

Pour une résistance intellectuelle

« Je crois à la nécessité pour l'économie de s'ouvrir aux réflexions de l'anthropologie. Non pas par goût immodéré du dialogue et de l'ouverture intellectuelle. Il y va, selon moi, de l'intérêt même de la théorie économique ». Ce propos tenu dans « *La monnaie entre économie et anthropologie* »¹ par André Orléan, l'un des chercheurs hétérodoxes les plus en vue, pourrait être appliqué à l'enseignement des « Sciences Économiques et sociales ». En effet, depuis les programmes de 2010 et de 2019 et le choix du « cloisonnement des disciplines » (Économie, Sociologie, Sciences Politiques), non seulement certaines perspectives d'emblée interdisciplinaires sont devenues inaccessibles (puisque'il est imposé d'aborder la pluridisciplinarité en fin de programme) mais certains pans disciplinaires voire certaines disciplines ne sont plus prises en compte, comme la sociologie économique ou la psychologie sociale. Le cas le plus flagrant est celui de l'Ethnologie qui occupait une place mineure mais non négligeable avant 2010 : les anciens enseignants et élèves se souviennent par exemple des « 1001 formes de la famille » de Françoise Héritier, des Arapesh (Margaret Mead) ou de la monnaie de sel des Baruya (Godelier). La perspective ethnologique était notamment utilisée dans un des gros chapitres de la discipline que constituait l'analyse de la famille (et qui était, pour nos élèves, une heureuse découverte). Or avec la suppression de ce thème dans le programme de 2010 (une décision irresponsable sur laquelle il conviendrait de revenir) il n'y a eu plus aucune entrée possible par la perspective ethnologique en particulier et anthropologique en général. Les programmes, par leur ampleur et leur caractère prescriptif, ne permettent pratiquement plus d'aborder la dimension anthropologique pourtant essentielle à la formation intellectuelle des élèves.

C'est donc pour inciter les collègues à intégrer autant que possible une perspective anthropologique dans leurs cours de SES que nous avons organisé ce stage articulé autour de trois thématiques : l'argent, la question de l'environnement et la socialisation. Ce dossier est composé d'extraits de textes (en général accessibles en ligne) destinés à des élèves de lycée (et de manière minoritaire, aux collègues). Parfois courts, résultats de coupes (discutables comme pour toutes les coupes) ; parfois long voire très longs (mais dans lesquels chacun pourra opérer aux coupes désirées). Souvent, des textes différents proposent les mêmes idées afin que les collègues puissent faire un choix parmi ceux qui leur semblent les mieux adaptés à leurs élèves.

¹ André Orléan :, « La monnaie entre économie et anthropologie », *Journal des anthropologues* 84 2001 <http://jda.revues.org/2538>

PARTIE I

L'IMPORTANCE DE L'ETHNOLOGIE ET DE L'ANTHROPOLOGIE POUR LA FORMATION INTELLECTUELLE DES ÉLÈVES.

Cette partie regroupe des documents permettant de présenter dans un premier temps l'intérêt de l'ethnologie et de l'anthropologie. La question de l'attitude et des démarches est présentée dans un deuxième temps : il n'est pas envisagé ici de présenter des méthodes de travail de manière savante ni d'aborder la question des approches théoriques. Le choix a plutôt été celui d'utiliser des textes suggestifs et parlants.

I) INTÉRÊTS GÉNÉRAUX DE L'ANTHROPOLOGIE

Document 1 : le choix des termes

On a coutume de reprendre, en France en tous cas, une distinction que Lévi-Strauss avait proposée, il y a pas mal de temps déjà, entre anthropologie, ethnologie, ethnographie. Quels que soient les inconvénients de cette distinction, il me semble qu'elle est utile.

L'ethnographie est l'étude sur le terrain, quel que soit ce terrain. Ce peut être tout près, ce peut être un commissariat de police, un quartier ouvrier, une tribu en Amazonie ou en Nouvelle-Guinée. On décrit les usages et les institutions d'une collectivité. On essaye de la comprendre par « observation participante », selon la formule, c'est-à-dire en vivant assez longtemps en son sein. C'est une première étape.

Deuxième étape : l'ethnologie, qui vise de façon contrôlée à faire des comparaisons et des généralisations, à l'échelle d'un même type de phénomènes, d'une même aire culturelle, d'une même région. Si vous travaillez sur les clubs de supporters de football, vous pourrez étudier les Italiens, les Espagnols et les Anglais, par exemple. Ou bien vous pouvez étudier des systèmes de parenté. C'est un degré plus avancé dans la généralisation.

Puis l'anthropologie enfin, qui est le prolongement de l'anthropologie philosophique tout simplement : réflexion sur les propriétés formelles de la vie sociale. Elle s'alimente à toutes sortes de sources, dont des sources ethnographiques et ethnologiques, mais aussi des sources historiques. A la différence des deux premières démarches, c'est une entreprise qui est plutôt hypothético-déductive, (...)

Je pense que la réflexion anthropologique est une dimension fondamentale de notre civilisation. C'est l'une des caractéristiques de l'Occident que d'avoir développé une anthropologie explicite, en somme : une théorie explicite de la condition humaine et de ses variations.

Ainsi, je suis anthropologue, mais j'ai été aussi ethnographe et ethnologue.

(Nicolas Rousseau : « Entretien avec Philippe Descola : autour de Par delà nature et culture » - *Actu Philosophia* - [15 octobre 2010](https://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Philippe-Descola-autour-de-Par/?pdf=250) - <https://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Philippe-Descola-autour-de-Par/?pdf=250>)

Document 2

On a pris l'habitude, en effet, de distinguer entre ces trois étapes de la connaissance anthropologique. L'ethnographie est analytique et correspond aux premiers stades de la recherche : c'est l'enquête sur le terrain et la collecte de données de toutes sortes sur une société particulière, aboutissant d'ordinaire à une étude monographique, descriptive, circonscrite dans le temps et dans l'espace. L'ethnologie prolonge l'ethnographie et représente un premier effort de synthèse visant à des généralisations, soit à un niveau régional; c'est-à-dire pour un ensemble de sociétés voisines présentant des affinités, soit à un niveau thématique, lorsque l'on s'intéresse à un type de phénomène ou de pratique commun à de nombreuses sociétés de par le monde — le sacrifice, par exemple, ou une forme particulière de mariage. L'anthropologie peut être vue comme le dernier moment de la synthèse : sur la base des enseignements de l'ethnographie et de l'ethnologie, mais aussi de l'archéologie et de l'histoire, elle aspire à produire une connaissance globale de l'humain en proposant des principes d'intelligibilité de la diversité des façons de composer des mondes et de les habiter. Le terme anthropologie englobe ces trois démarches dont on voit bien qu'elles sont fort différentes, ce qui constitue une source de confusion, y compris au sein de la discipline. De fait, ce que l'on appelle

anthropologie est le plus souvent de l'ethnographie, notamment dans les pays anglophones où l'on considère à présent que le projet, qui fut partagé par la majorité des grands anthropologues du xxe siècle, de mettre en lumière des propriétés formelles de la vie sociale au moyen de la méthode comparative est au mieux suranné, au pire impérialiste et raciste. À la source de ce renoncement je vois plutôt de la paresse et de la pusillanimité se dissimulant derrière de bons sentiments. (...)
(Philippe Descola- Pierre Charbonnier : « La composition des mondes » p.116-117- Champs Flammarion Essais – 2014)

Document 3 : La fin du « Grand Partage »

Les vingt années de l'après guerre ont été marquées par les guerres européennes de décolonisation qui ont entraîné une violente remise en cause des liens entre l'anthropologie et le colonialisme, puis la guerre américaine au Vietnam, qui a provoqué à son tour une crise de l'anthropologie américaine accusée d'avoir entretenu des liens étroits avec le gouvernement en guerre. (...) L'Anthropologie mondiale s'est donc scindée en deux courants qui ne communiquaient pas entre eux, dont chacun a connu une large diffusion au-delà du cercle des spécialistes. Ces deux courants constituaient des solutions différentes pour surmonter le traumatisme de la décolonisation. Le premier pouvait s'appuyer sur les monographies américaines et anglaises du début du XXème siècle, car il considérait que la mission de l'anthropologue était de valoriser les cultures détruites par la colonisation, perçues comme son objet propre. Il les étudiait parce qu'elles étaient sur le point de disparaître, enfermant leur description dans un présent intemporel ou théorisant leur régime spécifique d'historicité, celui des « sociétés froides » par opposition aux « sociétés chaudes », selon les mots de Claude Lévi-Strauss, qui étaient elles engagées dans une histoire agitée. Après 1970, ses adversaires en France et aux Etats-Unis appelèrent ce courant « le Grand Partage » entre l'Ouest et le « reste » du monde, entre les cultures primitives, élémentaires, traditionnelles et la modernité. Le second courant insistait au contraire sur l'historicité des sociétés étudiées, pour étudier spécifiquement la relation coloniale, ou pour analyser les diverses formes d'acculturation et de changement culturel, poursuivant ainsi une tradition théorique américaine née dans les années 1930 (...) Loin d'être une science du passé, tournée vers le passé, l'anthropologie sociale est résolument une science du présent, tournée vers l'avenir.

(Florence Weber : « Brève Histoire de l'Anthropologie » - p. 246, p.24 - Flammarion – 2015)

Document 4 : que peut-on attendre des sciences sociales ?

Faut-il attendre des sciences sociales en général, de l'anthropologie en particulier, qu'elles nous éclairent sur les dysfonctionnements de nos sociétés sur les moyens d'y remédier ? Pour Philippe Descola, c'est plutôt en nous engageant à observer le pluralisme des modes d'être qu'elles peuvent contribuer à la transformation du temps présent.

Ce discours a été prononcé à l'occasion de la remise de la Médaille d'or du CNRS le 19 décembre 2012. (...) plus que des mathématiciens, des astronomes ou des botanistes, on attend de nous que nous contribuions à comprendre le monde immédiat dans lequel nous sommes immergés et que nous aidions éventuellement à agir sur lui. Or, deux attitudes s'opposent quant aux attentes pratiques qui s'adressent ainsi aux sciences sociales : l'une, de nature utilitaire, règne plutôt à l'extérieur de celles-ci, tandis que l'autre, de nature critique, domine parmi ceux qui les pratiquent.

Le point de vue utilitaire envisage les sciences de la culture et de la société comme un ensemble de savoirs permettant de diagnostiquer les dysfonctionnements des corps sociaux, éventuellement de fournir des solutions pour les réparer, en tout cas de mieux comprendre les raisons de l'acceptation ou du rejet des innovations techniques, scientifiques et sociales. (...) En effet, et par contraste avec nos collègues spécialistes de physique quantique ou d'embryogénèse, qui s'intéressent à des phénomènes dont ils ont entrepris l'étude parce qu'ils pensent pouvoir en rendre compte, l'on demande plus souvent aux sciences sociales de rendre compte de phénomènes qui ont été proposés à l'origine par d'autres qu'elles — médias ou groupes de (...). Sommées de fournir des réponses à des questions 'sociétales' comme la définition d'un seuil de tolérance des étrangers ou la meilleure forme possible d'organisation familiale, les sciences sociales ne peuvent qu'avouer leur impuissance. (...) il faut

répéter avec force que la véritable science qualifie elle-même les phénomènes qu'elle étudie et qu'il est donc illusoire de penser qu'elle puisse répondre sérieusement à des questions dont elle n'a pas elle-même construit l'objet. Cela ne signifie pas, bien sûr, que les anthropologues ou les sociologues sont indifférents aux effets d'inégalité ou de domination perceptibles dans le monde contemporain, aux inquiétudes qui s'y font jour ou aux préjugés de toutes sortes qui s'y perpétuent, mais leurs façons de les problématiser ne correspondent que rarement aux idées que s'en font l'opinion publique, les responsables politiques et les décideurs économiques.

Par contraste, l'approche critique s'appuie sur les analyses produites au cœur même des sciences sociales dans l'espoir de mettre en lumière les mécanismes cachés qui conditionnent la formation de leur objet et de contribuer par cette entreprise de dévoilement à une transformation de la vie sociale vers plus de justice et de solidarité. (...) Tant l'approche utilitaire que l'approche critique me semblent ainsi manquer la cible de ce que les sciences sociales, l'anthropologie en particulier, peuvent apporter à l'indispensable transformation de notre présent mode de vie. (...) L'un de ces apports est si évident qu'il ne devrait pas être nécessaire de le mentionner ; l'on tend pourtant parfois à le perdre de vue. C'est tout simplement l'impératif de connaissance lui-même : la description d'une langue australienne, l'édition commentée d'un manuscrit tibétain, l'ethnographie d'un culte d'initiation africain n'ont pas d'effets pratiques immédiats ; pourtant, en apportant des matériaux à l'étude des multiples façons d'être humain, elles constituent des pièces de première importance dans le projet de mieux comprendre ce que nous sommes. (...) Un autre apport, plus spécifiquement anthropologique, tient au fait que les chercheurs de ma discipline ont accumulé au fil des décennies et aux quatre coins de la planète une expérience de formes de vie collectives fondées sur des prémisses assez différentes des nôtres. (...) En ce sens, une anthropologie pluraliste ne consiste pas à opposer un Occident introuvable à un reste du monde indéfini, mais à traiter sur un pied d'égalité ces différentes façons de trier la diversité du monde en élaborant un langage de description et d'analyse qui permette de rendre compte des formes très diverses, mais non infinies, d'assembler les existants, les qualités, les processus et les relations, en évitant de recourir pour ce faire aux outils au moyen desquels ces opérations ont été conceptualisées dans notre propre tradition culturelle. Si des concepts comme 'société', 'nature', 'histoire', 'économie', 'religion', ou 'sujet' ont joué un rôle considérable dans le travail réflexif mené en Europe (...), ces concepts renvoient cependant à des façons d'objectiver les phénomènes caractéristiques d'une trajectoire historique que d'autres peuples n'ont pas suivie et ils doivent donc être traités, non comme des universaux, mais comme des expressions locales d'une forme particulière de composition des éléments du monde(...) De fait, lorsque je me retourne vers les leçons que mon expérience ethnographique chez les Indiens Achuar de la haute Amazonie équatorienne m'a apportées, je m'aperçois qu'elles sont chacune des remises en cause de notions et de valeurs dont je n'aurais guère songé auparavant à contester l'universelle validité. La première de ces leçons, et la plus importante peut-être, est que la nature n'existe pas partout et toujours (...) Les Achuar m'ont aussi enseigné que l'on peut vivre sa destinée sans le secours d'une transcendance divine ou historique, (...), les Achuar ne conçoivent pas leur ethnicité comme un catalogue de traits distinctifs qui donnerait substance et éternité à une destinée partagée. Leur existence commune ne tire pas son sens de la langue, de la religion ou du passé ; elle se nourrit d'une même façon de vivre le lien social et la relation aux peuples qui les environnent, humains comme non humains. (...) autant de défis concrets de notre modernité qui gagneraient à être envisagés par analogie avec la façon dont les peuples qu'étudient les ethnologues construisent leur rapport au monde. Non pas, bien sûr, que l'on puisse adapter tels quels leurs usages, puisque les expériences historiques ne se prêtent pas à transposition, si tant est d'ailleurs que cela soit souhaitable. Ce que peut faire l'anthropologie, en revanche, c'est apporter la preuve que d'autres voies sont possibles puisque certaines d'entre elles, aussi improbables qu'elles puissent paraître, ont été explorées ailleurs ou jadis, montrer donc que l'avenir n'est pas un simple prolongement linéaire du présent, qu'il est gros de potentialités inouïes dont nous devons imaginer la réalisation afin d'édifier au plus tôt une véritable maison commune, mieux habitable, moins exclusive et plus fraternelle.

(Philippe Descola, : « Apologie des sciences sociales » - 9 avril 2013

Document 5 : un regard sur les sociétés

Ce à quoi une société s'intéresse et qu'elle regarde comme important peut différer totalement de ce qu'une autre société fait passer au premier plan : les Hindous ont donné un grand développement aux techniques de maîtrise de soi et de méditation mais n'ont porté jusqu'à une époque récente qu'un très faible intérêt à ces techniques matérielles vers le perfectionnement desquelles nos contemporains américains et européens font tendre leur effort alors qu'ils ne sont guère enclins, dans l'ensemble, à la spéculation métaphysique et, moins encore, à l'exercice de la philosophie ; au Tibet, la vie monacale a toujours pris le pas sur la vie militaire, dont l'importance pour nous est devenue si tragique ; si l'élevage est à tel point valorisé chez maints nègres kamitisés de l'Afrique orientale que le bétail est pour eux un trésor plus qu'un moyen de subsistance et qu'on voit, par exemple, le peuple banioro divisé en deux classes dont la plus haute pratique l'élevage et la plus basse l'agriculture, maints groupes de cultivateurs noirs de l'Afrique occidentale font garder leurs troupeaux par des Peuls qu'ils méprisent. L'existence de pareilles spécialisations culturelles doit inciter à la prudence quand il s'agit de porter un jugement de valeur sur une civilisation ; il n'en est pas une seule qu'on ne puisse trouver déficiente à certains égards alors que sur d'autres points elle a atteint un haut degré de développement ou, à l'examen, se révèle plus complexe que ne le laissait supposer l'apparente simplicité de l'ensemble ; les Indiens précolombiens, qui ne faisaient usage d'aucun animal de trait et ne connaissaient ni la roue ni le fer, n'en ont pas moins laissé des monuments grandioses qui témoignent d'une organisation sociale très avancée et comptent parmi les plus beaux que les hommes aient construits ; parmi ces précolombiens figuraient les Mayas, qui ont inventé le zéro indépendamment des Arabes ; les Chinois — dont nul ne contestera qu'ils ont élaboré une grande civilisation — sont demeurés longtemps sans employer pour l'agriculture le fumier de leurs animaux, ni leur lait pour l'alimentation ; les Polynésiens, techniquement à l'âge de la pierre polie, ont conçu une mythologie très riche ; aux nègres, qu'on croyait bons tout au plus à fournir en main-d'oeuvre servile les plantations du Nouveau Monde, nous sommes redevables d'un apport considérable dans le domaine artistique, et c'est, d'autre part, en Afrique que le gros mil et le petit mil, céréales qui depuis se sont répandues en Asie, ont été pour la première fois cultivées ; les Australiens eux-mêmes, dont les techniques sont des plus rudimentaires, appliquent des règles de mariage répondant à un système de parenté d'une subtilité extrême ; si évoluée soit-elle du point de vue technique notre propre civilisation, en revanche, est déficiente sur bien des points comme le montre — sans même parler des problèmes sociaux que les pays occidentaux n'ont pas encore résolus ni des guerres dans lesquelles ils s'engagent périodiquement — un fait tel que le nombre élevé d'inadaptés qui se rencontrent en Occident.

En vérité, on peut dire de presque toutes les cultures qu'elles ont respectivement leurs échecs et leurs réussites, leurs défauts et leurs vertus. La langue elle-même, instrument et condition de la pensée, ne peut servir à établir une hiérarchie entre elles : on trouve, par exemple, des formes grammaticales très riches dans les parlers de peuples sans écriture et regardés comme « non civilisés ». Il serait vain également de juger d'une culture en prenant pour critère nos propres impératifs moraux car — outre que notre morale n'est trop souvent que théorique — bien des sociétés exotiques se montrent à certains égards plus humaines que les nôtres : le grand africaniste Maurice Delafosse fait observer, par exemple, que « dans les sociétés négro-africaines, il n'y a ni veuves ni orphelins, les unes et les autres étant nécessairement à la charge soit de leur famille soit de l'héritier du mari » ; d'autre part, il est des civilisations en Sibérie et ailleurs où celui dont nous nous écarterions comme d'un anormal est regardé comme inspiré par les dieux et, de ce fait, trouve sa place dans la vie sociale. Les hommes qui diffèrent de nous par la culture ne sont ni plus ni moins moraux que nous ; chaque société possède son idéal moral selon lequel elle distingue ses bons et ses méchants (...)

(Michel Leiris : « Race et civilisation » (extraits) dans « Cinq leçons d'ethnologie » - Gallimard - 1951)

Document 6 : Des sciences nécessaires selon Maurice Godelier.

Ce n'est pas que je veuille absolument faire l'éloge de l'anthropologie, mais je pense effectivement que dans le contexte global d'aujourd'hui, elle est absolument nécessaire. Je pense qu'elle est utile, par exemple, pour faire comprendre que la globalisation recouvre deux mouvements liés entre eux, mais présentés dans la presse comme s'ils étaient séparés. D'une part on assiste à la globalisation de l'économie, c'est-à-dire à l'intégration de toutes les économies dans le système mondial capitaliste, mais d'autre part sur un plan politique et culturel, le plan des identités, on assiste à une fragmentation et à une segmentation de formations sociales plus anciennes. La Slovaquie se sépare de la Tchéquie, l'Ukraine de la Russie, etc. L'intégration de tous dans un même système mondial s'accompagne de la réaffirmation ou de la réinvention des identités locales ou nationales, réelles ou imaginaires bien sûr.

En prenant son temps et en essayant de comprendre les ressorts internes de ces phénomènes, je crois que l'anthropologie peut aider à faire mieux comprendre notre monde globalisé. (...) C'est Lewis Henry Morgan qui a accompli cette rupture même si elle n'a été chez lui que partielle. Il a découvert que les Iroquois, confédération tribale d'Amérique du Nord, suivaient des règles de parenté totalement différentes de celles des Européens. Ils avaient un système qu'il a appelé "matrilinéaire". Par là il voulait dire que les enfants n'appartenaient pas à leur père mais à leur mère et aux frères de leur mère, que les hommes en se mariant allaient vivre chez leur femme. Bref, il a découvert que ces règles formaient un système cohérent et, ensuite, il a eu le génie de poursuivre son enquête auprès de 92 tribus indiennes des Etats-Unis et du Canada et, ensuite encore, de lancer une enquête mondiale. Il a découvert de ce fait que les rapports de parenté et les formes de famille étaient très différentes de par le monde, mais relevaient cependant de quelques types fondamentaux. (...) la leçon qu'il a fallu garder est que pour comprendre la logique des actions et des formes de pensée des autres il faut mener des enquêtes systématiques et non pas traverser en courant une société. Si vous étudiez la parenté, il faut aller de famille en famille, de village en village, il faut comprendre les règles que les gens appliquent pour se marier ou les raisons qu'ils vous donnent pour ne pas les avoir appliquées etc. Tout cela demande du temps, de la patience, de l'intelligence et ça ne se fait pas en trois semaines. C'est par ces démarches et cette ascèse du travail de la connaissance que les sciences sociales et l'anthropologie peuvent poser certaines bonnes questions et y répondre.

(...) L'anthropologie peut donc plus que jamais contribuer à résoudre certains problèmes contemporains, y compris à l'intérieur des sociétés occidentales. Et heureusement ! Il me semble bon que des municipalités qui veulent par exemple en savoir plus sur les façons de penser et de vivre de leurs communautés d'immigrés, puissent avoir recours à des anthropologues. Personnellement, je donne des séminaires à l'École Nationale de la Magistrature. J'y rencontre des juges, des procureurs, des commissaires de police, etc. et j'y fais toujours un rapide exposé sur la parenté arabe (ce que l'on a appelé le "mariage arabe" mais qui se retrouve aussi chez un certain nombre de sociétés non musulmanes). J'explique que d'après le Coran votre première épouse, devrait être la fille du frère de votre père. L'homme n'épouse donc pas sa sœur mais bien la femme qui est la plus proche de celle-ci. On s'allie à l'intérieur de son propre lignage qui se reproduit alors par lui-même. Pour votre deuxième épouse, vous vous mariez par exemple avec une cousine du côté maternel. J'insiste sur le fait que dans un certain nombre de pays musulmans les mœurs ont changé bien que beaucoup suivent encore les coutumes traditionnelles en matière de mariage. Mais si on connaît ces coutumes, il n'y a plus rien d'étonnant à ce qu'un homme immigré en France aille chercher une cousine en Algérie pour l'épouser ou qu'un homme vivant en Algérie vienne chercher une cousine vivant à Paris. Dans cette perspective culturelle, ce type de mariage est un mariage "coutumier", ce n'est donc pas un mariage "forcé". Mais il l'est pour celles et ceux qui n'obéissent plus à la coutume et en sont sortis. Autre exemple, je suis également amené à expliquer comment, dans la tradition wolof au Sénégal, on a plusieurs pères, etc. L'important est donc de comprendre à chaque fois l'arrière-fond culturel. Et ceux qui assistent à ces séminaires sont en général contents de l'apprendre. Ils trouvent dans ces explications un moyen de dépasser des préjugés et d'y voir un peu plus clair dans des situations rencontrées. Beaucoup de psychologues, de juges s'interrogent aujourd'hui sur les structures familiales des immigrés en difficulté qu'ils rencontrent. L'anthropologue peut ici apporter des connaissances utiles. (...) Il y a quelque chose en commun en effet entre la démocratie – ou les régimes démocratiques – et les sciences sociales. Les régimes non démocratiques n'aiment pas les sciences sociales, (...). C'est évident avec la Russie communiste, la Birmanie ou le Soudan. Il est difficile, voire impossible d'y

enquêter. L'activité de connaissance se trouve là subordonnée et contrôlée par les représentants des idéologies dominantes, l'Islam fondamentaliste ou autrefois le marxisme-léninisme.

(...)on saisit mieux pourquoi, avec l'effondrement du système colonial, beaucoup de gens dans les pays ex-colonisés ont rejeté l'anthropologie et lui ont préféré la sociologie. Comme la sociologie s'occupait de l'Occident, elle semblait ne pas porter les stigmates du colonialisme. Mais depuis 30 ans, les choses ont changé. Il existe désormais une anthropologie de l'Europe, une anthropologie urbaine, une anthropologie des systèmes d'éducation ou de santé, etc. L'anthropologie finalement a étendu encore plus son domaine depuis la fin des empires coloniaux et du système communiste. Et en même temps cet effondrement a modifié profondément la place que l'Occident allait ensuite occuper dans le monde. Aujourd'hui l'anthropologie n'est plus seulement le monopole de chercheurs occidentaux et est l'œuvre de centaines d'anthropologues indiens, chinois, indonésiens, africains, etc. L'anthropologie n'est donc plus intimement liée à l'Occident, sa terre natale.

Mathieu Fribault : «Au fondement des sociétés humaines : entretien avec Maurice Godelier » - Nonfiction - 11 novembre 2007 –

<https://www.nonfiction.fr/article-392->

[au-fondement-des-societes-humaines-entretien-avec-maurice-godelier.htm](https://www.nonfiction.fr/article-392-au-fondement-des-societes-humaines-entretien-avec-maurice-godelier.htm))

Document 7 : un apport du regard ethnologique (Françoise Héritier)

"Vous êtes présidente du Conseil national du sida et spécialiste des sociétés africaines. Vos recherches sur des sociétés dites primitives et vos études sur les humeurs du corps - sang, sperme, salive... - permettent-elles de mieux comprendre la manière dont les sociétés occidentales perçoivent le sida ?

- Il me semble que oui, et l'intérêt que j'ai pour les problèmes du sida a d'abord tenu à ma qualité d'ethnologue. Les deux ou trois principaux facteurs de transmission du sida sont des fluides du corps qui possèdent une importance considérable dans toutes les sociétés humaines, primitives ou non : le sperme, le sang, le lait. Et ce n'est pas pour rien que l'opinion publique s'interroge sur la possibilité de transmission par d'autres humeurs, la salive, la sueur et les larmes.

Il m'est apparu avec évidence, à l'occasion de mes recherches sur la société des Samo du Burkina-Faso, que les règles matrimoniales de choix du conjoint étaient doublées par une série de conceptions sur la genèse et la transmission des humeurs du corps. Ainsi le sang, avec ses avatars que sont le sperme et le lait, est-il le support fondamental de l'identité de la personne et de l'identité du groupe familial. (...) Ces digressions anthropologiques vous semblent loin du sida. Mais elles peuvent nous aider à comprendre la nature des fantasmes existant dans nos propres sociétés. Il nous faut admettre que ces systèmes de représentation, que j'appellerai de la " génétique sauvage ", sont aussi les nôtres.

Ces travaux anthropologiques peuvent nous éclairer sur un certain nombre de croyances qui sont fausses et que l'on rencontre de façon extrêmement récurrente. Prenons l'exemple de la contamination. Vous remarquerez aisément que la crainte de boire dans un même verre, de se servir des mêmes couverts ou de manger la même nourriture qu'un séropositif ou un malade est liée à l'idée d'un contact par la salive.

De même, bien des personnes se demandent s'il y a des possibilités de contamination par la morve ou les larmes. C'est que de façon implicite, pour nous, comme pour les populations africaines dont je parlais, un continuum unit toutes les humeurs du corps. Vous ne pouvez pas comprendre autrement les inquiétudes relatives à la contamination potentielle par la salive, la sueur, l'urine et les larmes.

Ce sont des croyances erronées qui fondent en réalité notre vision de la maladie ?

Oui. Toute personne qui s'imagine qu'elle peut être contaminée par la salive a une certaine idée, non formulée, du continuum des humeurs du corps. Aux humeurs liquides se rattachent aussi la moelle, la graisse. C'est ainsi que peut s'expliquer une réflexion que j'ai entendue tout récemment dans la bouche de jeunes filles qui discutaient entre elles sur le fait que les garçons de leur génération préféreraient maintenant les filles un peu rondes. Pourquoi ? Parce qu'avec une fille ronde, on est tranquille ! Elle ne peut pas être porteuse du virus puisque la maladie se traduirait d'abord par une émaciation, un assèchement dû à des diarrhées. Ce qui est évidemment une erreur monumentale, on peut très bien être séropositif et être tout à fait rondelet.

L'ethnologue écoute aussi dans la rue, les cafés ?

L'ethnologue fait son pain avec tout. J'ai ainsi relevé dans la traduction de tablettes cunéiformes provenant des sociétés assyriennes un détail très curieux à propos des nourrissons. Le texte décrit l'état

maladif d'un bébé qui pleure, refuse le sein, a la fièvre, saigne du nez, dont les fontanelles sont échauffées et qui a la diarrhée. Le texte signale que la " mauvaise odeur " l'a saisi. Le traducteur, René Labat, indique que c'est la seule occurrence de cette expression sur le sens de laquelle il s'interroge.

Il se trouve que chez les Samo on utilise la même expression pour des enfants qui refusent le sein et qui sont fébriles. L'explication qu'on donne est que la mère a eu des rapports sexuels, ou qu'elle a à nouveau ses règles. Le sang comme le sperme détérioreraient le goût et la qualité du lait.

Les Romains disaient la même chose (...)

Et Ambroise Paré explique de manière identique qu'il y a une connexion entre les organes du corps des femmes. (...)

. Les médecins hygiénistes du XVIII et du XIX siècle vont dans le même sens en recommandant à la nourrice d'éloigner dans le temps rapport sexuel et tétée. On trouve toujours cette liaison organique entre sang, sperme et lait. Et je ne vous garantis pas qu'elle ne soit pas encore présente à l'heure actuelle dans les mentalités collectives même si elle n'est pas dite explicitement.

Est-ce que ces schémas de pensée ou ce continuum auxquels vous faites allusion sont aujourd'hui aussi présents chez le citoyen lambda en France que chez le médecin ?

Ils sont présents chez les médecins comme chez nous. J'entends par là qu'ils fonctionnent implicitement et qu'il faut un effort de vigilance pour s'en rendre compte. (...)

Je me souviens aussi d'un excellent médecin pédiatre qui racontait l'une de ses visites dans un hôpital africain. Comme on lui présentait un bébé, il s'est penché pour le prendre, il allait le saisir quand le médecin africain lui a dit : " Celui-là a le sida. " Il a retiré ses mains... Il m'a fallu, dit-il, quelques secondes de réflexion pour réaliser que je savais très bien qu'on ne contractait pas le sida par contact et que je n'avais aucune raison d'avoir cette réaction à l'idée de prendre ce bébé. Il a donc ausculté le bébé comme les autres, mais sa réaction première a été la crainte du contact, la confusion entre la contagion et la transmission.

Enfin, alors que depuis 1983 on sait parfaitement que le sida se transmet par voie sexuelle ou par voie sanguine, même les plus éminents représentants du corps médical peuvent confondre contagion et transmission ?

Oui, pourquoi leur système de pensée inculqué serait-il différent de celui des autres dans leurs réactions immédiates ? Je ne le dis pas à la légère : nous recevons au Conseil national du sida des lettres de médecins et parfois même de médecins hospitaliers qui nous demandent de les assurer qu'on ne peut pas être contaminé par la salive. Ils devraient le savoir sans qu'on ait besoin de le leur certifier. Et dans des rapports officiels sur le sida, vous voyez utiliser indifféremment les termes de contagion, contamination, transmission, pourtant porteurs d'images différentes.

(L. Greilsamer – M. Kajman : « Un entretien avec Françoise Héritier-Augé : Je ne crois pas à la fin de l'Histoire, ni au désenchantement du monde » - Le Monde - 06 avril 1993 - https://www.lemonde.fr/archives/article/1993/04/06/debats-un-entretien-avec-francoise-heritier-augé-je-ne-crois-pas-a-la-fin-de-l-histoire-ni-au-desenchantement-du-monde_3919292_1819218.html

II) LA DÉCOUVERTE DU MÉTIER.

Document 8 : Maurice Godelier

Comment êtes-vous tombé sur les Baruya, une société qui n'avait vu aucun Blanc jusqu'en 1954?

J'ai d'abord failli me noyer. Puis mes guides se sont mis en tête de m'amener voir une tribu qui n'était pas sur ma liste, parce qu'il y avait là-bas deux femmes missionnaires blanches et qu'ils avaient imaginé que ça allait m'intéresser. Je leur ai montré la liste. Elles m'ont dit de regarder la grande montagne qui barrait l'horizon et qu'au-delà il y avait un autre groupe, les Baruya, qui venait d'être découvert et "pacifié". Un missionnaire y était parti. J'étais jeune et plein d'ardeur, j'ai donc voulu aller voir. Je me suis mis en marche à travers la forêt et la montagne, un volcan de plus de 3 000 m. J'ai été ébloui. Une beauté de la nature, à couper le souffle. Je revois ce panorama avec, à perte de vue, presque 100 km de forêt où aucun Blanc n'avait jamais mis les pieds. Et puis, au milieu des arbres, vous voyez ici et là de la fumée monter. L'homme est là. C'est bouleversant. J'ai failli deux fois mourir de morsures, des serpents qui vous tuent en trois minutes. C'était une aventure. Avec un côté Indiana Jones. Sur une période de vingt ans, je suis resté sept ans chez les Baruya. Ils m'appelaient "Maurice le rouge"... à cause des coups de soleil!

Qu'avez-vous découvert?

L'anthropologie est un travail sur soi, un travail de décentrement. Il faut se mettre à distance de ce que la culture et l'éducation vous ont appris. Ce sont les autres qui vous apprennent. Chez les Baruya, vous êtes comme un gamin. On ne sait pas où marcher dans les jardins, au milieu des plantes sacrées. Ils deviennent vos professeurs. Combien de fois ils m'ont dit : "Mais on t'a déjà expliqué ça il y a deux ans..." On découvre leur logique de pensée et d'action, leurs normes pour agir, quelles femmes ils peuvent épouser ou non. Comment les clans font les couples. Chez eux, ce n'est pas l'amour qui forme les ménages, mais cela fait aussi des pères qui s'occupent bien des enfants, et des mères très affectueuses!

(Laurent Valdiguié Maurice Godelier : "L'Occident vit une refondation, comme pendant la Renaissance"- Le Journal du Dimanche - 29/12/2013 - <https://www.lejdd.fr/Societe/Maurice-Godelier-L-Occident-vit-une-refondation-comme-pendant-la-Renaissance-646088>)

Document 9 : Philippe Descola

Le premier déclic a été un travail ethnographique, comme c'est souvent le cas en anthropologie. On a l'habitude de dire qu'entre l'ethnologie et l'ethnographie, d'un côté, et l'anthropologie de l'autre, il y a plus qu'une différence de continuité : il y a véritablement une différence de degré. C'est un point de vue, en particulier, que Dan Sperber avait développé il y a quelques années, en soulignant le fait que l'ethnographie et l'ethnologie sont des activités de description et d'interprétation des phénomènes sociaux qui sont fondées sur – bien évidemment – l'enquête systématique, mais aussi sur le travail de l'intuition. Tandis que l'anthropologie repose sur le fait que l'on met en avant quelques hypothèses, que l'on va faire ensuite varier de façon à produire des généralisations sur la vie sociale. L'anthropologie, en tant qu'elle recouvre la totalité des démarches de ces trois étapes, ne doit pas être confondue avec chacune d'elles, et notamment avec l'anthropologie comme démarche hypothético-déductive qui vise à produire des connaissances générales sur la vie sociale. (...) la plupart du temps, les problèmes que les anthropologues se posent naissent à partir du contact avec un certain type de société, donc avec un certain type d'expérience ethnographique. Cela a été le cas pour moi, lorsque dans les années soixante-dix, j'ai mené une enquête ethnographique dans une société de la haute Amazonie.

(Philippe Descola, « À propos de Par-delà nature et culture », Tracés. 12 | 2007, <http://journals.openedition.org/traces/229>)

Document 10 : Première rencontre (Philippe Descola)

AP : Vous avez commencé chez les Achuar, en Amazonie (en Equateur), à la fin des années 1970. Comment entre-t-on en contact avec les Indiens ?

Philippe Descola : C'est la chose la plus simple du monde. Ce qui est compliqué, c'est d'essayer de comprendre ce qu'ils vous racontent, d'essayer d'en faire quelque chose.

AP : Vous leur dites que vous allez habiter chez eux ?

PhD : Oui, il y a toutes sortes de trucs. Si vous avez un peu voyagé, ce sont des petites ruses qui ne sont pas différentes de celles qu'on emploie dans d'autres circonstances. Ce ne sont même pas des ruses, ce sont plutôt des concours de circonstances. Ça ne s'est pas trop mal passé, parce qu'on est arrivé à un bon moment (j'y étais avec ma femme). On y est resté de façon continue deux ans et demi, puis ensuite, on est revenus à plusieurs reprises. On est arrivés au bon moment, en ce sens qu'il était possible d'accueillir des étrangers, après une période marquée par l'hostilité vis-à-vis du monde extérieur. En même temps, il y avait très peu d'étrangers.

Il y avait aussi un élément de curiosité, ce qui joue un rôle très important, je pense. Pour des gens qui vivent dans un monde relativement isolé, comme c'était le cas des Achuar, le fait d'avoir une distraction sous la main, comme deux ethnologues, c'était quelque chose de très intéressant. A maintes reprises, on a eu l'impression d'être un peu des mascottes.

AP : Ils étaient aussi curieux de savoir comment vous viviez ?

PhD : On passait en fait beaucoup plus de temps à répondre à leurs questions, que l'inverse.

AP : Ils étaient donc curieux.

PhD : Oui bien sûr. C'est la base de tout commerce de ce type.

(Nicolas Rousseau : « Entretien avec Philippe Descola : autour de Par delà nature et culture » - *Actu Philosophia* - 15 octobre 2010 - <https://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Philippe-Descola-autour-de-Par/?pdf=250>)

Document 11 : Nastassja Martin

« Rien, je ne vois rien. » C'est en ces tristes termes que s'ouvre mon carnet de terrain, à côté desquels gît une tache d'encre, échappée malencontreusement de la plume amère qui appuya violemment contre son support. Dans les premiers temps d'une expérience de terrain telle que je l'ai vécue, c'est le sentiment de solitude et d'irréalité qui gouverne. Le monde dans lequel nous venons de pénétrer échappe complètement à notre entendement et autour de nous tout devient fuyant. Propulsés dans cet ailleurs tourmenté, loin de toutes relations éprouvées, le but de notre mission semble absurde, notre incarnation physique en ces lieux ridicule. L'étranger souffre de la coupure radicale d'avec son monde, qu'il a pourtant ardemment désirée ; la souffrance psychique et corporelle l'enferme dans un en-lui-même mélancolique. Cette subjectivité radicale brise, au moins pour un temps, tous les ponts avec l'au-dehors, et confine l'ethnologue dans les frontières closes de son propre corps. Mais l'exil intérieur n'a qu'un temps : vient un moment où l'on décide de tout faire pour s'extraire de cette solitude, où l'on accepte de faire quelque chose de notre temps en allant vers les autres.

(*Nastassja Martin Les âmes sauvages* » - *Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska* » - *La Découverte* – 2016)

Document 12: la famille n'est pas au fondement des sociétés (Godelier)

Considérer la famille et la parenté comme le fondement des sociétés humaines était il y a encore une trentaine d'années une évidence pour beaucoup de chercheurs sciences sociales. Les anthropologues avaient gardé cette hypothèse pour les sociétés dites "primitives", dont l'organisation sociale aurait été structurée essentiellement par des rapports et des groupes de parenté. Quant aux sociétés divisées en castes ou en classes et où existaient des États, les spécialistes des sciences sociales, ainsi que les anthropologues, pensaient que la famille et la parenté occupaient dans leur fonctionnement une place seconde. Mais pour l'opinion populaire dans beaucoup de pays occidentaux ou autres, la famille était, et est encore, très souvent considérée généralement comme le fondement de la société. Moi-même, lorsque je suis parti sur le terrain en Nouvelle-Guinée en 1966, j'emportais dans ma tête l'idée que les sociétés tribales de cette région étaient fondées sur la parenté. Et dans les premiers mois de ma rencontre avec les Baruya j'ai eu l'impression que cette hypothèse était dans leur cas vérifiée. Leur société était en effet composée de quinze clans patrilineaires. En fait, après avoir établi les généalogies de tous les Baruya et enregistré toutes les alliances matrimoniales que les individus et les clans avaient passées entre eux pendant plusieurs générations, j'ai dû conclure que les rapports de parenté ne reliaient pas tous les clans les uns aux autres et ne constituaient pas la base de leur identité commune en tant que Baruya.

J'ai alors passé beaucoup de mois à étudier les rapports économiques à la fois matériels et sociaux qu'entretenaient entre eux les individus et les clans dans la production de leurs conditions matérielles d'existence. J'ai dû constater que les clans étaient largement autosuffisants, mais qu'ils produisaient deux types de surplus : le premier était destiné à produire des biens qu'ils allaient échanger avec les tribus voisines contre d'autres biens qu'ils ne produisaient pas eux-mêmes. Ils se procuraient ainsi des capes d'écorce, des armes, des plumes d'oiseaux de paradis, des haches de pierre etc. Du fait de ces échanges intertribaux une véritable économie régionale existait. Mais les clans produisaient également un second type de surplus chaque fois que la tribu organisait de nouvelles initiations masculines. De grands jardins étaient ouverts dans la forêt pour produire en quantité la nourriture destinée à des centaines d'invités, venant de tribus amies autant qu'ennemies, qui allaient être présents pendant les quelques semaines des initiations. Or ce surplus n'était pas destiné comme l'autre à reproduire un lignage, mais à reproduire la tribu dans son ensemble. Mes analyses aboutissaient donc à mettre en

évidence le rôle essentiel d'une institution, les initiations masculines et féminines, dans l'organisation de la société Baruya. A la différence des rapports de parenté et les rapports économiques, les rapports entre les initiés liaient *tous* les individus de la tribu selon leur âge et leur sexe et ceci quelque soit leur lignage ou leur village. On avait donc bien là un réseau de rapports à la fois politiques et religieux qui enveloppait et situait les uns par rapport aux autres tous les individus et tous les clans. Les initiations constituaient donc ce qu'en Occident on appelle politiques et religieux. Politiques parce qu'ils définissaient un régime de pouvoir des hommes sur les femmes, des initiés vis-à-vis des non-initiés, et des clans conquérants vis-à-vis des clans autochtones qu'ils avaient soumis. Religieux parce qu'au cours des cérémonies le Soleil, divinité des Baruya, se rapprochait d'eux pour leur infuser sa force et les esprits de la nature, des montagnes, du gibier, etc. étaient convoqués pour participer aux côtés des humains à ces rites. J'en ai conclu que dans ces sociétés tribales ni les rapports de parenté, ni les rapports économiques ne constituaient le fondement de l'apparition de ces sociétés ni la condition première de leur maintien dans l'existence. Les rapports sociaux capables d'engendrer une nouvelle société étaient donc ceux qui établissaient et légitimaient la *souveraineté* de groupes humains sur un territoire, ses ressources et ses habitants et de tels rapports sont habituellement de nature politico-religieux.

Mais le rôle des rapports économiques n'est plus le même dans les sociétés divisées en castes ou en classes où la souveraineté d'un groupe est établie et exercée par l'intermédiaire d'un Etat. Là, les rapports économiques jouent un rôle essentiel dans le maintien de la société. Si je prends l'exemple de l'Inde traditionnelle, où la société était divisée en quatre grandes catégories (*varna*), on trouvait au sommet les castes de *brahmanes* dont l'activité principale était de faire des sacrifices aux dieux. En dessous d'eux le radja et les Kshatrya, les guerriers, suivis des paysans (*Shudra*) et enfin au-delà, au bas de l'échelle sociale, les hors-castes. Dans ce type de société l'économie joue un rôle nouveau, les paysans produisent et pour eux-mêmes et pour les castes supérieures. Celles-ci ne peuvent exercer leurs activités sans que des temples soient construits, des offrandes soient offertes, ou que des palais et des ouvrages défensifs ne soient édifiés. Comme ce n'était évidemment pas les *Brahmanes* ni les Kshatrya qui produisaient les conditions matérielles de leur forme d'existence sociale, on comprend que si les castes inférieures avaient cessé leurs activités productives, l'ensemble s'effondrait.

(Mathieu Fribault : «Au fondement des sociétés humaines : entretien avec Maurice Godelier » - Nonfiction - 11 novembre 2007 –

<https://www.nonfiction.fr/article-392-au-fondement-des-societes-humaines-entretien-avec-maurice-godelier.htm>)

Document 13 : Réflexion sur la question de l'homosexualité.

(...) Concernant l'homosexualité, j'ai eu la chance inouïe de pouvoir l'aborder à travers ce que les Baruya en avaient fait dans le fonctionnement de leur propre société. Chez eux, l'homosexualité masculine était pratiquée dans le cadre des initiations par tous les garçons et tous les jeunes gens. Dès que les garçons avaient été séparés du monde féminin, du monde de leur mère et de leurs sœurs, ils devenaient les partenaires homosexuels des adolescents et des jeunes gens des troisième et quatrième stades qui n'avaient encore eu aucun rapport sexuel avec des femmes. Cette homosexualité n'avait rien à voir avec la GayPride. C'était une manière de construire la virilité des garçons, d'en faire des hommes aptes à gouverner la société et à exercer leur autorité sur les femmes et sur les enfants non-initiés. La représentation imaginaire qui sous-tendait cette pratique était l'idée que le sperme est la source de la vie (conception des enfants), mais aussi de la force des guerriers. L'autre idée, complémentaire, était qu'en inséminant les garçons on les faisait naître une seconde fois, mais cette fois sans les femmes et seulement à partir des hommes. On pourrait comparer cette homosexualité guerrière à des pratiques que l'on retrouverait dans l'Antiquité grecque par exemple. (...) A partir de ma génération, nous étions plusieurs qui avons fait beaucoup de terrain, nous avons commencé à exiger de nos étudiants, des jeunes chercheurs, d'accomplir au moins de 18 mois à deux ans de travail sur un terrain. Six mois pour commencer à comprendre, six mois pour comprendre qu'on n'a rien

compris, et 6 mois pour tout recommencer. L'anthropologie en effet est une expérience personnelle. Elle suppose pour se développer que l'individu se construise en lui un moi cognitif qui se distingue de son moi social et, bien entendu, de son moi intime. Un moi cognitif, c'est un moi qui se donne des concepts, des méthodes, des instruments pour essayer de comprendre l'altérité des autres et qui est capable d'y renoncer s'ils ne s'appliquent pas. Cette expérience personnelle est irremplaçable (...) dans le travail des anthropologues on peut compléter, critiquer, corriger les observations et conclusions d'autres anthropologues. Un exemple célèbre est celui de Malinowski. Il a publié sur les îles Trobriand des ouvrages remarquables et qui ont marqué toute l'anthropologie. Mais 50 ans plus tard, d'autres anthropologues, Annette Weiner, Nancy Munn, Fred Damon, Jerry Leach, etc. sont venus travailler aux Trobriand et dans les îles de la même région. Ils se sont alors aperçu que Malinowski avait négligé l'importance de certaines représentations et pratiques. Par exemple, il n'avait pas pris en compte deux concepts, celui de *kitoum* et celui de *keda*, essentiels pourtant pour comprendre le fonctionnement du *kula*, le grand réseau d'échanges cérémoniels d'objets précieux qui continue d'exister aujourd'hui entre toutes les îles de la région du Massim, à l'est de la Nouvelle-Guinée. La redécouverte et la compréhension de ces deux concepts ont permis non pas d'infirmer mais de compléter et d'enrichir les analyses de Malinowski.(...)

Mathieu Fribault : «Au fondement des sociétés humaines : entretien avec Maurice Godelier » - Nonfiction - 11 novembre 2007 –

https://www.nonfiction.fr/article-392-au_fondement_des_societes_humaines_entretien_avec_maurice_godelier.htm)

PARTIE II : APPORTS DE L'ANTHROPOLOGIE A L'ANALYSE ÉCONOMIQUE

Présentation : il ya un certain risque à parler d'Économie ou de système économique pour des sociétés pour lesquelles le terme n'a pas véritablement de sens car les activités de production et de répartition des biens ne constituent pas une sphère autonome détachée des autres relations (sociales, familiales,...). L'idée de « désencastrement » qui nous vient de Polanyi est donc essentielle (Polanyi qui peut être vu à la fois comme économiste, anthropologue et historien) et permet de confronter deux grandes approches possibles, l'approche formaliste » héritière de l'économie classique et l'approche substantive issue des travaux de Karl Polanyi.

Document 14

Les travaux de K. Polanyi, et notamment *Trade and Markets in the Early Empires* (édité en 1957 et traduit en 1975), ont provoqué un débat dans le milieu anthropologique, centré en particulier sur la notion d'embeddedness. Si, dans les sociétés non industrielles n'émergent pas d'institutions économiques spécialisées, la notion même d'économie y prend également un tout autre sens. Les échanges ne sauraient y être conçus comme relevant du strict calcul rationnel (axiologiquement neutre). Les relations économiques y sont étroitement imbriquées (encastées) à l'ensemble des relations sociales, et les institutions où elles se manifestent peuvent emprunter des formes variables, à finalités religieuses, politico-religieuses...(...) Les problématiques développées par Polanyi invitent économistes, anthropologues et sociologues à multiplier les observations qui permettraient d'englober dans une même perspective comparatiste « nos sociétés et les autres ». En interrogeant notamment les constructions idéologiques et symboliques dans lesquelles s'exprime le sens des relations sociales vécues.(*Françoise Bourdarias, « Anthropologie et économie », Journal des anthropologues, 84 |2001 - http://jda.revues.org/2537*)

Document 15

S'appuyant sur les travaux d'Adam Smith, les formalistes conceptualisent le primitif comme étant contraint de déployer une énergie constante dans la recherche de sa nourriture. Ils imaginent un être qui survit plus qu'il ne vit, chaotiquement, et en proie à une frénésie de tous les instants. Ainsi, seule la maîtrise de la nature, permise par le développement de techniques propres à chaque culture,

enchâssées dans un système marchand oppressif, permettrait à ces sociétés primitives d'échapper à la condition qui est la leur et de leur permettre de créer de la culture grâce aux heures de répit ainsi obtenues. Ces sociétés primitives seraient donc engoncées dans une économie de la rareté : une économie de subsistance (...) Les substantivistes, quant à eux, dont Sahlins se réclame, raisonnent en accordant une place plus large à l'économie. Ainsi, cette dernière ne se contenterait pas de contenir uniquement les moyens mis en œuvre afin d'atteindre des buts spécifiques – à savoir obtenir la nourriture nécessaire, dans ce cas de figure – mais engloberait l'ensemble des rapports sociaux à l'œuvre dans chaque société primitive, incluant de fait la production et la répartition de tous les biens matériels. Les substantivistes nient ainsi la notion de choix rationnels, d'êtres contractuels tenus d'opérer ainsi par la rareté immédiate dont ils sont entourés, et plus encore, de cette compétition qui lierait entre eux tous les membres d'une société donnée. Lorsque les formalistes invoquent le profit personnel, les substantivistes répondent qu'il faut opérer un changement dans la manière dont l'économie est perçue, en ce sens que les rapports économiques sont toujours encadrés (ce sera le sens du travail de Karl Polanyi) dans d'autres types de rapports. L'opposition est donc la suivante : les formalistes essentialisent l'économie capitaliste, perçue comme la seule à même de permettre la reproduction de la société, considérée par eux comme naturelle et ce faisant, universellement partagée, tandis que les substantivistes considèrent que l'économie primitive est différente par nature, et non pas par simple degré

(Kevin Amara : « Marshall Sahlins : l'Homo œconomicus n'existe pas »-

<https://comptoir.org/2017/05/19/marshall-sahlins-lhomo-oeconomicus-nexiste-pas/amp/>)

Document 16

Les anthropologues, traditionnellement, privilégiaient l'étude de la parenté et celle de la religion, parce que cela leur semblait plus important. Etudier comment des groupes humains, chasseurs-collecteurs, agriculteurs, éleveurs-nomades, etc., vivent et produisent dans un environnement, dans un écosystème particulier, n'était pas à la mode. Il y avait là une lacune analytique et théorique. Toute la vie des gens ne se passe pas dans des transactions de parenté ou dans des cérémonies religieuses. Il y avait là un grand domaine de la pratique, de l'existence sociale à analyser. (...) Finalement, j'en vins à formuler trois questions qui devaient être le point de départ de ma migration vers l'anthropologie : A quelles conditions pouvait-on « comparer » des systèmes économiques ? Comment s'expliquer leur apparition puis leur disparition dans l'histoire ? Et en quoi la notion occidentale de « rationalité économique » permet-elle de comparer des systèmes sociaux ? Ces questions me semblent se dégager des polémiques qui opposaient vivement les économistes quand ils voulaient démontrer la supériorité du capitalisme et de l'économie de marché sur le socialisme et l'économie planifiée ou l'inverse. C'est – curieusement, dira-t-on – pour répondre à ces questions que je me suis tourné vers l'anthropologie. Car la manière dont les économistes, libéraux ou marxistes, posaient ces problèmes m'apparaissait comme trop idéologique ou trop étroite, et je n'étais pas non plus très convaincu par les explications des historiens sur les raisons de la transition du féodalisme au capitalisme en Europe. Il m'a semblé plus fécond d'étudier des systèmes économiques appartenant à des sociétés vivantes, contemporaines et organisées selon des logiques sociales et culturelles totalement différentes de celles de l'Occident. (...), j'ai commencé, presque seul en France, à créer ce domaine.

(Maurice Godelier, « Aux sources de l'anthropologie économique », *Socio-anthropologie* 7 |2000

<http://socio-anthropologie.revues.org/98>)

Document 17

« Les sociétés primitives sont des sociétés sans Etat : ce jugement de fait, en lui-même exact, dissimule en vérité une opinion, un jugement de valeur qui grève dès lors la possibilité de constituer une anthropologie politique comme science rigoureuse. Ce qui en fait est énoncé, c'est que les sociétés primitives sont privées de quelque chose — l'Etat — qui leur est, comme à toute autre société — la nôtre par exemple — nécessaire. Ces sociétés sont donc incomplètes, Elles ne sont pas tout à fait de vraies sociétés — elles ne sont pas policées —, elles subsistent dans l'expérience peut-être

douloureuse d'un manque — manque de l'Etat qu'elles tenteraient, toujours en vain, de combler ». Plus ou moins confusément, c'est bien cela que disent les chroniques des voyageurs ou les travaux des chercheurs : on ne peut pas penser la société sans l'Etat, l'Etat est le destin de toute société. On décèle en cette démarche un ancrage ethnocentriste d'autant plus solide qu'il est le plus souvent inconscient. (...) On s'est déjà aperçu que, presque toujours, les 'sociétés archaïques sont déterminées négativement, sous les espèces du manque : sociétés sans Etat, sociétés sans écriture, sociétés sans histoire. Du même ordre apparaît la détermination de ces sociétés sur le plan économique : sociétés à économie de subsistance. Si l'on veut signifier par là que les sociétés primitives ignorent l'économie de marché où s'écoulent les surplus produits, on ne dit strictement rien, on se contente de relever un manque de plus, et toujours par référence à notre propre monde : ces sociétés qui sont sans Etat, sans écriture, sans histoire, sont également sans marché. Mais, peut objecter le bon sens, à quoi bon un marché s'il n'y a pas de surplus ? Or l'idée d'économie de subsistance recèle en soi l'affirmation implicite que, si les sociétés primitives ne produisent pas de surplus, c'est parce qu'elles en sont incapables, entièrement occupées qu'elles seraient à produire le minimum nécessaire à la survie, à la subsistance. Image ancienne, toujours efficace, de la misère des Sauvages. Et, afin d'expliquer cette incapacité des sociétés primitives de s'arracher à la stagnation du vivre au jour le jour, à cette aliénation permanente dans la recherche de la nourriture, on invoque le sous-équipement technique, l'infériorité technologique.

Qu'en est-il en réalité ? Si l'on entend par technique l'ensemble des procédés dont se dotent les hommes, non point pour s'assurer la maîtrise absolue de la nature (ceci ne vaut que pour notre monde et son dément projet cartésien dont on commence à peine à mesurer les conséquences écologiques), mais pour s'assurer une maîtrise du milieu naturel *adaptée et relative à leurs besoins*, alors on ne peut plus du tout parler d'infériorité technique des sociétés primitives : elles démontrent une capacité de satisfaire leurs besoins au moins égale à celle dont s'enorgueillit la société industrielle et technicienne. C'est dire que tout groupe humain parvient, par force, à exercer le minimum nécessaire de domination sur le milieu qu'il occupe, (...). Ce qui surprend chez les Eskimo ou chez les Australiens, c'est justement la richesse, l'imagination et la finesse de l'activité technique, la puissance d'invention et d'efficacité que démontre l'outillage utilisé par ces peuples. Il n'est d'ailleurs que de se promener dans les musées ethnographiques : la rigueur de fabrication des instruments de la vie quotidienne fait presque de chaque modeste outil une oeuvre d'art. Il n'y a donc pas de hiérarchie dans le champ de la technique, il n'y a pas de technologie supérieure ni inférieure ; on ne peut mesurer un équipement technologique qu'à sa capacité de satisfaire, en un milieu donné, les besoins de la société. Et, de ce point de vue, il ne paraît nullement que les sociétés primitives se montrèrent incapables de se donner les moyens de réaliser cette fin.

(Pierre Clastres : « *La Société contre l'État* » – éd de Minuit – 1974)

Document 18

Lorsqu'il reconsidère l'histoire de l'émergence du capitalisme, le point de départ de Karl Polanyi n'a guère d'originalité. La grande transformation qu'il met d'abord en évidence, c'est l'autonomisation de l'économie et l'invention d'institutions spécifiquement consacrées aux activités économiques : l'entreprise et le marché (Polanyi, 1983). Son apport essentiel tient sans doute à ce qu'il a tenté d'approfondir les implications théoriques de ces conceptions, en les confrontant en particulier à des phénomènes économiques décrits par des ethnologues. Cette opération le conduit à remettre en cause certains instruments conceptuels fondamentaux de la théorie économique classique en montrant que, centrés sur le système capitaliste, ils ne peuvent rendre compte des réalités existant ou ayant existé dans des contextes différents. Les perspectives qu'il ouvre stimulent un essor de l'anthropologie économique dans les années 1950-60 et au-delà. (...) Polanyi tire ses conclusions d'un renversement des perspectives habituelles : s'il n'existe des institutions à finalité économique que dans les sociétés

capitalistes, c'est que dans les autres sociétés l'économie est enchâssée (embedded) dans des institutions dont la finalité n'est pas économique, mais religieuse, politique ou politico-religieuse. A partir de ce constat sont entrepris des efforts pour caractériser les différentes formes d'encastrement de l'économique dans le social. (...) Polanyi et son équipe cherchent à identifier de façon plus systématique « la place changeante de l'économie » dans les sociétés et dans l'histoire(...) L'un des mérites de Polanyi est d'avoir engagé une réflexion sur la nature même de l'économique. Constatant que la définition «formelle» de l'économie dans la théorie classique ne s'applique qu'au système capitaliste en raison de sa logique intrinsèque (les échanges sont subordonnés à un calcul rationnel), il lui oppose une définition « substantive », à la fois empirique et plus globale
(Laurent Bazin et Monique Selim, « Quelques occurrences économiques en anthropologie », *Socioanthropologie [En ligne]*, 7 |2000- <http://socioanthropologie.revues.org/97>)

Document 19

L'anthropologie économique a pour objet l'analyse théorique comparée des différents systèmes économiques réels et possibles. Pour élaborer cette théorie, elle tire sa matière des informations concrètes fournies par l'historien et l'ethnologue sur le fonctionnement et l'évolution des sociétés qu'ils étudient. A côté de l'«économie politique» vouée, semble-t-il, à l'étude des sociétés industrielles modernes, marchandes ou planifiées, l'anthropologie économique se veut en quelque sorte comme l'«extension» de l'économie politique aux sociétés abandonnées de l'économiste. Ou du moins, par son projet même, l'anthropologie économique fait apparaître paradoxalement l'économie politique, ancienne ou récente, comme une de ses propres sphères particulières éclairant les mécanismes singuliers des sociétés industrielles modernes (...) Dès lors, on comprend que la notion de « rationalité », sise au cœur de toute la réflexion économique, soit la plus nécessaire et la plus contestée de toutes les catégories de l'économie politique. Si l'anthropologie économique est un élargissement de l'économie politique, elle doit conduire celle-ci à un renouvellement de la notion de rationalité économique. Mais ce sera seulement le terme de ses réponses à une chaîne de questions aussi redoutables qu'inévitables :

Quel est le domaine d'activités humaines qui fait l'objet propre de la science économique ? Qu'est-ce qu'un « système » économique ? Qu'appelle-t-on « loi » économique ? Y a-t-il des lois « communes » à tous les systèmes ? Et enfin qu'entend-on par « rationalité » économique ? (...) quelles activités sociales le terme « économique » permet-il d'isoler soigneusement d'autres rapports sociaux noués autour de la politique, de la parenté, de la religion ? Avons-nous d'ailleurs à faire avec un domaine d'activités spécifiques ou avec un aspect spécifique de toute activité humaine ?

La production de biens d'équipement aux États-Unis, le débroussaillage collectif d'un champ par les hommes d'un village de Nouvelle-Guinée, la gestion de la Banque Fugger au xv^e siècle, le stockage des produits agricoles et artisanaux dans les greniers d'État et leur répartition sous l'Empire Inca, la nationalisation de la propriété du sous-sol en U.R.S.S., la consommation des ménages à Abidjan semblent des activités spécifiquement économiques, mais les prestations de cadeaux entre clans donneur et preneur de femmes chez les Siane de Nouvelle-Guinée, la lutte de prestige et la compétition des dons et contre-dons dans le potlatch des indiens Kwakiutl, l'offrande quotidienne des repas sacrés aux dieux égyptiens semblent des réalités sociales aux significations multiples dont la finalité essentielle n'est pas économique et où l'économique ne représente qu'une face d'un fait complexe. Y a-t-il donc un élément commun qui fasse relever d'un même domaine et d'une même définition un *champ* particulier *d'activités* et en même temps un *aspect* particulier de *toutes* les activités humaines qui n'appartiennent pas à ce champ ?

Répondre à cette question, c'est s'engager dans le labyrinthe obscur des définitions de l'économie et vouloir mettre un terme aux interminables et vains affrontements où elles se déchirent. L'économie a d'abord été définie de Platon à A. Smith comme la richesse matérielle des sociétés. Cette définition vise des structures du monde réel et K. Polanyi l'appelle pour cette raison « substantive »¹. Cependant réduire l'activité économique à la production, la répartition et la consommation de biens c'est l'amputer du champ immense de la production et de l'échange des services. Lorsqu'un musicien reçoit des honoraires pour un concert, il n'a produit aucun bien matériel mais un « objet » idéal à consommer qui est un service. La définition ancienne de l'économie, si elle n'est pas complètement fautive, ne suffit cependant pas à unifier en un seul domaine les deux groupes de faits dont elle doit rendre compte.

A l'opposé, on a voulu voir seulement dans l'économie un aspect de toute activité humaine. Est économique toute action qui combine des moyens rares pour atteindre au mieux un objectif. La propriété formelle de toute activité finalisée de posséder une logique qui en assure l'efficacité face à une série de contraintes, devient le critère de l'aspect économique de toute action. Ce critère, Von Mises², Robbins³ et, plus près de nous, Samuelson⁴ l'adoptent chez les économistes et Herskovitz⁵, Firth⁶, Leclair', Burlings chez les anthropologues économistes suivis, partiellement, par Polanyi, Dalton.(...) nous constatons qu'elle ne saisit pas l'économie comme tel et le dissout dans une théorie formelle de l'action finalisée où rien ne permet plus de distinguer l'activité économique de l'activité orientée vers la recherche du plaisir, du pouvoir ou du salut. A ce prix si toute action finalisée devient en droit économique, aucune ne le reste en fait. L'absurdité de cette thèse a été mise au jour par l'un de ses partisans les plus subtils, R. Burling, qui déclare : « Il n'y a pas de techniques ni de buts économiques spécifiques. C'est seulement la relation entre des fins et des moyens qui est économique... Si tout comportement impliquant une allocation ' (de moyens) est économique, alors la relation d'une mère à son bébé est également une relation économique ou plutôt a un aspect économique tout autant que la relation d'un employeur avec son ouvrier salarié » (...) Nous voici, au terme de ces deux analyses, devant une définition « réelle » insuffisante parce que partielle et partielle, et une définition générale « formelle » sans prise directe sur son objet.

(...) allons-nous façonner une définition unifiante en déclarant que l'économie est la théorie de la production, de la répartition et de la consommation des Biens et des Services ?

Mais il n'est pas difficile de voir que l'on tombe, pour des raisons inverses, dans la même impuissance que la théorie formelle. Si est économique la production des services alors l'économie absorbe et explique toute la vie sociale, la religion, la parenté, la politique, la connaissance. De nouveau tout devient en droit économique, rien ne le reste en fait. (...) Est économique le fait qu'on paie pour entendre ce chant et que le chanteur reçoit une partie de cet argent. Par là existe un aspect économique du rapport social entre le chanteur et son public, entre le producteur et les consommateurs de cet objet idéal qu'est l'opéra *Don Juan*. (...) A la place du chanteur d'opéra, on peut prendre l'exemple d'un « griot » malinké qui chante devant un prince Keita les exploits de Soundyata, le légendaire roi de l'ancien Mali'. L'aspect économique de son activité ne se manifestera pas, cette fois, dans l'argent gagné mais dans les cadeaux et les faveurs dont le comblera le maître de maison. Et ce n'est pas seulement pour ces cadeaux que le Griot chante bien et tire des accords merveilleux de la Kora mais c'est parce qu'il chante et joue merveilleusement qu'on le comble de cadeaux. Pour le Prince, la renommée du Griot est le miroir de son propre prestige et la magnificence de ses dons le symbole visible de sa propre puissance. (...) Dans chacun de ces rapports sociaux, que l'argent intervienne ou non, l'aspect économique est

celui de l'échange d'un service contre des biens et des services'. (...) l'économique peut être défini, sans risque de tautologie, comme la production, la répartition et la consommation des biens et services. Il constitue à la fois un domaine d'activités particulières (production, répartition, consommation de biens matériels : outils, instruments de musique, livres, temples, etc.) 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* de moyens matériels. L'économique se présente donc comme un champ particulier de rapports sociaux(...) Plus l'économie d'une société est complexe, plus elle semble fonctionner comme un champ d'activité autonome gouverné par ses lois propres et plus l'économiste aura tendance à privilégier cette autonomie et à traiter en simples « données extérieures » les autres éléments du système social. La perspective anthropologique, comme le souligne Dalton², interdit au contraire de décrire l'économique sans montrer en même temps sa relation avec les autres éléments du système social.(...) L'économique se présente alors comme une activité aux significations et aux fonctions multiples, à chaque fois différentes selon le type spécifique des rapports existant entre les différentes structures d'une société donnée'(...) Elle s'opère dans le cadre des unités de production. La consommation personnelle sous ses formes individuelle ou sociale s'opère dans le cadre d'unités de consommation' qui peuvent parfois coïncider avec les unités de production, comme c'est le cas pour une petite exploitation agricole'. Souvent la base de l'établissement des unités de consommation est la parenté. La famille nucléaire, la famille étendue, le clan, la tribu peuvent être selon les circonstances le cadre de la consommation. Chez les Siane la femme prépare la nourriture et la porte à son mari qui la distribue à tous les membres de la maison d'hommes. Une autre part est consommée par la femme, ses filles non mariées et ses garçons non initiés. Ainsi dans la consommation, toutes les « valeurs » du système social s'expriment, à travers les choix et les interdits alimentaires par exemple. Une fois de plus l'économique ne trouve pas entièrement en lui-même son sens et sa finalité. (...) En définitive, toute production est un acte double, soumis d'une part aux normes techniques d'un rapport déterminé des hommes avec la nature, de l'autre aux normes sociales réglant les rapports des hommes entre eux dans l'usage des facteurs de production.(...) Comme le soulignait avec force Burling, l'économiste est contraint de laisser hors des statistiques de l'économie nationale le travail d'une épouse à la maison'. Un anthropologue au contraire verra dans le travail des femmes à la maison dans une société « primitive » une réalité appartenant à l'économique. (...) même si dans nos sociétés, donner un prix aux biens et services *semble* le critère qui définit ceux-ci comme des faits économiques, dans les autres sociétés donner un prix est un fait rare et limité qui ne peut constituer le critère décisif permettant de distinguer l'activité économique des autres activités d'une société. (...) Dans les sociétés primitives, les biens sont classés dans des catégories distinctes et hiérarchisées, leur échange et leur circulation sont fortement cloisonnés. Il est généralement impossible et inconcevable d'échanger un bien contre n'importe quel autre. (...) Le cloisonnement et la hiérarchie des biens naît de leur usage pour le fonctionnement de rapports sociaux distincts (parenté, politique, religions) rapports affectés, chacun, d'une importance sociale distincte. En entrant dans ces fonctionnements multiples, biens et monnaies revêtent *des utilités et des significations* multiples et hiérarchisées². (...). Le cloisonnement et la hiérarchie des biens expriment donc le rôle dominant particulier que jouent dans une société déterminée les rapports de parenté et d'alliance (ex. : les Siane) ou les rapports politiques et religieux (ex.: les Incas), expriment donc l'aspect dominant de la structure sociale. Ces remarques permettent d'éclairer plusieurs traits des mécanismes économiques des sociétés primitives.

La hiérarchie des biens est organisée selon leur rareté croissante. La catégorie des biens les plus rares contient les biens qui permettent d'atteindre les rôles sociaux les plus valorisés pour lesquels la compétition des membres de la société est la plus forte, car ils procurent le maximum de satisfaction sociale à ceux qui les obtiennent. Le nombre limité de ces rôles dominants impose que la compétition sociale, dans son aspect économique, se réalise à travers la possession des biens les plus rares. De là on pourrait analyser théoriquement l'existence de raretés qui semblent « artificielles » dans certaines sociétés : certains coquillages venus de très loin, des dents de cochon que l'on a artificiellement fait pousser en spirales, l'existence de séries *limitées* de coquillages (Rossel Island) et de coppers (Kwakiutl) dont chaque pièce a un nom et une histoire', etc. Tout se passe comme si la société avait « institué » la rareté en choisissant pour certains échanges des objets insolites. Ceci expliquerait également le principe d'exclure les biens de subsistance du champ des objets qui entrent dans la compétition sociale. En excluant ces biens de la compétition et en assurant à chacun un accès relativement égal à leur usage (la terre étant d'ailleurs exclue de toute compétition) le groupe assure la survie de ses membres et sa continuité'. La compétition à l'intérieur du groupe commence au-delà des problèmes de subsistance et n'entraîne pas la perte de l'existence physique mais du statut social. Par là, on pourrait tenter d'expliquer que les biens de subsistance lorsqu'ils entrent dans la compétition sociale à l'occasion de consommations cérémonielles doivent acquérir la « rareté nécessaire » pour jouer ce rôle et que cette rareté est créée par une accumulation exceptionnelle qui doit nécessairement aboutir à leur destruction, à leur inutilisation économique ; ce « gaspillage final » bien loin d'être un comportement économique « irrationnel » tirerait sa nécessité du contenu même des rapports sociaux.(...) comme ces biens rares n'apportent le prestige ou la satisfaction souhaitée qu'en étant généreusement redistribués ou ostensiblement détruits, la compétition peut continuer à se jouer et l'inégalité sociale reste relativement limitée et peut être sans cesse remise en question. (...) Autre conséquence possible, cette fois économique : il semble que si les biens de subsistance n'entrent qu'indirectement dans la compétition sociale au sein des sociétés primitives, leur production n'a pas besoin d'être poussée par les membres de ces sociétés au-delà de leurs besoins socialement nécessaires. Le fonctionnement de la structure sociale n'exigerait pas l'usage maximum des facteurs de production disponibles et déterminerait l'intensité des incitations au développement des forces productives impliquées dans la production des biens de subsistance. Cette limite sociale aux incitations de développement des forces productives éclairerait la lenteur générale du rythme de leur développement dans ces sociétés² et expliquerait l'absence d'individus animés d'un « véritable esprit d'entreprise » c'est-à-dire de la motivation du capitaliste industriel³. Cette absence ou ces « limites » bien loin d'être « irrationnelles », exprimeraient de nouveau la logique des rapports sociaux et ne seraient ni un problème « psychologique » ni un problème de « nature » humaine (sauvage ou civilisée). Elle exprimerait au contraire le contrôle conscient que les « sociétés primitives ou antiques » exercent habituellement sur elles-mêmes(...)L'optimum de la production des biens de subsistance dans une société primitive ne correspondrait donc pas plus là qu'ailleurs au maximum de production possible mais il exprimerait la « nécessité sociale » de cette production, son « utilité sociale » relative, comparée à celles des autres fins diversement valorisées reconnues « socialement nécessaires » et fondées sur la structure même des rapports sociaux². (...) la « rationalité » du comportement économique des membres d'une société apparaît comme un aspect d'une rationalité plus vaste, fondamentale, celle du fonctionnement des sociétés. Il n'y a donc pas de rationalité économique « en soi » ni de forme « définitive » de rationalité économique.

Ceci confirme notre analyse de l'insuffisance théorique de la définition formelle de l'économique acceptée couramment par les économistes(...) Poser, comme le font tant d'économistes, la maximation des gains monétaires des individus comme la seule attitude rationnelle possible, comme un modèle absolu, exclusif, c'est oublier que cette forme de rationalité économique est le produit d'une évolution historique singulière et caractérise les sociétés capitalistes développées où le contrôle et l'accumulation du capital constituent le point stratégique de la compétition sociale

(Godelier Maurice : « Objets et méthodes de l'anthropologie économique » - L'Homme, 1965, tome 5 n°2. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1965_num_5_2_366714)

Document 20

Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante ; elle est encore caractéristique des quelques fossiles de notre noblesse. L'homo œconomicus n'est pas derrière nous, il est devant nous ; comme l'homme de la morale et du devoir ; comme l'homme de la science et de la raison. L'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer. (...) D'ailleurs nous sommes encore heureusement éloignés de ce constant et glacial calcul utilitaire. Qu'on analyse de façon approfondie, statistique, comme M. Halbwachs l'a fait pour les classes ouvrières, ce qu'est notre consommation, notre dépense à nous, occidentaux des classes moyennes. Combien de besoins satisfaisons-nous ? (...) L'homme riche, lui, combien affecte-t-il, combien peut-il affecter de son revenu à son utilité personnelle ? Ses dépenses de luxe, d'art, de folie, de serviteurs ne le font-elles pas ressembler aux nobles d'autrefois ou aux chefs barbares dont nous avons décrit les mœurs ?

(Marcel Mauss : « Essai sur le Don - Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » 1ère édition en 1923-1924)

Les Sociétés dites « primitives » sont-elles des sociétés de pénurie ? Ce qui relevait de l'évidence est questionnée aujourd'hui, notamment depuis les travaux de Marshall Sahlins. La question est devenue centrale aujourd'hui. (NB : on peut fructueusement confronter ces textes avec les écrits de Jean Fourastié (« Pourquoi travaillons-nous ? ») et ceux de Keynes (« Lettre à mes petits enfants ») où il prévoit un temps de travail de trois heures par jour pour « satisfaire le vieil Adam »)

Document 21

La véritable question que nous devons nous poser sur l'économie primitive est de savoir si la machine économique assure bien la satisfaction des besoins matériels du groupe ? A cette question, l'anthropologie économique "classique" répond avec l'idée d'économie de subsistance. en cela que la machine économique arrive à peine à satisfaire la subsistance de la société. Le système économique permet aux primitifs et au prix d'un travail incessant de ne pas geler et de ne pas mourir de faim. L'économie primitive est une économie de survie en cela que son sous-développement technologique lui interdit irrémédiablement de produire des surplus et de stocker ce qui garantirait au moins le futur immédiat de la tribu. Ceci représente l'image de l'homme primitif colportée par les "universitaires": le sauvage, écrasé par son environnement écologique, constamment menacé par la famine, hanté en permanence par l'angoisse de trouver quelque chose afin d'empêcher ses proches de mourir. Bref, l'économie primitive est une économie de subsistance, parce que c'est une économie de la pauvreté. A cette conception de l'économie primitive, Sahlins fait contraster non pas une autre conception, mais plus simplement les faits ethnographiques. Il procède entre autre chose, à une examination minutieuse du travail dévoué à ces primitifs, facilement imaginable comme étant les plus démunis de tout, victimes d'un environnement hostile et d'une technologie inefficace: les chasseurs/collecteurs des

déserts australien et sud-africain, précisément ceux qui illustrent parfaitement du point de vue des ethno-économistes comme Herskovits, la pauvreté primitive. Qu'en est-il vraiment ? Des monographies sur les Australiens de la terre d'Arnhem et sur les Bochimans du désert du Kalahari offrent de nouveaux détails statistiques: le temps dévoué aux activités économiques est mesuré. Et là, on peut voir que bien loin de passer le plus clair de leur existence dans une quête fiévreuse pour une nourriture aléatoire, ces soi-disants pauvres hères passent 5 heures par jour au très grand maximum à cette activité, et le plus souvent entre 3 et 4 heures. Ainsi il s'ensuit que dans une période de temps somme toute courte, les Australiens et les Bochimans assurent leur existence immédiate de manière très confortable. Nous devons ici aussi dire que ce travail n'est pas continu, qu'il s'accommode de nombreuses pauses et que toute la tribu n'est pas impliquée loin de là. Les enfants ne participent pas du tout à l'activité de recherche de nourriture et même chez les adultes, tous n'y vont pas en même temps. Sahlins note que ces données quantitatives récentes confirment les témoignages plus anciens des voyageurs du XIX^{ème} siècle sur ce point. Ainsi, malgré des informations connues de longue date, certains pères fondateurs de l'anthropologie économique ont, de leur propre initiative, inventé le mythe de l'homme-sauvage condamné à vivre une condition quasi-animale par son incapacité à exploiter efficacement son environnement naturel. Ceci est loin de la réalité et c'est tout au crédit de Sahlins d'avoir réhabilité le chasseur primitif en rétablissant la vérité factuelle contre le travesti de vérité théorique ! En fait, il résulte de son analyse que non seulement l'économie primitive n'est pas une économie de la pauvreté, mais que de fait, la société primitive est une société affluente. Une affirmation étayée provocative, qui trouble la torpeur dogmatique des pseudo-intellectuels de l'anthropologie... Sahlins montre que si les sociétés primitives voulaient élaborer un stock de surplus, elles le pourraient et que si en conséquence elles ne le font pas, c'est parce qu'elles ne le désirent pas. Les Australiens et les Bochimans, une fois qu'ils pensent avoir collecté suffisamment de ressources alimentaires, arrêtent de le faire. Pourquoi se fatigueraient-ils à collecter et à chasser plus qu'ils ne peuvent consommer ? Pourquoi des nomades se fatigueraient-ils à collecter plus, à transporter plus d'un point à un autre, quand le surplus, comme le note parfaitement Sahlins, se trouve dans la nature elle-même ? [...] Ce que dit Sahlins en définitive, est salutaire, dans la mesure où cela démasque cette "philosophie" qui rend le capitaliste contemporain la mesure idéale de toute chose. Et pourtant, quel effort cela prend pour démontrer que si l'homme primitif n'est pas un entrepreneur, c'est parce que le profit ne l'intéresse pas ; que s'il "n'optimise" pas son activité, comme les pédants aiment à le dire, ce n'est pas parce qu'il ne sait pas comment faire, mais parce que cela ne l'intéresse pas ! (...) *Il y a un instrument conceptuel généralement inconnu des ethnologues et qui nous aide à résoudre bien des difficultés: la catégorie de la dette.* Pourquoi l'institution de la chefferie implique t'elle l'obligation de générosité (où le chef donne et ne reçoit pas si ce n'est l'honneur de servir la tribu) /

L'obligation de générosité contient clairement un principe égalitaire qui place les partenaires d'un échange dans une position d'égalité: La société offre le prestige que le chef acquiert en échange de biens. Le prestige n'est pas reconnu tant que des biens ne sont pas alloués. *Mais se cachant derrière cette apparence est la profonde inégalité de la société et du chef en cela que son obligation de générosité est en fait une dette. Le leader est en dette avec la société parce qu'il en est le leader.* Et il ne peut pas se débarrasser de cette dette, du moins pas tant qu'il veut demeurer le leader. Dès qu'il arrête d'être le chef, la dette est abolie, car elle est la marque exclusive de la relation entre la société et son chef. *L'endettement (du chef envers la société) est au cœur de la relation du pouvoir dans la société primitive.*

Nous découvrons alors le fait essentiel: si les sociétés primitives sont des sociétés sans organe de pouvoir séparé, cela ne veut pas nécessairement dire qu'elles sont des sociétés sans pouvoir, des sociétés où des questions politiques ne sont pas posées. *C'est au contraire, pour refuser la séparation du pouvoir dans la société que la tribu maintient son chef dans un état de dette perpétuelle, c'est la société qui demeure détentrice du pouvoir et qui l'exerce sur son chef.* Les relations de pouvoir existent certainement: elles prennent la forme d'une dette que le chef doit repayer à tout jamais. *La dette du chef envers la société assure que celui-ci restera extérieur au pouvoir, qu'il ne deviendra pas un organe séparé de pouvoir. Prisonnier de son désir de prestige, le chef est endetté et est d'accord de se soumettre au pouvoir de la société en la dette que chaque exercice du pouvoir institue. En piégeant le chef dans son désir, la tribu s'assure contre le risque mortel de voir le pouvoir politique se séparer d'elle-même et se retourne contre elle: la société primitive est en tout point une société contre*

l'État.(...) Tout cela pour dire qu'en tant que catégorie politique, la dette offre le plus sûr des critères sur lequel évaluer ce que sont les sociétés. La nature de la société change avec la direction de la dette. Si la dette va de la chefferie envers la société, alors la société demeure indivisée et le pouvoir demeure dans le corps social indivisé et donc homogène. Si au contraire, la dette va de la société vers la chefferie, alors la société a été divisée et le pouvoir est concentré dans les mains du ou des chefs, le résultat de cette société hétérogène étant sa division entre les dominants et les dominés(...) Nous nous retrouvons alors à poser deux questions très simples: *L'économie est-elle centrale dans les sociétés primitives ? Les forces productives se développent-elles ?* C'est précisément les réponses à ces deux questions que formule le livre de Sahlins. Il nous informe, nous rappelle plutôt, que l'économie n'est pas dans les sociétés primitives, une machine qui fonctionne de manière autonome: il est impossible de la séparer de la vie sociale, de la vie religieuse, de la vie rituelle etc... Non seulement le champ économique ne détermine pas l'être de la société primitive, mais c'est plutôt la société qui détermine la place et les limites du champ économique. Non seulement en conséquence, les forces productives ne tendent pas vers le développement, mais la volonté de sous-production est inhérent au *Mode Domestique de Production* (MDP). La société primitive n'est pas un jouet passif dans le jeu aveugle des forces productives, mais c'est au contraire la société qui exerce sans relâche un contrôle rigoureux et délibéré sur la production

(Pierre Clastres : « La dette et le pouvoir ou quand la nature de la société change avec la direction de la dette » - "Recherches d'Anthropologie Politique" – 1980)

Document 22: la première société d'abondance.

« Pour le sens commun, une société d'abondance est une société où tous les besoins matériels des gens sont aisément satisfaits. (...) il y a deux voies possibles qui procurent l'abondance. On peut « aisément satisfaire » des besoins en produisant beaucoup, ou bien en désirant peu. (...) 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. En adoptant une stratégie de type Zen, un peuple peut jouir d'une abondance matérielle sans égale — avec un bas niveau de vie.

Tel est, je crois, le cas des chasseurs (...) les économies de chasse et de cueillette peuvent miser systématiquement sur l'abondance. (...) Est-il à ce point paradoxal de soutenir qu'en dépit de leur dénuement absolu, les chasseurs connaissent l'abondance ? Bien que richement dotées, les sociétés capitalistes modernes se vouent elles-mêmes à la rareté. (...) La rareté n'est pas une propriété intrinsèque des moyens techniques. Elle naît du rapport entre moyens et fins.

(Marshall Sahlins : « Âge de pierre, âge d'abondance » - Gallimard – 1976)

Document 23 : Les Bochimans

Marshall Sahlins nous donne un exemple avec les Bochimans (un peuple d'Afrique Australe qui occupe le Botswana 30 000) , la Namibie (environ 26 000) et l'Angola (environ 4 000)

Document

Et de même que les Australiens, ce temps que les Bochimans ne consacrent pas à se procurer de la nourriture, ils le passent à paresser ou à vaquer à des occupations peu astreignantes. Nous voici de nouveau confrontés à ce rythme paléolithique bien caractéristique : un jour ou deux de travail alternant avec un jour ou deux de repos où l'on traîne, oisif, au camp. Bien que la quête de nourriture constitue la principale activité de production, a les gens, écrit Lee, s'adonnent la plus grande partie du temps (quatre à cinq jours par semaine) à d'autres occupations telles que se reposer chez eux ou rendre visite au camp voisin » (...) Une femme récolte en une journée assez de nourriture pour nourrir sa famille durant trois jours, et elle passe le reste de son temps à se reposer au camp, à faire de la broderie, à s'en aller visiter d'autres camps ou à recevoir elle-même des visiteurs. Lorsqu'elle reste chez elle, les besognes liées à la préparation des repas-cuire les aliments, casser les noix, faire des fagots et quérir l'eau , lui prennent environ trois heures de sa journée.

Ce rythme, une période de travail soutenu alternant avec une période de repos tout aussi soutenu, est maintenu tout le long de l'année. Les chasseurs ont tendance à fournir un effort plus considérable que les femmes mais leur régime de travail est irrégulier. Il n'est pas rare de voir un homme chasser avec passion pendant une semaine, puis ne pas bouger du camp durant deux ou trois semaines d'affilée. La chasse étant affaire de chance et comme telle assujettie aux forces de la magie, les chasseurs connaissent parfois des séries noires et s'arrêtent de chasser pendant un mois ou même plus. Durant ces périodes, les hommes sont occupés à faire et à recevoir des visites et surtout à danser .

(Marshall Sahlins : « *Âge de pierre, âge d'abondance* » - Gallimard— 1976)

Document 24 On a pu parler de sociétés à économie « naturelle » ou « de subsistance ». Ces qualificatifs ont-ils un sens?

« L'économie naturelle » n'a jamais existé. Il s'agit d'une invention de philosophes et d'économistes, avec en filigrane l'idée de « primitifs » accrochés par leur mode de vie à l'état de nature. L'économie des sociétés dites « primitives » n'était pas une économie de subsistance. Car le problème pour toute société est de se reproduire comme un tout, en tenant compte des rapports établis de parenté, de pouvoir, de cultes religieux, etc. Une économie de subsistance signifie qu'on passe son temps à chercher de quoi survivre le lendemain. Ce n'était pas le cas dans ces sociétés. Une large part de l'activité humaine était consacrée à la reproduction de la société toute entière. Toute société produit un surplus pour manifester à elle-même qu'elle existe comme un tout. Il existe en effet deux sortes de surplus. Si l'on reprend l'exemple des Baruya, chaque clan produisait un surplus de barres de sel et l'échangeait afin d'acquérir chez les voisins ce qu'il n'avait pas lui-même. Ce surplus permettait donc de compléter son économie. Mais un autre surplus était généré, destiné aux initiations. A cette occasion, tous les enfants de lignages, de clans et de villages différents étaient initiés en même temps au cours de rituels qui duraient des semaines. De cette façon, ces rites reproduisaient la société comme un tout. Ainsi, aucune société ne peut survivre en tant que telle en ne se préoccupant que de sa subsistance. Par exemple, les chasseurs-cueilleurs d'Amérique du Nord se dispersaient pendant l'hiver en petits groupes, alors que les ressources se faisaient rares, et se rassemblaient en été. En cette saison, ils produisaient de gros surplus utilisés dans de grands rituels. Le but de ces surplus était donc avant tout politique et religieux.

(Interview de Maurice Godelier, anthropologue, par Sophie Leclercq et Laurence Denis - TDC n° - Décembre 2016)

Avec la question de la satisfaction des besoins se pose celle du partage, la forme marchande n'étant qu'une solution parmi d'autres.

Document 25

A l'époque, Claude Meillassoux, qui était l'élève de Georges Balandier et avait fait des études d'économie aux Etats-Unis, avait déjà fait le choix d'explorer ce domaine. Aux Etats-Unis, par contre, il y avait déjà beaucoup de gens qui travaillaient dans cette direction, ceux qui se réclamaient de Karl Polanyi et qui s'opposaient aux « formalistes » comme R. Firth et H. Schneider, etc. J'ai commencé à développer une anthropologie des systèmes de production, des systèmes de distribution, des monnaies primitives. (...) Pour analyser ce domaine, il faut d'abord partir d'une distinction entre catégories de produits. Cora Dubois a distingué, de façon trop rigide mais utile, deux catégories de biens : les biens de subsistance et les biens de prestige qui circulent dans les sociétés primitives et paysannes. D'une façon générale, dans les sociétés primitives, les biens sont classés en catégories hiérarchisées, et leur échange et leur circulation sont fortement cloisonnés. On ne peut par exemple échanger un bien de subsistance contre un coquillage précieux. Paul Bohannan a employé le terme « multicentree » pour caractériser la structure économique des sociétés primitives, à la différence du marché et de la production marchande. Chez les Tiv du Nigeria, les biens étaient répartis en trois catégories : biens de

subsistance, biens de prestige (esclaves, bétail, métal), femmes.

A l'intérieur de chaque catégorie, un objet pouvait être échangé contre un autre, mais on ne pouvait convertir les biens de la première catégorie ni en la seconde, ni en la troisième. Aucune monnaie ne servait donc de dénominateur commun entre ces trois catégories de biens, et le travail et la terre restaient en dehors d'elles. Lorsque la monnaie européenne fut introduite, avec ses propriétés d'équivalent universel des biens et du travail humain, la structure sociale traditionnelle des Tiv fut menacée et les Tiv tentèrent de sauver la structure de leurs échanges en faisant de cette monnaie européenne une quatrième catégorie s'ajoutant aux trois autres et s'échangeant seulement contre les biens européens importés ou contre elle-même. L'entreprise échoua complètement et rapidement.

Chez les Siane de Nouvelle-Guinée, les biens étaient divisés également en catégories hétérogènes : les biens de subsistance, produits de l'agriculture, de la cueillette, de l'artisanat; les biens de luxe, tabac, huile de palmier, sel, noix de pandanus ; les biens précieux, coquillages, plumes d'oiseaux de paradis, haches ornementales, cochons qui entrent dans les dépenses rituelles à l'occasion des mariages, des initiations, des traités de paix et des fêtes religieuses. Aucun bien d'une catégorie n'était échangeable contre un bien d'une autre catégorie. Chaque catégorie avait donc une forme de circulation propre (...) Nous allons essayer de présenter brièvement une typologie des formes de circulation des biens dans les sociétés primitives et paysannes. Il faut distinguer les formes non marchandes et les formes marchandes. Parmi les formes non marchandes, nous signalerons le partage, le don, les prestations suivies de redistribution par le bénéficiaire de la prestation et le tribut ; sans exclure l'existence de nombreuses autres formes de circulation non marchande des biens.

Dans les sociétés de chasseurs-collecteurs, comme celle des Bushmen Kung du désert de Kalahari sont pratiqués le partage et le don réciproques. Les chasseurs chassent les gros animaux en groupe. La viande appartient au possesseur de la flèche empoisonnée qui a touché la première l'animal et l'a tué. Le possesseur de la flèche n'est pas forcément le chasseur qui a tiré cette flèche. Les flèches sont prêtées entre chasseurs et marquées d'un signe de reconnaissance. Lorsqu'un chasseur tire une flèche qui ne lui appartient pas, il sait qu'il donne la propriété du gibier abattu au possesseur de cette flèche, qui le distribuera. Une première répartition est faite entre les chasseurs eux-mêmes et le propriétaire de la flèche lorsqu'il est différent d'eux ; la viande est distribuée une seconde fois entre leurs parents proches et avant tout leurs beaux-parents, leurs alliés, leurs épouses, leurs enfants ; une distribution s'opère, mais cette fois la viande peut être cuite, et les quantités distribuées deviennent de plus en plus petites. Au total, une antilope peut être partagée entre soixante ou cent individus, au terme de cette série de redistributions successives. Le partage, qui dans ses premières étapes semble imposé par les rapports de production et de parenté, peu à peu devient don pur et simple, entre des gens présents.

A travers ces partages et ces dons s'expriment les obligations réciproques entre les sexes, entre les générations, entre les membres productifs et improductifs de la société, et, en même temps, ces opérations de partage et de don indiquent que les rapports sociaux sont personnels, et que la société n'a pas perdu le contrôle des produits de son travail. Dans ces formes de partage et de don, les obligations réciproques des partenaires sociaux sont déliées et les tensions sociales sont réduites, sinon éliminées. Cependant, le don peut prendre la forme directe d'un instrument de compétition sociale. L'exemple le plus célèbre du don agonistique est le potlatch, décrit chez les Indiens Kwakiutl de Colombie britannique par Boas, à la fin du XIX^e siècle.

Le potlatch

Le potlatch est, selon Barnett, « un rassemblement d'individus cérémonieusement et souvent, personnellement, invité pour être témoins de la démonstration de prérogatives familiales ». Ces cérémonies donnaient lieu à des fêtes, des discours, des distributions et des descriptions ostensibles de biens. Les dons consistaient en couvertures, fabriquées à l'origine à partir d'écorces de cèdre ou de peaux d'animaux cousues ensembles puis achetées aux comptoirs commerciaux des baleiniers. La tactique consistait à donner à un rival plus que ce dernier pourrait rendre et de se faire aider de ses parents ou alliés pour accumuler la quantité nécessaire de couvertures. Quand le nombre des couvertures à donner ou à rendre devenait trop grand, on proposait à leur place un objet précieux en cuivre, objet chargé d'une patine d'histoires et de mythes. L'escalade continuait jusqu'au moment où un individu ou un groupe s'estimait possesseur d'un cuivre qui n'avait pas son pareil et proclamait son triomphe sur ses rivaux en le détruisant cérémoniellement.(...) Dans sa célèbre théorie sur le don, Mauss a retenu du potlatch les seules cérémonies où s'exprimaient des rivalités de parti. Il a, à juste

titre, cherché à interpréter le don comme un phénomène qui exprimait la structure totale de la société, c'est-à-dire « comme un phénomène social total ». (...) Il faut souligner également que les fonctions de redistribution des biens à travers les dons ont une grande importance économique et sociale dans les sociétés primitives et paysannes. Malinowski a décrit comment, chez les Trobriands, société matrilinéaire, un homme doit donner au mari de sa sœur les prémices de ses récoltes. Ce don au beau-frère s'appelle urigubu. Les chefs ont seuls droit à être polygames. Ils se trouvent ainsi recevoir de leurs nombreux beaux-frères des quantités considérables de biens de subsistance. Le chef se présentait donc comme le beau-frère glorifié et glorieux de toute la communauté. Par ces dons, s'accumulait entre ses mains une quantité exceptionnelle de biens qui lui permettait de promouvoir de grandes cérémonies, et en général d'intégrer un certain nombre de villages au sein d'une économie de district. Par là, le chef devenait l'instrument d'une économie plus vaste que celle d'un village et, a fortiori, que celle des unités familiales qui sont le cadre direct de la production.

En même temps, le chef était le seul à pouvoir recevoir des biens de subsistance et rendre en échange, dans certaines circonstances, des biens précieux, surmontant ainsi l'étanchéité des catégories de biens qui caractérisent de nombreuses sociétés primitives.(...)

Formes marchandes de circulation des biens

Après cet aperçu qui ne prétend pas épuiser l'inventaire des formes non marchandes de circulation des biens, nous passerons en revue quelques formes marchandes de circulation. Il faut distinguer les formes simples de circulation des marchandises, avec ou sans monnaie, et les formes capitalistes de circulation des marchandises. Lorsque des biens ont été produits pour l'échange, et sont échangés selon des taux agréés, nous avons des formes de troc, donc de circulation marchande sans monnaie. Chez les Trobriands, Malinowski a décrit un échange régulier de poissons contre de l'igname entre les populations côtières et les populations agricoles de l'intérieur de l'île. Cet échange, appelé wasi, était pratiqué à taux fixes, ou du moins, à des taux qui variaient normalement selon les saisons, avec parfois des exceptions dues à l'abondance ou à la disette d'une ressource échangée.

A côté de ces formes de troc, existent des formes de circulation simple avec monnaie. Parmi tous les biens échangés, l'un se spécialise dans la fonction d'équivalent général de tous les autres. Quelle que soit la nature matérielle de ce bien, cacao ou pièce de tissu chez les Aztèques, bétail dans l'Antiquité ou chez les éleveurs nomades, or et argent, etc., la fonction est partout la même. Il faut distinguer deux types d'échange avec monnaie(...) La difficulté théorique, ici, est d'éviter de projeter sur tous les types de marchés, et par-delà les formes marchandes de circulation des biens, sur les formes non marchandes (don, redistribution, etc.), les modèles tirés de l'économie capitaliste de marché. Un des points critiques de cette discussion est l'analyse de ce que l'on appelle les monnaies primitives. (Maurice Godelier, « Aux sources de l'anthropologie économique », *Socio-anthropologie* 7 /2000 <http://socio-anthropologie.revues.org/98>)

Document 26 : Le Potlatch, échange par « dons »

Dans les économies et dans les droits qui ont précédé les nôtres, on ne constate jamais de simples échanges de biens, de richesses et de produits au cours d'un marché passé entre les individus. D'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent (...) : clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois. De plus, ce qu'ils s'échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses (...) des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent. Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires. (...) [le potlatch est une forme particulière de don qui était pratiqué par les indiens de la côte Nord-Ouest de l'Amérique ; les chefs de clans s'échangent de la nourriture et des biens précieux dans une sorte de compétition où sera réputé gagnant celui qui aura été le plus généreux] **L'obligation de donner** est

l'essence du potlatch. Un chef (...) ne conserve son autorité (...) qu'en dépensant sa fortune, en la distribuant, en humiliant les autres (...) **L'obligation de recevoir** ne contraint pas moins. On n'a pas le droit de refuser un don. Agir ainsi, c'est manifester que l'on craint d'avoir à rendre (...) **L'obligation de rendre** est tout le potlatch (...) on perd la « face » à jamais si on ne rend pas, ou si on ne détruit pas des valeurs équivalentes (...) Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même [se situe] toujours dans cette atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlés. Le don non rendu rend encore inférieur celui qui l'a accepté (...) L'invitation doit être rendue (...) Ainsi telle famille villageoise de notre enfance, en Lorraine, qui se restreignait à la vie la plus modeste en temps courant, se ruinait pour ses hôtes à l'occasion de fêtes patronales, de mariage, de communion (...) Il faut être « grand seigneur » dans ces occasions. (*Marcel Mauss, « Essai sur le don », 1^{ère} édition 1923*).

Document 27 : Que sont la kula et le potlatch?

Le potlatch est une cérémonie pratiquée par des sociétés kwakiutl de la côte nord-ouest de l'Amérique (Canada et États-Unis), au cours de laquelle se pratiquent des « dons » de grandes quantités de richesses. Dans certains potlatches, comme le décrivait Marcel Mauss, un clan pouvait donner plusieurs machines à coudre venues d'Angleterre, mais aussi des centaines de couvertures tissées, des objets sculptés, etc. Pour un clan donné, au moment de la succession à un titre à la suite du décès de son chef, le potlatch consistait à revendiquer le fait de garder ce titre par des dons aux autres clans. Il s'exposait alors à ce qu'un autre clan puisse donner plus pour y prétendre, et donc s'emparer du titre. Il ne s'agissait donc pas d'un don d'amitié, mais d'une guerre entre clans menée avec des richesses et non des armes, de dons et contre-dons agonistiques.

La kula est tout à fait différente. Elle a lieu dans un chapelet d'îles au large de la Nouvelle-Guinée, par exemple aux îles Trobriands, là où Bronislaw Malinowski l'a rencontrée et décrite (voir Savoir +). Dans certaines de ces îles, tout le monde peut entrer dans la kula, dans d'autres, seule l'aristocratie tribale peut y prétendre. Le principe de ces dons est d'envoyer un objet précieux le long d'une route maritime d'échange (keda) pour faire circuler cet objet jusqu'au moment où quelqu'un le gardera et enverra en retour au donateur originaire un objet de même valeur mais pas de même nature : on envoie par exemple des bracelets et on reçoit en retour des colliers. Il faut donc que le bracelet « matche » la valeur sociale et mythique du collier, etc. Le bracelet est d'abord envoyé, et passe de main en main jusqu'à son destinataire final. Ainsi, celui qui a envoyé un objet très valorisé et reçu un objet de même valeur est lui-même valorisé socialement dans sa tribu et aux yeux des intermédiaires. La kula, c'est donc de la politique de prestige liée à la possession et au don d'un objet très prisé pour sa beauté, par le travail investi pour le produire et pour sa puissance magique. De plus, cette valorisation ne concerne que des individus, alors que dans le potlatch, c'est un clan tout entier et son chef qui sont impliqués.

(*Interview de Maurice Godelier, anthropologue, par Sophie Leclercq et Laurence Denis - TDC n° - Décembre 2016*)

Document 28

Une autre méthode permet en outre de s'élever sur l'échelle sociale : il s'agit de se montrer supérieur à son rival. Pour y parvenir, on convie le rival et son clan ou sa tribu à une fête et on lui offre une énorme quantité de couvertures. Le rival est forcé de les accepter, mais il n'a pas le droit de les recevoir avant d'avoir placé un nombre égal de couvertures sur la pile qui lui est offerte. On appelle cela *dapEntg-ala* et les couvertures mises par-dessus la première pile sont appelées *da'pEno*. Puis le rival reçoit la pile entière et devient débiteur de la quantité totale de couvertures, c'est-à-dire qu'il doit rendre le cadeau avec cent pour cent d'intérêts.

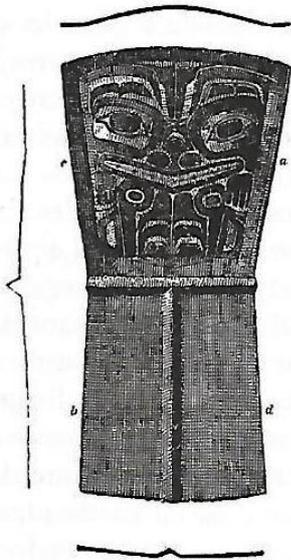
La même chose se produit lorsque le rival reçoit un canoë. Ce dernier, quand le présent lui est offert, doit recouvrir le canoë d'un nombre de couvertures équivalent à la moitié de la valeur du canoë. On appelle cela *da'g-ot* « saisir la proue du canoë ». Ces couvertures sont conservées par le propriétaire

d'origine du canoë. Plus tard, le récipiendaire du canoë doit en rendre un autre, ainsi qu'un nombre adéquat de couvertures, qui sont comme la « corde d'ancre » du canoë. Ce don de canoë est appelé *sa'k.a*. L'acquisition ou le don, selon le terme choisi, est encore plus complexe quand il s'agit d'un « cuivre ».

Le long de la cote du Pacifique Nord, de Yakutat à Comox, on utilise des plaques de cuivre aux formes étranges. Dans l'ancien temps, elles étaient faites de cuivre local, présent en Alaska et sans doute aussi le long du fleuve Nass ; elles sont aujourd'hui fabriquées à partir de cuivre importé. La partie en T (*qa'la's*), qui forme deux arêtes, est travaillée au marteau. La partie inférieure est appelée « le visage » (*6'nuxLeme*), la partie inférieure, le derrière (*6'nutsexste*). Bavant du cuivre est recouvert de plomb noir, sur lequel est gravé un visage représentant l'animal emblème du propriétaire. Ces cuivres ont la même fonction qu'ont pour nous les billets de banque en grandes coupures. Le morceau de cuivre ne vaut pas grand-chose, mais il peut acquérir une valeur très importante en nombre de couvertures et peut toujours être vendu contre des couvertures. La valeur du cuivre n'est pas fixée arbitrairement; elle dépend de la quantité de biens distribués à la fête au cours de laquelle le cuivre a été vendu. De façon générale, plus un cuivre a fait l'objet de ventes, plus sa valeur est élevée, car chaque nouvel acheteur essaie d'investir davantage de couvertures dans le cuivre. Par conséquent, l'acquisition d'un cuivre confère aussi de la distinction, parce que cela prouve que l'acheteur a été capable de rassembler une quantité considérable de biens.

(Franz Boas : *Anthropologie Amérindienne* » - choix de textes par Camille Joseph et Isabelle Kalinowski - Champs Flammarion- 2017)

Document 29



Cuivre. L'ordre dans lequel les sections sont cassées et enlevées est indiqué par les lettres (a-d).

Figure 4 de F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, 1897, p. 354.

Document 30 : Le système économique des Indiens

Pour finir, il serait bienvenu d'expliquer brièvement le système économique des Indiens, qui a été présenté dans le cinquième rapport du comité. Ce système est représenté par ce qu'on appelle communément le « Potlatch ». Cette coutume a été très mal comprise et, dans une large mesure, le passage récent de la loi qui fait du potlatch un crime est sans doute dû à des idées fausses quant à sa signification. Le système économique des Indiens de la Colombie Britannique repose pour une large

part sur le crédit, pour autant que celui des communautés civilisées. Dans tout ce qu'il entreprend, l'Indien se fie à l'aide de ses amis. Il leur promet de les rétribuer pour leur aide à une date ultérieure. Si cette aide prend la forme de biens, que les Indiens évaluent en termes de couvertures tout comme nous les évaluons en termes d'argent, il leur promet de leur rembourser (la quantité ainsi prêtée avec intérêts).

L'indien ne possède pas de système d'écriture ; par conséquent, pour sécuriser la transaction, elle a lieu en public

Contracter des dettes d'un côté, les rembourser de l'autre : c'est le potlatch. Ce système économique s'est développé à tel point que, une fois combinés, le capital détenu par tous les individus de la tribu excède de plusieurs fois la quantité de valeurs disponibles. Les conditions sont donc très analogues à celles qui prévalent dans notre communauté : si on voulait effacer toutes nos dettes en cours, on se rendrait compte qu'il n'y a pas suffisamment d'argent pour les honorer, et si tous les créanciers entreprenaient de se faire rembourser leurs prêts, cela provoquerait une panique désastreuse dont la communauté mettrait beaucoup de temps à se remettre.

Il faut bien comprendre que l'Indien qui invite tous ses amis et ses voisins à un grand potlatch et qui semble dilapider le fruit de longues années de labeur a en tête deux objectifs dont on ne peut que reconnaître la sagesse et le mérite. Le premier est de payer ses dettes. Le caractère public et très cérémoniel de l'acte permet d'en garder la trace. Le second est d'investir les fruits de son labeur afin d'en retirer le plus de bénéfices tant pour lui-même que pour ses enfants. Les dons faits lors de la fête sont en réalité des prêts que ceux qui les reçoivent utilisent dans leurs entreprises du moment, mais que, au bout de plusieurs années, ils doivent rembourser avec intérêts au donateur ou à son héritier. C'est ainsi que les Indiens en sont venus à voir dans le potlatch un moyen d'assurer le bonheur de leurs enfants dans le cas où ceux-ci deviendraient de jeunes orphelins. C'est, dirions-nous, leur assurance-vie. Par conséquent, l'abolition soudaine de ce système — dont les rouages sont très difficiles à saisir mais dont les grandes lignes viennent d'être exposées dans ce qui précède — détruit tout le capital accumulé des Indiens. Elle défait le travail de toute une vie, planifié avec soin par la génération actuelle, expose les Indiens à la misère dans leurs vieux jours, et abandonne les orphelins à leur sort. Est-il surprenant qu'elle rencontre l'opposition vigoureuse des Indiens issus de la classe supérieure et que seuls les plus fainéants la soutiennent, puisque cela les libère du devoir de rembourser leurs dettes ?

(Franz Boas : Anthropologie Amérindienne » - choix de textes par Camille Joseph et Isabelle Kalinowski - Champs Flammarion- 2017)

L'anthropologie économique s'intéresse aussi aux cas de rencontres entre deux systèmes. À côté de cas qu'on n'a pas de mal à qualifier d'ethnologiques (baruya, inuits,...) nous proposons le cas de Plozevet, village breton, dans les années 60, rappelant que l'ethnographie peut également s'appliquer à des segments de sociétés dites « modernes »

Document 31

Lorsque j'étais chez les Baruya, il y avait installées dans l'une de leurs vallées deux missions chrétiennes : une mission protestante américaine, fondamentaliste (des gens venus de Caroline du Sud) et une mission protestante allemande luthérienne. Deux formules très différentes du christianisme donc. Les gens me demandaient tout le temps quelle était ma religion. Je répondais, en utilisant leurs expressions, que dans mon clan – les Godelier – on avait le respect des ancêtres mais que l'on ne croyait pas en d'autres esprits comme le soleil, la lune ou le Christ. Ils m'ont donc pris pour une variété locale de blanc qui, à la différence des autres, n'était pas chrétien. Ils étaient un peu surpris mais plutôt rassurés de me savoir au moins pratiquer le culte des ancêtres. Maintenant, 40 ans plus tard, il n'existe plus un seul Baruya qui ne soit chrétien. La dernière fois que j'étais parmi eux, il y a

15 ans, pratiquement tous les adultes jeunes attendaient d'être baptisés. J'en ai pris conscience lorsqu'ils m'ont demandé de prendre un cahier et d'écrire leurs noms – ils ne savaient pas écrire – pour être baptisés lorsque des missionnaires passeraient par là. Je leur demandais pourquoi cela. Ils me répondirent qu'ils voulaient maintenant devenir des hommes et des femmes "nouveaux". Je leur demandais ce qu'était pour eux un homme "nouveau". Et la réponse fut magnifique : c'est "behainim Jesa and makim bisnis". Suivre Dieu et faire du business. J'écrivais alors leurs noms pour qu'ils soient un jour baptisés. On peut dire que maintenant toute la Nouvelle-Guinée est chrétienne. Les membres du gouvernement, les ministres, se proclament tous chrétiens, appartenant à une secte ou à une autre. Mais cela ne veut pas dire que dans les montagnes et dans la jungle les gens ont totalement abandonné leurs croyances et leurs cultes traditionnels ni que leur christianisation soit très orthodoxe. (...) Ils sont donc aujourd'hui tous chrétiens à leur manière, mais l'an dernier, en 2006, ils ont de façon inattendue recommencé pour la première fois à initier leurs garçons. Et l'événement fut tel que des représentants des tribus voisines, elles-mêmes devenues chrétiennes, sont venus assister à ces cérémonies.

(*Au fondement des sociétés humaines : entretien avec Maurice Godelier » - Non fiction - 11 novembre 2007*)

Document : Le contact : 9 juillet 1951, à Thulé, au Groenland

On troque : la chasse aux souvenirs est ouverte. Elle obtient d'emblée un succès sans précédent. Un petit ours grossièrement taillé dans l'ivoire atteint la somme astronomique de vingt dollars ; un vieux fouet, dix dollars ; une paire de bottes percées, c" primitives i, sept dollars, etc. On assiste à des scènes cocasses. A un Esquimau qui avait façonné une figurine en ivoire, un jeune Américain me demande de dire :

- *Please, tell the Eskimo d'en gratter beaucoup comme ça pour moi. More Qu'ils soient bien tous, tout d fait pareils. Mais dites-lui que le prix en sera diminué d'autant. Je donnerai five dollars pour chaque, au lieu de ten.*

Je traduis. L'Esquimau sursaute.

— *Ayorssiva ! C'est pas possible ! Dis-lui, à ce Qraslounaq à la manque, que plus il y en aura de pareils, plus ce sera cher, car plus ça sera embêtant à refaire !*

(*Jean Malaurie : « Les derniers rois de Thulé » - TerreHumaine - Plon - 1955*)

Document 32

La nouvelle psychologie de l'argent

Le consummationnisme intervient de façon décisive /pour transformer la psychologie de l'argent. L'argent" n'est pas encore chez les vieux paysans l'agent et l'étalon universel des relations économiques. Les valeurs de troc, de service et de don² persistent en dehors ou à l'intérieur des valeurs monétaires. La mesure réelle qui permet d'évaluer les petits prix est, soit la livre de beurre, soit le litre ou le verre de vin rouge, soit le paquet de tabac; la mesure des gros prix est le cheval, le cochon, le tracteur. Les services mutuels entre voisins pour les travaux des champs ne sont pas rétribués, et une petite part des produits agricoles fait l'objet d'échanges ou de dons en nature.(...) Chercher le bénéfice maximum apparaît comme une immoralité dans une conception où la valeur est sécrétée par l'objet, et non par le jeu de l'offre et de la demande. De vieux paysans ménéziens ne comprennent pas encore que les prix se modifient sans que se modifie l'objet : « J'vois pas pourquoi, mais quand il y a beaucoup de carottes, les prix sont plus bas. Ça c'est drôle alors, et c'est pour toutes les choses pareil. Quand y'en a beaucoup, ben c'est pas le même prix, pourtant c'est les mêmes choses. » (Duloch, 53 ans, cultivateur, Menez-Ru). Dans l'ancienne psychologie, c'est gagner sa vie, non gagner de l'argent qui importe. Le lucre participe de la même démesure que la dépense. Aujourd'hui encore, il subsiste quelques commerçants dépourvus d'esprit lucratif, comme l'hôtelier qui dédaigne les clients qui le dérangent ou lui déplaisent, oublie de réclamer son dû...

(*Edgar Morin « La métamorphose de Plozevet — Fayard — 1967*).

Document 33

L'ancienne psychologie distingue nettement deux marchés, d'une part, le marché endogène, où les relations monétaires sont imbibées de confiance, infléchies par les solidarités parentales, les amabilités de voisinage, d'autre part, le marché exogène, où il s'agit de se défendre dans un âpre rapport de force, par l'inévitable combat qu'est le marchandage, contre les gros — usiniers, maquignons, grossistes, vendeurs.

² Lequel appelant le contre-don, est évidemment ici aussi une forme archaïque de l'échange

L'esprit de lucre est absent dans le premier cas, où la relation qui s'inscrit dans le circuit de confiance personnelle ne peut être l'exploitation d'autrui, mais aussi dans le second, où il s'agit beaucoup plus de défendre que de gagner son bénéfice.

Aujourd'hui encore, dans le cadre endogène, on tient à envelopper la relation d'argent dans une relation humaine d'où l'on bannit ostensiblement toute apparence lucrative par une manifestation de confiance. — « Ce n'est pas pressé ».. — « Un de ces jours ». — « On s'arrangera » : on retarde la fixation du prix, comme le paiement, par un apparent désintéressement, une feinte insouciance, un crédit temporel qui veut exprimer essentiellement le crédit moral. On n'ose pas affronter tout nûment, froidement, le pur rapport économique.

Les vieux éprouvent le besoin d'humaniser la perception de leur retraite ou d'un mandat postal en remettant une petite pièce à la guichetière. Ce geste est autre chose qu'un pourboire : il refoule la relation économique abstraite en y introduisant un remerciement personnalisé'. La méfiance à l'égard de la relation économique abstraite s'étend au chèque postal ou bancaire. Elle se mêle à la méfiance à l'égard de l'inconnu ou de l'étranger, trait essentiel de l'ancienne psychologie, et qui est loin d'avoir disparu. (...)Le prix national brise partiellement la dualité entre marché endogène de confiance et marché exogène de combat : ce n'est ni un prix d'ami ni un prix d'ennemi. Il impose un troisième marché, anonyme, universel. Certes, des circuits endogènes résistent autant que possible : ainsi le litre de lait est payé 55 centimes à Menez-Ru, mais déjà 64 centimes au bourg. Toutefois, le troisième marché gagne du terrain avec les progrès de l'économie extérieure.

Le tourisme perturbe également l'ancienne psychologie, ne serait-ce que parce que le touriste est à la fois perçu comme étranger, c'est-à-dire relevant du marché exogène, et comme hôte, c'est-à-dire ayant droit aux faveurs endogènes. Tantôt il est étranger, mais étranger d'un type nouveau, qui, loin de vouloir imposer un prix d'airain, se laisse imposer le prix fort : d'où la tentation pillarde, comme chez cette épicière trompant consciencieusement sur le poids et le prix. Tantôt il est hôte et bénéficie de cadeaux et de services. Tantôt encore on essaie de trouver un tarif à mi-chemin entre hospitalité et exploitation, qui convienne à la tête du client; tantôt enfin, on dégage un moyen terme en s'aidant des références nationales. (*Edgar Morin « La métamorphose de Plozevet — Fayard — 1967*).

Document 34

Lorsque les Baruya ont commencé à partir travailler dans les plantations des Blancs, une partie de leur salaire leur était payée chaque semaine et dépensée alors dans les boutiques locales (appartenant généralement au patron de la plantation), et l'autre partie était versée par leur patron sur un compte en banque que les travailleurs récupéraient à la fin de leur contrat, généralement au bout de deux ans. Ils repartaient donc avec un pactole qu'ils allaient dépenser dans les supermarchés pour acheter machettes, couvertures, vêtements, etc. Une fois revenus au village, tout était redistribué au bout de deux heures. Ainsi, la richesse créée dans le cadre de l'économie marchande servait à reproduire l'ancien système ; (*Interview de Maurice Godelier, anthropologue, par Sophie Leclercq et Laurence Denis - TDC n° - Décembre 2016*)

Document 35

Quelle a été la place de la propriété dans ces sociétés?

Ces sociétés n'ignoraient pas la propriété privée, celle par exemple d'un guerrier sur son arc, mais cette dernière ne portait pas sur les mêmes choses que dans le monde marchand. Dans les sociétés d'élevage ou d'agriculture extensive, la force dominante de propriété était en général la propriété collective d'un territoire, sur lequel s'exerçaient des droits d'usage particuliers. On ne peut pas parler réellement d'usages « privés » car ce mot dérive du latin *privatus* qui signifiait littéralement « coupé » de la propriété collective. Or on ne coupe pas la propriété dans la conception des Baruya. Un lignage se voyait affecter le droit d'utiliser une partie de la terre du clan, celle en général qui a été défrichée par ses ancêtres. Ce droit d'usage particulier et permanent par un lignage d'une partie de la terre d'un clan peut se transformer en propriété privée lorsque les liens traditionnels claniques disparaissent. En effet, par exemple, les Blancs ont donné gracieusement des milliers de plants de café aux Baruya pour les

inciter à le cultiver. La terre à café n'étant pas disponible partout, certains clans en possédaient beaucoup et au départ ils invitèrent les clans qui en étaient dépourvus à venir planter des caféiers sur leurs terres. Mais les plants de café mettant dix ans à donner des fruits, les planteurs revendiquèrent leur café qui avait poussé sur la terre des autres. Ceux-ci, au contraire, étaient prêts à couper les arbres que leurs ancêtres avaient laissé planter pour récupérer le plein usage de leur terre... Ainsi, l'introduction de la production marchande et de la recherche de profit s'est avérée source de conflits nouveaux

(Interview de Maurice Godelier, anthropologue, par Sophie Leclercq et Laurence Denis - TDC n° - Décembre 2016)

Document 36

« Une telle institution (cf le marché) ne pouvait exister de façon suivie sans anéantir la substance humaine et naturelle de la société, sans détruire l'homme et sans transformer son milieu en désert » (...). « Après un siècle d'"amélioration" aveugle, l'homme restaure son "habitation". Si l'on ne veut pas laisser l'industrialisme éteindre l'espèce humaine, il faut le subordonner aux exigences de la nature de l'homme »

(Polanyi-« La Grande Transformation » - 1944).

PARTIE III

LA QUESTION DE L'ARGENT VUE PAR L'ANTHROPOLOGIE.

Question centrale ! L'enseignement de la monnaie en SES reste dominé par la vision mainstream du phénomène. On présente la monnaie définie par ses fonctions, comme un instrument individualisé et « inventé » pour fluidifier les échanges marchands et dont les faces collectives et sociales sont oubliées. Si la question de sa neutralité est remise en question dans la perspective keynésienne, elle reste centrale. Tous ces aspects sont concentrés dans le fameux apologue du « dépassement des limites du troc par l'introduction de la monnaie », souvent présenté comme modèle mais qui est avant tout un mythe fondateur de notre vision de l'économie, réfuté depuis un siècle par les recherches en Histoire et en Anthropologie. Les divers courants institutionnalistes en Économie adoptent d'autres approches et n'hésitent pas à utiliser les apports des Ethnologues. Dans cette partie nous proposons quelques textes d'ethnologues ainsi que des illustrations de monnaies dites « primitives » (ou archaïques, sauvages, paléo-monnaies, ...). Enfin, presque tous les peuples ayant des formes de monnaie à disposition, ils ont souvent proposées mythes de création de la Monnaie (dont notre fameuse « fable du troc ») ; nous proposons quelques unes de ces histoires, certes difficiles à intégrer dans le programme.

I) TEXTES

Document 37

Qu'est-ce qui sépare la « monnaie » des économistes de l'« argent » des anthropologues ? Compte tenu de l'étonnement que pourrait susciter une telle question, il faut immédiatement lui adjoindre deux précisions terminologiques importantes. Tout d'abord, pour dissiper tout malentendu, il faut préciser que par « économistes », il est fait référence ici à l'hétérodoxie économique, très minoritaire dans son champ, et seule à s'intéresser véritablement à la

monnaie, la théorie économique dominante réduisant quant à elle la monnaie à un simple instrument fonctionnel des échanges, qu'elle frappe au surplus de neutralité (...)

L'anthropologie récuse l'approche monétaire standard en économie qui consiste à voir la monnaie comme un intermédiaire économique des échanges. Sa critique repose principalement sur deux aspects intimement liés. D'une part, l'anthropologie montre les limites d'une telle conception qui saisit la monnaie à partir d'une seule lecture economiciste. Parce que la monnaie est un « fait social total » (Marcel Mauss), les travaux des anthropologues insistent sur les conditions extra-économiques des pratiques monétaires. D'autre part, l'anthropologie a également pour grand mérite de nous aider à sortir d'une approche monétaire qui réduit la monnaie à un simple instrument de paiement, servant au règlement de toutes les transactions sur le territoire où elle circule comme monnaie officielle. À cette hypothèse dite de fongibilité qui pose la monnaie comme un moyen de paiement aux usages indifférenciés, elle oppose au contraire l'idée d'un cloisonnement des pratiques monétaires, c'est-à-dire d'une indifférenciation des façons d'utiliser les monnaies selon les circonstances sociales. (...)

Le deuxième apport de l'anthropologie monétaire consiste à nous faire sortir d'une approche objectale de la monnaie qui la réduit à un simple instrument stérilisé, « tout terrain », permettant de régler tous les échanges de manière indifférenciée (fongibilité) dans les sphères où elle circule. Le caractère de fongibilité de la monnaie, qui définit la monnaie comme pouvoir d'achat indifférencié, est fortement rejeté par l'anthropologie qui montre, dans les sociétés étudiées, l'utilisation non pas d'une monnaie mais d'une pluralité de monnaies et de formes monétaires, circulant de manière très codifiée et segmentée : selon les sphères (marchandes, symboliques) et les situations données, telle forme monétaire sera adéquate, telle monnaie sera acceptée. La monnaie n'est donc pas fongible mais cloisonnée, et ne revêt pas une signification sociale une mais multiple. Elle se révèle ainsi à la fois marquée par une histoire, une odeur, une voix... mais aussi marquante, sa signification et son utilisation évoluant selon les situations considérées, ses utilisateurs attirés, sa provenance, etc.

(...) Parce que la monnaie n'est pas seulement un instrument des échanges marchands, homogène, mais un symbole, un langage pour la communauté qui l'utilise, comme le souligne la contribution de Keith Hart dans cet ouvrage, les travaux des anthropologues s'attachent ainsi à montrer la diversité des emplois de la monnaie, selon sa provenance physique ou sociale (gagnée ou héritée), son utilisation dans les rites ou les cérémonies (mariages, circoncision...), ou encore selon le sexe de son détenteur — homme ou femme (Guérin, 2000).

(Pepita Ould-Ahmed : « Monnaie des économistes, Argent des anthropologues, à chacun le sien ? » - In : Evelyne Baumann, Laurent Bazin, Pepita Ould-Ahmed, Pascale Phélinas, Monique Selim et Richard Sobel (Dir.) « L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes » - L'Harmattan – 2008)

Document 38

Deux conclusions se dégagent incontestablement de la majorité des observations ethnographiques. La première est que le crédit se trouve être fortement développé au sein des économies primitives : nous verrons pourquoi et quelles en sont les conséquences. La seconde est que la monnaie, pour autant qu'elle existe dans ces sociétés, sert très peu aux échanges, du moins aux échanges de biens matériels. C'est un fait que tous ont noté mais dont bien peu, en dehors de quelques esprits lucides, ont vu les implications. Dire cela, c'est aussi remettre en question la traditionnelle définition de la monnaie par l'économie politique car la première question qu'il convient de se poser est assurément de savoir si cette « monnaie avant la monnaie » est bien de la monnaie et en quel sens on peut dire qu'elle l'est.

Ayant dit ce que cet ouvrage n'était pas et ce qu'il prétendait être, je voudrais à présent relativiser l'opposition que j'ai faite — et qui est d'ailleurs traditionnelle — entre monnaie avec des pièces et monnaie sans pièces. Pour une part, en effet, les enseignements qui se dégagent des données ethnologiques rejoignent celles qui se dégagent des données antiques du VI^e-V^e siècle avant J.-C. J'en veux pour preuve l'excellent ouvrage que Georges Le Rider vient de publier sur *La naissance de la monnaie* (2001) et qui fait le point sur plusieurs

décennies de controverses sur les pratiques monétaires de l'Orient ancien. Ces premières monnaies, lydiennes, achéménides, grecques, n'ont certainement pas servi à faciliter l'échange des marchandises, ni dans le petit commerce ni dans le grand (*Ibid.*: 71 sq.). D'abord, ces premières pièces ont très peu circulé: on ne les retrouve que dans des régions limitées autour de leur lieu d'émission. Ensuite, les unités monétaires sont beaucoup trop grosses pour que l'on puisse penser qu'elles aient servi aux échanges de tous les jours. Certes, ces arguments ne sont pas entièrement nouveaux puisqu'ils figuraient déjà dans le désormais ancien, mais toujours valable, manuel de Austin et Vidal-Naquet (1972 : 71-74). Mais il est agréable de les voir confirmés. Et il est frappant de constater que le second argument est exactement le même que celui que l'on peut tirer de l'ethnologie: les plus petites unités monétaires sont toujours trop élevées pour avoir pu servi à l'échange local et quotidien. Voilà donc mise à mal la vieille conception économiste — que l'on fera remonter, selon les goûts, à Adam Smith ou à Aristote — qui voudrait que la monnaie ait été inventée pour remédier au troc et faciliter les échanges au jour le jour entre les petits producteurs.

(*Testart (dir)* : « *Aux origines de la monnaie* »-Introduction - Ed. Errance - 2001- p.6-7)

Document 39

On peut en résumé dire que les monnaies primitives servent à trois ou quatre fins :

1 • Effectuer les paiements de mariage (...)

2 • Payer des amendes, indemnités ou compensations. Le wergeld (prix du sang), qui est le plus connu et le plus souvent cité, pourrait être analysé comme le rachat par le meurtrier de son droit de vivre. (...)

3 • Effectuer les paiements nécessaires pour entrer dans des associations. Le phénomène est bien connu pour la Mélanésie et l'Amérique du Nord. On peut dire qu'on achète un droit d'entrée et, s'il est vrai qu'on ne peut le revendre, l'entrant bénéficiera des droits payés par les futurs adhérents.

4 • Payer pour certains services. Le phénomène est rare, comme l'est en général le salariat dans les sociétés qui nous occupent, mais notoire en Mélanésie où on peut payer un vengeur, sorte d'assassin à gages qui se charge de conduire la vendetta à la place des parents.

(*Alain Testart Moyen d'échange/ moyen de paiement- Des monnaies en général et plus particulièrement des primitives- in A. Testart (dir)* : « *Aux origines de la monnaie* »-Ed. Errance - 2001 -p.41)

Document 40 : Qu'il existe des sociétés sans monnaie

Nous pensons que la monnaie n'existait pas dans maintes sociétés primitives, disons pour fixer les idées dans l'ensemble des sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades et non stockeurs ainsi que dans ce qu'il est convenu d'appeler les basses terres en Amérique du Sud. Nous nous contenterons ici de présenter les données en ce qui concerne l'Australie. La raison de cette absence est très simple: la monnaie, en tant que forme suprême de la richesse, ne peut exister que là où il y a richesse, or ces sociétés sont sans richesse significative, c'est-à-dire sont des sociétés dans lesquelles les biens (au sens économique) ne jouent aucun rôle ou un rôle minime. La richesse n'a jamais que deux emplois. En Eurasie, de l'Europe jusqu'à la Chine, et ce depuis l'Antiquité, elle sert à acquérir ou à garder les moyens de production, en particulier la terre. Dans le reste du monde, et même en Afrique où la terre reste inaliénable, la richesse ne peut servir à cette fin: elle sert à faire face à des obligations sociales, les principales étant celles impliquées dans le mariage. Une société sans richesse, c'est alors une société où les obligations matrimoniales sont acquittées en services et non en biens.

L'enjeu de cette question est majeur. On rencontre un peu trop souvent cette vue déjà ancienne selon laquelle la monnaie constituerait « l'institution fondamentale » de la société, laissant accroire qu'on ne peut concevoir d'organisation sociale sans monnaie. La critique des raisonnements économistes classiques qui font dériver l'invention de la monnaie des difficultés du troc, critique juste en elle-même quoique presque triviale aujourd'hui, s'associe trop souvent avec l'idée selon laquelle le troc n'aurait jamais existé. Cette idée jouit d'une certaine faveur aujourd'hui, elle est dans l'air du temps, à une époque où il est de bon ton de réhabiliter les « primitifs » : ils connaissent tous le langage articulé, tous ont une religion, tous ont une

monnaie. Ces affirmations imprudentes se contentent généralement de citer quelques sociétés primitives qui usent de la monnaie. En citerait-on mille, cela ne changerait rien à l'affaire. On ignore en général, en dehors de l'anthropologie, que les sociétés primitives diffèrent entre elles de façon radicale, c'est-à-dire quant à la structuration fondamentale de la société, et se répartissent en types qui sont plus dissemblables que ne le sont, disons pour faire image, la société moderne et celle de l'Empire romain. Certains types de sociétés primitives connaissent la monnaie, d'autres non.

(Alain Testart Moyen d'échange/ moyen de paiement- Des monnaies en général et plus particulièrement des primitives- in A. Testart (dir) : « Aux origines de la monnaie »-Ed. Errance - 2001 -p.43-44)

Document 41 : Pourquoi la monnaie?

On connaît les raisonnements des économistes cherchant à montrer comment la monnaie a été inventée pour suppléer aux inconvénients majeurs du troc. Ils ne sont pas dénués d'humour comme lorsqu'on évoque le tailleur sur le point de mourir de faim parce qu'il ne réussit pas à trouver un seul boulanger ayant besoin d'un costume. On les critique beaucoup en disant que cette histoire qu'ils nous content est fausse. Mais s'agit-il bien d'histoire?

Il s'agit plutôt de pensée mythique. Il est dans la nature du mythe d'imaginer une histoire à l'issue de laquelle se retrouvent certaines institutions du temps présent qui se trouveront ainsi d'autant mieux légitimées que paraît plus absurde et aberrant le temps pendant lequel il a imaginé leur absence. Il en va des raisonnements économistes comme du contrat social à propos duquel personne n'a jamais pensé que les hommes s'étaient un jour réunis pour passer entre eux ce fameux contrat. Le contrat social est un mythe fondateur qui tire toute sa force de l'horreur de l'époque où chacun, pour reprendre la formulation hobbesienne, faisait la guerre à chacun. Les raisonnements des économistes ne sont que des raisonnements et tirent leur force des inconvénients du troc. C'est dans le plus pur style du siècle des Lumières. La forme narrative n'est qu'un agrément pour les faire passer, tout au plus une métaphore. En tant qu'histoire, ils sont faux : toute l'ethnographie est là pour montrer la facilité d'échanges conduits sans monnaie. Mais tout en étant faux, ils sont plus intéressants que tout ce que l'on nous sert actuellement sur la monnaie comme « institution fondamentale » et présumée universelle de la société. Ils permettent au moins de se demander: pourquoi la monnaie?

(Alain Testart Moyen d'échange/ moyen de paiement- Des monnaies en général et plus particulièrement des primitives- in A. Testart (dir) : « Aux origines de la monnaie »-Ed. Errance - 2001 -p.45)

Document 42

Depuis Boas et Malinowski, on a découvert de multiples sociétés préoccupées d'accumuler des objets précieux (parures de plumes, perles, dents de cochon, de dauphin, etc.) et de les transformer en un « fond de pouvoirs », en moyens d'accéder aux fonctions et aux statuts les plus valorisés au sein de ces sociétés. En apparence, ces biens précieux semblaient jouer le rôle de notre monnaie, mais, très rapidement, on ne pût ignorer que ces « monnaies » primitives s'échangeaient rarement, et le plus souvent jamais, contre de la terre et contre du travail, (...) Objets à exhiber, à donner ou à redistribuer pour créer une relation sociale (mariage, entrée dans une société secrète, alliance politique entre tribus), pour effacer une rupture dans les relations sociales (offrandes aux ancêtres, compensations pour meurtres ou offenses), pour créer ou symboliser une position sociale supérieure (potlatch, objets de luxe accumulés et redistribués par les hommes importants ou les chefs ou les rois), les objets précieux des sociétés primitives n'étaient donc pas du capital et fonctionnaient rarement à l'intérieur de ces sociétés comme une monnaie ou comme un moyen d'échange commercial. Ils fonctionnaient comme des moyens d'échange social, de valeur symbolique multiple et complexe, mais d'usage et de circulation cloisonnés, aux limites déterminées par la structure même des rapports sociaux de production et de pouvoir.

Cependant, on oublie généralement que tous ces objets précieux étaient soit fabriqués, soit obtenus

au prix d'un grand travail ou de compensations très importantes en produits rares et possédaient donc dès qu'on les troquait une valeur d'échange. A Malaïta par exemple, les brasses de monnaie de perle blanche venaient de chez les Kwaïo qui les exportaient chez leurs voisins. Un individu ne pouvait récolter sur les récifs, polir et percer, plus de deux brasses de perles (au maximum) par mois. Les dents de dauphin venaient de chez les Lau, pêcheurs d'une adresse remarquable qui vivaient sur de petites îles où l'agriculture était impraticable et qui échangeaient ces dents contre des porcs et de la nourriture végétale. Les meules de pierre de Yap provenaient d'îles fort lointaines et exigeaient de véritables expéditions maritimes pour aller les extraire, les tailler et les rapporter. De façon générale, partout, à l'intérieur de l'Afrique, de l'Asie, de la Nouvelle-Guinée, circulaient des cauris qui provenaient des rivages lointains, de l'Inde par exemple, et étaient acquis par l'échange de produits locaux rares. Donc à l'entrée ou à la sortie de chacune de ces sociétés, ces objets précieux prenaient provisoirement la forme de marchandises troquées à des taux fixes ou fluctuant assez peu. A l'intérieur de chaque société, ils circulaient le plus souvent non plus comme marchandises, mais comme objets à donner ou à redistribuer dans le procès même de la vie sociale, des rapports de parenté, de production et du pouvoir. Donc, si notre analyse est exacte, elle oblige à conclure que très souvent les objets précieux que l'on rencontre dans les sociétés primitives sont d'une double nature, à la fois marchandise et non marchandise, « monnaie » et objet à donner, selon qu'ils sont troqués entre les groupes ou qu'ils circulent en leur sein.

Ils fonctionnent d'abord comme marchandises si on est obligé de les importer ou qu'on les produise pour les exporter. Ils fonctionnent ensuite comme objets de prestige, objets d'échange social lorsqu'ils circulent à l'intérieur d'un groupe par le mécanisme des dons et d'autres formes de redistribution. Le même objet change donc de fonction, mais de ses deux fonctions, la seconde est dominante car elle prend racine et sens dans les exigences des structures dominantes de l'organisation sociale primitive, parenté et pouvoir.

Il faut d'ailleurs signaler qu'un objet précieux ne fonctionne pas seulement comme marchandise lorsqu'il est importé ou exporté entre des groupes, mais à chaque fois aussi qu'il est troqué entre membres d'un groupe et non donné ou redistribué. Il circule dès lors à l'intérieur de ce groupe comme marchandise, bien qu'il puisse y circuler la plupart du temps comme une non-marchandise, un objet à donner, un objet d'échange social.

Il faut enfin préciser qu'il ne suffit pas à un objet précieux de circuler comme marchandise pour qu'il devienne une « monnaie ». Il faut en outre une condition supplémentaire: qu'il soit possible de l'échanger contre plusieurs marchandises de type différent. Par exemple à Malaïta, un collier de perles rouges s'échangeait contre des porcs ou contre des outils de pierre taillée, ou contre de la nourriture crue ou cuite, etc., et fonctionnait dans ce cas-là comme une monnaie.

Donc, pour nous résumer, la plupart du temps, les objets précieux qui circulaient entre les sociétés primitives et en leur sein étaient à la fois des objets d'échange commercial et des objets d'échange social, des biens à troquer et des biens à exhiber et à donner, des marchandises qui parfois devenaient des monnaies et des symboles, des signes visibles de l'histoire des individus et des groupes qui recevaient leur sens du fond le plus intime des structures sociales. C'étaient donc des objets multifonctionnels dont les fonctions ne se confondaient pas,

(Maurice Godelier, « Aux sources de l'anthropologie économique », *Socio-anthropologie* [En ligne], 7 |2000, mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 20 août 2016. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/98>

Document 43

Karl Polanyi a établi une célèbre distinction entre deux types de monnaies'. Les sociétés modernes disposeraient de *all purpose money* ou “!monnaies à tous usages!” tandis que les sociétés anciennes disposeraient de *special purpose money* ou “!monnaies à usages spécifiques!”. Cette distinction a marqué un net progrès dans la compréhension de la circulation des biens dans les sociétés anciennes dans la mesure où elle a permis de conceptualiser le refus de la vision longtemps dominante (et toujours en vigueur) selon laquelle la monnaie serait l'apanage des sociétés modernes, les sociétés anciennes étant des sociétés de troc.

(Jérôme Blanc : *Karl Polanyi et les monnaies modernes : un réexamen* – 2004)

Document 44

(...ces exemples) mettent en évidence une caractéristique générale négative des «monnaies primitives» : on ne peut les échanger contre n'importe quoi. Ce ne sont pas des « monnaies universelles ».

Bohannan³ a montré l'existence chez les Tiv du Nigéria de trois catégories d'objets : biens de subsistance, biens de prestige (esclaves, bétail, métal), femmes. A l'intérieur de chaque catégorie un objet pouvait être échangé contre un autre. Entre la seconde et la troisième catégorie, certains principes de conversion permettaient d'accéder aux femmes à partir de barres de cuivre mais on ne pouvait convertir la première catégorie en la seconde et surtout en la troisième. Aucune monnaie ne servait donc de dénominateur commun entre ces trois catégories, et le travail et la terre restaient en dehors d'elles". Lorsque la monnaie européenne fut introduite, son rôle d'équivalent universel fut considéré comme une menace pour la structure sociale traditionnelle et les Tiv tentèrent de sauver le « modèle » de leurs échanges en ajoutant une quatrième catégorie aux trois autres, où la monnaie européenne s'échangeait contre les biens européens importés ou contre elle-même.

(Godelier Maurice : « Objets et méthodes de l'anthropologie économique ». - *L'Homme*, 1965, tome 5 n°2. <https://doi.org/10.3406/hom.1965.366714>)

Document 45

Les biens étaient divisés, chez les Siane, en trois catégories hétérogènes : les biens de subsistance (produits de l'agriculture, de la cueillette, de l'artisanat) ; les biens de luxe (tabac, huile de palmier, sel, noix de pandanus) ; les biens précieux (coquillages, plumes d'oiseaux de paradis, haches ornementales, cochons) qui entrent dans les dépenses rituelles à l'occasion des mariages, des initiations, des traités de paix, des fêtes religieuses. Aucun bien d'une catégorie n'était échangeable contre un bien d'une autre catégorie. Les substitutions se faisaient à l'intérieur d'une catégorie. Il n'y avait pas une monnaie mais des monnaies, ni un échange général de biens et de services mais des échanges limités et cloisonnés. Lorsque la monnaie européenne fit son apparition, on lui appliqua le principe de l'inconvertibilité des biens, les pièces entrèrent dans la catégorie 2, les billets dans la catégorie 3. La convertibilité réciproque des pièces et des billets, corrélat de la convertibilité de l'argent en n'importe quel bien, ne fut longtemps ni comprise ni acceptée par les Siane. (...)l'inexistence d'une monnaie universelle chez les Siane s'explique d'une part par le caractère limité des échanges, l'absence d'une véritable production marchande (raison négative) mais en même temps par la nécessité de contrôler l'accès aux femmes au sein d'un clan et d'équilibrer la circulation des femmes dans les clans (raison positive).

(Godelier Maurice : « Objets et méthodes de l'anthropologie économique ». - *L'Homme*, 1965, tome 5 n°2. <https://doi.org/10.3406/hom.1965.366714>)

Document 46

Pour achever cette démonstration, nous allons examiner le système de monnaie et de crédit existant dans l'île Rossel, décrit par Armstrong² et interprété par L. Lancaster³. A Rossel Island existait une monnaie composée de deux séries de coquillages, les *Ndap* et les *Nkii*. Chaque série comportait un nombre limité de pièces ordonnées en 22 catégories pour les *Ndap* et en 16 pour les *Nka*. Aucun rang n'était le multiple d'une unité de base. La série *Ndap* était la plus valorisée. Les rangs 1 à 18 entraient dans les transactions habituelles, ceux de 19 à 22 dans des transactions exceptionnelles et étaient maniés avec un certain rituel par des chefs. Les pièces 22 étaient transmises en ligne masculine dans une famille de chefs puissants. Par l'intermédiaire de ce système

de rangs un système de crédit compliqué était établi. La vie de l'île tournait autour d'un jeu d'obligations sociales impliquant des transactions monétaires. Pour effectuer une transaction déterminée il fallait disposer d'une espèce déterminée de pièces. Si on n'avait pas cette pièce, il fallait l'emprunter et au bout d'un certain temps la rembourser. Pour la rembourser on pouvait soit rendre une pièce de même rang plus quelques pièces d'un rang inférieur, soit rendre une pièce d'un rang supérieur. Ainsi un intérêt lié au temps se trouvait dégagé, dont le taux était fixé dans des discussions rituelles. Chaque individu cherchait à placer ses pièces pour accéder au bout d'un certain temps à des pièces de rang supérieur. Un financier, le *ndeb*, empruntait et escomptait les pièces des propriétaires d'avoirs « liquides » et assurait les rituels de remboursement. Chacun cherchait donc à tirer profit de la circulation de la monnaie et agissait comme s'il voulait maximiser ses avantages individuels.

(Godelier Maurice : « Objets et méthodes de l'anthropologie économique ». - *L'Homme*, 1965, tome 5 n°2. <https://doi.org/10.3406/hom.1965.366714>)

Document 47

(...) il n'existe plus de société échappant au marché. Par exemple les Baruya, une tribu de Nouvelle-Guinée au sein de laquelle j'ai travaillé, avaient une monnaie de sel, qu'ils produisaient. Ce sel n'était jamais utilisé pour la consommation alimentaire courante, mais exclusivement pour les repas rituels. Le fait que le sel entrât dans les initiations lui donnait une fonction de monnaie. On voit donc se détacher de la vie quotidienne un instrument d'échange qui va prendre une valeur particulière. De quelle valeur s'agit-il?

Tout d'abord, celle du travail effectué pour le produire. Pour l'obtenir, les Baruya devaient planter, laisser pousser, puis couper les cannes à sel (*Coix gigantea*), les brûler, transporter les cendres, construire un filtre, prendre de l'eau pure, la verser sur les cendres, recueillir l'eau salée, faire cristalliser le sel en le chauffant, pour enfin obtenir ces barres de sel normalisées par la taille des moules : leur production représente donc beaucoup de travail. Les Baruya apportaient alors l'eau salée venant du champ de leur lignage au fabricant de sel en charge de le cristalliser. Ce dernier devait donc avoir un savoir-faire pour réaliser cette manipulation et surtout disposer de la magie qui permettait que la cristallisation réussisse. Il devait également observer certaines règles : par exemple, avoir des rapports sexuels au cours de cette opération lui était interdit, etc. Il s'agissait donc d'une activité techno-magique que seul cet individu pouvait réaliser pour les autres. Il était rétribué d'une barre de sel prélevée sur la quantité produite. D'une certaine façon, il s'agissait là d'une rémunération de sa capacité techno-magique, de son temps passé, et des interdits qu'il s'était imposés. (...) la société baruya, il y a une quarantaine d'années, ne reposait pas sur une économie marchande, car le sel qu'ils produisaient ne leur permettait pas d'acheter des produits à l'intérieur de leur tribu. Entre eux, ils ne pratiquaient que des échanges de dons et diverses sortes de redistribution. En revanche, ils pratiquaient avec les tribus voisines (celles avec lesquelles ils n'étaient pas en guerre) des échanges de type marchand. On voit donc la monnaie de sel apparaître à la frontière des groupes et des sociétés, dans les échanges entre sociétés, avant de pénétrer à l'intérieur de celles-ci. Traditionnellement, chez les Baruya, lorsqu'un co-initié ou un beau-frère vient aider à défricher le champ de quelqu'un, ce dernier le rétribue par un repas. Ensuite, il est socialement obligé en retour d'aider à défricher le champ de son beau-frère ou de son co-initié (...), de plus en plus souvent, les hommes se procurent des épouses en versant une somme d'argent, entre 500 et 3 000 € environ. Cet argent, ils l'obtiennent par la vente du café qu'ils produisent ou par leur travail en ville. Deux expressions anglaises ont été utilisées : *Bride Wealth*, c'est-à-dire la richesse qu'on donne pour une femme, et *Bride Price*, le prix qu'on paye pour une

épouse. Mais il ne s'agit pas véritablement d'un achat : on n'achète pas la personne. Celle-ci reste membre de son clan, mais on achète ses services sexuels, sa force de travail, etc. (...)

(Interview de Maurice Godelier, anthropologue, par Sophie Leclercq et Laurence Denis -TDC n° - Décembre 2016)

Document 48

Ces « monnaies primitives » ne servent pas uniquement à obtenir des biens de consommation – comme le voudrait par exemple George Dalton (1967) –, mais elles ne servent pas non plus uniquement à payer le « prix de la fiancée » et le « prix du sang » – comme le voudrait par exemple Philippe Rospabé (1995). Toutes celles répertoriées interviennent comme équivalents – ou plutôt comme substituts – tout autant de biens matériels que de biens immatériels, de biens précieux que de biens usuels, ou encore de vies humaines.

Ces « monnaies » sont utilisées dans les sociétés où l'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. Ici, les analyses de Dalton sur les « économies primitives » demeurent valides, à savoir que ces économies excluent deux grands secteurs de toute forme de « commercialisation » : la terre (le premier des moyens de production) et la force de travail (la première des forces productives).

« Monnaies primitives » et biens précieux ne sont pas à confondre, même si la littérature anthropologique a fait assez souvent l'amalgame. Ici, c'est la notion de « sphères d'échange », proposée par Paul Bohannan (1955), qui peut nous aider à y voir clair: les biens précieux s'échangent à l'intérieur d'une sphère spécifique, alors que le propre des « monnaies » est leur capacité à s'affranchir des sphères d'échange pour en transgresser les frontières et venir ainsi en équivalents (ou substituts) à des entités de sphères différentes.

(...). Toujours un (contre-) exemple est là pour balayer tout début de modélisation. Et, à chaque fois, l'objet semble se dérober. Or, faute de ce *commun dénominateur*, il faudra admettre que l'*objet* « monnaie primitive » n'existe pas, que ce ne sont là que des items polyvalents et polysémiques qui pourraient tirer tantôt du côté de la marchandise (*commodity*), tantôt du côté des biens précieux (*valuables*), ou bien encore que ce ne serait là qu'une forme inachevée de nos monnaies marchandes – et que la distinction opérée par les Anglo-saxons entre *money* et *currencies* serait dépourvue de sens². Autrement dit, l'anthropologie se serait lourdement et longuement fourvoyée.

(...) Nous l'évoquons rapidement en 2001, beaucoup de ces « monnaies primitives » sont fabriquées et proviennent d'ailleurs (Dupuy 2001 : 144). C'est le cas, de toute évidence, pour celles que l'on rencontre dans les archipels orientaux de la Nouvelle-Guinée (Nouvelle-Bretagne, Nouvelle-Irlande, îles Salomon...). Un exemple assez bien connu est celui de Langalanga, une petite communauté mélanésienne vivant sur des îles microscopiques au large de la côte occidentale de Malaita, qui s'est fait une spécialité de la fabrication d'une monnaie composée de petits disques de divers coquillages pêchés dans le lagon environnant (Cooper 1971 ; Connell 1977). La ressource est étroitement contrôlée par quelques groupes qui jouissent de droits coutumiers sur le lagon. Ce sont tout particulièrement les femmes qui se chargent de la fabrication. Ces monnaies sont ensuite diffusées dans toute une large région (Malaita, Guadalcanal, Rossel, Santa Isabel, Choiseul, Bougainville et jusqu'en Nouvelle-Irlande...). Dans un premier temps, les habitants de Langalanga échangent avec quelques communautés attirées (en premier lieu leurs proches voisins de Malaita) les brasses de coquillages qu'ils ont fabriquées contre des biens de consommation qui leur font défaut (tels que les produits horticoles difficiles à obtenir sur leurs îles coralliennes). Lorsqu'elles quittent Langalanga, ces brasses de coquillages ont déjà une valeur de monnaie, en ce qu'elles sont des items spécifiques destinés à réaliser les échanges. Et jusqu'ici, l'exemple des brasses de coquillages de Langalanga fait beaucoup penser aux barres de sel des Baruya (Godelier 1973 : 259- 293) : un groupe social spécialisé dans une production spécifique valorisant une ressource et un savoir-faire particuliers en contrepartie desquels il se procure à l'extérieur les produits qui lui font défaut.

Mais ce qui indéniablement fournit aux brasses de coquillages leur force symbolique et leur pleine valeur « monétaire », c'est leur long voyage à travers des réseaux d'échange complexes et à multiples ramifications. Une fois arrivées à Bougainville ou en Nouvelle-Irlande, l'origine de ces brasses s'est entre-temps perdue – ou mythifiée, ce qui est encore mieux – de sorte que celles-ci paraissent venues d'un « ailleurs » insaisissable pour les gens du lieu. Il en va de même, on le sait, pour les *pearlshells* en Nouvelle-Guinée, qui proviennent des régions littorales et qui, de partenaire en partenaire, (...) de circuit en circuit, se retrouvent dans les

Highlands où ils constituent tout autant des monnaies que des biens précieux, mais en tous les cas, la forme sublimée de la richesse dans le cadre de certains grands systèmes d'échanges cérémoniels comme le *moka* dans la région de Mount Hagen.

(...) tantôt utilisés comme des monnaies – des « moyens de paiement », pour reprendre l'expression de Panoff –, sont considérés comme provenant d'un lieu loin-tain et longtemps ignoré (en réalité de Nouvelle-Irlande), tant les réseaux et les modes d'échange qui les ont conduits jusque-là sont embrouillés. De la même manière, en Nouvelle-Irlande, sur le plateau Lelet, un groupe comptant quelque cinq cents personnes utilise de longue date comme monnaies des *dasilok* (enfilades de perles) ; mais les habitants de Lelet ont eu besoin d'inventer une origine lointaine (en l'occurrence mythique) à ces objets. C'est ainsi que les perles ne viennent pas, selon eux, du littoral – quand ce n'est pas des magasins chinois de la ville! – mais des entrailles de Tumbumpo, la plus haute et la plus majestueuse des montagnes qui ceignent le plateau Lelet: ici la distance n'est pas tant spatiale que temporelle (le temps du mythe). « Si la distance géographique crée probablement de la valeur en multipliant les transactions et les intermédiaires », observe Brigitte Derlon, « elle a aussi le mérite de faciliter l'ignorance du lieu de production artisanale de l'objet et, partant, la croyance selon laquelle ce dernier est le produit non pas de l'activité humaine mais de quelque source surnaturelle » (*ibid.* : 15 8). On ne saurait mieux dire: le cheminement et l'échange confèrent de la valeur aux monnaies comme aux objets en général – on le sait bien depuis les analyses de certains systèmes tels que la *kula* – mais, plus encore, les *transfigurent*.

Un exemple célèbre et particulièrement éloquent à ce sujet est celui des cauris. L'histoire de ces petits coquillages au destin étonnant a été fort bien retracée et analysée par Jan Hogendorn et Marion Johnson (1986). Ces cauris ont été – c'est là leur premier et triste titre de gloire – la principale monnaie de la traite des esclaves. Des centaines de millions de petits coquillages pêchés dans la mer des Maldives (océan Indien) ont fourni une monnaie d'échange quasi inépuisable dans ce sinistre trafic. Ils arrivaient sur les côtes d'Afrique après un voyage qui durait une année ou plus. Transportés d'abord par les marchands arabes – redoutables pionniers dans ce genre d'affaires – jusqu'en Afrique du Nord d'où ils transitaient ensuite à travers le Sahara vers l'Afrique noire, réservoir de la main-d'œuvre servile, ils ont été plus tard embarqués par les compagnies européennes de commerce maritime, qui s'en servaient en tout premier lieu pour lester les cales des navires, jusqu'à Lisbonne, Amsterdam ou Londres. Là ils étaient mis en tonneaux et reprenaient la mer dans les soutes des bateaux en direction de l'Afrique de l'Ouest: c'est là, et là seulement, qu'ils devenaient *monnaie*. Ils furent utilisés de la sorte avant, pendant et après la traite négrière transatlantique. C'est bien parce qu'ils avaient *déjà* une valeur reconnue qu'ils ont pu, à partir du XVI^e siècle, lorsque la traite vers l'Amérique a commencé, tenir lieu d'équivalent d'échange fiable et donc fort prisé des trafiquants de toute espèce. Leur première mention est due au voyageur-géographe arabe Al-Bakri, à propos de Gao en 1067. Les cauris semblent avoir été la monnaie usuelle dans la vaste région du Niger, haut lieu de la ponction des captifs convertis en esclaves, à partir du XI^e siècle – rappelons que la traite négrière transsaharienne est attestée dès le IX^e siècle. Le commerce par les Européens viendra plus tard, dès le tout début du XVI^e siècle avec les Portugais, premiers engagés dans la traite négrière occidentale, d'abord en direction du Portugal puis en direction des Amériques; il se poursuivra au XVII^e siècle avec les Hollandais, les leaders du moment en matière de commerce tous azimuts, au XVIII^e et surtout au XVIII^e siècle avec les Anglais, puissance commerciale devenue hégémonique. Le XVIII^e siècle, période de « prospérité » du trafic des esclaves, connut une véritable inflation dans l'afflux des cauris (cinquante tonnes par an en moyenne). Le XIX^e siècle, d'abord avec l'interdiction de la traite négrière puis avec les abolitions successives de l'esclavage dans les colonies d'outre-Atlantique, vit un dépérissement du commerce des cauris. Mais entre-temps ces petits coquillages avaient connu un franc succès en Afrique noire: ils étaient devenus une monnaie « locale » qui, jusque dans l'intérieur du continent, entrait dans les échanges de toute sorte mais aussi dans le paiement des taxes et des tributs, et dans les compensations matrimoniales. La demande africaine était telle qu'elle avait occasionné, une fois la traite négrière achevée, une réactivation de l'approvisionnement en provenance des Maldives en passant par Zanzibar. Le trafic de ces cauris tant désirés ne s'asséchera que dans les années 1910, ce qui ne les empêchera pas de continuer à fonctionner comme monnaie bien au-delà de cette époque. L'aire d'expansion de ces cauris est impressionnante; elle va du Congo au sud (approvisionné depuis Luanda) jusqu'aux « royaumes de la savane » au nord (approvisionnés depuis l'Afrique du Nord), et de la région de l'Ouganda à l'est (approvisionnée à partir de la côte swahili) jusqu'au Sénégal à l'ouest (la côte occidentale étant approvisionnée par les puissances esclavagistes européennes

Une première chose frappe ici: les cauris semblent la moins « primitive » des « monnaies primitives ». En ce sens qu'elle possède les principaux attributs de la monnaie marchande, étatique et, pour tout dire, moderne: homogénéité, durabilité, portabilité. Seule la divisibilité fait défaut, mais cette carence est amplement compensée par une autre vertu, de toute première importance eu égard au contexte commercial en cause: l'impossibilité de contrefaçon. (...) Une seconde chose est à remarquer: ces cauris qui voyageaient à fond de cale depuis les Maldives remontaient le long des côtes occidentales de l'Afrique avant de rejoindre les capitales européennes. Ils auraient pu, « au passage », servir de monnaie d'échange. Mais il n'en était rien. Il fallait qu'ils transitent d'abord par l'Europe pour revenir ensuite et là, sur les côtes du golfe de Guinée, être échangés contre des humains. Comme s'il *fallait* qu'ils fassent un aussi long périple, juste le temps de cesser d'être des coquillages et de devenir des monnaies.

Car les monnaies, « primitives » ou marchandes – elles se rejoignent sur ce point –, ne sont pas seulement des items de l'échange, elles sont aussi des instruments de pouvoir. Les cauris en sont une illustration évidente: pouvoir des puissances européennes, esclavagistes puis coloniales, sur l'Afrique noire, et pouvoir des royautés africaines sur les populations réduites en esclavage. (...) Le fait qu'ils « viennent d'ailleurs » ne suffit pas à conférer aux objets le statut de monnaie. On remarquera déjà que bon nombre de ces monnaies sont produites localement: que ce soient les barres de sel chez les Baruya, les brasses de coquillages pour les habitants de Langalanga ou les vaches chez de nombreux peuples de pasteurs africains (comme les Nuer), ces objets (ou animaux) proviennent du lieu et ont en ce lieu une valeur de monnaie. En outre, des objets de provenance lointaine et plus ou moins connue ne fonctionnent pas comme des monnaies, mais bien plutôt comme des biens précieux. C'est le cas, déjà évoqué, des *pearlshells* dans l'intérieur de la Nouvelle-Guinée. C'est aussi le cas des deux types d'objets circulant au sein du cercle de la *kula*, à savoir les colliers de petits coquillages rouges et les brassards de gros coquillages blancs. Lorsque, dans le chapitre premier des *Argonautes du Pacifique occidental*, Bronislaw Malinowski nous présente le « district de la *kula* (...) celui-ci nous livre une remarque fort intéressante à propos de l'île de Sanaroa, située sur le parcours entre Dobu (l'un des maillons essentiels de la chaîne de la *kula*) et Trobriand: c'est là que l'on pêche le coquillage spondyle servant à la fabrication des colliers, et les habitants de cette même île ne peuvent participer à la *kula* (Malinowski 1963: 102). Autrement dit, ceux chez qui la ressource abonde sont écartés de l'usage de cette même ressource une fois celle-ci transformée en richesse; comme si la proximité ne pouvait produire que du vulgaire et l'éloignement de la valeur; comme s'il fallait, à tout prix, produire de la *rareté*.

Pas davantage, le fait qu'ils soient manufacturés ne suffit à conférer aux objets un statut de monnaie. Si les barres de sel des Baruya ou les brasses de coquillages de Langalanga sont bien le résultat d'un travail et d'un savoir-faire, d'autres items ne sont nullement dans ce cas : citons en vrac les dents de marsouin, de chien ou de porc en Mélanésie, les fèves de cacao en Mésoamérique, les plumes d'oiseaux divers et variés en différentes régions (Nouvelle-Guinée, Mélanésie, Mésoamérique ...), les vaches en maintes sociétés africaines, les cauris comme nous l'avons déjà vu...

L'éloignement du lieu de provenance participe indubitablement de la charge symbolique des objets, mais ceux-ci n'en seront pas pour autant des monnaies; ils en seront simplement plus précieux. (...). Quant à la production des monnaies, tantôt ce sont les humains qui en sont les auteurs reconnus, tantôt il est bon à penser que ce sont des forces supra-humaines. (...) Une thèse partagée par Denis Monnerie (2002), Brigitte Derlon (2002) et Stéphane Breton (2002) avance l'idée que les objets-monnaies doivent être beaux.

Denis Monnerie, concernant les monnaies de Mono-Alu, au sud de l'île de Bougainville (archipel des Salomon), évoque l'« aspect iconique » des objets, condition de leur valeur monétaire: « L'aspect iconique des objets-monnaies », écrit-il, « renvoie directement à leur fabrication, il en est la représentation phénoménologique, visuelle et tactile » (Monnerie 2002 : 87). Brigitte Derlon, à propos des monnaies du plateau Lelet (Nouvelle-Irlande), considère pour sa part toute l'importance attachée aux couleurs : « La couleur de leurs perles », remarque-t-elle, « n'est vraisemblablement pas étrangère à la valeur marchande et symbolique que leur accordent les montagnards » (Derlon 2002 : 163). Pour Stéphane Breton, à propos des monnaies des Wodani des hautes terres de Papouasie occidentale (Irian Jaya), esthétique et symbolique des coquillages se rapportent au corps humain et à ses substances : ces références et équivalences interviennent tout spécialement dans les compensations de meurtre ou de mariage, les monnaies permettant de payer la victime ou la fiancée, morceau par morceau (Breton 2002 : 204) – « la monnaie wodani est un instrument de boucherie sociologique » (*Ibid.*: 222) ; en tout état de cause, « la valeur ultime de chaque monnaie dépend de ses qualités esthétiques », ponctue-t-il (*Ibid.*: 218).

(...) Clark considère que partout l'esthétique est une qualité première de la valeur des monnaies, et que la

symbolique cosmo-logique et/ou corporelle Un bel exemple nous est fourni par les Nuer – une ressource décidément inépuisable pour les anthropologues – tels qu'ils ont été étudiés par Sharon Hutchinson (1996). Les Nuer – ces « parasites de la vache », comme l'écrivait Evans-Pritchard – sont de nos jours en proie à des circonstances qui les ont profondément affectés, la guerre endémique du Sud-Soudan et l'économie de marché, sans qu'ils cessent pour autant d'être ce qu'ils étaient. Les vaches comptent toujours autant pour ces fiers éleveurs. Mais la richesse se décline aujourd'hui pour eux tout autant en argent qu'en têtes de bétail. Toutefois, ils prennent soin de différencier deux sortes d'argent: l'« argent du travail » (obtenu par quelque emploi plus ou moins régulier en ville) et l'« argent du bétail » (obtenu par la vente de vaches). De même qu'ils prennent soin de différencier deux sortes de bétail: le « bétail d'argent » (le bétail acheté avec l'argent gagné) et le « bétail de filles » (le bétail obtenu par le biais des compensations matrimoniales). Ce sont là les quatre catégories de richesse pour les Nuer contemporains (*ibid.*: 56-57). Mais, comme le répètent avec force les intéressés, « l'argent n'a pas de sang » ; en revanche, le bétail oui, et c'est ce qui en fait un équivalent possible aux humains lors des compensations matrimoniales – ou autres réparations pour torts à la personne, que l'on se remémore les écrits d'Evans-Pritchard. À partir de là, tout se complexifie, car les Nuer conjugent à merveille leurs quatre catégories de richesse. Ainsi : a) le « bétail de filles » constitue la richesse des lignages ; b) le « bétail d'argent » peut être rituellement transformé en « bétail de filles » et entrer dès lors dans les compensations matrimoniales; c) l'« argent du travail » peut être converti en « bétail d'argent » et, à ce titre, entrer dans les compensations matrimoniales, mais à la condition que cet argent ait été gagné dans des travaux non dégradants; d) l'« argent du bétail » est réservé à l'acquisition de nouveau bétail, et est à différencier de, e) l'« argent-bétail », c'est-à-dire de l'argent versé dans les compensations matrimoniales en lieu et place du bétail (*ibid.*: 83-88)

(Dupuy Francis, « Les "monnaies primitives" Nouvelles considérations, *L'Homme*, 2009/2 n° 190 - <http://www.cairn.info/revue-l-homme-2009-2-page-129.htm>)

Document 49

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 (...) 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 » (...)

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 *Kô*. 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 *Kii* ne compte pour sa part que seize valeurs. Le système *Dap* est essentiellement la monnaie des hommes, tandis que le système *Kô* 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 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 3000 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., 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). (...) 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. 66). La « monnaie » utilisée par les insulaires est en pierre de calcite et dénommée *fei*. Citons Furness : « [Ce sont de] grandes roues de pierre solide 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). (...)

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 oeufs à Nauru (Micronésie), 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 Iles 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...

(F. Dupuy : « *Anthropologie économique* » - Armand Colin – 2016)

Document 50 : 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 1500 individus environ, répartis en une douzaine de villages et hameaux du sub-district de Wonenara (...). 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, ment 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 soeurs 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 (...) 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.

(F. Dupuy : « *Anthropologie économique* » - Armand Colin – 2016)

Document 51

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. (...), 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 fblowers ; 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.) . (...),« La "monnaie primitive" est souvent indistinguible 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(...).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 » .

La monnaie calédonienne étudiée par Maurice Leenhardt (cf l'encadré 11) 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).(...) 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. (...) 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 (...) 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). (...) 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'oeuvre 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 soeurs. 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 (...) 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.

(F. Dupuy : « Anthropologie économique » - Armand Colin – 2016)

Document 52

Monnaie primitive, le cacao ne pouvait remplir toutes les fonctions d'un instrument monétaire. Il servait comme l'un des principaux intermédiaires des échanges ; mais comme étalon de valeur, les Aztèques et les Mayas utilisaient plutôt des pièces d'étoffe de coton, les quachtli, représentant une somme de travail donnée.

Au Yucatán, le quachtli équivalait à 450 heures de travail. Et si l'on ignore combien d'heures exigeait chacune des pièces d'étoffe entrant dans le tribut levé par les empereurs aztèques, nous savons, en revanche, qu'elle valait à peu près 100 grains de cacao.

Nous pouvons donc affirmer avec certitude que la valeur (en force de travail) de la plupart des biens en circulation pouvait s'exprimer en cacao, mais était appréciée en pièces d'étoffe à valeur constante. L'usage monétaire du cacao s'est imposé parce que, contrairement à ces pièces d'étoffe, les grains pouvaient être fractionnés à volonté. Les anciens Mexicains préparaient avec le cacao un breuvage rituel exclusivement réservé aux nobles et aux guerriers : le chocolat. Le commun des mortels n'avait droit qu'au pulque, une boisson fermentée tirée de l'agave. Cet interdit renforçait le pouvoir de la noblesse, car on prêtait au chocolat des propriétés magiques : c'était l'aliment des dieux. Peut-être associait-on le chocolat au sang des sacrifices humains offerts aux dieux, notamment à l'arrachement du cœur des victimes immolées à Quetzalcóatl, le « serpent à plumes », dans les villes toltèques du Yucatán et de la vallée de Mexico. (Piedad Peniche Rivero « Les graines de Quetzacoatl » - *Le courrier de l'Unesco* n° - Janvier 1990 – « Les mystères de la monnaie »)

Document 53

Nos analyses permettent-elles de dire quelque chose sur l'origine des monnaies, sur l'origine de la monnaie? Nous le croyons. Les monnaies 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 mêmes complexes de troc. Les monnaies sont des objets précieux (et de ce fait en contact avec les objets sacrés) mais qui ont cessé d'être à la fois aliénables et inaliénables pour devenir définitivement aliénables comme les marchandises qu'ils servaient déjà à acquérir, à faire circuler ou à stocker. Les monnaies sont des objets précieux qui avaient déjà fait une longue carrière dans d'autres types de rapports que les rapports marchands et se sont peu à peu détachés de ces rapports non marchands pour faire circuler dans des rapports impersonnels entre des individus ou entre des groupes des objets devenus eux-mêmes détachables des personnes, devenus des marchandises (...) Que dans beaucoup de sociétés, de cultures, l'or et l'argent aient servi de monnaie ne peut nous surprendre. Ce sont des métaux qui depuis des siècles servaient à parer les corps des dieux et des

hommes (et femmes) de pouvoir et qui étaient inutiles dans la vie quotidienne. On ne pouvait en faire des outils. L'or, pensaient les anciens Egyptiens, est « la chair des dieux » et le pharaon était appelé « Horus d'or » car sa divinité ne pouvait s'exprimer que par l'éclat impérissable du métal précieux qui brillait comme le Soleil, le père de tous les dieux. Ailleurs, dans d'autres parties du monde, ce fut le nacre des beaux coquillages qui a capturé l'imaginaire de sociétés qui trouvaient dans sa blancheur irisée la présence de la vie, la trace de la semence des dieux et de celle des hommes de sociétés qui le plus souvent n'avaient pas découvert comment fondre les métaux. (...)

Pour qu'un objet précieux circule comme monnaie, il faut que sa valeur « imaginaire » soit partagée par les membres des sociétés qui font commerce entre elles. Une monnaie ne peut exister, avoir « cours », sans avoir « force de loi ». Et la loi n'est pas le fait de l'individu. Une monnaie doit avoir en elle la présence des dieux, être marquée de leurs symboles ou être marquée du sceau de l'Etat ou de l'effigie d'un roi. Aujourd'hui même, sur le dollar, le billet vert qui est la seule monnaie à être connue et acceptée partout dans le monde, est imprimée la référence à Dieu, le dieu de la Bible.

Or tout cela, Mauss l'avait parfaitement vu, comme en témoigne la superbe « Note de principe sur l'emploi de la notion de monnaie » qui couvre deux pages de l'« Essai sur le don » et esquisse une histoire de la monnaie. Mais, à nos yeux, quelque chose a toujours manqué dans son analyse, comme dans celles de bien d'autres qui lui ont succédé et se sont affrontés aux mêmes problèmes. C'est de ne pas avoir reconnu que pour qu'il y ait mouvement, échanges, il faut qu'il existe des choses soustraites à l'échange, des points fixes à partir desquels le reste, les hommes, les biens, des services, puisse tourner, circuler. (...) Plus fondamentalement, nos analyses nous amènent à conclure qu'il ne saurait y avoir de société humaine sans deux domaines, celui des échanges, quel que soit ce que l'on échange et quelle que soit la forme de cet échange, du don au potlatch, du sacrifice à la vente, à l'achat, au marché, et celui où les individus et les groupes conservent précieusement pour eux-mêmes, puis les transmettent à leurs descendants ou à ceux qui partagent la même foi, des choses, des récits, des noms, des formes de pensée. Car ce que l'on garde constitue toujours des « réalités » qui ramènent les individus et les groupes vers un autre temps, qui les remettent face à leurs origines, à l'origine.

(Maurice Godelier : « L'énigme du Don » - Champs Flammarion – 2008)

Document 54 : L'étrangeté comme source de valeur de la monnaie.

Un premier cas intéressant nous est offert par Langalanga, une petite communauté mélanésienne vivant sur quelques îlots situés au large de la côte occidentale de Malaita, laquelle s'est fait une spécialité de la fabrication d'une monnaie composée de petits disques de divers coquillages pêchés dans le lagon environnant qui sont réunis en brasses (Cooper 1971, Connell 1977, Guo 2007). La ressource est étroitement contrôlée ; elle relève de droits coutumiers portant sur le lagon. Le travail de fabrication incombe tout particulièrement aux femmes. Ces monnaies sont ensuite acheminées hors des lieux de fabrication pour se diffuser dans toute une vaste région (Malaita, Guadalcanal, Rossel, Santa Isabel, Choiseul, Bougainville et jusqu'en Nouvelle-Irlande...). La première étape de l'échange intervient entre les habitants de Langalanga et quelques communautés voisines attirées afin de se procurer des biens de consommation manquants, en particulier des produits horticoles et des porcs nécessaires au déroulement de fêtes et de rituels. Lorsqu'elles quittent Langalanga, ces brasses de coquillages ont déjà, indéniablement, une certaine valeur de monnaie. Mais ce qui construit la force symbolique et la pleine valeur « monétaire » de ces brasses de coquillages, c'est leur long périple à travers des réseaux d'échange complexes et à multiples ramifications. Ainsi, lorsque ces brasses parviennent à Bougainville ou en Nouvelle-Irlande, leur origine s'est perdue au loin – et plus ou moins mythifiée – de sorte que celles-ci paraissent venues d'un « ailleurs » inconnu et insaisissable pour les gens qui les reçoivent.

(F. Dupuy (2012) « Des coquillages de valeur », *Techniques & Culture* 59 « Itinéraires de coquillages » - <http://tc.revues.org/6568>)

II) ILLUSTRATIONS

Documents 55

Naturalia ou artefacts, de fabrication locale ou importés, ces instruments de thésaurisation, de paiement et de lien interviennent ainsi dans des rituels aussi variés que les compensations matrimoniales, l'acquittement des tributs ou des dettes, la célébration des traités et des alliances, le don d'offrandes pour honorer les hommes et les dieux. Abolissant bien souvent les frontières entre **étalon de valeur, insigne de prestige et ornement**, ce sont des objets polysémiques dont le prétendu « exotisme » ne saurait faire oublier la dimension économique et sacrée.



MONNAIE RAI

Île Yap, Micronésie

1500-1900

Pierre d'aragonite

Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac

La valeur de ces monnaies de pierre nommées *raï* dépendait de leur origine lointaine et de leur difficulté d'acheminement. Extraits des carrières de l'archipel de Palaos, au cœur de l'océan Pacifique, ces lourds blocs d'aragonite étaient transportés par radeau ou par pirogue jusqu'aux îles Yap, où ils étaient taillés en disque pour faire office de biens d'échange entre chefs. D'après les récits yapais, leur teinte blanche et leur forme circulaire étaient censées symboliser l'astre lunaire. Jusqu'à la période coloniale, les monnaies *raï* servaient à l'acquisition de produits agricoles, de canoës, de terres, voire au rachat, à la partie adverse, du corps d'un homme tombé au combat. On les exhibait également lors des cérémonies rituelles en les enfilant sur un pieu de bois. À l'aube du XXI^e siècle, le dollar américain a définitivement supplanté cette monnaie hautement symbolique, dont la silhouette est désormais reproduite sur les plaques d'immatriculation des véhicules, ou sur le sceau de l'État.



MONNAIE DE MARIAGE TEVAU OU TEAU

Fin du XIX^e siècle

Plumes de *myzomela cardinalis*, écorce, fibres végétales, coquilles, matières organiques

Paris, Galerie Meyer

– Oceanic & Eskimo Art

Jusqu'à soixante mille plumes rouges de l'oiseau *myzomela cardinalis* étaient nécessaires pour fabriquer ces magnifiques rouleaux nommés *tevau* ou *teau*, qui faisaient office de monnaie dans les îles Santa Cruz,

au sud des îles Salomon. Leur valeur était proportionnelle à leur taille et à la flamboyance de leur couleur. Seules quelques familles s'arrogeaient le droit de les fabriquer, se transmettant leur savoir-faire de génération en génération. Conservées à l'abri de l'humidité et des insectes, ces monnaies s'échangeaient lors des cérémonies de mariage, mais servaient aussi à l'acquisition de biens précieux, tels cochons et pirogues. Dans la maison des hommes (*madai*), elles reposaient sous les crânes des défunts de haut rang, rappelant, tel un *memento mori*, les richesses qu'ils avaient acquises de leur vivant.



TORQUES-MANILLES

Nigeria, Afrique de l'Ouest
XXe siècle
Alliage cuivreux
Lyon, musée des Confluences

La forme de ces torques trouve son origine dans les manilles faites au moule que les Portugais exportèrent sur les côtes du Nigeria dès le XVIe siècle. Ces monnaies iconiques du continent africain vont être liées pendant plus de trois siècles à l'une des transactions commerciales les plus terribles de l'histoire de l'humanité : l'achat d'esclaves. Cependant, ces lourdes parures intervenaient également dans des échanges à caractère rituel et, malgré leur poids excessif, étaient arborées par les femmes lors de certaines cérémonies.

Au-delà de leur fonction commerciale, ces monnaies ont aussi une fonction symbolique, utilisée par exemple comme prestation compensatoire lors de mariage comme l'exemple ci-dessous



MONNAIE EN FORME DE COUTEAU DE JET, *NGINDZA*

Population Yakoma, République centrafricaine, Afrique centrale
Début du XXe siècle
Fer

Découpée à partir d'une fine feuille de fer martelée, cette monnaie *ngindza* épouse la silhouette d'un couteau de jet. Par son poids relativement léger (moins de 300 grammes) et le caractère non tranchant de sa lame, c'est incontestablement un objet d'échange, et non une arme. Les monnaies *ngindza* étaient souvent liées en faisceau de dix pour être utilisées dans des transactions courantes. Elles intervenaient le plus souvent lors des rituels de compensations matrimoniales. Ce très bel exemplaire a été offert au musée de l'Homme par le célèbre marchand Charles Ratton.

Focus sur l'Océanie.

Bien avant l'arrivée des Européens, les peuples de l'Océanie ont inventé un système d'échanges dans lequel la monnaie transcende sa simple valeur marchande pour se faire parure ostentatoire, instrument au service du sacré. Les formes sont très variées : pierres taillées, rouleaux de plumes, colliers, bracelets, pectoraux, dents de cochon...

Ces artefacts précieux sont des instruments de sociabilité nimbés d'une aura sacrée.



BRASSARD

Population Ambrym, Vanuatu, Mélanésie

XIXe siècle

Perles de traite rouges, blanches et noires

Lyon, musée des Confluences

Au sein des peuples du Vanuatu, les échanges et les acquisitions de richesses étaient savamment encadrés par un personnage haut gradé lors de cérémonies rituelles. Ce dernier s'octroyait le privilège d'arborer ce type de brassard réalisé en perles de traite, d'importation européenne. Les perles traditionnelles, quant à elles, étaient façonnées à partir de coquillages ou de noix de coco. À l'examen de sa patine d'usage, cet exemplaire semble particulièrement ancien. Il est orné de deux visages humains.



PECTORAL KINA

Papouasie-Nouvelle-Guinée, Mélanésie

Milieu du XXe siècle

Valve d'huître, nacre, fibres végétales

Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac

Taillé dans une valve d'huître percée aux deux extrémités pour accueillir une cordelette en fibres végétales, ce très beau pectoral en forme de croissant lunaire illustre combien la frontière est ténue entre monnaie et parure en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Ainsi, ces coquillages étaient souvent utilisés comme objets d'échange, notamment dans le cadre des compensations matrimoniales. En Tok Pisin, le terme kina désigne à la fois le matériau et l'ornement, mais aussi l'unité monétaire néo-guinéenne actuelle, preuve de l'importance toujours accordée à la monnaie traditionnelle.

Les tissus sont aussi des monnaies !

Entre l'Empire du Mali, le Maghreb, les peuples berbères du Sahara, les échanges de soieries, de brocarts, de cotonnades sont intenses. Ces tissus se muèrent en précieuses monnaies. Objets de thésaurisation et d'échanges, tissées ou brodées, les étoffes aux formes et aux usages variés séduisent aussi les Portugais au XVIe siècle.

Les coiffes et robes de fête d'Europe, d'Asie et du Proche-Orient signalent quant à elles l'appartenance à la tribu, indiquent le rang et la fortune. Constellées de pièces de monnaie aux vertus prophylactiques, tapissées de cauris, **ces parures de séduction scandent les différentes étapes de la vie.**



VOILE DE VISAGE

Population Akharsah, péninsule du Sinaï, Égypte

XXe siècle

Coton, argent, verre, tissage, perles, pièces de métal

Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac

Ces voiles de visage (burqa) sont parés d'une kyrielle de piécettes de métal aux vertus prophylactiques, et de pièces ottomanes, insignes de richesse et de séduction. Aujourd'hui tombées en désuétude, ces parures obéissaient à une codification précise. Ainsi, la couleur jaune était réservée aux plus âgées, tandis que le rouge et le brun foncé étaient dévolus aux jeunes mariées. La forme et le décor révélaient en outre l'appartenance tribale.



COIFFE CHATWÉ

Bethléem, Territoires palestiniens

Vers 1925

Toile de laine rouge et de coton blanc, argent, perles cylindriques

Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac

Cette coiffe ruisselle littéralement sous les perles allongées de couleur corail, promesses de fécondité, et les sequins imitant les pièces de monnaies, symboles de richesse. Portée à Bethléem et à Beit Jâla, au cœur des Territoires palestiniens, elle s'apparente au tantour des femmes druzes du Liban. Tombées en désuétude, ces flamboyantes parures étaient autrefois l'affaire de modistes spécialisées qui se transmettaient jalousement leur savoir-faire de génération en génération.



PAGNES-MONNAIE KUBA

Population Kuba, République Démocratique du Congo, Afrique centrale

Avant 1943

Fibres de raphia et pigments

Paris, musée du quai Branly-Jacques Chirac

Ces extraordinaires compositions géométriques, dont le graphisme abstrait évoque quelque toile de Paul Klee, étaient bien plus que de simples étoffes. Revêtant un usage monétaire dans le cadre de la dot, elles accompagnaient également le défunt dans son ultime voyage. Plus son bagage textile était onéreux, plus le mort avait de chances d'être reconnu par ses ancêtres dans l'autre monde.

QUAND LA MONNAIE DEVIENT PARURE

L'art de se parer est universel.

Bijoux, amulettes, talismans existent dans toutes les cultures. Au-delà de l'esthétique, ces objets sont des symboles d'appartenance à un clan. Les bijoux sont facilement monnayables dans plusieurs régions du monde où les banques se font rares. Ils sont aussi objet de thésaurisation et assurent dans bien des cultures une sécurité matérielle aux femmes (en cas de décès de l'époux ou de divorce). Ces parures ne sont donc en rien anecdotiques ou frivoles.



COLLIER RIGIDE

Population Kuba, République démocratique du Congo, Afrique centrale
Avant 1977
Fibres végétales, cauris et perles de verre
Collection particulière, courtesy Musée Barbier-Mueller

Célèbres pour leur art statuaire et leurs textiles, les Kuba appréciaient tout particulièrement les produits exotiques, comme les perles de verre d'importation européenne, ou les cauris pêchés dans l'océan Indien dont ils paraient leurs masques comme leurs ornements en signe de prospérité. Par sa préciosité, ce collier a vraisemblablement appartenu à un chef ou un dignitaire de haut rang.



PECTORAL MARANGGA

Ouest de l'île de Sumba, Indonésie
XIXe siècle
Or
Collection particulière, courtesy Musée Barbier-Mueller

Enrichis grâce aux échanges commerciaux noués avec les administrateurs néerlandais, les rajas locaux de Sumba accumulèrent des quantités impressionnantes de bijoux, dont ces pectoraux marangga réalisés à partir d'une feuille d'or battu. Épousant la forme de deux haches accolées l'une à l'autre, cet ornement d'un design parfait était originellement conservé dans le grenier des maisons adat des nobles. On ne le sortait au grand jour que sous la surveillance étroite des prêtres du village.



COLLIER DE MARIAGE KALI THIRU

« parure de cou de bon augure »
Chettiar nattukottai, Tamil Nadu, Inde du sud
XIXe siècle
Or et fibres
Collection particulière, courtesy Musée Barbier-Mueller

Investie d'un pouvoir bénéfique, cette parure de bonne augure nommée kali tharu était bien plus qu'un simple bijou. Propriété exclusive de la jeune épousée, elle lui servait de réserve monétaire en cas d'infortune. Ses cinq pendeloques convoquent le souvenir des pinces de crabes et des coquillages que les Chettiars arboraient en guise d'ornements lorsqu'ils n'étaient encore que de simples marins. Établis sur la côte de Coromandel, avant d'émigrer à l'intérieur des terres, ces négociants aisés devaient leur fortune au commerce du sel.

CROYANCES POPULAIRES ET SUPERSTITIONS

La monnaie est chargée de puissantes charges symboliques.

La frontière est souvent ténue entre croyances ancestrales et superstitions populaires. De nombreux exemples nous montrent que la monnaie est source de croyances parfois irrationnelles.



BILLETS POUR L'ÉTERNITÉ

Chine
XX^e siècle-XXI^e siècle
Papier

Imitant des billets de banque aux montants parfois mirobolants, les billets funéraires n'ont pas cours légal et obéissent à des préoccupations exclusivement rituelles dans les pays d'Asie de l'Est et du Sud-Est. On peut se les procurer dans des magasins spécialisés où ils sont vendus sous forme de liasses de 50 à 150 et enveloppés dans du papier cellophane. L'avert des billets portent souvent l'effigie de l'Empereur de Jade, le souverain régnant sur le Paradis dans le taoïsme. La banque des Enfers ou son sceau sont figurés sur le revers.

Autant que l'or et l'argent traditionnels, les billets d'éternité constituent la monnaie officielle de l'au-delà. En brûlant ou en plaçant dans le cercueil du défunt ces offrandes, ses proches lui permettent d'acquérir des objets luxueux dans sa nouvelle vie.



AUTOMATE DE VOYANCE « LE SPHINX »

Entreprise Bussoz, France
Première moitié du XX^e siècle
Bois, cupro-aluminium, verre, papier, cuivre, fer, tirage argentique
sur papier photographique
Marseille, Mucem

Bien avant la naissance des applications de rencontres, des « automates de voyance » délivraient au siècle dernier une jolie carte en carton représentant les traits de celui ou de celle qui enflammerait bientôt votre cœur. Le rituel était simple : il suffisait pour cela de glisser dans la fente prévue à cet effet une pièce de vingt francs en guise d'offrande. Une loi de 1932 ayant prohibé l'usage des machines à sous dans les cafés, ces jolies boîtes divinatoires vont faire fureur dans les fêtes foraines. L'appellation « Le Sphinx » nimbe cet objet populaire d'une aura d'ésotérisme et de mystère.



AUTEL DOMESTIQUE

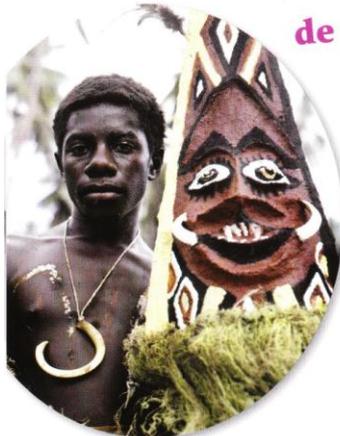
Ubud, Bali, Indonésie
XX^e siècle

Dans les maisons balinaises, aux côtés du téléviseur et des posters de vedettes de cinéma, il n'est pas rare de trouver encore ces paires de statues d'ancêtres assurant la protection du foyer. Constellées de pièces de monnaies, réelles ou factices, ces effigies incarnent l'essence du lignage, et sont censées apporter aux membres de la famille richesse et prospérité.

(Extraits du dossier de presse de l'exposition « Monnaies et merveilles » au « musée de la monnaie de Paris » - https://www.monnaiedeparis.fr/media/MDP_Monnaies_et_Merveilles_DP.pdf)

Document 56

La « sacrée » dent de cochon



L'ornement en dent de cochon est un insigne de pouvoir au Vanuatu où cet animal est le plus grand symbole de richesse.

18

Le cochon est au cœur de la *kastom*, système social traditionnel du Vanuatu. On l'échange pour se marier, obtenir un grade et être initié aux secrets ou encore pour payer une dette...

À l'occasion de cérémonies rituelles, le cochon est sacrifié sur le *nasara* (place de danse) avec un assommoir coudé en forme d'herminette.

Afin de monter dans la hiérarchie sociale, un homme doit accumuler et tuer des cochons dont les défenses présentent différents stades de croissance ; plus elles sont développées, plus le grade est élevé.



Mâchoire de cochon
Os et dents de cochon
Vanuatu
Longueur : 20 cm - Largeur : 11,5 cm
MNC 86.6.58

Bracelet
Dent de cochon
Vanuatu
Diamètre maximal : 12,2 cm
© 2000-2 Col. D. Becker



Pour obtenir des dents de cochon recourbées, on ôte les deux canines supérieures du porcelet. Les cavités sont ensuite remplies de terre et de feuilles pour empêcher le sang de couler. Les défenses inférieures peuvent dès lors se développer en cercles. Sept années, durant lesquelles l'animal est l'objet de soins quasi maternels, sont nécessaires pour obtenir une dent en spirale complète.

19
Vanuatu

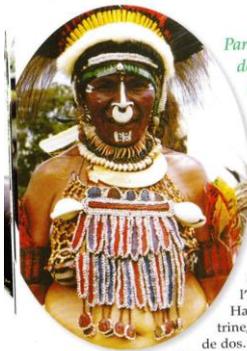
LA DENT DE COCHON RECOURBÉE EST L'UN DES EMBLÈMES DU VANUATU, ELLE FIGURE SUR SON DRAPEAU.



(« Florence Klein : « Arts de l'échange en Océanie » - Grain de sable – 2006)

Document 57

Fofona : la force de vie



Parure tissée et ornée de coquillages, le fofona est une monnaie d'échange très recherchée dans les Highlands de Nouvelle-Guinée.

28

Le fofona est l'apanage des peuples Bena Bena et Kamano, habitant la partie est de la région des Highlands, sur l'île de Nouvelle-Guinée.

Habituellement porté sur la poitrine, il peut aussi servir d'ornement de dos. Le fofona est lié aux rites d'initiation des adolescents. Pour être autorisés à s'en parer, les jeunes hommes doivent subir la douloureuse cérémonie rituelle de l'incision de l'urètre.

Le sang versé au cours de cette cérémonie symbolise la transformation de l'homme devenu adulte et lui donne accès à la vie spirituelle. À cette occasion, on lui dévoile les secrets des mythes et des magies.

REPRÉSENTANT LA FORCE VIRILE DE L'HOMME, LE FOFONA ÉTAIT AUSSI, AUTREFOIS, PORTÉ LORS DES BATAILLES.



Ornement pectoral fofona
Fibres végétales, porcelaines, coquillages, pigments
Région de Comeca, Highlands de Papouasie Nouvelle-Guinée
Longueur : 35 cm - Largeur : 34 cm
MNC 90.5.12

Grâce à la valeur des coquillages porcelaines (parfois remplacés par des dents de cochon) le fofona représente une monnaie importante, utilisée comme dot lors des mariages ou offerte comme compensation lorsqu'une faute est commise.

AUJOURD'HUI, LES FOFONA SONT TOUJOURS CONFECTIONNÉS.

Le tissage est réservé aux femmes, les coquillages porcelaines étant ajoutés par les hommes.

29
Papouasie-Nouvelle-Guinée



(« Florence Klein : « Arts de l'échange en Océanie » - Grain de sable – 2006)

III) MYTHES DE CRÉATION DE LA MONNAIE.

Document 58

« Un jour, le chef de Kudu¹⁰ fixe une date pour une fête. Il charge un vieux d'apporter du poisson¹¹, de pêcher en prévision de la fête. Or ce vieux est en train de faire une maison. Il se construit une case ronde. Tantôt il pêche, tantôt il travaille à la construction de sa case. En plantant le poteau central, il l'enfoncé tout droit dans le dos d'un cachalot qui se trouve sous l'îlot Ye-xavaac¹². Le cachalot sursaute et s'écrie : « Poowe ! » L'homme poursuit son ouvrage tout en continuant à pêcher. Il envoie un message à terre : « Vous donnerez maintenant ce nom de "Poowe", car c'est celui que le cachalot a crié. » Ce nom est encore porté aujourd'hui à Hienghène. Le vieux continue à construire sa case jusqu'au jour de la fête. La veille de la fête, il se couche. La nuit s'écoule. Le matin, lorsqu'il ouvre les yeux, il aperçoit la tête ornée d'une monnaie de coquillage, qui pend au linteau de la porte. Le vieux s'assoit et la contemple. Puis il se lève et la décroche. Il la décroche, puis il descend de l'autre côté de l'îlot Ye-xavaac. Il enroule la monnaie autour de son bras, l'enroule, l'enroule et arrive au-dessus de la demeure du cachalot. Il tire sur la monnaie et constate qu'elle s'enfoncé tout droit dans la mer. Le vieux se baisse et plonge. Il plonge jusque chez le cachalot. Il trouve en bas l'autre extrémité de la monnaie qui pend. Il la décroche et remonte avec. Il traîne cet écheveau de monnaie qui est devenu bien gros. Il remonte, puis embarque sur un bateau. Il se dirige vers la Grande-Terre pour se rendre à la fête de Kudu. Ainsi vont-ils jusqu'à la pointe Mae-temwaru¹³. Là, ils construisent des embarcations. Ils continuent à aligner les parts sur les bateaux et montent ainsi jusqu'à Kuun-weganen¹⁴. C'est fini. Ils font alors la distribution. La fête a lieu comme prévu, puis se termine. Après la cérémonie, le chef s'assoit, puis coupe la monnaie qui accompagnait la remise du poisson. Il la coupe, la coupe, la coupe et la distribue à tous les clans présents. Il partage la monnaie entre tous les clans, et c'est l'origine de la monnaie dans ce pays-ci. Chaque clan en reçoit : ceux de l'autre côte, ceux du Nord. Il distribue la monnaie à travers tout le pays. Les clans se dispersent en la remportant avec eux. Aujourd'hui encore, nous faisons comme il nous a montré. Nous nous réunissons dans des fêtes coutumières, et l'origine de la monnaie dans ce pays, c'est cette monnaie de coquillage. Nous l'apportons avec nous dans les fêtes comme l'a fait en premier le chef de Kudu. C'est lui qui l'a coupée et distribuée dans chaque « route » traditionnelle. C'est fini. »

(Amélie Roussillon : « *Thewe, thawe, adi, miē... : étude des monnaies de perles kanak conservées dans les collections du Musée du Quai Branly 6 Volume d'annexes* »)

Document 59

1) Nouvelle Irlande

Brigitte Derlon rapporte les mythes de création de la monnaie en Nouvelle-Irlande (Mélanésie), les Dasili et les Dasilok. Ces monnaies « se présentent comme des enfilades de soixante-dix centimètres à trois mètres de long, dont les perles au diamètre variable (de 1,5 mm à 6 mm) offrent une large gamme de couleurs depuis le blanc jusqu'au brun foncé, en passant par le rose saumon et le rouge » auxquels se rattachent parfois différents éléments comme des queues de cochon ou des incisives de chien.

Les dasilok sont des enfilades de perles qui servent à la compensation matrimoniale, à l'achat de cochons vivants (indispensables car leur chair est redistribuée au cours des funérailles), au paiement des spécialistes (magiciens, sorciers,...) et aux services rendus (préparatifs de rituels, exécution de danses,...).

Les dasilok sont censés provenir des entrailles de Tumbumpo, la plus haute des montagnes qui entourent le plateau de Lelet.

Il y a deux mythes de création de la monnaie mais l'un des deux est considéré comme faux et cachant le « vrai mythe » ; le faux mythe raconte qu'un jour un homme découvre des dasilok dans les îles de Tabar. Désirant se les approprier à l'insu des insulaires, il décide de les ingurgiter en même temps qu'une banane. Puis il fait une incantation afin de fermer son anus et de ne pas risquer de déféquer avant d'arriver à

Lelet. À l'issue de son voyage, une fois arrivé sur le plateau, il fait une nouvelle incantation pour ouvrir son anus et déféquer. Il laisse ensuite les enfilades sous la pluie qui dissout les excréments et laisse les perles propres. Le deuxième mythe (dont Brigitte Derlon rapporte deux versions) raconte qu'un homme s'aventure dans la grotte de la montagne Tumbumpo où il découvre une mer rouge. Les dasilok qui sont vivantes pendent de la voûte de la grotte. Elles ressemblent à des cordons ombilicaux et leurs perles suintent du sang. L'homme a peur du sang alors il fait entrer chaque dasilok dans un bambou avant de le couper au ras du plafond de la grotte mais à chaque coupe une dasilok repousse. L'homme expose ensuite les bambous à la pluie afin de récupérer les perles.

Selon Brigitte Derlon, le premier mythe renvoie la création de monnaie au masculin, à l'anal et à l'excrémentiel. Le « vrai » mythe caché, fait de la monnaie un caractère féminin et matriciel. La coexistence de ces deux mythes traduirait le fait que la monnaie, création féminine a fait l'objet d'une appropriation par les hommes instituant ainsi la domination masculine et que « *c'est à eux qu'échoit la responsabilité de l'immortalité de l'humanité et de la société à travers ses régénérations successives* » (D'après B. Derlon (2002) « *L'intestinal et le matriciel* » - *L'Homme* 162 – « *Questions de monnaie* » avril-juin 2002- <http://lhomme.revues.org/160>)

2) Le Mythe d'artémis

Clarisse Herrenschildt mit en évidence qu'une légende rédigée par Hérodote contenait un mythe crypté de création de la monnaie frappée en Ionie, en lien avec le culte de la déesse Artémis. D'après Herrenschildt, un texte d'Hérodote sur Crésus permet de rapprocher le mythe d'Artémis et l'invention de la monnaie. Crésus fit à l'Appolon delphien des dons de briques d'or pur et de briques d'or blanc ainsi que des offrandes sans signes, dont des coulées d'argent de forme arrondie et une statue de femme en or. L'or blanc auquel il est fait allusion est l'électrum (mélange d'or et d'argent) qui a été la matière des premiers poinçons. Dans ce récit Crésus donne à Appolon une statue en or d'Artémis, sa sœur, et des exemplaires de ce qui deviendrait plus tard la monnaie frappée. (D'après Clarisse Herrenschildt (2004) : « De la monnaie frappée et du mythe d'Artémis », Techniques & Culture - <http://tc.revues.org/1222>)

3) Le Mythe de Phidon d'Argos

En Grèce, c'est au roi Phidon d'Argos – un réformateur des poids et mesures – qu'on attribue l'invention de la monnaie. Les premières pièces de monnaie font leur apparition dans l'île d'Égine vers la fin du VII^e ou le début du VI^e siècle avant notre ère selon les sources. (...) Anépigrahes, c'est-à-dire sans légende, elles se répandirent massivement au-delà de leur île d'origine et au-delà du monde grec lui-même. Elles reçurent le nom d'oboles, car elles remplaçaient dans les échanges les obeloi de fer, qui étaient des « broches » de fer, dont certaines ont été retrouvées dans le temple d'Héra à Argos. Regroupées par paquets de six, ces broches constituaient alors une drachme, mot qui, si l'on se réfère à son étymologie, désignait ce que pouvait contenir une main fermée, une poignée de six obeloi. (François Rebuffat, Article « Premières oboles » - Encyclopédie Universalis)

4) L'origine mythologique des wampums

Du fait que l'on reconnaisse généralement les Iroquois comme étant les « inventeurs » des wampums utilisés à des fins diplomatiques, il est intéressant de voir de quelle façon les wampums apparaissent et sont traités dans la mythologie iroquoise. (...) À l'époque des premiers contacts entre Iroquois et Européens, les nations iroquoises étaient confédérées en une ligue que l'on nomme la Ligue des Cinq Nations. Cette ligue a son récit d'origine qui raconte dans quel contexte et dans quel but elle a pris forme. (...) les wampums font leur apparition dans le récit fondateur de la Ligue iroquoise et (que) leur utilisation à des fins diplomatiques pendant toute l'époque coloniale semble tirer son origine de ces fondements mythologiques. (...)

Quatre versions publiées ont été retenues. Ces versions ont pour la plupart été recueillies à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle auprès de chefs iroquois et d'ainés.

Le mythe débute par un état conflictuel où règnent la haine et la tristesse. Cet état est provoqué par les mauvaises intentions de Thadodaho, un personnage que l'on décrit comme étant un puissant chaman ayant des qualités surnaturelles et inhumaines et cherchant toujours à faire échouer les desseins pacifiques des chefs des autres nations. Lorsque Hiawatha perdit sa dernière fille aux mains de Thadodaho, il décida d'entreprendre un long voyage pour unifier les nations dans la paix et ainsi arrêter Thadodaho dans ses actions destructrices. Son voyage n'était pas motivé par un désir de vengeance, mais par une volonté d'estomper son chagrin et d'instaurer la Grande Paix parmi toutes les nations.

Au cours de son périple, alors qu'il traversait un lac, « he noticed quantities of minute purple and white shells adhering to the paddle of his canoe ». Sur le bord du lac, il remarqua de larges amas de ces coquillages. Il en amassa une certaine quantité qu'il plaça dans un sac. C'est cet événement précis qui expliquerait l'origine des perles du wampum(...) Selon certains spécialistes, cet événement constitue l'origine des colliers de wampum, Hiawatha en étant l'inventeur. Le nom « Hiawatha » signifie d'ailleurs « he who seeks the wampum belt » ou encore « he who makes the wampum-belts », (...)

Au cours de ce même voyage, Hiawatha fit la rencontre Dekanawidah., lui aussi disposé à pacifier Thadodaho et à le rendre plus humain. Planifiant leurs actions envers Thadodaho, ils produisirent treize cordons wampum « representing thirteen matters or themes ». Lorsqu'ils eurent enfin atteint la demeure de Thadodaho, ils entreprirent de le pacifier en lui remettant des wampums à chaque parole prononcée. Chacune des adresses faites à Thadodaho le transformait un petit peu, le rendant ainsi plus humain. Les deux personnages réussirent leurs démarches auprès Thadodaho, le réformèrent complètement et décidèrent de le placer à la tête de la Ligue. À partir de ce moment, les deux hommes voulurent étendre la Grande Paix au sein des nations iroquoises. Ils persuadèrent les chefs des villages voisins dispersés dans les forêts d'abandonner leurs querelles et de s'unir. Les nations confirmèrent leur acceptation de la paix générale en offrant des colliers de wampum: (...) Dans sa forme non-abrégée, ce mythe constitue en fait ce que l'on nomme la Constitution des Cinq Nations puisqu'il contient autant le récit de fondation que les règles et procédures, en plus de nommer les cinquante fondateurs et les chefs de villages de l'époque qui acceptèrent de se confédérer.. C'est donc le personnage central du mythe expliquant la fondation de la Ligue iroquoise, Hiawatha, qui instaura la tradition de l'utilisation des wampum à des fins diplomatiques par les nations iroquoises.

(Jonathan C. Lainey « La monnaie des sauvages — Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui » Ed du Septentrion – 2004)

5) La légende du cauri

La légende locale de l'arrivée au Dahomey du cauri et des marchés alimentaires met les deux événements en relation. Il se peut que l'abandon de la chasse au profit d'une vie sédentaire ait privé les autochtones d'une place au sein de l'organisation de la parenté ou de l'organisation du village. La répartition de la nourriture aux nouveaux sujets disséminés a sans doute posé problème aux empires du Niger, au nord, comme ce fut le cas plus tard, au sud, dans les nouveaux royaumes de la brousse et de la savane. D'ailleurs, il se peut que ces derniers aient, jusqu'à un certain point, suivi l'exemple du Nord. Des réminiscences anachroniques de ces conditions difficiles peuvent être discernées dans le folklore.

Une des légendes concernant Té Agbanli (1688-1729), le frère de Hwegbadja, premier roi du Dahomey, raconte les circonstances de son installation dans la région de Porto-Novo. Un événement particulier indique une relation étroite entre la monnaie et les marchés. Le narrateur, qui évoque une époque où la monnaie n'existait pas, explique que Té Agbanli a «inventé» un marché : « À cette

époque, il n'y avait pas de monnaie. Si vous vouliez acheter quelque chose, que vous aviez du sel et qu'un autre avait du blé, vous lui donniez du sel et il vous donnait du blé. Si vous vouliez du poisson et que j'avais du poivre, je vous aurais donné du poivre et vous du poisson. À cette époque, il n'y avait que du troc et pas de monnaie. Chacun donnait ce qu'il avait à l'autre et recevait de lui ce dont il avait besoin.

«Comme Té Agbanli était un étranger, il dit au peuple d'Akono : "Je vois que vous n'avez pas de marché ici. Je veux en inventer un pour vous."

«Il y avait là un homme Akono qui dit: "Pourquoi devrait-on tout donner à un étranger ? Nous lui avons donné un endroit pour vivre, et maintenant il nous demande de la terre pour un marché»

À cause de ses objections, ce malheureux Akono fit l'objet d'un sacrifice humain consacrant le marché.

À peu près au même moment, Hwegbadja, frère d'Agbanli et fondateur de la dynastie des rois Aladoxonu du Dahomey, était engagé dans un rude combat pour le pouvoir avec Agwa-Gede, roi d'un peuple autochtone, les Gedevis, qui étaient établis aux confins septentrionaux du plateau d'Abomey. Les deux rois étaient en concurrence directe dans le domaine de la magie et des innovations sociales.

Hwegbadja a introduit un nouveau code de lois, le filage et le tissage des vêtements en coton, l'inhumation des morts plutôt que de les mettre dans des arbres, ainsi que le paiement à perpétuité par chacun de ses successeurs d'un droit d'utilisation du sol pour les enterrements: «Les gens aimaient beaucoup ça. Ils disaient, nous sommes d'accord ; nous vous aimons bien, nous vous faisons roi pour toujours»

Pourtant, bien que Hwegbadja ait finalement remporté la partie, il a perdu, à court terme, contre Agwa-Gede. Ce dernier fit venir la pluie dans une période de sécheresse, et des locustes³, « fruit de sortilège », qui mangeaient les récoltes ; avec un autre sortilège, il mit fin à la peste des locustes ; et il fit sortir de terre les cacahuètes ainsi que la monnaie-cauri. Ces deux derniers événements étaient censés confirmer la légitimité de son statut de roi.

«Il y avait une herbe appelée tengbwe, qui surgit de terre à ce moment-là. Il [Agwa-Gede] dit à nouveau : "Si la terre est réellement à mon père, quand j'arracherai cette mauvaise herbe, il y aura une cacahuète avec." Il arracha la plante et il y avait effectivement une cacahuète au bout.

« Le peuple poussa un cri. Ils mirent leurs mains sur leurs bouches et l'acclamèrent.

«Il répéta: "Si la terre est réellement à mon père et si j'arrache une herbe, je verrai des cauris." C'est ce qu'il fit et il y avait des cauris.

«Les gens trouvèrent désormais de la nourriture et ne pratiquèrent plus le troc. Ils avaient de la monnaie [] Ils se pressèrent vers Agwa-Gede et déclarèrent : "Tu es notre roi. Nous n'en avons pas d'autre." C'est ainsi que les gens refusèrent de reconnaître Hwegbadja, et ce n'est qu'après la mort d'Agwa-Gede que Hwegbadja commença à régner».

La monnaie-cauri apparaît ainsi, dans la légende, comme l'innovation d'un roi autochtone. Le résultat, c'est-à-dire le peuple trouvant désormais de la nourriture et ne troquant plus d'articles, suggère une relation étroite dans les esprits entre la monnaie et les marchés.

(Polanyi – « La monnaie cauri- 1968)

³ Sauterelle ou cricket migrateur [NdTI.

6) MONNAIES DE PIERRE DE YAP

Les légendes des origines

Plusieurs légendes ont trait à l'origine de la monnaie de pierre. Une histoire yapaise rapporte qu'un homme de Yap, *Anagumang*, instruit par la divinité *Le-gerem* prend avec lui sept hommes — un nombre parfait dans la tradition yapaise — et les emmène dans l'île mythique de *Magaragar* au sud des Palaos où ils trouvent une pierre brillante. Ils la travaillent d'abord sous la forme d'un poisson, puis essayent le croissant de lune et enfin la pleine lune. Cette dernière forme est approuvée par la divinité et les yapais la jugent parfaite après y avoir pratiqué un trou central. Le symbole de la lune et de ses stades est souvent présent dans les histoires yapaises. Dans d'autres versions, la forme d'un lézard ou d'une tortue est également essayée ou bien la forme est directement obtenue. Selon une variante, les Yapais ont également trouvé sur place en abondance des valves de coquillages nacrés qu'ils adoptent comme un autre moyen d'échange (le *yar*), et des valves de coquillages de l'espèce *Tridacne* géant utilisés pour faire des pilons de cérémonie (le *Ma*)^{G 3,3}.

Un autre récit rapporte que la première expédition aux Palaos, œuvre de *Fatha'an*, originaire de Rull et de *Anagumang* habitant Tomil, a pour objectif de trouver des moyens d'échanges. Ils estiment que la pierre qu'ils ont trouvée sur l'île légendaire de *Ngermdiu*, après plusieurs essais de forme, et l'ouverture d'un trou central pour le passage d'un poteau pour la transporter, convient. *Anagumang* incite *Fatha'an*, qui a fini de tailler ses pierres en premier, à retourner aux îles Yap. Présentant que *Anagumang* prépare un mauvais coup, il fait mine de partir et se cache non loin. En effet, quelque jours plus tard, un typhon invoqué grâce à la magie par *Anagumang* balaie l'océan. *Fatha'an* attend que *Anagumang* soit en haute mer et invoque lui-même un typhon pour engloutir ou séparer les radeaux transportant les pierres et les canoës véhiculant les hommes. Malgré tout, *Anagumang* parvient à ramener quelques pierres à bon port. *Fatha'an* rapporte les siennes et récupère en cours de route quelques-unes de celles de son rival retrouvées isolées en mer sur leurs radeaux^{FM 1}.

D'autres légendes racontent que la découverte des carrières est le fruit du hasard. Un groupe de pêcheurs emporté par une tempête atteint accidentellement les Palaos^{G 4,F 1}. D'après un premier récit, leur chef *Anagumang* ordonne à ses hommes de couper la pierre en une forme de poisson, mais celle-ci étant insatisfaisante — probablement parce qu'elle était difficile à transporter —, ils sculptèrent des morceaux en forme de pleine lune et les perforèrent pour y passer un tronc pour l'acheminement, chaque extrémité reposant sur les épaules d'un homme^{F 1}. Un autre récit rapporte que les pêcheurs sont originaires de Rull aux Îles Yap et la pierre qu'ils ramènent a la forme d'un poisson. Lorsqu'ils se présentent devant le roi. Ils lui donnent la pierre et déclarent qu'ayant presque perdu la vie alors qu'ils attrapaient du poisson pour lui, le poisson de pierre devrait être acceptable pour le roi et considéré comme plus précieux que d'autres trésors yapais^{G 4}. Le terme *rai* est un homonyme pour le mot baleine, peut-être en référence à ce récit^{F 1}.

Sur la base des récits légendaires, Scott M. Fitzpatrick estime que les premiers voyages vers les Palaos ont eu lieu dans les années 1400 ou 1500^{F 1}.

Les premiers témoignages archéologiques, historiques et ethnographiques

Pour Wilhelm Muller et Inez de Beauclair, l'apparition de l'argent de pierre doit pour partie résulter de réminiscences anciennes concernant d'autres types de monnaies^{M 4,B 3}.

En 1909, l'anthropologue allemand Wilhelm Muller apprend que pour ne pas dépendre des carrières des Palaos, deux sites sur le territoire du village de Talangeth sur l'île de Map dans les îles Yap ont fait l'objet de tentatives pour extraire des monnaies de pierre. Sur place, Muller identifie la pierre comme étant du quartz. Les cinq pierres produites dateraient du chef *Givai*, premier d'une lignée de sept chefs s'achevant avec le chef actuel. Les travaux auraient été arrêtés à peine commencés, un clan ennemi ayant lancé un sort ayant corrompu la pierre. L'extraction remonterait donc aux environs de 1700 d'après le savant allemand^{M 5}. L'ethnologue Cora Lee C. Gilliland doute de ce calcul et souligne la présence du chiffre sept, chargé de symbolique chez les Yapais^{G 3}. Le numismate Robert D. Leonard estime toutefois qu'une telle date n'est peut-être pas si fautive⁴. Une tentative non datée de taille d'une monnaie à partir d'un petit affleurement de marbre a pu être mise en évidence au début du XXI^e siècle. Bosiljka Glumac et Scott M. Fitzpatrick proposent que « la couleur blanche, la texture cristalline et le lustre brillant du marbre local calcitique relativement rare peuvent avoir inspiré les Yapais à chercher des matériaux similaires ailleurs »².

Des fouilles réalisées sur les îles Yap ont fourni, de l'avis de Robert D. Leonard et Cora Lee C. Gilliland, de possibles précurseurs des monnaies de pierre^{G 5,4}. Des opérations archéologiques menées en 1956 ont fourni un disque en phosphate non perforé de 3,4 cm de diamètre pour 0,3 à 0,5 cm d'épaisseur daté par radiocarbone de $1\ 636 \pm 200$ ans, et un disque plus gros dans une variété de calcite de 11,2 cm de diamètre, toujours non perforé, daté par radiocarbone de $1\ 756 \pm 200$ ⁵. Cette dernière pièce est pour Robert D. Leonard peut-être le plus ancien exemplaire datable de monnaie de pierre⁴. Toutefois, pour les fouilleurs, de tels morceaux ne peuvent être qualifiés de monnaie de pierre car ils pourraient résulter de la taille de coquilles, la formation du phosphate et de la calcite se produisant à la fois dans le cadre de processus inorganiques et organiques⁵.



Monnaies de pierre aux îles Yap sur leur tronc, prêtes au transport, 1903.

Quelques documents du XVIII^e siècle ou du début du XIX^e siècle mentionnent, à travers le brouillage des incompréhensions et confusions, des monnaies de pierre. Dans une lettre écrite par le père jésuite Juan Antonio Cantova le 20 mars 1722, à Guam, celui-ci rapporte qu'un Yapais déclare que son île possède des mines d'« argent » mais que les habitants n'en extraient que de petites quantités par manque d'outils métalliques. Lorsqu'ils trouvent un morceau, ils tentent de l'arrondir et le donne au chef des îles Yap, lequel en a assez pour s'en servir pour un trône^{6,G 6}. Dans leur voyage dans les mers du Sud en 1815-1818, le russe Otto von Kotzebue et le naturaliste franco-allemand Adelbert von Chamisso mentionnent que les îles Yap produisent des « pierres à aiguiser », que les « îles basses de l'Est » se procurent. Aux îles Yap, elles sont utilisées pour les trônes des chefs, un bloc formant le siège et un autre le dossier^{G 7}.

Le journal du capitaine Andrew Cheyne, capitaine du brick *Naiad*, à la date du 23 août 1843, est la première référence claire à de la monnaie de pierre. Le bateau transporte une délégation d'un chef des Palaos, Abba Thule, chargée de transmettre en cadeau diplomatique une monnaie de pierre au « premier ministre » des îles Yap accompagné des chefs de Tomil. Elle est décrite comme une pierre ronde de deux pieds de diamètre (61 cm), avec un trou au centre, semblable à une petite meule courante. Andrew Cheyne mentionne que « ces pierres sont très rares, et par conséquent très prisées, car elles ne se trouvent que dans les montagnes des îles Pallou » (Palaos). Lors de l'échange du cadeau, qui se déroule à bord, la pierre est définie comme un « présent d'argent »^{G 8,G 3}. Bien qu'observateur averti, Andrew Cheyne ne mentionne pas d'autre monnaie de pierre lorsqu'il débarque à terre^{G 8}. Son agent Alfred Tetens note dans ses mémoires, en 1862-1863, que bien que les îles Yap soient hostiles aux Palaos, les Yapais doivent y venir pour préparer les grandes pierres qui leur servent d'argent et obtenir le consentement du roi Abba Thule pour les emporter^{G 8}. En 1865, il transporte dix Yapais rentrant chez eux avec les pierres qu'ils ont taillées, vingt gros morceaux et plusieurs de la taille d'un thaler pour servir de petite monnaie^{G 9}.

(source : wikipedia)

PARTIE III : LA QUESTION DE LA NATURE ET DE L'ENVIRONNEMENT

PRÉAMBULE

Les questions liées à l'environnement et au changement climatique constituent des points cruciaux de l'enseignement actuel or le programme de SES de 2019 n'est rien moins qu'insatisfaisant. En effet, les consignes officielles sont de « *Comprendre qu'une croissance économique soutenable se heurte à des limites écologiques (notamment l'épuisement des ressources, la pollution et le réchauffement climatique) et que l'innovation peut aider à reculer ces limites* » et appelle à « *connaître les principaux instruments dont disposent les pouvoirs publics pour faire face aux externalités négatives sur l'environnement : réglementation, marchés de quotas d'émission, taxation, subvention à l'innovation verte* ». Aucune place n'est faite à la question de notre rapport à la croissance et à l'environnement. En témoigne une question de baccalauréat de Mai 2022 « *A partir d'un exemple, vous montrerez que l'innovation peut aider à reculer les limites écologiques de la croissance* » qui a fait l'objet d'une interpellation de la part de l'Apes (« *Ce sujet borné est malheureusement conforme aux objectifs d'apprentissage des programmes rénovés de SES en 2018 (...) face à l'urgence climatique de plus en plus manifeste, les programmes de SES apparaissent borgnes et très en retard face aux débats scientifiques et citoyens qui interrogent nos sociétés.*») et qui a servi d'introduction à une tribune de N. Wallenhorst : « *Réchauffement climatique : attention aux enseignements trompeurs dès le lycée* » dans le « Monde Science et médecine » du mercredi 19 avril 2023. Là aussi, les apports des ethnologues, notamment ceux de Philippe Descola (mais aussi Nastassja Martin ou Charles Stépanoff) peuvent être précieux en posant la question de la relation des humains à leur environnement composé de vivants non-humains et de non vivants. Un élargissement du regard qui ne peut qu'instruire les élèves.

I) NATURE – CULTURE : APPORT DES ETHNOLOGUES

Document 60

Mais c'est surtout dans l'anthropologie française et anglaise que la culture va continuer d'exister comme attribut distinctif de l'humanité tout entière, quoique d'une façon presque souterraine en raison du magistère de l'école durkheimienne et de la prééminence qu'elle accorde à la notion de société pour remplir cette même fonction(...): il est possible et souhaitable, pense-t-on, de découvrir dans la condition humaine des régularités ou des invariants — pour ne pas dire des universaux — qui peuvent rendre compte de l'unicité de la culture derrière la multiplicité de ses manifestations singulières. On trouve des expressions d'une telle aspiration aussi bien dans la peu convaincante « théorie scientifique de la culture » de Malinowski, dans l'insistance de Radcliffe-Brown à définir l'anthropologie comme une discipline nomothétique, ou dans le projet affiché par Lévi-Strauss d'une science de l'ordre des ordres. Ce dernier illustre bien, du reste, comment les deux notions de culture sont devenues l'avant et le revers d'une même médaille : de sa formation philosophique, de son attachement au rationalisme des Lumières découle cette conception de la Culture comme une réalité *sui generis* se distinguant d'une Nature tout à la fois condition originaire de l'humanité et domaine ontologique autonome offrant à la pensée symbolique une inépuisable source d'analogies ; mais de son séjour aux États-Unis, de sa familiarité avec Boas, il retient la leçon du relativisme : l'idée que rien ne permet de hiérarchiser les cultures selon une échelle morale ou une série diachronique.

Il n'est pas douteux que la notion de culture au singulier tire de son opposition à la nature une large part de sa fécondité. Les cultures au pluriel, en revanche, n'ont de sens que par rapport à elles-mêmes ; (...) L'enfantement de cette idée est en effet indissociable des intenses débats qui, dans l'Allemagne de la fin du XIX^e siècle, visent à préciser les méthodes et les objets respectifs des sciences de la nature et des sciences de l'esprit.

(Philippe Descola : « *Par delà Nature et Culture* » - Gallimard – 2005- p.114-115)

Document 61

Dans les années 60 et 70, on ne parlait pas du tout du climat, de l'érosion ou de la biodiversité : le nucléaire était le point de fixation des questions environnementales. Or, ce que je vais découvrir en Amazonie, c'est le processus de destruction des environnements que l'on qualifie de « naturels »... mais qui sont en partie le produit d'actions humaines, comme l'ont montré mes travaux et ceux d'autres anthropologues.

Depuis des millénaires, en effet, les Amérindiens modifient la composition de la forêt. Ils l'ont transformée en macro-jardin, en plantant un peu partout des espèces utiles aux humains. Du coup, lorsqu'ils déforêtent, les grands propriétaires terriens dévastent l'Amazonie sur plusieurs plans : ils anéantissent les conditions de vie des peuples locaux ; ils réduisent la biodiversité ; ils détruisent les sols privés du couvert forestier (ce qui entraîne des conséquences en chaîne sur le climat local) ; et ils mettent fin à un système de fabrication de l'environnement tout à fait original. (...) Les femmes Achuar traitent les plantes comme si c'étaient des enfants. Et les chasseurs traitent les animaux comme si c'étaient leurs beaux-frères. Dans cette société, ce ne sont pas les classes sociales ou les catégories de métiers qui distinguent les êtres entre eux, mais leurs liens de parenté, et plus précisément la distinction entre parents consanguins et parents par alliance.

Les plantes sont traitées comme des consanguins (des enfants), alors que les animaux chassés par les hommes sont des beaux-frères. Voir les Achuar traiter les plantes et les animaux comme des personnes m'a bouleversé : ce que j'ai d'abord considéré comme une croyance était en réalité une manière d'être au monde, qui se combinait avec des savoir-faire techniques, agronomique, botanique, éthologique très élaborés. (...) L'habitat est dispersé, donc il n'y a pas à proprement parler de « village ». Il n'y a pas de chef, pas d'Etat, pas de spécialistes des rituels. Chacun est capable de parler avec les non-humains, il n'existe ni divinité, ni culte particulier. Ces groupes ne possèdent en fait aucun des organes permettant de structurer « normalement » les sociétés. Qu'est-ce qui les fait donc tenir ensemble ? Leur lien avec la nature ! Le fait que leur vie sociale s'étend bien au-delà de la communauté des humains compense l'absence d'institutions sociales.

(...) J'ai fait une enquête minutieuse sur ce que les Achuar mangeaient, et sur le temps qu'ils consacraient à chacune de leurs activités. Ils travaillaient environ trois heures par jour, et cela suffisait pour assurer une production remarquable, tant en quantité (en calories) qu'en qualité (en terme d'équilibre alimentaire). On est bien au-delà des prescriptions de la FAO !

L'usage qu'ils faisaient de leur environnement est extrêmement efficace, et ce dernier, c'est vrai, est naturellement productif, avec son abondance de poisson, de gibier, d'insectes, auxquels s'ajoutent les plantes cultivées – entre quarante et cinquante espèces différentes. Mais leur façon de composer le monde n'est pas pour rien dans cet équilibre. Séparer l'homme et la nature, comme nous le faisons en Occident, a transformé cette nature en « ressources », soumises au contrôle des hommes.

Conséquence positive : le monde devient un champ de phénomènes qu'on peut étudier, la science émerge. Mais la nature transformée en « ressources » devient muette, « inanimée », on peut l'utiliser comme bon nous semble, au détriment des autres espèces et, à terme, des humains. Dès le départ, les conditions sont donc réunies pour une dévastation de la planète.

(Olivier Pascal-Moussellard : « Philippe Descola : "Les Achuar traitent les plantes et les animaux comme des personnes" » - Télérama - 18/01/2015)

Document 62

On ne parviendra à protéger la biodiversité et les écosystèmes qu'en abandonnant la vision de la Nature héritée des Lumières et que l'Occident impose au monde entier. (...): à qui appartient la nature et pour qui faut-il la protéger?

Deux types de réponses sont généralement apportés à la première question. Pour certains, la nature a une valeur intrinsèque, indépendante de son utilité pour les humains. Pour d'autres, la nature est avant tout utile à l'humanité qui en tire profit. Toutefois, ces deux conceptions se recourent souvent.

Ainsi, pour les promoteurs des premiers parcs nationaux aux États-Unis, il s'agissait surtout de révéler le caractère distinctif de la nature américaine et donc du peuple qui en avait reçu de Dieu la charge. De même, les premiers parcs créés par le Royaume-Uni et la France l'ont été dans les colonies, avec des motivations assez proches.

L'idée d'une vraie valeur intrinsèque est plus récente. Elle prit d'abord la forme de la protection de certains milieux parce qu'ils abritent une espèce menacée, souvent emblématique et dont la disparition amputerait la splendeur du monde: le panda géant des forêts du Sichuan (réserve de Wolong, créée en 1963), le tigre du delta du Bengale (réserve des Sundarbans, 1973) (...) Toutes les espèces naturelles doivent être protégées, car, ensemble, elles contribuent à la prolifération du plus grand nombre possible de formes de vie. Cependant, il y a là une part d'arbitraire rarement reconnue. Par exemple, les défenseurs de la nature avancent souvent des bénéfices que l'homme pourrait retirer en la sauvegardant, notamment des molécules thérapeutiques.

De plus, certaines conceptions instrumentales de la nature sont réputées plus nobles que d'autres parce qu'elles se réfèrent à un bien commun supérieur: dire «en détruisant la forêt amazonienne, on prive l'humanité de traitements contre le cancer et on contribue au réchauffement climatique» est autrement plus efficace (notamment pour récolter des fonds) que de dire «en défrichant ici, on réduit la bio-diversité d'un écosystème très riche». (...) Se pose alors la seconde question: pour qui doit-on protéger la nature? La réponse la plus fréquente, on l'a vu, est que la nature doit être protégée en tant que bien commun mondial. Certains peuples vivant dans des milieux déclarés menacés ont compris cette prééminence de l'intérêt universel sur les intérêts locaux: ils se présentent désormais comme des gardiens de la nature à qui la communauté internationale devrait confier la garde des environnements qu'ils ont façonnés par leurs pratiques. Cette revendication est une bonne façon de se prémunir contre les spoliations territoriales, elle entérine le fait que ces pratiques ont profondément transformé des écosystèmes en apparence vierge de toute transformation humaine. (...) les valeurs sur lesquelles s'appuie la politique internationale de protection de la nature sont indissociables d'une cosmologie particulière qui a émergé et s'est stabilisée en Europe au cours des derniers siècles, une cosmologie que je qualifie de naturaliste et qui n'est pas partagée par tous les peuples de la planète, loin de là. Le naturalisme n'est qu'une façon parmi d'autres d'organiser le monde, c'est-à-dire d'opérer des identifications en distribuant des qualités aux existants. J'en distingue trois autres; soit la plupart des existants sont réputés avoir une intériorité semblable tout en se distinguant par leurs corps, et c'est l'animisme; soit certains humains et non-humains partagent, à l'intérieur d'une classe nommée, les mêmes propriétés physiques et morales issues d'un prototype, tout en se distinguant en bloc d'autres classes du même type, et c'est le totémisme; soit tous les éléments du monde se différencient les uns des autres sur le plan ontologique, raison pour laquelle il convient de trouver entre eux des correspondances stables, et c'est l'analogisme.

(Philippe Descola : « À chacun sa nature » - *Pour la Science Hors –Série n°101-Novembre-décembre 2018*)

Document 63

À cette fin, on devra d'abord montrer que l'opposition entre la nature et la culture ne possède pas l'universalité qu'on lui prête, non seulement parce qu'elle est dépourvue de sens pour tous autres que les Modernes, mais aussi du fait qu'elle apparaît tardivement au cours du développement de la pensée occidentale elle-même, où ses conséquences se sont fait sentir avec une singulière vigueur dans la façon dont l'anthropologie envisage son objet et ses méthodes.

(Philippe Descola : « Par delà Nature et Culture » - Gallimard – 2005- p.12-13)

Document 64

Les formules autorisées par la combinaison de l'intériorité et de la physicalité sont très réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens, soit que son intériorité .et sa physicalité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues. J'appellerai « totémisme » la première combinaison, « analogisme » la deuxième, « animisme » la troisième et « naturalisme » la dernière (*figure 1*). Ces principes d'identification définissent quatre grands types d'ontologie, c'est-à-dire de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité.

Figure 1. Les quatre ontologies.

Ressemblance des intérieurs Différence des physicalités	<i>animisme</i>	<i>totémisme</i>	Ressemblance des intérieurs Ressemblance des physicalités
Différence des intérieurs Ressemblance des physicalités	<i>naturalisme</i>	<i>analogisme</i>	Différence des intérieurs Différence des physicalités

(Philippe Descola : « Par delà Nature et Culture » - Gallimard – 2005-p.176-177)

Document 65

Cette dualité est récente. L'idée de nature a pris sa forme définitive au XVIIe siècle. À cette époque, en face d'elle, il n'y a pas encore de notion de collectivité culturelle, il y a l'homme en tant qu'individu, transformateur de la nature. Même chez Rousseau, l'opposition entre nature et société n'existe pas. La notion de culture telle que nous l'entendons aujourd'hui, et telle que nous la croyons universelle, s'est en réalité constituée au XIXe siècle en Allemagne. (...). Cette notion de culture sera ensuite exportée d'Allemagne vers les États-Unis par des personnes qui seront les fondateurs de l'anthropologie américaine, tel Franz Boas. À partir de là prospérera l'idée qu'il y a d'un côté un monde naturel et de l'autre une grande variété de cultures qui s'adaptent à cet environnement naturel. (...). Cette dualité est récente. L'idée de nature a pris sa forme définitive au XVIIe siècle. À cette époque, en face d'elle, il n'y a pas encore de notion de collectivité culturelle, il y a l'homme en tant qu'individu, transformateur de la nature. Même chez Rousseau, l'opposition entre nature et société n'existe pas. La notion de culture telle que nous l'entendons aujourd'hui, et telle que nous la croyons universelle, s'est en réalité constituée au XIXe siècle en Allemagne. (...) Cette notion de culture sera ensuite exportée d'Allemagne vers les États-Unis par des personnes qui seront les fondateurs de l'anthropologie américaine, tel Franz Boas. À partir de là prospérera l'idée qu'il y a d'un côté un monde naturel et de l'autre une grande variété de cultures qui s'adaptent à cet environnement naturel. (...) On rencontre les sociétés animiques non seulement chez les Indiens d'Amérique du Sud et du nord de l'Amérique du Nord, mais aussi en Malaisie, en Indonésie, dans les forêts centrales du Vietnam, ou encore dans certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs africaines, chez les Pygmées par exemple. (...)

(Marie-Laure Théodule : « Le Monde, par delà la Nature et la Culture – Entretien avec Philippe Descola » - La Recherche » n° 374 – Avril 2004)

Document 66

Comme les autres sciences, l'anthropologie construit des modèles qui l'aident à décrire la réalité, mais qui ne sont pas la réalité : c'est ainsi qu'il faut comprendre ma description de ces quatre ontologies. Dans le quotidien des populations, divers traits peuvent se mêler. Le chasseur amazonien est animiste lorsqu'il chante pour s'adresser au singe laineux qu'il s'appête à tuer. Cela ne l'empêche pas de calculer la trajectoire de sa flèche comme un naturaliste. (...)

(Éric Aeschimann et Éric Noyon : « La nature ça n'existe pas » - L'OBS N°2828-17/01i2019 - <https://www.nouvelobs.com/ecologie/20220618.OBS59840/philippe-descola-la-nature-ca-n-existe-pas.html>)

Document 67

À l'époque, il y avait deux grands paradigmes, particulièrement vivaces dans l'ethnologie de l'Amérique du Sud, concernant les rapports entre une société et son environnement : l'un d'eux était une forme de déterminisme géographique, assez sommaire, qu'on appelait alors le « matérialisme écologique » ou le « matérialisme culturel », développé aux États-Unis dans la filiation de Julian Steward¹, et qui reposait finalement sur l'idée que toutes les spécificités d'une société pouvaient être expliquées par les caractéristiques de son adaptation aux contraintes environnementales (...). Ce qui m'a surtout frappé sur le terrain – où j'ai fait ce que font tous les ethnographes, à savoir étudier tous les aspects de la vie sociale –, c'est que cette société, les Achuars, n'opérait pas vraiment de dissociation tranchée entre le monde des humains et le monde des non-humains. [...] La plupart des plantes et des animaux étaient dotés de ce qu'on appelle, dans notre jargon ethnographique et par commodité, une « âme ». Ce terme correspond à de très nombreuses entités particulières dans les sociétés que nous étudions, et, en l'occurrence, à une intentionnalité, un principe réflexif, une aptitude à communiquer

dans une langue universelle, une aptitude à signifier, qui fait que les humains peuvent entretenir avec les non-humains des rapports de personne à personne. D'ailleurs, le terme qu'on pourrait traduire par « personne » en achuar, *Aents*, englobe toutes les entités disposant de cette faculté intérieure, humains comme non-humains. Certaines entités dans le monde n'en disposent pas, essentiellement tout ce qui se présente sous forme de collection : les poissons lorsqu'ils sont en banc, par opposition au poisson solitaire ; l'herbe, par rapport à un arbre, etc.

Les Achuars entretenaient des rapports avec les non-humains dotés de cette faculté de diverses façons. D'abord, en leur adressant des injonctions par l'intermédiaire de chants, chantés mentalement (*sotto voce*), qui avaient pour effet d'agir directement sur l'âme de leurs interlocuteurs, qu'ils soient humains ou non-humains. Ces chants étaient des discours de l'âme, c'est-à-dire qu'ils partaient de l'âme et se dirigeaient vers l'âme en évitant les barrières induites par les contraintes d'énonciation [...]. Les hommes, comme les femmes, avaient à leur disposition un répertoire immense de ces chants qui permettaient d'intervenir à tous les moments de la vie quotidienne, tant pour agir sur les humains (pour réparer, par exemple, les brouilles conjugales, ou pour améliorer l'entente entre les beaux-frères, etc.), que pour agir sur les plantes cultivées et sur les animaux chassés. Et comme les plantes et les animaux ne répondaient pas, en tout cas pas directement, leur façon de répondre se faisait dans les rêves.

Dans cette société, on se réveille très tôt, vers trois heures du matin, et la première chose que l'on fait, c'est de commenter les rêves, c'est-à-dire de commenter les informations que l'on a pu acquérir pendant la nuit, du fait que l'âme se déplace pour entrer en communication avec d'autres âmes et établir ainsi un commerce, de personne à personne, avec des humains et des non-humains. [...]

9 Une chose qui était alors frappante, dans ces rêves, c'est que les non-humains se présentaient toujours sous une forme humaine, parce que c'était leur âme qu'on voyait et non leur corps. Ainsi, si l'on avait communiqué avec un animal ou une plante, c'était sous l'aspect d'une jeune fille ou d'un homme que l'on parlait avec eux.(...) L'anthropologie, depuis ses origines, ne cesse de décrire des situations de ce type-là. On peut même penser que l'anthropologie est née du défi de donner une réponse à ce scandale logique que constituaient, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les informations rapportées par des missionnaires, des explorateurs, des marchands et les premiers ethnographes. Informations qui tendaient toutes à souligner le fait que, un peu partout dans le monde, des gens n'établissaient pas une distinction nette entre les humains et les non-humains. C'était d'autant plus surprenant qu'à l'époque, chez nous Européens, cette distinction entre la sphère de la nature et la sphère de la culture avait fini par acquérir sa forme définitive. [...] De là est né un trouble qu'il fallait dissiper, et je crois que l'anthropologie est née pour dissiper ce trouble. [...] C'est ce trouble qui continue à alimenter ma recherche.(...) Il était très net que, chez les Achuars, le rapport des hommes aux animaux – notamment aux animaux qu'ils chassaient – était un rapport de parenté par alliance, puisque les animaux étaient traités comme des beaux-frères et les maîtres du gibier – c'est-à-dire les esprits qui régissaient les destinées des animaux – comme des beaux-pères. De façon symétrique, les femmes, qui étaient les jardinières, traitaient les plantes cultivées comme des enfants, donc en mettant l'accent sur la consanguinité. Les deux catégories de base qui permettaient de penser le monde social chez les Achuars, comme d'ailleurs dans tous les systèmes dravidiens d'Amazonie – c'est-à-dire les systèmes où l'on fait la distinction entre liens affins et consanguins dans les terminologies de parenté –, les deux catégories élémentaires de la vie sociale, donc, étaient pensées pour les rapports aux non-humains(...) Ce point de vue, que je développe dans le livre *Par-delà nature et culture*, part aussi d'un dualisme, mais d'un dualisme qui me paraît plus universellement attesté que celui opposant nature et société, dualisme entre ce que j'appelle l'intériorité et la physicalité. L'intériorité, c'est l'idée qu'il y a au fond des humains, à l'intérieur d'eux-mêmes, quelque chose qui peut avoir son siège dans un organe mais qui, d'une certaine façon, n'est visible que par les effets qu'il produit. Ces effets étant la conscience, la conscience réflexive, la capacité d'agir, la capacité de signifier, etc. Et, par ailleurs, il existe un effet d'actions sur le monde qui est lié à des mécanismes physiques que l'on peut voir à l'œuvre et que l'on peut mettre en branle. [...] Paul Blum, qui est psychologue à Harvard, a développé cette idée qu'il y a une universalité de la dualité entre ce qu'il appelle simplement l'esprit et le corps. (...). Ces figures, je les appelle des « modes d'identification » ; ce sont des façons à la fois de s'identifier et d'identifier autrui. On peut d'abord inférer une continuité, du point de vue des intériorités, entre lui-même et les existants, et en revanche mettre l'accent sur les discontinuités entre

les physicalités : c'est ce que j'avais observé chez les Achuars et que j'ai appelé l'*animisme*. (...). L'animisme est fondé sur l'idée que les humains et de nombreux non-humains ont une intériorité de même nature, qui permet des rapports de personne à personne, mais qu'ils se distinguent par leurs enveloppes corporelles. (...) 16 La deuxième formule, c'est l'inverse : supposer que, du point de vue de l'intériorité, ce sujet abstrait, qui est un sujet humain par définition, est unique, et que les non-humains n'ont pas d'intériorité. En revanche, entre lui et les non-humains, il y a une continuité physique. Ceci est notre système, celui qui s'est mis en place – ou plutôt, qui a commencé à se mettre en place, puisqu'il y a eu tout un travail d'accouchement et de purification au XVII^e siècle et qui s'achève au XIX^e siècle. Je l'ai appelé le « naturalisme (...) Troisième formule : on suppose l'identité des intériorités et l'identité des physicalités entre humains et non-humains à l'intérieur de certains groupes. C'est comme ça que je définis le totémisme (Philippe Descola, « À propos de Par-delà nature et culture », *Tracés*. 12 | 2007, <http://journals.openedition.org/traces/229>)

Document 68

C'est à l'aval de la rivière Kapawi, dans les années 1970, que Philippe Descola a commencé à s'interroger sur l'évidence de la nature. Le jeune anthropologue était parti à la rencontre des Achuar, une tribu Jivaro située à la frontière entre l'Equateur et le Pérou. Ce jour-là, la femme qui le loge se fait mordre par un serpent. On lui injecte du sérum, la voilà hors de danger. Pourquoi alors Chumpi, son mari, reste-t-il furieux et bouleversé ? Le chercheur finit par comprendre. La morsure ne doit rien au hasard : c'est une vengeance envoyée par l'esprit Jurijri, l'une des « mères du gibier », à l'encontre de celui qui s'était livré, la veille, à un grand massacre de singes laineux.

L'homme n'en avait ramené que trois, en laissant un quatrième agoniser tandis que plusieurs autres, blessés, avaient réussi à fuir. « Parce qu'il avait tué, presque par fantaisie, plus d'animaux qu'il n'était nécessaire pour la provende de sa famille, parce qu'il ne s'était pas inquiété du sort de ceux qu'il avait estropiés, Chumpi avait manqué à l'éthique de la chasse et rompu la convention implicite qui lie les Achuar aux esprits protecteurs du gibier », raconte Philippe Descola. D'où les représailles. (...)

Un continuum entre humains et non-humains que pratiquent bien d'autres populations dans le monde, comme Philippe Descola ne tarde pas à le vérifier : des forêts luxuriantes de l'Amazonie aux étendues glacées de l'Arctique canadien, de la Sibérie orientale à la péninsule malaise, certains peuples ne se conçoivent pas comme des collectifs sociaux gérant leurs relations à un écosystème, mais comme de simples composantes d'un ensemble plus vaste. (...) son oeuvre maîtresse, s'attache ainsi à montrer que « l'opposition entre la nature et la culture ne possède pas l'universalité qu'on lui prête. Pour le dire autrement : la nature, ça n'existe pas. Ce n'est qu'une construction de l'esprit allant de pair avec son opposée, la culture, propre à l'espèce humaine.

Parce que cette vision s'est imposée à l'échelle mondiale, parce qu'elle a autorisé une exploitation effrénée des ressources vivantes, elle met désormais en péril la vie de millions d'espèces, la nôtre comprise. Il importerait donc de s'en défaire. C'est ce qu'affirme un nombre croissant de philosophes, de biologistes, d'environnementalistes, pour qui ce concept encombrant entrave nos possibilités de penser le monde autrement. Or, il y a urgence.

La crise mondiale déclenchée par un simple virus vient de nous le rappeler cruellement : on ne néglige pas impunément les équilibres écologiques. Et il ne s'agit là que du dernier avatar des multiples changements environnementaux et climatiques que nos activités humaines sont en train de provoquer. Non pas une crise, mais une véritable mutation de notre système « Terre » que l'on ne peut affronter sans bâtir une vision plus unifiée du monde.

(Catherine Vincent : « Dépasser le dualisme entre nature et culture » - *Le Monde* - 21 juillet 2020)

Document 69

Une jeune femme qui était à notre bord, venant de Manaus, entrant en ville ce matin avec nous, quand elle passa dans le Grand Parc, bien planté d'ailleurs, eut un soupir d'aise.

— Ah ! Enfin la nature ! dit-elle. Or elle venait de là forêt.

En effet. Pour cette citadine de l'Amazonie, la forêt n'est pas un reflet de la nature, mais un chaos inquiétant, où elle ne se promène guère, rebelle à tout apprivoisement et impropre à susciter un

plaisir esthétique. Avec ses alignements de palmiers et ses carrés d'herbe rase où alternent manguiers, gloriottes et massifs de bambous, la place principale de Belém offre la garantie d'une alternative des plantes tropicales certes, mais maîtrisées par le labeur des hommes, triomphes de la culture sur la sauvagerie forestière.(...) Le jardin proprement dit, territoire incontesté des femmes, est lui-même en partie contaminé par les usages forestiers : c'est le terrain de chasse favori des garçons qui y guettent les oiseaux pour les tirer avec de petites sarbacanes ; les hommes y posent aussi des pièges pour ces gros rongeurs à la chair délicate — pacas, agoutis ou acouchis qui viennent nuitamment déterrer des tubercules. Dans un rayon d'une ou deux heures de marche depuis la lisière de l'essart, la forêt est assimilable à un grand verger que femmes et enfants visitent en tout temps pour y faire des promenades de cueillette, ramasser des larves de palmier ou pêcher à la vivrée dans les ruisseaux et les petits lacs (...). Il paraît en revanche probable que les valeurs et les significations attachées à l'opposition du sauvage et du domestique sont propres à une trajectoire historique particulière et qu'elles dépendent en partie d'une caractéristique du processus de néolithisation qui s'est mis en branle dans le « croissant fertile » il y a un peu plus de dix mille ans. (...) Avec le néolithique européen un contraste majeur se met ainsi en place qui oppose certes les espaces cultivés à ceux qui ne le sont pas, mais aussi et surtout les animaux domestiques aux animaux sauvages, le monde de l'étable et des terrains de pacage au royaume du chasseur et du gibier. (...) Que l'antinomie du sauvage et du domestique se nourrisse, dans le monde méditerranéen, d'un contraste entre la chasse et l'élevage, c'est ce que l'exemple de la Grèce antique montre de façon très nette
(Philippe Descola : « Par delà Nature et Culture » - Gallimard – 2005- p.84-85)

II) REFLEXIONS SUR NOTRE RELATION A L'ENVIRONNEMENT

Document 70

Pour en revenir à l'Occident, les transformations que nous avons fait subir aux écosystèmes sont devenues très visibles au cours du dernier siècle du fait de leur échelle et de la mondialisation des échanges, ce qui induit l'idée fallacieuse que les milieux étaient perçus auparavant comme stables et intemporels. Il n'en est rien, évidemment. Les remarquables travaux d'écologie historique menés depuis une trentaine d'années ont montré à quel point des environnements qui nous paraissent sauvages sont en réalité le produit de l'action humaine, qu'elle soit intentionnelle ou non. C'est le cas en Amazonie, où la composition végétale est le résultat de millénaires d'occupation humaine ; c'est le cas en Afrique de l'ouest où des « bois sacrés » que les colonisateurs croyaient être des forêts résiduelles, maigres restes d'un déboisement anarchique, se sont révélés être en fait des forêts plantées ; et c'est même le cas en Australie avec les feux de brousse comme on vient de le voir. Mais, sauf dans quelques cas bien connus de catastrophes écologiques dans des environnements circonscrits, ces changements graduels ne sont pas perçus par ceux qui les causent « à la manière naturaliste », c'est-à-dire comme une domestication de la nature sauvage, même lorsqu'il s'agit de travaux d'aménagement durable transformant la physionomie des paysages, à l'instar des extraordinaires rizières en terrasse des Ifugao aux Philippines. Ces transformations sont plutôt vues comme la co-construction partagée d'un champ d'interaction entre les humains et des non-humains de natures très diverses : des plantes sauvages et cultivées, des esprits, des animaux, des divinités, etc.

Le naturalisme occidental, en revanche, du fait notamment de la coupure qu'il instaure entre le monde des humains et celui des non-humains, a traité la nature comme un champ d'expérimentation et un gisement inépuisable de ressources, avec les conséquences que l'on sait (...) Il m'arrive souvent de citer cette phrase de Merleau-Ponty qui, dans son cours sur la nature au Collège de France, disait : « Ce n'est pas le développement des recherches scientifiques qui a changé l'idée de nature. C'est le changement de l'idée de nature qui a permis les découvertes scientifiques ». Ce qu'il voulait dire par là c'est que la révolution mécaniste du XVII^e siècle n'est pas le simple résultat d'une somme de trouvailles et de perfectionnements techniques, mais l'effet le plus nettement visible d'un basculement ontologique — ou d'un changement d'*épistémè*, pour parler comme Foucault — qui a eu comme conséquence de rendre possible un certain type d'investigation scientifique fondé sur un va-et-vient entre la modélisation et l'expérimentation. (...)

(Philippe Descola : « L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature » - 2011 - [Editions Quæ](#))

Document 71

À cela s'ajoute cette croyance naïve et prométhéenne que les Modernes n'ont cessé de cultiver, selon laquelle les inconvénients résultant de transformations environnementales massives peuvent être traités par des innovations techniques qui viendraient ainsi corriger les effets pervers d'innovations techniques antérieures. Dans le cas présent je pense aux projets de géo-ingénierie, délirants pour la plupart et dont les effets imprévisibles sur la délicate machinerie climatique pourraient se révéler encore plus néfastes que le réchauffement global. Il s'agit du mode par défaut au moyen duquel on répond aux crises en contexte moderne, sous l'influence d'une croyance en un progrès linéaire et un salut par la science, mais y a aujourd'hui, à l'âge de l'Anthropocène, de bonnes raisons de douter du bien-fondé de ce réflexe (...) On peut considérer que la séparation conceptuelle entre la nature et la culture a conduit à ne pas concevoir le milieu environnant comme un enjeu véritablement social, autrement que comme un gisement de ressources à allouer, à s'approprier, à mettre en valeur. Mais il faut bien reconnaître aussi que, de l'intérieur des catégories naturalistes, la nature a souvent été conçue comme un enjeu politique. Il suffit en effet de penser que les choses extérieures à nous, les plantes, les animaux, les roches, le climat, etc., déterminent en partie nos conditions d'existence, et qu'à ce titre, il faut les prendre en compte dans la gestion des affaires humaines. Et c'est dans ce sens que l'écologie politique s'est principalement développée comme une prise en charge des extériorités environnementales de la vie sociale qui perpétue dans une large mesure la séparation entre humains et non-humains. L'opération qu'il s'agit de faire à présent consiste au contraire à concevoir la destinée des humains et celle des non-humains comme intrinsèquement mêlées. L'idée de nature a pu servir un temps à exprimer toutes sortes d'aspirations confuses et de projets informulés, et c'est la raison pour laquelle l'écologie a été d'abord pensée comme le projet de sauver la nature, ou de la conserver — un projet consistant simplement à accorder de la valeur à ce qui autrefois n'en avait pas. Mais en dépit de cette utilité tactique que je reconnais à l'idée de nature, il me semble nécessaire de répéter que cette notion a fait son temps et qu'il faut maintenant penser sans elle afin d'imaginer des institutions qui permettraient de réaliser le couplage des humains et des non-humains c'est-à-dire de gouverner dans les mêmes termes la vie de l'ensemble des êtres.

(Philippe Descola- Pierre Charbonnier : « La composition des mondes » p.326-328- Champs Flammarion Essais – 2014)

Document 72

Les équilibres subtils qui régissent ces relations, au niveau des sols, du circuit de l'eau, des rapports entre prédateurs et proie, de la symbiose, du parasitisme, etc., s'ils étaient mieux connus, pourraient en effet être respectés comme étant des valeurs, avec une portée symbolique. (...) Cela passe par un enseignement beaucoup plus développé de ce qu'est l'écologie comme science — alors que cette discipline est aujourd'hui presque totalement absente des cursus scolaires, comme l'anthropologie d'ailleurs. Il me semble, plus généralement, qu'il y a un abîme entre l'importance des questions écologiques dans le destin actuel de l'humanité et le faible développement de l'écologie comme science, en particulier en France

(Philippe Descola- Pierre Charbonnier : « La composition des mondes » p.326-328- Champs Flammarion Essais – 2014)

Document 73

PhD Je pense que le monde contemporain nous donne une très bonne image de malentendus culturels. Des incompréhensions entre des peuples, des collectifs, du fait d'ontologies qui ne sont pas coïncidentes. Les meilleurs cas sont ceux que nous connaissons bien en tant qu'anthropologues, de malentendus entre populations autochtones et des agents du développement, ou avec des ONG environnementalistes.

AP : Vous parlez de ces indigènes qui se plaignent qu'on appelle leurs terres une « réserve naturelle », car pour eux, ce n'est pas un milieu naturel, mais travaillé depuis des siècles.

PhD : Oui, bien sûr, en Australie. C'est un cas très courant.

AP : De la même façon, des peuples d'Amazonie qui considèrent, s'ils devaient trancher, que le milieu domestique est la forêt, tandis qu'à la limite, le milieu sauvage seraient ces villes en béton, inhabitables pour eux. (...)

PhD : La dernière constitution équatorienne introduit dans sa première partie des droits de la nature. Il y a des droits de la nature, ou de la Pachamama. Ce n'est pas une bonne traduction (nature pour Pachamama), mais rien que cela est un problème intéressant. (...)

La Pachamama a un côté slogan maintenant. C'est une façon de donner à la terre, mais aussi aux lacs, aux montagnes, aux grottes, aux sources, un statut particulier à l'intérieur de ce collectif, comme des agents de même niveau. Et ça change tout dans la vie politique ! Alors que chez nous, les non-humains ne sont représentés que dans des chaînes extrêmement longues de médiations. Ce qui fait que leur présence est toujours cachée derrière des tractations entre humains. Je pense qu'il y a de l'avenir pour des débats ontologiques vigoureux, peut-être au premier chef sur le plan politique.

AP : Ces revendications, pour reprendre l'exemple de l'Amérique du Sud, rejoignent aussi la contestation altermondialiste, contre la politique des États-Unis.

PhD : Ce que je trouve intéressant, c'est qu'on est passé, dans le monde andin, d'un discours anticapitaliste de type marxiste classique, révolutionnaire ou réformiste, à un discours beaucoup plus confus et complexe, quelque fois folklorique en apparence. Discours qui reflète sans doute de manière plus fidèle une longue tradition, métissée bien sûr dans la période coloniale, de collectifs comprenant beaucoup plus que des humains.

(Nicolas Rousseau : « Entretien avec Philippe Descola : autour de Par delà nature et culture » - *Actu Philosophia* - 15 octobre 2010 - <https://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Philippe-Descola-autour-de-Par/?pdf=250>)

Document 74

(...) à propos de l'alimentation, je suis frappé, par exemple, par la difficulté que des biologistes éminents éprouvent à comprendre les réactions des gens qui refusent les OGM. Dans la perspective de la biologie, les OGM devraient constituer un progrès, puisqu'ils ne sont qu'une nouvelle étape dans un très ancien mouvement de développement des biotechnologies, qui date au moins de la domestication des plantes. Ils ne sont donc pas une nouveauté absolue et présenteraient, en outre, toutes sortes d'avantages pratiques. Or, ce que les biologistes ne comprennent pas, c'est que depuis toujours les gens apportent une attention extrême à ce qu'ils ingèrent. Pour qu'un aliment soit décrété consommable, il ne suffit pas qu'il le soit sur le plan biologique, il faut aussi qu'il soit acceptable culturellement. Dans le monde entier, ce que l'on mange ou ce que l'on ne mange pas constitue un élément clé de la définition ethnique et les OGM, des produits perçus comme n'étant pas « naturels » du fait des manipulations qu'ils ont subies, n'échappent pas à la règle. Exiger que les OGM passent des épreuves de qualification, comme nourriture « légitime » et « pure » avant qu'on les fasse pénétrer dans son corps, est donc en concordance avec une attitude très ancienne de l'humanité et non l'effet d'une méfiance irrationnelle vis-à-vis du progrès. Dans le cas de l'alimentation, comme dans le cas de la sexualité et de la reproduction, nous sommes rentrés dans une ère nouvelle où l'évidence de naturalité a disparu. Avec les nouvelles techniques de reproduction humaine, même avec le diagnostic préimplantatoire, il devient évident aux yeux de l'opinion publique que la reproduction dite « naturelle » est une illusion. (...), on a pris l'habitude de dissocier entre la nature, d'un côté, c'est-à-dire ce qui se produit indépendamment de l'action humaine, et de l'autre, les conventions sociales résultantes du libre arbitre et le domaine de l'artifice, produit de l'activité technique. Or, l'artifice ne cesse de progresser dans tous les domaines aux dépens de ce qui était perçu jadis comme naturel, depuis le climat jusqu'à l'alimentation, en passant par la reproduction et l'environnement. D'où un malaise dans l'opinion face à ce qui paraît être une transformation de l'équilibre immémorial entre nature et culture.

(Gilles Boëtsch : « Entretien avec Philippe Descola » - *Dilecta* | « Corps »- 2007/2 n° 3 | <https://www.cairn.info/revue-corps-dilecta-2007-2-page-5.htm>)

Document 75

Notre rapport à la nature a atteint un point de rupture qui requiert une manière responsable d'habiter la Terre. L'anthropologie peut nous apprendre à considérer les milieux de vie comme titulaires de droits, dont les hommes ne seraient que les mandataires, et à leur accorder une représentation politique.

(...) Il s'est passé au moins deux choses : d'abord que l'anthropisation de la Terre qu'observait déjà Humboldt a atteint un seuil critique dans des domaines qu'il n'avait pas prévus – le réchauffement global, l'érosion de la biodiversité, l'acidification des océans et la pollution des eaux, des airs et des sols. Il est même possible de considérer les activités humaines récentes dans le domaine biologique comme étant devenues la pression de sélection dominante : des produits nouveaux comme les antibiotiques, les pesticides et les Ogm se conjuguent à la dissémination de nouvelles espèces dans de nouveaux habitats, à la circulation d'agents pathogènes aptes à sauter les barrières d'espèces, à la monoculture intensive et aux effets sélectifs des températures plus élevées de l'atmosphère et des océans pour altérer les processus évolutifs ; comme l'écrit le spécialiste d'écologie marine Stephen Palumbi, « les humains sont [maintenant] la plus grande force évolutionnaire sur la Terre ». La seconde différence par rapport à l'époque de Humboldt, lui-même pourtant un précoce critique des ravages du colonialisme ibérique, c'est qu'une petite partie de l'humanité s'est entre-temps appropriée la Terre et l'a dévastée pour assurer ce qu'elle définit comme son bien-être, au détriment d'une multitude d'autres humains et de non-humains qui payent chaque jour les conséquences de cette rapacité. Ce n'est donc pas l'humanité en général qui est à l'origine de l'anthropocène, c'est un système, un mode de vie, une idéologie, une manière de donner sens au monde et aux choses dont la séduction n'a cessé de s'étendre et dont il faut comprendre les particularités si l'on veut en finir avec lui et tenter ainsi de défléchir certaines de ses conséquences les plus dramatiques (...) Tout indique en effet que nous sommes au bord d'une rupture majeure du système de fonctionnement de la Terre dont les conséquences peuvent être envisagées à grands traits au niveau global sans que l'on sache encore très bien comment elles vont se traduire localement dans l'inévitable bouleversement des modes d'existence qu'elles vont engendrer.

Si les sciences sociales ont un rôle à jouer dans cette ère qui s'ouvre, à la fois comme outil d'analyse et comme réflexion sur des futurs différents, c'est qu'elles sont capables de jouer sur différentes échelles de temps et d'espace afin de saisir toute la gamme des transformations qui va affecter, quand cela n'a pas déjà commencé, en différents lieux et pour différents collectifs d'humains et de non-humains, les manières d'habiter la Terre. Ces jeux d'échelle se donnent à voir dans l'amplitude des écarts entre les diverses définitions de l'anthropocène en fonction des dates qui sont proposées pour le début de cette période géologique.

Je dois d'abord reconnaître que j'ai mis longtemps à percevoir le caractère catastrophique, au sens littéral du terme, que présentait le changement de régime climatique et à mesurer la différence de nature qui existait entre l'anthropisation continue de la planète depuis bien avant l'Holocène et ce que des chercheurs de plus en plus nombreux dans les sciences de la Terre appellent l'anthropocène. J'avais sans doute des excuses à cela. Depuis quarante ans, j'étudie en anthropologue les interactions entre humains et non-humains dans des régions du globe qui étaient pour l'essentiel demeurées à l'écart des effets directs de la révolution industrielle sur les écosystèmes terrestres et je n'avais donc guère besoin d'être convaincu que la plupart des biotopes ont été affectés en profondeur par l'action humaine. Pour en revenir à un exemple qui a beaucoup retenu mon attention : la composition floristique de la forêt amazonienne a été transformée en profondeur au cours des dix derniers millénaires par les manipulations végétales et les pratiques culturelles des Amérindiens, avec le résultat que, à taux égal de diversité d'espèces, les zones affectées par l'action humaine présentent une densité beaucoup plus élevée de plantes utiles à l'homme que celles où il a été peu présent⁵. Il serait donc absurde de raisonner – ainsi qu'on l'a beaucoup fait à une époque – comme si les populations humaines dans cette région du monde avaient dû s'adapter, sur les plans social, culturel et technique, à des écosystèmes qui seraient demeurés indemnes de toute influence anthropique.(...) J'ai pourtant fini par prendre conscience que l'anthropisation et l'anthropocène sont des choses bien différentes. La première résulte de ce mouvement de coévolution des humains et des non-humains, ininterrompu depuis 200 000 ans, qui a façonné la Terre en altérant les écosystèmes et leurs conditions de fonctionnement, de façon parfois irréversible et avec des effets régionaux non intentionnels – ainsi en va-t-il, par exemple, de l'incidence de la déforestation sur les cycles climatiques locaux ou de

l'agriculture intensive sur la structure des sols (que l'on songe au dessèchement de la forêt ombrophile à Bornéo ou au *Dust Bowl* aux États-Unis). Tandis que l'anthropocène désigne un effet systémique plus global, auquel les altérations d'écosystèmes locaux contribuent sans doute pour une part, mais dont le résultat général est une transformation cumulative et en voie d'accélération du fonctionnement climatique de la Terre, transformation dont les conséquences vont se faire sentir pendant un grand nombre de siècles, peut-être de millénaires, et qu'il n'est pas absurde de faire remonter aux débuts de la révolution industrielle, vers 1800.(...) Ce n'est pas l'humanité tout entière qui est à l'origine du réchauffement global ou de la sixième extinction des espèces. Quelle que soit l'incidence des actions des Indiens d'Amazonie, des Aborigènes australiens ou des peuples autochtones de l'aire circumboréale sur les écosystèmes qu'ils ont contribué à façonner, ce ne sont pas eux qui sont la cause de l'augmentation d'un tiers de la concentration atmosphérique en CO₂, de l'acidification des océans ou de la fonte des glaciers. La cause principale de l'entrée dans l'anthropocène, je l'ai déjà dit en préambule, c'est le développement depuis quelques siècles, d'abord en Europe occidentale puis dans d'autres régions de la planète, d'un mode de composition du monde que l'on a diversement appelé, selon les aspects du système que l'on souhaitait mettre en évidence : capitalisme industriel, révolution thermodynamique, technocène, modernité ou naturalisme.

En quoi consiste ce système ? Il est d'abord fondé, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, sur l'affirmation d'une différence de nature, et non plus de degré, entre les humains et les non-humains, une différence qui met l'accent sur le fait que les premiers partagent avec les seconds des propriétés physiques et chimiques universelles, mais s'en distinguent par leurs dispositions morales et cognitives. Le résultat est l'émergence d'une nature hypostasiée vis-à-vis de laquelle les humains se sont mis en retrait et en surplomb pour mieux la connaître et la maîtriser, principe directeur d'une ontologie que j'ai appelée « naturaliste » et dont les prémices sont légèrement antérieures au développement exponentiel des sciences et des techniques qu'elle a rendu possible à partir du dernier tiers du xviii^e siècle. Sur ce socle ontologique s'est greffé un basculement dans la nature et l'usage de l'énergie. Depuis des millénaires, les sociétés agraires reposaient sur l'énergie solaire, c'est-à-dire la photosynthèse de diverses espèces de plantes et leur conversion en nourriture, et sur l'énergie fournie par l'action dirigée des humains et des animaux. Les piliers de la vie étaient donc la terre et le travail, des ressources longtemps demeurées inaliénables. Le développement du capitalisme marchand et le système colonial puis impérialiste sur lequel il s'appuyait ont permis la diversification globale des sources d'énergie, de matières premières et de biens manufacturés en même temps que leur péréquation grâce à la monnaie : tout devenait convertible en argent et les différences de coûts de production rendues possibles par le transport à bas prix des marchandises transformèrent celles-ci en une source de profits financiers considérables. Non seulement, comme Marx l'avait bien vu, l'argent dérivait désormais du transfert des marchandises au lieu d'en être un simple moyen, mais encore celui-ci devenait l'instrument permettant d'obtenir une énergie bon marché déconnectée du contrôle de la terre agricole. On entrait ainsi de plain-pied dans l'illusion majeure de ces deux derniers siècles : la nature comme ressource infinie permettant une croissance infinie grâce au perfectionnement infini des techniques. En ce sens, la machine de Watt n'est pas tant la cause première de l'entrée dans l'anthropocène que le premier résultat de l'accélération des échanges marchands, accélération qui rendait nécessaire le contrôle des énergies fossiles désormais plus importantes pour la production et le transport que l'énergie stockée dans les êtres vivants. (...)

Passons maintenant à l'appropriation. *Grosso modo* depuis le début du mouvement des *enclosures* en Angleterre à la fin du Moyen Âge, l'Europe d'abord, le reste du monde ensuite n'ont cessé de transformer en marchandises aliénables et appropriées de façon privative une part toujours croissante de notre milieu de vie : pâturages, terres arables et forêts, sources d'énergie, eaux, sous-sol, ressources génétiques, savoirs et techniques autochtones. La parenthèse communiste ne constitue une exception qu'en apparence car la propriété collective des moyens de production telle qu'on l'a conçue en Urss et en Chine ne fut qu'une voie alternative de l'appropriation productive de la nature qui ne remettait pas fondamentalement en cause deux caractéristiques du capitalisme qui sont absentes de toutes les économies non marchandes : d'abord, que des valeurs indispensables à la vie peuvent faire l'objet d'une appropriation ; ensuite, que ces valeurs doivent au premier chef être envisagées comme des ressources économiques, c'est-à-dire employées dans la production de marchandises ou devenues telles par destination. Il est ainsi urgent de redonner aux biens communs leur sens premier, non pas

tant d'une ressource dont l'exploitation serait ouverte à tous, que d'un milieu partagé dont chacun est comptable.

Rappelons en effet, s'il en était encore besoin, que ce que l'on appelle la « tragédie des biens communs » est un mythe. Dans l'article qui a donné son nom à cette expérience de pensée, l'écologue Garret Hardin imaginait une communauté d'éleveurs utilisant un pré communal selon l'intérêt optimal de chacun d'entre eux, le résultat étant que la surexploitation de la ressource du fait du surpâturage aboutissait à terme à sa disparition¹⁰. Or, comme les ethnologues qui s'intéressent aux droits d'usage collectifs dans les économies précapitalistes le savent depuis longtemps, et comme Elinor Ostrom l'a ensuite brillamment montré¹¹, l'accès aux biens communs est toujours réglé par des principes localement contraignants qui visent à protéger la ressource au profit de tous. Le problème des biens communs n'est pas la propriété commune, c'est la définition des droits d'usage de cette propriété commune. (...) Et cela nous conduit au dernier concept à reformuler, celui de représentation. Il s'agit ici de la délégation de responsabilité ou de libre arbitre permettant à des agents engagés dans les collectifs d'humains et de non-humains de faire valoir leur point de vue par personne interposée dans la délibération sur les affaires communes. Du fait notamment de la distinction entre les choses et les personnes héritée du droit romain, cette faculté de représentation n'est accordée à présent de façon directe qu'aux humains. Or, dans l'esprit de ce qui vient d'être dit sur l'appropriation, il paraît indispensable que le plus grand nombre possible d'agents concourant à la vie commune voient leur situation représentée, et sous une forme plus audacieuse que celle qui tend maintenant à émerger d'une extension sélective de quelques droits humains à quelques espèces de non-humains, lesquelles présenteraient avec les humains des similitudes en matière d'aptitudes cognitives ou de facultés sensibles. On voit pointer les prodromes de ce dernier dispositif, par exemple dans le souhait que soient accordés aux grands singes des droits spécifiques¹² ou dans l'approbation en 2014 par le Parlement français d'un projet d'amendement au Code civil faisant passer la définition des animaux de « bien meuble » à « être vivant doué de sensibilité ». (...) C'est pourquoi il faut imaginer que puissent être représentés non pas des êtres en tant que tels – des humains, des États, des chimpanzés ou des multinationales ; mais bien des écosystèmes, c'est-à-dire des rapports d'un certain type entre des êtres localisés dans des espaces plus ou moins vastes, des milieux de vie donc, quelle que soit leur nature : des bassins-versants, des massifs montagneux, des villes, des littoraux, des quartiers, des zones écologiquement sensibles, des mers, etc. Une véritable écologie politique, une cosmopolitique de plein exercice, ne se contenterait pas de conférer des droits intrinsèques à la nature sans lui donner de véritables moyens de l'exercer – ainsi que l'a fait la Constitution de l'Équateur il y a quelques années ; elle s'attacherait à ce que des milieux de vie singularisés et tout ce qui les compose – dont les humains – deviennent des sujets politiques dont les humains seraient les mandataires. (...) Mon expérience d'anthropologue me permet de penser que ces propositions ne sont pas complètement utopiques. Des systèmes cosmologiques et politiques, des droits d'usage, des modes de savoir et des pratiques techniques ont rendu possible, dans d'autres contextes historiques, le genre d'assemblage évoqué. Ces sources d'inspiration ne sont d'ailleurs pas transposables directement, en particulier du fait que la révolution des Lumières, avec la promotion de l'individualisme, a également apporté des droits attachés à la personne auxquels nous ne saurions renoncer aisément. Ce que permet l'anthropologie, en revanche, c'est d'apporter la preuve que d'autres manières d'habiter le monde sont possibles puisque certaines d'entre elles, aussi improbables qu'elles puissent paraître, ont été explorées ailleurs ou jadis, montrer donc que l'avenir n'est pas un simple prolongement linéaire du présent, qu'il est gros de potentialités inouïes dont nous devons imaginer la réalisation afin d'édifier au plus tôt une véritable maison commune, avant que l'ancienne ne s'écroule sous l'effet de la dévastation désinvolte auquel certains humains l'ont soumise.

(Philippe Descola : « Humain, trop humain ? » - Revue Esprit n°420 - Décembre 2015 - <https://esprit.presse.fr/article/philippe-descola/humain-trop-humain-38537>)

Document 76

(...) nous pouvons au moins considérer la manière dont les chasseurs-cueilleurs contemporains vivent leur insertion dans l'environnement. Tirant leur subsistance de plantes et d'animaux dont ils ne maîtrisent ni la reproduction ni les effectifs, ils tendent à se déplacer

au gré de la fluctuation de ressources parfois abondantes, mais souvent distribuées de façon inégale, selon les lieux et les saisons. Ainsi les Eskimos Netsilik, qui nomadisent sur plusieurs centaines de kilomètres au nord-ouest de la baie d'Hudson, partagent-ils leur année en au moins cinq ou six étapes : la chasse aux phoques sur la mer gelée à la fin de l'hiver et au printemps, la pêche au barrage dans les rivières de l'intérieur en été, la chasse au caribou dans la toundra au début de l'automne et la pêche au trou sur les rivières récemment gelées en octobre². Vastes migrations, donc, qui exigent de se familiariser à intervalles réguliers avec des endroits nouveaux ou de retrouver les habitudes et les repères anciens que la fréquentation d'un site où l'on s'est autrefois établi a fixés dans la mémoire. À l'autre extrême climatique, la marge de manoeuvre des San !Kung du Botswana est plus étroite car, clans l'environnement aride du Kalahari, ils sont dépendants de l'accès à l'eau pour établir leur habitat. La mobilité collective des Eskimos leur est interdite et chaque bande tend à se fixer près d'un point d'eau permanent ; mais les individus circulent sans cesse entre les camps et passent donc une grande partie de leur vie à se déplacer dans des territoires qu'ils n'ont pas pratiqués auparavant et dont il leur faut apprendre les tours et les détours³. C'est aussi le cas chez les Pygmées BaMbuti de la forêt de l'Ituri : si chaque bande établit ses camps successifs au sein d'un même territoire aux limites reconnues par tous, la composition et les effectifs des bandes et équipes de chasse varient sans cesse au cours de l'année⁴. (...) Les Achuar balisent en effet leur espace selon une série de petites discontinuités concentriques à peine perceptibles, plutôt qu'au travers d'une opposition frontale entre la maison et son jardin, d'une part, et la forêt, de l'autre.

L'aire de terre battue immédiatement adjacente à l'habitation en constitue un prolongement naturel où se déroulent bien des activités domestiques ; il s'agit pourtant déjà d'une transition avec le jardin puisque c'est là que sont plantés en buissons isolés les piments, le roucou et le genipa, la majorité des simples et les plantes à poison. Le jardin proprement dit, territoire incontesté des femmes, est lui-même en partie contaminé par les usages forestiers : c'est le terrain de chasse favori des garçons, qui y guettent les oiseaux pour les tirer avec de petites sarbacanes ; les hommes y posent aussi des pièges pour ces gros rongeurs à la chair délicate — pacas, agoutis ou acouchis — qui viennent nuitamment déterrer des tubercules. Dans un rayon d'une ou deux heures de marche depuis la lisière de l'es-sart, la forêt est assimilable à un grand verger que femmes et enfants visitent en tout temps pour y faire des promenades de cueillette, ramasser des larves de palmier ou pêcher à la nivrée dans les ruisseaux et les petits lacs. C'est un domaine connu de façon intime, où chaque arbre et palmier donnant des fruits est périodiquement visité en saison. Au-delà commence la véritable zone de chasse, où femmes et enfants ne se déplacent qu'accompagnés par les hommes. Mais l'on aurait tort de voir dans ce dernier cercle l'équivalent d'une extériorité sauvage. Car le chasseur connaît chaque pouce de ce territoire qu'il parcourt de façon presque quotidienne et à quoi l'attache une multitude de souvenirs. Les animaux qu'il y rencontre ne sont pas pour lui des bêtes sauvages, mais des personnes dotées d'une âme identique à la sienne, qu'il doit séduire et cajoler pour les soustraire à l'emprise des esprits qui les protègent.

(Descola Philippe : « *Le sauvage et le domestique.* » - *Communications*, 76, 2004.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/comm_0588-8018_2004_num_76_1_2157

Document 77

Sur la Zad, si on voit naître l'ébauche d'institutions non naturalistes, c'est parce que ses habitants sont parvenus à s'émanciper en partie des règles du jeu économique. Le salariat et plus généralement les contraintes monétaires n'organisent plus les existences. Il ne s'agit plus de vendre sa force de travail pour obtenir l'argent qui permettra de se nourrir, de se loger, de se procurer des objets ou de les faire réparer, d'organiser ses loisirs. Toutes ces activités sont réappropriées collectivement et enchevêtrées dans des pratiques de mise en commun et d'entraide. L'agriculture, les activités artisanales et culturelles ne sont plus soumises à un impératif de rentabilité mais façonnées par la délibération collective. Ces modes d'organisation, au-delà du mérite fondamental d'être autres, libèrent des lois du marché et permettent ainsi de s'offrir le luxe d'intégrer les vivants non humains et leurs intérêts aux processus de prise de décisions. Ailleurs, c'est bien la sphère économique, et plus précisément le caractère surplombant qu'elle a acquis depuis deux siècles, qui bloque toute aspiration à sortir du naturalisme et de son utilitarisme. Les principes économiques ne sont plus des outils au service de certaines aspirations sociales, mais des fins en soi. Le PIB, la croissance, la valorisation du capital sont devenus les principes fondamentaux qui chapeautent et déterminent l'ensemble de la vie politique et de la vie tout court. Or l'économie, pour exister comme sphère autonome et surplombante, a besoin que chaque chose et chaque être soit interchangeable et réductible à une valeur purement marchande. Autrement dit, l'économie a un besoin vital de transformer tout ce qu'elle touche en objet — humains inclus, qui deviennent des « ressources humaines ».

(Propos d'A. Pignocchi dans Philippe Descola – Alessandro Pignocchi : « Ethnographies des mondes à venir » - Seuil – 2022)

Document 78

C'est un mouvement diffus mais puissant, une révolution à bas bruit amorcée depuis une dizaine d'années, et qui s'étend désormais à une vingtaine de pays. De l'Équateur à l'Ouganda, de l'Inde à la Nouvelle-Zélande, par voie constitutionnelle, législative ou jurisprudentielle, des fleuves, des montagnes, des forêts se voient progressivement reconnaître comme des personnes juridiques, quand ce n'est pas la nature dans son ensemble – la Pachamama (la Terre Mère) – qui est promue sujet de droit. Jusque-là plutôt circonscrite à des régions où vivent des populations autochtones, cette évolution juridique s'est étendue pour la première fois à un pays européen, le 21 septembre, avec le vote par le Sénat espagnol des droits de la Mar Menor, une lagune d'eau salée située sur les bords de la Méditerranée, près de Murcie, en Espagne.

A cet élan international font écho plusieurs initiatives en France, souvent portées par des collectifs d'habitants, pour proclamer et défendre les droits de rivières: le fleuve Tavignano en Corse, la Garonne en Nouvelle-Aquitaine ou la rivière de la Têt dans les Pyrénées-Orientales. Ces revendications s'accompagnent d'une riche production éditoriale, qui en explore les enjeux juridiques (*Des droits pour la nature*, collectif, Editions Utopia, 2018), les fondements philosophiques (*Etre la rivière*, Sacha Bourgeois-Gironde, PUF, 2020), les prolongements politiques (*Le fleuve qui voulait écrire. Les auditions du parlement de Loire*, Les Liens qui libèrent, 2021), ou analyse son efficacité, comme dans l'ouvrage coécrit par les juristes de l'association Notre affaire à tous (*Les Droits de la nature. Vers un nouveau paradigme de protection du vivant*, Le Pommier, 468 pages, 24 euros).

Cette mutation se heurte toutefois à de fortes oppositions. L'idée de donner des droits aux entités naturelles est âprement discutée dans les milieux juridiques, où des spécialistes du droit de l'environnement s'inquiètent des risques et dérives qu'elle pourrait entraîner. (...) qu'au-delà de la querelle juridique, les droits de la nature portent en germe une transformation profonde de la pensée, une révolution copernicienne qui bouscule la vision anthropocentrique du monde et ouvre de nouveaux champs de réflexion sur les mutuelles dépendances entre humains et non-humains. En suscitant des expériences inédites de gouvernance des milieux naturels, ils soulèvent au passage des questions démocratiques fondamentales. Comment fonder la légitimité des gardiens ou défenseurs de ces droits? Peut-on empêcher que n'entrent en concurrence les droits humains et ceux de la nature?

Autour de ces questions se jouent depuis près de cinquante ans des batailles qui opposent des visions du monde profondément différentes, voire irréconciliables.

C'est aux Etats-Unis que le juriste Christopher Stone élabore, en 1972, la première théorie juridique des droits de la nature dans un texte fondateur, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider?* (réédité aux éditions Le Passager clandestin en 2022, 192 pages, 15 euros). Les arbres dont il est question sont de vénérables séquoias géants multimillénaires de la Mineral King Valley en Californie, que la compagnie Walt Disney s'apprête alors à supprimer pour construire une station de ski. L'une des principales organisations de défense de l'environnement aux Etats-Unis, le Sierra Club, assigne la firme en justice, mais est déboutée au motif qu'elle ne peut défendre les intérêts des arbres puisque la montagne ne lui appartient pas.

Qu'à cela ne tienne, si l'association n'est pas légitime, les arbres eux-mêmes doivent pouvoir se défendre, estime Christopher Stone, qui propose alors « *très sérieusement* » d'accorder « *des droits légaux aux forêts, aux océans, aux rivières et aux autres objets dits "naturels" de l'environnement – en fait, à l'environnement naturel dans son ensemble* ». Pour conforter son projet, il montre que l'attribution des droits relève non pas d'« *un décret de la nature* », mais d'« *une convention juridique* ». Le juriste s'appuie sur la notion technique de « *personnalité morale* », créée au XIXe siècle pour les entreprises commerciales. Il suffit de déployer cette « *fiction juridique* » aux végétaux, aux minéraux ou aux animaux pour ne plus les considérer comme des choses. (...)

Le respect des cycles naturels peut-il prévaloir sur les besoins fondamentaux des populations? Pour les partisans des droits de la nature, la question relève presque du contresens. Loin de s'opposer aux droits humains, les droits de la nature en conditionnent au contraire l'exercice, soulignent-ils. « *Il existe une complémentarité entre les deux et, d'ailleurs, c'est la destruction du vivant qui rend impossible aujourd'hui l'exercice de nos libertés individuelles* », précise Marine Yzquierdo, juriste à l'association Notre affaire à tous. Les droits de la nature renforcent au contraire les droits humains fondamentaux tels que le droit à un environnement sain ou à une eau potable, affirme-t-elle.(...) Le code civil soumet les animaux au régime des biens, de même que le code de l'environnement considère les forêts et les rivières comme des milieux productifs et un patrimoine de ressources exploitables. Dans ce contexte, le respect des limites planétaires relève de la responsabilité humaine, dans le cadre d'un « *droit de l'environnement qui institue des droits à polluer sous réserve de ne pas dépasser certains seuils* », constate Marine Yzquierdo.

Cette relation semble toutefois avoir atteint ses limites. « *C'est en tout cas ce que la crise écologique nous révèle, par l'entrée fracassante et éruptive des "autres qu'humains" dans l'arène politique* », note Sophie Gosselin. *Avec le réchauffement climatique et ses aléas meurtriers, nous sommes en train d'éprouver notre propre vulnérabilité et l'impasse dans laquelle nous sommes.* »

Or d'autres visions existent, souvent portées par des populations autochtones qui revendiquent une relation particulière aux éléments naturels, et se sont longtemps battues contre le droit occidental pour la défendre. Dans de nombreuses cultures, l'humain n'est pas au-dessus de la nature mais en fait partie comme d'un tout, relié aux autres éléments par de mutuelles et vitales dépendances. Ces cosmologies inspirent souvent les Etats ayant reconnu la personnalité juridique d'éléments naturels, par exemple le fleuve Atrato en Colombie ou la rivière Magpie au Canada.

En Nouvelle-Zélande, la reconnaissance de la personnalité juridique du fleuve Whanganui, en 2017, est intervenue après cent cinquante ans de luttes des populations maories pour faire valoir la relation singulière qu'elles cultivent avec la rivière. « *Nous sommes intimement reliés à l'eau de la rivière qui traverse notre corps, nous sommes la rivière* », explique la Néo-Zélandaise Erena Rangimarie Omaki Ransfield Rhöse, issue de la tribu maorie et membre du groupe « *Harmonie avec la nature* » des Nations unies. Elle rappelle qu'« *en maori, il n'y a pas de mot pour dire "la nature", on utilise le terme "Terre Mère"* ». (...)« *Pour partie au moins, le droit français et européen reconnaît déjà les droits de la nature à être indemnisée quand on lui porte atteinte* », confirme l'avocate spécialisée et ancienne ministre Corinne Lepage. Le principal tournant, en France, date de la marée noire de l' *Erika* en 1999, lorsque la Cour de cassation a indemnisé les communes bretonnes, non seulement pour les dépenses qu'elles avaient engagées, mais aussi pour l'atteinte portée au milieu marin de l'estran situé sur leur territoire. De même, la Ligue de protection des oiseaux (LPO) a pu faire reconnaître le préjudice des oiseaux morts, ouvrant la voie à l'obligation de « *réparation du préjudice écologique* »,

inscrite dans la loi sur la biodiversité de 2016 et qui reconnaît les atteintes portées aux éléments naturels, non pas en fonction des services qu'ils rendent aux humains, mais pour eux-mêmes.
(Claire Legros : « Les droits de la nature une révolution juridique » - Le Monde - 22 octobre 2022)

Document 79

Durkheim l'avait bien vu : « Pour qu'on pût dire de certains faits qu'ils sont surnaturels, il fallait avoir déjà le sentiment qu'il existe un *ordre naturel des choses*, c'est-à-dire que les phénomènes de l'univers sont liés entre eux suivant des rapports nécessaires, appelés lois. Une fois ce principe acquis, tout ce qui déroge à ces lois devait nécessairement apparaître comme en dehors de la nature et, par suite, de la raison⁴⁵. » Ainsi que le souligne Durkheim, cette décantation est tardive dans l'histoire de l'humanité puisqu'elle résulte du développement des sciences positives entrepris par les Modernes. Loin d'être l'indice d'un déterminisme inabouti, le surnaturel est plutôt une invention du naturalisme jetant sur sa genèse mythique un regard complaisant, une sorte de vase imaginaire où l'on peut déverser le trop-plein de significations charrié par des esprits réputés attentifs aux régularités du monde- physique, mais incapables encore de s'en faire une idée juste faute du secours des sciences exactes.(...) Lorsqu'un chasseur achuar se trouve à portée de tir et qu'il chante à l'intention du gibier un *anent*, une supplique destinée à séduire l'animal et à endormir sa méfiance par des promesses captieuses, bascule-t-il soudain du rationnel dans l'irrationnel, de la connaissance instrumentalisée dans la chimère ? Change-t-il complètement de registre après la longue période d'approche où il a su mobiliser pleinement son expertise éthologique, son profond savoir sur l'environnement, son expérience de pisteur, toutes ces qualités qui lui ont permis de relier presque d'instinct une multitude d'indices en un fil conduisant à sa proie ? Bref, le chant magique doit-il être tenu pour une représentation illusoire interpolée sans nécessité dans une chaîne opératoire pétrie de savoir-faire, de connaissances efficaces et d'automatismes confirmés ? Nullement. Car si je considère un animal comme une personne dotée de facultés analogues aux miennes, comme un être intentionnel attentif aux discours que je peux lui tenir, alors il n'est pas plus anormal de s'adresser à lui avec les illusions de la civilité que de se donner les moyens techniques de l'occire. L'une et l'autre attitude participent ensemble du tissu de relations que j'établis avec lui et jouent chacune un rôle dans la configuration de mes comportements à son égard.

Reviendrait-on par là à une conception intellectualiste qui expliquerait la magie de la chasse par la croyance de ceux qui y ont recours en une théorie du monde dans laquelle ce genre d'action serait investi d'une efficacité opératoire ? En aucune façon. Nul Achuar n'ira prétendre que c'est *Panent* à lui seul qui permet de débusquer une proie et de la tuer à coup sûr ; il s'agit seulement de l'un des éléments qui actualisent le statut ontologique de tel ou tel animal, en combinaison avec une foule d'autres critères tout aussi pertinents, relatifs à ses moeurs, à son habitat, à ce que l'on sait des circonstances qui l'ont rendu accessible à un moment donné, à la biographie du chasseur et à ses rencontres passées avec d'autres membres de la même espèce. L'incantation magique n'est pas opératoire parcequ'elle serait performative, parce qu'elle accomplirait ou rendrait possible aux yeux de celui qui la chante le résultat qu'elle suggère. Elle est opératoire en ce qu'elle contribue à caractériser, et donc à rendre effective, la relation qui s'établit à un moment donné entre un certain homme et un certain animal : elle rappelle les liens existants entre le chasseur et les membres de l'espèce, elle qualifie ces liens dans le langage de la parenté, elle souligne la connivence entre les parties en présence, en somme, elle sélectionne dans les attributs de l'un et de l'autre ceux qui donneront à leur face-à-face une plus grande réalité existentielle..

L'anent de chasse n'est donc pas isolable comme une série symbolique s'ajoutant à un processus technique ; il ne vise pas au premier chef à obtenir un résultat utile ; il n'est ni un additif ni un palliatif ; il permet de rendre présent et de mettre en scène un système de rapports, existant auparavant à l'état virtuel, de façon à donner un sens à une interaction conjoncturelle entre l'homme et l'animal par un rappel sans ambiguïté de leurs positions respectives. En Amazonie comme chez nous, un organisme n'est pas institué comme une entité significative dans l'environnement par les seuls appareillages matériels et cognitifs qui permettent son identification, sa mise à mort et sa consommation, mais par tout un ensemble de propriétés qui lui sont prêtées et qui exigent en retour des types de conduite .et de médiation adéquats à la nature qu'on lui suppose. Les végétariens sont-ils si différents du chasseur achuar lorsqu'ils se refusent à manger des veaux et pas des épinards, ou les organisations internationales quand elles interdisent la capture des dauphins et pas des harengs ? Ces manières contrastées de traiter l'une ou l'autre espèce ne reposent-elles pas aussi sur le type de relations que nous croyons nouer avec tel ou tel segment du vivant ? Plutôt que de voir là une superstition

franche et ici une superstition clandestine, articulées de façon plus ou moins raisonnable à un système de connaissances positives, n'est-il pas préférable de traiter la dimension « symbolique » de nos actions dans le monde comme un moyen parmi d'autres de découper dans la trame des choses certains cheminements dont on verra bientôt qu'ils sont moins inconstants qu'il n'y paraît ?

(Philippe Descola : « *Par delà Nature et Culture* » - Gallimard – 2005-p.124-127)

Document 80

C'est peut-être un tel mécanisme qu'André-Georges Haudricourt avait à l'esprit lorsqu'il distinguait ces deux formes de « traitement de la nature et d'autrui » que sont l'action indirecte négative et l'action directe positive". Illustrée par la culture de l'igname en Mélanésie ou la riziculture irriguée en Asie, l'action indirecte négative vise à favoriser les conditions de croissance de l'être domestiqué en aménageant au mieux son environnement et non en exerçant sur lui un contrôle direct : chaque plant fait l'objet d'une attention individualisée afin qu'il se développe au mieux de ses possibilités. L'élevage du mouton dans l'aire méditerranéenne implique au contraire une action directe positive car il exige un contact permanent avec l'animal, dépendant pour son alimentation et sa protection de l'intervention de l'homme : le berger accompagne partout son troupeau qu'il conduit avec la houlette et les chiens, c'est lui qui choisit les pacages et prévoit les points d'eau, c'est lui encore qui porte les agnelets et défend les moutons contre les prédateurs. Cette différence d'attitudes n'est pas due seulement à une opposition entre plantes domestiquées et animaux domestiques. Car le traitement des céréales en Europe requiert le même type d'action directe positive que l'élevage du mouton; il consiste en une série d'opérations coercitives s'appliquant collectivement aux plantes, en contraste avec l'« amitié respectueuse » dont chaque igname fait l'objet : dans les débuts de l'agriculture, au moins, les semences répandues à la volée étaient enterrées par le piétinement du troupeau, lequel servait aussi à dépiquer les graines après une récolte brutale par arrachage ou sciage. À l'inverse, toutes les formes d'élevage ne sont pas caractérisées par une action directe positive : dans les campagnes indochinoises, les buffles sont en principe gardés par des enfants qui sont bien incapables de les protéger contre les attaques du tigre ; aussi est-ce le troupeau qui fait cercle autour de son petit « gardien » afin d'empêcher le tigre de s'en emparer. (...)

(Philippe Descola : « *Par delà Nature et Culture* » - Gallimard – 2005-p.154-155)

III) QUESTIONS « POLITIQUES » ET JURIDIQUES

Document 81

Chez les Achuar, il n'y a pas de système politique clairement identifiable, ils ne vivent pas dans des villages, sont en conflit permanent les uns avec les autres, n'ont pas de chef, pas de religion identifiable, aucune des instances habituelles au moyen desquelles on arrive à définir ce qu'est un corps social. En ce sens, ils posent une sorte de scandale logique : qu'est-ce qui fait société dans ces sociétés ? Les premiers chroniqueurs européens du XVIe siècle avaient trouvé une piste possible pour comprendre leur société : ils avaient observé chez eux un rapport particulier avec la nature. Ils les qualifiaient de « sauvages » parce qu'ils étaient immergés dans la nature. Le terme pouvait être utilisé soit de façon positive, c'est la légende du bon sauvage, soit négativement, pour désigner des êtres entièrement gouvernés par leurs instincts. Et tous les auteurs insistaient plutôt sur la guerre et le cannibalisme... De mon côté, je voulais les étudier sans a priori pour saisir leur rapport à la nature. Je suis donc parti sur le terrain. J'ai fait des études habituelles sur la façon dont une société s'organise, son habitat, ses mythes, sa parenté, mais aussi des études techniques, d'écologie, des plantes qu'ils utilisent(...) Ce qui m'a le plus frappé, c'est que les Achuar traitaient les non-humains, tous les éléments de leur environnement, comme des partenaires sociaux, des êtres humains. Ils entraient en communication avec eux par le moyen des rêves et d'incantations. On ne pouvait donc pas considérer

que les non-humains étaient seulement une source de subsistance. Je devais donc essayer de comprendre un système dans lequel il n'y avait pas de distinction nette entre nature et société
(Anna Musso : « Entretien avec Philippe Descola : L'opposition entre nature et culture n'est pas universelle » - L'Humanité 14 Décembre, 2012)

Document 82

Pour la juriste Valérie Cabanes, le principe d'interdépendance qui régit le vivant - dont l'humanité fait partie - n'est tout simplement pas reconnu par le droit.

La plupart des dispositions législatives prises par consensus entre la sphère politique et le milieu économique perçoivent la nature comme extérieure à nous, un « environnement » qui doit au mieux rester sain mais surtout exploitable. Le principe d'interdépendance qui régit le vivant, et dont l'humanité fait partie, n'est tout simplement pas reconnu. Le principe de précaution est souvent non respecté, car mis en balance avec celui d'innovation et de croissance économique au détriment d'une réalité effrayante : le devenir des sociétés humaines est aujourd'hui menacé par la dégradation des conditions de la vie sur Terre.

Ainsi le droit de l'environnement n'est souvent utilisé que pour revendiquer un droit de réparation ou de compensation mais pas pour protéger la valeur intrinsèque des écosystèmes. Au mieux, il reconnaît, comme en France, le préjudice écologique pur, mais il n'intervient qu'après le désastre.

Ces villes aux Etats-Unis ou au Brésil (ville de Bonito), ces Etats comme celui de Mexico, ces pays comme l'Equateur, la Bolivie, la Nouvelle-Zélande, ces cours de justice en Colombie, en Inde, au Bangladesh ont décidé de changer de logiciel et reconnaissent des écosystèmes sujets de droit afin de mieux les protéger. Ils leur reconnaissent en premier lieu le droit à l'existence de façon intangible comme l'est le droit humain à la vie et une personnalité juridique leur permettant de défendre leurs intérêts propres en justice par voie de représentation.

Cela permet d'agir de façon préventive pour que soient stoppés des projets industriels qui menacent leur intégrité, sans avoir à attendre de prouver les dommages subis par des communautés humaines. Cela permet donc, par ricochet, aussi de protéger les droits des générations à venir. (...) il ne faut pas confondre certaines catégories de droits. Il s'agit de reconnaître aux systèmes et espèces vivants des droits intangibles et inaliénables comme l'est le droit à la vie, le droit à la dignité, le droit à la personnalité juridique. Mais il ne s'agit pas de transformer des éléments de la nature en citoyens soumis à un régime discrétionnaire de droits et de devoirs, il ne s'agit pas non plus d'octroyer les mêmes droits humains à chaque animal, chaque arbre, etc. On parle ici d'écosystèmes, d'espèces.

C'est une erreur commise par la Haute Cour de l'Uttarakhand, en Inde, quand elle a reconnu le Gange comme une personne possédant des droits humains, mais aussi des devoirs. Elle a ensuite nommé un panel de personnalités pour agir en tant que « parents » du Gange, elle les a effrayés et c'est ainsi que le secrétaire en chef de l'Uttarakhand a saisi la Cour suprême indienne au motif qu'il craignait d'être désigné comme responsable en cas de noyade dans le Gange, se voyant garant des droits mais aussi de supposés devoirs du fleuve de ne porter préjudice à quiconque. Cela peut faire sourire, mais cela démontre surtout qu'il faut être vigilant, définir et placer ces droits indérogeables au sommet de l'échelle des normes et donc, si possible, dans la Constitution, comme l'a fait l'Equateur en 2008. (...) La nature peut être représentée et défendue en justice par tout individu, communauté, peuple ou nation dans le pays. Et il n'est pas attendu de la nature qu'elle ait des obligations. Ce qui est attendu à travers de telles dispositions, c'est que chaque élément de la nature puisse être en pleine capacité de jouer son rôle dans la communauté de vie, c'est aux communautés humaines de s'en assurer, pas l'inverse.

Que pèsent les droits de la nature face aux intérêts économiques ?

La question reste plus ou moins en suspens selon les cas. Par exemple, la cour d'appel fédérale de Pennsylvanie doit se prononcer sur un cas qui oppose le bassin versant de Little Mahoning - dont les droits à exister et à s'épanouir ont été reconnus par le canton de Grant -, à l'entreprise Pennsylvania General Energy qui affirme que le gouvernement local ne peut entraver son droit constitutionnel de faire des affaires dans le canton, en l'occurrence des forages par fracturation hydraulique. (...)

Quand la nature dans son ensemble est reconnue sujet de droit, cela permet de réguler certaines activités industrielles. En Equateur, vingt-cinq procès ont été menés sur la base des droits de la nature et vingt et un ont été gagnés. Par exemple, le rôle écologique inestimable d'une mangrove haute de

soixante mètres dans la réserve Cayapas-Mataje (province d'Esmeraldas) a été reconnu, et un projet d'exploitation d'élevage intensif de crevettes a pu être bloqué.

(Pierre Bouvier : « *Quand la nature est reconnue sujet de droit, cela permet de réguler des activités industrielles* » - *Le Monde* - 22 février 2019)

IV) RELATIONS AUX AUTRES ET A L'ENVIRONNEMENT : DIVERS EXEMPLES (MONDES INUIT ET AMAZONIEN)

Document 83

« La relation à l'autre est soumise à des règles très complexes impliquant le recours aux règles de parenté de préférence aux noms de personnes, le renoncement autant aux comportements de repli sur soi qu'aux manifestations d'autoritarisme. Elle suppose une maîtrise constante de la forme et du contenu de la parole en reconnaissant un rôle actif au silence. De plus un Inuk apprend à évaluer le degré de proximité qu'il devra respecter face aux membres de sa famille, et à ses autres interlocuteurs, en accord avec leur statut, leur âge, leur sexe. Cette notion, nommée qanittiginiq c'est-à-dire la juste distance, permet de distinguer les personnes des choses, les êtres des événements, l'imaginaire du réel, les vivants des morts ? Cette notion en va pas sans nuki, « le nerf » ou encore , « la force physique et psychique », une force inculquée dans l'enfance qui tend à freiner l'attachement exclusif à un parent , à un lieu, à une situation, comportement susceptible, face à la privation soudaine de l'être aimé, de conduire à l'autodestruction. Selon Sipuura Qitsualik : « Ce sont là des choix éducatifs incompris des Qallunaat pour qui seule la relation dyadique compte »

(Michelle Therrien : « *Printemps Inuit - Naissance du Nunavut* » - Indigène Editions - 1999 - page 30)

Document 84

On pourra s'étonner de leur attitude lorsqu'ils refusent de participer à ce que nous appelons un débat sain. Selon Riitsu Qitsualik : « Il ne s'agit pas d'apathie, mais de respect envers isuma, c'est-à-dire la pensée de l'autre. Dans un milieu où peu de choses sont considérées inviolables, isuma l'est. Isuma est considérée comme une propriété privée. Jadis, dans une vie de proximité physique où tout était partagé, une chose appartenait en propre à la personne, son isuma. Il en va encore de même aujourd'hui ».

(Michelle Therrien : « *Printemps Inuit - Naissance du Nunavut* » - Indigène Editions - 1999 - page 34)

Document 85

La sédentarisation dans les communautés nous été imposée (...) Cette immobilité est un fléau. Voilà pourquoi les Inuit sont si attachés à Internet : s'ils ne peuvent quitter physiquement leur communauté, au moins leur esprit peut voyager à volonté... Comme la communauté est un nouvel iglou, Internet est un nouveau pays »

(Riitsu Atiittuq Qitsualik - cité par M. Therrien - (Michelle Therrien : « *Printemps Inuit - Naissance du Nunavut* » - Indigène Editions - 1999 - page 100)

Document 86

« Les femmes disent qu'elles ont habitué leurs fils à vivre au grand air, ce que leur esprit et leur corps ne peuvent oublier, si bien que la vie à l'école est insupportable. En raison de leur présence, ne serait ce que sporadique, à l'école ils ne peuvent suivre efficacement les chasseurs sur la banquise ou à l'intérieur des terres. Paradoxalement, les jeunes qui fuient l'école l'ont trop fréquentée pour devenir d'excellents pourvoyeurs de gibiers, de même qu'ils l'ont trop peu fréquentée pour prétendre bien vivre du salariat. Ils se sentent humiliés, déclassés, sans perspectives ».

(Michelle Therrien : « *Printemps Inuit - Naissance du Nunavut* » - Indigène Editions - 1999 - page 105)

Document 87

« Le phoque était au centre des rapports que les Inuits côtiers entretenaient avec le sacré (...) Selon Iqallijuq Uqumaaluk, il faut après la capture d'un phoque lui donner à boire, imiqtisijuq ; ce geste permet au phoque de se régénérer et de revenir à nouveau. Immaruituq, pour sa part nous a dit qu'il ne fallait jamais qu'un animal souffre sinon il se vengera sur la personne elle-même ou celui ou celle

qu'elle aime. Imaginez ce qu'on peu ressortir les chasseurs inuit lorsqu'ils ont entendu dire qu'à Terre-Neuve, les phoques étaient dépecés vivants ! »

(Michelle Therrien : « *Printemps Inuit - Naissance du Nunavut* » - Indigène Editions - 1999 - page 108)

Document 88

Le gibier est donc bien celui qui consent : *anginnatuq* signifie à la fois « il revient bredouille de la chasse » et « sa demande n'a pas été agréée »

(Michelle Therrien : « *Printemps Inuit - Naissance du Nunavut* » - Indigène Editions - 1999 - page 117)

Document 89

Les Inuit voient dans leur environnement des rappels de parties anatomiques suggérés par une similitude de forme ou d'apparence. Il existe des *cous* et des *colons* (certaines algues), des *têtes* (collines arrondies), des *colonnes vertébrales* (tiges des plantes, crêtes de montagnes), des *langues* (feuilles), des *index* (pointes de terre), des *flancs* (bords de lac), des *espaces inter-sourciliers* (élévation entre deux plans d'eau), des personnes *chauves* (îles sans verdure), des glaces lacustres évoquant l'embryon. L'ensemble du corps contient des concentrations liquides (placenta, liquides séreux, cloques, etc.) qui tirent leur nom des étendues d'eau (*imaq*) existant dans l'environnement, et il n'est pas étonnant que le bord externe des yeux et le bord de la banquise fixe portent le même nom (*sinaa*), tous deux présentant une surface sèche (la peau, la glace) et une surface humide (l'oeil, l'eau libre). Les règles féminines (*aunarutit*) sont voisines de la fonte de la glace et de la neige (*aunnaq*). Le sang menstruel s'oppose au fœtus comme l'eau à la glace solide. Une très belle formule, destinée à éviter les douleurs, rappelle que le fœtus est aussi compact et ferme que la glace³⁰. D'une manière générale une douleur aiguë est métaphoriquement rapprochée de la glace solide prise au fond d'un fjord.

Les rapprochements entre le corps et la nature témoignent d'une parenté profonde entre les éléments constitutifs de l'univers et ce que l'homme possède de plus précieux : son principe vital (son souffle), son nom ((transmis d'un défunt à un vivant), ses capacités intellectuelles, et sa composante immortelle qui en font un tout cohérent. La langue exprime,, sans ambiguïté, les affinités profondes qui existent entre :

silatuniq la sagesse et *sula*, l' air ;

qaumaniq le savoir chamanique et *qau*, la lumière du jour ;

tarniq la composante immortelle de la personne et *taa*q, l'obscurité. ,

(Michele Therrien « *Printemps Inuit, naissance du Nunavut* » - Indigène – 1999)

Document 90 : Récit mythique sur la relation ontologique de l'homme et de l'animal chez les Inuits.

Un fœtus perdit conscience dans le ventre de sa mère et un avortement s'en suivit. La mère voulut garder l'événement secret. Le fœtus tombé sur le sol fut avalé par les chiens. C'est ainsi qu'il vécut parmi les chiens après s'être transformé en chien. Sa vie fut difficile car, timide, il n'osait se battre pour obtenir la nourriture.

Puis il alla de métamorphose en métamorphose en prenant la forme de différents animaux. Il vécut parmi les phoques annelés et apprit que tous les chasseurs ne savent pas honorer les phoques capturés en leur offrant de l'eau douce pour éteindre leur soif. Pourtant les phoques aiment s'offrir aux humains et disent même qu'ils cherchent à venir à la maison. Il vécut un certain temps parmi les loups mais trouva leur vie épuisante, car les loups marchent sans s'arrêter et toujours à la recherche de nourriture. Il arriva chez les caribous. Ce fut une halte relativement heureuse. Les caribous mangent souvent et aiment prendre la vie du bon côté mais, comme les loups ; ils marchent beaucoup et sont terriblement craintifs. Il arriva alors chez les morses. Là aussi la vie était agréable. No seulement les morses avaient

beaucoup de nourriture mais ils n'avaient peur de personne. De plus, en guise de divertissement, ils passaient leur temps à s'embrasser.

Il alla ainsi d'animal en animal jusqu'au jour où il prit à nouveau la forme d'un phoque. Il se mit alors à penser qu'il voulait se transformer en être humain. Capturé par un chasseur, il profita de ce que son épouse dormait pour se glisser dans son utérus et devenir fœtus. D'abord personne ne remarqua sa présence mais on découvrit, un peu plus tard, que la femme était enceinte. Le fœtus se trouvait bien là où il était et décida d'y rester. Il montrait de temps en temps le bout de son nez comme pour regarder dehors mais sans plus. Vint le temps où il voulut vraiment sortir, car il ne lui restait presque rien à manger et surtout les murs de sa maison étaient en très mauvais état. Il se sentait si à l'étroit qu'il voulut sortir. Il fit un effort et apparut sous la forme d'un être humain. Vous pouvez deviner qu'à ce moment précis tout le monde s'agita autour de lui car il avait voulu sortir et y était parvenu. Après sa naissance, son père et sa mère respectèrent tous les rituels qu'ils devaient respecter. C'est ainsi qu'il put grandir et devenir un jeune homme du nom de Aumarjuaq, la grande braise. (Michelle Therrien : « *Printemps Inuit - Naissance du Nunavut* » - Indigène Editions - 1999 - page 38-39)

Document 91 : mythe de l'accouplement de la femme et du chien

Dans les versions iroquoiennes des origines du monde Aataentsic, la femme première travaillait dans son champ alors qu'elle vit Ours noir que Chien poursuivit. Le premier tomba par un trou du haut du ciel, Chien et Femme suivirent et atterrirent sur le dos de Tortue. Aataentsic était alors enceinte de jumeaux⁶⁴. Mais enceinte de qui, puisqu'Homme n'habitait pas le monde premier d'Aa-taentsic ? De Chien ? Oui, ainsi que nous l'enseignent de nombreux autres mythes d'Amérique. Ainsi, dans le chapitre « la femme au chien » de son livre *Histoire de Lynx*, Lévi-Strauss nous rapporte différentes versions d'un mythe de l'accouplement de Femme originelle et de Chien. L'héroïne est engrossée contre son gré par un amoureux, chien le jour et beau jeune homme la nuit. Elle donne naissance à des chiots dont elle brûle les peaux pour en faire des humains sauf pour une fille qui soit demeurera chienne, soit deviendra humaine à moitié⁶⁵. Le chien apparaît donc quasi humain et, à cet égard, il est un conjoint doublement inacceptable à cause de sa nature animale (trop grand éloignement) et parce qu'il est « un germain au titre d'animal domestique et de frère inférieur » (trop grande proximité)⁶⁶. Au chien est donc associée une sexualité illégitime et le chaos dont, selon un mythe chipewyan, les humains seraient sortis avec l'arrivée d'Homme, un géant à la tête dans les nuages, qui a aplani la terre, et, de son bâton de marche, tracé rivières et lacs qu'il a remplis d'eau :

Il a pris le chien et l'a déchiré en morceaux ; il lança ses entrailles dans les lacs et rivières leur commandant de devenir les différentes espèces de poissons ; il dispersa ensuite sa chair sur la terre lui commandant de devenir les différentes sortes de bêtes et d'animaux terrestres ; il déchira également sa peau en petits morceaux qu'il lança dans l'air, lui commandant de devenir toutes les espèces d'oiseaux ; après cela il donna à la femme et à ses enfants le plein pouvoir de tuer, de manger et de ne jamais s'abstenir de tuer, pour cela il leur commanda à tous de se multiplier pour qu'elle en ait usage en abondance⁶⁷.

En somme, animaux et humains tiennent leur origine de relations sexuelles entre Femme et Chien, donc d'une relation sexuelle doublement interdite parce qu'à la fois trop proche en conséquence incestueuse, entre un humain et un presque humain et trop éloignée entre un humain et un animal (bestialité) (...) le chien serait, pour l'ensemble des animaux, une menace. Dans la mythologie des Penobscots, un sous-groupe abénaquis, le héros fondateur aurait, avant que l'homme n'apparaisse, réuni les animaux pour savoir quel serait leur comportement quand l'homme viendrait vivre parmi eux : Le héros questionna les diverses espèces d'animaux. L'orignal (...) déclara qu'il allait fuir. L'écureuil roux menaça qu'il transporterait un homme dans l'arbre le plus proche et lui grignoterait la tête. En ce temps l'écureuil était aussi gros qu'un orignal, mais à la suite de cette menace le héros le saisit et le fuma jusqu'à ce qu'il rétrécisse à sa taille actuelle, devenant ainsi nullement menaçant mais, certes d'esprit tout aussi peu soumis. Les autres bêtes partirent rageuses, tout en se secouant et en disant que l'homme serait trop pauvre. Finalement un animal se leva et offrit de vivre avec l'homme, de partager sa pauvreté. C'était le chien. Alors, le héros, après avoir remercié le chien, parla aux autres et ordonna que tous les animaux qui étaient partis en se secouant devraient désormais craindre non seulement l'homme, mais également le chien. Depuis ce temps, l'homme et son compagnon canin ont maintenu leur partenariat de chasse⁷⁷. L'homme apparaissait « pauvre » c'est-à-dire dépourvu et faible face aux autres animaux, mais depuis que le

chien a quitté le monde des animaux pour aller vivre avec l'homme, le rapport est renversé et désormais, ensemble tous deux sont menaçants. (...) Le chien dans les sociétés amérindiennes, est donc un animal frontière entre le chaos et l'ordre social, entre l'animal et l'humain, entre la femme et l'homme, entre l'allié et l'ennemi, entre l'humain et les esprits, il est à l'origine de la vie et à son terme, nourriture lui-même et pourvoyeur de viande des bois, partageant le même ouragan et coprophage (Denys Delâge : « Vos chiens ont plus d'esprit que les nôtres » - *Histoire des chiens dans la rencontre des Français et des Amérindiens* – Le Revue des dix Numéro 59, 2005)

Document 92

Les singes laineux, les toucans, les singes hurleurs, tous ceux que nous tuons pour manger, ce sont des personnes comme nous. Le jaguar aussi c'est une personne, mais c'est un tueur solitaire; il ne respecte rien. Nous, les « personnes complètes », nous devons respecter ceux que nous tuons dans la forêt car ils sont pour nous comme des parents par alliance. Ils vivent entre eux avec leur propre parentèle ; ils ne font pas les choses au hasard; ils se parlent entre eux; ils écoutent ce que nous disons.; ils s'épousent comme il convient. Nous aussi, dans les vendettas, nous tuons des parents par alliance, mais ce sont toujours des parents. Et eux aussi ils peuvent vouloir nous tuer. De même les singes laineux, nous les tuons pour manger, mais ce sont toujours des parents

(Philippe Descola : « *Par delà Nature et Culture* » - Gallimard – 2005- p.20-21)

Document 93

Les « personnes » aptes à communiquer sont aussi hiérarchisées en fonction du degré de perfection des normes sociales régissant les différentes communautés entre lesquelles elles se distribuent. Certains non-humains sont très proches des Achuar car ils sont réputés respecter des règles matrimoniales identiques aux leurs : c'est le cas des Tsunki, les esprits de la rivière, de plusieurs espèces de gibier (les singes laineux, les toucans...) et de plantes cultivées (le manioc, les arachides...). Il est des êtres, en revanche, qui se complaisent dans la promiscuité sexuelle et bafouent ainsi avec constance le principe d'exogamie; tel est le cas du singe hurleur ou du chien. Le plus bas niveau d'intégration sociale est occupé par les solitaires : les esprits Iwianch, incarnations de l'âme des morts qui errent esseulées dans la forêt, ou encore les grands prédateurs comme le jaguar ou l'anaconda. Pourtant, si éloignés qu'ils puissent paraître des lois de la civilité ordinaire, tous ces êtres solitaires sont les familiers des chamanes, qui les emploient pour disséminer l'infortune ou combattre leurs ennemis. Établis aux lisières de la vie commune, ces êtres nocifs ne sont aucunement sauvages puisque les maîtres qu'ils servent ne sont pas hors de la société.

(Philippe Descola : « *Par delà Nature et Culture* » - Gallimard – 2005-p.24-25)

Document 94

Tout comme en Amazonie, la plupart des animaux sont conçus comme des personnes dotées d'une âme, ce qui leur confère des attributs tout à fait identiques à ceux des humains, tels la conscience réflexive, l'intentionnalité, la vie affective ou le respect de préceptes éthiques. Les groupes Cree sont particulièrement explicites en ce domaine. (...). Si les animaux diffèrent des hommes, c'est donc uniquement par l'apparence, une simple illusion des sens puisque les enveloppes corporelles distinctives qu'ils arborent d'ordinaire ne sont que des déguisements destinés à tromper les Indiens. Lorsqu'ils visitent ces derniers en rêve, les animaux se révèlent tels qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire sous leur forme humaine, de même qu'ils parlent dans les langues indigènes quand leur esprit s'exprime publiquement au cours du rituel dit de la « tente tremblante » ». Quant aux mythes fort communs qui mettent en scène l'union entre un animal et un homme ou une femme, ils ne font que confirmer l'identité de nature des uns et des autres : une telle conjonction serait impossible, dit-on, si un tendre sentiment n'avait dessillé les yeux du partenaire humain, lui permettant de voir sous des oripeaux animaux la véritable figure d'un conjoint désirable.

(...) . Même lorsqu'ils parlent en termes fort prosaïques de la traque, de la mise à mort et de la consommation du gibier, les Indiens expriment sans 'ambiguïté l'idée que la chasse est une interaction sociale avec des entités parfaitement conscientes des conventions qui la régissent". Ici, comme dans la plupart des sociétés où la chasse joue un rôle important, c'est en témoignant du respect aux animaux que l'on s'assure de leur connivence : il faut éviter le gâchis, tuer proprement et sans souffrances inutiles, traiter avec dignité les os et la dépouille, ne pas céder aux tartarinades ni même évoquer trop clairement le sort réservé aux proies

(Philippe Descola : « Par delà Nature et Culture » - Gallimard – 2005-p.34-35)

PARTIE IV : LA SOCIALISATION

Une des premières et plus vieilles questions de l'Ethnologie

Document 95

On peut opposer deux cas extrêmes : d'une part, dans bien des sociétés, l'enfant est traité très tôt comme un adulte : dès l'âge de cinq ans, on fait travailler les jeunes Tanala ; les jeunes Ojibway sont entraînés à chasser, d'abord les oiseaux, puis peut-être à dix ans les castors, à seize ou dix-sept ans l'élan⁵. Les enfants peuvent aussi être propriétaires, tenant leurs droits de cadeaux, ou même de leurs gains personnels ; ils ont donc déjà un statut d'adultes. D'autre part, ailleurs, les enfants sont complètement séparés des adultes, ne travaillant pas, n'ayant aucune responsabilité, ne rentrant pas à la maison, même pas pour manger ou dormir : tel est le cas, parmi les sociétés évoquées précédemment, des îles Marquises (Linton, 1936, *op. cit.*, p. 474). La place de l'enfant dans le milieu familial et social est donc très différente, et par suite l'apprentissage et l'acculturation, quels qu'en soient par ailleurs les contenus, prennent des formes très variables.

On peut préciser cet effet de la condition du jeune sur son apprentissage social en observant que les rôles assignés aux divers âges, depuis l'enfance jusqu'à l'état adulte, peuvent être ou non en continuité. La remarque a été faite par Ruth Benedict et présente un grand intérêt⁶. Il n'est pas discutable que le cycle de la vie humaine comporte une grande discontinuité naturelle : l'enfant nouveau-né sera père un jour. Mais le passage d'un état à l'autre peut se faire d'une manière continue ou d'une manière discontinue. Dans notre société, la formation et l'apprentissage de l'enfant ne sont pas discontinus partout. Certes, d'une part nous opposons l'enfant, que tandis que l'adulte doit y faire face sans broncher ; l'enfant doit obéir et l'adulte commander. Mais, d'un autre côté, nous obligeons l'enfant, dès que la chose est biologiquement possible, à se soumettre à notre régime adulte de trois repas par jour ; de même, nous enseignons la pudeur extrêmement tôt, par contraste avec ce qui se passe en d'autres sociétés. Mais on peut retenir trois domaines dans lesquels notre culture établit une discontinuité entre le rôle d'enfant et le rôle d'adulte. Ce sont la responsabilité et l'irresponsabilité, la dominance et la soumission, enfin les rôles sexuels.

On a déjà rappelé ci-dessus que certaines sociétés donnent aux enfants des rôles responsables, ce que nous ne faisons pas. De même, nous considérons comme allant de soi qu'un enfant doit obéir. Benedict rappelle l'étonnement d'un voyageur visitant un Indien Crow, qui se réjouissait d'avoir un fils intraitable. « Ce sera un homme », disait le père. Dans le domaine sexuel, la discontinuité est universelle si l'on veut, puisque la maturité physiologique est tardive. Mais ce fait peut être interprété différemment par les cultures des divers peuples. Partout on a remarqué que les unions sexuelles sont stériles avant la puberté, fécondes ensuite. Par suite, si la

culture insiste sur le plaisir du jeu sexuel, on ne voit aucun mal dans les jeux sexuels des enfants puisqu'ils sont stériles : c'est ce qui se passe un peu partout en Mélanésie. Ou bien la culture met l'accent sur la reproduction, comme chez les Zuni du Nouveau-Mexique ; alors les rapprochements sexuels des enfants seront défendus, non pas parce que sexuels, mais parce que stériles. Dans l'un et l'autre de ces cas, on peut parler de continuité, dit Benedict, en ce sens que l'enfant n'apprend rien qu'il doit désapprendre ensuite. Il n'en va pas de même chez nous, qui enseignons d'abord que le sexe en soi est mauvais, en essayant ensuite de taire désapprendre cette leçon.

Mais Benedict pousse son analyse encore plus loin. Il y a, certes, d'abord, des sociétés avec un minimum de discontinuité, des sociétés où l'on peut dire que le passage d'un rôle à l'autre est continu. C'est là un premier type. Mais c'est entre les sociétés avec discontinuité qu'il faut faire une distinction. Dans beaucoup de sociétés primitives, la discontinuité ne résulte pas d'une nécessité économique ou politique, ou du fait qu'elle comporte une utile division du travail ; elle repose sur un dogme intellectuel, celui de la différence entre l'enfant et l'adulte. Dans ce cas, ces sociétés prévoient, comme il est typique chez les Australiens, des rites de passage, qui officialisent le changement de statut, et ainsi facilitent la transformation. Au contraire, notre société, qui n'est pas moins caractérisée par le dogme de la discontinuité, n'a pas d'institution pour aider le passage. La turbulence de l'adolescence, pense Benedict, s'explique par là, et non pas par des nécessités physiologiques ; Benedict retrouve ainsi une idée qui avait été dégagée par M. Mead dès 1928, après son voyage aux Samoa (cf. *Coming of age in Samoa*). Nous ne faisons rien pour aider les jeunes à sortir de l'adolescence et, en même temps, nous leur reprochons de ne pas adopter immédiatement un comportement qui, jusque-là, leur a été prohibé. La notion de discontinuité est donc fort importante pour interpréter les formes diverses de l'apprentissage au cours de l'enfance et de l'adolescence.

(Jean Stoetzel : » *La psychologie sociale* » - Flammarion - 1978)

Document 96

Ce qui frappe justement, dans ces sociétés où j'ai eu la bonne fortune de vivre, c'est le fait que chacun est polyvalent, à l'intérieur d'une division sexuelle du travail. On construit des maisons très grandes qui peuvent abriter quarante personnes, donc cela nécessite du temps et des compétences. Or n'importe qui est capable de faire n'importe quoi dans le processus technique de la construction de la maison. Et c'est la même chose pour tout. De même qu'il y a des femmes qui font les plus belles poteries, il y a des hommes qui font des sarbacanes plus droites. Mais il n'y a pas de spécialisation du travail. Il y a donc l'acquisition d'un grand nombre de compétences, une chose qui n'est pas seulement caractéristique de l'Amazonie, mais aussi de toute société où il n'y a pas de scolarisation des enfants : ils acquièrent leur savoir autrement, par transmission informelle, par la pratique et l'observation.

G. B. : L'incorporation du savoir avec le temps devient plus importante, on sait de plus en plus de choses en vieillissant. Dans nos sociétés, c'est l'inverse...

Ph. D. : De ce fait, on va déléguer de plus en plus des fonctions. Nous savons, nous les humains, déléguer des fonctions qui auparavant étaient remplies par chacun d'entre nous, soit à des objets, soit à des techniques incorporées dans des objets, soit à des spécialistes, et donc être en partie dépossédés de notre capacité d'agir sur le monde. Je pense que c'est un appauvrissement. On gagne d'un côté, par l'extension du savoir, mais on perd par cette délégation.

G. B. : Quand on est Achuar, les fonctions essentielles sont donc certainement liées à l'alimentation, la reproduction... Est-ce que la scolarisation proposée offre cela ?

Ph. D. : Je me souviens d'un Shuar, voisin des Achuar, un médecin, le seul parmi les Jivaro d'Équateur dans les années 70, qui se plaignait de ne plus savoir chasser. Il avait bien conscience

qu'il avait échangé quelque chose contre autre chose. Dans le cas présent, c'était probablement un échange positif, puisqu'il était très conscient de ses responsabilités et il avait mis sur pied un service de santé pour soigner les gens, s'occuper du corps des autres. Dans certains cas, lorsque la scolarisation est malheureusement d'assez médiocre qualité, répétitive, de pure inculcation, on stoppe l'apprentissage du savoir incorporé, sans fournir véritablement en échange un outil qui permette de progresser dans d'autres types de connaissances. Et là, oui, on perd au change.

1. Langue parlée par les Indiens des Andes.

(Gilles Boëtsch : « Entretien avec Philippe Descola » - *Dilecta* | « Corps »-2007/2 n° 3 | <https://www.cairn.info/revue-corps-dilecta-2007-2-page-5.htm>)

Document 97

Pour l'anthropologue, qu'est-ce que signifie "être élevé"?

Il y a sept fonctions à la "parentalité", qui sont universelles. Même si, selon les systèmes familiaux, différentes personnes les exercent. La première fonction est de concevoir et d'engendrer. Cela semble simple chez nous les Occidentaux, un homme et une femme couchent ensemble. Mais c'est déjà plus compliqué quand il y a des mères porteuses et qu'il faut deux femmes pour faire un enfant. Dans des sociétés patrilinéaires, comme en Nouvelle-Guinée, c'est le sperme de l'homme qui est considéré comme seul fabriquant l'enfant. Dans d'autres, matrilineaires, c'est la femme, son sang menstruel, avec l'aide d'un esprit qui font l'enfant. Dans le premier cas, l'enfant appartient au clan du père, dans l'autre, au clan de la mère et de ses frères... Vous voyez le rôle des représentations, qui n'ont rien de scientifique, mais qui relèvent de logiques sociales et de pouvoir. Dans la plupart des sociétés, on ne pense pas qu'un rapport sexuel suffise pour faire un enfant. L'idée générale est qu'il faut être trois. Les Baruya pensent que c'est le soleil qui finit le fœtus dans le ventre des mères. Dans d'autres sociétés, ce sont les ancêtres qui jouent ce rôle. Chez les chrétiens aussi, il faut être trois! Car qu'est-ce qui introduit l'âme dans le fœtus? Ce n'est pas le sperme de l'homme. Elle est introduite par Dieu. Dans le christianisme, malgré toutes nos connaissances en biologie moléculaire, il faut être trois pour faire un enfant. Pareil pour l'islam...

La deuxième fonction de la parentalité?

Donner un nom. Dans toute société, un enfant qui n'a pas de nom n'existe pas. Dans les sociétés patrilinéaires, c'est un nom appartenant au clan du père. Chez les Baruya, un enfant, pendant sa première année, ne voit quasiment pas son père. S'il meurt cette année-là, il est enterré n'importe où. Puis, s'il survit à sa première année, le clan du père lui donne un nom et il entre dans le groupe. Sans nom, un enfant n'est pas complet. La troisième fonction consiste à "s'occuper de", c'est-à-dire nourrir, soigner et protéger. La quatrième fonction est celle de la "formation". Chez nous, l'école ou le service militaire, quand il existait, ont pris cette place. Mais dans beaucoup de sociétés, des adultes devaient prendre en charge la formation des enfants pour en faire des guerriers, des chamans... La cinquième fonction, c'est, pour certains parents, d'exercer une forme d'autorité sur les enfants. Toutes les gammes d'autorité sont possibles. Il y a des sociétés extrêmement permissives où l'enfant est roi et on ne le réprime jamais, et d'autres très strictes où les enfants ne peuvent quasiment pas prendre la parole. La responsabilité va avec. Si votre enfant casse un carreau, c'est à votre charge. C'est pareil dans toutes les sociétés.

La septième et dernière fonction de la parentalité?

Certains parents qui ont la charge des enfants ne peuvent pas avoir de rapports sexuels avec eux. Ce sont les deux tabous de l'inceste, le tabou homosexuel que l'on oublie toujours (un père et un fils, une mère et une fille) et le tabou hétérosexuel que tout le monde connaît. Ces tabous sont universels, même s'ils varient. Dans l'Antiquité, en Perse ou en Égypte, le mariage "idéal" était entre un frère et une sœur, à l'imitation des dieux. L'inceste détruit les rapports de solidarité et d'autorité au sein des familles ainsi que les rapports d'alliances entre les familles. Finalement, être "parent", c'est assumer ces sept fonctions. Selon les sociétés, ce ne sont pas les mêmes personnes qui s'en occupent. Cela dépend du système de parenté...

(Laurent Valdiguié Maurice Godelier : "L'Occident vit une refondation, comme pendant la Renaissance"- *Le Journal du Dimanche* - 29/12/2013 - <https://www.lejdd.fr/Societe/Maurice-Godelier-L-Occident-vit-une-refondation-comme-pendant-la-Renaissance-646088>)

Document 98 : Le Père Noël supplicié

Le Père Noël est donc, d'abord, l'expression d'un statut différentiel entre les petits enfants d'une part, les adolescents et les adultes de l'autre. À cet égard, il se rattache à un vaste ensemble de croyances et de pratiques que les ethnologues ont étudiées dans la plupart des sociétés, à savoir les rites de passage et d'initiation. Il y a peu de groupements humains, en effet, où, sous une forme ou sous une autre, les enfants (parfois aussi les femmes) ne soient exclus de la société des hommes par l'ignorance de certains mystères ou la croyance – soigneusement entretenue – en quelque illusion que les adultes se réservent de dévoiler au moment opportun, consacrant ainsi l'agrégation des jeunes générations à la leur. Parfois, ces rites ressemblent de façon surprenante à ceux que nous examinons en ce moment. Comment, par exemple, ne pas être frappé de l'analogie qui existe entre le Père Noël et les *katchina* des Indiens du Sud-Ouest des États-Unis? Ces personnages costumés et masqués incarnent des dieux et des ancêtres; ils reviennent périodiquement visiter leur village pour y danser, et pour punir ou récompenser les enfants, car on s'arrange pour que ceux-ci ne reconnaissent pas leurs parents ou familiers sous le déguisement traditionnel. Le Père Noël appartient certainement à la même famille, avec d'autres comparses maintenant rejetés à l'arrière-plan : Croquemitaine, Père Fouettard, etc. Il est extrêmement significatif que les mêmes tendances éducationnelles qui proscrivent aujourd'hui l'appel à des « katchina » punitives aient abouti à exalter le personnage bienveillant du [p. 1581] Père Noël, au lieu – comme le développement de l'esprit positif et rationaliste aurait pu le faire supposer – de l'englober dans la même condamnation. Il n'y a pas eu à cet égard de rationalisation des méthodes d'éducation, car le Père Noël n'est pas plus « rationnel » que le Père Fouettard (l'Église a raison sur ce point) : nous assistons plutôt à un déplacement mythique, et c'est celui-ci qu'il s'agit d'expliquer.

(Claude Lévi-Strauss : « Le Père Noël supplicié » - *Les Temps Modernes*, no 77, 1952)

Document 99

Lorsqu'on demande aux Arapesh comment ils se partagent le travail, ils répondent : cuire la nourriture de tous les jours, apporter le bois pour le feu, et l'eau, sarcler, transporter les fardeaux -voilà le travail des femmes; cuire la nourriture cérémonielle, apporter les pores et les lourdes bûches, construire les cases, coudre la couverture végétale des toits, défricher et enclore, sculpter le bois, chasser, cultiver les ignames - voilà le travail des hommes et des femmes. Si la tâche de l'épouse est urgente - qu'il n'y ait pas de légumes verts pour le repas du soir ou qu'il faille porter un quartier de viande au village voisin - c'est le mari qui reste à la maison et s'occupe du bébé. Il est tout aussi fier de son enfant que sa femme. A un bout du hameau, un enfant hurle de rage, et le père de se rengorger : « Voyez, mon fils crie tout le temps, il est fort, il est solide, tout comme moi. » Cependant, à l'autre extrémité du même hameau, un petit de deux ans se laisse stoïquement arracher une écharde du front; l'opération est douloureuse et l'enfant ne dit mot; le père remarque, avantageux : « Voyez, mon fils. ne crie jamais, il est fort, tout comme moi. »

Un père se montre aussi peu embarrassé que la mère devant les selles du très jeune nourrisson, et il a autant de patience qu'elle pour faire avaler sa soupe au petit enfant avec l'une de ces cuillères en noix de coco qui sont toujours trop grandes pour la petite bouche. Les soins minutieux que, jour après jour, réclament les jeunes enfants, les moments d'énervement, les pleurs que l'on ne sait comment interpréter, tout cela est, chez les Arapesh, aussi familier aux hommes qu'aux femmes. Et quelle est la récompense de l'homme pour tous ces soins, quelle est sa récompense pour sa contribution initiale à la vie de l'enfant ? Si quelqu'un remarque d'un homme d'âge mûr qu'il a encore belle allure, on répond : « Belle allure ? Ou-oui ? Mais vous auriez dû le voir avant qu'il ait tous ces enfants. »

(Margaret Mead : « Mœurs et sexualité en Océanie » - Livre I : *-Trois sociétés primitives de Nouvelle-Guinée* » - 1935)

Document 100

Pendant ses premiers mois, l'enfant ne reste jamais bien éloigné des bras de quelqu'un. Quand la mère se déplace, elle porte le nourrisson dans un sac de filet dont la poignée est tendue sur son front, ou en bandoulière dans une étoffe d'écorce. Cette dernière méthode est celle de la côte, tandis que le porte-bébé en filet appartient aux Plaines. Les femmes de la montagne usent de l'un et l'autre procédés, selon la santé de l'enfant. S'il est nerveux, agité, on le porte surtout en écharpe pour pouvoir lui offrir le réconfort du sein le plus rapidement possible. Un enfant qui pleure, c'est une tragédie qu'il faut éviter à tout prix. La période la plus pénible pour la mère est celle où l'enfant a trois ans environ et est trop vieux pour qu'on le console en lui donnant le sein, trop jeune pour exprimer clairement ce qui le fait pleurer. On tient beaucoup les enfants, et surtout debout pour qu'ils puissent s'arc-bouter avec, leurs pieds contre les bras ou les jambes de la personne qui s'en occupe. Aussi les enfants peuvent-ils se tenir debout, en se retenant avec les mains, avant de pouvoir rester assis. Voici donc un bébé à qui l'on donne à téter dès qu'il pleure, qu'on ne laisse jamais loin de quelque femme qui puisse lui donner le sein si nécessaire, qui dort habituellement en étroit contact avec le corps de sa mère, soit dans le mince sac en filet sur son dos, soit recroquevillé dans son bras ou sur ses genoux pendant qu'elle cuisine ou fait de la vannerie : il ne cesse d'être enveloppé d'une chaude atmosphère de sécurité. Il n'est soumis qu'à deux chocs, qui ont d'ailleurs de lointaines répercussions. Passées les premières semaines pendant lesquelles il est lavé avec précaution dans de l'eau tiède, on le douche sous un jet d'eau froide que l'on fait tomber sur lui d'un bambou. Les petits enfants ont tous horreur de cela, et continuent de détester le froid et la pluie toute leur vie. D'autre part, quand un bébé urine ou décharge son ventre, la personne qui le tient l'écarte vivement pour ne pas être salie. Cette secousse interrompt le cours normal de l'excrétion et irrite l'enfant. Or, les -Arapesh adultes sont connus pour une certaine asthénie du sphincter anal et considèrent son complet relâchement comme une réaction normale aux situations qu'ils ressentent vivement.

Pour tout le reste, la vie du petit enfant est douillette et parfaitement heureuse. On ne le laisse jamais seul; toujours près de lui il trouve la chaleur d'un contact humain, le réconfort d'une voix humaine. Garçonnetts et fillettes adorent les bébés, si bien qu'il y a toujours quelqu'un pour tenir le nourrisson. Quand la mère va jardiner, elle emmène un petit garçon ou une petite fille avec elle pour s'occuper du bébé, au lieu de le laisser sur un morceau d'écorce ou accroché toute la matinée dans son petit sac en filet. Le garçonnet tiendra l'enfant dans ses bras, la fillette le portera sur son dos.

(Margaret Mead : « Mœurs et sexualité en Océanie » - Livre I : -Trois sociétés primitives de Nouvelle-Guinée » - 1935)

Document 101 : L'apprentissage du nourrisson

Les rapports du nourrisson avec sa mère sont les premiers rapports, physiques et sociaux, de l'individu. Le berceau est son premier univers. Ces impressions constituent donc le premier cadre de référence cosmique des hommes; elles sont toutes chargées d'affectivité et de valeur, et par-la appelées à jouer un rôle déterminant dans la constitution des perspectives sur le monde.

(Jean Stoetzel : « La psychologie sociale » - Champs Flammarion – 1978)

Document 102

Or déjà le traitement des nourrissons, fixé par les mœurs, reflète et prépare l'esprit d'une culture, et d'abord dans ses aspects physiques. L'enfant peut être, soit constamment à proximité des adultes, soit au contraire laissé dans l'isolement, souvent paralysé dans ses mouvements. Très généralement, en Afrique noire, l'enfant est constamment porté par la mère, et il en est ainsi dans bien d'autres régions : par exemple chez les Tanalas de Madagascar étudiés par Linton ; l'enfant, de plus, couche avec ses parents, reste au chaud jusqu'à deux ans. Une toute autre condition physique

est celle des enfants qui sont étroitement emmaillotés et isolés. Ainsi, chez les Comanches, l'enfant est en permanence enveloppé et isolé ; la nuit, il dort dans le lit de sa mère, mais enfermé dans un cylindre de bois. Geoffrey Gorer a décrit d'une manière dramatique l'emmaillotage chez les paysans de Grande Russie. (*Jean Stoetzel : « La psychologie sociale » - Champs Flammarion – 1978*)

Document 103

Les sociétés les plus simples, qui n'ont pas ces institutions scolaires ni un état civil rigide, s'intéressent beaucoup moins, ou pas du tout, aux petites différences d'âges. D'autre part, l'intégration des jeunes à la société est très différente, et pas seulement dans un seul sens. On peut opposer deux cas extrêmes : d'une part, dans bien des sociétés, l'enfant est traité très tôt comme un adulte : des Page de cinq ans, on fait travailler les jeunes Tanala ; les jeunes Oïibway sont entraînés à chasser, d'abord les oiseaux, puis peut-être à dix ans les castors, à seize ou dix-sept ans l'élan. Les enfants peuvent aussi être propriétaires, tenant leurs droits de cadeaux, ou même de leurs gains personnels ; ils ont donc déjà un statut d'adultes. D'autre part, ailleurs, les enfants sont complètement séparés des adultes, ne travaillant pas, n'ayant aucune responsabilité, ne rentrant pas à la maison, même pas pour manger ou dormir : tel est le cas, parmi les sociétés évoquées précédemment, des îles Marquises (Linton, 1936, op. cit., p. 474). La place de l'enfant dans le milieu familial et social est donc très différente, et par suite l'apprentissage et l'acculturation, quels qu'en soient par ailleurs les contenus, prennent des formes très variables.

(*Jean Stoetzel : « La psychologie sociale » - Champs Flammarion – 1978*)

Document 104

On a déjà rappelé ci-dessus que certaines sociétés donnent aux enfants des rôles responsables, ce que nous ne faisons pas. De même, nous considérons comme allant de soi qu'un enfant doit obéir. Benedict rappelle l'étonnement d'un voyageur visitant un Indien Crow, qui se réjouissait d'avoir un fils intraitable. « Ce sera un homme », disait le père. (*Jean Stoetzel : « La psychologie sociale » - Champs Flammarion – 1978*)

Document 105

Dans le domaine sexuel, la discontinuité est universelle si l'on veut, puisque la maturité physiologique est tardive. Mais ce fait peut être interprété différemment par les cultures des divers peuples. Partout on a remarqué que les unions sexuelles sont stériles avant la puberté, fécondes ensuite. Par suite, si la culture insiste sur le plaisir du jeu sexuel, on ne voit aucun mal dans les jeux sexuels des enfants puisqu'ils sont stériles c'est ce qui se passe un peu partout en Mélanésie. Ou bien la culture met l'accent sur la reproduction, comme chez les Zuni du Nouveau-Mexique ; alors les rapprochements sexuels des enfants seront défendus, non pas parce qu'ils sont sexuels, mais parce qu'ils sont stériles. Dans l'un et l'autre de ces cas, on peut parler de continuité, dit Benedict, en ce sens que l'enfant n'apprend rien qu'il doit désapprendre ensuite. Il n'en va pas de même chez nous, qui enseignons d'abord que le sexe en soi est mauvais, en essayant ensuite de faire désapprendre cette leçon. Mais Benedict pousse son analyse encore plus loin. Il y a, certes, d'abord, des sociétés avec un minimum de discontinuité, des sociétés où l'on peut dire que le passage d'un rôle à l'autre est continu. C'est la un premier type. Mais c'est entre les sociétés avec discontinuité qu'il faut faire une distinction. Dans beaucoup de sociétés primitives, la discontinuité ne résulte pas d'une nécessité économique ou politique, ou du fait qu'elle comporte une utile division du travail ; elle repose sur un dogme intellectuel, celui de la différence entre l'enfant et l'adulte. Dans ce cas, ces sociétés prévoient, comme il est typique chez les Australiens, des rites de passage, qui officialisent le changement de statut, et ainsi facilitent la transformation. Au contraire, notre société, qui n'est pas moins caractérisée par le dogme de la discontinuité, n'a pas d'institution pour aider le passage.

(*Jean Stoetzel : « La psychologie sociale » - Champs Flammarion – 1978*)

Document 106

Nous sommes très disposés à reconnaître dans les dispositions agressives de l'individu frustré une des caractéristiques fondamentales de la nature humaine. Mais rien de tel ne se produit à Bali. C'est qu'en effet l'expérience même de la frustration y est tout à fait impossible. Par exemple un individu supportera indéfiniment qu'on vienne l'interrompre dans son travail. On pourrait penser à évoquer l'idée d'une patience inépuisable chez les Balinais ; ce serait ne rien comprendre à leur philosophie de la vie. (*Jean Stoetzel : « La psychologie sociale » - Champs Flammarion – 1978*)

Document 107

Les auteurs nous expliquent comment l'éducation des enfants à Bali prépare directement à une telle philosophie et à une telle conduite de la vie dissociée. Les habitudes de propreté sont données avec douceur, l'enfant n'est jamais puni quand il souille sa mère. Tous les débuts de l'apprentissage sont très doux. L'enfant est sevré graduellement, il apprend graduellement à marcher, il reçoit tôt son instruction professionnelle et cérémonielle. La vie, d'une manière générale, ne comporte pas de grandes ruptures, n'apporte pas de relations dramatiques de cause à effet entre les actes de l'individu et ce qui lui échoit. — Mais, d'autre part, l'éducation comporte des expériences de souffrances infligées gratuitement. L'enfant, d'une manière générale, est très cajolé, on le caresse gaiement, mais subitement, on cesse de faire attention à lui ; à ce moment, l'enfant mordra la main de sa mère, sans réussir à attirer son attention. Mead décrit une scène où elle a vu un enfant de dix-huit mois taquiné par ses parents : il reçoit une pièce de monnaie, puis en est privé, puis son père l'effraie en mettant un masque. La mère du même enfant, qui a atteint vingt-deux mois, emprunte un autre enfant pour exciter la jalousie du sien, puis lui donne le bébé pour l'apaiser, puis elle cajole l'enfant de nouveau. À ce moment, il se jette à son cou, mais elle l'abandonne de nouveau pour le bébé. Un an plus tard, les taquineries sérieuses et sans joie continuent. Mais l'enfant ne réagit plus. Il a l'air malheureux. La mère emprunte un bébé pour le provoquer. Mais il ne va pas à elle. Il reste passif. Il sait qu'il n'a rien à attendre, (*Jean Stoetzel : « La psychologie sociale » - Champs Flammarion – 1978*)

Document 108 : Le libre choix est une invention récente

La majeure partie des sociétés humaines se sont protégées du célibat primaire, acte antisocial par excellence, mais qui est simultanément la négation même de l'individu, puisque celui-ci n'est censé se réaliser pleinement que dans et par le mariage. Les sociétés dites primitives ne le tolèrent pas, pour les deux sexes, sous sa forme occidentale d'acte de libre choix individuel qui engage la vie. Les sociétés traditionnelles se comportent cependant différemment à l'égard du célibat secondaire, surtout s'il est féminin (veuves, divorcées). Ou bien il est totalement interdit à des femmes de se remarier, car elles sont la propriété de la famille de leur mari : c'était le cas en Chine ; dans l'exemple extrême de l'Inde, la veuve, dans certaines castes, devait suivre son mari dans la mort et se jetait elle-même dans le bûcher de crémation du corps. Ou bien des choix leur sont offerts, différents selon les sociétés : remariage avec un frère du défunt (lévirat), mariage extérieur, retour dans la dépendance des parents, des frères ou des fils, ou même autonomie qu'il convient alors d'assumer pleinement.

Si des sociétés admettent ou recommandent le célibat primaire, c'est généralement pour des raisons plus économiques qu'éthiques : un patrimoine est à transmettre, si possible intact. (...) Il apparaît, dans tous les cas de figure, que l'idée de célibat n'est pas dissociable de celle de l'après-vie. (...) Le choix individuel du célibat comme mode de vie n'intervient que dans les sociétés modernes, il faut pour cela l'apparition de la notion d'individu ; l'idée que les intérêts de l'individu priment sur ceux de la collectivité ; la certitude que l'achèvement de la personne ne passe pas nécessairement par la fabrication d'une descendance ; la possibilité pour les deux sexes d'assumer les mêmes tâches, au moins dans la sphère privée, sinon dans la sphère publique.

(*Françoise Héritier : « Masculin/féminin – La pensée de la différence » p. 249-251 -- Odile Jacob – 1996*)