Présentation

Monnaie et économie des personnes

Stéphane Breton

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/154>

DOI : 10.4000/lhomme.154

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 13-26

ISBN : 2-7132-1425-4

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Stéphane Breton, « Présentation », *L'Homme* [En ligne], 162 | avril-juin 2002, mis en ligne le 03 juillet 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/154>

Présentation

Monnaie et économie des personnes

Stéphane Breton

PAR UNE HABITUDE que déterminent nos propres conditions d'existence sociale, nous n'envisageons la monnaie que du point de vue d'un agent économique qui acquiert grâce à elle des marchandises sur un marché. Elle est indissociable de l'équivalence permettant d'expliquer pourquoi les biens sont échangés et selon quel rapport ; celui-ci détermine leur valeur économique. Dans la perspective classique, la monnaie est donc définie par l'échange, c'est-à-dire par une forme de réciprocité. C'est cette définition que les pratiques de certaines sociétés dites exotiques remettent en cause – elles qui ne voient dans la monnaie un moyen de l'échange que parce qu'il est d'abord l'objet d'un don.

Au reste, dans l'univers capitaliste marchand lui-même, un fait vient compliquer le tableau. Comme le rappelle Bruno Théret (1998), c'est aussi avec de la monnaie que nous payons les dettes que nous encourons hors du marché, indépendamment du rapport d'échange des biens, lorsque nous sommes, par exemple, assujettis au tribut fiscal exigé par l'État. Dans l'économie moderne, la monnaie peut donc servir au règlement des dettes entre agents échangistes, mais aussi entre ceux-ci et la société. On sait d'ailleurs que le développement, sinon l'intrusion, des échanges monétaires dans les sociétés exotiques ou les paysannes de l'Europe médiévale s'est produit à la faveur de l'obligation faite par la puissance coloniale ou royale de régler l'impôt dans la « monnaie courante », dont le champ de validité circonscrit un territoire coextensif à celui de la souveraineté politique (Piron 1996). La convertibilité des deux ordres – marchand et fiscal – n'est possible que parce qu'ils s'inscrivent tous deux dans une organisation globale de la valeur : on ne peut rendre à la société, sous forme d'impôt, les ressources que l'on a prélevées sur elle qu'à condition que celle-ci accepte les produits qu'on en a tirés comme faisant partie de la division du travail (Aglietta *et al.* 1998 : 23). Le prélèvement fiscal est l'indice de l'articulation par la monnaie des fins individuelles aux fins communes. Elle n'est une expression de la valeur que grâce à la légitimité que lui confère sa référence, parfois mystique, au

pouvoir politique ou à la « forme de vie » d'une communauté – ce qu'avait déjà exprimé Marcel Mauss (1974 : 111) : c'est parce qu'elle est le signe d'une autorité (il parle du « prestige du talisman »), qu'elle a un pouvoir d'achat. Sur les monnaies axoumites de l'Éthiopie du III^e siècle figure un roi en majesté portant une croix ; on y lit en grec l'inscription suivante : « ceci est bon pour le pays », sans que l'on puisse dire si ce qui est bon est la croix, la majesté royale ou la monnaie. Chacune a besoin des deux autres. Il serait donc imprudent de parler de monnaie d'un point de vue strictement fonctionnel. La signification de la monnaie ne se limite pas à ce qu'elle peut faire. Il est indispensable, sous peine de la réifier, qu'elle soit située dans le contexte général de la circulation de la valeur et de ce que la société « produit » (cf. *infra*, Frederick Damon), qui n'est pas nécessairement de l'« utilité ». Ce numéro spécial de *L'Homme* n'est donc pas un recueil sur la monnaie, mais sur la monnaie comme médium de la reproduction sociale.

La monnaie au-delà du marché

C'est pour les raisons qui viennent d'être évoquées que les auteurs d'un ouvrage remarquable – *La Monnaie souveraine* (Aglietta & Orléan 1998 ; cf. *infra* les À propos de Sylvain Piron et d'Alain Caillé) –, se sont attachés à émanciper la notion de monnaie du cadre trop étroit du marché pour l'envisager comme moyen de règlement général des dettes, c'est-à-dire comme « système de paiement » (Aglietta & Cartelier 1998). La définition d'une Dette sociale (à la Parole, aux Dieux ou aux Ancêtres, peu importe), qui n'est pas nécessairement la contrepartie de la cession d'un bien et qui peut trouver une expression première dans le sacrifice, est au cœur d'une telle perspective. Si la monnaie est la forme sous laquelle s'exprime l'obligation de règlement, il faut la comprendre, à la suite de Georg Simmel (1987 : 195), comme une créance que les individus tirent sur la société tout entière. C'est qu'elle relève d'un lien social plus fondamental que le marché – lien qui articule l'action des agents à la totalité organisée d'une société. La monnaie n'est pas tant l'effet du marché que sa condition d'existence. L'hypothèse des auteurs de *La Monnaie souveraine* est donc que le règlement des dettes entre agents économiques n'est possible que si la totalité sociale est objectivée, à la fois comme garante et créancière symboliques.

Inféoder la monnaie à la Dette plutôt qu'à l'échange, cela revient bien entendu à rendre caduque la théorie de la valeur pour ce qui la concerne : on ne peut expliquer l'existence de la monnaie en la comparant à une marchandise qui a un prix, justiciable de la loi de l'offre et de la demande (cf. *infra*, André Orléan ; et Orléan 1998). Un tel déplacement conceptuel a tout lieu d'intéresser l'anthropologue qui se trouve souvent dans la position d'observer des usages monétaires échappant à la règle du marché et du principe d'équivalence. En effet, il semble que dans les sociétés exotiques, comme l'avait remarqué Christopher Gregory à partir d'exemples mélanésiens (1982 ; cf. son dernier ouvrage, 1997, ainsi que, *infra*, son compte rendu par Frederick Damon), l'échange ait moins pour but d'établir la valeur des biens échangés que la position respective ou le rang (doit-

on dire la valeur ?) des personnes qui les échangent. On peut parler d'économie des personnes dans la mesure où il s'agit – ce que montrent les articles réunis ici – de droits sur celles-ci (compensation matrimoniale), de définition et de transformation de leur identité (compensation funéraire, paiement de filiation, échange cérémoniel), et enfin de constitution de groupes en tant qu'unités corporatives (compensation d'homicide, hiérarchisation de l'accès aux monnaies). Qu'il suffise de dire, pour simplifier, que dans l'économie des personnes la monnaie n'est pas tant l'instrument d'un paiement que celui d'un transfert, d'une circulation ou d'un don qui a pour objet de produire des relations sociales au sein desquelles et grâce auxquelles sont construites des personnes vivant dans une société qui se reproduit.

Les articles de Richard Parmentier sur Belau, en Micronésie, et celui de Denis Monnerie sur Mono-Alu, dans les îles Salomons, décrivent des sociétés dont le système monétaire est calqué minutieusement sur la hiérarchie sociale. Ainsi, à Mono-Alu, le rang des personnes est défini de manière iconique par l'usage qui leur est réservé de certaines espèces monétaires. La circulation monétaire est tout entière vouée à la construction et à la différenciation des personnes, des dignités et des groupes.

Frederick Damon fait le point sur ses recherches consacrées au *kula*. Le but de ce système de circulation cérémoniel du sud-est de la Nouvelle-Guinée est de définir le rang des échangistes par le biais de celui des monnaies qu'ils obtiennent. Ces monnaies ne sont pas exclues du circuit des échanges habituels. Avant d'arriver dans le *kula*, elles sont obtenues par des paiements relatifs à des biens ou des personnes. Le *kula* n'est pas désynchronisé du reste de la vie sociale, mais donne son sens à la production des richesses en l'articulant à la finalité de la production du « nom ». Ici encore, les moyens de paiement ne servent pas à déterminer la valeur des choses, mais celle des personnes entre qui elles circulent.

Chez les Wodani de Nouvelle-Guinée (cf. *infra*, Stéphane Breton) les monnaies de coquillage servent à payer le prix de la fiancée et donnent le droit d'acheter en plus de cela toutes sortes de marchandises. Mais la fonction de ces coquillages sur le marché des biens est secondaire. Ils sont d'abord la contrepartie d'un droit sur une personne, et c'est pourquoi il est dit que la monnaie est une « personne ». Ces coquillages sont semblables aux billets de banque indonésiens dont on fait un usage régulier, mais qui ne permettent pas de s'acquitter d'une compensation de meurtre ou de mariage. Voici un fait intéressant : des formes monétaires sont impropres à certaines fonctions, simplement parce qu'elles sont dépourvues du symbolisme nécessaire. Il y a donc dans la monnaie quelque chose d'essentiel au-delà de ses fonctions habituelles, qui ne sont qu'une abstraction : la signification globale qu'elle revêt dans une société qui se reproduit.

De l'échange cérémoniel à l'échange marchand

Ce qui va retenir notre attention tout au long de ce recueil, c'est que les monnaies décrites sont, sans exception, le moyen d'acheter des biens mais aussi d'ef-

fectuer des paiements sociaux, la première fonction étant toujours subordonnée à la seconde. C'est ce que traduisent nombre de sociétés exotiques en restreignant la monnaie de papier à l'ordre marchand, et en accordant aux monnaies traditionnelles la possibilité d'étendre leur pouvoir libératoire au-delà des biens et, d'une manière qui reste à préciser, au-delà du principe d'équivalence : aux personnes. À la distinction que Maurice Bloch et Jonathan Parry (1989), dans *Money and the Morality of Exchange*, établissent entre deux ordres transactionnels, d'une part celui des transactions à court terme où joue la compétition individuelle, d'autre part celui des transactions à long terme liées à la reproduction sociocosmique et auxquelles sont asservies les premières, fait écho le contraste entre une monnaie moderne qui ne peut participer aux prestations sociales et une monnaie traditionnelle qui peut servir aux échanges marchands. Ce phénomène fréquent d'« enclavement » (Appadurai 1986 : 22), qui réserve à une monnaie le pouvoir de régler certains types de paiements, lui donnant par conséquent une supériorité hiérarchique, se retrouve fréquemment dans les situations de contact monétaire, analysées de façon remarquable pour le cas de la Mélanésie dans un ouvrage récent, *Money and Modernity* (Akin & Robbins 1999 ; cf. *infra* le compte rendu par Denis Monnerie). Or, l'« enclavement » est précisément l'indice de la subordination du marché à un ordre social organisateur.

On pourrait être tenté de mettre des guillemets à ces monnaies traditionnelles. Il est vrai que parler de la monnaie comme d'un instrument permettant de définir le rapport entre les personnes plutôt qu'entre les biens a quelque chose d'embarrassant, du moins pour nous, vivant dans la société de la marchandise. Voici donc nos fameuses monnaies : pseudo-monnaies, paléo-monnaies, des monnaies trop riches de significations sociales ou symboliques et dont la fonction d'échange n'a pas encore été purifiée. Ce recueil ne se propose de décrire, précisément, que des monnaies de ce type, auxquelles l'économiste orthodoxe serait réticent d'attribuer ce nom. Mais le concept de monnaie n'est pas fixé au firmament des idées. Celle-ci est un instrument, et un instrument déterminé par un usage. Il n'y a rien d'aberrant à ce qu'on la définisse par sa fonction de paiement ou de transfert sans contrepartie d'une valeur, plutôt que par le type de biens qu'elle permet d'acquérir. Dans ce sens, la perspective ouverte par les auteurs de *La Monnaie souveraine* est salutaire : elle permet d'embrasser des faits convergents, unis par une indiscutable « ressemblance de famille », mais qu'un excès de ratiocination voudrait distinguer.

La monnaie au-delà de la dette

Qu'avons-nous à gagner à cet effort d'unification conceptuelle ? Une possibilité de comparaison terme à terme, d'abord, entre les sociétés occidentales et les sociétés dites exotiques, mais aussi une compréhension historique du phénomène monétaire permettant d'envisager la transformation d'une économie des personnes en une économie des choses. C'est très exactement le but que s'assignait déjà Marcel Mauss (1950). Comme le remarque Maurice Bloch (1989 : 169),

c'est parce que Mauss réfute l'antithèse de la marchandise et du don qu'il renonce également à l'idée selon laquelle les moyens de paiement des économies traditionnelles ne seraient pas des monnaies, et qu'il faudrait distinguer radicalement de l'argent moderne les biens précieux transférés dans ces prestations sociales que sont, par exemple, les compensations matrimoniales ou les échanges agonistiques. Selon la relecture que Jonathan Parry (1986 : 457) fait de *l'Essai sur le don*, le propos de Mauss est de comprendre le mouvement historique qui voit les prestations totales engageant des groupes sociaux se transformer en échanges individuels sur le marché, mouvement par lequel des objets semblables à ceux circulant dans le *kula* (cf. *infra*, Frederick Damon) se défont de leur lien symbolique avec le groupe ou la personne pour prendre la forme de la monnaie dépersonnalisée ayant cours sur le marché moderne. Cette transformation est la conséquence de l'atténuation du caractère « total » (dont la signification est économique, mais aussi politique, morale, religieuse et esthétique) des prestations sociales originaires. La conception économique orthodoxe de la monnaie est victime de cette réduction fonctionnelle, qui est un produit de l'histoire. On ne peut comprendre le rôle de la monnaie sur le marché moderne que si l'on établit la généalogie du marché. On constate alors que la monnaie est un corps étranger à l'échange puisqu'il ne peut la fonder et qu'elle ne doit pas son pouvoir libératoire à l'effet d'une entente *ad hoc*, contemporaine de la transaction, mais à une organisation sociale authentifiée qui rend possible cette dernière.

Le moyen de paiement n'est acceptable par tous que parce qu'il est acceptable par chacun : il y a donc à l'œuvre une dimension supra-individuelle, proprement sociale, une relation verticale à un principe organisateur (Aglietta & Cartelier 1998 : 137). De même qu'il est absurde de dire que l'on a inventé le langage pour pouvoir communiquer, il n'y a aucun sens à prétendre que l'on a eu l'idée de la monnaie pour pouvoir échanger plus facilement des biens. Ce n'est qu'au sein d'une vie sociale déjà structurée par la division du travail (à commencer par celle qui existe entre les sexes, ainsi qu'entre les groupes qui prennent et qui cèdent un conjoint), et dans laquelle les agents sont constitutivement interdépendants (ce qui est contraire au postulat de départ de la théorie économique orthodoxe), c'est-à-dire mutuellement endettés (*ibid.* : 136), que le principe de règlement des soldes sur le marché est intelligible. La monnaie n'est pas une entité économique, elle est ce par quoi l'économique est possible et pensable, et cela ne peut venir que d'un ailleurs non économique (Aglietta *et al.* 1998 : 20). C'est la raison pour laquelle la théorie de l'équilibre général s'avère impuissante à rendre compte du fait monétaire (cf. *infra*, André Orléan ; et Orléan 1998). La monnaie relève d'une fondamentale hétéronomie par rapport au marché.

La thèse des auteurs de *La Monnaie souveraine*, selon laquelle elle est l'instrument libératoire d'une Dette au sens large, permet d'échapper au réductionnisme marchand. Pourtant, cette idée de Dette trahit encore, nous semble-t-il, l'influence méconnue de l'économie, qui pense que toute valeur trouve son fondement dans une équivalence, que le transfert des biens est borné par une attente de réciprocité, et que la dépense renvoie nécessairement à un gain d'utilité (cf. Breton 2000).

En effet, le problème posé par le concept de dette est qu'il suppose que le transfert monétaire vient nécessairement en contrepartie d'une chose reçue, qu'elle soit matérielle ou immatérielle. C'est le caractère réciproque de la prestation qui détermine la notion de paiement. Ce concept permet sans doute de penser l'économie des choses, mais il est douteux qu'il puisse rendre compte de l'économie des personnes. Certains faits présentés dans ce volume montrent que le transfert monétaire n'est ni toujours libératoire ni lié à un échange ou à l'expression d'une équivalence, et que la prestation dont il est la contrepartie, s'il y en a une, n'est pas forcément créatrice de dette. C'est que la monnaie, dans ces sociétés exotiques, n'est pas seulement un moyen de paiement, ou quand elle l'est, elle ne l'est pas forcément selon nos propres critères liés à une représentation de l'équivalence. S'il n'y a pas de paiement *stricto sensu*, pourquoi alors parler de monnaie ? Tout simplement parce que ces sociétés en parlent, se reconnaissent en partie dans la nôtre, et pensent synthétiquement, tout en les hiérarchisant, paiements et dons monétaires sous une même rubrique.

Monnaie et équivalence

Considérons tout d'abord le cas du paiement matrimonial. Le contraste établi dans *Gifts and Commodities* par Christopher Gregory (1982 : 47) entre, d'une part, l'équivalence économique dans l'échange marchand d'objets différents et, d'autre part, l'identité des objets échangés dans les prestations sociales, dans ce qu'il appelle à la suite de Marcel Mauss l'économie du « don », semble alors pertinent, en dépit du fait que la compensation de mariage est payée, par exemple, en monnaies de coquillage – biens qui ne sont pas de même nature que l'épouse. Cependant, comme le remarque Robert Foster (1990), il faut tout de même comprendre cela comme un échange identique, où la valeur n'est plus une question relative à la définition de l'équivalence mais à l'effet de l'échange sur la production des relations sociales. C'est ce que montre, entre autres, le cas des Wodani (cf. *infra*, Stéphane Breton), où il ne saurait être question de dire que le paiement est l'équivalent de la fiancée : il est une représentation iconique valant en lieu et place de celle-ci (cf. Battaglia 1990 : 176) et apparaît symboliquement comme identique à son objet. Il est avant tout destiné à combler un déficit corporatif. Robert Foster (1990 : 62) estime que l'échange identique est un acte de remplacement, qu'il faut distinguer de l'échange équivalent, qui est un acte de substitution (puisque l'on ne vend une marchandise sur le marché qu'afin de pouvoir en acheter une autre), ce qui le conduit à penser que le premier convient à une logique de reproduction et le deuxième à une logique d'accroissement ou d'accumulation – celle-là même qui a cours dans la société de la marchandise. Nous serions tenté d'étendre ce contraste à celui de l'économie des choses et de l'économie des personnes (dans laquelle on se contente de remplacer les personnes par une sorte de mécanisme de subrogation symbolique).

Le génie des sociétés mélanésiennes est d'avoir su décrire l'économie des personnes – la circulation matrimoniale n'est-elle pas l'économie primitive au sens

strict ? – en termes d'échange identique, ce qui va de pair avec le remarquable anthropomorphisme dont elles ont souvent pourvu leurs monnaies. Le symbolisme des moyens de paiement ou des biens échangés doit donc être réintégré dans la valeur d'échange. La monnaie ne peut être définie par ses seules fonctions économiques, comme le prétendait George Dalton (1965), puisque la logique même de l'échange dépend de la signification qu'elle revêt et qui est déterminée, dans les termes de Maurice Bloch et Jonathan Parry (1989 : 21), par la « matrice culturelle ».

De façon générale, l'enjeu de la compensation de mariage n'est pas de déterminer la valeur de ce qui est échangé, c'est-à-dire la valeur de la fiancée, mais plutôt la constitution corporative des groupes ainsi que leur capacité de reproduction. Si, par exemple, chez les Wodani, une même monnaie paie un jour les « yeux » d'une fiancée et le lendemain les « yeux » d'une autre fiancée, cela ne veut pas dire que les deux fiancées se valent. De la même façon, si le « cœur » d'une fiancée a été compensé par telle monnaie, et celui de telle autre par une monnaie de plus grande valeur, cela ne veut pas dire que les deux fiancées ne se valent pas. Nul ne cherchera à tirer des conclusions sur la valeur relative des personnes : la seule chose qui apparaisse est le prix relatif des différentes parties du corps d'une même fiancée. Il s'agit toujours d'un rapport d'identité entre une unité monétaire d'un certain rang et une unité corporelle d'un certain rang. De sorte que les parties de corps de femmes différentes sont réputées identiques, même si leur prix est différent. Le problème qui se pose dans le paiement est donc essentiellement d'ordonner les composantes de la personne afin d'exprimer la hiérarchie de leur production sociale (entre le clan du père et celui de la mère), non de rendre les personnes commensurables. Si la fiancée a une valeur, elle dépend de sa structure interne, générique, de personne produite par le travail social des clans paternel et maternel. La seule valeur d'échange au sens propre est celle qui résulte du pouvoir de négociation de ces clans, mais ce n'est pas l'objet de la compensation.

Or, s'il n'est question ni de valeur ni d'équivalence à proprement parler, il s'agit pourtant d'un paiement. Bien sûr, on pourrait objecter que dans cette économie où la valeur des femmes est déterminée à l'avance comme identique quel que soit leur prix réel, le principe d'équivalence (des femmes entre elles, par opposition aux autres biens) n'en subsiste pas moins. Certes, mais cette fausse équivalence est postulée par l'autorité sociale, elle n'est pas le résultat de la mise sur le marché. De ce point de vue, les moyens de paiement mis en œuvre sont à mi-chemin du troc et de la monnaie : il s'agit de remplacer une femme réelle par une femme symbolique (cf. les réflexions de Marilyn Strathern, 1992, sur le troc).

Brigitte Derlon décrit, dans une société matrilineaire, les Mandak de Nouvelle-Irlande, un fait étroitement lié au caractère d'inaliénabilité sur lequel l'anthropologie mélanésienne s'est beaucoup penchée ces dernières années (Weiner 1992, Godelier 1996). Une enfilade de perles semblable à une monnaie ordinaire, à ceci près qu'elle se distingue par un nombre de brins plus grand, représente la « colonne vertébrale » du clan qui la détient, et ne peut être aliénée sous peine de voir ce clan « perdre son assise », sauf pour compenser un meurtre commis dans un groupe adverse. Une fois qu'elle a été cédée à ces conditions, son

absence fait vaciller l'identité du clan du meurtrier (comme le meurtre avait fragilisé celle du clan de la victime). Elle a donc bien un pouvoir libératoire, et il s'agit effectivement d'une forme monétaire, même si ce pouvoir est limité à la compensation de meurtre, c'est-à-dire à l'extinction d'une dette relative à l'intégrité corporative du groupe.

Engendrer : une dépense ostentatoire

Dans ces exemples, le pouvoir libératoire des monnaies apparaît clairement, même s'il ne s'établit pas sur la base d'un principe d'équivalence. Observons maintenant des formes de circulation monétaire qui ne sont pas libératoires au sens strict, qui sont dépourvues de contrepartie, et qui échappent donc à l'échange. C'est du côté de la transmission des biens dans l'héritage qu'on peut trouver des éclaircissements. Les Romains faisaient de la succession, avant qu'elle n'entre dans le patrimoine du fils du défunt, une personne juridique (ce qui renvoie à l'idée mélanésienne de la monnaie prenant la forme d'une « personne »), pour éviter de créer un bien sans propriétaire, mais surtout pour l'articuler au principe de subrogation qui définit la continuité familiale. Les biens se transmettent parce que les personnes se succèdent. Ce qui montre que le *socius* réunit non seulement des vivants, mais aussi des morts et des « pas encore nés », ce dont la description du social à partir du marché, qui ne connaît que des agents indifférenciés, est impuissante à rendre compte (cf. *infra*, André Orléan). Jusqu'à nouvel ordre, il n'est pas de vie sociale sans filiation instituée. Voilà où nous voulons en venir : il y a dans le principe même de transmission filiative une clé pour comprendre la valeur au-delà de l'échange et de l'équivalence. C'est d'ailleurs dans l'idée d'un « certificat d'origine » authentifié par les péripéties d'une tradition que Louis Gernet (1982) voyait la source mythique de la valeur chez les Grecs.

Certains faits présentés par Brigitte Derlon vont dans ce sens. Elle décrit la manière dont une monnaie de coquillage d'un type couramment utilisé dans les échanges marchands est soustraite à ceux-ci pour jouer le rôle d'un bien patrimonial inaliénable qui échoit automatiquement au fils à la mort de son père. Cette monnaie démonétisée répète et signifie en quelque sorte, dans son mouvement même, la tradition de substance corporelle dont le géniteur est l'agent. L'action du père dans la conception de l'enfant avait d'ailleurs été compensée au moyen d'un cochon par le clan maternel. Une telle monnaie n'est donc la contrepartie de rien ni d'aucune obligation ; elle est dépourvue de pouvoir libératoire et n'entre pas dans un rapport d'équivalence : elle est simplement le signe de la transmission filiative, dont elle manifeste la valeur tout en jouant aussi un autre rôle, celui d'attestation du paiement du cochon, à la manière d'un ticket de caisse qui récapitule les marchandises achetées. La monnaie n'éteint pas de dette, sinon celle du contre-paiement : comme souvent en Mélanésie, les paiements subséquents se succèdent pour authentifier le paiement précédent. C'est parce que le père a engendré son fils qu'il doit lui donner cette monnaie qui ne « produit » rien (au sens où le capital « produirait » de la marchandise), mais qui produit et

reproduit la relation de filiation. Cette monnaie de filiation représente également une composante essentielle de la personne, ce qui reste d'elle après sa mort : une sorte de relique. Voilà justement ce qui lui confère cette valeur hyperbolique la rendant impropre – non par défaut, mais par excès – à la circulation marchande.

Ce processus de « singularisation » (Kopytoff 1986 : 373), c'est-à-dire d'exclusion de la sphère des échanges de biens – dans lequel on peut voir le pendant du phénomène d'« enclavement » mentionné plus haut – est très courant. Et ce n'est pas par hasard que l'acte même de signifier la continuité sociale des personnes est une fonction dévolue à une monnaie exclue de l'échange. Il est cohérent d'exprimer, à l'aide d'un signe indexant la dette lorsqu'il est échangé, qu'il n'est pas question de dette lorsqu'il n'est pas échangé – mais transmis. Qu'à un moyen libératoire soit à l'occasion refusée cette fonction ne veut pas dire qu'il la perd, mais qu'elle ne doit pas s'exercer dans ce contexte. Le fait de soustraire à l'échange un moyen de l'échange est une manière d'hypertrophier sa valeur, donc sa capacité, excessive, à permettre l'échange. La monnaie immobilisée n'en est pas moins monnaie (cf. *infra*, Richard Parmentier), précisément parce qu'elle exprime la tension du mouvement. La signification des richesses inaliénables, *sacra* d'un groupe ou d'une lignée, réside dans ce contraste, comme l'avait vu Annette Weiner (1992).

C'est chose courante en Mélanésie que la monnaie soit utilisée non seulement pour faire apparaître une équivalence, mais également, à titre indexical, pour manifester qu'un transfert, une transmission ou un don ont eu lieu. Dans ce cas elle revêt un pouvoir authenticateur. Chez les Wodani, lors de la compensation funéraire de l'épouse, ceux qui appartiennent à son clan échangent entre eux des monnaies de petite valeur (disons : de valeur symbolique). Celui qui prend l'initiative donne une monnaie de valeur rendue supérieure par le contre-don, toujours réalisé avec une monnaie de valeur légèrement inférieure, de manière à conserver la signification inaugurale du don, dont il devient, comme dans l'exemple Mandak, une sorte d'accusé de réception symbolique. Il ne s'agit pas d'un échange équivalent mais, selon notre interprétation, d'une circulation de substance commune en vue de « retotaliser » le corps social amoindri par le décès.

Le transfert de monnaie, dans ces derniers exemples, se fait sur fond d'une relation sociale qu'il authentifie et signifie, en-dehors de laquelle il n'a pas de sens. C'est cette relation qui nous donne la clé de la signification que prend la monnaie. Ici la monnaie ne paye pas : elle donne forme à cette relation sociale. Le père donne sa substance au fils, et par conséquent la monnaie donnée au fils *signifie* cette relation filiative. Les membres du clan de la défunte compensent, selon une réciprocité imparfaite à dessein, la perte qu'ils ont encourue, et expriment de la sorte à la fois le préjudice et le regain. C'est ainsi que le transfert de monnaie n'est pas toujours un transfert de valeur, mais une sorte d'« exposition révélatrice » (Foster 1993 : 23) destinée à manifester symboliquement l'action que les personnes ou les groupes ont les uns sur les autres. Le don de monnaie n'est pas dans ce cas un paiement à proprement parler, puisqu'il n'éteint aucune dette et n'attend pas de contrepartie : il est pure dépense. L'idée de Georges Bataille (1976) selon laquelle la richesse est de l'énergie qui doit être dissipée s'ap-

plique ici, non pas seulement sous la forme d'une *consumation*, mais d'une ostentation ayant valeur d'acte signifiant.

On pourrait bien sûr objecter qu'il n'y a rien de contradictoire dans le fait que la monnaie est un objet de don, mais que c'est seulement dans l'échange qu'elle trouve sa valeur. Ce serait encore rester prisonnier des termes définis par l'économie des choses. Au contraire, du point de vue mélanésien, c'est parce que la monnaie est un objet de don, marque de la transmission filiative ou de la communauté de relations à laquelle on donne le nom de société, qu'elle peut être un signe de la valeur dans l'échange.

Le corps de la valeur

En Mélanésie, la société est souvent pensée comme une sorte de totalité continuée par transmission de substance sociocorporelle (mais le langage de la « substance » n'est qu'une manière métaphorique de parler de ce qui, en réalité, est fait de relations sociales), de sorte qu'il est pas illogique que ces gens disent que la monnaie est le corps ou la substance des ancêtres (Robbins 1999 : 88 ; Coppet 1970 : 31, 37, 39) ou encore qu'elle est le sous-produit de processus physiologiques liés à une capacité de reproduction plus ou moins mythique (cf. *infra*, Brigitte Derlon). À Madagascar (cf. *infra*, Pierre Pacaud), elle est également en position de représenter l'efficacité et la fécondité des ancêtres, dont on s'efforce de ne pas disperser la substance. Maurice Bloch (1989 : 188) estimait d'ailleurs que les tombes ancestrales y sont l'équivalent analytique du marché dans la société capitaliste : un principe mythologique de production de la valeur. Dans tous les cas, la monnaie contribue à la production des personnes, c'est-à-dire à la reproduction sociale.

Est-ce pure fantasmagorie, ou seulement une manière de dire, avec le langage dont on dispose ici ou là, que la monnaie est hétéronome par rapport à l'échange des biens et trouve la possibilité de le fonder dans une idée de la totalité sociale ? Que celle-ci soit représentée dans le langage de la communauté sociocorporelle du clan, que la monnaie de coquillage soit perçue comme un fragment individuel du corps clanique, pour reprendre l'idée wodani, ne fait que renforcer cette notion qu'elle est, dans les termes de Georg Simmel, une traite tirée sur la société tout entière.

Dans l'économie de la marchandise, la valeur apparaît comme une qualité intrinsèque des choses, ce qui est une mystification puisqu'elle ne saurait être que le fruit des relations sociales qui la produisent. En revanche, dans l'économie des personnes, elle se manifeste comme une qualité intrinsèque des relations sociales, ce qui n'est une mystification que dans la mesure où est donné aux monnaies le statut fétichisé des personnes. Mais au titre de la conscience qu'elle forme de ses conditions d'existence, et bien qu'elle déguise celles-ci d'atours mythologiques, elle n'est certainement pas plus aliénée que la première.

Ce langage mythologique conserve donc un grain de vérité dans ces sociétés dont la reproduction se passe de la médiation de la marchandise et où l'enjeu

n'est pas tant d'apprécier l'équivalence des biens que de permettre la circulation des épouses, la compensation des meurtres, la bonne grâce des ancêtres, c'est-à-dire de définir la composition (on pourrait dire la valeur) des groupes sociaux et des relations qui les unissent. C'est pourquoi la signification de la monnaie y est toujours explicitement reliée à une définition sociologique de la personne (voir en particulier les articles de Brigitte Derlon et de Stéphane Breton). Comme Pamela Stewart et Andrew Strathern le montrent clairement, les changements de régime monétaire et de la logique de l'échange conduisent à de profondes modifications de la théorie locale de la personne. En l'occurrence, l'introduction dans les Hautes-Terres de Nouvelle-Guinée d'une monnaie moderne qu'il ne convient plus de porter en parure renforce le dualisme du corps et de l'âme récemment introduit par le christianisme, et conduit à l'abandon de la métaphore corporelle pour penser la valeur.

Le don comme répétition

Les exemples précédents l'ont montré, la monnaie peut jouer dans l'économie des personnes des rôles multiples : elle est un moyen de paiement libératoire mais non équivalent (cas de la compensation matrimoniale) ; sa circulation sert à déterminer la valeur et la position relative des personnes plutôt que celle des choses (cas des échanges cérémoniels et de l'accès différentiel aux espèces monétaires) ; elle est la contremarque d'un transfert qui a lieu en dehors de l'échange et qui n'est pas créateur de dette (cas de la transmission filiative ou du partage cimentant la communauté sociale).

Les notions de dette, d'échange et d'équivalence ne permettent de décrire qu'une dimension limitée de la circulation de la valeur dans les exemples présentés ici. Pour autant, ces monnaies ne sont pas exclues de l'économie des choses (c'est, semble-t-il, l'ouvrage de Philippe Rospabé, 1995, bien documenté par ailleurs, qui a contribué à répandre l'idée inexacte que ce n'était pas le cas). Il serait préférable de remettre l'argument sur ses pieds, et de dire, avec Keith Hart (1986 : 651), que la Mélanésie a compris que la circulation de la marchandise ne peut dépendre seulement d'échanges libres individuels, mais surtout des relations sociales organisées dont ils empruntent le chemin. Il s'agit également de voir que pour ces sociétés, l'économie des choses n'est pas le terme médiateur, contrairement à ce qui se passe dans la société de la marchandise. Elle y est subordonnée à l'économie des personnes, et ses fins propres ne peuvent se substituer aux siennes.

Il faut prendre garde que tout ne soit pas une querelle de mot ou, pour parler comme Ludwig Wittgenstein, de « grammaire ». Reprenons les termes du débat. Dans la civilisation marchande, la monnaie est le moyen de l'échange des biens. Les sociétés dites exotiques, de leur côté, utilisent la monnaie de cette façon, mais aussi comme instrument d'un transfert non asservi au principe d'équivalence et qui est créateur de relations sociales. Pour elles, la monnaie a de la valeur parce qu'elle *produit* de la relation, parce qu'elle *est* la relation, et c'est pourquoi elle peut également contribuer à la cession des biens. D'une manière générale – cela

est valable pour nous comme pour eux – la monnaie est donc la forme que prend la valeur (nous nous inspirons ici des propositions de Daniel de Coppet, 1998). Au sein de la société de la marchandise, la valeur est réduite à l'utilité des biens, donc à l'autonomie d'un sujet qui n'existe que pour consommer ce qui est produit et pour produire ce qui est consommé. La monnaie est l'instrument de la clôture du cycle et de la convertibilité des autonomies fragmentées, c'est-à-dire de leur subordination à un mode de production. Cela aussi est un système de relations sociales, qui n'en est pas moins contingent parce qu'il se reproduit sous nos yeux. Simplement, ces relations sont oblitérées par la faculté de jouissance que nous procure l'économie des choses. Dans l'économie des personnes, il est difficile de parler d'utilité. L'échelle est d'un autre ordre : celui de la société globale, et ce sont les relations sociales au sein de cette totalité articulée dont la monnaie est le signe. On peut donc étendre le terme de monnaie au cas des sociétés exotiques, sans se soucier des guillemets, si l'on précise que l'échange des utilités n'est qu'un cas particulier de la circulation de la valeur et que la théorie économique de la monnaie n'est qu'une théorie indigène, qu'il nous faut éclairer par comparaison avec d'autres théories indigènes (ce qui nous porte à penser que l'idée d'une reconstruction élémentaire de la notion de monnaie, suggérée ici par Sylvain Piron, est opportune).

Sans doute est-il nécessaire de substituer au concept d'échange celui de circulation (Fajans 1993), ou à la notion de réciprocité celle de reproduction (Weiner 1980). Ainsi serions-nous mieux disposés à comprendre que si la monnaie représente la valeur sociale ultime réifiée dans un objet d'échange, cette valeur n'est somme toute, dans ces sociétés qui se tiennent à distance de nous, qu'une forme des relations sociales, pas encore limitée à l'ontologie marchande d'un objet se tenant à la place des fins du sujet. C'est pourquoi la monnaie y décrit essentiellement les personnes et leur pouvoir procréateur, lequel ne relève pas de la réciprocité, mais de la *transmission*. C'est que, comme le laissent entendre les Wodani, si le monde connaît désormais l'échange, c'est parce que l'ancêtre primordial a commencé par faire un don – celui de la vie et de la chair. Cette dépense ne crée pas de dette, elle doit seulement être répétée.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: monnaie/money – valeur/value – équivalence/equivalence – échange/exchange – don/gift – circulation/circulation.

Aglietta, Michel et al.

1998 « Introduction », in Michel Aglietta & André Orléan, eds, *La Monnaie souveraine...* : 9-31.

Aglietta, Michel & Jean Cartelier

1998 « Ordre monétaire des économies de marché », in Michel Aglietta, & André Orléan, eds, *La Monnaie souveraine...* : 129-157.

Aglietta, Michel & André Orléan, eds

1998 *La Monnaie souveraine*. Paris, Odile Jacob.

Akin, David & Joel Robbins, eds

1999 *Money and Modernity : State and Local Currencies in Melanesia*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Appadurai, Arjun

1986 « Introduction : Commodities and the Politics of Value », in Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press : 3-63.

Bataille, Georges

1976 *La Part maudite*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 7 : 17-179 (1^{re} éd. 1949).

Battaglia, Debora

1990 *On the Bones of the Serpent : Person, Memory, and Mortality in Sabarl Island Society*. Chicago, University of Chicago Press.

Bloch, Maurice

1989 « The Symbolism of Money in Imerina », in Jonathan Parry & Maurice Bloch, eds, *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press : 165-190.

Bloch, Maurice & Jonathan Parry

1989 « Introduction : Money and the Morality of Exchange », in Jonathan Parry

& Maurice Bloch, eds, *Money and the Morality of Exchange...* : 1-32.

Breton, Stéphane

2000 « Le monde de la dette », *Annales HSS* 55 (6) : 1361-1366.

Coppet, Daniel de

1970 « 1, 4, 8 ; 7, 9. La monnaie, présence des morts et mesure du temps », *L'Homme* 10 (1) : 2-39.

1998 « Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes », in Michel Aglietta, & André Orléan, eds, *La Monnaie souveraine...* : 159-211.

Dalton, George

1965 « Primitive Money », *American Anthropologist* 67 (1) : 44-65.

Fajans, Jane

1993 « Introduction », in Jane Fajans, ed., *Exchanging Products, Producing Exchange*. Sydney, University of Sydney (« Oceania Monograph » 43) : 1-13.

Foster, Robert

1990 « Value without Equivalence : Exchange and Replacement in a Melanesian Society », *Man*, n.s. 25 (1) : 54-69.

1993 « Dangerous Circulation and Revelatory Display : Exchange Practices in a New Ireland Society », in Jane Fajans, ed., *Exchanging Products, Producing Exchange*. Sydney, University of Sydney (« Oceania Monograph » 43) : 15-31.

Gernet, Louis

1982 « La notion mythique de la valeur en Grèce », in Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris, Flammarion (« Champs ») : 121-179 (1^{re} éd. 1948).

Godelier, Maurice

1996 *L'Énigme du don*. Paris, Fayard.

Gregory, Christopher

1982 *Gifts and Commodities*. London, Academic Press.

1997 *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. Amsterdam, Harwood Academic Publisher.

Hart, Keith

1986 « Heads or Tails ? Two Sides of the Coin », *Man*, n.s. 21 (4) : 637-656.

Kopytoff, Igor

1986 « The Cultural Biography of Things : Commoditization as Process », in Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press : 364-391.

Mauss, Marcel

1950 « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF (1^{re} éd. 1923-1924) : 143-279.

1974 « Les origines de la notion de monnaie », in *Œuvres*. Paris, Minuit, II : 106-112 (1^{re} éd. 1914).

Orléan, André

1998 « La monnaie autoréférentielle : réflexions sur les évolutions monétaires contemporaines », in Michel Aglietta & André Orléan, eds, *La Monnaie souveraine...* : 359-386.

Parry, Jonathan

1986 « *The Gift*, the Indian Gift and the "Indian Gift" », *Man*, n.s. 21 (3) : 453-473.

Piron, Sylvain

1996 « Monnaie et majesté royale dans la France du XIV^e siècle », *Annales HSS* 51 (2) : 325-354.

Robbins, Joel

1999 « This is Our Money : Modernism, Regionalism, and Dual Currencies in Urapmin », in David Akin & Joel Robbins, eds, *Money and Modernity : State and Local Currencies in Melanesia*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press : 82-102.

Rospabé, Philippe

1995 *La Dette de vie : aux origines de la monnaie*. Paris, La Découverte.

Samuelson, Paul

1958 « An Exact Consumption-loan Model of Interest with or without the Social Contrivance of Money », *The Journal of Political Economy* 66 (6) : 467-482.

Simmel, Georg

1987 *Philosophie de l'argent*. Paris, PUF (Éd. orig. 1907).

Strathern, Marilyn

1992 « Qualified Value : The Perspective of Gift Exchange », in Caroline Humphrey & Stephen Hugh-Jones, eds, *Barter, Exchange and Value : An Anthropological Approach*. Cambridge, Cambridge University Press : 169-191.

Théret, Bruno

1998 « De la dualité des dettes et de la monnaie dans les sociétés salariales », in Michel Aglietta & André Orléan, eds, *La Monnaie souveraine...* : 253-287.

Weiner, Annette

1980 « Reproduction : A Replacement for Reciprocity », *American Ethnologist* 7 (1) : 71-85.

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