en conformité avec les règles de l'ordre coutumier. Le reste entre dans l'échange ; il s'agit bien en l'occurrence de l'échange économique, et nullement de l'échange matrimonial, puisque la société baruya fonctionne principalement sur une règle d'alliance d'échange restreint, c'est-à-dire d'échange direct de sœurs classificatoires entre deux groupes de parenté. Ces barres peuvent servir comme paiement de services (de chamanes notamment) ou contre des produits. Dans le second cas de figure, il convient de distinguer l'échange intratribal et l'échange intertribal. À l'intérieur de la communauté baruya, on peut échanger des barres de sel contre des dents de cochon, objets de prestige entrant dans la procédure d'initiation. Mais surtout, on les échange contre des produits étrangers : des moyens de production (herminettes, haches, machettes), des armes (arcs, flèches, massues), des biens de luxe (parures de plumes, de coquillages, de perles, cochons) ou des biens de consommation (capes d'écorce, chaux pour mâcher le bétel...). Ces

échanges s'opèrent alors en vertu de prix fixés (cf. le tableau des équivalences dressé par Godelier, *ibid.*, p. 276-277), et se déroulent entre partenaires « commerciaux » attirés. En tout état de cause, cet échange résulte d'une spécialisation dans la production de la part des Baruya, et suppose l'existence de surplus en biens de toute sorte chez les tribus voisines.

Ces barres de sel font donc office, on le voit, d'équivalent général pour de nombreux produits. Mais elles ne constituent pas pour autant, à *la différence de nos monnaies*, un équivalent universel, car elles ne permettent pas de *tout* acheter : la terre reste propriété inaliénable des lignages, le travail n'est pas une marchandise qui puisse être rétribuée, la nourriture s'échange dans le cadre des rapports de parenté ou sous forme de troc, sans recours « monétaire ». Il y a bien, dans les échanges intertribaux, un taux assez régulièrement inégal entre les termes échangés : à titre d'exemple, il faut une grande barre de sel pour obtenir six capes d'écorce, mais il faudra quatre jours de travail pour fabriquer ces six capes, alors qu'il n'en faudra qu'un et demi pour produire la barre de sel. Ce que font ici payer les Baruya, c'est « le monopole d'une double rareté : rareté d'un produit et rareté d'un savoir » (Godelier, *ibid.*, p. 288). Il semble bien que si profit il y a, d'une certaine manière, celui-ci ne soit pas pour autant systématiquement recherché : cette monnaie ne permet pas l'usure et personne chez les Baruya n'accumule du sel avec pour objectif de le prêter contre intérêt. Il y a bien inégalité dans les termes de l'échange, mais pas pour autant, estime Godelier, exploitation de l'homme par l'homme, déjà parce que le travail reste hors de tout assujettissement ; ce qui prime, c'est la satisfaction des besoins.

Chez les Baruya, le sel participe bien de cette catégorie de produits que l'on a pris coutume d'appeler « monnaie primitive » et témoigne de toute son ambivalence : le sel est à la fois une marchandise que l'on produit pour les autres et que l'on donne entre soi ; en tant que marchandise entrant dans l'échange intertribal, il joue le rôle d'équivalent contre d'autres marchandises, autrement dit le rôle d'une monnaie. Par cet échange, les produits échangés *deviennent* des marchandises avant de redevenir une fois intégrés par les Baruya soit des biens usuels soit des biens de prestige (*ibid.*, p. 292-293). Les barres de sel attestent d'une

double nature, tout à la fois marchandise *et* monnaie ; c'est un *produit* qui a la valeur accessoire d'*équivalent* et la vertu de transformer temporairement d'autres *produits* (pas tous) en *marchandises*. Ajoutons, pour conclure, que la production de ces barres perdure chez les Baruya en dépit d'une modernité envahissante sinon délétère. Mais, aujourd'hui, elles ont leur conversion en *kina* (unité monétaire de l'État de Papouasie-Nouvelle-Guinée).

Monnaie et marché

Marché et places de marché

C'est à Paul Bohannon et George Dalton, dans leur introduction à *Markets in Africa* (1962), que nous devons un essai de typologie du rôle de la monnaie en fonction des types d'économie et de la nature des marchés, typologie reprise par Dalton dans son article consacré à la monnaie primitive (1965). Ces auteurs commencent par une clarification de la notion de marché, prenant bien soin de distinguer entre le marché en tant que *système* économique et le (les) marché(s) en tant que *place(s)* d'échange. Ils constatent ainsi que la monnaie et ses fonctions diffèrent nettement selon que l'on a affaire à des économies où domine le marché ou bien que l'on a affaire à d'autres formes dans lesquelles le marché n'est que « périphérique », si ce n'est tout bonnement absent. Sur cette base sont dégagés trois types que l'on peut ainsi résumer (Bohannon et Dalton, éd., 1962, p. 1-15 ; Dalton, éd., 1967, p. 265-266) : le type 1 et le type 2 regroupent les économies « primitives » ou « de subsistance » (on peut discuter les termes), le type 3 correspond aux économies paysannes (*cf.* également *supra*, chap. 1) ; le type 1 est celui des économies sans marché (ni système, ni places), le type 2 celui des économies à marchés périphériques (places de marché), le type 3 celui des économies dominées par le marché (places et système).

Le marché comme système et l'économie comme sphère séparée apparaissent seulement avec le type 3, lorsque terre et travail deviennent des marchandises : la monnaie y est un équivalent universel. Mais à

suivre Bohannon et Dalton, c'est non seulement la fonction de la monnaie qui varie selon les types d'économie mais bien la nature même de celle-ci. Ici la césure ne s'opère pas entre le type 2 et le type 3, mais entre le type 1 et le type 2. C'est avec les places de marché, fussent-elles périphériques, que la monnaie commence à ressembler à celle que nous manions dans les économies occidentales. Dès lors qu'il y a commerce, et même s'il ne concerne qu'une gamme limitée de produits, la nécessité se manifeste d'un élargissement de la portée de la monnaie comme équivalent de valeur et médium d'échange, de même que la relation d'échange tend vers un anonymat croissant. Dès qu'un marché existe, la monnaie n'est plus celle que l'on peut rencontrer dans des

Économies primitives (ou de subsistance)		Économies paysannes
Type 1 Sans marché	Type 2 Marchés périphériques uniquement	Type 3 Marché dominant
Terre et travail ne sont pas objets d'achat et de vente.	Idem type 1	Une proportion importante de la terre et du travail est négociée par achat et vente.
Pas d'emplacements pour le marché.	Des emplacements pour le marché.	La plupart des individus dépendent de la vente du travail et des produits.
Transactions opérées sur le mode de la réciprocité et/ou de la redistribution.	Échanges marchands « périphériques ». Les individus ne dépendent pas de l'achat et de la vente des produits.	Les prix du marché intègrent la production, règlent l'attribution des ressources et les échanges.
⇒ Des articles divers jouent le rôle de monnaie à but spécial dans des transactions non commerciales.	⇒ La monnaie n'intervient que dans les transactions marchandes périphériques, sans influencer sur la terre et le travail.	⇒ La monnaie est utilisée dans toutes les transactions marchandes et dans les transactions non commerciales.

sociétés du genre Baruya, où elle n'est équivalent et médium que dans l'échange d'un lot restreint de produits *précis*, et dans le cadre de relations partenariales entre individus ou groupes *déterminés*.

Bohannan (1955) recourt à la notion de « sphères d'échange », pour rendre compte de ce qu'il appelle les économies « multicentrées » ; chaque sphère concerne des termes et des modes d'échange différents, qui ne jouent pas le même rôle dans le fonctionnement et la reproduction d'une société. Cette notion permet de saisir les différentes catégories de biens (biens de consommation, biens de prestige, par exemple), et les divers types d'échange (don et marché, notamment). À propos des Tiv du nord du Nigeria, l'auteur décompose deux sphères d'échange : celle du don d'une part, celle du marché de l'autre. La première met en œuvre la réciprocité des échanges dans le jeu des rapports de parenté, la seconde se réalise selon des rapports marchands sur les places de marché « périphériques » : l'économie des Tiv est du type 2. Travail et terre n'entrant pas dans de possibles échanges, les Tiv différencient deux catégories de biens : les denrées alimentaires et les outils constituent la première, celle des biens de consommation, les esclaves, le bétail, des tissus *tugudu* et des tringles de cuivre constituent la seconde, celle des biens de prestige. Ce sont ces derniers qui permettent d'obtenir des épouses. Ces deux catégories obéissent donc à leur tour à trois catégories d'échange, « ordonnées hiérarchiquement sur la base de valeurs morales » (*ibid.*, p. 64). Les Tiv conçoivent donc que les items s'échangent de deux manières : soit entre items d'une même catégorie, soit entre items de catégories différentes. Le « marché » des biens de subsistance relève à leurs yeux du premier mode. Bohannan use ici de deux termes : il s'agira de « transfert » (*conveyance*) lorsque l'échange interviendra entre items de même catégorie, et de « conversion » (*conversion*) lorsque seront échangés des biens de catégories différentes.

Le capitalisme à la marge

Par le biais des marchés (places de marché, même périphériques), l'économie monétaire (le marché système) peut, bien entendu, s'insinuer dans les économies non marchandes et les corrompre plus ou moins en

profondeur. Autrement dit, les places de marché sont aussi des lieux d'interface entre des modes de production de nature différente, et par conséquent des interstices par lesquels un mode de production dominant peut se glisser afin de corroder, voire dissoudre, des modes locaux qu'il entend assujettir.

Ainsi, chez les Tiv, le système colonial a favorisé l'introduction et le développement de l'échange monétaire de type occidental. Les tringles de cuivre, ancienne « monnaie » intervenant dans la sphère des biens de prestige et dans les compensations matrimoniales, ont trouvé leur équivalent dans la monnaie introduite. Dès lors, la notion de monnaie-équivalent général a peu à peu remplacé celle de monnaie-équivalent restreint ; et les échanges se sont, de la sorte, progressivement « monétarisés ». L'incidence la plus remarquable de cette mutation est sans doute celle affectant les pratiques de mariage, la compensation matrimoniale prenant de plus en plus l'aspect d'un « achat ». « Ainsi donc, avec la monnaie, l'économie des Tiv est devenue unicentrique, même si les Tiv continuent de la voir à travers des valeurs multicentriques », conclut, en 1959, Bohannan (*in* Dalton, éd., 1967, p. 134). En d'autres termes, et si l'on reprend la typologie de Bohannan et Dalton, l'économie des Tiv a glissé du type 2 au type 3 : elle est devenue « une partie de l'économie mondiale » (*ibid.*, p. 135).

Panajachel, communauté paysanne de la région du lac Atitlán au Guatemala, étudiée par Sol Tax dans les années 1930-1940, est emblématique de ce que Robert Redfield et Eric Wolf ont appelé les *folk societies*, communautés à dominante amérindienne vivant du travail de la terre, encadrées (ou subordonnées) par le système politique, religieux et économique hérité de la période coloniale. Panajachel est à l'époque un *municipio* comptant quelque 800 personnes ; c'est une communauté paysanne comme l'Amérique latine en présente d'innombrables. L'économie y est clairement de type paysan, ce qui signifie tributaire d'un marché intégrateur. C'est la cellule familiale qui constitue l'unité économique. La propriété de la terre est de deux sortes : publique et privée ; la seconde est nettement dominante, et ce sont les *ladinos* qui se taillent la part du lion.

La production agricole (maïs, haricots, légumes divers, fruits, café...), complétée d'un élevage sans grande importance (volailles, porcs, abeilles...), est essentiellement orientée vers l'autoconsommation. Néanmoins, un maigre surplus est dégagé, lequel trouve un exutoire sur les places locales de marché, ou vers des destinations plus lointaines. Les revenus ainsi obtenus sont pour l'essentiel utilisés dans deux registres : l'achat de biens divers et les dépenses induites par les activités cérémonielles et festives, les boissons alcoolisées pesant ici lourdement dans le budget domestique. « Les Indiens vivent déjà au-dessus du niveau de subsistance (selon leur modèle), écrit Tax ; ils travaillent certainement tout autant pour les nourritures de luxe que pour le maïs, pour leur église que pour leur alimentation » (1953, p. 204). En dépit du fait qu'une (faible) partie de la terre puisse être l'objet de tractations commerciales ou de rente foncière, et que le travail puisse être salarié, la communauté de Panajachel, conclut Tax, n'a pas (encore) donné matière à une stratification en classes sociales (*ibid.*, p. 206). Cette communauté paysanne continuait, dans les années 1950, à fonctionner selon une logique essentiellement endogène : le système capitaliste restait en son seuil, ne demandant peut-être qu'à y pénétrer plus franchement, et, au-dedans, l'économie monétaire restait affaire de gagne-petit ; cela demeurerait bien un *penny capitalism*, pour reprendre le titre suggestif de l'ouvrage de Sol Tax.

Que l'on raisonne selon l'approche formaliste, tel Belshaw (1965), ou bien selon l'approche substantiviste, tels Bohannan et Dalton (1962), on constatera la « contamination » des économies locales (*i.e.* « de subsistance » ou « paysannes ») par l'économie de marché, c'est-à-dire par le biais avant tout de l'échange monétaire. On pourra postuler la maximisation comme tendance universelle et constater combien le système colonial *via* les cultures de rente favorise jusqu'à la fusion l'« interaction » des économies (Belshaw, *op. cit.*, p. 95-101) ; on pourra observer l'effacement des places de marché au profit du système de marché et la « transition » d'un type d'économie à l'autre (Bohannan et Dalton, éd., *op. cit.*, p. 19-26). Dans les deux perspectives, la « roue de l'histoire » semble tourner, de manière implacable, toujours dans le même sens, et l'économie de marché paraît menacer inexorablement tout

ce qui tenterait de lui échapper. Pourtant, il est bien des sociétés de par le monde, en Afrique, en Océanie, en Amérique indienne, dans lesquelles la terre, base de subsistance essentielle, et le travail, force productive principale, restent hors du champ de la marchandise. Sans prétendre en tirer des conclusions définitives, nous nous permettrons, pour notre part, de souligner la capacité de résistance, parfois étonnante, de certains groupes ethniques au modèle économique dominant.

En résumé

- Les « monnaies primitives » ne peuvent pas être comprises à partir des concepts de l'économie classique.
- Ces monnaies n'ont de sens que dans le registre culturel où elles s'inscrivent.
- Elles ont une fonction sociale au-delà du calcul économique.
- Le marché n'est pas de même nature selon qu'il se réalise sous forme de places ou selon qu'il agit comme système englobant.
- Les mêmes objets peuvent jouer des fonctions différenciées selon les sphères d'échange dans lesquelles ils sont manipulés.

Chapitre 8

La « monnaie primitive » : perspectives symbolistes

Certains attribuent à la monnaie une autre origine qu'économique : elle ne serait pas, comme l'ont écrit la plupart des auteurs, un dérivé de la marchandise. Son origine relèverait plutôt du politique ; et par conséquent, sa nature et sa fonction auraient à voir essentiellement avec le pouvoir. C'est, nous l'avons vu, le cas notamment de Weber, pour qui monnaie et État ont partie liée. C'est aussi, beaucoup plus récemment, la posture théorique de Jean-Michel Servet.

De l'origine non marchande des monnaies

Instrument de pouvoir et nature politique

Servet, interrogeant l'Antiquité grecque, estime que la monnaie en tant que telle tire son existence de la volonté politique ; elle serait l'un des aspects du contrat tacite qui lie les citoyens à la cité-État : « Les pièces émanent de la cité, ce sont des instruments *politiques* », écrit-il (1984, p. 111). Reposant sur la confiance contractuelle, et donc mutuelle, la monnaie est bien *fiduciaire*, au sens où Weber l'entend ; elle symbolise en quelque sorte le rapport contractuel entre les citoyens et l'État, dans la mise en ordre par ce dernier des règles et des pratiques d'échange économique : « Les pièces peuvent être considérées comme des *symbola* » (*ibid.*, p. 127). Et comme dans la Grèce antique État et religion étaient « complètement confondus ensemble », selon les mots de Fustel de Coulanges, l'origine politique de la monnaie renvoie finalement au

religieux et donc au sacré. Les pièces sont alors un symbole non seulement de l'autorité de l'État mais aussi de la puissance des dieux.

Cependant, suppose Servet, la « logique » de l'intérêt économique va effectuer son travail délétère : les pièces, « sans doute conçues comme instrument d'équilibre des rapports de la cité », sont, peu à peu, devenues « un puissant agent de déséquilibre » en servant de vecteur et de support à ce qu'Aristote appelle, non sans condamnation, la *chrématistique*, autrement dit l'« acquisition artificielle » (la richesse acquise par le commerce spéculatif) qu'il oppose à l'« acquisition naturelle », ou « économie », laquelle repose sur l'exploitation des ressources offertes par la nature, anticipation sur la distinction théorique entre valeur d'usage et valeur d'échange. L'argent n'est qu'une fiction, explique Aristote dans *La Politique*, sa seule valeur est celle que la loi lui donne. La chrématistique et l'esprit spéculatif sont les agents corrosifs de l'ordre civique : la communauté des citoyens se scindera en classes aux intérêts antagonistes, par « l'opposition croissante entre ceux qui ainsi s'enrichissent et la masse des pauvres » (Servet, *ibid.*, p. 142).

De la même façon, certains anthropologues analysent la monnaie « primitive » sous l'angle essentiellement politique. Par exemple, Salisbury montre combien, chez les Tolai de Nouvelle-Bretagne, la monnaie, sous forme de brasses de coquillages, donne lieu à des stratégies de pouvoir. Ce groupe, qui compte quelque 40 000 individus dans les années 1960, organisé selon un principe matrilineaire, est tout à la fois animé par une « idéologie égalitariste » et travaillé par une dynamique individualiste. La monnaie, appelée *tabu*, permet d'obtenir toutes sortes de biens, à commencer par les denrées alimentaires. Mais, plus encore, elle permet de réaliser des cérémonies nécessaires à la vie religieuse de la communauté, en particulier de payer des danses, censées réveiller les esprits *tabu*, lors des cérémonies du culte clanique des morts, rites appelés *matamatam*. C'est là affaire de « sponsors », et y rivalisent les hommes qui ont accumulé des richesses en monnaie de coquillage. L'accumulation a pu se faire notamment par la production et la vente des porcs que les « entrepreneurs » ont su capter grâce au travail des *followers* ; et la dépense cérémonielle passe, assure Salisbury, pour un geste de redistribution au bénéfice de tous. Ainsi, des hommes se hissent

dans une hiérarchie sociale informelle par le prestige acquis à travers des stratégies de dépense. Salisbury explique : « [Un homme] renforce sa position politique en achetant des droits pour des cérémonies particulières, qui justifieront sa capacité à organiser ses activités futures. Plus de danses il subventionnera, plus il hâtera le flux de *tabu* dans les poches de ses supporters, et plus il gagnera de supporters » (1966, p. 124).

L'usage politique des richesses, voilà un thème que nous connaissons bien : de la richesse au pouvoir, par le biais du prestige social, c'est là un cheminement classique. Nous avons déjà eu l'occasion d'insister sur ces corrélations, à propos du cas du *big man* en particulier, et sur l'usage stratégique de la richesse visant à édifier des positions de suprématie spécialement dans des formations sociales dépourvues d'institutions spécifiquement politiques (*cf. supra*, chap. 5). La richesse est, on le sait, l'une des grandes routes vers le pouvoir... Les régions mélanésienne et néo-guinéenne offrent en ce domaine des exemples nombreux et éloquents (*cf. entre autres* Berndt et Lawrence, éd., 1971 ; Lemonnier, 1990).

Nature sacrée et valeur symbolique

« La “monnaie primitive” est souvent indifférenciable des biens entrant dans le troc, et lorsqu'elle est amassée c'est plus à des fins sociales ou religieuses que dans un but commercial » : telle est la remarque que livre, en 1949, Hingston Quiggin, et qui situe l'approche de cet auteur (Quiggin, 1949, p. 2). C'est elle qui, à notre connaissance, pose, la première et le plus clairement, la « monnaie primitive » dans un registre symbolique et religieux, en opposition avec la monnaie des économies marchandes. Plus claire encore, et plus stimulante, est sa mise en corrélation de la monnaie primitive avec le « prix de la fiancée » ou le « prix du sang », en suggérant que dans les « sociétés primitives » le principe qui prévaut est celui de l'équivalence « une vie pour une vie » : la « monnaie » serait alors un substitut de la vie tant dans le cas de l'alliance matrimoniale (pour le « paiement » d'une épouse) que dans celui de la relation vindicatoire (pour le « paiement » d'une victime)

(*ibid.*, p. 8). La « monnaie primitive » serait pour cet auteur d'une *nature* différente de la monnaie des économies marchandes, en ce qu'elle aurait pour objet de payer moins des biens que des vies humaines – point de vue qui, on le voit, justifie assez mal la critique d'« évolutionnisme démodé » adressée par Herskovits, tant il nous semble qu'il y a chez Quiggin plus l'idée de rupture que celle de continuité entre les deux genres de monnaie.

C'est dans la même veine que, beaucoup plus récemment, les membres du MAUSS ont développé leurs thèses. Dans un premier article, Philippe Rospabé affirme sans ambages la spécificité de ce qu'il appelle tantôt monnaie « archaïque », tantôt monnaie « sauvage ». Onest, une fois de plus, saisi de perplexité, voire plus, devant les qualificatifs employés, sans compter qu'ils ne peuvent être tenus pour synonymes, le premier se situant dans une épistémologie de l'évolutionnisme (l'Autre perçu comme notre ancêtre contemporain), le second dans une épistémologie de l'altérité absolue (l'Autre perçu comme notre antithèse). Rospabé, faisant fi de ce genre de considérations, affirme « l'irréductibilité des deux types de monnaie à travers deux oppositions fondamentales », en ce que 1) « la monnaie archaïque permet certes de payer mais jamais d'acheter », 2) « elle “paie” la vie mais non les choses » (1993, p. 35). Affirmation sans nuances, que l'auteur décline à travers deux phénomènes : la compensation matrimoniale (*bridewealth*) et le « prix du sang » (*wergeld*).

Cette position théorique est amplement développée par Rospabé dans le cadre d'un ouvrage au titre évocateur : *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie* (1995). Le titre dit déjà toute l'équivoque de la posture de l'auteur, mélange de perspective évolutionniste et de thèse différentialiste ; il nous semble pourtant que l'on ne peut tenir les deux points de vue concomitamment : ou bien la monnaie en question est « primitive » et représente donc une forme antérieure de nos propres monnaies ; ou bien elle est « sauvage » et dans ce cas foncièrement opposée aux monnaies de notre système économique. Dans le premier cas, il s'agit d'une différence de degré, dans le second d'une différence de nature. Au mépris de cette distinction, Rospabé s'interroge sur « les origines de la monnaie » – on peut être, là encore, surpris, cette fois par

l'emploi du singulier – tout en démontrant que la monnaie qu'il préfère appeler « sauvage » (à l'œuvre dans les sociétés de même nature...) obéit à une logique radicalement différente de celle agie par la nôtre.

S'appuyant principalement sur des exemples océaniens, et tout spécialement en provenance de ce réservoir inépuisable que constitue la Nouvelle-Guinée, Rospabé articule sa réflexion autour du « prix de la fiancée » et du « prix du sang » : pour lui, la circulation des « monnaies » s'inscrit avant tout dans un contexte *cérémoniel*, et c'est dans cette fonction de paiement pour des vies humaines que se situent les « origines de la monnaie ». Outre que la thèse est moins novatrice que l'auteur ne semble le prétendre – d'autres, à commencer par Quiggin, avaient mis ces points en lumière –, et outre que les développements qu'il nous propose enchaînent plus de suppositions que de démonstrations, une question ne peut manquer de surgir dès à présent : pourquoi les hommes en société auraient-ils eu besoin de payer pour des humains *avant* de payer pour des biens matériels ? Si l'on souscrit à la théorie de Lévi-Strauss en admettant que l'échange (ou la « communication ») est bien le fondement de tout ordre social et qu'il se réalise dans trois registres, à savoir celui des humains (des femmes plus exactement), celui des biens et des services, et celui des signes, des messages et des symboles, rien ne permet en revanche de tenir l'un des trois pour plus fondateur que les autres. On peut certes regarder du côté des *Structures élémentaires de la parenté* ou des *Mythologiques*, mais on peut aussi se référer à l'*Essai sur le don*...

Équivalent de biens ou équivalent d'humains ?

Payer n'est pas acheter

L'erreur la plus grossière consisterait sans doute à considérer que les « monnaies primitives » servent à réaliser des actes marchands. Il ne s'agit nullement d'*acheter* mais de *payer*. Cela est particulièrement net dans les cas du *bridewealth* et du *wergeld*. « La remise du paiement pour la fiancée diffère radicalement d'un acte d'achat », écrit justement Rospabé

(1995, p. 41). Avant d'ajouter qu'en s'acquittant du *bridewealth*, « les payeurs ne visent pas la propriété d'une femme mais les résultats de son activité reproductrice » (*ibid.*, p. 55).

La monnaie calédonienne étudiée par Maurice Leenhardt (*cf.* l'encadré ci-après) est un bon exemple pour saisir les enjeux de ces pratiques sociales. Son rôle se manifeste avec le plus de clarté dans le jeu des alliances matrimoniales, affirme cet auteur. « Ainsi la monnaie est la liane du lien social : elle relie les clans alliés par le mariage, et supprime les occasions de disputes » (Leenhardt, 1937, p. 124). Mais, plus largement, elle est « symbole de vie et sceau de contrats » dans tous les grands moments de la vie sociale : naissance, mariage ou mort. « Après la guerre même, ajoute Leenhardt, on compte les morts des deux côtés, et l'on échange pour chaque tué une monnaie » (*ibid.*, p. 127). « Prix de la fiancée » dans un cas, « prix du sang » dans l'autre, la monnaie calédonienne joue bien ce rôle de paiement, voire de dédommagement, dans les deux circonstances *en remplacement* d'une vie (qui change de clan ou qui disparaît). Elle vient étancher une dette – mais non l'effacer. Et Leenhardt de préciser qu'en langue locale les deux termes français, dette et vie, correspondent à un vocable unique qui signifie vie. La thèse de Rospabé trouve ici, on le voit, tout son bien-fondé.

La monnaie calédonienne décrite par Maurice Leenhardt

« [La monnaie] est composée de pointes de coquillages coupées et usées contre une pierre jusqu'à ce qu'elles forment une petite perle. Ces perles sont ajoutées les unes aux autres, en un long chapelet. Ces rangées de perles sont de plusieurs sortes et de diverses qualités ; la plus courante est grossière et blanche ; leur valeur s'accroît avec leur finesse et leur couleur sombre. La plus grande valeur est représentée par la perle noire, "si fine, dit la légende, qu'elle bouge au souffle d'une haleine". Elle est excessivement rare.

[...] Ces rangées de perles sont attachées à un objet d'art, figure sculptée en bois, ou stylisation d'un homme en sparterie, que l'on nomme tête de monnaie. Celle de sparterie, pareille à une manière de poupée, semble plus ancienne que la pièce de bois sculptée.

[...] Des nacres découpées, des conques minuscules, ornent le bas de la tête de monnaie. Sur un petit toron dissimulé dans des morceaux d'os de roussettes, de penne d'oiseau, ou de vertèbres de poissons, on voit ces nacres liées deux par deux, elles indiquent des alliances par mariage. À la suite de ce toron est attachée la monnaie.

La tête de monnaie sculptée est conservée dans un sachet déposé au sein d'une petite pirogue enveloppée de sparterie. Et cette pirogue fait songer à une coutume venue par immigration. Mais la poupée de sparterie n'a point de pirogue, elle repose dans son sachet fait d'étoffe d'écorce, et fermé avec une cordelette de poil de roussette, que termine une aiguille d'os long, d'humain ou d'animal totémique. [...] Tout cet ensemble qui constitue la monnaie calédonienne est gardé dans un panier. On enveloppe celui-ci dans des feuilles grasses pour le préserver en cas d'incendie, on l'enroule dans des balassors et parfois même, aujourd'hui, dans de vieux sacs de jute, et on le dépose en une place rituelle, au pied du poteau central de la petite case des trésors, face opposée à la porte. Ce paquet, dans ces chiffons, c'est le panier sacré, l'ossature du clan et sa sécurité. On le manie avec respect, on l'ouvre avec précaution. »

Maurice Leenhardt, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1930, p. 47 ;

Gens de la Grande Terre, Paris, Gallimard, 1937, p. 121-122.

Daniel de Coppet nous propose un exemple présentant de fortes analogies avec le précédent : celui des 'Are'are du centre-sud de Malaita (Archipel des Salomon), une société à *big men*. Dans cette société, « les échanges ordinaires de produits contre de la monnaie sont peu importants en quantité et en fréquence, [mais] les échanges cérémoniels au contraire sont nombreux, variés et incessants. [Et ceux-ci] ont toujours une connotation monétaire » (De Coppet, 1968, p. 47). La monnaie intervient dans le cycle matrimonial et dans le cycle mortuaire ; elle est « nécessaire au maintien de la paix puisqu'elle permet de clore un cycle de meurtres » (*ibid.*, p. 51). La paix, scellée par les *big men* grâce au don de monnaie pour paiement des morts, sera consolidée par les alliances matrimoniales : le *wergeld*, acte premier, sera suivi du *bridewealth*.

Parce que la monnaie est transposition symbolique des individus, elle ne peut précisément être retenue par-devers soi : « La thésaurisation est une faute qui peut entraîner la maladie et la mort de celui qui voudrait s'y adonner. La monnaie, pour ne pas nuire à son détenteur, doit sans cesse circuler, passer de main en main, de rituel en rituel, de cérémonie en cérémonie, sinon sa force donne la mort » (De Coppet, 1970a, p. 35-36). Mais l'on notera que dans la même séquence funéraire venant clore un « cycle de meurtres », des échanges de monnaies se font selon deux voies parallèles : la « monnaie montante » paye le sang pour transformer le mort en ancêtre, la « monnaie descendante » vient en paiement des produits de l'horticulture et de l'élevage apportés par les fossoyeurs à la fête (De Coppet, 1970b, p. 780). Dans le même rite, la monnaie vient en paiement de vies *et* de biens matériels.

Pour en revenir aux thèses de Rospabé, nous retiendrons la correspondance entre *bridewealth* et *wergeld*, étant donné l'analogie de fonction jouée par la monnaie dans les deux institutions. Nous serons moins d'accord avec cet auteur lorsqu'il fait du *wergeld* une « institution dérivée de celle du *bridewealth* » (Rospabé, 1995, p. 130). La symétrie nous paraît être une caractéristique plus évidente et plus signifiante. Mais s'il faut à tout prix raisonner en termes d'antériorité – un jeu passablement vain –, alors l'inverse nous semblerait plus logique : avant de conclure une alliance matrimoniale, il faut d'abord établir la paix, convertir ses ennemis en alliés ; par conséquent, le « prix du sang » nous

paraît être ici la première des compensations. Nous nous accorderons avec Rospabé pour reconnaître que « chacun des deux paiements est un élément d'un système, matrimonial pour l'un, vindicatoire pour l'autre, deux systèmes caractérisés par un principe de réciprocité équilibrée, la loi du *un pour un* » (*ibid.*).

Un vecteur de la réciprocité

La « monnaie primitive », un moyen de paiement et non pas d'achat, disions-nous. Cette observation n'est sans doute valide qu'à la condition d'y en adjoindre une seconde : ces monnaies apparaissent moins, en fin d'analyse, comme des *équivalents* que comme des *substituts*. C'est bien parce qu'elles opèrent comme tels, en remplacement d'individus vivants ou morts mais aussi en lieu et place d'objets de toute sorte, que ces monnaies ne réalisent pas un acte de nature marchande ; elles s'inscrivent dans un dispositif de rapports personnalisés (et non pas anonymes), en termes qualitatifs (et non pas quantitatifs), et ne clôturent jamais un échange (mais l'entretiennent et/ou le relancent).

La thèse, ici encore, n'est pas neuve. Déjà Leenhardt, avec une grande perspicacité, considère que la monnaie calédonienne, intervenant pour le mariage et la mort, « semble jouer un rôle de substitut quand il y a déperdition de vie ou de sang » (1937, p. 125) ; il précise qu'en cas de guerre et de guerriers tués, « à chaque vie ôtée correspond un substitut qui rétablit l'équilibre vital des deux sociétés adverses » (*ibid.*, p. 127), ou bien qu'en cas de mariage, un compte est ouvert de femmes échangées et qu'« une monnaie est offerte en substitut » dès que l'une d'elles fait carence (*ibid.*, p. 128). La monnaie compense, ou remplace, comme par défaut, dans la comptabilité des vies humaines.

Quiggin, elle aussi, est explicite en ce domaine, lorsqu'elle parle de « monnaie primitive ou monnaie-substitut » : « L'usage d'un moyen conventionnel d'échange [...] est d'abord observé dans les coutumes quasi universelles du *bride-price* et du *wergeld*. Lorsque l'échange des sœurs n'est pas praticable, on doit y substituer quelque autre valeur ; là où le principe d'une vie pour une vie n'est pas prescrit, on doit trouver quelque équivalent » (1949, p. 322).

C'est dans les sociétés qui fonctionnent non sur l'échange restreint mais sur l'échange généralisé que cette « substitution » en monnaie peut s'opérer. C'est également dans les sociétés où le principe vindicatoire n'impose pas la loi du talion qu'un lot de monnaie peut se substituer à la vie de la victime. Et, si nous gardons l'exemple toujours éclairant de la Nouvelle-Guinée, c'est dans les sociétés à échange généralisé et sans principe vindicatoire strict que peuvent éclore, nous l'avons vu, les *big men*, ces virtuoses de la substitution tant dans l'art d'acquérir des épouses que dans celui de compenser des guerriers morts (*cf. supra*, chap. 5). Ces sociétés, ce sont celles que l'on rencontre plutôt dans les Western Highlands que dans les Eastern Highlands ; c'est là qu'est donné libre cours au jeu du *bridewealth* en particulier (Glasse et Meggitt, eds, 1969).

Lemonnier, toujours à propos de la Nouvelle-Guinée, va dans le même sens : « La substitution – rendre autre “chose” qu'une femme – tient une place particulière parmi les stratégies destinées à s'accommoder de mariages déséquilibrés dans un climat d'égalité frénétique. Elle prend deux formes, souvent conjointes dans la pratique : admettre que la relation entre donneurs et preneurs de femmes est équilibrée lorsqu'une partie au moins des “attributs” ou qualités d'une femme donnée en mariage est compensée par un don de même nature que l'un de ces attributs(enfant, travail...) ; ou établir une équivalence entre certains aspects caractéristiques d'une femme et des biens d'une autre nature, c'est-à-dire y substituer des richesses » (Lemonnier, 1999, p. 323).

Une fois posée la similitude entre *bridewealth* et *wergeld*, le principe fonctionnera de la même façon pour la compensation d'un homme mort : le groupe de la victime se trouve dans une situation analogue à celle d'un groupe donneur de femme, le groupe du meurtrier dans une situation analogue à celle d'un groupe preneur de femme. La compensation, ou la substitution, ira du second vers le premier. Dans le cas du *bridewealth* comme dans celui du *wergeld*, il s'agit de la mise en application du *principe de réciprocité*, principe que Sahlins, entre autres, tient pour le fondement sociologique, sinon éthique, de l'« échange primitif » (Sahlins, 1976).

C'est également là l'essentiel des thèses de Rospabé. Mais celui-ci va plus loin. Une femme « donnée » en mariage ou un homme tué à la

guerre portent atteinte au « quantum de vie » du groupe. Dès lors, *bridewealth* et *wergeld* sont des gages d'une « réciprocité équilibrée des dettes de vie » (1995, p. 97). Mais des gages seulement : en réalité, la richesse substituée ne constitue pas une équivalence ; elle n'est que la promesse d'une vie en retour (*ibid.*, p. 222). Le « quantum de vie » est, lui, de l'ordre de la comptabilité du stock et du flux des « substances » (*ibid.*, p. 221-240). Alors, la monnaie, expression de la réciprocité, trouve son origine dans le système du don, et ce dernier son sens originel dans la « dette de vie ».

Si les thèses de Rospabé ont indéniablement un aspect stimulant, voire séduisant, nous ne le suivrons pas dans ses derniers développements sur la « circulation des substances de vie ». De même que nous comprenons mal l'insistance de cet auteur à ne voir la monnaie « primitive » que comme substitut des humains. Or, et c'est là, nous semble-t-il, la grande originalité de cette monnaie, elle s'échange *aussi* contre des biens : la « monnaie » de l'île de Rossel ou la « monnaie » calédonienne, comme celle des 'Are'are ou celle des Tolai, et même à certains égards celle en barres de sel des Baruya, toutes ont cette double capacité, cette double vertu. On comprend mal cet entêtement de Rospabé à occulter les échanges de biens, à ne pas envisager la monnaie comme substitut d'objets matériels. Ou plutôt, on ne le voit que trop : la thèse des « substances de vie » tombe alors bien sûr, *ipso facto*, en invalidité. Nous objecterons simplement qu'à pousser le goût du symbolisme à l'excès l'on s'expose inmanquablement à deux effets : la surinterprétation des faits d'une part, la « déréalisation » du social de l'autre.

Nonobstant ces réserves, nous ferons nôtre l'idée selon laquelle les « monnaies primitives » représentent non seulement des équivalents de paiement mais des *substituts* : elles permettent d'éviter d'échanger des objets de même nature conformément au principe que nous avons vu à l'œuvre dans les sociétés du don (*cf. supra*, chap. 4). De même, elles dispensent de donner une femme pour une femme lorsque l'on n'a pas l'intention ou que l'on n'est pas en mesure de le faire, et donc d'obéir à la règle de l'échange des sœurs. Tout comme elles offrent la possibilité d'échapper à la succession des victimes et permettent ainsi d'enrayer la spirale vindicatoire destructrice pour les groupes sociaux.

Nature des monnaies, genre des biens

Monnaie « sauvage » *versus* monnaie « primitive »

Certains auteurs, tel Servet, parlent de « paléomonnaie », les plus nombreux de monnaie « primitive », d'autres enfin, comme Rospabé, de monnaie « sauvage ». Une certitude : les trois désignations sont insatisfaisantes. Mais, derrière les termes, se profilent des conceptions plus ou moins explicites, plus ou moins arrêtées. Ainsi, utiliser le terme « paléomonnaie » réfère plutôt à un point de vue évolutionniste, qui fait de la monnaie des « autres » un antécédent de la nôtre. Qualifier ces monnaies de « sauvages » les pose, au contraire, comme l'envers de la nôtre. Reste l'expression la plus usitée, celle de monnaie « primitive », très ambivalente : tout dépend de ce que l'on sous-entend par « primitif », qualificatif qui, on le sait, renvoie tantôt à un stade d'évolution antérieur, tantôt à une différence irréductible.

On peut résumer grossièrement l'affaire, en constatant qu'entre *notre* monnaie et *la leur* (quel mot employer ?), il s'agit pour les uns d'une différence de *degré*, pour les autres d'une différence de *nature*. Les anthropologues se répartissent entre ces deux tendances, même si la ligne de partage n'est pas toujours très franche.

Globalement, les formalistes se situent du côté de la différence de degré. Pour eux, nous l'avons vu, il n'existe pas de différence essentielle entre économie marchande et économie primitive. Herskovits représente on ne peut mieux cette posture théorique lorsqu'il affirme que « les distinctions que l'on peut établir entre l'économie des sociétés à écriture et celle des sociétés sans écriture sont de degré plus que de nature » (1965, p. 488). Firth, pour sa part, s'il partage bien des points de vue formalistes, est plutôt ambivalent. S'agissant de la monnaie, ilépouse plutôt la thèse de la différence de nature : « Il est reconnu depuis longtemps que, même si certains de ces media peuvent être raisonnablement classés comme "monnaie", les restrictions et les attributions spéciales impliquées dans les usages des autres font qu'il est plus judicieux de les ranger dans une autre catégorie » (Firth, éd., 1967, p. 18). Pourtant, le même accorde une importance théorique au temps de

travail comme unité de mesure aussi bien dans les économies marchandes que dans les économies non monétaires, même si, là encore, le propos est nuancé – le temps de travail comme mesure du coût et non pas de la valeur (*ibid.*, p. 20-21). Mary Douglas, elle aussi, est fluctuante. En 1958, s'appuyant sur l'exemple des tissus de raphia chez les Lele du Kasai (ancien Congo Belge), elle montre comment ces objets de paiement entrant dans la compensation matrimoniale et dans le prix du sang ne sont pas des monnaies au sens plein du terme (*in* Dalton, éd., 1967, p. 103-122). En revanche, une dizaine d'années plus tard, elle considère les monnaies primitives, au même titre que les monnaies modernes, comme des moyens de « rationnement » (*rationing*) et de contrôle pour l'accès aux biens rares (*in* Firth, éd., 1967, p. 119-147). Dans les rangs des moins nuancés, nous citerons, sans hésitation, Leopold Pospisil pour son approche de l'économie des Kapauku (population de la partie occidentale de la Nouvelle-Guinée, anciennement hollandaise, l'Irian Jaya) : les Kapauku ont, dit-il, une « véritable économie monétaire » ; mieux que cela : « Avec leur goût insistant pour la richesse, la monnaie et le commerce, les Kapauku combinent une solide version de l'individualisme qui, sans doute, pourrait être difficilement surpassée dans notre société capitaliste » (Pospisil, 1963, p. 402).

De nombreux auteurs optent plutôt pour la thèse de la différence de nature : ainsi Quiggin (1949), Dalton (1965), Bohannan (1955 et 1959), De Coppet (1968, 1970*a* et 1970*b*), Rospabé (1993 et 1995). Pour Quiggin, par exemple, la monnaie n'est pas l'extension de la marchandise, et même le troc n'a pas été le « facteur primordial dans l'évolution de la monnaie » (1949, p. 321). On remarquera par ailleurs l'évolution de Godelier dans sa théorie de la « monnaie primitive ». Dans une première approche, ce dernier analyse la « monnaie de sel » des Baruya comme un équivalent non pas universel, certes, mais spécifique pour l'échange d'un certain nombre de marchandises ; et il retient comme étalon pour le calcul de la valeur le temps de travail socialement nécessaire, tous angles d'analyse tirant la « monnaie de sel » du côté quantitatif et dans les parages de la monnaie de nos systèmes marchands. Mais lors d'un réexamen de cette même « monnaie de sel », cette

dernière est interprétée, peut-être bien sous l'influence des thèses du MAUSS, comme un « “objet-monnaie” à usage exclusivement cérémoniel » (Godelier, 1996, p. 152). Et, dans le même ouvrage, figure cette remarque, qui prête pour le moins à réflexion : « Nous ne transformerons pas en opposition d’“essence” les sociétés mélanésiennes, qui seraient des sociétés de “don”, et la société occidentale, qui serait une société de “marchandises” » (*ibid.*, p. 98, n. 2).

Il nous semble utile de signaler en outre la position de Gregory, qui, comme à son habitude, se révèle assez atypique. Prenant l'exemple des cauris (introduits en Afrique noire dans le cadre de la traite esclavagiste) et envisageant cette monnaie dans le contexte colonial, l'auteur montre combien celle-ci est affaire de rapport de force non pas entre monnaies ou même entre économies en général mais entre systèmes de civilisation ; toutefois, entre le système colonial et les sociétés colonisées, un rapport *qualitatif* s'établit, qui peut aboutir parfois, par réaction, à une (re)valorisation de la monnaie « locale ». Quoi qu'il en soit, la monnaie reste avant tout affaire de rapport *politique* : « Les standards monétaires de valeur sont des standards politiques de valeur : ils expriment les valeurs des pouvoirs dominants » (Gregory, 1997, p. 252).

Pour notre part, nous nous rangeons plutôt du côté des tenants de la différence de *nature* – différence de nature en matière de monnaie supposant différence de nature entre logiques économiques, mais pas pour autant opposition d’« *essence* » entre sociétés. Cette différence tient, selon nous, aux facteurs suivants : une marchandisation très réduite et sélective des biens et produits, un usage sélectif et différencié de la (ou des) monnaie(s), un usage des monnaies en tant que substituts des biens *et* des personnes, un principe fonctionnel $M- > A- > M'$ (et jamais $A- > M- > A'$). Pour le reste, il convient d'être nuancé, et nous serons plus prudents que Godelier qui prétend à l'inexistence, dans ces sociétés sans classes, de l'exploitation de l'homme par l'homme (Godelier, 1973), préférant considérer, avec Sahlins, que la réciprocité peut être dans bien des cas le visage (ou, pour mieux dire, le masque) de l'exploitation (Sahlins, 1976). Différence de nature sans doute, mais de nature flottante...

Pas plus que la « pensée sauvage » n'est la pensée des « sauvages », la « monnaie primitive » n'est la monnaie des « primitifs ». La monnaie que l'on continue, faute de terme plus satisfaisant, d'appeler ainsi, et que l'on encadre alors, faute de mieux, de guillemets, n'est ni une monnaie inachevée ni une monnaie au rabais. Nous inclinons à penser que la différence de *nature* entre les deux genres de monnaies (la « primitive » et la marchande) est à la lumière de la différence entre les *logiques sociales* à l'œuvre dans les deux types de sociétés. La « monnaie primitive » est la monnaie des sociétés dans lesquelles l'*homo œconomicus* n'est ni le référent culturel ni le modèle de comportement.

« Monnaies primitives » et biens précieux

L'abondante littérature consacrée au thème de la « monnaie primitive », parfois confuse et même contradictoire, a contribué trop souvent à embrouiller des catégories qui, selon nous, gagneraient, ne serait-ce qu'à titre didactique, à être distinguées : les monnaies d'une part, les biens précieux de l'autre ; les deux, c'est entendu, constituant conjointement la richesse des hommes.

Godelier, par exemple, à propos des Baruya, a déployé quelques efforts pour la mise au clair de ces catégories (1996, p. 153-202) ; mais en fin de compte, la distinction entre les trois catégories dégagées – objets sacrés, objets précieux et objets-monnaie – s'estompe puisque, pour lui, les trois réfèrent à des degrés divers au sacré ; et, pour ce qui nous intéresse, la démonstration tourne court. En revanche, une étude de Panoff, consacrée aux Maenge de Nouvelle-Bretagne, est à maints égards éclairante. Les Maenge, comme bien d'autres sociétés de la même aire culturelle, disposent d'« objets », en forme d'anneaux taillés dans la coquille du tridacne, qu'ils nomment *page*, et qu'ils utilisent dans leurs échanges. Ces objets sont issus d'un ailleurs longtemps ignoré des Maenge ; en réalité, ils proviennent de Nouvelle-Irlande où ils sont fabriqués par des spécialistes – profitons-en pour faire observer un fait souvent passé sous silence, à savoir que beaucoup de « monnaies primitives » sont *fabriquées*, comme par les Langalanga de Malaita (Cooper, 1971 ; Connell, 1977), ce qui, cela va sans dire, ne suffit pas à les différencier

des « biens précieux ». Les Maenge obtiennent ces *page* contre des chiens et des noix de coco, et les utilisent en particulier dans les compensations matrimoniales et dans les compensations pour homicide ; ces objets sont bien entendu, ici encore, maniés avec habileté par les *big men*, dans les échanges tant intratribaux qu'intertribaux. Panoff explique comment ces *page* circulent dans trois « aires » distinctes : dans la première, un *page* est cédé « de manière discrète, voire honteuse », contre un cochon ou une récolte de taros par un homme dans la nécessité, et alors le taux de l'échange s'impose à lui ; dans la deuxième, les *page* sont transférés « avec ostentation » pour le paiement du « prix de la fiancée » et du « prix du sang », et le taux est alors fixé par la tradition qui s'impose aux clans ou sous-clans concernés ; dans la troisième, des *page* servent d'objets de paiement, « sans ostentation », mais sans clandestinité non plus, dans le cadre du troc intertribal, et le taux de l'échange est, là aussi, fixé par la tradition (Panoff, 1980, p. 32-33). Nous voyons bien ici comment ces *page*, objets précieux pour les Maenge, servent avant tout de monnaie dans des sphères différentes et dans l'échange portant aussi bien sur des objets vulgaires que sur des vies humaines.

C'est précisément là, nous semble-t-il, que réside la différence entre « monnaie » et biens précieux, moins dans leur nature intrinsèque que dans l'usage qui en est fait. Les biens précieux, tels ceux sur lesquels Malinowski, à partir de l'exemple de la *kula*, a depuis longtemps attiré notre attention, ne s'échangent qu'*entre* eux – une partie d'ailleurs étant gardés (*cf. supra*, chap. 4). Alors que ce qui caractérise la monnaie est précisément sa convertibilité : quel que soit l'item, celui-ci s'échangera *contre* des biens de consommation et/ou des biens précieux et/ou des vies humaines (épouses, défunts...) – à Trobriand par exemple, on peut obtenir un *vaygu'a* contre des cochons, mais celui-ci, une fois introduit dans une route *kula*, ne peut être reconverti en cochons.

Autrement dit, et pour reprendre les observations de Bohannan, nous serons tenté de réserver la désignation de « biens précieux » aux objets circulant dans la seule « sphère d'échange » des biens précieux, alors que nous tiendrons pour « monnaie » tout objet capable de s'affranchir des « sphères d'échange » pour en transgresser les frontières, et susceptible de

jouer le rôle d'équivalent (ou de substitut) entre des biens de sphères différentes. On retrouve ici la distinction qu'opère Bohannan entre *conveyance* (à l'intérieur d'une même sphère) et *conversion* (d'une sphère à l'autre).

Au terme de ce voyage au monde des monnaies, quelques remarques peuvent être proposées :

– Il semble exclu que des « monnaies primitives » servent uniquement à obtenir des biens de consommation ; mais il semble également exclu que certaines d'entre elles ne servent que pour le « prix de la fiancée » ou le « prix du sang ». Toutes celles répertoriées, y compris les pierres de Rossel, les barres de sel des Baruya ou les brasses de coquillages de Nouvelle-Bretagne, interviennent comme équivalents – ou plutôt comme substituts – tout autant de biens matériels que de biens immatériels, de biens précieux que de biens usuels, ou que de vies humaines ; ou que parfois aussi de monnaie occidentale, ne l'oublions pas.

– Ces « monnaies » interviennent au sein de sociétés dans lesquelles on peut *payer* une vie humaine (une femme vivante, un guerrier mort...), mais dans lesquelles on ne peut *acheter* un humain pour sa force de travail.

Les sphères d'échange : le succès renouvelé d'une notion

La notion de « sphères d'échange », proposée dès 1955 par Paul Bohannan à partir de son analyse concernant les Tiv du Nigeria, a connu un certain écho auprès des anthropologues versés dans les phénomènes économiques – à titre d'exemple, Panoff en fait un usage efficace, on l'a vu, pour comprendre comment les Maenge de Nouvelle-Bretagne traitent et utilisent leurs « objets précieux et moyens de paiement » (Panoff, 1980).

Cette notion aide à démêler l'écheveau des échanges dans lesquels les biens tout autant que les humains occupent, en fonction des sociétés et selon les contextes, des places et des rôles changeants.

Elle permet de clarifier tant la nature des items en jeu que celle des relations en acte.

Plus récemment, cette même notion s'est trouvée reprise, reconsidérée et actualisée dans le cadre d'un ouvrage collectif codirigé par David Akin et Joel Robbins, et consacré à la question des monnaies en Nouvelle-Guinée et en Mélanésie, dans le contexte de l'économie de marché qui, là comme ailleurs, gagne du terrain (Akin et Robbins, éds, 1999). La question qui se pose ici, tant aux deux directeurs de l'ouvrage qu'aux différents contributeurs, est celle de comprendre comment les monnaies traditionnelles (*currencies*) et la monnaie étatique et marchande (*money*) se combinent et s'articulent. Bien sûr, la cohabitation entre les deux prend une configuration contrastée en fonction des groupes considérés.

Ainsi, chez les Kwaio de Malaita (îles Salomon), étudiés par Akin, la monnaie traditionnelle *kofu* résiste à l'argent, à la fois dans l'échange social et dans l'échange « commercial », alors que chez les Enga de Mount Hagen (Highlands de Papouasie-Nouvelle-Guinée), étudiés par Andrew Strathern et Pamela Stewart, l'argent se substitue aux *pearlshells*, y compris dans les compensations matrimoniales et mortuaires. Claire différenciation dans un cas, équivalence dans l'autre : tout est affaire de ce que la société concernée décide d'accorder comme valeur culturelle aux différents types de monnaie qu'elle a l'opportunité de manier. Mais il convient de ne pas se laisser abuser par les pratiques des Enga : loin de considérer les billets de *kina* (l'unité monétaire nationale) comme de plus de valeur que leurs *pearlshells*, ils font subir aux billets une métamorphose qui les rend dignes d'être les égaux des *pearlshells* dans le contexte des compensations matrimoniales et mortuaires. Autrement dit, ici, c'est l'argent qui est traité comme une « monnaie primitive ».

Akin et Robbins proposent ainsi un élargissement du concept issu de Bohannan. Chaque sphère d'échange, précisent-ils, spécifie trois choses : un type de relation, une modalité d'échange, et des objets échangés. En ne polarisant plus sur l'objet lui-même mais en privilégiant le type de relation en jeu, ces auteurs rafraîchissent avec bonheur la notion et lui donnent une nouvelle vigueur heuristique. Ils nous rappellent au passage qu'une monnaie, quelle qu'elle soit, est un *médium* avant d'être un objet.

D'après David Akin et Joel Robbins (éds),
Money and Modernity. State and Local Currencies in Melanesia,
Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1999.

- Si monnaies et biens précieux fonctionnent de la même manière, alors la question de la « monnaie primitive » n'est qu'un faux problème qui a encombré indûment et trop longtemps la réflexion anthropologique.

- Si, en revanche, et comme nous le pensons, monnaies et biens précieux sont à distinguer, alors il faut continuer de s'interroger sur ces sociétés qui conçoivent la possibilité de conversion tout à la fois des humains et des nourritures, des animaux et des objets rares. Sans que, pour autant, ni les uns ni les autres ne soient à proprement parler achetés, et sans que s'instaure entre les partenaires d'un échange un rapport de type marchand.

Considérées sous ce jour, les « monnaies primitives » n'ont sans doute pas fini de questionner les anthropologues.

En résumé

- Les « monnaies primitives » ont une valeur symbolique qui les fait entrer dans l'échange des humains autant que dans celui des biens.

- Ces monnaies sont les agents de la réciprocité sociale et fonctionnent comme des substituts plus que comme des équivalents.

- Elles sont à distinguer des biens précieux car elles transcendent les frontières des sphères d'échange.

– Les « monnaies primitives » ne sont sans doute pas à considérer comme des antécédents des nôtres. Il y a entre les deux types une différence de nature, et non pas simplement de degré, parce qu'il en est de même entre les logiques économiques et sociales qui les portent.

OceanofPDF.com

Cinquième Partie

Économie et parenté

OceanofPDF.com

Chapitre 9

La question du « mode de production domestique »

Polanyi, en son temps, avait souligné que l'originalité des sociétés « primitives » résidait dans le fait que les rapports économiques y étaient « enchâssés » dans des rapports sociaux de nature non économique, et en particulier les rapports de parenté. L'anthropologie d'inspiration marxiste, tirant toutes les leçons de cette remarque de Polanyi, considérera que dans les sociétés de ce type, les rapports de parenté « fonctionnent comme » des rapports de production (*cf. supra*, chap. 1 et 2). Ce fut là une sorte de « rupture épistémologique » marquant la fin des années 1960, et renouvelant, durant les années 1970 et 1980, tant l'anthropologie de la parenté que celle de l'économie.

Le « mode de production domestique »

Préambules

Cherchant à définir, en 1968, l'« économie tribale », Sahlins commence par rappeler que dans une société de ce type, les facteurs non économiques tels que la parenté et la politique représentent « l'organisation du processus économique » (Sahlins, 1968, p. 74). Et de préciser : « Dans les sociétés tribales, le “mode de production” – pour prendre une expression qui couvre les rapports de production et les moyens matériels – devrait être qualifié de “domestique” ou “familial” au vu de la position stratégique assumée par les unités domestiques individuelles » (*ibid.*, p. 75).

Selon l'auteur, dans ce mode de production, la division du travail, l'usage des techniques, les rapports de production et les objectifs de production sont organisés sur la base du groupe domestique. Celui-ci ne vit pas en autarcie, bien qu'il produise souvent la plupart des biens qu'il consomme ; c'est l'obligation de produire le nécessaire et non la recherche du profit qui guide sa production : il s'agit d'une « production pour l'approvisionnement ». La famille est organisée, équipée, habilitée et autorisée comme cellule sociale en vue d'assurer la production. Le système de la production familiale autonome s'oppose à la formation des classes comme il s'oppose à la stratification économique, car il empêche la mainmise sur les moyens de production clés par une minorité.

Il nous semble utile de préciser ici que Sahlins utilise le concept de *tribu* comme s'appliquant à un type de formation sociale précis : ce que nous rendons habituellement par « société lignagère », ou « société segmentaire », c'est-à-dire une organisation dépourvue d'autorité politique centralisée, dans laquelle l'exercice du pouvoir et le fonctionnement de l'économie sont laissés au libre jeu des unités de parenté (clans, lignages, familles). L'archétype de ces sociétés, ce sont les Nuer du Soudan, étudiés dans les années 1930 par Evans-Pritchard, et pour lesquels ce dernier avait usé d'une formule résumant ce genre d'organisation : une « anarchie ordonnée » – le terme « anarchie » étant repris par Sahlins (1968, p. 78). Sahlins, tout comme Service et d'autres anthropologues américains s'inscrivant dans une perspective néo-évolutionniste, situe la tribu, dans un continuum reflétant une gradation dans la densité et la centralisation du pouvoir, entre la bande et la chefferie. Pour ce qui est de l'économie, et pour reprendre la typologie de Polanyi, elle est dans ce cas réglée par des mécanismes de réciprocité, et non pas de redistribution (caractéristiques de la chefferie), encore moins par le marché. Ici, c'est donc la cellule domestique qui est l'unité économique ; en conséquence, « un mode domestique de production est un mode de production *domestique* » (*ibid.*, p. 77).

Succès et limites d'un concept

Sahlins reprend la notion, en peaufine la définition et en développe l'analyse dans son célèbre *Stone Age Economics* (1972). Le mode de production domestique (MPD) combine les caractéristiques suivantes : la division sexuelle du travail, une relation primitive (*i.e.* directe et autonome) entre l'homme et l'outil, une production de subsistance, une intensité du travail variant en raison inverse de la capacité de travail relative de l'unité de production (la « règle de Chayanov »), un contrôle sur les moyens de production exercé à travers le contrôle sur les producteurs, la redistribution interne des biens et produits, l'anarchie et la dispersion générant une société atomisée (Sahlins, 1976, p. 116-144).

L'auteur développe l'idée que l'« économie primitive », caractérisée par le MPD, est foncièrement une économie de sous-production : les ressources y sont sous-utilisées, la main-d'œuvre y est sous-employée et un pourcentage non négligeable de groupes domestiques y est en échec, dans l'incapacité d'assurer la subsistance nécessaire. Certes, « le travail tribal n'est pas un travail aliéné » (Sahlins, 1968, p. 79), mais le revers de la médaille est une tendance à ne pas dégager de surplus. Sahlins suggère que « la sous-production s'inscrit dans la nature même des systèmes économiques [...] ordonnés en fonction des groupes domestiques et des relations de parenté », autrement dit selon le MPD (1976, p. 82-83). Pour Sahlins, c'est du politique que viendra l'impulsion débouchant sur une intensification de la production : « À mesure que cette structure [*i.e.* cette société régie par les rapports de parenté] se politise, écrit-il, et plus particulièrement à mesure qu'elle se concentre dans les mains de chefs régnants, l'économie domestique est mobilisée au service d'une instance sociale plus vaste » (*ibid.*, p. 179). En d'autres termes, non seulement la chefferie est plus structurée au plan politique que la tribu, mais elle est aussi plus efficace au plan économique : ce qui revient à dire qu'une économie de redistribution est plus productive qu'une économie de réciprocité.

Bien entendu, on peut discuter cette idée de « sous-production ». Sous-production par rapport à quoi ? Si les unités domestiques assurent « ce dont elles ont besoin », comme l'observe Sahlins, il faut admettre que c'est là une économie adaptée et efficace : ce qui importe, ce n'est nullement une quantité de production en soi, mais l'objectif que l'on se

fixe. Par ailleurs, si l'intensité de la production, et donc l'efficacité économique, s'accroissent avec la concentration du pouvoir politique, alors Sahlins se retrouve en contradiction avec lui-même, puisqu'il nous explique par ailleurs que les sociétés de chasseurs-cueilleurs sont les premières (et les seules véritables) « sociétés d'abondance » (1976, p. 37-81) ; or ces sociétés-là sont celles où le pouvoir politique est au niveau le plus minimal qui soit...

Mais sans doute peut-on discuter la validité du concept de mode de production domestique lui-même. Si, en accord avec les promoteurs du concept général de mode de production, on considère que ce dernier (ne) renvoie (qu') à un *système*, c'est-à-dire à la mise en conjonction des agents et des unités de production, orientés selon une logique spécifique, alors il semble difficile de parler de mode de production *domestique*, même à considérer que l'unité domestique est ici l'unité de production majeure, voire unique, qui cristallise l'essentiel des aspects du registre économique, mais aussi du registre de l'idéal.

Quoi qu'il en soit, le MPD finit par s'imposer, plus probablement par facilité, voire par paresse, que par la justesse du concept. Toutefois, les anthropologues français d'obédience marxiste, et particulièrement les africanistes, lui préféreront la notion de « mode de production lignager ».

Le « mode de production lignager »

Un père fondateur

On reconnaît d'ordinaire, comme le fait Henri Moniot, la qualité de « père fondateur » en matière d'anthropologie d'inspiration marxiste à Claude Meillassoux (*in* Pouillon, éd., 1976, p. 38). Déjà, dans un article de 1960 (repris *in* Meillassoux, 1977), celui-ci tente, à propos des sociétés africaines, de définir la notion d'autosubsistance « comme cadre économique dans lequel s'élaborent le mode de production et le mode de circulation des biens » (p. 60), et examine le rôle prépondérant en ce domaine de la parenté, laquelle est ici marquée par la figure de l'aîné, incarnant l'autorité. Mais ce sont les Gouro de la Côte-d'Ivoire qui

fournissent à Meillassoux son véritable laboratoire (Meillassoux, 1964). Dans cette société dépourvue d'autorité centralisée, la cellule sociale, politique et économique est le lignage. « [Le mode de production] des sociétés lignagères et segmentaires, remarque-t-il, se fonde sur l'exploitation de la terre, l'autosubsistance, l'utilisation de techniques de production quasi immédiates et l'emploi de l'énergie humaine comme principale source énergétique » (*ibid.*, p. 89).

Meillassoux ne recourt jamais expressément à la notion de « mode de production lignager », et pourtant, c'est bien de cela qu'il s'agit : « La communauté agricole se façonne sur le modèle du lignage ou du segment de lignage. Les rapports généalogiques sont le terrain sur lequel s'édifient les rapports de production, terrain sans cesse modifié et sans cesse renouvelé » (*ibid.*, p. 168). Il explique de quelle façon les règles de la parenté, par la simple application de la relation généalogique et de l'ordre des naissances, hiérarchise les hommes au sein du lignage, ainsi que les lignages entre eux. La position clé est détenue par les aînés qui captent la richesse issue du groupe lignager et détiennent l'autorité : « L'association de la richesse au rang, note-t-il, découle logiquement des rapports de production qui concentrent dans les mains du doyen de la communauté le produit du travail de ses dépendants » (*ibid.*, p. 198).

Comme cette société assigne à la femme, outre sa fonction de reproduction, une fonction essentielle de production dans le cadre de la famille conjugale ou plus encore de la famille polygynique, et comme elle institue en tant que règle inflexible la compensation matrimoniale (improprement appelée « dot ») pour l'acquisition d'une épouse, ceci place les aînés dans une position les rendant à même de verrouiller le système : « Ces derniers sont les seuls capables d'engager des rapports matrimoniaux. La possession des richesses leur permet de se marier eux-mêmes et d'avoir plusieurs épouses. Les autres dépendent d'eux pour obtenir femme. Là réside la principale source d'autorité des anciens » (*ibid.*, p. 217). En quelque sorte, le système lignager fait que la richesse produite en grande partie par les cadets mais captée par les aînés permet ensuite à ceux-ci de procurer des épouses aux cadets, et de renforcer, ainsi de suite, la dépendance des seconds vis-à-vis des premiers. Et tout cela par la seule *force* de la parenté. Toutefois, dans le contexte colonial,

de nouveaux rapports de production s'instaurent ; en sapant les activités économiques traditionnelles et les formes communautaires du travail, la situation coloniale tараude les soubassements de l'ordre lignager, car dès lors la parenté n'offre plus le même cadre de référence pour la production, l'acquisition et la distribution des richesses. « Rapports marchands et rapports de parenté s'excluent mutuellement », conclut Meillassoux (*ibid.*, p. 350) ; et l'économie capitaliste absorbe, assez vite, l'« économie de subsistance ».

Quelques années plus tard, Terray rend un vibrant hommage au travail de Meillassoux, considérant que « son livre constitue la première analyse marxiste précise de la sphère économique d'une formation économique-sociale "primitive" » (Terray, 1979, p. 103). Le même, reprenant et développant les aspects principaux de l'ouvrage de Meillassoux, et décortiquant notamment les différents procès de travail existant chez les Gouro, constate l'homologie, ou la coïncidence, entre l'unité de production et l'unité de consommation – à savoir le lignage, pierre angulaire du mode de production. Terray lui-même offre comme un prolongement au travail de Meillassoux, à travers l'étude du Royaume Abron du Gyaman, population quasi voisine des Gouro mais, à la différence de ceux-ci, organisée de longue date en État (*in* Bloch, éd., 1975, p. 85-135). Terray distingue, chez les Abron, deux modes de production non pas juxtaposés mais articulés, l'un de type lignager et tributaire, l'autre de type esclavagiste, le second dominant le premier : un exemple où l'extorsion du surtravail par le biais de la force politique, celle de l'État, transmue la relation de pouvoir en exploitation économique (*ibid.*, p. 95). Le « mode de production lignager » n'est donc pas incapable de dégager un surplus économique et n'est donc nullement voué à l'« économie d'autosubsistance ».

Production et reproduction

Poursuivant sa réflexion, Meillassoux cherche à comprendre en quoi, au sein du lignage, la parenté assume conjointement les exigences de la reproduction biologique (et sociale) du groupe et celles de la production économique. Ceci donnera la matière de *Femmes, greniers et capitaux*

(1975), ouvrage tout entier consacré à ce sujet. La problématique est ainsi résumée : « Pour que se reproduise la communauté domestique [...], il faut que les rapports de filiation soient conformes aux rapports de dépendance et d'antériorité établis dans la production : *il faut que les rapports de reproduction deviennent rapports de production* » (1979, p. 78). Meillassoux réexaminera ainsi la parenté à la lumière de ces questionnements, montrant comment le système de parenté, en l'occurrence le système lignager, génère domination et exploitation au profit des hommes et des aînés, au détriment des femmes et des cadets. La communauté lignagère pilote la production économique mais répartit inégalement les produits et les richesses – ce sont « les structures *alimentaires* de la parenté » ! Meillassoux envisage ainsi comment le MPD et le MPC s'articulent, ou plutôt comment le capitalisme utilise à ses fins propres les ressources en main-d'œuvre que dégage l'économie lignagère : la communauté domestique offrirait ainsi sa base à l'exploitation coloniale. Ce sont des rapports *organiques* qui se sont établis entre les deux ; la société lignagère dé-(re)structurée par la situation coloniale engendrera même des travailleurs migrants, saisonniers ou de plus longue durée, qui constituent l'« armée de réserve » des pays industriels, *i.e.* coloniaux ou post-coloniaux (*ibid.*, p. 184).

Le statut de la femme dans les sociétés lignagères africaines

« La notion de femme recouvre [...], dans la société domestique, des fonctions précises mais variables avec l'âge. Le rôle social de la femme commence à la puberté, avec l'apparition de ses capacités potentielles de reproductrice. Mais cette qualité de fait lui est institutionnellement déniée : seul l'homme possède la capacité de reproduire le lien social. La filiation ne s'opère qu'à travers lui. La femme pubère est donc contrôlée, soumise, orientée vers les alliances définies par les obligations de sa communauté, de manière que la procréation s'accomplisse dans le cadre des rapports de filiation masculine.

Mariée, c'est-à-dire potentiellement féconde, sa condition est subordonnée aux règles de dévolution de sa progéniture. Ménopausée et aïeule, en revanche, elle est délivrée de ces contraintes, elle s'épanouit socialement, elle acquiert une autorité qui lui était refusée en tant qu'épouse et mère. Veuve, âgée, incapable de procréer, sa condition se rapproche de celle de l'homme auquel elle peut être éventuellement substituée lorsque, faute d'un "frère" ou d'un "père" dans le lignage, il faut établir par son truchement un lien de filiation patrilinéaire afin de renouer des relations parentales autrement définitivement rompues : c'est lorsqu'elle a perdu ses capacités physiologiques de reproduction qu'elle est susceptible d'en acquérir les capacités sociales. La subordination de la femme la rend susceptible de deux formes d'exploitation : exploitation de son travail, dans la mesure où son produit, remis à l'époux qui en assume la gestion ou la transmission à l'aîné, ne lui revient pas intégralement ; exploitation de ses capacités procréatrices, surtout, puisque la filiation, c'est-à-dire les droits sur la progéniture, s'établit toujours entre les hommes. »

Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1979, p. 118-119.

Néanmoins, pour Meillassoux, même si, au sein du mode de production domestique (ou lignager), il y a bien domination et exploitation – entre aînés et cadets – il n'y a pas de rapports de classes proprement dits. Pour que s'institue un tel type de rapports sociaux, il faudrait précisément que s'opère une disjonction des cycles productif et reproductif. Dans le lien de dépendance mutuelle – par le double jeu de la production directe (en grande partie à la charge des cadets) *et* de la compensation matrimoniale (à la charge des aînés) –, les cadets n'ont

jamais l'occasion de constituer une « classe exploitée, c'est-à-dire entretenue et reproduite comme telle » (*ibid.*, p. 125).

Ce point théorique mais aussi plus largement l'ouvrage de Meillassoux dans son ensemble vont donner matière à un débat virulent.

Solidarité lignagère ou opposition de classes ?

Parmi ceux qui s'expriment franchement en faveur de Meillassoux et de ses thèses se trouve Panoff. Celui-ci affirme que « *Femmes, greniers et capitaux* est sans doute le livre le plus original écrit par un ethnologue depuis plusieurs années » (Panoff, 1977, p. 133), et qu'« en refermant ce livre on a l'impression d'être devenu plus intelligent » (*ibid.*, p. 143). Le projet que Meillassoux s'est assigné, à savoir « fournir au matérialisme historique une théorie capable de rendre compte à la fois de la production des moyens d'existence et de la production des hommes dans les sociétés agricoles d'autosubsistance » (*ibid.*, p. 133), serait atteint, en dépit d'une certaine « tendance à brûler les étapes »... Panoff discute toutefois à mi-mot la thèse de Meillassoux concernant l'inégalité entre aînés et cadets, considérant qu'il peut y avoir là les ferments d'un clivage de classes.

En revanche, de vives critiques seront adressées à Meillassoux par d'autres auteurs, et le débat s'instaure principalement entre africanistes. François Pouillon, critiquant les approches trop « mécanistes » obnubilées par le « primat des forces productives », toujours difficile à analyser dans une « société rurale précapitaliste », préconise une attention en direction des rapports de production, autrement dit vers la question de la domination, celle-ci renvoyant à son tour à celle de l'*appropriation* (in Pouillon, éd., 1976, p. 57-85). Ici, il s'agit non seulement de la domination des aînés sur les cadets mais aussi de celle des hommes sur les femmes. Or, concernant la première, Meillassoux propose une interprétation privilégiant, somme toute, la solidarité lignagère, et à propos de la seconde, il n'accorde aux femmes qu'une fonction « instrumentale ». Alain Marie, prolongeant les propos de Pouillon, rappelle, en accord avec Sahlins, que, dans les sociétés lignagères, l'appropriation des produits passe par le contrôle des individus, et des femmes en particulier ; s'il y a bien, selon lui,

domination *et* exploitation des hommes à l'égard des femmes, il y a domination *sans* exploitation véritable et constante, au sein de la moitié masculine, des aînés sur les cadets : on peut donc parler de « bio-classes » s'agissant du rapport hommes/femmes, mais de simples « catégories générationnelles » s'agissant du rapport aînés/cadets (*ibid.*, p. 86-116).

Plus impitoyable est la critique adressée par Pierre Bonte. Ce dernier reproche à Meillassoux non seulement de traiter « souvent légèrement des faits », mais de présenter « plusieurs arguments insoutenables », au regard, on l'imagine, d'une supposée orthodoxie marxiste, mais aussi en matière d'anthropologie de la parenté. Bonte, surtout, impute à Meillassoux de ne pas prendre en compte, dans sa définition du mode de production, les rapports sociaux *entre* les groupes domestiques, carence il est vrai rédhibitoire. Plus grave encore, la « principale faiblesse » de l'analyse de Meillassoux tiendrait dans son insistance à masquer « la tenace réalité que les rapports de parenté sont aussi des rapports de production ». Ainsi Meillassoux se rendrait coupable d'un « nouvel avatar de l'ethnocentrisme ». Et l'anathème tombe : Meillassoux se situe « hors du champ du matérialisme historique » (Bonte, 1976, p. 129-136). Poursuivant Meillassoux de ses foudres, Bonte l'accusera de céder au « fétichisme de la parenté » (Bonte, 1977, p. 103-115).

Le plus acerbe est sans doute Pierre-Philippe Rey. Et le débat porte sur la question des classes sociales au sein du mode de production lignager. Dans un article daté de 1969, écrit en collaboration avec Georges Dupré, Rey considère que dans la société lignagère, il y a bien exploitation des cadets par les aînés qui contrôlent le procès de production, et celui de reproduction par la mainmise sur les femmes. C'est là, estiment Dupré et Rey, l'exercice, de la part des aînés, d'une « fonction de classe ». Bien que faible en principe, celle-ci peut se muer véritablement en opposition entre des classes constituées, ce que ces deux auteurs observent à propos de l'exemple Banzabi, population de l'ouest du Congo, au sein du Royaume Vili de Loango (Dupré et Rey, 1969, p. 152). Dans un article – curieux *vade-mecum* du marxisme à usage des anthropologues – daté de 1977 et visant très directement Meillassoux, Rey est encore plus catégorique : « Il existe un mode de production lignager, affirme-t-il ; il se caractérise par une domination de classe exercée par des chefs de

lignage [*i.e.* les aînés] qui se transmettent le pouvoir en ligne paternelle ou maternelle sur des groupes locaux constitués le plus souvent sur une base patrilocale » (Rey, 1977, p. 133). Reprenant la distinction, proposée par Marx, entre soumission *formelle* et soumission *réelle*, Rey considère que la soumission des cadets à l'ordre lignager contrôlé par les aînés relève du second cas de figure, et qu'en conséquence nous avons bien affaire ici à un rapport de classes. C'est aussi, globalement, le point de vue de Bonte (1977), pour qui le mode de production lignager peut générer un véritable rapport de classes, dans le contexte tributaire ou ultérieurement colonial, sans que sa structure initiale en soit pour autant radicalement bouleversée.

Ces débats, ces polémiques, ces querelles aux aspects parfois byzantins (sur lesquels nous passons) semblent aujourd'hui surannés. Ils renvoient pourtant à une époque somme toute pas si ancienne, même si elle paraît fort lointaine, où il était de mode de rivaliser de zèle théorique sur fond de marxisme incantatoire.

En résumé

– La parenté constitue dans de multiples sociétés non occidentales le cadre structurant de la production et de la circulation des biens.

– Dans les sociétés lignagères, la relation aînés/cadets est un rapport d'autorité et de dépendance qui se réalise par le contrôle de la production et de la circulation des richesses, non seulement au plan matériel mais aussi dans la reproduction des individus, par le biais de la compensation matrimoniale.

– Le concept de « mode de production domestique » ou « lignager » forgé et débattu par les marxistes présente bien des faiblesses qui rendent délicat son usage.

– Les sociétés lignagères sont de celles où le contrôle des produits et des richesses passe par celui des humains.

Chapitre 10

Le cadre domestique de la production dans les sociétés paysannes

Dans le chapitre précédent, nous avons pu examiner les rapports structurels entre économie et parenté dans les sociétés extra-européennes, dans les sociétés de type lignager ou segmentaire. Il s'agit d'envisager maintenant ces mêmes rapports au sein des sociétés paysannes européennes, à travers deux axes : celui du patrimoine par la combinaison des dispositifs d'héritage et des stratégies matrimoniales d'une part, celui de l'organisation de la production dans le cadre domestique de l'autre.

Famille et patrimoine

Les sociétés paysannes

Eric Wolf (1966) estime que ce qui distingue le paysan de l'« agriculteur primitif », c'est la production d'un fonds de rente. Ce dernier n'est autre qu'un surplus économique que le paysan doit dégager à partir de son labeur, et qui trouve sa destination dans le paiement des impôts et taxes mais aussi dans la rente foncière due à un individu ou à une institution tenant le paysan dans un rapport de domination et de dépendance. Ceci peut être observé dans les communautés paysannes (*folk societies*) de l'Amérique latine, mais aussi à propos des paysanneries européennes. Le paysan se situe ainsi dans un rapport structurel asymétrique entre lui-même, producteur de surplus, et celui qui le contrôle par le biais de ce surplus. Ici, le contrôle des hommes passe

par celui des produits. Ceci signifie aussi que le monde paysan suppose un monde non paysan, la ville en particulier ainsi que les propriétaires fonciers non producteurs. Bien que ce point du fonds de rente soit indéniablement important, il ne semble pas, malgré tout, suffisant pour qualifier le paysan, car on rencontre des phénomènes sensiblement analogues dans tous les systèmes tributaires (chefferies, États) (*cf. supra*, chap. 5 et 6).

Il ne nous paraît pas inutile de rappeler ici, succinctement, ce que l'on entend par *société paysanne*, tant en sociologie (rurale) qu'en anthropologie (du domaine européen). Nous nous référerons ici à Henri Mendras (1976). Ce dernier définit le type paysan – par opposition au type « sauvage » (*i.e.* les sociétés tribales ou lignagères) et au type « agriculteur » (*i.e.* les exploitants agricoles dans le cadre de l'agriculture moderne) – par la déclinaison de sept caractères :

- l'autonomie relative de la collectivité locale ;
- l'autosubsistance doublée de production pour le prélèvement (impôts, rente foncière...) ;
- une faible spécialisation des tâches ;
- une attribution des tâches au sein du groupe domestique ;
- l'interconnaissance au sein de la communauté ;
- un certain rejet du hors-groupe ;
- la médiation avec l'extérieur par les notables (traits d'union entre le local et le global).

À ces caractères, que nous reprenons à notre propre compte, nous nous permettons d'en ajouter un huitième, relatif à la tenure foncière – critère essentiel, on nous l'accordera, s'agissant de sociétés paysannes : la terre est l'objet de deux statuts juxtaposés, la propriété individuelle (en faire-valoir direct ou indirect) pour les unités d'exploitation, et l'usage collectif de certaines parties du terroir mises à la disposition de la communauté (bois, landes, marais, prairies, alpages...). Cette combinaison de deux statuts juridiques et économiques portant sur la terre, moyen de production principal, une combinaison qui tiendra bien souvent jusqu'au seuil de l'époque contemporaine, nous semble

spécifique du type paysan, par opposition aux sociétés lignagères dans lesquelles la tenure foncière est toujours collective et au monde agricole d'aujourd'hui dans lequel règne la seule propriété individuelle.

Nous insisterons sur un point, à savoir qu'une société paysanne n'est pas un ensemble de paysans, mais d'abord une *société*, dans laquelle les paysans constituent le groupe dominant mais non exclusif : les non-paysans (artisans, commerçants, notables) sont également présents ; et, pour ce qui est des paysans, ils constituent eux-mêmes un lot hétérogène (grands et petits paysans, propriétaires et non-propriétaires).

En résumé, nous entendrons par *société paysanne* un groupe social, situé en milieu rural, relativement autonome et autosuffisant, possédant son organisation, son système de production et ses valeurs propres, subordonné à la société globale mais non absorbé par elle.

On notera, en relation avec le sujet qui nous occupe, toute l'importance que remplissent dans ces sociétés la parenté en général et la famille en particulier, ou plus précisément le groupe domestique. C'est dans ce cadre que se réalisent la production et la transmission des biens : le groupe domestique offre le contexte de la production et de la consommation, dans une logique de relative autosubsistance (ou en tout cas d'autosuffisance), ainsi que le lieu de la dévolution du patrimoine. L'héritage nous renvoie au registre de la filiation (le groupe domestique dans la diachronie), la production-consommation essentiellement à celui de l'alliance matrimoniale (le groupe domestique en synchronie).

Tant les règles d'héritage que l'organisation de ce groupe témoignent d'une grande diversité de formules, prolongement plus ou moins direct d'une « géographie coutumière » issue du Moyen Âge et fort bigarrée : héritage inégalitaire ou partage égalitaire (et bien des possibilités entre les deux), famille nucléaire ou groupe domestique étendu (et de multiples manières), le spectre est large (Segalen, 2000 ; Burguière *et al.*, 1986, vol. 2).

S'agissant des paysans *stricto sensu*, il conviendra de croiser deux paramètres : le mode d'organisation du groupe domestique et le principe d'héritage tout d'abord, le mode de faire-valoir ensuite. Très grossièrement, on peut considérer que la logique de succession et donc le

registre de la filiation seront plutôt privilégiés chez les paysans propriétaires, alors que la logique d'association et donc le registre de l'alliance seront plutôt à l'honneur chez les paysans non propriétaires. Par souci de simplification, nous nous en tiendrons au seul domaine français.

Les systèmes à maison

Dans sa vaste étude comparative des modes d'héritage et de reproduction familiale, portant sur l'ensemble de l'Europe, Georges Augustins (1989) distingue trois grands types : les sociétés à *lignage*, à *parentèle*, et à *maison*. « Alors que les sociétés à lignage ou à parentèle sont l'expression d'un principe de parenté puissant, agnatique dans le premier, et cognatique dans le second, le système à maison résulte de la domination absolue du principe résidentiel », écrit-il (*ibid.*, p. 395). En tout état de cause, dans les sociétés paysannes, et quel que soit le système d'héritage, la position de chacun dépend étroitement de son inscription familiale. Autrement dit, « la place de chacun dans l'échelle hiérarchique est ainsi, pour une bonne part, un fait de naissance » (*ibid.*, p. 393). Et si certains héritent de biens et de positions sociales, d'autres en sont exclus, les filles et les cadets dans bien des cas, dès lors que l'héritage se réalise de manière plus ou moins inégalitaire (Bonnain *et al.*, 1992). Une remarque au passage : il n'est question ici que de paysans propriétaires ; pour les métayers, fermiers et autres journaliers, la question de l'héritage se pose d'une tout autre manière, essentiellement en termes d'absence...

C'est probablement dans les sociétés à maison que l'on peut, le mieux, voir toute l'importance du groupe domestique tant dans le registre de la production que dans celui de la reproduction, et que l'on peut mesurer également le poids de l'économie comme déterminant de l'organisation domestique. Rappelons que l'on appelle « maison » dans le cas présent non seulement l'habitation elle-même mais aussi la maisonnée, le patrimoine foncier, immobilier et mobilier y afférent ; bref, il s'agit d'une unité d'exploitation complète et d'une famille paysanne propriétaire lui correspondant. On notera d'ailleurs que le toponyme (le nom de la maison) prime sur le patronyme. Ajoutons que le tout

s'organise selon un type particulier de structuration de la famille, ce qu'il est convenu d'appeler la « famille-souche », associée à un principe d'héritage inégalitaire. Les générations cohabitent, mais chacune ne garde qu'un membre pour perpétuer la lignée, l'aîné(e), auquel (à laquelle) revient la totalité du patrimoine, les cadets et cadettes n'ayant qu'une alternative : soit rester en occupant un statut de semi-domestique auprès du chef de famille et en se condamnant au célibat, soit chercher à fonder une famille mais en s'obligeant au départ, plus ou moins doté(e)s par l'héritier en guise de dédommagement – ceci expliquant que les sociétés à maison soient aussi des sociétés de constante émigration. Ce système prévaut, en France, dans toute la chaîne pyrénéenne, en dépit de quelques variantes, du Pays Basque à la Catalogne, mais aussi dans le massif Central (Lozère, Rouergue...) et en Provence intérieure.

La famille-souche comme mode d'organisation a été identifiée par Frédéric Le Play, à partir de sa monographie sur les Mélouga, dans la région de Cauterets, haute vallée des Pyrénées (Le Play *et al.*, 1994) : c'est pour lui non seulement un objet d'étude mais un modèle sociologique qu'il propose, sous le second Empire, afin de réformer le principe du partage égalitaire imposé par le Code civil, une égalité entre héritiers qui, selon lui, disperse les patrimoines et fragilise les lignées. En réalité, la parenté et le système à maison, par le biais de l'héritage, attribuent rôles et biens à la naissance, mais laissent aussi une part de stratégies possibles, et celles-ci pourront s'exercer dans le registre de l'alliance matrimoniale. Bourdieu (1972) montre bien, à propos du Béarn, tout le jeu de distinction sociale qui s'opère entre les maisons placées en situation d'inégalité, entre les grandes et les plus petites. Les transactions matrimoniales sont ici essentielles, car le mariage entre un héritier et une héritière peut (rarement) permettre d'agrandir le patrimoine, mais surtout parce que la dot apportée par l'épouse permettra de dédommager les cadets exclus de la terre. En tout état de cause, l'objectif visé est la préservation et la perpétuation de l'intégrité du patrimoine. Autrement dit, l'on constate ici que les stratégies matrimoniales sont en réalité des stratégies... patrimoniales.

Mais de telles stratégies aboutissent finalement à un système relativement stable et à la reproduction de la hiérarchie entre les maisons,

comme le constatent Bourdieu en Béarn ou Augustins dans les Baronnie, en Bigorre (*in* Chiva et Goy, éd., 1981-1985), ou Louis Assier-Andrieu dans le Capcir, en Catalogne (1981). Dans le Gévaudan, en Lozère, Élisabeth Claverie et Pierre Lamaison, étudiant l'évolution des *oustas* (maisons) sur la longue durée, mettent en lumière tout un jeu récurrent de renchéassements d'alliances qui permet aux lignées de préserver leurs patrimoines, au prix si nécessaire d'un changement de maison. C'est une logique analogue que poursuivent les maisons-familles, lointains prolongements de la *domus* latine, à travers les mariages croisés dans la Haute-Provence des XVII^e et XVIII^e siècles, comme le constate Alain Collomp (1983).

Toutefois, on aurait tort de trop insister sur la permanence de tels systèmes. La reproduction des maisons n'est pas indépendante de la reproduction de la société dans son ensemble. De fait, ces constellations de maisons ont été mises à mal par la modernité et les évolutions économiques qui ont affecté, inégalement ou avec quelques décalages dans le temps, toutes les régions de France, y compris celles que l'on pensait les plus reculées et les plus imperméables au changement. Les disciples de Le Play, retournant sur les traces du maître quelque cinquante ans après, retrouvent les Mélouga bien mal en point : l'héritier n'a pas été en mesure de perpétuer le patrimoine et le « vieux toit familial » est devenu une hostellerie ; quant aux descendants, ils ont trouvé emploi dans le tourisme thermal en plein essor dans la région ! Et difficile d'imputer « l'agonie des Mélouga » à la seule victoire du Code civil, qui aurait obligé à la dispersion du patrimoine... Même chose pour les *casas* du Capcir, qui n'ont guère résisté à l'exode rural, au « capitalisme touristique » et à la marchandisation de la terre.

Groupe domestique et production

Paysans propriétaires : l'exemple du Capcir

Le Capcir, petit pays de moyenne montagne, enclavé dans la Cerdagne française, est une région de faire-valoir direct (Assier-Andrieu, 1981).

Grandes et petites maisons composent les communautés paysannes (*i.e.* villageoises). Chaque chef de maison est maître chez lui ; et les divers chefs gèrent collectivement les terres communales pour la dépaissance du bétail.

C'est la maison (la *casa*) qui constitue la cellule de base de la société locale, et c'est au sein de celle-ci que s'organise la force de travail nécessaire aux activités agricoles. La maison correspond à un groupe domestique conforme pour l'essentiel au modèle de la famille-souche, et auquel peuvent s'adjoindre, dans les grandes exploitations notamment, domestiques permanents ou saisonniers. C'est en fonction de ce groupe domestique élargi que se réalise la répartition des tâches. Assier-Andrieu distingue trois variables de conditionnement du nombre et de la qualité des membres de la maisonnée : le statut social, la division du travail, le rapport entre l'effectif résident et les capacités productives de la maison.

La *casa* forme donc une unité de production cohérente et relativement autonome, bien que jamais déconnectée des rapports d'entraide ni indépendante de l'usage nécessaire des communaux. Chacune a son maître. « Le chef de maison, le *cap de casa*, concentre l'essentiel des pouvoirs perçus comme tels par les membres de la maisonnée, jamais la totalité. [...] Il est organe de prise des décisions pour la bonne marche de la *casa* qu'il représente à l'extérieur. [...] Il détermine les objectifs économiques et assure la gestion globale de l'unité de production autour de l'objet de travail extérieur à l'habitation, soit la surface utilisée, le bétail, la forêt et l'approvisionnement complémentaire. La femme, maîtresse de maison ou *patrona*, s'occupe seule de l'approvisionnement nutritionnel autarcique fondé sur la production horticole et l'élevage porcin et de basse-cour » (Assier-Andrieu, 1981, p. 134).

Paysans non propriétaires : le cas de la Grande Lande

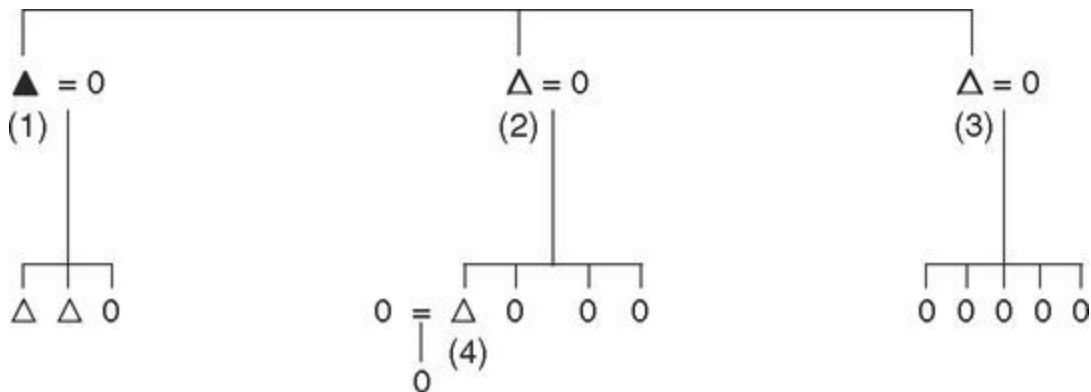
Force est de constater que les anthropologues du domaine rural français ont très nettement privilégié l'étude des sociétés de paysans propriétaires. Celle de la paysannerie de mode de faire-valoir indirect (fermage, métayage, maître-valetage...) a été passablement négligée, et on ne peut que le regretter. Car les paysans non propriétaires permettent à

l'analyse de dissocier ce qui ailleurs est confondu : logique familiale et logique patrimoniale d'un côté, reproduction du groupe domestique et reproduction de l'unité d'exploitation de l'autre. Fait aggravant, ne pas prendre en compte les paysans non propriétaires, c'est passer sous silence la moitié du monde paysan de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle !

La Grande Lande (cœur de l'arrière-pays landais) présente à l'époque agro-pastorale, avant le boisement systématique de la fin du XIX^e siècle, une société paysanne où se trouvent à peu près à parité petits propriétaires exploitants et métayers au service de propriétaires, soit rentiers soit exploitants eux-mêmes (Dupuy, 1996). Le groupe domestique (*tinel*) est très étroitement tributaire de la différenciation sociale : un curé de paroisse remarque à cette époque, avec une grande sagacité sociologique, que les métayers, « plus ils sont nombreux dans leurs ménages et plus ils sont riches en réalité ou en espérance, tandis que le propriétaire considère une nombreuse famille comme la ruine de sa maison »... Des enfants sont des bras potentiels pour un métayer, capable ainsi de prétendre à une grande métairie, alors qu'ils sont une menace de dispersion de l'héritage pour un propriétaire. Et ce d'autant plus que nous sommes ici dans une région de partage égalitaire. Par ailleurs, chez les métayers, le groupe domestique est de taille et de composition fort variables, tenu en permanence de réaliser l'équation entre le potentiel productif de la métairie, le nombre de bras pour travailler et le nombre de bouches à nourrir.

Aussi ce groupe domestique manifeste-t-il chez ces métayers assez mobiles, changeant régulièrement de métairie, une grande souplesse et une étonnante faculté d'adaptation : on peut rencontrer la famille nucléaire sur une exploitation exiguë, mais aussi la vaste famille élargie sur une exploitation importante. Dans ce cas, l'unité domestique peut compter plus de vingt personnes, assez fréquemment organisée en frêrèche et en général dirigée par l'homme le plus âgé. Mais pour des nécessités qui tiennent à l'unité d'exploitation, le groupe peut associer plusieurs domestiques et même une famille nucléaire non apparentée. Ici, ce ne sont nullement les questions de patrimoine et d'héritage qui structurent le groupe domestique mais les impératifs de la survie économique et donc les nécessités de la production.

Une frèrèche de métayers dans la Grande Lande au XIX^e siècle



Le dénombrement de population (commune du Sen, 1846) fait apparaître non seulement l'organisation du groupe domestique mais aussi la répartition des tâches qui s'opère en son sein.

Ainsi, on voit comment ce *tinel* associe trois frères, chacun avec sa famille nucléaire. L'homme (1) est mentionné comme étant le « chef de ménage ».

Les hommes (1) et (3) sont portés « cultivateurs ».

Les hommes (2) et (4), en réalité le frère le plus âgé et son fils, sont portés « bergers ».

D'après Francis Dupuy, *Le Pin de la discorde. Les rapports de métayage dans la Grande Lande*,

Paris, éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996, p. 196.

La division du travail s'opère à l'intérieur de l'unité domestique, sur la base de deux paramètres : l'âge et le sexe. Aux hommes mûrs reviennent les travaux des champs et tous les travaux de peine, aux hommes trop vieux ou trop jeunes le gardiennage des troupeaux ovins ou caprins ; aux femmes mûres incombent les travaux du jardin, de la basse-cour mais aussi des champs, à la femme la plus âgée la tenue du foyer. Ainsi, le

groupe domestique parvient à accomplir au mieux le fonctionnement du système économique combinant l'élevage extensif sur la lande (en majorité communale) et l'agriculture intensive (exigeante en main-d'œuvre). Quelles que soient les réalités, les rapports internes au groupe domestique sont pensés et agis comme des rapports familiaux. Mais les rapports interclasses le sont également d'une certaine manière : le paternalisme enrobant toutes les relations entre le propriétaire et le métayer, le premier est considéré et respecté par le second à travers la figure métaphorique du père.

Avec le boisement et la spécialisation forestière (production du bois et de la résine, deux produits à destination industrielle), au détriment des activités agricoles et pastorales, les vieux rapports de paternalisme vont se déliter pour faire place à de véritables rapports de classe à classe, de même que le groupe domestique perdra de son ampleur et de sa diversité. Mais le métayage restant le cadre juridique de la nouvelle économie résinière, le groupe domestique continuera de fournir force de travail et organisation du procès de travail, et ce jusqu'à la fin de cette activité économique (années 1960-1980).

À l'instar de ce que l'on observe dans bien des sociétés traditionnelles extra-européennes, dans le contexte des sociétés paysannes aussi, on le voit, il semble légitime de considérer que les rapports de parenté – du moins au sein du cadre domestique – *fonctionnent comme* des rapports de production.

En résumé

- Dans les sociétés paysannes, le contrôle des humains passe par celui des produits et des richesses.

- C'est dans le cadre domestique que se réalisent ici la production et la transmission des biens.

- Principe d'héritage et stratégies matrimoniales concourent à la reproduction de l'unité familiale par la dévolution des biens et l'extension éventuelle du patrimoine.

– En comparant paysans propriétaires et non propriétaires, on peut mesurer le poids déterminant de l'économie dans l'organisation du groupe domestique.

– Dans les sociétés paysannes aussi, les rapports de parenté fonctionnent comme des rapports de production.

OceanofPDF.com

Chapitre 11

L'économie « informelle » : l'intrication des instances

D'aucuns se plaisent à prétendre aujourd'hui que le tiers monde n'existe plus ; ce qui serait une heureuse nouvelle si l'affirmation ne cachait l'illusion bien connue de penser avoir résolu un problème en postulant caduque sa formulation... Il est vrai que l'Amérique latine n'est pas l'Afrique, laquelle diffère du Sud-Est asiatique. Mais une commune condition de dépendance, par le biais de la dette internationale notamment, vis-à-vis des instances économiques et politiques des pays du « centre », semble pourtant justifier un maintien de l'appellation, par-delà les amalgames qu'elle peut induire. La mondialisation galopante du tournant des XX^e et XXI^e siècles prend le plus souvent le visage de l'occidentalisation, et elle apporte chaque jour la cinglante démonstration que l'étau se resserre toujours davantage sur les « mondialisés » au nom d'une rationalité économique infligée par les « mondialisateurs ». Un tel constat n'interdit nullement d'être attentif aux spécificités des cultures et des contextes locaux. Ni, bien sûr, aux formes de résistance qui s'expriment ici et là. En tout cas, il semble dicter, de plus en plus impérieusement, la nécessité de repenser le développement en tentant d'échapper « aux hypothèses et aux perspectives d'un modèle unique » (Panhuys et Zaoual, éds, 2000, p. 13).

L'économie, dite « informelle », que développent les pays du Sud met au défi tout autant les anthropologues, par la plasticité des formes qui s'y manifestent, que les économistes et les aménageurs, contraints de prendre en compte de plus en plus cette pluralité sous peine d'échec cuisant.

Le champ

Formel et informel

L'expression « économie informelle », forgée au début des années 1970 par les institutions internationales, tend à qualifier toutes les activités de production ou de commerce se déroulant hors du contrôle des États et des instances officielles de régulation nationales ou internationales. Les critères retenus habituellement sont la petite taille des unités économiques à l'œuvre et le non-respect des réglementations en vigueur (la loi, les impôts, les douanes...) (Lautier, 1994). Cette définition en négatif dit assez l'incapacité à cerner la logique propre de cette économie.

Mais les experts échouent le plus souvent à définir un « secteur » informel en partant des catégories de l'économie classique et d'une opposition à l'économie formelle. D'abord à cause de l'extraordinaire hétérogénéité et des aspects étonnamment mouvants de l'informel, ensuite à cause de la grande porosité de la frontière entre le secteur formel et le secteur informel. Sans compter que dans certains cas on en est à se demander où se trouve le « secteur formel » !

Au plan sociologique, un aspect important est à noter : l'informel, même s'il use de ressorts *a priori* semblables à ceux de l'économie « normale » tels que le salariat par exemple, emprunte des circuits et des réseaux qui ne relèvent pas de l'économie *stricto sensu*, mais où s'entrelacent toutes sortes de relations d'affinité et où la parenté opère souvent avec une force structurante. Serge Latouche, économiste parmi les plus attentifs et sans conteste les plus novateurs en la matière, distingue, lors d'une première tentative de définition, trois niveaux interdépendants constitutifs de l'informel : le niveau *anthropologique* (une certaine conception de l'humain), le niveau *sociétal* (caractérisé par un mode d'organisation contractuelle) et le niveau *physico-technique* (une appropriation quelque peu bricolée de la nature). Le but de la production informelle, affirme-t-il, n'est pas l'accumulation illimitée, ni la production pour la production. Ici, « on est ingénieux sans être ingénieur, entreprenant sans être entrepreneur, industriels sans être

industriel » (Latouche, 1989, p. 121-128). Bref, il y a l'intuition très nette chez l'auteur que l'informel n'est pas seulement affaire d'économie, mais bien de *société*. Les thèses de Latouche, on le sait, ont été souvent critiquées et parfois – non sans raison – avec sévérité, par les économistes en particulier. Nous précisons bien que cet auteur nous intéresse ici d'abord pour sa sensibilité anthropologique et ensuite pour l'attention toute particulière qu'il porte aux rapports de parenté, lesquels sont au cœur de notre problématique en matière d'« informel ».

Amérique latine et Afrique noire

À propos du Pérou, Hernando de Soto identifie trois grands domaines composant le secteur informel : le logement, le commerce et le transport – on est en droit d'être surpris par l'oubli de la production... Le logement, fruit d'une « invasion » spontanée ou organisée ou bien de ventes illégales des terrains périurbains, compose de véritables ensembles (*pobladores*) où se déroule une vie intense échappant à tout contrôle de l'État. Le commerce revêt deux formes, le commerce ambulant et les marchés informels, et, très organisé, tisse une trame serrée à travers tout l'espace urbain. Quant au transport, lui aussi organisé en syndicats ou en fédérations, il permet la liaison et le fonctionnement des deux registres précédents (Soto, 1994, p. 27-94). L'auteur observe combien l'explosion de l'informel est la résultante directe d'un exode rural qui, au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, a transformé profondément la société péruvienne. Mais cet informel, qui ne cesse de croître, remarque Soto, révèle deux réalités : il témoigne d'un grand dynamisme et il a un coût (non seulement pour les revenus qui échappent à l'État mais aussi pour tout ce que dépensent les informels afin de protéger leurs activités hors légalité). Dans un raisonnement en termes de « rationalité économique », l'informel aurait ainsi quelque chose d'aberrant.

Autre exemple, aux marges de l'Amérique latine : la Guyane française (département d'outre-mer). La région du haut Maroni, terrain de nos recherches personnelles, voit le règne de l'informel. L'argent venu d'un ailleurs abstrait et indéfinissable sous la forme d'allocations et de subventions de toute sorte est réinvesti dans l'achat de biens de

consommation ou de biens de luxe (les bijoux en or, notamment). Cette économie furtive joue des frontières ethniques, entre Amérindiens et différents groupes bushinenge (groupes d'origine africaine et constitués au XVIII^e siècle par marronnage à partir des plantations esclavagistes de l'ancienne Guyane hollandaise), tout comme elle se joue des frontières nationales, entre France et Surinam. En tout état de cause, l'informel – en fait le réel – dépasse le formel, même si les deux ont partie liée jusqu'à l'inextricable. La monétarisation gagne certes du terrain. L'argent s'est insinué depuis déjà longtemps dans les sociétés bushinenge (canotage, orpaillage, commerce...). Il arrive que la force de travail soit salariée, rarement à l'intérieur de la communauté, plutôt dans un rapport à la société globale et la plupart du temps de manière épisodique. La terre, en revanche, ainsi que la production agricole, échappent à l'échange marchand. Ici, pas de marché, ni comme places périphériques ni *a fortiori* comme système englobant. L'essentiel de la masse monétaire vient « d'ailleurs » (allocations, prestations) ; elle n'est étalonnée par rien et certainement pas par le travail social nécessaire. Si les rapports sociaux sont en partie monétarisés, l'économie n'en est pas pour autant marchande. Chez les Wayana, Amérindiens de la famille Carib, vivant le plus en amont sur le fleuve, l'impact monétaire est encore plus faible. Mais chez les premiers comme chez les seconds, la plus ou moins faible part monétaire des rapports sociaux emprunte toujours le cadre ethnique vis-à-vis de l'extérieur et les circuits de la parenté à l'intérieur. Autrement dit, l'économie monétaire reproduit le schème de l'économie prémonétaire : l'économique et le social (*i.e.* la parenté) ne s'y expriment pas selon des sphères séparées.

Pour ce qui est de l'Afrique noire, Latouche a montré, dans *La Planète des naufragés* (1991), toute la complexité, le polymorphisme et la capacité créative de ce qu'il appelle d'une heureuse formule « l'archipel de l'informel ». Les laissés-pour-compte de l'économie mondialisée ou, ce qui revient à peu près au même, les victimes d'un développement raté, sont obligés au quotidien d'inventer ou d'adapter des stratégies de survie ; loin de produire du nouveau de manière frénétique, l'on réajuste ou l'on bricole à partir des potentiels dégagés par la société de la tradition, tirant ainsi tout le meilleur parti possible des rapports tribaux

ou « néoclaniques ». La rationalité de l'informel n'est pas celle de l'économie occidentale, déjà en ce que cette dernière trouve la sienne dans la dissociation d'avec le social – dans le *désenchâssement*, pour paraphraser Polanyi. Le même auteur, dans *L'autre Afrique* (1998), montre comment la Mauritanie contemporaine vit dans une sorte de syncrétisme économique entre le don et le marché, les mêmes acteurs jouant de l'un ou de l'autre registre, ou des deux tout à la fois, selon les circonstances ; comment les forgerons soninké de Kaedi (Mauritanie) jouent de la polyvalence et puisent leur efficacité dans un nœud relationnel dont ils savent tirer le meilleur profit pour eux-mêmes et pour autrui ; comment à Douala (Cameroun) la sorcellerie que l'on pensait finie avec l'Afrique de l'animisme trouve un regain de vigueur pour réguler les rapports sociaux au sein d'une cité en plein chamboulement ; comment enfin le petit peuple du Grand-Yoff, bidonville de Dakar (Sénégal), sait déployer des « stratégies ménagères », c'est-à-dire de pluriactivité dans le cadre de réseaux de solidarité appuyés pour l'essentiel sur l'architecture de la parenté.

Les forgerons soninké de Kaedi (Mauritanie)

« “Est pauvre, dit un proverbe serer, celui qui n'a personne.” Moins que quiconque les forgerons soninké sont des isolés. Ils forment comme ils disent un “petit peuple”. Ils sont liés entre eux par des liens de solidarité fondés sur la parenté, sur l'appartenance ethnique, sur la logique des systèmes lignagers, sur le fonctionnement de la caste, sur la religion musulmane.

[...] Les soixante forgerons soninké de Kaedi appartiennent à deux lignages : le lignage des Cissoko et celui des Kanté, l'actuel président de la coopérative est Suleyman Cissoko, c'est-à-dire l'aîné de la famille Cissoko. Dans la logique du système lignager, l'aîné est le chef de la famille et dispose de l'autorité. Ce système est encore intégralement vivant chez les forgerons soninké. À la limite, pour caricaturer les choses, la démocratie coopérative se

résume à une palabre entre le président et Guidado Kantela, l'aîné du lignage des Kanté, encore que la préséance doive aussi être réglée par la coutume...

[...] La solidarité familiale et lignagère est très forte ; les émigrés, dès qu'ils le peuvent, envoient de l'argent au grand frère. Guidado Kanté a ainsi la chance d'avoir un frère en France et un autre sculpteur à Nouakchott. Cela profite à tout le groupe. Cette solidarité s'étend aussi quelque peu à l'ethnie entière : "On est une même famille", disent-ils. Selon la logique du don, frustrations et ambitions sont loin d'être absentes, mais cela fonctionne d'abord au renforcement du lien social et, sauf cas exceptionnel, nul n'est tenu à l'écart.

Pour les forgerons, la cohérence du groupe se trouve renforcée par l'endogamie qui caractérise la caste. En Afrique, le fait d'être "casté" est vu souvent par les autres comme une sorte de malédiction. Les forgerons soninké ne semblent absolument pas en souffrir ni même le percevoir. Dans le contexte actuel, l'appartenance à la caste paraît se résumer à l'obligation d'endogamie. Cette obligation pèse aussi sur les autres castes d'artisans : tisserands et cordonniers. Cette règle d'endogamie est fondée sur l'idée que le forgeron ne doit pas verser le sang de l'autre. Elle admet donc des aménagements. Un forgeron peut prendre femme chez les tisserands ou les autres, si la femme a déjà été mariée.

Ces règles sont toujours strictement observées. Celui qui ne les observerait pas s'exclut de fait de la communauté. "Il y a des fils qui n'acceptent plus le conseil de leurs parents", déclare Diabi Sy. Dans ce cas, "on ne renvoie pas son fils, ce serait trop dur, mais il est mal vu". Il conclut que c'est plutôt exceptionnel : "On peut vivre dix ans sans voir un cas pareil."

En dernier ressort, la solidarité joue encore à l'échelon de l'ensemble des communautés ethniques qui fréquentent les mêmes

mosquées et habitent le même quartier. En cas de problèmes graves, l'imam de la mosquée ou le chef de village (quartier) peut s'en occuper, organiser une collecte, etc.

Ce fonctionnement "en réseau" renforce l'autosuffisance économique des forgerons soninké tout en constituant une garantie sociale. »

Serge Latouche, *L'autre Afrique*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 135-138.

Point d'économique en soi dans tout ceci, on le voit. Rien qu'une intrication de registres. Point d'économie pour soi non plus. Rien qu'un social imbriqué.

Les questions

Don ou marché ?

Pour Soto, l'informel est essentiellement un marché, raté pour l'instant mais en devenir. Il offre un gisement considérable mais dont la société globale ne sait pas tirer parti. Il représente même la solution de salut pour bien des pays du tiers monde. Mais à une condition toutefois : que les États acceptent de se défaire de leurs dépouilles d'un mercantilisme suranné.

Que l'on comprenne bien : pour Soto, le système économique des pays latino-américains n'est pas – ou pas encore – le marché mais le mercantilisme ; ce qui signifie pour l'auteur une course à l'enrichissement individuel mais selon des règles tronquées par le fait que l'État ménage des passe-droits à certains en vertu d'acointances politiques ou autres. Ce sont tout à la fois la surcharge de réglementation tatillonne et le favoritisme-népotisme qui incitent les acteurs

économiques à rechercher la réussite dans la voie de l'informel. Dès lors, le décollage économique passe par le retrait à l'État de ses prérogatives, la « déréglementation » et la « décentralisation ». Que l'on cesse de brider la capacité d'entreprendre à coups de règlements, de normes, de lois et d'impôts de toute sorte, et alors les énergies enfin libérées pourront éclore et œuvrer au plus grand profit de l'intérêt général ! Autrement dit, la solution passe par la légalisation de l'informel et par une... délégalisation de l'État : « Il ne s'agit pas d'abolir l'activité informelle, mais de l'intégrer, de la légaliser et de la développer » (Soto, 1994, p. 215), en retirant « à l'État son pouvoir de limiter les initiatives des individus modestes et de favoriser les puissants » (*ibid.*, p. 213). Le bonheur du peuple passerait donc, pour Soto, par l'effacement de l'État et l'avènement de l'économie de marché ! Par cette entreprise de rationalisation de l'irrationnel, l'informel, cet *autre* marché, deviendrait alors *le* marché. Une perspective d'inspiration néolibérale, on le voit.

Tout autre est le point de vue défendu par Latouche. Reprenant la vieille opposition aristotélicienne entre *œconomie*, qui désigne « la sage gestion domestique », et *chrématistique*, qui vise « l'accumulation illimitée », Latouche soutient que l'informel, ou, comme il l'appelle, l'*œconomie vernaculaire*, est non seulement porteur d'une rationalité propre – les informels ne seraient pas « rationnels » mais « raisonnables » – mais aussi empreint d'une grande sagesse, en ce qu'il saurait faire le départ entre le socialement nécessaire et l'individuellement superflu (Latouche, 1998). Cette économie vernaculaire, ou populaire, tiendrait davantage du système du don que de celui du marché, par l'usage même des richesses, assujetties plus à la finalité collective qu'à la logique du profit maximal, mais également par la nature même des relations qu'elle met en œuvre, relations personnalisées et « enchâssées » dans le social.

À ce titre, l'informel ne serait nullement un « deuxième marché » et la question ne serait pas de savoir comment le « récupérer » au sein du marché global. Les économies informelles du tiers monde offriraient bien plutôt une *alternative* à ce dernier. Elles (se) présenteraient alors (comme) un « laboratoire de la postmodernité », quelles que soient les ambiguïtés de ce dernier terme (*ibid.*, p. 32).

Économie ou société ?

Certains continuent de parler de « secteur » informel, malgré, comme nous l'avons dit, la difficulté qu'il y a à définir celui-ci. D'autres, au contraire, préfèrent considérer l'informel sous un jour global et y voir non pas une simple économie parallèle mais une société à part entière. À suivre Latouche, c'est en ces termes qu'il faut envisager le phénomène ; et c'est là une façon de voir l'informel « en positif », comme il le souligne.

Latouche identifie quelques traits caractéristiques de cette société de l'informel et de son fonctionnement. Au plan économique, l'argent n'obéit pas à la même logique que dans les sociétés occidentales et n'est pas « une fin en soi » ; les prix résultent davantage d'un marchandage que d'un marché ; la rationalité même tiendrait plus de la « voie traditionnelle » que du calcul mathématique et de la maximisation. Paradoxe, « la monnaie et les rapports marchands feraient fonctionner une société non marchande » (1998, p. 192).

Mais, plus important encore, la caractéristique la plus remarquable est que, dans cet « archipel de l'informel », l'économie fonctionne *(ré)enchâssé* dans le social, et en particulier dans les rapports de parenté. Latouche parle à ce propos d'économie « néoclanique ». C'est, selon lui, tout à la fois la production *et* la consommation qui se réaliseraient ainsi. Ici, « la relation de parenté ou d'amitié précède à la fois logiquement et ontologiquement les relations d'échanges et d'affaires. L'économie est mise au service du réseau, et non le réseau au service de l'économie », précise-t-il (*ibid.*, p. 176). Mais s'il note l'importance des réseaux de parenté, il en relève aussi toute l'ambivalence : le paternalisme tout à la fois protecteur et pervers, la triche qui fabrique les héros au petit pied, la loi des gros et des gagnants... C'est à ce prix que fonctionnent ces réseaux mouvants et changeants, ou, pour parler comme Latouche, ces « grappes ».

La thèse de Latouche a pu être taxée de romantisme, ce que lui-même reconnaît bien volontiers. Lorsqu'il affirme que la société de l'informel est non seulement une « société contre l'économie » (de marché) mais aussi, pour reprendre une formule qui a fait florès, une « société contre

l'État », on a le sentiment de friser l'idéalisme. Car l'informalité ne présente pas que des visages sympathiques : corruption, mafias, trafics en tout genre...

Il n'empêche. En renouant avec la théorie de Polanyi (*cf. supra*, chap. 1), la thèse de l'*enchâssement* de l'économie (des rapports de production et d'échange) dans le social (en l'occurrence d'abord dans les rapports de parenté) ouvre des perspectives nouvelles et séduisantes, en termes anthropologiques tout du moins, pour appréhender cet informel trop souvent insaisissable, incompris, ou considéré en négatif. Y a-t-il *ré*-enchâssement ou simplement continuité du schème traditionnel ? Y a-t-il « survivance », réinvention, recomposition ou simple persistance ? Ces questions, et d'autres, restent à creuser. Pour ce qui nous occupe ici, nous retiendrons le côté inattendu sinon paradoxal : l'ordre lignager, que l'on pouvait penser mis à mal au village par les effets conjugués de la modernité, de l'exode et de la monétarisation, nous le retrouvons perdurer – ou resurgir ? – à la ville et même dans le périurbain pour encadrer des situations sociales et économiques d'une extrême nouveauté. Cet ordre lignager, symbole des sociétés traditionnelles ou « précapitalistes », se retrouverait du même coup être le sceau des sociétés du tiers monde postmoderne !

En résumé

- L'économie dite « informelle » présente des visages différenciés selon les contextes sociologiques.
- L'informel n'est pas affaire d'économie au sens restreint du terme mais bien de société au sens large.
- L'informel réinvente et s'adapte en puisant dans des logiques sociales indigènes.
- Dans ce monde, l'économique est (ré)enchâssé dans le social, et dans les rapports de parenté en particulier.

– Conclusion –

Sans qu'il soit question de revenir ici sur les interrogations développées dans le corps de l'ouvrage, nous nous en tiendrons à deux ensembles de remarques.

Tout d'abord, un *constat*. En dépit de l'observation adressée avec insistance par les auteurs d'inspiration marxiste selon quoi c'est dans le mode de production et non pas dans celui de la circulation des biens que résident les clés d'explication non seulement des organisations économiques mais aussi des formations sociales tout entières, le bilan que l'on peut dresser aujourd'hui fait apparaître que l'anthropologie s'est nettement plus intéressée jusqu'ici à la manière dont les hommes échangent leurs biens qu'à la façon dont ils les produisent. Le présent ouvrage en témoigne. Il est vrai que la dynamique de recherche orientée vers les modes de production a été interrompue, ou presque, conséquence d'une désaffection croissante pour les théories héritées de Marx. À ce propos encore, l'exemple de Godelier est très révélateur, pour illustrer cette fois une tendance symptomatique : travaillant sur la problématique des modes de production jusqu'au milieu des années 1980, cet auteur nous livre comme dernier ouvrage d'anthropologie économique en date, en 1996, une réflexion sur le don.

Récemment, quelques auteurs tels que Susana Narotzky ou Stephen Gudeman se sont certes attachés aux modes de production. Mais force est de constater que leurs travaux portent prioritairement sur les sociétés occidentales (Narotzky, 1997) ou sur des sociétés dépendantes de l'économie occidentale (Gudeman, 2001). La première, s'appuyant sur l'exemple catalan, conduit une analyse montrant comment les processus économiques sont enchâssés dans les processus sociaux et culturels, le tout étant mobilisé à des fins de reproduction sociale. Le second, partant des sociétés rurales d'Amérique latine, observe l'économie à travers le jeu d'intérêts entre les communautés et le marché. Quant à certaines tentatives de « dépassement », comme celles qui entendent proposer une

« théorie anthropologique de la valeur » (Graeber, 2001), il nous semble qu'à trop se complaire dans les sinuosités et les ratiocinations, elles n'atteignent guère leur objectif.

En second lieu, faisons part d'une *question*, voire d'une inquiétude. L'anthropologie économique serait-elle passée de mode ? Certes, il est dans l'air ambiant de constater une certaine crise – une de plus – au sein des sciences sociales. Mais pour l'anthropologie, le mal risquerait d'être particulièrement profond. On peut observer que, ces dernières années, la discipline s'est dispersée à travers tant de pistes mal balisées qu'elle semble en avoir perdu une bonne part de son potentiel heuristique. Elle a, par exemple, cherché à affronter des thématiques pour lesquelles elle n'était peut-être pas des mieux armées jusqu'à diluer sa spécificité d'approche (on pense ici à l'anthropologie des « mondes contemporains », intitulé tout aussi flou que faussement pluriel) ; on l'a vue aussi céder à un excès de symbolisme jusqu'à lui faire oublier le poids des réalités matérielles dans le fonctionnement de toute société ; on a même eu la surprise de constater qu'à force de réflexivité elle pouvait devenir elle-même son unique sujet d'intérêt et son dernier objet d'étude (on songe ici aux errements de la mouvance postmoderne). À la croisée de tous ces chemins incertains, et saisi d'un certain vertige, on se prend à regretter parfois les débats de naguère qui, malgré leur possible démesure, témoignaient à tout le moins d'une vie intense et d'une réelle ambition. Sauf à considérer que l'activité intellectuelle est affaire de mode et qu'il en va de celle-ci comme des autres – avec l'éphémère pour seul horizon –, il est peut-être temps de renouer avec la raison d'être de notre discipline, inscrite depuis le XIX^e siècle dans son projet fondateur : se livrer à un examen minutieux des sociétés humaines prises comme des tous, afin de tenter d'en décrypter la logique profonde et la cohérence interne, dans une perspective comparative en vue d'en dégager, autant que possible, des lois générales. Que l'anthropologie soit ainsi « remise au creuset », pour parler ici comme Mauss, et alors sa branche versée dans l'économie aura encore, sans nul doute, de bons atouts à faire valoir et de belles cartes à jouer.

Reste un *problème de fond* en chantier, un dossier toujours ouvert : comprendre les déterminants de la vie des hommes en société. Ceux-ci

gisent-ils, se dissimulent-ils, dans la strate matérielle à la réalisation de laquelle toute formation sociale est assujettie afin d'assurer sa reproduction ? À cette question, les marxistes ont depuis longtemps répondu oui, ce qui leur fut vertement et maintes fois reproché. Au moment où bien de ceux qui se réclament encore de cette obédience ont adouci leur posture théorique pour échapper à l'anathème (au motif que c'était là l'expression d'une pensée réductrice), il y a quelque ironie à voir ceux qui ont infligé ces critiques sans complaisance asséner aujourd'hui comme une évidence que l'économie s'impose à tout et à tous et que tel un Léviathan des temps modernes (ou postmodernes) elle gouverne sans partage la vie des hommes sans que ceux-ci n'en puissent mais. Comme si, définitivement, la politique économique avait remplacé l'économie politique.

OceanofPDF.com

– Bibliographie –

Chaque référence ne sera portée ici qu'une seule fois : dans la partie où, en fonction du texte, elle sera initialement mentionnée.

Concepts, théories, méthodes

BLOCH M., éd. (1975), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Londres, Malaby Press.

BONTE P., IZARD M., éd. (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

DALTON G. (1960), « A note of clarification on economic surplus », *American Anthropologist*, 62, p. 483-490.

ENGELS F. (1975), *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, trad. fr., Paris, Éd. Sociales (éd. originale : 1884).

EVANS-PRITCHARD E. (1968), *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, trad. fr., Paris, Gallimard (1^{re} éd. anglaise : 1940).

FIRTH R. (1965), *Primitive Polynesian Economy*, Londres, Routledge et Kegan Paul (1^{re} éd. : 1939).

GODELIER M. (1973), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero.

– (1984), *L'Idéal et le Matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.

GODELIER M., GARANGER J. (1973), « Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, XIII (3), p. 187-220.

GODELIER M., éd. (1973), *Sur les sociétés précapitalistes*, Paris, Éd. Sociales.

– (1974), *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*, Paris et La Haye, Mouton.

– (1991), *Transitions et subordinations au capitalisme*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

HERSKOVITS M. (1965), *Economic Anthropology. The Economic Life of Primitive Peoples*, New York, Norton (1^{re} éd. : 1940).

KAHN J., LLOBERA J., édés (1981), *The Anthropology of Pre-capitalist Societies*, Londres, Macmillan.

LECLAIR E., SCHNEIDER H., édés (1968), *Economic Anthropology. Readings in Theory and Analysis*, New York, Holt, Rinehart et Winston.

LEE R., DE VORE I., édés (1968), *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.

LÉVI-STRAUSS C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

– (1962), *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

– AUGÉ M., GODELIER M. (1975), « Anthropologie, histoire, idéologie », *L'Homme*, XV (3-4), p. 177-188.

MALINOWSKI B. (1963), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, trad. fr., Paris, Gallimard (1^{re} éd. anglaise : 1922).

– (1974), *Les Jardins de corail*, trad. fr., Paris, Maspero (1^{re} éd. anglaise : 1935).

MARSHALL L. (1961), « Sharing, talking and giving : relief of social tensions among !Kung Bushmen », *Africa*, 31, p. 231-249.

MARX K. (1976), *Le Capital. Critique de l'économie politique*, trad. fr., Paris, Éd. Sociales, 3 vol. (éd. originale : 1867).

– (1977), *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. fr., Paris, Éd. Sociales (éd. originale : 1859).

MORGAN L.H. (1971), *La Société archaïque*, trad. fr., Paris, Anthropos (1^{re} éd. américaine : 1877).

POLANYI K. (1983), *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. fr., Paris, Gallimard (1^{re} éd. américaine : 1944).

POLANYI K., ARENSBERG C., édés (1975), *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, trad. fr., Paris, Larousse

(1^{re} éd. américaine : 1957).

ROBBINS L. (1947), *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, trad. fr., Paris, Médicis (1^{re} éd. américaine : 1935).

SAHLINS M. (1958), *Social Stratification in Polynesia*, Seattle et Londres, University of Washington Press.

– (1976), *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, trad. fr., Paris, Gallimard (1^{re} éd. américaine : 1972).

SALISBURY R. (1962), *From Stone to Steel. Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea*, Melbourne, Melbourne University Press.

SMITH A. (1976), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. fr., Paris, Gallimard (éd. originale : 1776).

Richesses et pouvoir (I) : Les sociétés sans classes

APPADURAI A., éd. (1986), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge et New York, Cambridge University Press.

BELSHAW C. (1965), *Traditional Exchange and Modern Markets*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

BENEDICT R. (1950), *Échantillons de civilisations*, trad. fr., Paris, Gallimard (1^{re} éd. américaine : 1934).

BOURDIEU P. (1980), *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.

CODERE H. (1950), *Fighting with Property. A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare (1792-1930)*, New York, J.-J. Augustin Publisher.

– (1957), « Kwakiutl society : rank without class », *American Anthropologist*, 59, p. 473-486.

DALTON G., éd. (1967), *Tribal and Peasant Economies. Readings in Economic Anthropology*, Austin, University of Texas Press.

DOUGLAS M. (1999), « Il n'y a pas de don gratuit », in *Comment pensent les institutions*, trad. fr., Paris, La Découverte/MAUSS (1^{re} éd.

anglaise : 1990).

FERRÉOL G., éd. (1998), *Intégration, lien social et citoyenneté*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.

GILDER G. (1981), *Richesse et Pauvreté*, trad. fr., Paris, Albin Michel.

GODBOUT J. (1992), *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte.

GODELIER M. (1996), *L'Énigme du don*, Paris, Fayard.

GREGORY C. (1982), *Gifts and Commodities*, Londres et New York, Academic Press.

HARRIS M. (1975), *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture*, Glasgow, Fontana/Collins.

JONAITIS A., éd. (1991), *Chiefly Feasts. The Enduring Kwakiutl Potlatch*, Seattle et Londres, University of Washington Press.

KARDINER A. (1969), *L'Individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, trad. fr., Paris, Gallimard (1^{re} éd. américaine : 1939).

LASSUDRIE-DUCHÊNE B. (1954), *La Consommation ostentatoire dans les économies primitives*, Bordeaux, Éd. Universitaires Tex.

LEACH J., LEACH E., éd. (1983), *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press.

MAUSS M. (1973), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, p. 145-279 (1^{re} éd. : 1923-1924).

MAUZÉ M. (1986), « Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation », *L'Homme*, XXVI (4), p. 21-63.

MEILLASSOUX C. (1977), *Terrains et Théories*, Paris, Anthropos.

MURDOCK G.P. (1965), « Rank and potlatch among the Haida », in *Culture and Society*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, p. 262-289 (1^{re} éd. : 1936).

NICOLAS G. (1996), *Du don rituel au sacrifice suprême*, Paris, La Découverte/ MAUSS.

PERSSON J. (1999), *Sagali and the Kula : A Regional Systems Analysis of the Massim*, Dept. of Sociology, Lund University.

ROSMAN A., RUBEL P. (1971), *Feasting with mine Enemy. Rank and Exchange among Northwest Coast Societies*, New York et Londres, Columbia University Press.

SCHULTE-TENCKHOFF I. (1986), *Potlatch : Conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*, Lausanne, Éd. d'En bas.

TESTART A. (1993), *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin.

UBEROI J.P.S. (1962), *Politics of the Kula Ring. An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester, Manchester University Press.

WEINER A. (1983), *La Richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes (Îles Trobriand)*, trad. fr., Paris, Seuil (1^{re} éd. américaine : 1976).

– (1989), « La kula et la quête de la renommée », *Revue du MAUSS*, n° 6, p. 35-63.

– (1992), *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press.

Richesses et pouvoir (II) : Les sociétés stratifiées

ADLER A. (1982), *La Mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot.

BAZIN J., TERRAY E., éds (1982), *Guerres de lignages et guerres d'États en Afrique*, Paris, Éd. des Archives Contemporaines.

BERNDT R., LAWRENCE P., éds (1971), *Politics in New Guinea. Traditional and in the Context of Change, Some Anthropological Perspectives*, University of Washington Press/University of Western Australia Press.

Centre d'Études et de Recherches Marxistes (CERM) (1969), *Sur le « mode de production asiatique »*, Paris, Éd. Sociales.

CLAESSEN H., SKALNIK P., édés (1978), *The Early State*, Paris, La Haye, New York, Mouton.

FEIL D. (1984), *Ways of Exchange. The Enga Tee of Papua New Guinea*, St Lucia, University of Queensland Press.

FIRTH R. (1963), *We, the Tikopia. Kinship in Primitive Polynesia*, Boston, Beacon Press (1^{re} éd. : 1936).

FRIEDMAN J., ROWLANDS M. J., édés (1977), *The Evolution of Social Systems*, Londres, Duckworth.

GLASSE R., MEGGITT M., édés (1969), *Pigs, Pearlshells, and Women. Marriage in the New Guinea Highlands*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

GODELIER M. (1982), *La Production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.

GODELIER M., STRATHERN M., édés (1991), *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge, New York, Paris, Cambridge University Press, Maison des Sciences de l'Homme.

GOLDMAN I. (1970), *Ancient Polynesian Society*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.

IZARD M. (1985), *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Paris et Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press.

LEDERMAN R. (1986), *What Gifts Engender. Social Relations and Politics in Mendi, Highland Papua New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.

LEMONNIER P. (1990), *Guerres et Festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

MEGGITT M. (1977), *Blood is their Argument. Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands*, Palo Alto, Mayfield.

MEILLASSOUX C. (1986), *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF.

MEILLASSOUX C., éd. (1975), *L'Esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero.

NADEL S.F. (1971), *Byzance noire. Le royaume des Nupe du Nigeria*, trad. fr., Paris, Maspero (1^{re} éd. anglaise : 1942).

OLIVER D. (1955), *A Solomon Island Society. Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Harvard University Press.

– (1974), *Ancient Tahitian Society*, Honolulu, The University Press of Hawaii, 3 vol.

PANOFF M. (1970), *La Terre et l'organisation sociale en Polynésie*, Paris, Payot.

RAPPAPORT R. (1968), *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, Londres et New Haven, Yale University Press.

RUBEL P., ROSMAN A. (1978), *Your Own Pigs you May not Eat. A Comparative Study of New Guinea Societies*, Chicago, The University of Chicago Press.

SAHLINS M. (1957), « Differentiation by adaptation in Polynesian societies », *Journal of the Polynesian Society*, 66, p. 291-300.

– (1963), « Poor man, rich man, big-man, chief : political types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, 5, p. 285-303.

SEDDON D., éd. (1978), *Relations of Production. Marxist Approaches to Economic Anthropology*, Londres, Frank Cass.

SERVICE E. (1975), *Origins of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution*, New York, Norton.

STRATHERN A. (1971), *The Rope of Moka. Big-men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.

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

TESTART A. (1998), « L'esclavage comme institution », *L'Homme*, n° 145, p. 31-69.

VINCENT J.-F. (1991), *Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique*, Paris, L'Harmattan, 2 vol.

WITTFOGEL K. (1964), *Le Despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, trad. fr., Paris, Minuit (1^{re} éd. américaine : 1957).

Monnaies « primitives »

AKIN D., ROBBINS J., édés (1999), *Money and Modernity. State and Local Currencies in Melanesia*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

BOHANNAN P. (1955), « Some principles of exchange and investment among the Tiv », *American Anthropologist*, 57, p. 60-70.

BOHANNAN P., DALTON G., édés (1962), *Markets in Africa*, Northwestern University Press.

CONNELL J. (1977), « The Bougainville connection : changes in the economic context of shell money production in Malaita », *Oceania*, XLVIII (2), p. 81-101.

COOPER M. (1971), « Economic context of shell money production in Malaita », *Oceania*, XLI (4), p. 266-276.

COPPET D. DE (1968), « Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie », *L'Homme*, VIII (4), p. 45-57.

– (1970a), « 1, 4, 8 ; 9, 7. La monnaie : présence des morts et mesure du temps », *L'Homme*, X (1), p. 17-39.

– (1970b), « Cycles de meurtres et cycles funéraires. Esquisse de deux structures d'échange », in *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, II*, La Haye et Paris, Mouton, p. 759-781.

EINZIG P. (1949), *Primitive Money in its Ethnological, Historical and Economic Aspects*, Londres, Eyre et Spottiswoode.

FIRTH R., éd. (1967), *Themes in Economic Anthropology*, Londres et New York, Tavistock.

GREGORY C. (1997), *Savage Money. The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers.

LEENHARDT M. (1930), *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'Ethnologie.

– (1937), *Gens de la Grande Terre*, Paris, Gallimard.

LEMONNIER P. (1999), « Femmes et richesses en Nouvelle-Guinée », in DESCOLA P., HAMEL J., LEMONNIER P., eds, *La Production du social. Autour de Maurice Godelier (Colloque de Cerisy)*, Paris, Fayard, p. 315-332.

MAUSS (1982), Bull. n° 1.

PANOFF M. (1980), « Objets précieux et moyens de paiement chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne », *L'Homme*, XX (2), p. 5-37.

POSPISIL L. (1963), *Kapauku Papuan Economy*, New Haven, Yale University.

QUIGGIN A. H. (1949), *A Survey of Primitive Money. The Beginning of Currency*, Londres, Methuen.

ROSPABÉ P. (1993), « Don archaïque et monnaie sauvage », in MAUSS, *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, La Découverte, p. 33-59.

– (1995), *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie*, Paris, La Découverte/ MAUSS.

SALISBURY R. (1966), « Politics and shell-money finance in New Britain », in Swartz M., Turner V., Tuden A., eds, *Political Anthropology*, Chicago, Aldine, p. 113-128.

SERVET J.-M. (1984), *Nomismata. État et origines de la monnaie*, Lyon, PUL.

TAX S. (1953), *Penny Capitalism. A Guatemalan Indian Economy*, Washington, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.

THURNWALD R. (1937), *L'Économie primitive*, trad. fr., Paris, Payot (1^{re} éd. anglaise : 1932).

WEBER M. (1995), *Économie et Société*, trad. fr., Paris, Pocket (1^{re} éd. allemande : 1956).

Économie et parenté

ASSIER-ANDRIEU L. (1981), *Coutume et rapports sociaux. Étude anthropologique des communautés paysannes du Capcir*, Paris, Éd. du CNRS.

AUGUSTINS G. (1989), *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Nanterre, Société d'Ethnologie.

BONNAIN R., BOUCHARD G., GOY J., eds (1992), *Transmettre, hériter, succéder. La reproduction familiale en milieu rural, France-Québec, XVIII^e-XX^e siècles*, Lyon/ Paris, PUL/EHESS.

BONTE P. (1976), « Marxisme et anthropologie : les malheurs d'un empirisme », *L'Homme*, XVI (4), p. 129-136.

– (1977), « Classes et parenté dans les sociétés segmentaires », *Dialectiques*, n° 21, p. 103-115.

BOURDIEU P. (1972), « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *Annales ESC*, n° 4-5, p. 1105-1125.

BURGUIÈRE A., KLAPISCH-ZUBER C., SEGALIN M., ZONABEND F., eds (1986), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, 2 vol.

CHIVA I., GOY J., eds (1981-1985), *Les Baronnie des Pyrénées. Anthropologie et histoire, permanences et changements*, Paris, EHESS, 2 vol.

CLAVERIE É., LAMAISON P. (1982), *L'impossible Mariage. Violence et parenté en Gévaudan, XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Hachette.

COLLOMP A. (1983), *La Maison du père. Famille et village en Haute-Provence aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF.

DUPRÉ G., REY P.-P. (1969), « Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges », *Cahiers internationaux de sociologie*, 46, p. 133-162.

DUPUY F. (1996), *Le Pin de la discorde. Les rapports de métayage dans la Grande Lande*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

LATOUCHE S. (1989), *L'Occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte.

– (1991), *La Planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte.

– (1998), *L'autre Afrique. Entre don et marché*, Paris, Albin Michel.

LAUTIER B. (1994), *L'Économie informelle dans le tiers monde*, Paris, La Découverte.

LE PLAY F. et al. (1994), *Les Mélouga, une famille pyrénéenne au XIX^e siècle*, Paris, Nathan (1^{re} éd. 1857).

MEILLASSOUX C. (1964), *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire*, Paris et La Haye, Mouton.

– (1979), *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero (1^{re} éd. : 1975).

MENDRAS H. (1976), *Sociétés paysannes*, Paris, Armand Colin.

PANHUYS H., ZAOUAL H., eds (2000), *Diversité des cultures et mondialisation. Au-delà de l'économisme et du culturalisme*, Paris, L'Harmattan.

PANOFF M. (1977), « Claude Meillassoux et le mode de production domestique », *Revue française de sociologie*, XVIII (1), p. 133-143.

POUILLON F., éd. (1976), *L'Anthropologie économique. Courants et problèmes*, Paris, Maspero.

REY P.-P. (1977), « Contradictions de classes dans les sociétés segmentaires » *Dialectiques*, n° 21, p. 116-133.

SAHLINS M. (1968), *Tribesmen*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

SEGALEN M. (2000), *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin (1^{re} éd. : 1981).

SOTO H. DE (1994), *L'autre Sentier. La révolution informelle dans le tiers monde*, trad. fr., Paris, La Découverte (1^{re} éd. en espagnol : 1986).

TERRAY E. (1979), *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris, Maspero (1^{re} éd. : 1969).

WOLF E. (1966), *Peasants*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Conclusion

GRAEBER D. (2001), *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*, New York, Palgrave.

GUDEMAN S. (2001), *The Anthropology of Economy. Community, Market, and Culture*, Malden et Oxford, Blackwell Publishing.

NAROTZKY S. (1997), *New Directions in Economic Anthropology*, Londres et Chicago, Pluto Press.

OceanofPDF.com

– Glossaire –

Ne figureront ici que les termes et les notions qui n'ont reçu aucune définition ou qui n'ont eu qu'un éclairage approximatif, ou bien encore ceux constitutifs d'un vocabulaire anthropologique conventionnel, mais qui, les uns et les autres, sont partie prenante du propos de ce livre.

Agnatique. Filiation s'établissant exclusivement par les hommes.

Base matérielle. Ensemble du dispositif économique propre à une société donnée. Synonyme pour les marxistes d'« infrastructure » : c'est là que se situent, à leurs yeux, les déterminants « en dernière instance » de l'ensemble de la structure sociale.

Caste. Groupe social clairement délimité, auquel sont attribués des privilèges et des fonctions spécifiques en divers domaines, et régi en principe par la règle d'endogamie.

Clan. Groupe d'individus se considérant comme parents en fonction d'un principe de filiation unilinéaire (patrilineaire ou matrilineaire) et en vertu de relations généalogiques vis-à-vis d'un(e) ancêtre commun(e), réel(le) ou fictif(ve). Le clan est un groupe de lignages apparentés.

Cognatique. Filiation s'établissant par les hommes ou par les femmes indifféremment. C'est l'opposé d'un système de filiation unilinéaire.

Dot. Capital en biens matériels ou en argent qu'une femme apporte avec elle dans son nouveau foyer au moment où elle se marie. C'est l'inverse de la « compensation matrimoniale ».

Endogamie/exogamie. Règle obligeant un individu à choisir son conjoint à l'intérieur/à l'extérieur du groupe auquel lui-même appartient, quel que soit le principe définissant ce groupe (parenté, classe, caste, territoire, etc.).

Frèreche. Association de frères (et/ou de sœurs) dans le cadre d'un même groupe domestique.

Idéal. Système de représentations propre à une société et à une culture. Univers des idées, des valeurs, des croyances se différenciant comme tel du « matériel » mais entretenant avec ce dernier un rapport dialectique.

Lignage. Sous-ensemble d'un clan, dont l'ancêtre commun(e) est réel(le), connu(e) et nommé(e). C'est généralement l'unité autonome et efficiente de l'organisation et de la vie sociales. Le lignage implique la règle d'exogamie. **N.B.** On qualifie un système de « lignager » lorsqu'il est dépourvu de toute forme de structure englobante, et lorsque le canevas des lignages « distribue » l'ensemble des rapports sociaux.

Matrilineaire. Se dit d'une règle de filiation définissant l'appartenance des individus en fonction des liens généalogiques passant exclusivement par les femmes. **N.B.** Un système matrilineaire n'est pas l'équivalent inversé d'un système patrilinéaire : dans le second cas, ce sont les hommes en tant que pères et maris qui détiennent l'autorité, alors que, dans le premier, ce sont également les hommes mais en tant qu'oncles utérins et frères. L'héritage passera alors de l'oncle maternel au neveu utérin.

Matrilocal. Qualifie un principe de résidence qui fait obligation à un couple marié d'habiter auprès des parents de l'épouse.

Patrilinéaire. Se dit d'une règle de filiation définissant l'appartenance des individus en fonction des liens généalogiques passant exclusivement par les hommes.

Patrilocal. Qualifie un principe de résidence qui fait obligation à un couple marié d'habiter auprès des parents du mari.

Plus-value. Excédent de valeur généré par un producteur, une fois assurée la reproduction de sa force de travail. C'est le résultat direct du surtravail. Dans un mode de production non capitaliste, cela prend souvent la forme du « surplus ».

Polygamie. Type de mariage (et type de famille qui en découle) dans lequel un individu a plusieurs conjoints simultanément.

Polygynie. Règle de mariage autorisant un homme à avoir plusieurs épouses simultanément.

Prix de la fiancée. Somme de biens qu'un homme ou son groupe de parenté doit remettre à sa future épouse ou au groupe de parenté de celle-ci. Synonyme de « compensation matrimoniale », mais contraire de la « dot ».

Rente. Paiement en nature ou en argent que l'utilisateur d'un bien (en principe la terre) doit verser au propriétaire de celui-ci. La rente foncière suppose que la terre a une valeur marchande.

Tabou. Interdit renforcé par le caractère sacré de la personne qui l'édicte, temporaire ou permanent, attaché à un bien ou à une personne, et dont l'infraction expose le contrevenant à une grave sanction (mot d'origine polynésienne).

Totem. Représentation d'un ancêtre clanique sous la figure d'un animal, d'un végétal ou d'un phénomène atmosphérique, et comme telle souvent objet d'un culte (mot d'origine ojibwa, Amérique du Nord). Le totémisme est un principe de classification sociale en référence aux discontinuités de la nature.

OceanofPDF.com

– Index général –

A

Abron 172
Acapulco 139
ADLER (Alfred) 118, 202
Afrique noire 120-121, 123, 160, 189-190
Afrique, *africain* 40, 113-115, 117, 119-121, 123, 126, 131, 148, 160, 187, 189-191, 202-203, 206
AKIN (David) 163, 204
Alaska 47, 51
Ambrym 140
Amérique 47, 123, 147-148, 177, 187, 189, 195, 208
Amérique indienne, *amérindiens* 148, 189
Amérique latine 147, 177, 187, 189, 195
Anga 140
Angkor 126
Ankole 126
APPADURAI (Arjun) 86, 200
'Are'are 154, 157
ARENSBERG (Conrad) 22-25, 200
ARISTOTE 150
ARMSTRONG (W.E.) 136-137
Arnhem 40
ARROW (Kenneth) 21
Ashanti 114

ASSIER-ANDRIEU (Louis) 181-182, 205

Atitlán 147

AUGÉ (Marc) 26, 30, 200

AUGUSTINS (Georges) 179, 181, 205

Australie, *australien* 40, 62, 81

Autosubsistance 33, 38, 41, 43, 110, 170, 172, 174, 178-179

Aztèques 126

B

BALANDIER (Georges) 10

Banzabi 175

BARNETT (H. G.) 138-139

Baronnies 181, 205

Baruya 42, 83, 99, 140-141, 143, 145, 157, 159, 161-162, 199, 202

Base matérielle 31, 33-34, 36-37

BASTIAT (Frédéric) 34

BAZIN (Jean) 120, 202

Béarn 181

BEAUCAGE (Pierre) 84

Bella Coola 47, 52

BELSHAW (Cyril) 59, 147, 200

BENEDICT (Ruth) 57, 60, 201

BERNDT (Ronald) 92, 151, 202

BEST (Elsdon) 75

Bida 115, 117

Biens précieux/de prestige 40-41, 43, 51, 53-54, 64, 70-71, 84-85, 87, 101, 118, 126, 133, 138-139, 143, 145-146, 161-162, 164

Biens usuels/de subsistance 20, 40-41, 43, 53, 71, 85, 143, 146, 162

Big man 71, 91-92, 94-100, 105, 111, 124, 151
Bigorre 181
BLOCH (Maurice) 31, 172, 199
BOAS (Franz) 49, 52, 54-58, 61-62, 74, 84, 201
BOHANNAN (Paul) 117, 144-147, 159, 162-163, 204
BONNAIN (Rolande) 180, 205
BONTE (Pierre) 19, 174-175, 199, 205
BOUCHARD (Gérard) 205
Bougainville 92, 94, 140, 203-204
Bouna 121
BOURDIEU (Pierre) 87, 181, 201, 205
BURGUIÈRE (André) 179, 205
Burkina-Faso 117
BURLING (Robbins) 19-20
Bushinenge 189
Bushmen 38, 40, 200

C

CAILLÉ (Alain) 79
Cameroun 118, 190, 203
Capcir 181-182, 205
Carib 190
Catalogne 180-181
Cauterets 180
Chasseurs-cueilleurs 38-40, 50, 53, 169
CHAYANOV (Alexandre) 169
Chef/chefferie 23, 43, 53-54, 71, 83, 91-92, 94, 99-111, 116, 124, 137, 168-169, 180, 182, 184, 191

CHESNEAUX (Jean) 123
Chine 126
Chinook 47
CHIVA (Isac) 181, 205
Circulation 22-23, 25-26, 29-30, 36, 64, 69, 71, 86, 101, 108, 111, 117, 152, 157, 170, 176, 195
CLAESSEN (Henri) 125-126, 202
Clan/clanique 94, 96, 100, 102, 111, 118, 150, 153-154, 207-208
Classes sociales 114-115, 124-126, 147, 175
CLAVERIE (Élisabeth) 181, 205
CODERE (Helen) 53-54, 58, 201
COLLOMP (Alain) 181, 205
Colombie-Britannique 47, 52, 56
Commerce 24, 50-51, 53, 63, 115, 117, 124, 132-133, 135, 138, 144, 150, 159, 188-189
Compétition 20-21, 40-41, 53, 55, 58, 84, 95, 98-99, 108, 203
Congo 159, 175
CONNELL (John) 161, 204
Consommation 9, 18, 39, 41-42, 62-63, 71, 78, 84, 101-102, 109, 134, 142, 145, 162, 171, 179, 189, 193
COOPER (Matthew) 161, 204
COPPET (Daniel de) 154-155, 159, 204
COQUERY-VIDROVITCH (Catherine) 123
Côte-d'Ivoire 118, 170, 206
Côte nord-ouest 47, 49-53, 55-57, 59, 61-62, 76-77, 87

D

Dahomey 114, 122
Dakar 190

DALTON (George) 22, 24, 26, 42, 58-59, 62, 117, 136-137, 144, 146-147, 159, 199, 201, 204
DAMON (Frederick) 70
DE VORE (Irven) 59, 200
DESCOLA (Philippe) 204
Dette 66, 75-76, 81-82, 87, 95, 98, 153, 157, 187
Distribution/redistribution 11, 18, 22-23, 25, 59, 67, 75, 101-102, 105, 109-111, 141-142, 145, 150, 168-169, 171
Domestique (groupe –) 11, 168, 178-180, 182-185, 207
Don/contre-don 11, 47, 49-51, 55, 59-60, 64-67, 69-70, 73-87, 94-95, 97, 111, 145, 153-154, 156-158, 160, 190-191, 193, 195, 201, 206
Douala 190
DOUGLAS (Mary) 86, 92, 94, 109, 159, 201
DRUCKER (Philip) 58
DUPRÉ (Georges) 175, 205
DUPUY (Francis) 183-184, 205
DURKHEIM (Émile) 73, 83

E

Eastern Highlands 140, 156
Échange économique 81, 101, 142, 149
Échange matrimonial 81, 98, 142
Économie informelle 188
Égypte, *égyptien* 83, 126
EINZIG (Paul) 134-135, 138-140, 204
EKHOLM (Kajsa) 126
Enga 95-96, 163, 202
ENGELS (Friedrich) 25, 37, 113-114, 199
Erromango 140

Esclavage 76, 120-121, 126, 203
Eskimo 52, 60
État 23, 37, 43, 104-106, 113-115, 117-127, 132, 134, 144, 149, 172, 189, 192, 194, 199, 205
États-Unis 47, 51, 60
EVANS-PRITCHARD (Edward) 16, 28, 168, 199

F

Faraulep 140
FEIL (Daryl) 96, 202
FERRÉOL (Gilles) 4, 11, 79, 201
Fezzan 120
Fidji 92, 140
FIRTH (Raymond) 11, 16-17, 36, 102, 109, 158, 199, 202, 204
Forces productives 26, 35, 38, 41, 124-125, 127, 174
France 11, 126, 180-181, 189, 191, 205
FRIEDMAN (Jonathan) 25, 126, 202
FURNESS (William) 139
FUSTEL DE COULANGES (Numa Denis) 149
Futuna 106, 108, 110

G

GARANGER (José) 42, 199
Gévaudan 181, 205
Ghana 114, 120
GILDER (George) 59, 201
GLASSE (Robert) 97, 99, 156, 202
GODBOUT (Jacques) 79, 201

GODELIER (Maurice) 15, 17, 19-30, 35-38, 40-41, 60, 81-86, 97-98, 123, 131, 140, 142-143, 159-161, 195, 199-202, 204
GOLDMAN (Irving) 107-108, 110, 203
Gouro 170-171, 206
GOY (Joseph) 181, 205
GRAEBER (David) 196, 206
Grande Lande 182-184, 205
Grèce, *grecs* 149
GREGORY (Christopher) 84, 160, 201, 204
Guadalcanal 140
Guatemala 147
GUDEMAN (Stephen) 195, 206
Guerre 42, 53-54, 58, 75, 78, 87, 98, 105, 117, 119-122, 124, 127, 139, 153, 156-157
Guyane française 189
Gyaman 118, 121, 172, 203

H

Hadza 40
Haida 47, 52, 58, 201
HAMEL (Jacques) 204
Haoussa 114
HARRIS (Marvin) 60, 201
Haute-Provence 181, 205
Hawaii, *hawaiiens* 43, 100, 103, 105, 108-110, 126, 203
HERSKOVITS (Melville) 19-20, 58, 133-134, 138-139, 151, 158, 199
HOBBS (Thomas) 78, 119
Homo æconomicus 20-21, 58, 76, 84, 133, 161

I

Idaho 47
Idéel 30, 103, 170
Île de Pâques 108, 110, 140
Îles Australes 106
Îles Banks 140
Îles Carolines 140
Îles Cook 108
Îles de l'Amirauté 140
Îles de la Société 106, 108
Îles Gambier 108
Îles Gilbert 140
Îles Mariannes 140
Îles Marshall 140
Îles Salomon 140
Incas 126
Indiens 47, 50-51, 54-56, 59, 62, 77, 147
Infrastructures 17, 43, 53, 104, 123-124
Irian Jaya 159
IZARD (Michel) 19, 117, 199, 203

J

JEVONS (William) 136
JONAITIS (Aldona) 60, 201

K

Kaedi 190-191

KAHN (Joel) 31, 200
Kalahari 38, 40
Kapauku 159, 204
KARDINER (Abram) 57, 201
Kasai 159
Kiribati 140
Kiriwina 100-101
KLAPISCH-ZUBER (Christiane) 205
Kuba 126
Kula 16, 47, 62-74, 76, 80-81, 86, 101, 134, 140, 162, 201-202
!Kung 200
Kusaie 140
Kwaio 163
Kwakiutl 47, 51, 53, 55, 57, 59-61, 83-84, 134, 201

L

LAMAISON (Pierre) 181, 205
Langalanga 161
LASSUDRIE-DUCHÊNE (Bernard) 78-79, 201
LATOUCHE (Serge) 188, 190-194, 205
LAUTIER (Bruno) 188, 206
LAWRENCE (Peter) 92, 151, 202
LE PLAY (Frédéric) 180-181, 206
LEACH (Edmund) 70
LECLAIR (Edward) 19-20, 138, 200
LEDERMAN (Rena) 96-97, 203
LEE (Richard) 38, 59, 200
LEENHARDT (Maurice) 153-154, 156, 204

Lele 159
LEMONNIER (Pierre) 84, 97-98, 151, 156, 203-204
LÉNINE (Vladimir Ilitch) 25
LÉVI-STRAUSS (Claude) 17, 26, 29-30, 77-78, 86, 153, 200, 204
Libye 120
Lignage/lignager 11, 27, 53, 68, 100, 102, 107, 122, 127, 141, 170-173, 175-177, 179, 191, 194, 208
LLOBERA (Josep) 31, 200
Loango 175
Lozère 180-181

M

Mae Enga 98, 203
Maenge 161, 163, 204
Malaita 140, 154, 161, 163, 204
Mali 114, 121
MALINOWSKI (Bronislaw) 16, 22, 29, 38, 43, 55, 62-64, 66-70, 74, 76, 80, 100-101, 140, 162, 200, 202
Mangaia 108, 110
Mangareva 108, 110
Manihiki 108
Maori 75, 81, 108
Marchandise 10, 24, 85, 119, 122, 126, 132, 136, 143, 148-149, 159
Marché 10, 20, 22, 24, 39, 51, 56, 76, 78-79, 84-87, 114, 116, 119, 122, 125-126, 133, 144-148, 163, 168, 190, 192-194, 196, 206
MARIE (Alain) 11, 51, 174
Maring 99
Maroni 189
MARSHALL (Lorna) 25, 38, 40, 91, 200

MARX (Karl) 21, 25-26, 28-30, 33-35, 123, 132, 175, 195, 200
 Massim 71, 201
 Matrilinéaire (filiation –) 52, 61, 94, 100, 207-208
 Mauritanie 190-191
 MAUSS (Marcel) 49, 52, 54, 56, 67, 73-79, 81-83, 86-87, 95, 196, 201
 MAUZÉ (Marie) 51, 53-55, 57, 61, 201
 MEGGITT (Mervyn) 97-99, 156, 202-203
 MEILLASSOUX (Claude) 25, 60, 120-122, 170-175, 201, 203, 206
 Mélanésie, *mélanésiens* 74, 91-92, 94, 102, 131, 137, 163, 204
 Melpa 81, 95-96
 Mendi 96, 203
 MENDRAS (Henri) 178, 206
 Mésamérique 131
 Micronésie 138-140
 Mode de production 19, 26-27, 29, 33-34, 121-123, 146, 167-170, 172-176, 195, 202, 206, 208
 Mofu-Diamaré 118, 203
 MONIOT (Henri) 170
 Monnaie 24, 85, 94, 131-140, 143-146, 149-164, 193, 204-205
 MORGAN (Lewis Henry) 16, 37, 114, 125, 200
 Mossi 114
 Moundang 202
 Mount Hagen 95, 163, 203
 Moyens de production 18-19, 27, 35, 40, 102-103, 105-106, 111, 116, 119, 125, 142, 168-169
 MURDOCK (George Peter) 58, 201

N

NADEL (Siegfried Frederik) 114-116, 119-121, 203
NAROTZKY (Susana) 195, 206
Nauru 140
Ndényé 121
NICOLAS (Guy) 80, 201
Niger 116
Nigeria 114, 145, 163, 203
Niue 108
Nootka 47, 53
Nouveau Monde 50, 122
Nouvelle-Bretagne 140, 150, 161-163, 204
Nouvelle-Calédonie, *calédonien* 140
Nouvelle-Guinée, *néo-guinéen* 41, 62, 81, 83-84, 91, 97-99, 131, 136-137, 140-141, 151-152, 156, 159, 163, 199, 202-204
Nouvelle-Irlande 161
Nouvelles-Hébrides 102, 140
Nouvelle-Zélande 75, 108, 110
Nuer 16, 168, 199
Nupe 114, 116, 119, 121, 203

O

Océanie, *océaniens* 91-93, 148, 152
OLIVER (Douglas) 92, 94-95, 106, 109, 203
Omarakana 100
Ontong Java 108
Oregon 47
Ostentatoire (économie –) 40, 42-43, 51, 78

P

Pacifique 62-63, 140, 200

Palau 138-139

Panajachel 147

PANHUYS (Henry) 187, 206

PANOFF (Michel) 106, 161, 163, 173, 203-204, 206

Papouasie-Nouvelle-Guinée, *papou* 96, 144, 163

Parenté 11, 20, 22-23, 27-30, 33-37, 40, 43, 53, 55, 67, 86-87, 92, 96, 101-105, 109, 111, 115, 118, 121-123, 125, 139, 141-143, 146, 153, 165, 167-172, 174, 176-177, 179, 181, 185, 188, 190-191, 193-194, 205, 207-208

Patrilinéaire (filiation –) 102, 173

Paysan/paysannerie 122, 147, 177-178, 182

Pentecôte 140

Pérou 189

PERSSON (Johnny) 71, 201

Peuls 114, 118

Philippines 139

POLANYI (Karl) 10, 22-26, 28, 35, 167-168, 190, 194, 200

Polynésie, *polynésiens* 43, 74, 91, 100, 106-109, 203

Ponape 140

Port Moresby 69

POSPISIL (Leopold) 159, 204

Potlatch 42, 47-49, 51-62, 64, 67, 71-77, 81, 83-84, 87, 111, 134, 201-202

POUILLON (François) 170, 174, 206

Pouvoir 11, 20, 40-41, 43, 45, 53, 60-61, 68-69, 71, 73, 76, 80-82, 87, 89, 91-92, 94-95, 97-108, 110-111, 114, 116-121, 123, 139, 149-151, 168-169, 172, 175, 192, 200, 202-204

Prix de la fiancée 151-152, 161-162

Prix du sang 151-153, 155, 159, 161-162

Producteur 103, 177, 208

Production 18-19, 22-23, 25-31, 34-39, 41-43, 52, 58, 62, 84-85, 91-92, 96-97, 99, 101-106, 108, 110-111, 115-116, 118, 121-124, 126-127, 141, 143, 145-147, 150, 168-180, 182-185, 188-190, 193, 195, 204

Profit 10-11, 20-21, 26, 35, 37, 53, 55, 70-72, 76-77, 84, 101, 105, 117, 143, 148, 168, 172, 190, 192-193

Pukapuka 108

Pyrénées 180, 205

Q

Queen Charlotte Islands 47

QUIGGIN (A. Hingston) 134, 140, 151-152, 156, 159, 204

R

RADIN (Paul) 59

Rakahanga 108

RAPPAPORT (Roy) 99, 203

Rapports de production 27-28, 35-36, 51, 167-168, 170-172, 174-175, 185, 194

Réciprocité 11, 22-23, 49, 55, 65, 68, 70, 72, 75, 78, 80-81, 84, 94-95, 97-98, 126, 145, 155, 157, 160, 164, 168-169

REDFIELD (Robert) 147

Rente 43, 100, 116, 147-148, 177-178, 208

Reproduction 9, 24, 28, 30, 37, 42, 99, 103, 118, 120, 126-127, 145, 171-173, 175-176, 179-181, 183, 185, 195-196, 205, 208

Ressources 16-19, 38-39, 50, 52, 92, 101, 104-105, 110, 116, 123, 145, 150, 169, 172

REY (Pierre-Philippe) 25, 175, 205-206
Richesse(s) 11, 54, 57, 61, 75, 81, 91, 94, 99, 101-103, 106, 110-111, 117, 122, 127, 134, 150-151, 157, 159, 161, 171, 200
ROBBINS (Joel) 163
ROBBINS (Lionel) 20
ROSMAN (Abraham) 61, 97, 202-203
ROSPABÉ (Philippe) 151-153, 155, 157-159, 204
Rossel 136-138, 157, 162
ROWLANDS (M. J.) 126, 202
RUBEL (Paula) 61, 97, 202-203

S

Sahel 121
SAHLINS (Marshall) 25, 38, 40, 43, 77, 91-92, 100, 103-104, 107, 109-110, 157, 160, 167-169, 174, 200, 203, 206
Salaire 21, 24, 29
SALISBURY (Richard) 19, 42, 150, 200, 205
Salish 47, 52, 59
Samoa 108, 110, 140
San Cristobal 140
Santa Cruz 140
Santo 140
SCHNEIDER (Harold) 19, 138, 200
SCHULTE-TENCKHOFF (Isabelle) 49, 51, 53, 56-57, 59, 61, 76, 202
SEDDON (David) 124, 203
SEGALLEN (Martine) 179, 205-206
Ségou (Segu) 114, 120-121
Sénégal 190

SERVET (Jean-Michel) 134, 149-150, 158, 205
SERVICE (Elman) 124, 168, 203
Siane 41
SIMMEL (Georg) 132
Siuai 94, 203
SKALNIK (Peter) 125-126, 202
SMITH (Adam) 10, 38, 200
Songhay 114, 121
SOTO (Hernando de) 189, 192, 206
Southern Highlands 96
STEWART (Julian) 124, 126
STEWART (Pamela) 163
STRATHERN (Andrew) 96, 163
STRATHERN (Marilyn) 202
Stratification sociale 21, 43, 53, 108, 110, 116, 125
Sud-Est asiatique 187
Superstructures 33-34, 43, 53
Surplus 33, 38-43, 53, 59, 105, 124-125, 127, 143, 147, 169, 172, 177, 199, 208
SUTTLES (Wayne) 59
SWARTZ (Marc) 205

T

Tahiti, *tahitien* 106, 109-110, 126
Tanzanie 40
TAX (Sol) 147, 205
Tchad 118, 202
TERRAY (Emmanuel) 25, 118, 120, 171, 202-203, 206

TESTART (Alain) 86, 120, 202-203
THURNWALD (Richard) 133, 205
Tikopia 16-17, 100, 102-103, 105, 108, 140, 202
Tiv 145-146, 163, 204
Tlingit 47, 52
Tokelau 108
Tolai 150, 157
Tonga 43, 108, 110
Tongareva 108
Travail/surtravail 9, 15, 17, 19, 21-22, 24, 27, 29, 37-41, 43, 53, 55-56, 59, 69, 71, 84-85, 92, 94, 97, 103, 105-106, 117-118, 122-123, 132, 135, 142-145, 147-148, 150, 157, 159, 164, 168-169, 171, 173, 182, 184-185, 189, 208
Tribu/tribal 56, 109, 126, 140, 168-169
Tribut 11, 43, 101, 110-111, 117, 121, 124
Trobriand, *trobriandais* 29, 43, 62, 64, 68, 71, 80, 100, 105, 162, 202
Truk 140
Tsimshian 47, 52, 61
TUDEN (Arthur) 205
TURNER (Victor) 205

U

UBEROI (J.P. Singh) 70-71, 202
Uvea 108, 110

V

Vancouver Island 47
Vanuatu 102, 140

Vili 175

VINCENT (Jeanne-Françoise) 118, 203

W

WALRAS (Léon) 136

Washington 47, 200-202, 205

Wayana 190

WEBER (Max) 91, 132, 134, 149, 205

WEINER (Annette) 68-70, 80-82, 84, 86, 202

Western Highlands 96, 156

WITTFOGEL (Karl) 122-123, 204

WOLF (Eric) 147, 177, 206

Wonenara 140

Woodlark 70

Y

Yap 139

Yatenga 114, 117, 121, 203

Yoruba 126

Z

Zande 126

ZAOUAL (Hassan) 187, 206

ZONABEND (Françoise) 205