L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

162 | avril-juin 2002

Questions de monnaie

Tuer, manger, payer

L'alliance monétaire des Wodani de Papouasie occidentale

Stéphane Breton

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/162>

DOI : 10.4000/lhomme.162

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 197-232

ISBN : 2-7132-1425-4

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Stéphane Breton, « Tuer, manger, payer », *L'Homme* [En ligne], 162 | avril-juin 2002, mis en ligne le 03 juillet 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/162> ; DOI : 10.4000/lhomme.162

Tuer, manger, payer

L'alliance monétaire des Wodani de Papouasie occidentale

Stéphane Breton

« Le mourir est en somme le but de l'existence. »
Schopenhauer

LA MONNAIE de coquillage des Wodani des hautes-terres de Papouasie occidentale est utilisée à la fois dans ces opérations liées à la reproduction des groupes sociaux corporatifs que sont les compensations de meurtre et de mariage, par des personnes agissant au titre de leur appartenance à des clans, et dans l'échange des biens, par des acteurs individuels agissant en leur nom propre. Une telle dualité des fonctions de la monnaie n'est ni originale ni propre à la Mélanésie. L'Occident moderne la connaît bien, quoiqu'elle apparaisse malaisément aux acteurs. Nous réglons nos dettes sur le marché ainsi que nos dettes à l'égard de l'État au moyen d'une même monnaie. Or, comme le souligne Bruno Thérêt (1998), les deux choses doivent être distinguées, même s'il n'est pas sans conséquences qu'un unique instrument serve dans les deux cas, c'est-à-dire que les finalités soient financièrement convertibles. Il n'y a rien de commun entre la dette fiscale et la dette d'échange, c'est-à-dire entre la dette contractée par les agents échangistes d'une part, et celle qui leur est imposée par la puissance sociale d'autre part. La dette fiscale est fondamentalement étrangère à la circulation des biens : elle relève d'un rapport de subordination prenant forme dans le tribut que les agents doivent à la société en tant que telle ou à ses représentants (quelle que soit par ailleurs la forme ou la légitimité de leur mandat).

Dans une œuvre remarquable, source d'inspiration constante et point de comparaison utile pour l'anthropologue, Ernst Kantorowicz décrit l'histoire de l'institution fiscale dans l'Occident médiéval et montre comment « le parallélisme de Dieu et du fisc contribua à structurer de façon cohérente le concept d'une sphère publique éternelle dans le royaume » (1989 : 142 ; voir aussi 1984). Le moment où la couronne se vit légitimée à prélever l'impôt de manière régulière fut aussi celui où sa dignité apparut comme immortelle. Il existe un rapport étroit entre la représentation d'une forme de vie dans une société donnée, d'une part ; le caractère perpétuel de celle-ci, d'autre part – c'est-à-dire le fait qu'elle se voit affranchie de la contingence des destins individuels, et qu'elle apparaisse donc douée d'une

transcendance –, et enfin la relation de subordination (pouvant s'exprimer par le biais du prélèvement fiscal) entre les personnes et la puissance publique. Dans l'Occident médiéval, cette dépendance se justifie par la protection qu'accorde à chacun la communauté ; il en va de même de nos jours.

Ce qui m'importe ici est qu'une telle relation financière verticale réifie en quelque sorte le lien social ; elle lui prête la forme d'un acteur ou d'un corps. Cela n'avait pas échappé à Georg Simmel (1987 : 208), qui remarquait que l'immortalité de la couronne, située au-delà de la personne contingente du souverain, était symbolisée par l'éternité de la monnaie frappée à son effigie. Par ailleurs, l'espace politique d'une communauté prend forme dans le territoire déterminé par le moyen de règlement de ses dettes (cf. Piron 1996). La légitimité de la monnaie décrit une forme d'alliance sociale. Une monnaie définit une société, et la signification de la monnaie exprime la manière dont on se représente la communauté sociale.

Les choses ne sont pas différentes chez les Wodani des hautes-terres de Nouvelle-Guinée, bien qu'ils ne connaissent pas l'impôt et n'aient pas de mandataires sociaux auxquels serait dévolue une forme quelconque de pouvoir. Dans cette société égalitaire, nul n'est redevable à quiconque sinon des biens qu'il a achetés. La relation financière entre les personnes et le corps social s'exprime non pas sous la forme d'un tribut que celles-là doivent à celui-ci, mais à l'inverse, sous la forme d'une traite que chacune d'elles peut tirer sur lui, lors des compensations payées par d'autres clans pour le meurtre et le mariage de leurs propres frères et sœurs de clan. Ces paiements sont d'ailleurs la seule occasion pour le clan, soit qu'il paye, soit qu'il encaisse, d'agir et de prendre forme de manière corporative. Le clan est conçu comme une sorte de totalité organologique à laquelle ses membres participent par filiation, par transfert de substance corporelle paternelle. C'est pourquoi chacun est légitimé à toucher un paiement en contrepartie de la perte subie par la communauté. La monnaie de coquillage servant à cette occasion est l'équivalent de la substance du père, elle est en quelque sorte de la substance sociale. Voilà une proposition singulière, mais il faut commencer par le commencement.

Ceci est mon corps

Au commencement, les humains mourraient de faim. Un être que l'on présente sous le nom de Buba, à la fois esprit et ancêtre primordial, s'affligea de leur condition¹. Il demanda à son frère cadet de le flécher, de le dépecer et d'enfourer les mor-

1. Buba porte également le nom d'Ebatame, que l'on peut traduire par « Personne-suffisante » ou « Personne-se-suffisant-à-elle-même ». Cet être n'est pas seulement cause de soi, mais créateur du cosmos. Il est d'une certaine manière le corps même du monde : le substantif *buba* signifie à la fois le temps, au sens météorologique, et le paysage, la contrée. C'est que le cosmos wodani est strictement local, comprenant les deux domaines visibles du ciel et de la région où l'on vit. La société traditionnelle ignorait la notion de pays situés au-delà de ce que l'on connaissait et qui auraient fait partie du monde. Buba représente également le soleil. On lui attribue la création démiurgique des plantes et des animaux, mais aussi de ces êtres sociaux que sont les monnaies de coquillage. Après l'arrivée du christianisme, le Dieu des chrétiens ne manqua pas d'être identifié à lui.

ceux dans la terre². Quelques jours après le meurtre, le cadet conduisit les humains au jardin, où ils constatèrent que des plantes comestibles avaient poussé à la place des membres et des organes de Buba, comme si ceux-ci en avaient été les boutures. Les plantes symboliquement masculines provenaient d'organes spécifiques, ainsi la petite et la grande igname de ses testicules et de son pénis, la canne-à-sucre de ses os, le taro de son cœur et l'une de ses variétés de sa tête. Même chose pour les plantes féminines : les variétés rouges du taro venaient de son foie, d'autres variétés encore de son cul, la patate douce de sa peau et de sa chair, les légumes verts de ses cheveux et de ses poils, les bananes de ses doigts, le pandanus de son sang, le gingembre enfin de sa vésicule biliaire. Sa merde donna également des plantes féminines : le tabac, certains légumes verts au goût amer, ainsi que la courge. Les plantes cultivées trouvèrent ainsi leur origine. Depuis lors, les humains purent se nourrir.

Il faut apporter une précision. Les plantes cultivées viennent des parties du corps de Buba, mais pas de n'importe lesquelles. Chaque organe et chaque membre de l'ancêtre donne un cultigène et en détermine le symbolisme sexuel. C'est que les différentes parties du corps humain sont elles aussi pourvues d'une identité sexuelle. Cela s'explique par la théorie indigène selon laquelle les géniteurs apportent chacun la substance propre à leur sexe respectif lors de la conception : le père son sperme, la mère son sang. Ces deux substances forment l'embryon, dont les organes sont différenciés selon qu'ils sont produits par la substance masculine ou féminine. Le père fabrique les yeux, le cœur et les reins, ainsi que les os, dont les plus importants sont le crâne, la mâchoire inférieure et la colonne vertébrale³. La mère produit le sang et la chair, elle remplit en quelque sorte la charpente masculine de l'enfant et lui donne une peau, une enveloppe – ce que les Wodani appellent le « corps »⁴.

La personne est donc un composé doublement masculin et féminin. Le sexuel n'est pas réduit au génital. La différence des sexes est autant une différence prenant corps dans la construction interne de la personne qu'une différence extérieure s'exprimant dans l'opposition des deux genres. La personne a une expérience intérieure, physiologique, de la différence des sexes.

Le clan – groupe totémique, patrilinéaire et exogame – est en quelque sorte un réservoir d'organes masculins transmis par le père à ses enfants. Mais seuls les fils sont à même d'en continuer la tradition. Les os incarnent la perennité clanique.

2. Dans les mythologies de Nouvelle-Guinée, la paire du frère aîné et du frère cadet est souvent l'expression figurée du couple formé par le père et le fils. Chez les Wodani, la terminologie de parenté établit d'ailleurs une équivalence classificatoire entre le père et le frère aîné. C'est en tant que père, nous allons le voir, que Buba joue un rôle dans ce mythe, mais père d'avant le temps de l'engendrement et de la reproduction sexuelle. C'est ce temps-là qu'il inaugure.

3. Les Wodani insistent pour mettre cela en relation avec le fait que seuls les hommes sont habilités à distribuer ce que l'on appelle les « os » du cochon, c'est-à-dire la chair attachée à un os de cuisse, de patte, d'omoplate ou autre, alors que les femmes ne peuvent en distribuer que la « viande », c'est-à-dire des morceaux de chair détachés. La canne-à-sucre (qui vient des os de Buba) est également distribuée par les hommes.

4. Le sang est une substance symboliquement féminine, même s'il coule dans les veines d'un homme. Le mythe lui trouve une descendance dans le fruit du pandanus, dont le jus rouge est un met très apprécié. Il faut noter que seuls les hommes ont le droit de brasser les graines de ce fruit pour en tirer la préparation en question. Si les femmes le faisaient, disent-ils, cela conduirait à la discorde et à la guerre. Les hommes ont donc la tutelle, dans les distributions de nourriture, non seulement des « os », mais aussi du « sang ».

Lorsqu'un individu appartient authentiquement au clan patrilinéaire, sans que sa généalogie offre la moindre trace de réaffiliation, on dit qu'il en a les « os » ou la « substance ». De celui qui a été réaffilié à un autre clan que celui de son père, après avoir quitté définitivement le territoire de celui-ci et élu résidence dans celui de son clan d'accueil, on dit que son clan d'origine est « dedans », « invisible » (comme les os), et qu'il en garde les « yeux ». Par contre, l'identité du clan d'accueil est affichée « dehors », elle est « visible » sur son « corps », c'est-à-dire sur sa peau. À la suite d'une émigration et d'une réaffiliation clanique, le clan d'origine n'apparaît donc plus que comme la substance osseuse (masculine) qui deviendra illisible, et qui est vouée à l'oubli. L'appartenance au clan d'accueil s'exprime lisiblement sur l'enveloppe corporelle (féminine), sur la peau, et elle recouvrira entièrement la personnalité de l'intéressé et surtout de ses descendants. La réaffiliation clanique ne transforme que partiellement et progressivement l'identité physiologique. Le vocabulaire de l'enveloppe corporelle, c'est-à-dire de la substance maternelle, est alors utilisé pour décrire le fait que la personne réaffiliée à son nouveau clan partage la nourriture de celui-ci. Nourrir est un acte féminin. Mangeant ce que mangent les membres de son nouveau clan, la personne devient partie de ce clan. L'identité corporelle du clan d'accueil se substitue à l'identité corporelle de son clan maternel. Mais il lui reste les « os », trace de l'identité corporelle du clan paternel originaire, au moins tant que le souvenir en est conservé. Par origine ou par destination, soit parce qu'elle résulte de l'union des sexes, soit parce qu'elle est nourrie, la personne est le produit corporel de l'échange entre des groupes sociaux – qu'il s'agisse du clan paternel et du clan maternel, du clan d'origine et du clan d'accueil.

Lors de la conception, d'après les Wodani, les différentes parties du corps ne sont pas produites en même temps : viennent d'abord les aspects masculins, en premier lieu les yeux, le nez, la tête, puis la colonne vertébrale, enfin le cœur et les reins. La chair et la peau, aspects féminins, sont ajoutées à la fin. Le corps humain est un ensemble sexuellement différencié de morceaux paternels et maternels. Or le mythe nous révèle un fait capital : le symbolisme sexuel des espèces végétales dont les humains se nourrissent est déterminé par une équation avec le corps de l'ancêtre primordial.

Le récit que j'ai donné est la version publique du mythe. Il faut y ajouter un détail ésotérique connu de quelques hommes. Je m'étonnai que certains organes importants n'eussent pas trouvé de place dans le mythe. En particulier, il me semblait curieux qu'il ne fût pas rendu compte du destin végétal des yeux – qui non seulement sont le premier organe produit dans l'embryogenèse, l'organe patrilinéaire par excellence, mais aussi le siège de la composante psychique de la personne. On me révéla alors que les yeux de Buba avaient donné le sperme des hommes. D'ailleurs, ce n'était pas seulement ses yeux, mais aussi sa cervelle et sa moelle osseuse, qui forment une même substance. Or, dans le cas qui nous occupe, le sperme est le seul sous-produit sacrificiel qui n'est pas une nourriture végétale⁵. Qu'il soit mis sur le même plan que les plantes comestibles n'est pas sans signification : l'acte de manger et l'acte d'engendrer sont donc apparentés. Cela nous permet de reprendre l'explication du mythe.

Avant le sacrifice de Buba, les humains ne se nourrissaient pas et ignoraient l'agriculture. Leur état originel et constitutif était la faim. Or le paradigme du partage de nourriture est très largement utilisé par les Wodani pour décrire et structurer les actes sociaux. La faim dont il est question est l'expression d'une existence non sociale, état paradoxal et impossible appelant la correction dont le mythe donne le ressort. C'est le partage qui met fin à la disette. Il est antérieur à toute forme de production. Le premier partage est celui du corps de l'ancêtre primordial. Manger le produit des jardins, ce par quoi l'humanité persiste depuis ce jour, revient à dévorer le corps ancestral. Mais plus encore : le sperme qui permet aux hommes d'engendrer, substance même du clan paternel, ne leur a été octroyé que grâce à l'autosacrifice de Buba, qui a institué par le don la continuité filiative⁶. C'est à ce titre qu'il occupe la position d'ancêtre⁷. Avant cela, les humains n'étaient pas en mesure de procréer. De sorte qu'absorber les nourritures cultivées revient pour eux à manger, on pourrait dire réingurgiter, la substance interminablement transmise et reproduite de leur propre corps social. Depuis qu'ils ont appris à se nourrir, les humains n'ont cessé de recycler la substance corporelle dont ils sont issus. La faim et l'incapacité de procréer vont de pair. Manger et engendrer, s'inscrire dans la filiation et partager la nourriture, comme le suggérait le vocabulaire de la réaffiliation clanique, sont des actes de même nature.

5. Contrairement au sperme, la substance génésique féminine, le sang, trouve une équivalence avec une espèce végétale comestible : le pandanus. Elle est de ce fait une substance non marquée, connaissant en cela un destin semblable à celui des autres organes corporels. Cela s'accorde avec le fait qu'elle joue dans la conception, selon les informateurs masculins, un rôle moins actif que la substance masculine. Le sperme quant à lui n'est pas le fruit d'une métamorphose végétale mais organique : il provient de la transformation de la substance osseuse et oculaire masculine de l'ancêtre. Il ne résulte pas de ce faisant d'un changement de nature, mais se voit doté d'une force reproductive. Pour les Wodani, la génération suit donc un certain ordre : c'est parce que le corps paternel est composé d'organes masculins, au premier chef les os et les yeux, qu'il peut produire le sperme nécessaire à l'engendrement, et non pas parce qu'il disposerait de sperme que ses rejetons se verraient pourvus d'os, c'est-à-dire d'organes masculins. Autrement dit, leur théorie de la différence des sexes est substantialiste avant d'être génitale.

6. La filiation manducatoire proposée par le mythe de Buba repose sur le meurtre du père, mais un meurtre légal, puisque exigé par lui. La lecture de Freud aurait pu nous laisser entendre que le meurtre du père était inévitablement transgressif. Ce n'est pas toujours le cas en Nouvelle-Guinée. Les Boadzi de la côte sud-ouest (van Baal 1966 : 729 ; cf. Breton 1999a : 89-90) connaissent eux aussi le mythe du sacrifice de soi librement consenti par le père, et accompli par un fils obéissant, dans le but de donner naissance aux humains, c'est-à-dire de permettre la filiation. Celui qui dominait doit tomber un jour de lui-même. « La naissance des enfants », dit Hegel dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, « est la mort des parents ». Il est dans l'ordre des choses que le père s'efface et que le fils lui succède. Le premier exemple venu à l'esprit d'un de mes informateurs à qui je demandai de m'expliquer le sens du verbe « remplacer », ne fut pas celui de la corde de l'arc ou du manche de la hache que l'on change, gestes pourtant très fréquents, mais celui du frère aîné qui remplace le père défunt pour son frère cadet. La mort du père est le principe même de la continuité filiative. Le thème de l'autosacrifice refléterait donc le point de vue paternel relatif à la filiation appelée de ses vœux. La communauté sociale est fondée là aussi sur le sacrifice, mais la loi préexiste au meurtre, elle n'en découle pas comme dans *Totem et tabou*.

7. Buba n'est pas exactement présenté comme le géniteur des premiers humains. Son statut de frère aîné est celui d'un père scissipare, qui nourrit la vie en se divisant. On le remarque toutefois dans la généalogie mythique d'au moins un clan, celui des Kundiyau, parmi lesquels j'ai effectué mon travail de terrain. Buba y apparaît comme un avatar de l'esprit Yamba, protecteur du cordon ombilical, que l'on retrouve dans cette généalogie sous des hétéronymes significatifs, tels Memindame (« Celui-qui-a-donné-aux-humains »), Munigame (« Père-nourricier ») ou encore Namaume (« Celui-qui-est-frère-aîné »). Chez les Wodani, le père nourricier, par le fait même, transmet sa propre substance masculine à l'enfant. On peut être fils non seulement par le sperme, mais aussi par la nourriture. C'est évidemment tout le sens du mythe.

Le mythe nous décrit une humanité présente avant d'avoir été conçue sexuellement, mourant de faim sans avoir connu ni la nourriture ni la mort, jamais éteinte par le manque qui la marque d'entrée de jeu. C'est une existence primordiale sans répétition, un passé immobile et impensable. Cette humanité première flotte dans un futur antérieur car elle ne saurait exister qu'après le sacrifice de l'ancêtre, dans lequel elle trouve son origine. Elle est suspendue à son accomplissement puisque seul il lui donne la possibilité d'apparaître et de se continuer : la nourriture et le sperme ne viennent qu'après-coup, de même, sans doute, que la différence des sexes, dont l'inscription dans le démembrement du corps de l'ancêtre précède en quelque sorte sa réalité en deux sexes distincts. Avant le partage de la chair, il n'y a point de différence. Le dépeçage de Buba introduit dans le monde le premier écart, en produisant – cela semble aller de soi pour le mythe –, des morceaux parfaitement individués et sexués. Or, pour que les organes de Buba soient sexués comme l'entend le mythe, il faut d'abord qu'il ait été conçu, qu'il soit le fruit d'un coït, de l'union des substances masculines et féminines. Cela n'est évidemment pas pensable, puisque le sperme n'apparaît qu'après sa mise à mort.

C'est donc le récit d'une double origine, ou plutôt le double récit de l'origine. Il y a un état antérieur dans l'ordre du récit, celui d'une humanité qui se meurt avant d'être née, privée de tout ce qui peut la faire exister : une absence d'origine originnaire. Puis il y a un état postérieur dans l'ordre du récit, celui de l'institution du partage sans lequel il n'est pas de vie possible, mais qui survient *post hoc* : une origine à retardement. Le moment aborigène est ainsi constitué de l'état subséquent mutilé de ce qui le caractérise comme tel et posé comme antécédent ; l'état ultérieur résulte de la même inversion : il est le moment fondateur repoussé comme cause rétroactive. De sorte que la situation décrite par le mythe n'est pas à proprement parler un état de manque primitif, une négativité qui serait heureusement comblée par l'instauration d'une positivité, celle du partage instauré par Buba. L'origine est pensée comme apparaissant après-coup : c'est le retard qui est originaire (cf. Derrida 1967a : 302-303 ; 1967b : 97-98). D'où cette mise à mort du père qui précède toute mort et qui fonde la vie, qui ressemble à une gestation, qui introduit le mouvement de la différence et se présente comme la conséquence de la loi qu'il édicte. C'est sans doute une banalité que de dire que la pensée mythique est l'effort de décrire rétrospectivement l'origine à partir du point de vue fournit par ses conséquences ; ce l'est moins de constater que la chronologie qu'elle impose ne saurait être, sinon dans l'ordre du récit, celle de l'avant et de l'après.

Le mythe de Buba n'est pas tant le récit de l'apparition des plantes cultivées que celui de la différence des sexes comme aliment, à la fois origine du symbolisme et du partage institué : la différence des sexes comme matériau de construction du social. Le démembrement du corps ancestral inaugure l'ère de la société perpétuée, c'est-à-dire du temps, de la discontinuité et de l'engendrement.

On retrouve le paradigme de la mise à mort, du découpage du corps et de sa manducation dans des pratiques essentielles à la définition symbolique et corporative du clan. Ce sont les compensations de meurtre et de mariage (cf. Breton 1999a, 1999b, 1999d, 1999e).

Il faut insister sur la représentation organiciste que les Wodani forment de leurs clans patrilinéaires exogames. Contrairement à ce que l'on voit parfois dans les hautes-terres de Nouvelle-Guinée, le clan n'est pas ici une forme provisionnelle et nominative. Son identité totémique, locale, filiative, qui n'exclut pas le principe de la réaffiliation, est très forte. Le clan est une totalité corporative⁸. Or le clan connaît une déplétion lors du mariage de ses filles ou du meurtre de ses fils. Dans les deux cas, le clan de l'époux ou celui du meurtrier doit offrir un paiement de monnaies de coquillage ou de cochons au clan paternel de la victime ou de la fiancée pour effacer leur perte. Il faut noter que le clan ne peut prétendre être compensé qu'à l'occasion d'un déficit⁹. Il s'agit au moins autant de compenser le clan ou de le reconstituer comme totalité, que de lui permettre de convertir la perte de ses membres en une faculté sociale de reproduction¹⁰. Les paiements de meurtre et de mariage permettent au clan d'alimenter le mouvement de sa propre perpétuation, et cela par la manducation symbolique du substitut de la personne qui lui a été arrachée, c'est-à-dire par la manducation du paiement. « Manger » un paiement, c'est ainsi que les Wodani s'expriment, mais

8. Le mythe de Buba n'est pas un mythe clanique et n'a pas pour objet de décrire la constitution du clan. Il n'y est d'ailleurs jamais question du clan en tant que tel. Même si Buba peut être revendiqué dans la généalogie de certains clans, sa mise à mort déclenche seulement le mouvement de la vie et de la perpétuation en général. Il s'agit d'un mythe public intéressant les humains sans distinction. C'est seulement après que l'ancêtre a rendu la filiation possible par son sacrifice que le clan peut se constituer. D'ailleurs, les clans wodani ont une origine totémique féminine. Les créatures naturelles dont ils sont issus sont considérées comme les « mères » du clan paternel. Il est défendu de manger le totem (animal ou végétal) ou d'en jouir de quelque manière. Cet interdit s'applique également au totem du clan de la mère, totem qu'Ego appelle sa « grand-mère ». La hiérarchie des totems paternel et maternel prend la forme d'une différence de génération entre la ligne de la mère et celle du père. Alors qu'il est nécessaire de manger la chair du « père » ancestral, il est interdit de manger celle de la « mère » totémique. Il y a là l'ébauche d'une théorie de l'exogamie : on partage avec ses paternels et on échange avec ses affins.

9. Ce n'est pas tout à fait le cas pour le « cochon du nez », dernier et tardif versement venant conclure le paiement matrimonial (Breton 1999e : 563-565), qui est destiné à payer le « nez » de l'épouse, c'est-à-dire, selon mon interprétation, le pénis de son père. (Je rappelle que le nez, organe paternel, est le deuxième organe produit dans l'embryogenèse.) Il n'est donné à son frère qu'à condition qu'elle ait eu une progéniture suffisante : soit une fille, soit trois garçons. Ce paiement dédommage le clan paternel de l'épouse du travail accompli par elle dans la production de ses enfants. Ce qui est ainsi compensé est la puissance procréative masculine du clan de l'épouse, et non le transfert de substance féminine de celle-ci à ses enfants. L'action de la femme dans la procréation est conçue en dernière analyse comme celle de son clan paternel. Les paiements matrimoniaux ont donc pour fonction non seulement de distinguer les substances féminines et masculines, mais aussi la puissance procréative propre à l'un et l'autre sexe, toujours subsumée sous une capacité sociocorporelle paternelle : ils attestent d'une part la réalité physiologique du mélange des substances dans la conception, pour l'annuler d'autre part sur le plan sociologique en s'attachant à confondre la capacité d'agir de la mère avec celle de son clan paternel. Si l'on poussait jusqu'au bout la théorie des paiements, il faudrait croire que seuls les hommes font les enfants.

10. Contrairement à ce que Simmel (1987 : 448) laissait entendre lorsqu'il se référait au *wergeld*, à la compensation d'homicide, le paiement n'efface pas ici le déficit « économique » au sens strict (lié à la capacité de production), représenté pour les siens par la mort de la victime (ou le mariage de la fiancée), mais la perte corporative résultant de son détachement du corps clanique.

avant d'expliquer cette singulière façon de voir les choses, il faut apporter quelques précisions.

Les compensations instituées et le sacrifice de l'ancêtre obéissent à la même boucherie et à la même logique. On paye la victime et la fiancée non pas comme s'ils constituaient un objet homogène, une totalité individuelle, mais par parties, organe par organe. Est ainsi soigneusement démonté l'assemblage réalisé par la conception, c'est-à-dire par l'union des substances maternelles et paternelles. Le paiement permet de faire état des composantes de la personne, c'est une détotalisation. Les morceaux les plus importants sont énumérés et compensés un à un. Ce sont les organes patrilinéaires, ceux qui sont produits initialement lors de la conception. On paye par ordre de prix décroissant d'abord la tête, puis la mâchoire inférieure, enfin le cœur, les yeux, les reins et la colonne vertébrale¹¹. Dans le cas du paiement matrimonial, le dernier organe compensé, souvent après la mort de l'épouse et seulement si elle a eu une progéniture, est le nez, organe patrilinéaire essentiel, métaphore du pénis. Le corps dans sa totalité est payé, même si les aspects maternels en général et les organes paternels mineurs ne sont pas explicitement mentionnés¹². La personne est ainsi décrite non comme une totalité close, mais comme un assemblage sociosexuel hiérarchisé, résultant du mélange de la substance des clans. La personne est le produit de l'échange, elle est un être fait de relations.

L'ensemble du paiement constitue une sorte d'homoncule, une représentation symbolique complète de la personne. Mais cela ne veut pas dire, selon une conception restrictive de l'équation, propre à la Mélanésie, entre personnes et choses, que le paiement se substituerait littéralement à la personne, dans une sorte de fétichisme primaire (cf. M. Strathern 1984a : 62) : s'il sert à séparer les composantes originaires de la personne, et donc à manifester qu'elle est un composé de relations, il ne peut remplacer celles-ci, ni leur être strictement équivalent (Foster 1990), mais seulement alimenter d'autres relations, contribuer à de nouveaux engendremens.

Contrairement à ce qui se passe dans beaucoup de sociétés de Mélanésie insulaire, ce portrait par morceaux n'est pas réuni ni distribué en une fois : l'effet iconique de retotalisation du corps par la compensation n'y est guère apparent, même s'il n'en est pas moins perçu par les Wodani eux-mêmes, qui disent par exemple que le « corps tout entier » de l'épouse a été acquitté, qu'« il ne manque rien ». Dans le cas du paiement d'homicide, on se contente de mentionner la « tête » et la « mâchoire » ; la description par partie y est poussée moins loin que dans la compensation matrimoniale. Sans doute cela s'explique-t-il par le fait que la fécondité symbolique libérée par le paiement de la fiancée, au bénéfice des

11. D'ailleurs les paiements importants, par exemple pour les cochons ou les beaux arcs, procèdent souvent par dépeçage et consistent à diviser métaphoriquement l'objet compensé en une « tête » et une « mâchoire ». Le modèle de la compensation personnelle a déteint sur le paiement des biens matériels.

12. La priorité donnée aux éléments patrilinéaires essentiels va de pair avec le fait que ce sont ses paternels qui se voient compensés pour les organes maternels de la fiancée, alors même que ceux-ci ne proviennent pas, par définition, du clan de son père. À la génération précédente, le paiement de mariage de la mère avait définitivement éteint les droits des siens sur sa progéniture. La génitrice avait été assimilée au clan de son époux. Le prix de sa fille n'est donc dû qu'à ce clan.

donneurs¹³, s'ajoute à la fécondité sexuelle de cette dernière, au bénéfice des preneurs, rendant nécessaire une définition plus minutieuse de son agencement, entendu à la fois comme la mesure de son identité propre et de sa capacité d'agir, de son rôle procréatif. Le corps de la victime quant à lui n'aura pas d'autre issue que la compensation et ne profitera donc qu'aux siens.

Ce contraste explique pourquoi la victime et la fiancée ne sont pas compensées avec les mêmes biens. Celle-là ne peut l'être sans que soient compris des cochons vivants, qui peuvent parfois constituer la totalité du paiement, tandis que celle-ci ne peut l'être que par des cauris, à l'exclusion de tout autre moyen de paiement. Le mort est compensé par le vif (par des cochons), et le vif (la fiancée) par l'immortel (par des monnaies de coquillages)¹⁴. C'est que les Wodani ne voient pas dans les monnaies de coquillage des objets inertes, de simples instruments conventionnels de l'échange, au sens où nous entendons chez nous la monnaie symbolique de papier (voir planches 1 à 23 en annexe)¹⁵. Les monnaies de coquillage, affirment-ils, sont des « personnes vivantes », et plus encore, « les seules qui ne meurent pas ». Les plus précieuses d'entre elles portent un nom propre, comme des personnes à part entière¹⁶. La monnaie est pourvue d'une anatomie humaine qui n'est pas sans rappeler le corps patrilinéaire décrit par les paiements. Composée essentiellement d'un corps sans membre percé d'une large « bouche » (l'orifice pratiqué dans la bosse dorsale du cauri) cernée de « dents », entourée d'« yeux », d'un « nez » et d'un « anus », la monnaie – en vertu de sa configuration anatomique, convention que la morphologie du coquillage ne justifie pas et qui reste arbitraire¹⁷ – a l'apparence d'un corps spécialisé dans la mastication. Cela n'aurait sans doute pas grande importance, si ce n'est qu'elle est une représentation idéalisée de la personne. Or, comme disent les Wodani, les humains « mangent » la monnaie.

L'horizon permettant de comprendre la monnaie est défini par l'acte de manger. Chaque fois que celle-ci change de main, que ce soit à l'occasion des compensations instituées dont je viens de parler, ou plus simplement dans les échanges

13. Dans cet article, j'entends les expressions « donneurs (de femme) » et « preneurs (de femme) » dans un sens général et non pas en référence au connubium circulaire de l'échange généralisé, qui ne correspond pas à la situation matrimoniale des Wodani.

14. On observe souvent en Mélanésie que le corps vivant de l'épouse ne peut être compensé que par des biens précieux auxquels on prête la vie et la capacité de reproduction (Strathern & Stewart 1999 : 175 ; LiPuma 1999 : 205). Dans le paiement d'homicide, le corps vivant du cochon (objet symboliquement féminin) compense le corps mort de la victime (personne de sexe masculin). On croise les sexes dans l'échange.

15. Cela confirme l'intuition remarquable de Georg Simmel, dans la *Philosophie de l'argent* (1987), qui avait bien compris que la monnaie n'en était pas moins monnaie, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, avant même l'apparition de marchandises sur un marché, lorsqu'elle se trouvait en mesure de compenser la première valeur sociale que l'on pût alors concevoir : la personne.

16. Les monnaies précieuses ont en quelque sorte une personnalité, on les reconnaît, on peut décrire leurs traits. Elles circulent au gré des compensations de mariage entre les clans et reviennent de temps à autre dans les mains de ceux qui les avaient cédées. On peut aisément donner la liste des femmes dont telle ou telle a payé la « tête », la « mâchoire », les « yeux » ou le « cœur ». Elles ont donc une histoire. Elles survivent aux humains qui les ont échangées. Quelquefois, un vieil homme voit revenir une monnaie qu'il avait connue dans sa jeunesse et perdue de vue depuis.

17. Un tel signe hybride n'est pas désigné dans la typologie sémiotique de Peirce, mais il y trouve sa place. Il s'agit d'un symbole (signe par convention) iconique (signe par ressemblance), dans lequel l'analyse est postulée par la convention.

marchands où elle sert à payer des biens et des services, chaque fois qu'on la cède ou qu'on l'obtient, on dit qu'on la « mange »¹⁸. C'est au moment précis de son aliénation que transpire sa fonction symbolique. Il faut être ici très attentif aux mots choisis dont se servent les Wodani. Selon eux, percevoir un paiement est d'abord une assimilation. Par la force de la convention sémiotique qui en fait d'une part l'image du corps humain, d'autre part la métonymie de ses organes différenciés et hiérarchisés (chaque partie du corps étant payée par un ou plusieurs coquillages, les morceaux paternels, c'est-à-dire masculins, étant compensés par les monnaies les plus précieuses), la monnaie est en quelque sorte une substance corporelle. Or le mythe de Buba nous conduit à observer l'ingurgitation d'un corps démembré en vue de son recyclage, de sa perpétuation symbolique.

C'est précisément ce qui se produit dans les compensations de meurtre et de mariage. Les Wodani disent que le paiement « tue » et « découpe » la fiancée, qu'on la « mange » lorsqu'on encaisse les monnaies, que la compensation de meurtre revient à « cuire au four de terre » la victime, qui est alors « mangée » par son clan. C'est le même langage que l'on retrouve lors de la compensation funéraire de l'épouse (qui n'est payée que si celle-ci était encore en âge de procréer, et qui constitue le dernier versement du paiement matrimonial), épouse dont on laisse volontairement se décomposer le cadavre plusieurs jours dans la maison où on le veille, jusqu'au moment où la puanteur devenant insupportable, il est alors compensé, on pourrait dire converti, par le clan de l'époux en « monnaies de la pourriture », qui seront « mangées » par les frères de clan de l'épouse. Ceux qui effectuent le paiement disent d'ailleurs qu'ils « cuisent la pourriture au four de terre », comme en vue d'un repas.

On retrouve le même usage de la métaphore de la bouche et de la pourriture lors des funérailles d'un homme qui n'aurait pas donné en héritage aux siens d'assez précieuses monnaies. On dit dans ce cas que son cadavre pue en raison de la colère de ses héritiers. Or chez les Wodani, l'organe sensoriel de la mauvaise odeur est la bouche : on crache lorsqu'un cadavre empesté ou lorsque quelqu'un émet une odeur *sui generis*, on crache lorsque le mort se met à puer faute d'avoir rien laissé derrière lui, on crache lorsque l'épouse défunte est abandonnée à la putréfaction conduisant à sa métamorphose monétaire. Cracher et « manger » : la bouche, la monnaie et la dégradation corporelle sont liées par des affinités subtiles. L'idée, bien sûr, est celle d'une continuité de la substance au-delà de sa dissolution, grâce au recyclage monétaire, assimilé à un acte alimentaire.

18. Les Wodani ont un verbe pour l'action d'acheter, mais pas pour celle de vendre. L'opération est commandée par le point de vue de qui désire acquérir l'objet. Vendre n'a pas de signification positive. Si l'un vend c'est qu'un autre a l'initiative, c'est cela qui détermine la transaction. Celui qui cède une monnaie, qui la vend contre cochons et coquillages de valeur inférieure, la « mange » de manière exemplaire puisqu'il l'aliène et en assimile d'une certaine manière le produit. Dans ce cas, « manger » veut dire consommer en dehors d'une finalité liée à la reproduction sociale. L'aliénation dans une vente a quelque chose de passif, ce que dénote précisément le fait qu'il n'existe pas de verbe pour désigner cet acte, sinon celui de « manger ». Mais celui qui acquiert cette monnaie la « mange » également, puisqu'il la fait sienne, puisqu'il se l'incorpore. Dans l'univers wodani, « manger » ne signifie donc pas seulement mettre un terme à quelque chose, mais aussi relancer le jeu.

La compensation de meurtre ou de mariage permet la transsubstantiation du corps de la personne détachée de son clan, autrement dit sa conversion en monnaies (accessoirement en viande de cochon s'il s'agit d'un meurtre), et son ingestion symbolique, qui est en fait une réingestion, puisque le corps clanique, composé de l'ensemble des ayants droit de la fiancée ou de la victime, ne fait que réabsorber le corps individuel dont il a été séparé et qui était issu de lui, comme toute personne est issue du corps de Buba par la double continuité de la génération et de la manducation. Les paiements perçus à cette occasion par les différents membres du clan seront réinvestis dans d'autres prestations marchandes, dans d'autres paiements de meurtre ou de mariage, permettant ainsi au groupe constitué de maintenir son existence corporative face à d'autres clans.

Plus encore, le paiement est une retotalisation du clan appauvri par le départ de sa fille ou la mort de son fils, à condition toutefois que l'on n'entende pas cela comme un processus homéostatique qui reconstituerait numériquement le corps social. Si l'on veut bien s'inspirer de ce que disait le mythe de Buba, il ne s'agit pas tant de la recomposition du clan en extension, que de la réingestion de sa propre chair en vue de se perpétuer. Ce à quoi conduit la manducation monétaire est donc moins une remise à niveau de la totalité que son renouvellement permettant de relancer le jeu. Dans une agriculture par bouturage, la reproduction des plantes cultivées se fait à partir du même. Chez les Wodani, la bouture et la mère partagent d'ailleurs le même nom. Le mythe de Buba suggère que la perpétuation du corps social est réalisée par bouturage du corps ancestral. Les paiements de mariage en proposent pareillement le renouvellement par une sorte de bouturage monétaire.

Pour éclaircir cette idée, je voudrais apporter des précisions sur la nature des compensations. Celles de meurtre sont certes bien moins fréquentes que celles de mariage. La société wodani s'adonne de manière ininterrompue à la négociation matrimoniale, et avant même qu'un paiement soit perçu à ce titre, le mariage suivant occupe déjà les esprits. Le flux des monnaies données ou reçues contre les fiancées ne connaît pas de répit. Il y a donc, dans le mouvement des dépenses et des gains, une productivité intrinsèque des paiements matrimoniaux, que les paiements de meurtre ne réalisent pas dans la même mesure, d'une part car ils sont plus rares, d'autre part car ils sont de préférence réglés en cochons, valeur fongible plus souvent consommée que réinvestie. Les monnaies matrimoniales sont par contre toujours disponibles pour de nouvelles transactions. Elles ne disparaissent pas dans l'échange. La retotalisation du corps clanique, sur le modèle du sacrifice de l'ancêtre, est donc essentiellement liée aux prestations matrimoniales. Cela s'explique. Le meurtre est un accident, le mariage exogame une nécessité structurelle. Les seules personnes devant être détachées de leur clan paternel sont les femmes, mariées au-dehors en raison de la prohibition de l'inceste clanique. C'est parce qu'elles sont séparées du corps clanique qu'elles doivent être « mangées » par lui. Il s'agit donc ici d'un système comparable à celui des Melpa de Mount Hagen – tel que l'analyse Marilyn Strathern (1987) –, dans lequel la richesse, produite originellement au sein de la parenté, n'en est détachée

qu'ultérieurement. L'accumulation primitive du capital, si l'on peut dire, réside dans la production des corps. Le travail au sens où nous l'entendons, ne produit, chez les Wodani, nulle richesse sociale : on ne travaille que pour se nourrir. Mais selon eux, les compensations corporatives sont un travail à part entière : c'est que notre conception du travail est bornée à la capacité d'agir d'individus rendus indépendants du corps social. Chez les Wodani au contraire, c'est au sein du clan, par le travail de reproduction sociale, qu'est produite la richesse.

Lorsqu'un homme ou un enfant meurt sans que l'on ait de raison d'introduire une demande de compensation de meurtre ou de sorcellerie, les funérailles conduisent simplement au sacrifice de cochons dont la viande est partagée et consommée par les siens. Certains indices pourraient laisser penser qu'il s'agit encore une fois de « manger » le défunt, et je serais prêt, avec le relatif assentiment de certains informateurs, à défendre cette idée. Pourtant, cette proposition me paraît trop spéculative. Elle n'a pas la clarté et l'évidence suggérée par la compensation de meurtre et de mariage. Il faut donc se résoudre à admettre que la seule forme constitutive de réingestion de la chair soit celle relative à la femme donnée en mariage.

Le « meurtre » monétaire de ses filles cédées en mariage a pour le clan l'avantage de lui permettre d'acquérir d'autres épouses. Et l'on pourrait s'en tenir à l'idée selon laquelle le prix de la fiancée ne correspond pas pour celui qui le perçoit à l'extinction d'une dette, mais à la contre-marque d'une créance sur une épouse future. Le mariage par paiement ne serait alors qu'une modalité différée et médiatisée du mariage par échange de sœurs, comme le pense Claude Lévi-Strauss (1967 : 539-540). D'un point de vue mécanique, cette perspective est juste, mais elle a le défaut d'ignorer ce que disent les Wodani, à savoir que le paiement permet au clan de « manger » la femme donnée à d'autres, de se retotaliser symboliquement. Dans cette perspective en effet, la femme cédée n'est pas perdue, elle est réassimilée par son clan sous une espèce monétaire dont on dit qu'elle est comestible : la cession matrimoniale conduit à une conversion symbolique. On pourrait dire par conséquent que c'est le mariage par échange direct, couramment pratiqué par les Wodani, qui est une modalité du mariage par paiement, une licence à laquelle on consent par commodité. Le mariage par échange de sœurs n'est accompagné d'aucune forme de paiement. L'échange conduit seulement à la reconduction du *statu quo*. Au contraire, la productivité sociale du mariage par paiement est évidente, puisque les moyens de l'échange survivent à la prestation.

De sorte que la monnaie perçue pour l'épouse joue un rôle éminent : elle est la substance du clan, immédiatement assimilable par lui¹⁹. Il existe donc une différence entre le partage de Buba et celui de la sœur de clan. La manducation de l'ancêtre conduit à un mouvement de reproduction continue et indirecte, dans lequel les vivants se nourrissent de leur procréateur. Or il faut souligner que le modèle du sacrifice de Buba n'a pas conduit les Wodani à pratiquer de rites funéraires

19. La monnaie n'est une représentation de la substance sociocorporelle qu'au moment précis du paiement. Avant et après cela, elle retourne à l'anonymat. Les monnaies perçues lors d'une compensation instituée ne constituent pas un trésor clanique qu'il faudrait conserver. Elles sont immédiatement libérées dans le jeu des échanges.

consistant à réingurgiter la chair de leurs pères, que ce soit sous l'espèce réelle ou sous l'espèce symbolique, par exemple en monnaies – rites qui eussent été parfaitement cohérents et dont j'ai longtemps soupçonné l'existence²⁰. Au contraire, le corps de l'ancêtre est mangé sous forme de produits des jardins. La terre a été défrichée et donnée par le père, c'est d'elle qu'on tire une nourriture paternelle²¹.

La manducation de la sœur de clan, par contre, est la seule où il est explicitement question d'absorber les parties du corps, par la médiation monétaire : il s'agit là d'une reproduction circulaire et directe, par remplacement. C'est qu'entre le sacrifice de l'ancêtre et la perte matrimoniale de la sœur, il est intervenu un fait sur lequel le mythe de Buba reste silencieux : la prohibition de l'inceste et la règle exogamique. Le mythe n'offre aucune expression de l'exogamie, mais il en détermine les trois principes constitutifs : la différence (des sexes), la succession (des générations) et la communauté (de substance). Il n'y a plus qu'à jeter le dé de l'interdit pour articuler ces trois aspects. La prohibition de l'inceste, qui ici encore vient après-coup, est l'expression de l'échange dans une double discontinuité, celle des sexes et des générations. C'est cela qui rend nécessaire, aux yeux des Wodani, la réappropriation par le corps clanique de sa propre substance cédée à d'autres. Dans un monde incestueux « où l'on vivrait entre soi » (Lévi-Strauss 1967 : 570) et où il ne serait pas question de renoncer à trouver un conjoint dans son propre groupe social, il pourrait suffire en effet de recycler la chair des ancêtres sous une forme endocannibale. Mais dès qu'il est nécessaire de céder ses filles, il n'est pas indifférent que l'existence même du clan, selon les Wodani, repose sur sa capacité non seulement à obtenir contrepartie pour elles, mais aussi à les réabsorber symboliquement. La continuité corporative du clan est réalisée par la réingurgitation monétaire de ceux de ses membres qui ont été détachés de lui.

Éthique et étiquette de la nourriture

Le fait significatif est que les Wodani envisagent la retotalisation du corps clanique sous la forme d'une assimilation alimentaire²². Pour les Wodani, l'acte manducatoire est surdéterminé. Provenant du corps de l'ancêtre, la nourriture végétale est un bien commun, une forme de la substance sociale. Elle appartient à tous et doit pouvoir circuler entre tous. D'ailleurs, le produit des jardins n'est pas une marchandise. On ne le vend pas mais on le partage²³. La nourriture n'est pas pour les Wodani un bien de consommation indifférent. Il est impensable de la garder pour soi ou de

20. Mais pour les Wodani, contrairement à d'autres sociétés mélanésiennes (Coppet 1970 : 31, 37, 39 ; Robbins 1999 : 88), la monnaie ne représente pas explicitement le corps ou la substance des ancêtres.

21. Les droits de propriété sur les terres cultivées sont déterminés par le premier essartage. Le descendant de celui qui a défriché une parcelle détient le droit inconditionnel d'y planter son jardin.

22. L'ordre sociocosmique procède d'un cycle de transformation entre vie et mort dans lequel nourriture et digestion ne sont pas des moments de disparition, mais participent à la régénération globale. Cette notion n'est pas propre à la Mélanésie : des perspectives semblables sont observables ici et là, par exemple dans le sous-continent indien (Parry 1985) ou à Madagascar (Bloch 1985).

23. Cette restriction est cependant levée en période de disette. On voit parfois des jardiniers de l'aval, où le climat est plus propice, vendre leurs produits agricoles contre des barres de sel ou de la monnaie de coquillage.

manger seul devant les autres. Elle est par définition un bien social, et manger un acte collectif. La première règle de politesse consiste à toujours offrir à son voisin un morceau de ce que l'on mange. S'être acquitté de cette obligation donne le droit de poursuivre tranquillement son repas. Il est discourtois de s'y soustraire. Un tiers peut exiger qu'on lui donne quelque chose, à condition toutefois que la nourriture soit exposée. Il a parfaitement le droit de s'emparer de ce que son voisin est en train de manger, et il le fera souvent, quand bien même il n'aurait pas faim, pour ne pas laisser celui-ci dans l'embarras de manger seul. J'ai souvent observé chez les Wodani une attitude consistant à forcer le partage de manière presque véhémement, comme s'il était évident que solitude et nourriture sont inconciliables. Aucune casuistique ne peut s'opposer à cela. Même si l'un a déjà mangé et l'autre pas encore, tant pis, il faut tout de même partager avec lui. Ce n'est pas une question d'équité, c'est que l'acte est par nature un acte collectif.

Je me souviendrai toujours de mes voisins, au début de mon séjour sur le terrain, qui venaient m'observer en silence pendant que je mangeais ma soupe de patates douces. Chacun avait avalé son repas chez soi et nul n'avait eu l'idée de m'apporter un peu de nourriture. Mais on me dévisageait avec insistance et stupefaction, comme si je m'adonnais à une activité extraordinairement jouissive tout en commettant un déni de droit. Lorsqu'un soir j'arrivai à surmonter ma réticence et servis un peu de soupe à mes spectateurs, on me félicita de ce que j'avais enfin appris les bonnes manières. Mon fils adoptif avait une dizaine d'années lorsque je l'emmenai passer quelques jours en ville, à Nabire, sur la côte. C'était la première fois qu'il quittait son village des montagnes et passait des vêtements. Il se trouva un jour seul à table devant son assiette de riz, pendant que les clients de l'hôtel déambulaient sans faire attention à lui. Il me raconta plus tard qu'il avait craint de se faire battre par eux, convaincu qu'il était, en mangeant seul, de commettre un acte asocial et profondément agressif. Chez nous, cette règle de commensalité n'a plus cours. On mange seul au vu et au su de tous, on ne cache pas ce que l'on a dans son assiette. Manger est devenu un acte indifférent, soumis lui aussi à l'idéal de transparence commandant nos manières de consommer, qui relèvent plutôt du spectacle. Il serait dangereux de penser qu'une telle attitude devrait avoir cours partout ailleurs.

Il n'y a pas en wodani de mot pour désigner celui qui partage, mais il y en a un pour celui qui refuse de le faire et qui mange seul. On pourrait dire que l'état naturel est celui de la solitude de l'appétit, contre lequel il faut sans cesse lutter. C'est la police du regard d'autrui qui contraint au partage. Or c'est ce même mot que l'on emploie pour parler de celui qui ne fait pas circuler ses monnaies de coquillage, qui ne contribue pas volontiers aux paiements de mariage, qui n'est pas assez libéral dans l'emploi de sa richesse. Celui qui thésaurise « mange » seul son bien. Il est inacceptable qu'il ne participe pas au jeu de l'échange, au renouvellement de la vie sociale. On lui en fera le reproche, il sera enclin à vivre à l'écart.

De même qu'en droit celui qui a faim peut en passant se servir dans le jardin d'un autre, inversement, celui qui possède des monnaies se doit de les investir dans les prestations matrimoniales d'autrui, frère de clan ou ami. Elles serviront à payer

l'épouse de celui-ci et seront « mangées » par ses affins. Elles ne sont d'ailleurs pas perdues pour autant. Le crédit qu'elles ouvrent ainsi sera remboursé intégralement, sans intérêt mais avec des monnaies de même classe et de même valeur, soit au donateur initial, soit à son fils, à l'occasion du mariage d'une fille issue de l'union en question (voir fig. 1 en annexe). Le donateur initial ou son héritier sera directement compensé par le fiancé et les siens. Ceux-ci diront alors qu'ils « défont la main » du créancier qui retenait la jeune épouse. Un homme qui se trouve en possession d'une monnaie de valeur cherchera spontanément à la réinvestir dans une opération matrimoniale. C'est une forme d'épargne qui assurera à son fils, le moment venu, la possibilité de « tuer » une épouse à son tour. Dans le cas de la constitution de ce crédit, on ne dit pas qu'on « mange » la monnaie, mais qu'on la « pose ». Son aliénation est comme suspendue à une transaction ultérieure.

En dépit du fait que l'opération est décrite comme une épargne, il s'agit en fait, du point de vue du donateur initial, d'un don médiatisé de père à fils²⁴. Ceci est d'une grande importance : l'économie des compensations corporatives n'est pas une économie de la Dette mais de la transmission. Seuls ceux qui contractent un mariage grâce au crédit de leurs partenaires sont débiteurs ; encore cette dette n'est-elle gagée que sur le mariage ultérieur et éventuel de leur fille, non pas sur leurs biens propres. On « pose » un crédit afin d'assurer à son fils, le jour venu, des fonds qui seront investis dans une alliance matrimoniale. Si cette épargne n'a pas fructifié financièrement, elle a cependant été productive socialement, en créant des solidarités et des obligations. En outre, elle a été mise à l'abri. La logique des choses est seulement que le père puisse transmettre un « capital » à son fils. La libre contribution au mariage d'un autre a pour effet de préserver ce « capital » des incertitudes du temps. La transmission du « capital » financier coule dans la même direction et obéit à la même finalité que la transmission du « capital » sociocorporel représenté par la substance masculine, dont le premier n'est qu'une hypostase transitoire ; il s'agit de perpétuer le corps social. D'un point de vue global, le système wodani est bien différent de celui de l'Inde védique (Malamoud 1998), où les humains se trouvent irrémédiablement débiteurs des Dieux et de la Parole : dans cette société de Nouvelle-Guinée, il ne saurait y avoir de Dette, mais seulement des dettes (cf. Breton 2000 ; Aglietta *et al.* 1998 ; Théret 1998).

Puisque le « capital » est d'origine corporative, toute richesse tend à apparaître aux yeux des Wodani comme essentiellement sociale. On peut certes s'enrichir (mais de manière relative, car nul n'est jamais beaucoup plus riche que les autres), par le travail (en négociant des cochons qu'on a élevés) ou par l'échange (de monnaies). Et les « grands hommes » que les Wodani comptent parmi eux et dont la carrière ressemble à celle de leurs homologues mélanésien bien

24. Le don de monnaie comme celui de nourriture est orienté : il va toujours dans le sens des générations successives. Il est interdit à un père d'accepter la nourriture de son fils, du moins jusqu'à ce que celui-ci ait eu des enfants à son tour. D'autre part, il est interdit au père de « manger » sa fille, c'est-à-dire de percevoir une partie de son paiement matrimonial, ce qui consisterait à effectuer un mouvement à rebours dans l'ordre de la filiation. Cela confirme la relation symbolique entre la manducation et la génération. On ne peut manger ce que l'on a engendré. Par contre, affirme le mythe de Buba, la progéniture mange celui qui l'a mis au monde, puisque être engendré par lui revient à assimiler sa substance.

connus, parviennent à accumuler des biens et des crédits grâce à leur industrie, qui ne trouve pas dans cette société d'entraves à son épanouissement. Mais il n'en reste pas moins vrai que la richesse et l'abondance monétaire ne se manifestent vraiment qu'à l'occasion des paiements corporatifs, lorsque un grand nombre d'hommes conjuguent leurs efforts et leurs avoirs. Et ce n'est également qu'à l'occasion de ces paiements que l'on parvient à obtenir les plus précieuses monnaies. On ne dira d'ailleurs pas que c'est un enrichissement sans cause, car les longues négociations qui les préparent sont considérées comme du « travail » dans tous les sens du terme. Ce n'est pas au titre de son labeur individuel que l'on peut avoir l'expérience, aussi fugitive soit-elle, de la richesse, mais au titre de son appartenance à un clan qui perçoit compensation. La richesse trouve son origine dans le clan, elle est la substance même du clan.

Cela explique pourquoi la société wodani s'adonne à une véritable économie de prédation corporative. Obtenir compensation par le biais d'une réclamation, qui n'a de validité que si elle est présentée en nom collectif, concentre toutes les énergies. En plus des compensations de meurtre et de mariage, qui ont un rôle constitutif dans le système et qui offrent la seule occasion pour le clan d'agir en tant que groupe constitué, on trouve des compensations d'adultère et de sorcellerie, qui ont cette particularité que les réclamations n'y sont pas fondées sur des faits établis, mais seulement supposés, et donc sur la capacité du clan à mobiliser arguments et plaideurs, autrement dit à manifester sa puissance corporative. De telles réclamations se sont multipliées ces dernières années de manière incontrôlable. Depuis que règne la paix indonésienne et que le meurtre, à peu de choses près, n'a plus cours, on fouille le passé à la recherche de torts et de crimes non réparés. Toutes les occasions sont bonnes et on fait preuve de beaucoup d'ingéniosité. Il n'est pas rare que l'on sollicite des compensations mineures, souvent injustifiées, à seule fin de se pourvoir en moyens de paiement pour des compensations matrimoniales ultérieures, et on négocie souvent ses droits dans telle compensation matrimoniale en vue de se trouver en possession d'un coquillage que l'on a l'intention de donner dans telle autre. C'est pourquoi il me semble qu'en plus de ce qu'Andrew Strathern (1969) appelait la « finance » et la « production » – stratégies de constitution du « capital » destinées, dans les hautes-terres de Nouvelle-Guinée, à assurer des fonds pour les paiements –, on pourrait ajouter la « compensation », forme de mobilisation financière essentiellement prédatrice, qui montre bien que les Wodani savent chercher la richesse là où selon eux elle se trouve primitivement : dans le corps clanique.

Revenons à la règle de commensalité et à ses conséquences économiques. Chez les Wodani, l'obligation du partage et du don est l'objet de sanctions surnaturelles. On dit par exemple qu'il est dangereux de détenir plus de quelques monnaies de valeur, en particulier des monnaies de « tête », celles qui permettent de « tuer » une fiancée. On court le risque d'attirer sur soi la colère de Tege, esprit meurtrier et destructeur. Mais cette restriction ne s'applique pas aux monnaies « posées » sous forme de crédits matrimoniaux. On peut donc être riche, à condition d'alimenter le jeu social et de faire travailler son bien dans les transactions d'autrui. Le même

type de restriction s'impose dans le cas de la production agricole. Il y a de l'arrogance à cultiver plus de trois jardins, quand bien même on aurait la réputation d'être libéral avec sa nourriture. L'esprit Tege veillerait d'ailleurs à punir une telle démesure. Avoir la possibilité, fût-ce par son travail, de manger plus que les autres, est impensable. Exciter leur envie en affichant de trop beaux jardins revient aussi à travailler pour leur appétit. On se contente donc de peu pour ne pas se trouver dans l'obligation de se défaire de son bien. L'ensemble des restrictions liées à la règle du partage a donc un effet inhibiteur sur la quantité de nourriture produite. Comme bien souvent en Mélanésie (Munn 1986, Kahn 1986), l'abondance sociale liée au partage et la déflation alimentaire vont de pair.

La société wodani se trouve toujours au bord de la disette. Il est de bon ton d'affirmer qu'on a faim, qu'on n'a ni cochons ni monnaies. De telles protestations sont une expression d'humilité courtoise, mais aussi une excuse hypocrite pour ne pas partager. C'est qu'ici, l'esprit de la règle est souvent mis en défaut. Puisque le partage n'est obligatoire que si le produit a été rendu visible, on s'efforce de cacher les aliments. Lorsqu'on retire des patates douces de la cendre, on n'en garde qu'une et on dissimule immédiatement les autres dans son filet pour ne pas avoir à les donner si quelqu'un survenait, quitte à les manger froides par la suite. On mange les bananes lorsqu'elles sont encore vertes pour ne pas susciter la convoitise ; celles qui sont mûres, enveloppées dans des feuilles et disposées au-dessus du foyer, on les appelle des « bananes cachées ».

On ne mange seul qu'en cachette. Si l'on vous surprend en train de faire cuire quelque chose en forêt, on vous trouve très embarrassé, bredouillant, donnant de sottes raisons que nul ne vous a demandées : « J'avais un peu faim, ce n'est rien, je me suis fait quelque chose rapidement, mais je rentre au village tout de suite. » Si le témoin raconte la scène à des tiers, il déclenche l'hilarité générale. C'est parce que manger est l'acte le plus jouissif qu'il est aussi le plus contrôlé. Il y a dans les festins collectifs quelque chose de parcimonieux et de prudent. On engloutit rapidement le porc cuit au four ; on met de côté une bonne partie de sa portion pour la finir plus tard. On mange souvent froid. Les Wodani sont des mangeurs coupables. Ils se sentent d'ailleurs coupables en toutes choses, et les morts aux fantômes desquels ils sacrifient le plus souvent sont leurs frères aînés, rendus méchants par le spectacle du plaisir des survivants. Il ne faut pas oublier de leur sacrifier régulièrement un cochon.

« Manger beaucoup » est un idéal rarement satisfait, toujours remis à plus tard. Pour les Wodani, et en particulier pour les sectataires du culte millénariste (cf. Breton 1999d) qui sévissait encore il y a quelques années dans la vallée où j'ai conduit depuis ma recherche, l'immortalité et le salut se définissent par l'abondance de nourriture. Rien n'est plus précieux que cette abondance, que tout conspire à rendre impossible. La consommation de nourriture est l'acte le plus problématique, et aussi le plus chargé de sens qu'ils connaissent. C'est l'acte social par excellence²⁵. C'est pourquoi ils se saluent, se remercient et se congra-

25. Pour les Wodani, la nourriture est la richesse par excellence. Un pasteur wodani, qui connaît l'existence de la grande mine d'or de Tembapura – premier contributeur fiscal de l'État indonésien et cause de la servitude politique à laquelle sont réduits les habitants de Papouasie occidentale –, l'appelle « la cuisine .../...

tulent à tout bout de champ, comme pour déjouer l'inimitié qu'ils craignent de voir régner entre eux, en s'invitant à « têter le sein », à « manger de la merde » ou « du sperme », formes hyperboliques de commensalité.

Manger du “nous”

Revenons à la logique des paiements et à la métaphore alimentaire. « Manger » une compensation monétaire et en effectuer le partage vont de pair. Les ayants droit de l'épouse sont légalement définis par leur appartenance au même clan qu'elle. On partage le paiement comme on partage le corps de l'ancêtre. On ne peut refuser à un frère de clan, qui clamerait son droit avec suffisamment de force, de percevoir une partie de la compensation matrimoniale. Il a parfaitement le droit de « manger » sa sœur. Le paiement se compose de deux parties. La première consiste à offrir pour les organes nommés les monnaies de prix. Celles-ci reviennent de droit au frère réel de la fiancée ainsi qu'à ceux qui avaient apporté leur contribution financière à l'union matrimoniale de son père, dont elle est le fruit. Il reste une quantité très importante de monnaies de moindre valeur à distribuer à des ayants droit moins directs, simples frères de clan classificatoires. La perception du paiement, fût-ce celle d'une monnaie très médiocre permettant à peine d'acheter une carotte de tabac, est cependant exigée avec force. De longues négociations sont engagées pour arracher un paiement qui n'est, précisément, que symbolique (il ne vaut guère plus que ce qu'il signifie). Chacun doit pouvoir « manger » la fiancée.

Cela se traduit d'une manière significative lors de la compensation funéraire de l'épouse, dont j'ai dit qu'elle revenait symboliquement à « cuire au four de terre », comme un aliment, le corps « pourri » de la défunte. C'est l'occasion pour ses ayants droit principaux – c'est-à-dire pour ceux qu'on appelle les « propriétaires de la fiancée », ses ayants droit naturels (par communauté de substance et non par crédit), qui avaient reçu les monnaies de « tête » ou de « mâchoire » lors du paiement matrimonial – de percevoir des monnaies. Deux groupes s'opposent ici : le « côté de la fille » et le « côté du garçon », c'est-à-dire les donneurs et les preneurs de femme. C'est le « côté du garçon », comme dans les paiements matrimoniaux initiaux, qui offre les monnaies au « côté de la fille ». Si une partie de la compensation matrimoniale initiale n'avait pas été réglée, les funérailles seront l'occasion d'apurer la dette. La dernière traite fait partie de la « cuisson de la pourriture » : celle-ci est le prolongement du paiement matrimonial et ne correspond pas aux yeux des Wodani à une nouvelle prestation dont le sens serait différent. Cela est particulièrement clair si l'on se penche sur le fait qu'en plus des quelques monnaies de valeur revenant aux ayants droit initiaux de l'épouse, des petites monnaies sont offertes à leurs fils ou neveux patrilatéraux, qui n'étaient

du monde ». Il faut rappeler que la Papouasie occidentale a été envahie militairement par l'Indonésie après son abandon en 1961 par la Hollande, ancienne puissance coloniale, et que cette annexion a été officiellement reconnue par l'ONU en 1969, à la suite d'une parodie de référendum d'auto-détermination organisée sous la botte de la puissance occupante.

pas nés à l'époque du mariage de la défunte, ou qui étaient trop jeunes alors pour recevoir un paiement. Cela signifie que la compensation de mariage initiale ne solde pas la dette matrimoniale, qu'au contraire celle-ci court toujours, jusqu'à la mort de l'épouse, et augmente tant que de nouveaux ayants droit viennent à naître. À mesure que croît le clan de l'épouse, croît aussi la dette des preneurs de femme à son égard. La « cuisson de la pourriture » revient précisément à satisfaire ces nouveaux ayants droit.

Les paiements ne sauraient donc constituer un équivalent strict de la personne : ils sont plutôt le règlement d'une dette corporative. Leur unité de référence sociologique n'est pas telle ou telle personne légitimée à recevoir compensation relativement à telle ou telle personne détachée de son groupe, mais le corps clanique dans sa totalité, le corps clanique vivant. Ce point est extrêmement important : il faut faire une distinction entre les agents de la compensation, qui donnent ou perçoivent un paiement en fonction des droits et devoirs particuliers qui sont les leurs, et les sujets de la compensation, qui ne sont autres que les clans impliqués des deux côtés du mariage, personnes morales qui circonscrivent et légitiment les revendications propres aux agents du paiement. Ce ne sont donc pas les échangistes qui définissent l'échange, mais la règle sociale de l'échange qui définit les échangistes.

Poursuivons l'analyse de la « cuisson de la pourriture » : on y trouve l'idée d'une liquidation de l'épouse qui conduit le « côté de la fille » à effectuer une prestation très singulière. Ce dernier paiement se produit chez les seuls ayants droit de la défunte, le « côté du garçon » en étant strictement exclu. Il s'agit d'offrir une monnaie de petite valeur à l'un de ses frères de clan, autre ayant droit de l'épouse, ou bien à un visiteur (à condition qu'il n'appartienne pas au « côté du garçon »), et de recevoir de lui en échange une monnaie de valeur légèrement inférieure. Ces monnaies ne proviennent pas du paiement offert par le « côté du garçon », elles appartiennent aux frères de clan de la défunte, à leurs visiteurs et associés. Celui qui prend l'initiative du don donne un peu plus, celui qui rend donne un peu moins. Les rôles s'inversent au gré des partenaires choisis, qu'ils soient membres du clan ou simples visiteurs. Il est souhaitable que ces échanges se multiplient, de sorte qu'à peu près tout le « côté de la fille » soit mêlé à la circulation monétaire (voir fig. 2 en annexe).

Les Wodani n'offrent pas d'explication élaborée de cette transaction rituelle. Ils se contentent de souligner qu'il s'agit là d'un « échange ». Cette glose est pourtant suffisante si l'on distingue le verbe « échanger », en wodani, de l'action de « partager ». Il s'agit d'une distinction subtile entre une prestation vue sous l'angle dynamique, l'« échange », et une prestation vue sous l'angle statique, le « partage ». « Partager » s'entend au sens de distribuer, sans tenir compte du fait qu'un contre-don soit ou non formellement requis. De quelqu'un qui offre des morceaux de cochon lors d'une fête, on dit qu'il « partage ». Par exemple, si c'est à l'occasion de funérailles ou du sacrifice au fantôme d'un mort, aucune réciprocité n'est due ; si c'est lors d'une fête d'une autre nature, l'exigence de contre-don est implicite. Mais dans les deux cas, en faisant abstraction de la dimension temporelle que sous-tend l'idée de réciprocité, on parlera de « partage ». La notion

d'« échange », par contre, comprend la nécessité mécanique d'une réversibilité des positions, qu'elle soit différée ou non. Pour qu'il y ait « échange », il faut que quelque chose soit rendu et que celui qui était en position de donner se trouve par la suite en position de recevoir. L'« échange » est la prestation vue sous l'angle de la dynamique de la réciprocité²⁶. Or on emploie en wodani le terme d'« échange » dans le cas général du don de nourriture au voisin, situation que la langue française décrirait plus volontiers par la notion de partage.

Lors de la très longue disette qui a frappé récemment la région, de 1998 à 1999, suite aux désordres climatiques causés par le courant océanique El Niño, les Wodani commentaient la situation en disant qu'ils avaient à peine de quoi manger eux-mêmes, mais certainement pas assez pour « échanger » avec leur prochain, c'est-à-dire pour obéir aux lois de l'hospitalité. La règle commune touchant la nourriture avait été provisoirement suspendue et l'on se satisfaisait de manger entre soi²⁷. Ce qui est significatif, c'est que la générosité relative à la nourriture, en particulier à la nourriture végétale, alors même que la réciprocité n'y est pas mécaniquement définie sous une forme transactionnelle, soit cependant comprise comme un « échange », et non pas comme un « partage ». Cette précision lexicale montre clairement que la nourriture est un bien commun : on n'est fondé à le recevoir que si on l'a donné, et à le donner que si on l'a reçu. C'est pour cette raison que l'on est conduit à offrir de la nourriture sans anticiper de contre-don, comme s'il s'agissait d'un simple « partage », alors qu'il va de soi que la réciprocité en cette matière ne doit pas connaître d'exception²⁸. Le mythe de la mise à mort de Buba donne la formulation précise de cette loi : la cène sacrificielle prend initialement la forme du « partage » du corps de l'ancêtre avant d'être reconduite par les humains sous celle de l'« échange » de nourriture.

L'« échange » de petites monnaies entre les ayants droit de l'épouse, lors de la « cuisson de la nourriture au four de terre », repose sur le même principe, à savoir l'assimilation réciproque de leur propre substance sociale par les frères de clan de la défunte et la retotalisation du corps clanique qui en résulte. C'est d'ailleurs pourquoi le « côté du garçon » est strictement exclu de l'opération.

Dans cette perspective, le fait que l'« échange » de petites monnaies soit inégal prend son sens. Celui qui retourne le contre-don s'applique en effet à rendre moins que le don initial. C'est donc qu'il faut conserver à celui-ci la supériorité en valeur

26. Ces nuances démontrent le grand intérêt de la proposition de Joel Robbins et David Akin (1999 : 10) consistant à redéfinir la notion de « sphère d'échange » en l'enrichissant d'une nouvelle variable, celle de la modalité de la transaction (partage, réciprocité, réciprocité négative).

27. L'inauguration d'une maison de danse, dédiée à Yamba, esprit pourvoyeur de richesses, eut lieu au cours de la dernière disette. La fête exigeait une grande quantité de nourriture, et en particulier de taros, à cuire au four de terre avec la viande des porcs abattus. Les participants rencontrèrent des difficultés extraordinaires pour rassembler les taros nécessaires, allant jusqu'à les acheter à des prix très élevés. Ceux qui se rendirent à la fête les avaient enveloppés dans des feuilles. Ainsi symboliquement soustraits à la vue, quoique toujours visibles, ils ne pouvaient faire l'objet d'une quelconque sollicitation de la part d'un passant. Dans une situation normale, il eût été difficile de refuser de satisfaire la demande d'un parent ou d'un ami.

28. Les congratulations manducatoires et scatologiques dont j'ai parlé plus haut doivent toujours être « échangées » : si l'on vous salue ainsi, il faut répondre de la même façon ; si vous ne le faites pas, un tiers ne manquera pas de vous rappeler à l'ordre. L'« échange », c'est-à-dire la réciprocité, s'applique non seulement aux aliments, mais également aux paroles qui invitent à les consommer.

d'un don. Le geste qui lui répond n'a pas pour objet de le dissoudre dans une équivalence parfaite, mais de le signifier comme don. On recourt à la réciprocité pour manifester le sens du don initial, non pour l'annuler ou l'équilibrer, comme pourrait le laisser penser la règle de l'équivalence marchande et du prix déterminé par le marché, notions qui n'appartiennent qu'à nous. Nous trouvons une fois de plus à l'œuvre ce théorème fondamental de l'échange mélanésien, remarquablement mis en lumière par Nancy Munn (1986) : le contre-don exprime l'effet produit par le don initial sur la personne du récipiendaire – c'est un accusé de réception symbolique. S'il faut donc que chacun des frères de clan de la défunte donne un peu de soi aux autres, et que ceux-ci lui répondent de la même manière tout en prenant soin de distinguer son initiative comme ayant une signification inaugurale, c'est qu'il faut de quelque manière articuler l'idée d'un « partage » sacrificiel avec celle d'un « échange ». Il s'agit de faire circuler du nous. Que cela se produise au moment de la liquidation funéraire d'une sœur de clan n'est pas un hasard : la déplétion du corps social nécessite une redistribution symbolique de substance entre ses membres. On est donc justifié à pousser l'interprétation plus loin et à soutenir que l'« échange » de petites monnaies au sein du clan de la défunte est une manière de réassimiler son corps meurtri²⁹.

Signes, substances et relations

Dans la cosmologie wodani, manger est un acte non pas destructif, mais productif. Manger n'annihile pas la substance ingérée, mais la transforme et la remet en jeu. C'est que les aliments en question – qu'ils soient réels ou symboliques, qu'il s'agisse du produit des jardins ou du produit monétaire de la compensation des personnes – ne sont pas de la matière inerte, mais des composés de relations. Absorber la nourriture végétale, on l'a vu, revient à perpétuer le corps ancestral. La vie n'est possible qu'à ce prix. Il en va de même pour la monnaie. Son aliénation est un acte manducatoire. Se défaire d'une monnaie au cours d'une transaction quelconque, c'est en conserver l'efficace sous une autre espèce. Sans doute plus qu'aucun bien ou aucune nourriture, la monnaie de coquillage est pour les Wodani un instrument de conversion permettant de transformer le mort en vif et le vif en mort. Contrairement à l'économie marchande telle que nous nous la représentons communément, dans laquelle la consommation est un moment d'évanouissement, le terme d'un procès linéaire et incrémentiel, celle-ci est dans l'univers wodani une étape du cycle germinatif. On ne peut, comme dans le cosmos d'Empédocle, engendrer à partir de rien, mais seulement en assimilant ce qui a été laissé pour compte après avoir servi, en redistribuant ce qui a été donné, en partageant ce qui a péri³⁰.

29. Comme on le voit souvent en Mélanésie, la compensation funéraire remplace le mort et met fin à son parcours social (Damon & Wagner 1989 ; Foster 1995).

30. Mon interprétation du système des paiements wodani doit beaucoup au travail de Daniel de Coppet (par exemple, 1970, 1998) sur les 'Are 'Are de Malaita (îles Salomon), pour qui distributions monétaires et retotalisation sociale vont de pair. Cette perspective n'a d'ailleurs rien de spécifiquement mélanésien, et Maurice Bloch (1989) montre que pour les Imerina de Madagascar, les dépenses monétaires effectuées à l'occasion des secondes funérailles ont également pour effet de concentrer et réunir la « substance » ancestrale.

La monnaie de coquillage n'est pas seulement un instrument de conversion sociocosmique, elle est également un opérateur sémiotique. En plus de sa fonction de moyen de l'échange, elle joue un rôle de signe, d'une part en étant une sorte d'icône métaphorique, une représentation idéalisée de la personne, à laquelle elle apporte une détermination supplémentaire, celle de la perpétuité ; d'autre part en indexant, à l'occasion de la compensation, des parties spécifiques de la personne. Ce dernier point est facilité par le fait que les monnaies sont distribuées en quatre classes se répartissant en une vingtaine de dénominations. Les monnaies de « tête », par exemple, n'appartiennent pas à la même catégorie que les monnaies de « cœur » ou de « reins ». Les différentes dénominations sont hiérarchisées, chacune a son prix, et la valeur ultime de chaque monnaie dépend de ses qualités esthétiques³¹. De sorte que le découpage symbolique de la personne en éléments discrets, lors de la compensation monétaire, conduit à établir une hiérarchie de ses composantes par le prix qu'on paye pour eux. Seuls les organes patrilinéaires sont nommés, plus précisément les organes formés les premiers lors de l'embryogenèse, quoique selon un ordre légèrement différent. Payer une fiancée revient à la « couper » en morceaux afin de manifester entre ceux-ci une différence de valeur. La monnaie, dans sa fonction sémiotique, révèle ainsi la supériorité du clan du père sur le clan de la mère, celle du sperme sur le sang, c'est-à-dire, finalement, la supériorité du sexe masculin sur le sexe féminin.

Comme à Mount Hagen (M. Strathern 1987 : 284), la personne est décrite comme un être masculin par défaut, pourvu d'attributs féminins : les hommes tout autant que les femmes sont des membres masculins du corps clanique paternel (d'ailleurs, les paiements attribuent la propriété des éléments féminins à des hommes). Seul le caractère détachable des éléments féminins est intrinsèquement féminin (M. Strathern 1984b : 170). Ce n'est donc pas un hasard si l'activité

31. L'argument de Maurice Bloch et Jonathan Parry (1989), selon lequel la monnaie moderne n'a pas de qualités propres en dehors du contexte précis de la société dans laquelle elle est utilisée, que sa signification n'est ni intemporelle ni liée seulement à sa fonction, et que ce n'est pas elle, mais les nouveaux rapports de pouvoir et de production la précédant et la légitimant qui se trouvent en mesure de changer les relations sociales dans lesquelles elle s'insinue, me semble tout à fait juste. Mais il faut pourtant souligner que l'indifférenciation formelle de la monnaie moderne – que Georg Simmel appelait son abstraction –, ne manque pas d'avoir des effets mécaniques, au premier rang desquels sa divisibilité continue en dénominations inférieures. Inversement, ce que l'auteur de la *Philosophie de l'argent* appelait le « *quantum monétaire* » se trouve mis en œuvre dans la monnaie de coquillage des Wodani d'une manière caractéristique. Simmel notait le fait suivant : une somme d'un million possède un bras de levier financier et une puissance sociale et symbolique considérablement plus importants qu'un millier de fois la somme de mille investie ou dépensée séparément. C'est là l'effet de ce qu'il appelle le « *superadditum* » : le tout vaut plus que la somme des parties (cf. Akin 1999 : 111). Néanmoins, il est possible de réunir la somme d'un million en additionnant patiemment des unités. C'est ainsi que la qualité est réduite à la quantité, du moins dans un système relativement indifférencié comme celui de la monnaie moderne. Il n'en va pas de même pour la monnaie de coquillage des Wodani, puisque l'équivalent de la somme d'un million, par exemple une monnaie de « tête », n'est pas divisible en unités, et qu'on ne peut s'en approcher de manière incrémentielle, de même qu'une toile de Jackson Pollock ne vaut pas mille sérigraphies de Andy Warhol. Un seul coquillage doit faire l'affaire. Le quantum monétaire – dans un système de dénominations extrêmement différenciées comme celui des Wodani – est gelé dans un objet unique. La monnaie de coquillage est donc bien moins liquide que la monnaie de papier. De ce fait, comme disent les Wodani, cela fait « mal au dos » d'obtenir une monnaie de grande valeur, beaucoup plus que de réunir progressivement la somme équivalente en petites coupures ; pour eux, l'échange des coquillages est un travail à part entière, ce qui n'est pas le cas chez nous, où faire de la monnaie en « cassant » un gros billet n'est pas considéré comme une activité économique. .../...

monétaire est presque exclusivement masculine. Il arrive aux femmes de posséder de la monnaie et d'en donner, mais ce sont toujours des coquillages peu précieux ; elles ne sont guère partie prenante dans les compensations instituées, et on ne leur accorde éventuellement dans ce cas que des paiements honorifiques, en monnaies médiocres.

La formule du paiement établit donc que la personne est un composé hiérarchisé, non pas un insécable ni une totalité close sur soi. De plus, les morceaux ne sont pas des fragments individuels, mais des aspects sociaux : ils renvoient à autre chose que la personne, à une opposition extérieure à elle et dont elle est le produit – celle de l'identité paternelle et maternelle, qui articule la différence des sexes à la norme sociologique de la filiation et de l'exogamie. La personne est ainsi décrite comme le fruit d'une transaction sociosexuelle entre clans.

En Nouvelle-Guinée, la question fondamentale qui se pose est celle du corps, en raison du mélange originaire des sexes dans la personne, depuis la conception. Le corps féminin n'est pas problématique, car la femme naît de la femme et car la fécondité féminine est présente naturellement dans le corps féminin : la femme peut donner naissance à des hommes aussi bien qu'à des femmes, ce qui fait que le masculin présent en elle ne lui est pas à charge. Mais il en va tout autrement pour le corps masculin : s'il naît lui aussi de la femme, des éléments féminins sont sournoisement à l'œuvre dans l'ontogenèse masculine (cf. Breton 1989), contribuant à inhiber, en raison de leur fécondité spontanée, la masculinité même et sa fertilité propre. De sorte que le corps masculin est incomplet et mélangé.

Mais dans ces conditions, comment la reproduction sociale est-elle envisageable, puisque le masculin est incertain ? Il faut arracher le masculin au féminin pour produire un monde qui se tienne et sache se perpétuer. Tout l'effort des sociétés de Nouvelle-Guinée consiste à se représenter la différence des sexes ainsi que leur singulière conjonction dans le corps humain. Les théories substantialistes de la procréation sont la source de cette inquiétude. Certaines sociétés auront recours à des rites homosexuels – comme chez les Anga (Herdt 1981, Herdt, ed. 1984 ; Godelier 1982), ou dans le Golfe de Papouasie, sur la côte sud (van Baal 1966) et sur le Grand Plateau Papou –, pour fabriquer du masculin en ajoutant au corps du garçon de la substance masculine, ou encore en le débarrassant des traces féminines qui l'encombrent : dans ce cas, le renforcement de l'identité masculine se fait par une manipulation physiologique. D'autres sociétés s'efforceront par des paiements offerts aux maternels tout au long du cycle de vie – comme chez les Wiru (M. Strathern 1987) ou les Daribi (Wagner 1967) –, de rapprocher le garçon de la ligne paternelle : dans ce cas, le renforcement de l'identité masculine se fait par une compensation symbolique entre groupes constitués. Les Wodani n'empruntent ni l'une

Le *quantum* monétaire des coquillages de valeur leur interdit donc de pouvoir agir comme moyens de paiement sur le marché. C'est dans la puissance condensée de son pouvoir mystique ; *a contrario*, la moindre puissance mais la plus grande disponibilité de la monnaie de papier ne sont pas douteuses. C'est toute la différence entre la cavalerie lourde et la cavalerie légère. Contrairement à ce que soutiennent Maurice Bloch et Jonathan Parry, les qualités formelles d'une monnaie, en particulier sa liquidité relative, qui dépend de sa divisibilité, ont donc des effets mécaniques, au premier rang desquels la constitution possible de sphères d'échange distinctes.

ni l'autre direction. Mais la distinction symbolique des sexes ne les préoccupe pas moins. C'est à l'occasion de la compensation d'une personne perdue pour son clan, par meurtre ou par mariage, qu'ils s'attachent à décrire et articuler les composantes masculines et féminines, à déconstruire symboliquement l'œuvre de la conception (cf. Mosko 1985) pour permettre au clan d'affirmer son identité paternelle et aux hommes leur putative supériorité génésique.

Chez les Wodani, le travail social d'interprétation des substances et des corps a donc pour finalité d'asseoir l'identité du clan, qui est le lieu même de la reproduction et de la perpétuation sociale. Comme toutes les sociétés composées de clans exogames, la structure sociale wodani recèle deux niveaux distincts : le premier n'a pas d'existence sur le plan de la morphologie sociale. C'est celui de la société globale constituée de l'ensemble des clans échangistes. Cette totalité sociale est implicite, mais elle n'en a pas moins de réalité puisque les clans ne peuvent se perpétuer qu'en prenant leurs épouses en dehors d'eux-mêmes. L'existence des autres clans est donc postulée par le système (cf. Breton 1999c). À ce niveau, la société n'est pas productrice d'une identité corporative et elle est constituée de relations d'échange matrimonial. Le deuxième niveau est celui des clans échangistes, seules entités dotées d'une morphologie sociale. À ce niveau, la société est productrice d'une identité corporative et elle est constituée par la transmission de la substance socio-corporelle. Il est intéressant de noter que la seule unité sociale représentée est celle définie par un mécanisme de reproduction symbolique. Cela fait écho aux observations d'Ernst Kantorowicz sur l'institution corporative médiévale qui ne paraît perdurer, fictivement, qu'à la mesure de sa capacité à se représenter en tant que telle.

Le discours de la substance et du corps n'est donc pas chez les Wodani un discours biologique, au sens où nous l'entendrions, car les substances corporelles renvoient toujours selon eux à des groupes socialement constitués. Parler du corps singulier est une manière de parler du corps social. Le démembrement monétaire a donc une fonction intégratrice : il ne s'agit pas d'émietter la personne, mais de la décrire comme un être relationnel, lié à d'autres êtres. Sous couvert de la substance, c'est de relations que l'on parle. Et c'est ainsi que la monnaie, qui est essentiellement le moyen de produire des relations et qui remplit ici la fonction de compenser non pas une chose, mais une relation ayant été tranchée, celle que la victime de meurtre ou de mariage entretenait avec son clan, peut en même temps s'afficher comme un équivalent des substances³².

Cela est d'autant plus clair si l'on observe à présent non pas l'équivalence entre la monnaie et les parties de la personne, mais la relation entre les morceaux ainsi

32. Le concept de personne qui a cours chez nous, en Occident, et qui repose sur l'antinomie du sujet et de l'objet, nous incite à reculer d'horreur devant l'équation mélanésienne entre personne et chose, corps et richesses. Mais comme le remarque Marilyn Strathern (1984b : 162-164 ; 1988), le concept de personne en Mélanésie n'est pas lié à cette dichotomie ni à son corollaire, le contrôle d'un objet passif par un agent actif. De sorte que l'équation monétaire des compensations corporatives ne revient pas du tout à faire de la femme un objet ni à compromettre sa personnalité sociale. C'est que les richesses ne sont pas des objets ni non plus des biens, de simples propriétés. S'en tenir à cette perspective serait proprement ethnocentrique. Il faut donc commencer par remettre en cause l'équivalence qui semble aller de soi entre richesse et objet, de même que la distinction qui n'appartient qu'à nous, et qui a ses propres conditions d'intelligibilité sociale, entre sujet et objet (cf. Strathern 1985).

indexés et les récipiendaires de la compensation. Les ayants droit ès qualités, nous l'avons vu, sont les frères de clan de la fiancée : le clan peut être défini comme une sorte de réservoir d'organes paternels transmis par filiation et recyclés par les compensations. Or la valeur de la fiancée est aussi fonction de la dette matrimoniale contractée par son père. Un partenaire de ce dernier qui aurait payé la « tête » de la mère de la fiancée se verrait remboursé par la « tête » de cette dernière à l'occasion de son mariage. Avoir payé telle partie d'une femme donne droit à percevoir le prix de la même partie chez sa fille. La valeur matrimoniale de celle-ci dépend donc non seulement du nombre de ses ayants droit naturels, à savoir ses frères de clan qui partagent sa substance, mais aussi de ce qui a été payé pour sa mère par des alliés ou des frères de clan de son père, somme qui déterminera ce qui devra être payé pour elle.

Les organes paternels ne sont donc pas seulement recyclés au sein du groupe des producteurs d'organes paternels, si l'on peut parler ainsi, mais également auprès des autres contributeurs à l'union matrimoniale dont la fiancée est issue. Ceux-ci peuvent fort bien ne pas appartenir au clan paternel de la jeune femme, ne se prévaloir avec elle d'aucune communauté sociocorporelle. Pourtant, le contributeur au mariage du père est considéré comme un père par les enfants issus de cette union, et il leur est interdit de lui offrir la moindre nourriture. Le don de monnaie en paiement de la mère est donc symboliquement équivalent à la production de l'organe correspondant de l'enfant par son père. De même, à celui qui a contribué un paiement à leur mariage, les jeunes époux s'adresseront-ils comme à leur père.

De sorte que le clan n'est pas seulement défini comme une disposition à engendrer et à transmettre des organes patrilinéaires, mais aussi comme une capacité à mobiliser des crédits au profit de sa reproduction en faisant appel à des contributeurs étrangers. Le clan n'est donc pas une totalité fermée sur soi et sa reproduction n'est pas autonome, puisqu'elle ne saurait se passer d'alliés hors de lui (cf. Foster 1999 : 229). C'est précisément ce que révélait la présence de visiteurs et d'associés alignés avec le « côté de la fille » lors de la compensation funéraire de l'épouse³³. Les créanciers matrimoniaux du clan sont adjoints à sa puissance génésique. Ce que j'appelle la retotalisation du corps clanique n'est donc pas une simple remise à niveau, une sorte de remboursement d'organes ou de substance paternels, la reconstitution d'une totalité close, mais l'expression dynamique d'une capacité d'action, d'une énergie propre à contracter et à régler des dettes de vie, c'est-à-dire à créer des relations sociales.

33. On observe un fait comparable à l'occasion de la compensation d'homicide (Breton 1999d). Si le clan de la victime peut manger les porcs offerts en paiement, la lignée de la victime s'en abstiendra et les offrira à ses affins. L'interdiction qui frappe les proches du défunt est à mettre en parallèle avec l'interdiction pour les géniteurs de « manger » le paiement matrimonial de leur fille. Un corps clanique étranger se voit offert la possibilité de recycler la substance du mort, mais c'est un groupe qui a déjà accueilli en son sein une sœur de clan de la victime, ou qui a donné une de ses sœurs au clan de la victime. Il s'agit d'un groupe avec qui l'on est en compte.

La monnaie wodani est un instrument de boucherie sociologique permettant de découper la personne en ses éléments constitutants et ce faisant de la relier à l'acte de son engendrement. C'est dans cette mesure qu'elle entretient avec l'origine une relation particulière. Mais plus encore : pour les Wodani, la monnaie est la relation même à l'origine.

Ce monde prenant forme dans la perpétuation de l'ancêtre primordial et la reconduction de la cène autosacrificielle est celui où les humains fonctionnent comme des métonymies du corps originaire – d'une manière qui n'est pas sans évoquer les conceptions néo-platoniciennes, selon lesquelles l'être, jusqu'à ses ramifications les plus lointaines, est une émanation de l'Un. Cette série de transformations – qui comprennent l'acte de tuer, de manger, de payer – peut éclairer ici la singulière articulation sémiotique mise en œuvre par le jeu monétaire. Tout d'abord, et de manière générale, la monnaie est définie comme une représentation iconique de la personne, une sorte de personne totale. Mais à l'occasion du paiement, la relation entre la personne et l'homoncule monétaire connaît un déplacement, elle revêt alors une forme métonymique, la monnaie étant appelée à représenter une partie du corps compensé. Enfin, les ayants droit se trouvent dans la situation d'absorber sous forme monétaire une partie de la fiancée, ce qui revient pour eux et donc pour le corps clanique à une sorte de retotalisation. Sur ce dernier maillon, la monnaie fonctionne également de manière métonymique, puisqu'elle représente un morceau ou un aspect sociocorporel de la personne par le biais d'une personne symbolique complète, celle qu'incarne le coquillage. De sorte que dans le paiement, à la faveur du passage de la métaphore à la métonymie, la monnaie devient une trace et n'est déjà plus une représentation : elle est en quelque sorte réifiée.

Récapitulons : une personne symbolique, la monnaie, indexe une partie de la personne détachée du corps social, partie qui vient à être assimilée dans un corps, celui de l'ayant droit mais aussi celui du clan, qui se retotalise ce faisant. C'est ce changement d'échelle répété entre le tout et la partie – que Roy Wagner (1991, 2001) a pu repérer dans plusieurs configurations symboliques mélanésiennes et auquel il prête une structure « fractale », ou encore « holographique », et dans lequel Marilyn Strathern (1987 : 277 ; 1988) voit l'expression d'une fondamentale « divisibilité » de la personne mélanésienne – qui permet à la monnaie de jouer un rôle de « commutateur général » (Aglietta *et al.* 1998 : 19) entre les différentes dimensions de l'existence, de lier le corps singulier au corps social, le corps périssable des humains au corps originaire de l'ancêtre.

L'autosacrifice de Buba donne la clé de ces transformations. Avant le démembrement et le partage du corps ancestral, les humains connaissent l'indifférenciation de la vie et de la mort, du masculin et du féminin ; la reproduction est impossible. Sans différence, pas de répétition – prétend le mythe. La division du père est l'acte de fondation de la société humaine. Cette division donne essentiellement deux choses : de manière implicite, la différence des sexes et des lignées paternelles et maternelles, révélée par une collection de morceaux individuels ; de

manière explicite, la nourriture végétale provenant de cette boucherie. Il faut porter le couteau au cœur de l'être pour connaître le devenir. Il n'y a d'origine que parce que la différence est instituée.

Les paiements monétaires, en vue de perpétuer le corps social, répètent le même mécanisme de la division puis de la manducation des morceaux. Ils s'appliquent à distinguer soigneusement ce que la conception a mêlé, à savoir les aspects masculins et féminins, en vue d'en faire l'aliment du corps clanique. Or, selon les Wodani, ce que j'appellerais volontiers l'endocannibalisme monétaire est un fait originaire. Ils se plaisent à souligner que les hommes et les monnaies sont apparus en même temps, qu'ils vont toujours ensemble. De tous les objets qu'ils connaissent, il n'en est pas d'autres qui aient une existence strictement sociale. Pour cette société qui ne connaît pas la mer et la provenance des coquillages, la monnaie ne se trouve que dans la main de l'homme. Depuis le commencement, les humains ne sont à même de se perpétuer que parce qu'ils sont accompagnés de monnaies. La société wodani est donc composée de deux sortes d'êtres : les humains, personnes réelles qui naissent, s'accouplent et disparaissent ; les monnaies, personnes fictives qui leur survivent et les unissent.

C'est à deux titres par conséquent que la monnaie exprime pour les Wodani la relation à l'origine : d'une part car elle est l'écriture de la différence, le signe permettant de révéler de quelle différenciation première et de quel échange procédant de celle-ci les personnes sont le fruit ; d'autre part car elle est l'être sociologique, et pas seulement l'instrument, sans lequel la vie serait condamnée à l'entropie et à une sorte de faim matrimoniale. Si la genèse du monde et des humains vient d'un mouvement de scissiparité (je rappelle que Buba est le corps même du monde), c'est aussi le cas de la monnaie, obtenue par division du corps social. Elle joue sur un plan symbolique, contemporain et répétitif, l'acte de dépeçage que le mythe de Buba renvoie à un passé imaginaire. Mais elle ne peut remplir cette fonction que si la cène ancestrale a d'abord eu lieu : contrairement à celle-ci, elle n'institue pas la différence des sexes ni la règle manducatoire, elle les répète seulement. La monnaie elle aussi est une origine à retardement. Elle est le mémorial de l'autosacrifice, du premier don et du premier partage³⁴.

« Derrière les opérations symboliques les plus abstraites », souligne justement Alain Caillé (1998 : 133), « il est toujours référé, quel que soit le nombre des médiations, parfois considérables, à une opération personnalisée première, à une institution, à une alliance initiale, à un don qui seuls donnent sens, au bout du compte, aux opérations de plus en plus fonctionnelles et abstraites qui se sont étayées sur l'institution ou le don premiers ». En effet, le principe même de la compensation sociale – c'est-à-dire de l'existence corporative du clan – repose chez les Wodani sur l'idée que la déplétion subie par ce dernier peut être comblée, que ce qui est détaché de lui sera retourné sous forme symbolique, qu'il ne se perpétue en

34. Contrairement à ce qui se produit dans d'autres théologies, l'autosacrifice de Buba ne crée pas de dette des vivants à son égard. La perpétuation qu'il fonde est un mouvement tourné vers le produit, non vers l'origine. Le passé lui-même apparaît comme moteur. On ne songe pas à éteindre une dette, mais à relancer le jeu. Cette perspective appartient en propre à la Mélanésie. Elle hante l'échange cérémoniel en général (cf. Breton 2000).

somme que par le don de soi de ses membres. On sait que chez les Grecs, le *sumbolon* – d'où vient notre symbole – était un signe constitué d'une moitié d'objet, parfois une pièce de monnaie, que l'on avait divisé pour pouvoir en reconnaître le détenteur. Ce signe de reconnaissance était la marque d'une alliance préétablie, d'une relation d'hospitalité contractée antérieurement, d'une obligation réciproque fondée sur le don ou le partage et qui continuait d'avoir cours. Comme le remarque Alain Caillé (*ibid.* : 137-138), le *sumbolon* était le sceau attestant l'existence d'un lien social³⁵. De même, la monnaie n'a de sens, aux yeux des Wodani, que parce qu'elle repose sur l'idée qu'une alliance toujours en vigueur a été instituée par l'autosacrifice de l'ancêtre, alliance qui autorise ultérieurement le recyclage des morceaux détachés et la réunion au sein du corps clanique des éléments séparés. La monnaie est ainsi le *sumbolon* d'un don initial et d'un pacte mythique rejoués à l'occasion de chaque nouvelle transaction. Grâce à la monnaie, selon la formule de Karl Kraus, « l'origine est le but ».

Le mythe wodani de l'origine est un mythe du recommencement. L'histoire de l'autosacrifice de Buba nous parle de cette origine comme d'une instauration, ce qui est passablement contradictoire, bien qu'inévitable : la pensée mythique ne saurait échapper à cette aporie que s'il y a un commencement, il doit y avoir quelque chose qui le précède. Si avant il n'y a rien, c'est déjà quelque chose ; on ne peut penser l'avant que si l'après a laissé sa trace. De tels paradoxes ne manquent pas de survenir lorsqu'il est question des choses du temps.

La temporalité incertaine qui précède l'origine décrite par le mythe est bien réelle, mais sans conséquences : c'est la mort de faim à perpétuité. Avant la coupure causée par l'origine, il y a langage, mais insignifiance. Après la coupure, grâce au geste de Buba, l'ordre des choses est instauré, le sens est institué : sous la forme de la différence, de la nourriture, de la téléologie. Les humains se mettent enfin à vivre et à mourir.

Le mythe de Buba est le mythe d'une origine perpétuelle, sans cesse répétée dans les compensations monétaires. La dimension fugitive du social – de quoi une communauté est-elle faite, si ceux qui l'habitent sont condamnés à mourir ?³⁶ – est

35. La signification du *sumbolon* est souvent incomprise par les commentateurs, qui perdent de vue sa fonction d'index d'une relation sociale préétablie. Ainsi Umberto Eco (1984 : 130), dans un ouvrage remarquable par ailleurs, interprète-t-il sa division en deux éléments comme une illustration de la séparation sémiotique du *signans* et du *signatum*, du signifiant et du signifié, séparation qui, dans le concept original du symbole, serait appelée selon lui à se réconcilier, puisque les deux morceaux doivent être réunis afin de signifier. Cette interprétation me semble très éloignée des faits premiers relatifs à l'usage du *sumbolon*, qui mettent en évidence la fonction essentielle d'authentification d'un lien social, la fonction de signe de reconnaissance.

36. Cette question obsède les faits dont Ernst Kantorowicz, dans *Les Deux corps du roi* (1989), s'attache à rendre compte. Il nous décrit les habillages juridiques et mythologiques grâce auxquels une forme de continuité et d'immortalité est attribuée à des institutions sociales qui sans cela resteraient incertaines du fait de la mort des humains. Selon Yan Thomas, (1995 : 36 n. 2 ; 1998 : 94), Kantorowicz aurait « substantialisé » à outrance ces échaffaudages politico-juridiques, « qui ne relèvent pas [...] de la causalité, mais de l'imputation ». Autrement dit, la fiction de perpétuité des corps sociaux n'aurait de sens que .../...

réduite à la contiguité et à la distribution. Le paradoxe du temps et de l'origine est dissous dans la dimension propre aux paiements : celle de l'extension. Grâce à la monnaie, la boucle est bouclée entre l'origine et le temps présent. Cette fois, la société existe, c'est-à-dire qu'elle peut être représentée, mais c'est précisément parce que ses membres lui sont soustraits (puis restitués sous la forme symbolique de la monnaie). La mort devient la condition de la perpétuité du corps social.

La monnaie de coquillage est l'expression d'une séparation, pour ne pas dire d'un découpage. Elle est le signe premier, d'une part car il n'est pas concevable, selon les Wodani, qu'elle n'ait pas accompagné l'humanité procréative dans ses œuvres depuis l'origine, d'autre part car elle révèle de quoi sont composées les personnes. La différence originaire qu'elle décrit est à la fois celle entre le vivant et le mort et entre le masculin et le féminin. Le mort pose la première question et suscite le premier signe. Le cadavre est « une présence faite d'absence », pour parler comme Saussure, un signe qui appelle un sens. La mise à mort est le premier retrait, le premier mouvement de la différence. L'autosacrifice de Buba institue la signification pleine. Il rend intelligible la différence des sexes et en fait l'aliment même de l'existence sociale. Ce n'est donc pas un hasard que ce soit précisément à l'occasion de la mort, symbolique ou réelle, d'un membre du corps social, que doive se produire la détotalisation monétaire destinée à signifier, on pourrait dire commémorer, la différence qui le constituait et qui est le ressort même de la vie.

Le symbolisme repose sur la représentation d'une communauté de vue et de vie. Il ne suffit pas de vivre ensemble, encore faut-il avoir une représentation du vivre ensemble. La monnaie de coquillage est précisément le *symbolon* de l'appartenance de chacun à cette alliance corporative que l'on appelle le clan. Elle est une réification du social, comme si les relations ayant cours au sein de la société devaient prendre la forme de choses, et qui plus est de choses échangées, pour pouvoir être manifestées et dotées de sens. La société wodani médiatise sa propre reproduction par la circulation d'un signe qui est une représentation d'elle-même. Dans l'immortalité de sa monnaie, elle se contemple comme dans un miroir.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : monnaie/*money* – échange/*exchange* – compensation matrimoniale/*bridewealth* – théorie de la personne/*theory of personhood* – Papouasie occidentale/*West Papua*.

relativement à la personnalité juridique qu'ils revêtent dans le système de droit en question, non pas à la représentation qu'on aurait formée de leur soi-disant être ou de leur capacité d'agir. La critique est pertinente, mais il est difficile de voir en quoi l'exigence d'imputabilité juridique des corps sociaux devrait rester étrangère à une mythologie, qu'elle contribue certainement à former, de la perpétuité du social. La société wodani pense la perpétuité et la reproduction sociale sous l'espèce abstraite de la monnaie, conçue comme une personne qui ne meurt pas ; la société médiévale la pense sous la forme de l'immortalité corporative. Le problème qui se pose à la théologie politique médiévale est celui qui se pose aussi aux Wodani : comment se représenter la société, si elle doit survivre à la mort de ses membres ? Le scolaste Bartole répond, et cela vaut pour la Mélanésie : la communauté est continuée par subrogation, elle fait du temps sa « substance ». Cette mythologie est peut-être étrangère au droit, qui saurait bien s'en passer, mais alors elle lui survit. Une telle totémisation du social reste un fait dont il faut rendre compte (cf. Breton 1999c).

Fig. I Paiements et crédits matrimoniaux

1) À la génération G_0 , un homme du clan A, soit A_1 , prend épouse dans le clan B. Des hommes du clan A, frères réels ou classificatoires de A_1 , ainsi par exemple qu'un individu appartenant à un autre clan et n'agissant pas de manière corporative, mais associé à A_1 par amitié ou relations d'affaires, soit C_1 , contribuent à payer la fiancée B_1 . Admettons qu'à la génération G_0 , les paiements ne soient offerts qu'à des ayants droit ès qualités de B_1 , c'est-à-dire à ses frères de clan réels ou classificatoires, qui ont des droits sur la compensation matrimoniale en vertu de la communauté de substance qu'ils ont avec la fiancée. Appelons p le paiement à un ayant droit direct.

2) À la génération suivante, G_1 , la situation se complique. Il y a désormais deux types de paiements : un paiement de type p , versé à un ayant droit direct de la fiancée, en l'occurrence versé ici par D_2 à A_4 ; et un paiement de type q , versé à un ayant droit indirect de la fiancée, c'est-à-dire en fait à un ayant droit de celui qui, à la génération précédente, avait aidé le père de l'actuelle fiancée à payer la mère de celle-ci. On peut se trouver dans la situation décrite ici en G_1 , où un homme d'un clan différent de l'époux, soit E_1 , rembourse un homme d'un clan différent de la fiancée, soit C_2 .

3) Il peut se trouver, à la génération G_2 , que le paiement q dû à A_5 n'ait pas été versé à la génération G_1 , et qu'il le soit alors, peut-être par un tiers associé au nouvel époux, soit H_1 . On se trouve dans le cas fréquent où des membres de clans qui n'ont rien à voir avec les clans alliés A, B, D et F, règlent pour eux des dettes matrimoniales, en raison de l'association strictement individuelle qu'ils entretiennent avec certains de leurs membres impliqués dans le mariage en question.

Le paiement p n'est pas lié à une dette mais en crée une, sauf s'il est versé par l'époux en vertu du fait que le père ne touche pas le paiement matrimonial de sa fille. Le paiement p est inaugural d'un crédit. On dit que c'est un paiement « posé ». Le paiement p versé par le père est reproduit d'une certaine manière dans le paiement p versé à son fils par le clan de l'époux de sa fille, soit par exemple, à la génération G_1 , le paiement donné par D_2 à A_4 . Mais aux yeux des Wodani, le paiement p n'est jamais assimilé au règlement d'une dette : il relève d'un droit premier.

Le paiement q est spécifiquement le remboursement d'une dette, on dit qu'il « défait la main » du créancier du père de manière à libérer sa fille pour l'union en question. Il résulte de la transformation temporelle du paiement p . Si aucune fille n'est née de l'union originelle, le remboursement des crédits précédemment posés se fera à l'occasion du mariage d'une fille de clan classificatoire.

Il résulte de la conjonction des paiements directs et indirects, que la valeur de la fiancée est fonction du nombre de ses ayants droit directs, c'est-à-dire de la structure démographique de sa lignée et de son clan, mais aussi fonction des crédits matrimoniaux posés aux générations précédentes à l'occasion de la chaîne d'unions dont elle est issue.

L'établissement d'un crédit matrimonial n'est qu'une manière indirecte pour un père de transmettre à son fils un « capital » monétaire susceptible d'être réutilisé dans le paiement d'une épouse. Les paiements p_1 et p_2 et leur « remboursement » q_1 et q_2 sont en fait un transfert médiatisé de A_2 à A_5 ou de C_1 à C_2 , les deux derniers n'appartenant pas au clan ayant contracté le mariage de référence. La logique n'est pas celle de la dette mais de la transmission filiative.

Fig. 2 La compensation funéraire de l'épouse

- 1) Les paiements u sont les paiements de mariage initiaux.
- 2) Les paiements v sont les paiements funéraires, constituant le solde du paiement matrimonial ; ils sont versés à certains ayants droit originels de l'épouse (si des versements leur étant dus étaient restés en souffrance) et à leurs descendants (par exemple : B_4 , B_5 et B_6 , qui n'étaient pas nés au moment du mariage de A_1 avec B_1 , ou qui étaient trop jeunes pour percevoir un paiement).
- 3) Les paiements w constituent la conclusion de la compensation funéraire. Ce sont des paiements réciproques effectués entre eux par ceux qui se tiennent du « côté de la fille » : membres du clan de l'épouse défunte, associés et visiteurs. Par exemple, A_2 donne une petite monnaie w_1 à C_2 , qui lui retourne une monnaie w'_1 de valeur légèrement inférieure.

LA MONNAIE DE COQUILLAGE DES WODANI
(légendes des planches I à 23)

INDO (classe unique, très rare et de très grande valeur)	MUNGA classe masculine	KUBABI classe féminine	TAE (classe des monnaies de valeur inférieure)
I. indo	yo	6. <i>kubabiyo</i>	12. <i>nanoinodagupa</i>
	2. <i>yo (hondo)</i>	8. <i>indokubabi</i>	14. <i>nanokubabi</i>
	3. <i>nonoondo</i>	11. <i>yodagikubabi</i>	13. <i>nanopakipe</i>
	9. <i>hondonono</i>	13. <i>nanokubabi</i>	15. <i>nano</i>
	yodagitaga	17. <i>tomekubabi</i>	16. <i>tome (tomedagitaga)</i>
	4. <i>yowaga</i>	18. <i>bege (bamoye)</i>	17. <i>tomekubabi</i>
	5. <i>yodagitaga</i>		18. <i>bege (bamoye)</i>
	7. <i>indodagupaindo</i>		19. <i>damu</i>
	10. <i>indodagupa</i>		
	nano		
	12. <i>nanoinodagupa</i>		
	14. <i>nanopakipe</i>		
	15. <i>nano</i>		
	tome		
	16. <i>tome (tomedagitaga)</i>		
	damu		
	19. <i>damu</i>		

Classification des monnaies*

* Les noms en italiques représentent les dénominations. Chaque espèce de dénomination appartient à une classe (en capitale) et éventuellement à une sous-classe (en gras). La classe *tae* regroupe les dénominations inférieures des classes *munga* et *kubabi*. La classification des monnaies repose sur des critères morphologiques et non pas de valeur. Il est difficile de donner un rang en fonction de leur valeur aux différentes dénominations, car la qualité de chaque coquillage d'une même dénomination peut varier: Le rang (chiffre en gras) attribué est le rang moyen de chaque dénomination. Pour les dénominations inférieures (en-dessous du 14^{er} ang), la hiérarchie est plus difficile à établir. La valeur approximative des monnaies présentée ci-dessous est étalonnée sur une échelle de 3 000 à 1, ce qui correspond grossièrement à la valeur équivalente en milliers de Rupiah indonésienne. Les monnaies des dénominations de valeur inférieure à 10 ou 11 ne sont pas nommées, sinon par afféterie.

Planche I Nom : TUGUPAKITATUI ; dénomination : *indodagupa*. Noter le « nez » long, caractéristique de l'aspect *indo*. La « bouche » découpée dans la bosse du cauri, et dont les accidents sont les « dents », est ici très prisée, en raison de son irrégularité. La teinte jaune de l'émail est également appréciée. L'éclat situé à droite sous la « bouche » est l'« œil ». Le fond de la « bouche » du cauri est enduit de gomme végétale sur laquelle on a saupoudré les spores jaunes d'un champignon (famille des Lycoperdaceae). Valeur : 250. Vaut pour les « yeux » de la fiancée. (Monnaie reproduite à l'échelle 7.)

(Les monnaies reproduites planches 2 à 19 sont à l'échelle 1,5.)

Planche 2 Nom : KUDIMAGA ; dénomination : *yo* ; valeur : 1000. C'est la monnaie de « mâchoire » favorite des gens de la vallée où je me trouve.

Planche 3 Nom : DABUKOTE ; dénomination : *yo* ; valeur : 800. Vaut pour la « mâchoire ». Noter les « cuisses » très larges.

Planche 4 Nom : MBADAGOBUDIAGO ; dénomination : *yo* ; valeur : 800. Vaut pour la « mâchoire ». Noter la dissymétrie de la « bouche ».

Planche 5 Nom : MAGABAGO ; dénomination : *yowaga* ; valeur : 600. Vaut pour le « cœur ».

Planche 6 Nom : YUGUMETAUMBAGIMETAU ; dénomination : *yo/yowaga* ; valeur : 500. La valeur de cette monnaie a chuté, elle valait autrefois une « mâchoire », elle ne vaut plus désormais que pour le « cœur ».

Planche 7 Nom : DANITAU ; dénomination : *yodagitaga* ; valeur : 400. Vaut pour le « cœur ».

Planche 8 Nom : WANOMAGA ; dénomination : *yodagitaga/indodagupaindo* ; valeur : 200. Vaut pour les « yeux ».

Planche 9 Nom : NGIDABAGATAU ; dénomination : *yodagitaga* ; valeur : 200. Monnaie très ancienne dont le haut de la « bouche » est raboté vers le « nez », caractère d'usure dissymétrique qui lui donne du prix.

Planche 10 Nom : YADEKIBU ; dénomination : *kubabiyo* ; valeur : 180.

Planche 11 Nom : HENGEPAAIGUKIBE ; dénomination : *indokubabi* ; valeur : 120. Noter le « nez » long, caractéristique de l'aspect *indo*.

Planche 12 Dénomination : *yodagikubabi* ; valeur : 40. Noter la faible épaisseur du cauri et la très large « bouche », caractéristique de la dénomination.

Planche 13 Dénomination : *nanokubabi* ; valeur : 30.

Planche 14 Dénomination : *nanoindodagupa* ; valeur : 15.

Planche 15 Dénomination : *tomekubabi* ; valeur : 10.

Planche 16 Dénomination : *bege* ; valeur : 8.

Planche 17 Dénomination : *nano* ; valeur : 5.

Planche 18 Dénomination : *indo* (?) ; valeur : 3. La « colonne vertébrale » au fond de la « bouche » du cauri a été remplacée par une dent de rongeur. Cette monnaie appartiendrait à la classe *indo* et serait très prisée par l'ethnie voisine des Moni de la Dugaapo. Elle n'a pas de valeur chez les Wodani, mais ses « cuisses » bosselées en font une « mère » parfaite pour accompagner une belle monnaie dans son étui.

Planche 19 Dénomination : *damu* ; valeur : 1. Peut accompagner une monnaie dans son étui.

Planche 20 Monnaies posées sur leur étui (cocon de la famille des Psychidae) décoré d'une queue ou d'un scrotum de marsupial. La monnaie la plus grosse est la monnaie principale. La monnaie posée sur la queue de l'étui est une monnaie de petite taille et sans valeur (appartenant à la classe *tae*). On dit qu'elle est la « mère » de la belle monnaie qu'elle accompagne et qu'elle en attire d'autres. Elle n'est pas un moyen de paiement et reste dans l'étui.

Planche 21 Monnaies rangées dans leur étui, lui-même enveloppé dans un petit sac de spartanerie décoré de fibres jaunes d'orchidée (*Dendrobium* sp.) et ne contenant qu'une monnaie. La monnaie est glissée dans l'étui par le gros bout (par le « cul »), et en est extraite par le « nez », vers le bas.

Planche 22 Petits sacs individuels à monnaies contenus dans un grand sac à monnaies en spartanerie, dont l'extrémité du lien peut être décoré d'une griffe d'oiseau ou de monotrème.

Planche 23 Brasse de monnaies enfilées sur une ficelle et de faible valeur (appartenant à la classe *tae*). Cette brasse paye la colonne vertébrale de la fiancée, dont elle est une représentation iconique (valeur: 50).

_____ Les photos sont de Jean-Louis Motte, le traitement graphique et la mise en page de Jacques Bertrand, EHESS.

Aglietta, Michel *et al.*

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

Akin, David

1999 « Cash and Shell Money in Kwaio, Solomon Islands », in David Akin & Joel Robbins, eds, *Money and Modernity ...* : 103-130.

Akin, David & Joel Robbins, eds

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

Baal, Jan van

1966 *Dema : Description and Analysis of Marind-anim Culture (South New Guinea)*. The Hague, Martinus Nijhoff.

Bloch, Maurice

1985 « Almost Eating the Ancestors », *Man* n.s. 20 (3) : 631-646.

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*. Cambridge, Cambridge University Press : 1-32.

Breton, Stéphane

1989 *La Mascarade des sexes : fétichisme, inversion et travestissements sexuels*. Paris, Calmann-Lévy.

1999a « Le spectacle des choses : considérations mélanésiennes sur la personne », *L'Homme* 149 : 83-112.

1999b « To Kill the Bride : Matrimonial Compensations among the Wodani, Western Highlands of Irian Jaya », communication au Colloquium du Département d'anthropologie, Pittsburgh University, 26 février 1999.

1999c « De l'illusion totémique à la fiction sociale », *L'Homme* 151 : 123-149.

1999d « Death and the Ideology of Compensation among the Wodani, Western Highlands of Irian Jaya », *Social Anthropology* 7 (3) : 297-326.

1999e « Social Body and Icon of the Person : A Symbolic Analysis of Shell Money among the Wodani, Western Highlands of Irian Jaya », *American Ethnologist* 26 (4) : 1-25.

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

Caillé, Alain

1998 « Don et symbolisme », *Revue du MAUSS* 12 : 122-147.

Coppet, Daniel de

1970 « 1, 4, 8 ; 9, 7. La monnaie : présence des morts et mesure du temps ». *L'Homme* 10 (1) : 17-39.

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*. Paris, Odile Jacob : 159-211.

Damon, Frederick & Roy Wagner, eds

1989 *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*. DeKalb, IL, Northern Illinois University Press.

Derrida, Jacques

1967a « Freud et la scène de l'écriture », in *L'Écriture et la différence*. Paris, Le Seuil : 293-340 (1^{re} éd. 1966).

1967b *De la grammatologie*. Paris, Minuit.

Eco, Umberto

1984 *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington, Indiana University Press.

Foster, Robert

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

1995 *Social Reproduction and History in Melanesia : Mortuary Ritual, Gift Exchange, and Custom in the Tanga Islands*. Cambridge, Cambridge University Press.

1999 « In God We Trust ? The Legitimacy of Melanesian Currencies », in David Akin & Joel Robbins, eds, *Money and Modernity : State and Local Currencies in Melanesia*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press : 214-231.

Godelier, Maurice

1982 *La Production des grands hommes : pouvoir et domination masculine en Nouvelle-Guinée*. Paris, Fayard.

Herd, Gilbert

1981 *Guardians of the Flutes : Idioms of Masculinity*. New York, McGraw Hill.

Herd, Gilbert, ed.

1984 *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

Kahn, Miriam

1986 *Always Hungry, Never Greedy : Food and the Expression of Gender in a Melanesian Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

Kantorowicz, Ernst

1984 « Christus-Fiscus », in Pierre Legendre, ed., *Mourir pour la patrie, et autres textes*. Trad. de Anton Schütz. Paris, PUF : 59-73 (éd. orig. 1948).

1989 *Les Deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen Âge*. Trad. de Jean-Philippe et Nicole Genet. Paris, Gallimard (ed. orig. 1957).

Lévi-Strauss, Claude

1967 *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton (1^{re} éd. 1947).

LiPuma, Edward

1999 « The Meaning of Money in the Age of Modernity », in David Akin & Joel Robbins, eds, *Money and Modernity...* : 192-213.

Malamoud, Charles

1998 « Le paiement des actes rituels dans l'Inde védique », in Michel Aglietta & André Orléan, eds, *La Monnaie souveraine*. Paris, Odile Jacob : 35-52.

Mosko, Mark

1985 *Quadripartite Structures : Categories, Relations, and Homologies in Bush Mekeo Culture*. Cambridge, Cambridge University Press.

Munn, Nancy

1986 *The Fame of Gawa : A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

Parry, Jonathan

1985 « Death and Digestion : The Symbolism of Food and Eating in North Indian Mortuary Rites », *Man*, n.s. 20 (3) : 612-630.

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...* : 82-102.

Robbins, Joel & David Akin

1999 « An Introduction to Melanesian Currencies : Agency, Identity, and Social Reproduction », in David Akin & Joel Robbins, eds, *Money and Modernity...* : 1-40.

Simmel, Georg

1987 *Philosophie de l'argent*. Trad. de Sabine Cornille & Philippe Ivernel. Paris, PUF (éd. orig. 1907).

Strathern, Andrew

1969 « Finance and Production : Two Strategies in New Guinea Highlands Exchange Systems », *Oceania* 40 : 42-67.

Strathern, Marilyn

1984a « Marriage Exchanges : A Melanesian Comment », *Annual Review of Anthropology* 13 : 41-73.

1984b « Subject or Object », in Renee Hirschon, ed., *Women and Property, Women as Property?* London, Croom Helm : 158-175.

1985 « Kinship and Economy : Constitutive Orders of a Provisional Kind », *American Ethnologist* 12 : 1-29.

1987 « Producing Differences : Connections and Disconnections in Two New Guinea Highland Kinship Systems », in Jane Collier & Sylvia Yanagisako, eds, *Gender and Kinship*. Stanford, Stanford University Press : 271-300.

1988 *The Gender of the Gift : Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

Strathern, Andrew & Pamela Stewart

1999 « Objects, Relationships, and Meanings : Historical Switches in

Currencies in Mount Hagen, Papua New Guinea », in David Akin & Joel Robbins, eds, *Money and Modernity ...* : 164-191.

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*. Paris, Odile Jacob : 253-287.

Thomas, Yan

1995 « *Fictio legis* : l'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales », *Droits* 21 : 17-63.

1998 « Le sujet de droit, la personne et la nature : sur la critique contemporaine du sujet de droit », *Le Débat* 100 : 85-107.

Wagner, Roy

1967 *The Curse of Souw : Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*. Chicago, Chicago University Press.

1991 « The Fractal Person », in Maurice Godelier & Marilyn Strathern, eds, *Big Men and Great Men : Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press : 159-173.

2001 *An Anthropology of the Subject : Holographic Worldview in New Guinea and Its Meaning and Significance for the World of Anthropology*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Stéphane Breton, *Tuer, manger, payer: l'alliance monétaire des Wodani de Papouasie occidentale*. — Les Wodani des hautes-terres de Papouasie occidentale médiatisent leur reproduction sociale par l'utilisation, lors des compensations de meurtre et de mariage, d'une monnaie de coquillage qui articule la théorie de la personne à la commémoration symbolique du corps de l'ancêtre. La monnaie est ainsi décrite comme une forme de substance sociale.

Stéphane Breton, *Kill, Eat, Pay: The Wodani Monetary Alliance in West Papua*. — Social reproduction among the Wodani of the West Papua highlands takes place through the medium of shell currency, which serves to provide compensation in cases of murder and marriage. This currency links the theory of personhood with the symbolic commemoration of an ancestor's body. Money is thus described as a form of social substance.