

Séance 7
ANTHROPOLOGIE ECONOMIQUE (I)
L'ECHANGE

INTRODUCTION

I. Qu'est-ce que l'anthropologie économique

Rapide historique du champ et de ses principales figures

Les principaux objets de l'anthropologie économique

II. De nouvelles problématiques

Les usages de la monnaie

Par delà l'opposition entre « dons » et « marchandises »

III Exemples de recherches en anthropologies sur l'échange :

A-C Trémon : Circuits de l'argent et culte des ancêtres. Un échange intergénérationnel postmortem ?

Sibylle Gollac : L'évaluation des biens familiaux

QU'EST-CE QUE L'ANTHROPOLOGIE ECONOMIQUE

Bref historique de l'anthropologie économique

Les préludes

L'anthropologie économique naît tardivement en tant que domaine de recherche à part entière : dans l'entre-deux-guerres. Dans les années 20, *l'Essai sur le don* (1924) de Marcel Mauss et les travaux qu'il reprend constituent l'esquisse d'une comparaison entre les phénomènes économiques tels que la science économique est capable d'en rendre compte et les faits d'ordre économique tels qu'ils se manifestent dans les sociétés familières aux ethnologues. C'est l'étude des échanges qui est au coeur de ces travaux.

Chargés de significations culturelles, de règles cérémonielles et régis par des normes contraignantes, ces faits économiques sont analysés comme des faits sociaux totaux dont on isole difficilement, et pour cause, leur aspect proprement économique. Cependant, ces travaux permettent déjà de comparer, au sein de la diversité des sociétés, la relation des hommes à leur organisation économique. Peu à peu émerge ainsi, dans les années 40 une anthropologie économique comme domaine spécialisé, qui est tout d'abord une anthropologie économique comparée des sociétés primitives.

Avec la constitution de ce domaine spécialisé, trois courants principaux se dessinent dont les deux premiers vont s'affronter durant une longue controverse qui s'étend sur années 50s et 60s : la controverse entre formalistes et substantivistes. Son principal objet est de déterminer si les concepts et propositions de l'économie formelle, conçus pour expliquer les phénomènes des économies marchandes, sont applicables à l'analyse des économies non marchandes. Les formalistes prétendent qu'ils sont applicables tandis que les substantivistes disent le contraire.¹

¹ En réalité, si les anthropologues ont discuté pendant une décennie environs sur les mérites respectifs des approches formelle et substantive, les économistes se sont querellés à ce propos pendant près d'un siècle. David

Les substantivistes

Les descriptions faites par les évolutionnistes au XIXe siècle laissent accroire que dans les « sociétés primitives » la vie économique se réduisait à la subsistance. Depuis le début du XXe siècle les témoignages en sens contraire s'étaient multipliés : F Boas avait décrit le potlach, puis Malinowski la kula, etc. Ce qui ressortait de ces observations, est que les sociétés dites primitives consacraient une part importante de leurs ressources à la production de biens de prestige entrant dans des circuits d'échange. Ces échanges obéissent-ils pour autant aux principes de l'économie marchande ? Pour Polanyi, ces échanges sont « encastrés » dans le social. C'est avec la parution du recueil d'essais *Trade and Market*, 1957, de Polanyi, Arenberg et Pearson que le débat s'est enclenché. Mais en fait, tous les arguments fondamentaux des substantivistes se trouvent déjà dans *la Grande transformation*, publié en 1944. Polanyi y avance que l'invention de la monnaie et de l'échange marchand fut la cause lointaine, dans l'histoire humaine, d'une « grande transformation » qui a extrait les rapports économiques de la matrice des rapports sociaux essentiellement constitués par des liens d'antagonisme, de réciprocité et de redistribution.

C'est Polanyi reprend à son compte la définition du fait économique par A Smith et la qualifie de « substantiviste ». Suivant cette définition, très large (celle des formalistes est de portée plus restreinte, cf infra), **est économique toute action qui concerne la production, la circulation ou la consommation des biens.** Pour les substantivistes, les théories de la science économique ne valent que pour les sociétés modernes occidentales. Dans les sociétés étudiées par les anthropologues, l'économie ne peut être abordé à partir des mêmes concepts et définitions. Car la rareté des ressources n'est pas absolue, les « besoins » ne sont pas universels et sont déterminés par des conditions non économiques particulières.

L'économie peut être décomposée en sphères de produits et d'échanges distinctes : subsistance, biens matrimoniaux, biens de prestige, etc., qui peuvent être soumis à des principes de production, de circulation et de consommation très différents. Polanyi met ainsi en évidence divers types « d'intégration de l'économie à la société », qui constituent trois types de circulation des biens et services entre individus et groupes sociaux :

- la réciprocité (échange non marchand), intégrant l'économie à la société par une structure symétriquement ordonnée. Division en sous-groupes (deux, trois ou +) parenté, groupes totémiques, associations à caractère professionnel, religieux, militaire...

- la redistribution (les biens et services produits sont distribués entre les individus et les groupes selon des principes prédéfinis et par des groupes spécialisés) intégrant l'économie à la société à travers un centre par lequel tous les biens transitent, en vertu de la coutume, de la loi ou de la décision centrale. Collecte, systèmes d'emménagement de l'ancien Egypte, de Sumer, de Babylonie ou du Pérou (états centralisés), Etat-providence moderne.

- l'échange (biens et services s'échangent selon des prix, relatifs ou absolus, déterminés par l'offre et la demande) impliquant que le marché soit devenu une « force souveraine ».²

Il déplace ainsi l'accent de la production (qui tient une place déterminante chez Marx) vers la circulation des biens. Car pour lui, la loi de l'utilité-rareté, qui résume l'approche formaliste, est inapplicable aux modalités de la circulation des biens qui ne relèvent pas du marché.

Les formalistes

Principaux noms : **Firth, Herskovits, Parsons.** Au moment où l'accumulation de données ethnographiques commençait à permettre de corriger la représentation déformée

Kaplan, « la controverse entre formalistes et substantivistes en anthropologie économique : réflexion sur ses implications les plus générales », in M. Godelier, dir. , 1974, *Un domaine contesté : l'anthropologie économique.*
² *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, trad.fr. paris Larousse 1975, p 244-249

qu'on avait auparavant des économies qualifiées de primitives, une nouvelle conception de l'activité économique s'impose. Cette conception est appelée « formaliste » par Polanyi.

Les formalistes admettent une **définition** de l'économie découlant directement de la science économique : en relève **tout phénomène de gestion par les hommes de la rareté des ressources matérielles aux fins de satisfaire des désirs déterminés**. L'*homo oeconomicus* est un acteur rationnel capable d'évaluer une action en fonction du rapport coût/bénéfice entre les moyens engagés et les résultats attendus. « maximisation de l'utilité ».

Un des plus virulents formalistes est Scott Cook (Mexique et frontière US): critique de l'idéologie romantique des substantiviste qui a ses racines dans l'antipathie qu'ils éprouvent vis-à-vis de l'économie de marché, ils idéalisent la vie éco primitive en soulignant le caractère altruiste et la pratique de la solidarité de ce mode de vie ; accuse les substantivistes d'avancer des propositions métaphysiques invérifiables ; enfin, ils pêchent par anachronisme dans la mesure où les économies sans marché disparaissent rapidement.³

L'ambition des formalistes, à partir d'une perspective comparatiste, est de fonder une **théorie générale et universelle** des rapports entre économie et société, ou entre économie et culture. Certains formalistes se sont inspirés de la microéconomie pour intégrer à l'organisation économique de la société toutes les formes sociales relevant d'une stratégie de maximisation des avantages, y compris sociaux et symboliques.⁴

Paradoxe : Herskovits et Firth ont tour à tour recours à des interprétations qui reposent soit sur une conception substantiviste des faits économiques, soit sur une conception formaliste. Ce paradoxe paraît témoigner d'une double difficulté d'analyse : dans les sociétés dites primitives, nombre de comportements éco ne relèvent d'aucune stratégie rationnelle, alors que des comportements qui en relèvent ont une finalité politique.

Ex : le **potlach**, pratiqué par les Indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique (au niveau de la frontière actuelle entre US et Canada), notamment les Kwakiutl. Étudié par Boas en 1899 mais aussi par Sapir et d'autres auteurs. Il s'agit d'une « lutte de richesses » au cours de laquelle les chefs distribuaient (ou parfois, détruisaient) leurs biens les plus précieux, en mettant au défi leurs rivaux de rembourser avec usure la dette d'honneur ainsi contractée. Le potlach repose sur le principe d'un don agonistique. Son but visé est explicitement de rendre difficile, sinon impossible, le retour d'un don équivalent, de faire perdre publiquement la face à l'autre en affirmant ainsi sa propre supériorité. Si l'on avance que ces dons sont destinés à conforter l'autorité des chefs, ils apparaissent comme parfaitement rationnels. C'est ce qu'a proposé Boas, dans une perspective formaliste. Les recherches ultérieures ont montré que le potlach observé par Boas était en réalité une exacerbation des systèmes de prestations, liée aux bouleversements induits par la présence européenne, afflux de richesse provoquant une individualisation de plus en plus marquée, une concurrence des chefs traditionnels par des « nouveaux riches », et une radicalisation de la compétition : « potlach devenu fou ».⁵

Dans l'ensemble on peut avancer que les substantivistes l'ont emporté. Voir l'argumentaire de Kaplan (article cité plus haut). La question posée par l'économie formelle est celle de l'allocation de moyens rares ; la théorie qui l'éclaire est fondée sur la logique du choix individuel. Or Polanyi ne s'occupe pas de propensions économiques innées ou du comportement des individus en tant qu'individus ; ce qui l'intéresse c'est le comportement institutionnalisé. Les critiques de Cook sont donc mal dirigées ; Polanyi n'a pas romancé sur

³ Cook, Scott. 1966. "The obsolete 'anti-market' mentality: A critique of the substantive approach to economic anthropology". *American Anthropologist* 68:323-345. Cook, Scott. 1969. "The anti-market mentality re-examined: A further critique of the substantive approach to economic anthropology" *Southwestern Journal of Anthropology* 25:378-406.

⁴ A noter que cela revient à confondre les notions de valeur et de prix. La science économique est envisagée comme une théorie des prix.

⁵ Hypothèse formulée dès 1938 par l'ethnologue Barnett, et confirmée par les recherches ultérieures.

la « nature » de l'homme primitif. Les membres des sociétés à éco primitive ou moderne ne sont ni plus ni moins altruistes ou égocentriques « de façon innée ». **Ce sont les modèles de motivation économique qui varient et reflètent des ordres institutionnels différents** ; relève non pas d'un aspect universel du comportement humain, plutôt d'un type particulier de comportement institutionnalisé. De même, **Godelier** avance que la conception formaliste vide de tout contenu l'activité économique, « puisqu'elle définit en fait la norme de toute activité finalisée »⁶

L'anthropologie marxiste

Principaux noms : **Godelier, Meillassoux, Terray**

Dans la lignée des problématiques posées par Marx inspiré par les travaux de Morgan (évolutionnisme tentant de mettre en relation système économique, système de parenté, système de croyance), l'anthropologie marxiste s'interroge sur les relations entre système économique et systèmes politiques, juridiques, de parenté, idéologiques, religieux, etc, et s'intéresse spécifiquement aux rapports de production et aux types d'exploitation et de domination qu'ils engendrent.

Meillassoux, dans *Femmes, greniers et capitaux* (1986) étudie les relations entre l'organisation de la production domestique et domination masculine, « les structures alimentaires de la parenté ». **Terray** a été l'un des premiers à mettre en relation le procès de production avec la circulation des femmes, jetant ainsi un pont entre l'anthropologie économique et celle de la parenté, dans *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, 1969.

Selon **Godelier** l'économique « constitue à la fois un domaine d'activités particulières (...) et un aspect particulier de toutes les activités humaines qui n'appartiennent pas en propre à ce domaine, mais dont le fonctionnement entraîne *l'échange* et *l'usage* des moyens matériels. » Chaque sphère d'activités économiques constitue une structure organisée selon ses règles propres (règles de la parenté, normes techniques, cadre juridique) qui sont articulées les unes aux autres. On peut donc parler de « système économique ». Une société n'est pas un système de niveaux superposés, c'est un système de rapports entre les hommes, rapports hiérarchisés selon la nature de leurs fonctions. Ce que Godelier appelle infrastructure est la combinaison des diverses conditions matérielles et sociales qui permet aux membres d'une société de produire et reproduire les moyens matériels de leur existence sociale : conditions écologiques, forces productives, rapports de production. (Les forces productives sont les moyens matériels et intellectuels, corps et capacités physiques, outils. Les rapports de production sont les rapports entre hommes, l'organisation sociale organisant la production.⁷) Tout ceci implique l'existence et la mise en œuvre d'un ensemble de représentations, d'idées, d'idéalités. **Au cœur de la partie la plus « matérielle » de l'infrastructure des sociétés, au cœur des forces productives dont elles disposent pour agir sur la nature, il y a une partie idéale, connaissances, ou représentations abstraites prolongées par des savoir-faire.** Cette part idéale constitue en quelque sorte l'armature interne, le schème organisateur interne de leur mise-en-action.⁸ **Les rapports économiques sont donc, par essence, des rapports**

⁶ Godelier, M. « La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-Guinée », l'Homme, 11 (82), 1969 : 5-34, p 7.

⁷ Rappelons que le mode de production correspond aux combinaisons des forces productives et des rapports de production et permet, dans l'analyse marxiste, de caractériser une société donnée à un moment de son histoire.

⁸ Cette position de Godelier s'oppose à ceux qui affirment que le marxisme est inapplicable aux sociétés non capitalistes au motif que l'économique ne joue pas de rôle déterminant ; dans la majeure partie des sociétés primitives et paysannes, les rapports de parenté entre groupes et individus seraient les conditions sociales de la production de leurs moyens matériels d'exister socialement. Dans le même temps, sa position est éloignée des conceptions marxistes qui se représentent les rapports de production tels qu'ils existent dans notre mode de production capitaliste, à l'état séparé de la parenté, de la religion, du politique, et projettent cette vision sur toutes les sociétés. Ils sont amenés à concevoir la causalité en dernière instance comme une double action de l'infrastructure sur les superstructures, la sélection de l'une des superstructures qui est alors mise en position

sociaux. Et, comme Polanyi, Godelier avance qu'ils ne tendent à s'autonomiser que dans une économie marchande.⁹

L'anthropologie économique : quel-s objet-s ?

L'anthropologie économique se découpe en trois grands objets : la production, l'échange et la consommation. Ils sont rarement étudiés en total isolement, mais selon les courants (cf. supra) et dans l'histoire de la discipline les projecteurs ont été braqués sur l'un plutôt que sur l'autre.

Chaque société possède ainsi un système économique, c'est-à-dire des logiques globales caractérisant la production et la circulation des biens au sein de cette société. Des rapports sociaux sont économiques s'ils assument au moins une des fonctions suivantes (combinées, ces fonctions constituent le système économique d'une société) :

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

La production

La production consiste à agir sur la nature pour en disjoindre certains éléments matériels et les faire servir aux besoins des hommes, soit dans leur état naturel, soit une forme transformée. Le procès de production combine des rapports intellectuels et matériels des hommes avec la nature (c'est l'objet de la technologie comparée), et des rapports des hommes entre eux (qui sont l'objet de l'économie comparée). Le procès de production est caractérisé par une division du travail entre individus en fonction de leurs sexe, de leur âge, de leur groupe social d'appartenance (lignages, castes, classes, etc.).

Les anthropologues se sont en particulier intéressés à la production domestique, qui constitue un aspect remarquable de certaines sociétés étudiées par les anthropologues : le groupe domestique (ou de résidence) y constitue non seulement l'unité de consommation, mais aussi, pour l'essentiel, l'unité de production. Sahlins, dans *Stone Age Economics*, 1972, oppose les sociétés de rareté aux sociétés d'abondance, les sociétés primitives, économies de chasse et de cueillette. « La rareté est la sentence portée par notre économie, et c'est aussi l'axiome de notre économie politique. Ayant attribué au chasseur des motivations bourgeoises et l'ayant muni d'outils paléolithiques, nous décrétons par avance que sa situation est désespérée. »¹⁰

Il montre que les peuples de chasseurs-collecteurs travaillent moins que nous : 4 - 5 h par jour pour les aborigènes de la Terre d'Arnhem, idem pour les Hadza, au centre de l'Afrique, « circonvenus de tous côtés par des agriculteurs, ils ont refusé jusqu'à tout récemment d'adopter les pratiques agricoles, alléguant pour motif principal que cela entraînerait trop de

dominante. (Balibar, Terray). Mais c'est supposer que rapports de production et superstructures st toujours des institutions distinctes, et prendre l'exception de notre société pour la règle. Godelier n'adhère donc pas à conception marxiste courante des rapports entre infrastructure, superstructure et idéologie. Godelier, M., « La part idéale du réel. Essai sur l'idéologie », L'Homme, 1978, juill-déc, vol 18, 3-4 : 155-188.

⁹ Godelier, M. « La monnaie de sel chez les Baruya. » L'Homme, 1969, Vol 9, 2 : 5 - 37 L'échange de sel constitue « une économie marchande simple soudée à une économie non marchande reposant sur le travail individuel et collectif de producteurs directs redistribuant leurs produits le long des canaux de la parenté et du voisinage ». p 32

¹⁰ *Age de pierre, âge d'abondance, L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, 1976, p 41

travail. »¹¹. Ce sont des éco ordonnées en fonction des groupes domestiques et des relations de parenté, dont le trait caractéristique principal et commun est la sous-production. Celle-ci est liée à la sous-utilisation des ressources naturelles et au sous-emploi de la main d'œuvre. L'économie y est plus une fonction de la société qu'une structure autonome, car l'armature du procès économique est fournie par des groupes dont l'on admet couramment qu'ils sont « non économiques ». ¹² Dans ces sociétés, le **mode de production est domestique (MPD)**. La maisonnée est l'institution dominante, l'unité de production dominante. Elle est à l'éco tribale ce que le manoir est à l'éco médiévale. La maisonnée en tant que telle est chargée de la production, du déploiement et de l'utilisation de la force de travail.

Pour Sahlins, ce qui caractérise les groupes domestiques de la soc primitive est qu'ils n'ont pas encore été réduits au statut de simples consommateurs, dans la mesure où leur force de travail n'a pas été soustraite au cercle familial pour être employée à l'extérieur, et que les membres du groupe domestique consomment ce qu'ils produisent. En effet, le MPD est foncièrement hostile à la formation de surplus. Adapté à la production de biens de subsistance, il a tendance à s'immobiliser lorsqu'il atteint ce point. Ici s'applique **la règle de Chayanov** : plus grande est la capacité relative de travail de la maisonnée, moins ses membres individuels travaillent effectivement (1966). C'est pourquoi, avance Sahlins, il n'arrive jamais que la maisonnée gère seule l'économie (autrement dit que l'économie d'une société repose exclusivement sur la maisonnée) car la mainmise du groupe domestique sur la production suffirait pour précipiter la ruine de l'éco. Il y a toujours des « structures sociales qui transcendent la famille et des superstructures culturelles qui transcendent la pratique productive » et visent à une intensification de la production. Le MPD est un ordre sous-jacent auquel la réalité ne se résume jamais.

L'échange

Circulation des biens = thème classique de l'anthropologie depuis Malinowski repris par **Mauss**. L'anthropologie économique classique privilégie ainsi une forme particulière de circulation des richesses : le don (contre échange marchand, redistribution).

Don = toute prestation entre groupes ou personnes qui est régie par les trois obligations fondamentales de donner, recevoir et rendre.

Système de prestations totales = le don est régi par ces trois principes et les produits échangés ne sont jamais complètement séparés de leur détenteur initial. Caractéristiques :

- Ce ne sont pas des individus, mais des collectivités qui s'obligent mutuellement
- Ce qu'ils échangent n'est pas exclusivement des choses utiles économiquement, avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires....
- Ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire... bien qu'elles soient, au fond, rigoureusement obligatoires.¹³

Parmi ces prestations, Mauss distingue :

- Les dons-contre-dons **agonistiques** = système de prestations totales dans lequel le retour du don implique surenchère, compétition et lutte de prestige ou d'influence. Car les contre-dons équivalents annulent les dettes. On *rend* le don. Il faut donc recommencer et donner plus ou rendre plus pour créer de nouvelles dettes.

Exemple : le **potlach**.

¹¹ (*ibid.* p 67)

¹² De même, Maurice Godelier identifie la condition que les relations qui commandent l'accès aux ressources et répartissent la force de travail soient les rapports de parenté. Pour Meillassoux, la parenté elle-même est le résultat des contraintes de reproduction propres aux « communautés domestiques » d'autosubsistance.

¹³ Mauss, « Essai sur le don... » p 151

- Non agonistique Longtemps, la **kula** a été donnée comme exemple type du don non-agonistique. étudiée par Malinowski dans les îles Trobriand, situées au nord-est de la Nouvelle-Guinée.¹⁴ Système qui recouvre trois types de transactions¹⁵ : les échanges entre chefs, lors de la « grande kula » qui mettait en relation une vingtaine d'îles, les échanges entre amis et alliés de villages différents, mais appartenant à la même « communauté kula », enfin, à l'intérieur d'un même village, les échanges entre chefs et simples villageois. Kula = un circuit des échanges qui ne devait jamais s'interrompre.

Comme pour le potlach, des recherches ultérieures ont précisé et augmenté le corpus de données pour les Trobriand et ailleurs dans la région : les plus importantes sont celles d'Annette Weiner et de Frederick Damon.¹⁶ Ont permis de mettre en évidence que **la kula est comparable au potlach parce que ce qui intéresse les participants est de créer des dettes afin d'accumuler du prestige et de faire grandir un nom**. Dans la kula, quand un objet de rang égal et de valeur équivalente vient prendre la place du don initial, la dette est annulée. Mauss a donc eu raison de rapprocher kula et potlach : mais le potlach n'est pas la forme la plus aboutie de ce système d'échange, c'en est une forme pervertie ou tout au moins exagérée.

-Les dons-contre-dons **non agonistiques** = dons et contre-dons qui créent un état d'endettement et de dépendance mutuels. On *redonne* le don. La dette oblige à redonner, mais redonner n'est pas rendre, c'est donner à son tour. Les contre-dons n'annulent pas les dons.

Godelier donne comme exemple de dons non agonistiques les dons de femmes dans la société Baruya. Echange direct des femmes, deux personnes concrètes. Ne sont pas traitées comme des abstractions. Dans l'échange non agonistique, ex celui des femmes dans société baruya, on échange des personnes concrètes. Dans échange agonistique, on échange des femmes contre des richesses (*bridewealth*), des personnes deviennent équivalentes à des choses. Ces échanges compétitifs ont pour but avoué de permettre à quelques individus et à quelques groupes seulement d'avoir accès aux positions, aux titres, aux rangs mis en compétition. **Recherche de la non-équivalence des dons**.¹⁷

Lévi-Strauss a radicalisé l'interprétation de « L'Essai sur le don » en faisant de l'échange des femmes par mode d'alliance matrimoniale le processus fondateur de l'humanité – exclusif de tout autre - en ce qu'il constitue la contrepartie de l'interdiction de l'inceste et assure par le fait même le passage de la nature à la culture. Il analyse la circulation des femmes comme un système de prestations totales, distinguant notamment échange restreint et échange généralisé.

Sahlins (1976) voit dans la **réciprocité** une catégorie spécifique d'échange, et un continuum de formes. Il distingue 3 types de réciprocité, secteurs de réciprocité concentrique :

- réciprocité généralisée : forte solidarité entre les groupes et les personnes impliquées dans l'échange (exemple : donner la pièce);
- réciprocité équilibrée : plus de distance sociale entre les partenaires, les produits échangés doivent être considérés de valeur équivalente, la relation se dissout si le don réciproque n'est pas assez rapide (exemple : invitation à dîner) ;
- réciprocité négative : distance sociale élevée entre les partenaires, chaque partenaire tente d'obtenir quelque chose en en donnant le moins possible.

¹⁴ *Les Argonautes du Pacifique*, 1922. trad. Fr. Gallimard « tel ». Son étude venait après celle de Turnwaled, qui décrivait des faits analogues pour les îles Salomon, et d'autres auteurs.

¹⁵ Les échanges de dons qui ont lieu dans la kula sont des transactions, en ce qu'ils comportent une contrepartie exigible. Les prestations du potlach sont des transferts. Echange = transaction et sa contrepartie. Weber, F., Introduction à *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss, PUF, 2007.

¹⁶ Une synthèse est parue en 1983, Jerry et Edmund Leach, *The Kula, New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press.

¹⁷ C'est un des éléments qui pousse Godelier à caractériser la société Baruya comme une société de « grands hommes » et non de « Big men ». Dans les sociétés à big men, ceux-ci accumulent les richesses, et les femmes.

La consommation

La consommation est l'usage que l'on fait d'un bien ou d'un service en l'achetant, en se l'appropriant ou en le détruisant. Branche récente de l'anthropologie économique. Deux axes de recherche : mode d'appropriation et usage des biens consommés, déterminants culturels des besoins. Appadurai met l'accent sur la demande et sa régulation sociale : « La consommation est sociale, relationnelle et active plutôt que privée, atomisée, ou passive ».

Exemple de l'analyse par Gell de la consommation chez les Gonds Muria dans le centre de l'Inde, qui est liée étroitement à des notions d'égalitarisme économique. Se pratique une sorte de « parcimonie ostentatoire » dans laquelle la simplicité du style de vie est maintenue malgré accroissement des revenus : régulation sociale de la demande.¹⁸

Exemple des travaux d'Anne Gotman sur le devenir des biens hérités (liens avec la mort).¹⁹ Echanges post-mortem. Les économistes traitent transmission intrafamiliale du patrimoine comme un phénomène de suraccumulation. L'augmentation des transferts intergénérationnels – ainsi qu'on les appelle – ne serait-elle qu'un effet mécanique de digestion : le solde d'une épargne non consommée ? But de l'enquête: établir les pratiques concrètes de transmission telles qu'elles se déroulent dans l'histoire familiale, mais aussi mettre en évidence les énoncés idéologiques des protagonistes: quelles raisons au désir de laisser quelque chose à ses enfants, quelle légitimité à s'approprier un héritage, quelle justice à la distribuer aux siens. Idéologie au sens de représentation de l'action et de ses fins

DE NOUVELLES PROBLEMATIQUES

Par-delà le grand partage : l'anthropologie économique s'appuie aujourd'hui sur l'histoire économique pour étudier les phénomènes de **contact entre systèmes économiques**, en analysant notamment les effets de la colonisation et donc de l'imposition de l'économie libérale de marché à d'autres types de systèmes. Elle s'intéresse également à l'importation possible des phénomènes mis en évidence sur des terrains « exotiques » pour analyser **les sociétés « modernes » occidentales**. Ainsi, dans nos sociétés, le système économique n'est autonome que superficiellement. Il fait l'objet d'une « socialisation » intense, le savoir économique lui-même apparaissant comme un système de représentation particulier. La rationalité matérielle est elle-même une production culturelle, comme le montrent si bien les travaux de Max Weber.

Les usages de la monnaie

On a notamment relativisé **la définition de la monnaie** comme caractéristique des sociétés modernes occidentales. Les économistes classiques, de Smith à Marx, ont distingué entre la valeur d'usage concrète d'une marchandise et sa capacité à entrer dans des relations abstraites d'échanger avec d'autres marchandises par le biais de la monnaie. Ils ont tendu à mettre l'accent sur la seconde fonction, la fonction **fiduciaire**, ce – la confiance – par quoi elle sert comme moyen d'échange. Cela est perceptible aux deux mots monnaie/l'argent dont dispose le français là où il n'y en a qu'un seul mot en anglais (même s'il y a *coinage* mais qui désigne plutôt les pièces de monnaie). Les anthropologues ont mis en valeur le fait qu'elle

¹⁸ Chapitre 4 in Appadurai, A., (dir.) *The social life of things Commodities in cultural perspective*, Cambridge U.P., 2007 [1986],

¹⁹ *Hériter*, PUF, 1988

peut être fiduciaire tout en ayant une valeur intrinsèque. (Voir aussi les travaux de l'économiste André Orléan sur la confiance)

Cf la position de Mauss dans « l'Essai sur le don » : les brassards de coquillage, par exemple, remplissent bien les fonctions de réserve de valeur, d'étalon de mesure et de moyen d'échange.

Ex : le sel des Baruya, société de 1500 personnes du sud-est de la PNG. Le sel sert à l'échange avec extérieur. Est une marchandise dont la valeur d'usage est celle d'un objet rituel. Elle sert à certains rituels, et c'est ce qui lui confère valeur d'échange. Godelier pose que pour qu'une marchandise serve comme monnaie, elle doit pouvoir être échangée contre toutes autres marchandises. Or la monnaie de sel des Baruya ne sert pas d'équivalent pour tout. Est un équivalent général mais pas universel parce que les biens de consommation courante, la terre et le travail ne sont pas des marchandises et restent en dehors de la sphère d'échange de la monnaie de sel. Il y a un **cloisonnement entre les différents domaines des rapports sociaux** dont résulte qu'aucune monnaie universelle ne peut apparaître.

L'anthropologue **Keith Hart** explore le rôle de la monnaie dans les économies capitalistes avancées, où les relations économiques sont fortement monétarisées. Il souligne que la marchandisation n'est jamais uniquement un processus d'abstraction universalisante, car la marchandise retient toujours sa valeur concrète d'usage. La marchandisation est un processus de détermination mutuelle du concret et de l'abstrait. Le processus d'abstraction permet de quantifier, de créer de l'exactitude dans un monde d'incertitudes. L'argent/la monnaie repose sur ce processus de quantification, il situe quelque chose sur une échelle de mesure. L'argent est selon lui un moyen de communication si puissant que nous lui conférons un pouvoir quasi-divin (cf. Marx). L'argent est un étalon de mesure universelle, mais il n'est pas aussi universel que celle que l'humanité a mis au point pour mesurer le temps. C'est un pouvoir d'achat, un moyen d'acheter et de vendre dans les marchés, cela compte comme richesse et statut. C'est un magasin de mémoire qui relie les individus aux communautés dont ils sont membres, ce que Hart appelle une « banque mémorielle ». ²⁰ Comme medium symbolique, elle transmet de l'information à travers un système de signes numériques. Bien davantage circule avec l'argent que les seuls biens et services qu'il achète. L'argent, le principal moyen permettant d'abstraire et d'objectiver les relations sociales, est en même temps un point de référence pour des récits concrets, subjectifs. La force de persuasion de l'argent réside dans cette synthèse d'abstraction impersonnelle et de signification personnelle, d'objectivation et de subjectivité, de raison analytique et de récit. Son pouvoir de séduction tient à la parfaite médiation qu'il assure entre ce qui est potentiel et ce qui est déterminé.

Hart s'oppose à l'idée que les anthropologues ont souvent soutenue que la monétarisation, l'introduction de l'argent dans les cultures indigènes détruit les significations locales distinctives. ²¹ Dans leur volume édité ²², **Jonathan Parry et Maurice Bloch** montrent que les effets sociaux et économiques de la présence de la monnaie moderne dans des systèmes exotiques sont tellement variables que cette présence en elle seule n'implique rien de spécifique. Ils déplacent l'accent de la signification de l'argent vers la signification de systèmes **de transaction**. Ils montrent que très souvent l'argent est "digéré", "recyclé" dans un circuit qui le rend inoffensif. Christina Toren dans ce volume montre qu'à Fiji, les gens parlent du « monde de l'argent » comme l'antithèse du monde ordonné des chefs et de la

²⁰ C'est un magasin qui permet aux individus de garder en mémoire les échanges qu'ils souhaitent calculer. Hart, Keith. 2000. *The Memory Bank*. London: Profile. (Republished 2001 as *Money in an Unequal World*. New York and London: Texere).

²¹ Hart, Keith. 2005a. Money: one anthropologist's view, In J. Carrier (ed) *Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham: Edward Elgar, 160-175. Cf aussi Guyer, Jane. 2004. *Marginal Gains: monetary transactions in Atlantic Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

²² *Money and the Morality of Exchange* 1989

parenté. L'argent est « moralisé » au cours des cérémonies où l'on boit le kava. Plusieurs études contenues dans l'ouvrage montrent, selon Bloch and Parry, qu'il y a un « ordre transactionnel de long terme », qui cherche à maintenir un ordre statique et atemporel, et un « ordre transactionnel de court terme », associé à l'appropriation individuelle, la compétition, l'amusement, le luxe; c'est le monde du commerce. L'argent est donc « reversé » d'un ordre transactionnel de court terme (le monde marchand) vers un ordre de long terme (le monde moral).

Au cours de mes recherches [ACT], j'ai rencontré ce même type de « conversion » entre ordres transactionnels, mais ils ne sont pas associés aux mêmes notions. J'ai travaillé sur une forme « autochtonisée » d'un sport d'élite originaire des US, importé à Tahiti durant la période coloniale. Aujourd'hui, dans les îles, deux types de concours sont en concurrence : les concours de pêche qui sont présentés comme *ma'ohi*, autochtones, et contrastés avec les concours pratiqués suivant les règles internationales. Ce qui les oppose, outre un désaccord sur les règles, est une question d'argent. En effet, les concours donnent lieu à la circulation de sommes très importantes puisqu'ils sont en même temps des loteries (tous cotisent et celui qui ramène le poisson le plus lourd gagne la cagnotte). Ils constituent donc des circuits d'argent différencié de l'économie polynésienne en général (je n'entre pas dans les détails de l'organisation des concours). Le concours « autochtone » est conçu comme une sphère d'échange de la chance et de l'argent, et l'argent y est entièrement redistribué, à la différence du concours « international » où une part des recettes est prélevée pour financer les activités du club. Les valeurs qui sont affirmées dans le premier concours sont celles de l'égalité entre tous mais aussi de la réussite individuelle. Parce que la chance circule (on dit que la chance *horo'a* qui signifie à la fois prêter, donner, emprunter, qui renvoie donc à la réciprocité), chacun est susceptible de gagner le concours tour à tour, et l'argent circule donc également à l'intérieur de cette sphère d'échange. Celle-ci dessine un cadre distinct de la vie économique plus large en Polynésie française, laquelle repose moins sur le libéralisme économique que sur la redistribution clientéliste des fonds transférés par la métropole.²³ Autrement dit, l'argent est converti, via les concours, dans un ordre transactionnel de long terme, mais celui-ci est plutôt associé à la compétition, l'amusement, etc. par opposition à l'ordre de l'économie « extérieure ».

Un corpus grandissant de travaux montrent que dans les sociétés occidentales, la monnaie n'y est pas non plus utilisée de façon indifférenciée. Viviana Zelizer, *The Social Meaning of Money*, 1994. Ce qu'elle montre est très éloigné de l'idée que l'argent doit promouvoir le « calcul rationnel », ou de l'idée que l'argent est censé unifier tous les revenus et toutes les dépenses ne se retrouvent pas dans la réalité. En effet, les gens se constituent des fonds différents qu'ils réservent à des emplois bien spécifiques : certains sont destinés aux dépenses concernant les loisirs, d'autres aux enfants, d'autres encore aux dépenses liées à la maison, etc. Ce qu'ils font donc avec une même monnaie correspond bien aux différentes monnaies correspondantes à différentes sphères d'usages des peuples non industrialisés.

Voir aussi le numéro de *Terrain*, 1994, sur « les usages de l'argent ». Fabio Mugnaini y décrit les Italiens qui écrivent des messages sur les billets de banque, refusant ainsi l'anonymat que l'Etat semble vouloir donner à l'échange et jusqu'au social. L'approche n'est pas tout à fait la même que celle des travaux réunis dans Bloch et Parry dans la mesure où ce n'est pas de sphères économiques différenciées par leur fonctionnement qu'il s'agit. « Même écrits, les billets de 1 000 liras ne cessent d'être de la monnaie, de l'argent, des contre-valeurs, un moyen universel d'échange, du point de vue, du moins, de leur fonction dans le domaine

²³ Ceci est un résumé en quelques lignes de mon article « Pratiques de la pêche compétitive et différenciation des sphères d'appartenance aux îles de la Société (Polynésie française) », *Journal des anthropologues* (Paris), dossier « Les cultures sportives au regard de la globalisation », n°120-121, 2010

économique. Mais il y a monnaie et monnaie : en fait, si l'on considère les pratiques sociales, la manipulation quotidienne de l'argent révèle des différences au sein même de l'argent. » A partir d'un corpus de quelques 580 inscriptions, il montre que celles-ci sont plus fréquentes sur les petites coupures de 1000 livres que sur les grosses de 10000. « Tout billet est nécessairement signe et objet, mais ces deux dimensions sont en relation inverse : plus la valeur du billet augmente, plus est réduite son autonomie d'objet, et *vice versa*. » Le dossier contient également un article de François Portet à propos d'un groupe de jeunes motards français. Pour l'achat d'une moto, le crédit est plus perçu comme un investissement que comme une charge : « L'Etat nous permet d'avoir des trucs à crédit, autant en profiter. » Le crédit est perçu comme une dépendance vis-à-vis d'une banque ou de l'Etat et, en dehors des arrangements négociés par tel ou tel concessionnaire, c'est une opération impersonnelle. En revanche, lorsqu'une moto se vend « entre motards », le vendeur consent la plupart du temps des facilités de paiement. A la différence du crédit « officiel », ces prêts introduisent la personne, le respect de la parole donnée et la confiance. Les dettes, très monétaires, qu'ils créent entre eux sont aussi l'expression de relations sociales complexes et fortes. Ainsi, la logique de l'argent, qui permettrait théoriquement de calculer la valeur de toutes choses, et donc de les échanger sans difficulté entre elles, n'est jamais poussée jusqu'à sa limite ultime. « Notre conception transcendante de la personne se heurte à cette évaluation unique et, finalement, la met en échec. » (Bloch, introduction au dossier)

Par-delà l'opposition entre économie du don et économie marchande ?

On tâche également de relativiser la **définition de la production domestique** comme caractéristique des sociétés primitives (cf. travaux d'ethnographie des entreprises familiales et d'anthropologie féministe).

Plus largement, critiques de l'opposition des économies de don non capitalistes aux économies marchandes capitalistes. Cette opposition a notamment été radicalisée par des auteurs comme Jacques Godbout, Alain Caillé, et les chercheurs regroupés dans le Mouvement Anti-utilitariste en sciences sociales (MAUSS) qui soulignent l'utilitarisme de l'échange marchand et la logique humaniste et anti-utilitariste de la réciprocité et de l'économie solidaire.

Elle a également été soulignée par **Christopher Gregory**, *Gifts and Commodities*, Academic Press, 1982 : la logique des échanges de dons est distincte de la logique des échanges marchands. Dans échanges marchands, à l'issue de la transaction les partenaires se retrouvent propriétaires de ce qu'ils ont acheté ou troqué. Ce n'est pas le cas dans l'économie de don, puisque la chose donnée n'est pas aliénée, celui qui la donne continue à conserver des droits sur ce qu'il a donné.

Echange de marchandises = repose sur l'établissement d'un rapport quantitatif entre des objets aliénables circulant entre des partenaires dont on occulte les relations.

Echange de dons = repose sur l'existence d'un rapport qualitatif entre des partenaires qui dépendent l'un de l'autre et entre lesquels circulent des objets inaliénables (ils gardent toujours la trace du donateur).

Dans la seconde, les choses sont traitées comme des personnes ; dans la première, les personnes sont traitées jusqu'à un certain point comme des choses, les marchandises sont des choses abstraites des personnes qui les produisent et les échangent.

Bourdieu a proposé une analyse qui souligne **l'esprit commun de la circulation des dons et des marchandises**.²⁴ On ne peut comprendre l'échange de dons qu'en faisant l'hypothèse que les échangistes collaborent sans le savoir à un travail de dissimulation de

²⁴ *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, chapitre VI, «L'économie des biens symboliques » Paris, Seuil, 1994, p. 175-213

l'échange. Selon Pierre Bourdieu, il convient de souligner le rôle déterminant de l'intervalle temporel entre le don et le contre-don. D'une part, rendre immédiatement serait interprété comme un refus du don, et d'autre part, ce délai a pour fonction de faire écran entre le don et le contre-don et faire passer les deux actes pour indépendants et uniques. Cependant, il existe le plus souvent une contrainte sociale de rendre : le cadeau devient une atteinte à la liberté mais cette vérité structurale est collectivement refoulée. L'intervalle temporel interposé entre don et contre-don permet de voir le don inaugural comme un acte de générosité. Cependant la pratique ne cesse jamais de se conformer au calcul économique. Lecture pessimiste du don comme créateur de dette. Selon Florence Weber, cela pose problème dans la mesure où ce n'est pas ainsi qu'est définie la situation par les personnes en présence. La définissent comme transfert ou transaction.

Florence Weber critique l'opposition d'une logique du don (le don érigé comme paradigme de l'échange non marchand) à une logique marchande, tout en insistant sur la distinction fondamentale entre une analyse centrée sur les objets, où les individus ne doivent leur existence analytique qu'à leur position par rapport à l'objet, et l'analyse portant sur les personnes, où choses transférées conservent la trace de la relation personnelle dont ont été le support. Cf encadré

Yan Yunxiang sur la Chine *The Flow of gifts, Reciprocity and Social networks in a Chinese village*, 1996 (étude dans le village de Xiajia) : conteste l'universalité du principe de réciprocité qui a dominé les études du don depuis Mauss. Un don n'appelle pas toujours un contre-don dans les relations hiérarchiques. Et si les études mélanésiennes affirment que le donateur est toujours socialement dominant, l'exemple chinois montre que ce n'est pas le cas. Il existe une catégorie de dons aux supérieurs qui n'appellent pas réciprocité (on est pas loin de la réciprocité négative de Sahlins) : *shangyou*, « mettre de l'huile » [dans les rouages]. Pour Yan, il y a ainsi une **aire grise entre dons et marchandises**, ces dons sont à mi-chemin entre les deux et montrent que ne sont pas deux domaines radicalement séparés.

Arjun Appadurai considère que tous les biens aliénables – y compris les dons et contre-dons – partagent certaines caractéristiques essentielles de la marchandise. Cela tient à ce qu'Appadurai raccorde son analyse de la valeur non pas à la théorie de la valeur d'usage, de la valeur d'échange et de la valeur travail de Ricardo et Marx, mais à celle de Simmel qui fait de l'échange la rencontre de deux désirs, y compris dans les relations de réciprocité. La valeur, dit Simmel, émerge dans l'échange. **Le sacrifice consenti dans l'échange, y compris dans le don, suppose non pas un calcul utilitariste, mais une évaluation de ce qu'on accepte de sacrifier afin d'obtenir l'objet attendu**, sinon convoité – que ce soit une personne, une épouse, un bien, une alliance, une dette, le prestige qu'on vous accorde, ou une relation d'amitié.²⁵ Du point de vue de la rencontre des désirs et des sacrifices, la marchandise ne se distingue pas essentiellement du don. Il souligne donc la nécessité de se défaire de l'opposition trop rigide entre les choses qui seraient des dons et celles qui seraient des marchandises. Contre conceptions trop positivistes de la marchandise, qui l'envisagent comme un certain type de chose, restreignant le débat à la question de savoir de quel type de chose il s'agit : pour une approche des marchandises comme des choses **dans une certaine situation**, une situation qui peut caractériser des choses très différentes, à des stades différents de leur vie sociale. Cela signifie que l'on peut essayer de repérer **le potentiel de marchandisation** de toutes choses. Il propose que la **situation de marchandise (commodity situation)** dans la vie sociale de toute « chose » soit définie comme la situation dans laquelle son échangeabilité (passé, présente ou future) est son futur socialement pertinent.²⁶ Il souligne aussi l'importance de ce qu'il appelle la « politique économique de la valeur » : la *kula* peut

²⁵ SIMMEL, G., Philosophie de l'argent, Paris, PUF, 1987 (1ère édition en allemand : 1900).

²⁶ APPADURAI, A., "introduction : commodities and the politics of value", *op.cit.* p 13 Cette proposition est inspirée par le chapitre de Igor Kopytoff dans cet ouvrage.

être envisagée comme un « tournoi de valeur » au même titre que le marché de l'art contemporain. Événements complexes et périodiques qui sont dissociés d'une manière spécifique (culturellement définie) de la routine de la vie éco quotidienne. Participation à ces tournois est un privilège et un instrument de pouvoir, de concurrence de statuts. Ce qui est en jeu dans ces tournois n'est pas simplement le statut, le rang, la gloire, la réputation des acteurs, mais aussi la maîtrise des étalons de valeurs dans la société en question.

Appadurai rejoint ainsi Weiner pour qui **le véritable contrepois de l'aliénabilité – quelle qu'en soit la forme – don ou marchandise – se trouve dans l'inaliénabilité** de ce qui est trop précieux pour être sacrifié dans l'échange.

Des possessions inaliénables ? Les apports de Weiner et Godelier notamment permettent de relativiser l'opposition Dons/marchandises au profit d'une autre opposition.

Mauss posait une double question pour tenter de déchiffrer l'énigme du don : « quelle est la règle de droit et d'intérêt qui fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rende ? »²⁷ Pour rendre compte de cette obligation de rendre, il faisait intervenir une dimension religieuse, celle de la force qu'il y a dans la chose donnée : la croyance que les choses données ont une âme qui les pousse à revenir vers la personne qui les a d'abord possédées et données. Lévi-Strauss s'est engouffré dans cette fissure en reprochant à Mauss de s'être laissé mystifier, sur ce point, par une théorie indigène (les propos tenus par le sage maori Tamati Ranaipiri, en fait Ramati Tanapiri, p 158). Le *hau* est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs. Lévi-Strauss avance qu'il faut chercher dans les structures inconscientes de l'esprit humain l'obligation de rendre²⁸ : ce qui fait que la société est fondée sur le principe de l'échange est qu'elle est structurée comme un langage. Le symbolique (la communication, le système fermé de signes) prévaut sur l'imaginaire (sentiments, religions et croyances), il s'y substitue même, évacuant ainsi la dimension du sacré. Par ailleurs il ne prête aucune attention à la distinction que Mauss établit (certes rapidement) entre le domaine des choses échangeables et le domaine des choses exclues de l'échange.

Cette notion de force ou d'âme de la chose donnée a été contestée par d'autres. Le formaliste Firth préfère explication séculière, il explique le retour par le « désir de perpétuer d'utiles relations éco, de maintenir le prestige et le pouvoir, qui s'expliquent d'elles-mêmes, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'hypothèse de croyance abstruses.²⁹ Selon Sahlins, l'explication maussienne n'est pas une rationalisation indigène, mais rationalisation française ! Sahlins confronte la traduction française de Mauss des propos de Ranaipiri à la traduction en anglais par Best du maori et à une nouvelle traduction. Mauss a supprimé l'allusion à la cérémonie du *whangai hau*, or cette allusion est essentielle parce qu'elle fournit le contexte qui permet de préciser le sens de *hau*. C'est une cérémonie qui a lieu dans le contexte de la chasse aux oiseaux. Les prêtres placent dans la forêt un *mauri* (l'incarnation physique du *hau* dans la forêt) qui détient le pouvoir d'accrue, de croît, (le *hau*); le *mauri* fait croître et multiplier le gibier ailé, quelques uns des oiseaux doivent être rendus cérémoniellement aux prêtres. Cette transaction se joue à trois, avec prêtres ds position du

²⁷ Mauss, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », L'année sociologique, nouvelle série, 1, 1925, in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p 148.

²⁸ Soit cette vertu n'est pas autre chose que l'acte d'échange lui-même tel que se le représente la pensée indigène, soit elle est de nature différente et l'acte d'échange devient secondaire par rapport à elle. « Le seul moyen d'échapper au dilemme eût été de s'apercevoir que c'est l'échange qui constitue le phénomène primitif, et non les opérations discrètes en lesquelles la vie sociale les décompose. « Introduction à l'œuvre de Mauss », *op.cit.* 1957

²⁹ *Economics of the New Zealand Māori* Wellington: Government Printer, 1959, p 421

donateur initial à qui doit être rendu la « crue » de son don. A donne un présent à B qui le transforme en autre chose au cours d'un échange avec C, mais le *taonga* donné par C à B étant le produit (le *hau*) du don initial de A, ce bénéfice lui revient de droit. **Le hau d'un bien, c'est le bénéfice qu'il procure.**³⁰ Il ne s'agit pas de réciprocité puisqu'il y a un « troisième partenaire » dont l'intervention met en évidence ce « bénéfice net ». Paradoxalement, il rappelle que nous avons affaire à une société où la liberté de gagner aux dépens d'autrui n'est pas inscrite dans la relation d'échange. Et il ne s'arrête pas sur le fait qu'il mentionne pourtant, «à savoir que le donateur originel ne cesse pas d'avoir des droits sur l'objet qu'il a donné quel que soit le nombre des personnes entre lesquelles cet objet circule.»³¹

La lecture du livre d'Annette Weiner, *Inalienable Possessions : The Paradox of Keeping-while-giving*, 1992, pousse Maurice Godelier à prendre le contre-pied de Lévi-Strauss en reprenant l'analyse de Mauss autrement. Weiner part elle aussi de cette remarque de Mauss sur les biens inaliénables. Elle a constaté qu'il y a des objets exclus des dons, objets plus rares et plus précieux que ceux qui sont donnés. Ils consacrent des différences d'identité, constituent une hiérarchie entre individus et entre groupes, comme symboles d'un rang et d'un titre. Certains sont associés aux rituels de naissance, du mariage, de la mort, ce sont des biens féminins. Dans la société matrilineaire des Trobriand, les femmes sont exclues du pouvoir politique, mais leurs biens sont indispensables à la légitimation du pouvoir politique. Par ailleurs, elle découvre, presque en même temps que Damon, la notion de *kitoum*. Pour Damon, le *muyouw kitoum* contient le travail objectivé de son propriétaire, et où qu'il se trouve, peut être réclamé. C'est un objet de valeur qui est la propriété personnelle de celui qui l'a fabriqué. Il pouvait jadis être utilisé pour compenser le meurtre d'un ennemi, et il peut aujourd'hui être vendu à un touriste. Il pouvait aussi, et peut toujours, être lancé dans la kula. Dans ce cas, il demeure la propriété du fabricant, mais celui-ci en le donnant cède ses droits d'usage sur l'objet. C'est un **bien personnel inaliénable** dont on garde la propriété tant qu'un autre objet équivalent ne l'a pas remplacé, mais sur lequel on peut céder son droit d'usage.

Mauss a vu pourtant, à propos du *potlach* chez les Kwakiutl, qu'il existe deux sphères de richesses, celle des biens aliénables et celle des biens inaliénables : « il semble que les grands titres et les grands cuivres restent fixes à l'intérieur des clans et des tribus ». ³² Mauss mentionne ce fait, mais ne s'y arrête pas car son analyse porte précisément sur les seuls échanges. Mais la lecture de Lévi-Strauss a occulté ce point. Pour Godelier **la force des choses données est la présence de la personne** qui continue à exercer des droits sur la chose donnée. Cette force est celle des droits qu'il continue à exercer sur elle. De la même manière que, chez les Baruya de Nouvelle Guinée, les femmes, bien qu'elles soient échangées, continuent à appartenir à leur lignage/clan d'origine qui exercent des droits sur elles. En outre, le pouvoir va à des Grands Hommes détenteurs de pouvoirs hérités, présents dans des objets sacrés et des savoirs secrets qui se rapportent à ces objets. Ces objets ne sont pas donnés ; or ils sont au principe même de la reproduction sociale baruya. « Il faut que quelque chose ne

³⁰ Sahlins, M., *Âge de pierre...* p 210

³¹ Godelier, *L'énigme du don...* p 75

³² Mauss, Marcel, « Essai sur le don... » note de bas de page n°1 p 224 qu'il conclut ainsi : « 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 ». Mauss n'ignore certainement pas les notions d'inaliénabilité des biens, mais il ne les fait pas intervenir dans son explication du don. Est-ce une erreur de Mauss du fait de ses propres catégories de pensée, distinction entre biens immeubles pouvant être inaliénables et biens meubles aliénables ? Ou parce que la distinction entre droit de propriété et droit d'usage ne rend pas compte des significations religieuses, des forces attribuées aux objets donnés ? Quoi qu'il en soit, la représentation d'un Mauss mystifié par l'idéologie capitaliste libérale, comme le fait Meillassoux e.a. dans l'article « potlach » de l'*Encyclopaedia Universalis* 1980, est profondément inexacte. Mauss a bien vu les limites de l'interprétation boasiennne, ethnocentriste, du potlach.

circule pas (...) pour que tout ce qui peut être acheté ou vendu se mette à circuler »³³ En somme, il y a donc un retour à Mauss : selon Weiner, le *hau* comme force vitale incarnée dans la personne est transmise aux possessions de la personne, donnant ainsi une valeur inaliénable aux objets.

Cependant, s'il y a une catégorie de biens qui ne peuvent pas être donnés et une catégorie de biens qui peuvent être donnés sans que les droits sur eux soient ôtés, peut-on placer les deux dans une même catégorie, celle des biens inaliénables ? Et est-il justifié de parler d'inaliénabilité dans la mesure où l'idée même « d'aliéner » n'existe pas ? cf. Strathern. Mauss place les deux dans une même catégorie de « richesses » : « tout se tient, tout se confond, les choses ont une personnalité et les personnalités sont en quelque sorte des choses permanentes du clan. »³⁴ Comme le souligne Godelier, rien n'autorise à les confondre. « Le problème qui se pose d'expliquer pourquoi certaines choses sont encore plus précieuses que d'autres parce qu'elles sont sacrées et pourquoi, parce qu'elles sont sacrées, elles sont soustraites au *potlach*, reste d'ailleurs intact. » p 86) Dès lors que faire du « supplément d'âme » des choses qui ne circulent pas ?

Selon Godelier, Mauss a laissé de côté une quatrième obligation : les dons des hommes aux dieux et aux hommes qui représentent les dieux. Mauss mentionne pourtant cette « quatrième obligation » avant de l'inclure dans la catégorie des dons ; offrandes et sacrifices sont des dons aux morts, aux esprits et aux dieux. Le sacrifice a la capacité selon Mauss d'exercer une contrainte sur les dieux, de leur faire rendre (comme dans le *potlach*) plus qu'on ne leur a donné. Cependant il aurait dû également prendre en compte le fait que les dieux sont libres de donner ou non, et que les hommes abordent les dieux en étant *déjà* en dette vis-à-vis d'eux, puisque c'est d'eux qu'ils ont déjà reçu leurs conditions d'existence. Cette dette est ineffaçable. Il ne peut y avoir équivalence possible dans les dons et contre-dons, ce qu'ont donné les puissances surnaturelles, dieux etc. ne peut être rendu. Pour Godelier, c'est pour cette raison que la dette des hommes vis-à-vis des dieux fut probablement le point de départ, la structure imaginaire qui a permis la cristallisation, la mise en forme et en sens de rapports entre castes et entre classes.³⁵ Elle explique le monopole exercé par certains clans, lignages, castes ou autres sur objets transmis par dieux. C'est cette force de la croyance que Lévi-Strauss a occultée en affirmant la primauté du symbolique sur l'imaginaire. Godelier rattache cet ensemble de choses inaliénables à l'imaginaire du pouvoir. Selon Godelier :

« ce qui semble clair désormais, c'est que le social ne se réduit pas à la somme des formes d'échange possible entre les humains et ne peut donc trouver dans l'échange, dans le contrat, dans le symbolique sa seule origine, son unique fondement. Au-delà de la sphère des échanges existent d'autres domaines, une autre sphère constituée de tout ce que les humains s'imaginent devoir soustraire à l'échange, à la réciprocité, à la rivalité, devoir conserver, préserver, voire enrichir (...). »³⁶ Godelier redonne sa place à l'imaginaire.

J-P Warnier utilise les travaux de Weiner pour critiquer la focalisation exclusive de MAUSS sur le don. Ils ont pourtant été publiés pour la première fois en France dans le *Bulletin du Mauss*.³⁷ Warnier souligne que le découpage opéré par Annette Weiner est tiré des études anthropologiques de la parenté telles qu'elles se sont développées à partir de la fin du XIX^e siècle. Lévi-Strauss a utilisé *l'Essai sur le don* pour poser que *l'alliance est*

³³ Godelier, M. *Essai sur le don*, Fayard, 1996, p 43

³⁴ Mauss, « Essai sur le don... », p 227

³⁵ *Ibid* p 46 «La formule du social n'est donc pas keeping-while-giving mais keeping-for-giving-and-giving-for-keeping»

³⁶ *Ibid*. p 53

³⁷ Jean-Pierre Warnier, « Alliance, filiation et inaliénabilité : le débat sur le don à la lumière de l'anthropologie de la parenté », *Revue du MAUSS permanente*, 2 novembre 2009 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article580>. Weiner, A., Cf. « The reproductive Model in Trobriand Society » et « Reproduction. A replacement for Reciprocity » dans les Bulletin du MAUSS n°2 et 3/4 de 1982)

logiquement première non seulement par rapport à la filiation mais par rapport à toute autre transaction par don et contre don. C'est elle aussi qui construit la reproduction en filiation proprement sociale et humaine. Mais, aux yeux de Claude Lévi-Strauss, il faut d'abord et avant tout que les personnes et les biens *circulent* entre les humains. Aux yeux de Mauss et de Weiner, il existe donc deux catégories de biens : les biens *aliénables*, et les biens *inaliénables*. Ces deux catégories sont dialectiquement articulées l'une à l'autre – ce qu'elle résume dans le titre de son ouvrage : *Inalienable possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*. Les biens inaliénables font l'objet d'une *transmission* d'une génération à la suivante (que Weiner nomme « reproduction » en conformité avec la théorie des « *corporate groups* » qui se reproduisent par filiation). Ces biens sont inclus dans le groupe. C'est eux qui lui procurent son identité, son nom, ses propres ancêtres, son patrimoine. Les biens aliénables, par contre, font l'objet d'une *circulation*. A l'inverse des précédents, ils ont vocation à sortir des limites du groupe. Ils ne sont pas directement rattachés à l'identité de celui-ci. Les personnes sont aliénables entre groupes et alimentent les échanges matrimoniaux. Les premiers constituent l'axe vertical du rapport social de parenté entre générations successives, les seconds se situent sur l'axe horizontal des relations d'échange entre sujets d'une même génération. Lorsque Alain Caillé et Jacques Godbout lisent Annette Weiner, c'est pour retenir ce qu'elle dit de la circulation des biens aliénables, tout en laissant de côté la transmission intergénérationnelle que Weiner appelle la « reproduction ». Ils en restent à la *priorité* et à la primauté du don, fondateur, à leurs yeux, de la socialité. Alain Caillé reproche à Godelier de considérer qu'il n'y a de don possible que s'il y a des biens sacrés qui ne sont pas donnés.³⁸ Or J-P Warnier souligne qu'il n'y a pas de primauté de l'un ou de l'autre chez Weiner : elle dit qu'il faut conserver pour pouvoir donner, et donner pour pouvoir conserver. « Si l'échange vient à disparaître, la transmission tourne à l'enfermement. Si la transmission vient à disparaître, l'échange n'a plus de sens. »

³⁸ Caillé, A., « Nature du don archaïque », *Revue du MAUSS*, 1991 (12), pp. 51-71 et « Le don entre science sociale et psychanalyse », *Revue du MAUSS. Semestrielle*, 2006 (27), pp. 57-78. Jacques Godbout va jusqu'à voir dans la transmission intergénérationnelle identifiante (donc dans la *filiation*) la raison et la marque d'un repli identitaire préjudiciable au lien social. GODBOUT, J., *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs Homo oeconomicus*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2000.

WEBER F., « TRANSACTIONS MARCHANDES, ECHANGES RITUELS, RELATIONS PERSONNELLES ». UNE ETHNOGRAPHIE ECONOMIQUE APRES LE GRAND PARTAGE », *GENESES*, DECEMBRE 2000 N°41

Opposition don/marché = avatar du grand partage. Transaction marchande n'est pas toujours monétaire (troc). Transaction monétaire n'est pas toujours marchande (Daniel paie plus cher linge blanchi par sa sœur chômeuse de longue durée) = « donner la pièce ». Le prix n'est pas fonction du marché, de la rencontre entre l'offre et la demande. Ce n'est donc pas une transaction marchande. Le prix est fixé en fonction de la relation entre les personnes.

Dans quelles conditions se fait une transaction marchande ? Rencontre de l'offre et de la demande. Donc prix du bien est fixé indépendamment de la relation entre les personnes. Il y a « mise en équivalence » (M Godelier) ou « mise en série » (F Weber) des biens. En outre le sens de l'interaction s'épuise aussitôt, dès qu'elle est effectuée la transaction est close, il y a contre-transfert immédiat. En cela diffère du don contre-don maussien, où le contre-don ne signifie pas la fin de l'interaction, mais appelle à son tour un contre-don. Il y a donc un travail d'abstraction (effectuée généralement par un tiers, un intermédiaire qui procède à la fixation du prix) et un travail de mise en scène qui isole la transaction. (p 87)

Donc distinction fondamentale entre analyse centrée sur les objets, où les individus ne doivent leur existence analytique qu'à leur position par rapport à l'objet, et l'analyse portant sur les personnes, où choses transférées conservent la trace de la relation personnelle dont ont été le support. Il faut engager une articulation systématique, non une complémentarité molle (p 88).

Karl Polanyi, *La grande Transformation*, 1944: brutalité du passage à l'économie de marché dans les sociétés primitives. Organisation de la société de manière à satisfaire aux exigences d'un marché de l'immobilier. Tonalités rousseauistes. Idée fautive d'une extension violente d'un système capitaliste occidental aux sociétés où l'économie était « encastrée » dans le social : « occidentalisme » inversé (que l'on retrouve dans une certaine mesure chez Marilyn Strathern). La théorie du Grand partage y est sous-jacente.

Misérabilisme (ce qui manque, c'est l'économie de marché) et populisme (bienheureux sont ceux qui échappent à l'éco de marché) sont les deux tentations de la pensée anthropologique que l'on retrouve également au cœur de la socio des classes populaires (p 92-93).

Marcel Mauss, *Essai sur le don*, 1924-25, comme Polanyi vingt ans plus tard, est un socialiste à la recherche d'une solution aux conséquences désastreuses de l'économie capitaliste, époque où s'ébauche l'Etat providence. Il n'aborde pas le don comme un reliquat de « l'économie primitive ». Les distinctions qu'il établit entre don égalitaire (kula), don agonistique (potlach), don injurieux (charité) contredisent la lecture par le MAUSS du don comme anti-marché. Cf. Les trois lectures de Lefort (dimension agonistique du potlach) Lévi-Strauss (réciprocité) et Bourdieu (écart temporel entre transfert et contre-transfert fondant la dette) (p 95) Echapper au don comme « paradigme ».

Florence Weber substitue à l'opposition marché / don une typologie des transactions en fonction de l'écart entre deux transactions.

Si pas d'écart : interaction ponctuelle (échange de verres de vin, L-S)

Si écart infini : interaction incomplète, contre-transfert techniquement impossible. Don pur (mécénat, legs à institution religieuse) pour anthropologues, transfert pr économistes. Cf. ce que dit Godelier de la dette envers les dieux

Si écart : différentes formes de don et de contre-don.

Transaction marchande = situation d'écart nul entre deux transactions. Analogue à interaction ponctuelle. (p 96) Dans cette perspective la transaction marchande n'est qu'une modalité entre deux modes de transactions possibles parmi trois types de transactions.

Modèles des économistes extérieurs à la réalité observée. (p 97) Surimposés. Historiens, sociologues et ethnologues cherchent à rendre compte des pratiques observables et du sens conféré à ces pratiques. Empirisme irréductible (qu'on peut opposer à modélisation prospective des économistes). Coopération possible à condition d'inverser « rapports entre empirie et théorie » (p 98-99, ici position de la *grounded theory*, pr une autre approche cf. Burawoy)

Divergences d'interprétation de la nature d'un transfert : p 101-103

Transaction marchande est instituée comme une parenthèse dans la vie sociale habituelle, par des techniques rituelles. Dans quels cas est-elle chargée / déchargée des relations personnelles ? clôtures rituelles qui isolent la transaction, techniques qui la scellent et donc la qualifient comme telle. P 104

Ce qui fait la spécificité de la transaction marchande n'est pas la situation d'écart nul, mais le fait qu'elle est isolée, *instituée comme parenthèse* dans la vie sociale suivant un processus qui fait abstraction des relations personnelles.

NB, ce qui constitue la relation marchande n'est pas que la « mise en équivalence » de biens suivant des techniques d'abstraction, cf. par exemple des systèmes de compensation, décrits par Leach, où il y a bel et bien des techniques d'abstraction mises en œuvre qui permettent de déterminer quels types de biens le « défenseur » (ou « l'offenseur ») devra verser pour réparer l'offense. Nous ne sommes pas dans une logique marchande, car c'est bien une relation entre les personnes qui est réparée. Et le nombre et la nature des biens exigés varient en fonction de la gravité de l'offense commise mais aussi de la position sociale du défenseur et de l'accusateur. Ce n'est donc pas une transaction marchande car le prix est fixé en fonction de la relation entre les personnes. Il y a bien une technique de mise en équivalence des biens.

=> ce qui fait la spécificité de la relation marchande est qu'elle est *instituée comme parenthèse* dans la vie sociale à travers des techniques qui permettent la mise en équivalence des biens *indépendamment des rapports entre personnes impliquées dans la transaction*.

Dans cadres informels (marché noir) techniques qui la marquent comme marchande pour la dégager des relations personnelles, ou dans cadres formels techniques qui la personnalisent sans duper personne. P 104-105 Tout un travail que l'ethnographe observe : la transaction marchande n'est donc pour l'ethnographe qu'**une forme particulière d'échange rituel**. Focalisation sur les modalités de la pratique.

Discussion, pistes de recherche

Accord général pour récuser l'opposition entre économie marchande = économie monétaire et économie de don = économie non monétaire, de troc. L'opposition don/marché en fonction de ce critère est bien un avatar du grand partage, qui est aujourd'hui dépassé.

Une même transaction, une même séquence d'échange, peut être tour à tour interprétée comme relevant du marché ou pas. Il devient alors difficile de distinguer des *types de transactions* selon qu'elles sont marchandes ou pas. Non seulement chacun des partenaires peut l'interpréter différemment, mais un même partenaire peut présenter la transaction sous deux jours différents. En cela avantage par rapport à l'analyse d'Appadurai, centrée sur les objets...qui « entrent » et « sortent » de l'état de marchandise.

Mais limites de l'analyse micro des interactions ? Appadurai insiste sur les « politiques de la valeur ». La politique dans sens large des relations, postulats et compétitions pour le pouvoir, est ce qui relie la valeur et l'échange dans la vie sociale des marchandises. Dans la sphère de la vie éco quotidienne, ce fait est invisible, parce que l'échange revêt l'apparence

routinière et conventionnelle du comportement habituel. Mais ces interactions ordinaires ne seraient pas possibles en l'absence d'un ensemble d'acceptations concernant ce qui est désirable, ce qu'un échange de sacrifices recouvre, et qui est autorisé à exercer quel type de demande dans quelles circonstances : régulation sociale de la demande. Ce qui est politique est la tension entre les cadres établis et la tendance qu'ont les marchandises à en sortir. Paradoxe récurrent selon lequel il est dans l'intérêt de ceux qui exercent le pouvoir de rigidifier, fixer, contrôler les flux de marchandises, qui consomme quoi, en créant un univers clos et des régulations étroites, dont cherchent à se débarrasser les autres : la source de la politique réside dans la tension entre ces tendances.³⁹

Par ailleurs si une transaction marchande n'est qu'une variété d'échange rituel qui se distingue par le fait que la ritualisation dont elle fait l'objet implique une abstraction des relations personnelles, l'exemple de la réparation des offenses, ou l'exemple de l'échange des femmes chez Godelier fait intervenir une autre dimension : celle de la recherche de la non-équivalence des dons. Car focalisation sur formes rituelles de l'échange (marchand ou non) relègue au second plan cet aspect : la recherche de l'accumulation des biens, de l'écart différentiel, bref les termes objectifs des rapports de domination, et leur dimension politique.

³⁹ Appadurai, « Introduction », *op.cit.*, p 57