Les “monnaies primitives”

Nouvelles considérations

. *New Considerations*

Francis Dupuy

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22133>

DOI : 10.4000/lhomme.22133

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009

Pagination : 129-151

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Francis Dupuy, « Les “monnaies primitives” », *L'Homme* [En ligne], 190 | 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22133> ; DOI : 10.4000/lhomme.22133

Les “monnaies primitives”

Nouvelles considérations

Francis Dupuy

DANS L'OUVRAGE *Anthropologie économique* (Dupuy 2001), nous avons tenté de passer en revue, aussi systématiquement que possible, la littérature consacrée aux « monnaies primitives » – une littérature abondante, disparate et souvent contradictoire donnant finalement un panorama touffu et obscur de la question. Nous avons fait en sorte de restituer autant que possible les évolutions théoriques en la matière, en repartant des éclairages théoriques classiques (ceux de Marx et de Weber notamment), lesquels, il faut bien l'avouer, ne nous aident guère – et ne peuvent nous aider du fait de leur inscription « occidental-centrée » – à éclaircir l'affaire de ces « monnaies » si exotiques, tant par leur contexte social que par leur nature économique. Nous étions également reparti des ouvrages fondateurs, spécifiquement consacrés au sujet, celui assez bien connu de Paul Einzig (1949), et celui (curieusement) plus ignoré de Alison Hingston Quiggin (1949). On ne peut manquer d'être étonné, d'abord de la concomitance des deux ouvrages, en laquelle on peut voir plus qu'une simple coïncidence ; ensuite par le destin contrasté de ces derniers – le succès du premier, l'occultation du second – et ce d'autant que, comme nous pensons l'avoir montré, c'est le second qui nous ouvre les voies les plus stimulantes.

Afin d'engager un début de clarification, le parti fut pris de classer les différents auteurs et approches en deux grands ensembles : ce que nous avons appelé, d'une part, les approches matérialistes et, d'autre part, les approches symbolistes. Rien d'explicatif dans cette typologie, tout au plus une facilité pour l'exposé. Celle-ci a néanmoins permis d'arriver à quelques conclusions, conclusions bien entendu toutes provisoires. Il n'est pas question de revenir ici sur les analyses et développements proposés dans l'ouvrage – auquel nous renvoyons le lecteur désireux d'en savoir plus.

ÉTUDES & ESSAIS

Nous reprendrons simplement les quelques conclusions auxquelles nous étions alors parvenu (Dupuy 2001 : 145) :

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

- Ces « monnaies » sont utilisées dans les sociétés où l'on peut *payer* une vie humaine (une femme vivante, un guerrier mort...), mais dans lesquelles on ne peut *acheter* un humain pour sa force de travail. Ici, les analyses de Dalton sur les « économies primitives » demeurent valides, à savoir que ces économies excluent deux grands secteurs de toute forme de « commercialisation » : la terre (le premier des moyens de production) et la force de travail (la première des forces productives).

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

- Ces étranges « monnaies » n'ont pas fini d'interpeller l'anthropologie attachée à la compréhension des phénomènes économiques, en ce sens qu'elles permettent toutes sortes de conversions (des humains, des biens de consommation, des biens précieux) sans que pour autant le rapport entre les partenaires soit d'ordre commercial : ce sont des monnaies sans monétarisation aussi bien que des échanges sans marché ni commerce.

Depuis la publication de ce livre, deux ouvrages (collectifs) sont venus enrichir la réflexion sur le sujet. Le premier est celui codirigé par David Akin et Joel Robbins et intitulé *Money and Modernity. State and Local Currencies in Melanesia* (1999)¹. Le second est un numéro spécial de la revue *L'Homme* comprenant un dossier intitulé *Questions de monnaie* présenté et coordonné par Stéphane Breton (2002). Le premier mérite véritablement que l'on s'y arrête, pour au moins deux raisons : d'abord, il réunit une série de textes

1. Pour être plus précis, cet ouvrage, puisque publié en 1999, aurait pu être intégré logiquement dans ma réflexion étant donné que le mien est paru deux ans plus tard. Mais, le temps que je prenne connaissance de cette parution, mon manuscrit était déjà terminé et mon livre sur le point d'être publié.

éclairants, tous élaborés à partir de matériaux empiriques en provenance de diverses régions de la Nouvelle-Guinée et des archipels adjacents – ce qui constitue, on le sait, les terres de prédilection des « monnaies primitives » ; ensuite, les deux directeurs de l'ouvrage, dans leur présentation théorique, ont l'art de rafraîchir la question notamment en reprenant à Bohannan la notion de « sphères d'échange » mais en la retraitant de manière à comprendre la dualité (ou l'équivalence) entre les monnaies « primitives » et les monnaies étatiques ou marchandes, dans le cadre contemporain du jeune État de Papouasie-Nouvelle-Guinée et dans le contexte de l'économie de marché qui, là comme ailleurs, gagne chaque jour du terrain. En l'occurrence, la question qui se pose aux anthropologues est moins celle de l'effacement de quelques monnaies locales au profit de la monnaie marchande que celle de la résistance et du maintien de nombreuses monnaies traditionnelles en parallèle à (et en relation avec) la monnaie marchande.

Il ne s'agira pas ici de faire le tour des thèses développées dans ces deux ouvrages, mais de se livrer à un réexamen de la question en prenant en compte les réflexions théoriques qu'ils peuvent apporter – auxquelles viendront s'immiscer d'autres références éparses. Afin de poursuivre et de tâcher de dépasser notre point de vue de 2001, certains critères attachés à ces « monnaies » sont à réexaminer, d'autres sont à explorer. Mais en tout état de cause, la question centrale restera pour nous la même – quasi obsédante – que celle qui parcourt en filigrane tout le développement proposé en 2001. Cette question est fort simple dans sa formulation, mais la réponse – si tant est qu'il y en ait une – est infiniment complexe : il s'agit de trouver un *commun dénominateur* susceptible de qualifier ces fameuses « monnaies primitives ». La difficulté vient de ce que, quel que soit le critère, ou le faisceau de critères retenu, aucun ne semble approprié à cette *qualification*, de manière unanime et univoque. Toujours un (contre-) exemple est là pour balayer tout début de modélisation. Et, à chaque fois, l'objet semble se dérober. Or, faute de ce *commun dénominateur*, il faudra admettre que l'*objet* « monnaie primitive » n'existe pas, que ce ne sont là que des items polyvalents et polysémiques qui pourraient tirer tantôt du côté de la marchandise (*commodity*), tantôt du côté des biens précieux (*valuable*), ou bien encore que ce ne serait là qu'une forme inachevée de nos monnaies marchandes – et que la distinction opérée par les Anglo-saxons entre *money* et *currencies* serait dépourvue de sens². Autrement dit, l'anthropologie se serait lourdement et longuement fourvoyée.

2. Une distinction qu'avaient amorcée avec beaucoup de confusion (car l'un et l'autre termes peuvent être utilisés dans l'un et l'autre sens) tant Alison Hingston Quiggin (1949) que Melville Herskovits (1965 [1940]), mais qui, au fil du temps, a fini par se clarifier. David Akin et Joel Robbins réservent le terme *money* à la monnaie marchande et étatique (en d'autres termes l'« argent »),...

L'exotisme des monnaies

132

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

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

[Suite de la note 2] et utilisent le vocable *currency(ies)* pour désigner tous les autres items servant d'équivalents pour l'échange. Autrement dit, nos « monnaies primitives » seront des *currencies*. Quelle que soit sa pertinence, ce choix lexical a son efficacité dans la mesure où les deux auteurs s'attachent justement à comprendre le rapport entre l'argent et les autres monnaies dans le monde mélanésien contemporain.

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

Ce sont des témoignages et des analyses allant en ce sens que nous livrent Michel Panoff à propos des Maenge de Nouvelle-Bretagne (Panoff 1980) et Brigitte Derlon à propos des habitants du plateau Lelet de Nouvelle-Irlande (2002). Chez les Maenge, les *page*, qui selon les circonstances sont tantôt traités comme des biens précieux tantôt utilisés comme des monnaies – des « moyens de paiement », pour reprendre l'expression de Panoff –, sont considérés comme provenant d'un lieu lointain et longtemps ignoré (en réalité de Nouvelle-Irlande), tant les réseaux et les modes d'échange qui les ont conduits jusque-là sont embrouillés. De la même manière, en Nouvelle-Irlande, sur le plateau Lelet, un groupe comptant quelque cinq cents personnes utilise de longue date comme monnaies des *dasilok* (enfilades de perles) ; mais les habitants de Lelet ont eu besoin d'inventer une origine lointaine (en l'occurrence mythique) à ces objets. C'est ainsi que les perles ne viennent pas, selon eux, du littoral – quand ce n'est pas des magasins chinois de la ville ! – mais des entrailles de Tumbumpo, la plus haute et la plus majestueuse des montagnes qui ceignent le plateau Lelet : ici la distance n'est pas tant spatiale que temporelle (le temps du mythe). « Si la distance géographique crée probablement de la valeur en multipliant les transactions et les intermédiaires », observe Brigitte Derlon, « elle a aussi le mérite de faciliter l'ignorance du lieu de production artisanale de l'objet et, partant, la croyance selon laquelle ce dernier est le produit non pas de l'activité humaine mais de quelque source surnaturelle » (*ibid.* : 158). On ne saurait mieux dire : le cheminement et l'échange confèrent de la valeur aux monnaies comme aux objets en général – on le sait bien depuis les analyses de certains systèmes tels que la *kula* – mais, plus encore, les *transfigurent*.

Un exemple célèbre et particulièrement éloquent à ce sujet est celui des cauris. L'histoire de ces petits coquillages au destin étonnant a été fort bien retracée et analysée par Jan Hogendorn et Marion Johnson (1986). Ces cauris ont été – c'est là leur premier et triste titre de gloire – la principale monnaie de la traite des esclaves. Des centaines de millions de petits coquillages pêchés dans la mer des Maldives (océan Indien) ont fourni une monnaie d'échange quasi inépuisable dans ce sinistre trafic. Ils arrivaient sur les côtes d'Afrique après un voyage qui durait une année ou plus. Transportés d'abord par les marchands arabes – redoutables pionniers dans ce genre d'affaires – jusqu'en Afrique du Nord d'où ils transitaient ensuite à travers le Sahara vers l'Afrique noire, réservoir de la main-d'œuvre

servile, ils ont été plus tard embarqués par les compagnies européennes de commerce maritime, qui s'en servaient en tout premier lieu pour lester les cales des navires, jusqu'à Lisbonne, Amsterdam ou Londres. Là ils étaient mis en tonneaux et reprenaient la mer dans les soutes des bateaux en direction de l'Afrique de l'Ouest : c'est là, et là seulement, qu'ils devenaient *monnaie*. Ils furent utilisés de la sorte avant, pendant et après la traite négrière transatlantique. C'est bien parce qu'ils avaient *déjà* une valeur reconnue qu'ils ont pu, à partir du XVI^e siècle, lorsque la traite vers l'Amérique a commencé, tenir lieu d'équivalent d'échange fiable et donc fort prisé des trafiquants de toute espèce. Leur première mention est due au voyageur-géographe arabe Al-Bakri, à propos de Gao en 1067. Les cauris semblent avoir été la monnaie usuelle dans la vaste région du Niger, haut lieu de la ponction des captifs convertis en esclaves, à partir du XI^e siècle – rappelons que la traite négrière transsaharienne est attestée dès le IX^e siècle. Le commerce par les Européens viendra plus tard, dès le tout début du XVI^e siècle avec les Portugais, premiers engagés dans la traite négrière occidentale, d'abord en direction du Portugal puis en direction des Amériques ; il se poursuivra au XVII^e siècle avec les Hollandais, les leaders du moment en matière de commerce tous azimuts, au XVII^e et surtout au XVIII^e siècle avec les Anglais, puissance commerciale devenue hégémonique. Le XVIII^e siècle, période de « prospérité » du trafic des esclaves, connut une véritable inflation dans l'afflux des cauris (cinquante tonnes par an en moyenne). Le XIX^e siècle, d'abord avec l'interdiction de la traite négrière puis avec les abolitions successives de l'esclavage dans les colonies d'outre-Atlantique, vit un dépérissement du commerce des cauris. Mais entre-temps ces petits coquillages avaient connu un franc succès en Afrique noire : ils étaient devenus une monnaie « locale » qui, jusque dans l'intérieur du continent, entrait dans les échanges de toute sorte mais aussi dans le paiement des taxes et des tributs, et dans les compensations matrimoniales. La demande africaine était telle qu'elle avait occasionné, une fois la traite négrière achevée, une réactivation de l'approvisionnement en provenance des Maldives en passant par Zanzibar. Le trafic de ces cauris tant désirés ne s'asséchera que dans les années 1910, ce qui ne les empêchera pas de continuer à fonctionner comme monnaie bien au-delà de cette époque.

L'aire d'expansion de ces cauris est impressionnante ; elle va du Congo au sud (approvisionné depuis Luanda) jusqu'aux « royaumes de la savane » au nord (approvisionnés depuis l'Afrique du Nord), et de la région de l'Ouganda à l'est (approvisionnée à partir de la côte swahili) jusqu'au Sénégal à l'ouest (la côte occidentale étant approvisionnée par les puissances esclavagistes européennes).

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

Car les monnaies, « primitives » ou marchandes – elles se rejoignent sur ce point –, ne sont pas seulement des items de l'échange, elles sont aussi des instruments de pouvoir. Les cauris en sont une illustration évidente : pouvoir des puissances européennes, esclavagistes puis coloniales, sur l'Afrique noire, et pouvoir des royautes africaines sur les populations réduites en esclavage. Christopher Gregory développe cette thèse, déclarant : « Les choses [les monnaies] sont de purs instruments de pouvoir et leur valeur découle des relations entre des gens historiquement, géographiquement et culturellement [*anthropologically*] situés » (1997 : 293, ma traduction). C'est également la thèse développée, avec d'autres objectifs mais sur le même sujet, par Michel Aglietta et André Orléan, lorsqu'ils évoquent notamment l'« échelle des avoirs » (1998 : 19-20).

Encore un mot sur l'histoire de nos étonnants petits coquillages... Sur le cours moyen du Maroni³ vivent les Aluku (ou Boni), descendants d'esclaves africains ayant marronné à partir des plantations du Surinam voisin. Ils utilisent comme protection contre les forces magiques (*obia*), qu'ils redoutent tant, et les malheurs de la vie en général, un étrange objet composé d'une courte plume d'oiseau colorée dont la hampe est fichée dans la fente d'un... cauri ! Ici, le coquillage, qui a suivi l'exil des hommes jusqu'aux Amériques, a perdu toute valeur monétaire mais demeure gorgé de valeur symbolique. Et ce fétiche est appelé *papa moni*, littéralement « monsieur monnaie » !

3. Il s'agit de la région dans laquelle je mène mes propres recherches ethnographiques.

Toutefois, ni le critère de l'extranéité ni celui de la fabrication ne sauraient être retenus pour qualifier les « monnaies primitives ». Tout d'abord parce que l'extranéité comme productrice de valeur n'est pas propre aux « monnaies », ensuite parce que certaines d'entre elles ne sont pas des objets manufacturés.

Le fait qu'ils « viennent d'ailleurs » ne suffit pas à conférer aux objets le statut de monnaie. On remarquera déjà que bon nombre de ces monnaies sont produites localement : que ce soient les barres de sel chez les Baruya, les brasses de coquillages pour les habitants de Langalanga ou les vaches chez de nombreux peuples de pasteurs africains (comme les Nuer), ces objets (ou animaux) proviennent du lieu et ont en ce lieu une valeur de monnaie. En outre, des objets de provenance lointaine et plus ou moins connue ne fonctionnent pas comme des monnaies, mais bien plutôt comme des biens précieux. C'est le cas, déjà évoqué, des *pearlshells* dans l'intérieur de la Nouvelle-Guinée. C'est aussi le cas des deux types d'objets circulant au sein du cercle de la *kula*, à savoir les colliers de petits coquillages rouges et les brassards de gros coquillages blancs. Lorsque, dans le chapitre premier des *Argonautes du Pacifique occidental*, Bronislaw Malinowski nous présente le « district de la *kula* » – en usant du procédé plus littéraire qu'à proprement parler ethnographique qui consiste à faire « comme si » l'auteur se trouvait à bord d'un bateau parti de Port Moresby, la capitale, et se rendant à Trobriand en faisant du cabotage, d'île en île, à travers l'aire culturelle massim –, celui-ci nous livre une remarque fort intéressante à propos de l'île de Sanaroa, située sur le parcours entre Dobu (l'un des maillons essentiels de la chaîne de la *kula*) et Trobriand : c'est là que l'on pêche le coquillage spondyle servant à la fabrication des colliers, et les habitants de cette même île ne peuvent participer à la *kula* (Malinowski 1963 : 102). Autrement dit, ceux chez qui la ressource abonde sont écartés de l'usage de cette même ressource une fois celle-ci transformée en richesse ; comme si la proximité ne pouvait produire que du vulgaire et l'éloignement de la valeur ; comme s'il fallait, à tout prix, produire de la *rareté*.

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

L'éloignement du lieu de provenance participe indubitablement de la charge symbolique des objets, mais ceux-ci n'en seront pas pour autant des

monnaies ; ils en seront simplement plus précieux. Sans aller très loin, que l'on pense à ce qu'est l'or pour nous, Occidentaux ; s'il suffisait de bêcher son jardin pour en extraire à pleine pelle, il ne serait rien d'autre qu'un matériau des plus ordinaires. Quant à la production des monnaies, tantôt ce sont les humains qui en sont les auteurs reconnus, tantôt il est bon à penser que ce sont des forces supra-humaines. Sans compter qu'un objet non manufacturé n'en est pas pour autant un produit brut. Est-il si certain, comme l'affirme John Connell (1977 : 88), que les *pearlsheells* sont considérés par les habitants des Highlands comme des biens « non manufacturés » ? En définitive, rien d'autre ici que des critères flottants et des certitudes qui se dérobent.

L'esthétique des monnaies

Une thèse partagée par Denis Monnerie (2002), Brigitte Derlon (2002) et Stéphane Breton (2002) avance l'idée que les objets-monnaies doivent être beaux.

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

C'est un point de vue assez proche que défend Jeffrey Clark qui, s'appuyant sur l'exemple wiru (Southern Highlands de Nouvelle-Guinée), se livre à une approche comparative des monnaies de coquillages dans l'intérieur de la Papouasie-Nouvelle-Guinée (Clark 1991). Ainsi, chez les Wiru, les *pearlsheells* ocrés de rouge sont associés à la masculinité, mais l'intérieur jaune du coquillage est associé à la féminité ; ce qui fait des monnaies

maiyo des « êtres » androgynes (*Ibid.* : 318-319)⁴. Dans son tour d'horizon qui traite des Wola, des Daribi, des Melpa, des Kewa, des Mendi et de quelques autres encore, Clark considère que partout l'esthétique est une qualité première de la valeur des monnaies, et que la symbolique cosmologique et/ou corporelle est partout très forte.

Que l'esthétique participe de la force évocatrice et symbolique – et donc, *in fine*, de la valeur – des objets, nous en conviendrons. Mais là encore, comme pour le critère précédent, cela ne saurait suffire à faire de ces objets des monnaies. Bien au contraire, cela ne réussit qu'à brouiller la distinction – à laquelle nous continuons de croire – entre objets-monnaies et biens précieux. Il est indéniable que les Océaniens tiennent leurs monnaies pour belles, qu'elles soient faites de coquillages, de dents, de plumes ou de toute autre matière. Tout autant que les Nuer considèrent leurs vaches comme belles – que l'on ait en mémoire les longs développements et les croquis de l'ouvrage classique d'Evans-Pritchard sur l'esthétique des robes des vaches élevées par ce peuple. Les tissus de raphia, et même les barres de fer ou de cuivre, échangés comme monnaies dans les régions d'Afrique équatoriale ne doivent pas manquer de qualités esthétiques aux yeux de ceux qui les regardent (Guyer 1995)⁵. Tout comme sont beaux les colliers et brassards échangés dans la *kula* ou les *coppers*, ces plaques de cuivre finement ciselées qui représentent les objets les plus précieux qui soient intervenant dans le *potlatch*⁶. Tout comme devaient être belles les « pierres vertes » (ou amazones), finement sculptées en figurines zoomorphes ou humaines, qui circulaient au sein de vastes réseaux ramifiés entre plusieurs tribus indiennes des bassins de l'Amazone et de l'Orénoque, du plateau des Guyanes et, au-delà, dans les îles des Caraïbes (Boomert 1987). Ici encore, aucune dimension explicative ; rien qu'une confusion accrue entre différents types de biens.

Économie des biens *versus* économie des personnes

Une thèse soutenue avec force par Stéphane Breton et plus largement par les divers auteurs du numéro spécial de *L'Homme* (Breton, ed. 2002), mais que l'on retrouve aussi d'une certaine manière chez Akin et Robbins

4. J'avoue ressentir toujours une sorte de malaise face à ce genre de production ethnographique qui me semble friser souvent la surinterprétation. En l'occurrence, qui parle ? Jeffrey Clark ou les Wiru ?

5. Concernant la même aire géographique, on pourra relire avec intérêt quelques pages de l'ouvrage, lui aussi classique, de Georges Balandier consacré à l'ancien royaume de Kongo (Paris, Hachette, 1965 : 120-131).

6. Les plus beaux ayant tellement de valeur qu'ils ne peuvent être objets de don et de contre-don et qu'ils deviennent des objets religieusement conservés – des *sacra*, comme l'avait noté Marcel Mauss (1973 [1923-1924] : 216).

(1999), est celle selon laquelle ces « monnaies primitives » seraient les opérateurs privilégiés non pas d'une *économie des biens* mais d'une *économie des personnes*, en ce sens que ce qu'elles valorisent est moins la richesse en elle-même que la relation qu'elles instaurent ou reproduisent ; en ce sens qu'elles ne sont l'instrument ni d'un achat ni même d'un paiement mais d'un « transfert » (voir la présentation, « Monnaie et économie de personnes », in Breton, ed. 2002 : 14-15). Et le même auteur d'insister :

« Dans la civilisation marchande, la monnaie est le moyen de l'échange des biens. Les sociétés dites exotiques, de leur côté, utilisent la monnaie de cette façon, mais aussi comme instrument d'un transfert non asservi au principe d'équivalence et qui est créateur de relations sociales. Pour elles, la monnaie a de la valeur parce qu'elle *produit* de la relation, parce qu'elle *est* la relation, et c'est pourquoi elle peut également contribuer à la cession des biens » (*Ibid.* : 23).

La thèse, disons-le, a quelque chose de séduisant, pour le moins. Reconnaissons quelques mérites à Stéphane Breton. Tout d'abord, celui d'opérer clairement le départ entre les sociétés du marché et les sociétés du don (dites ici, platement, « exotiques ») ; c'est là un distinguo que nous avons nous-même – à la suite de bien d'autres ! – soutenu (Dupuy 2001 : 71-74) ; et l'on ne peut ici passer sous silence les apports décisifs de Gregory (1982). Ensuite, celui de bien préciser que dans les secondes (les sociétés du don) la relation est certainement plus importante que les biens en eux-mêmes, et le principe de réciprocité plus important que celui d'équivalence. Enfin, celui de ne pas céder à un symbolisme par trop angélique, à la manière de Rospabé (1995), qui voudrait nous faire accroire que les « monnaies primitives » ne sont utilisées que comme substituts des personnes (en paiement de femmes vivantes, *bridewealth* ou de guerriers morts, *wergeld*) et nullement comme équivalents de biens matériels.

Cette thèse aurait même quelque chose de convaincant si elle ne reposait sur une ignorance, ou une mauvaise lecture, des écrits de Marx. Pour ce dernier en effet, la marchandise – qui est avant tout du « travail cristallisé » – apparaît comme un rapport entre les choses alors qu'elle est – précisément parce qu'elle est le produit du travail – un rapport entre les hommes. C'est ce qu'il appelle le « caractère fétiche de la marchandise ». Dans le livre premier du *Capital*, Marx écrit ceci : « C'est seulement un *rapport social déterminé des hommes entre eux* qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles » (1976 [1867] : I, 69, mes italiques). Et il précise : « C'est ce que l'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production [capitaliste] » (*id.*). Pour reprendre Maurice Godelier :

« [...] la “forme équivalent” d’une marchandise *masque* donc l’essence de la valeur qui est d’être une réalité sociale, une dépense de travail social donc abstrait, et fait de cette valeur un caractère des choses, créant ainsi le caractère fétiche des marchandises, leur caractère énigmatique » (1973 : 320).

De ce point de vue, les barres de sel fabriquées par les Baruya sont des marchandises avant d’être des monnaies.

Ainsi donc, vouloir caractériser, comme le voudrait Breton, les « monnaies primitives » par le fait qu’elles instaurent une relation entre les personnes et non pas entre les choses se retourne complètement si l’on reste imprégné des enseignements de Marx. Loin d’apparaître comme ayant une nature spécifique, les « monnaies primitives » tireraient alors du côté de la marchandise. Loin d’être l’expression d’une *autre* économie, elles ne seraient dès lors que de pâles répliques des monnaies de nos économies marchandes. Nouvelle impasse théorique.

Dans un ordre d’idées assez proche, bien que partant de considérations bien différentes, signalons la thèse proposée par Alain Testart. Nous découvrons, non sans surprise, que « la grande caractéristique des monnaies primitives est qu’elles sont des moyens de paiement sans servir de moyens d’échange » (Testart 2001 : 38). Ce qui signifie, dans l’esprit de l’auteur, qu’elles interviennent dans le cadre de paiements divers (paiements de mariage, d’amendes et de compensations, d’entrée dans des associations, de certains services...), donc dans la relation aux personnes, et nullement en tant que médium pour l’échange de biens. À partir de là, Testart analyse ces monnaies comme résultant de plusieurs facteurs, au premier rang desquels l’importance du crédit (les paiements différés) : « La vie primitive », écrit-il, « se trouve prise dans un gigantesque système de crédit » (*Ibid.* : 41). Outre que l’on peut objecter que nul n’est besoin d’une monnaie pour régler les paiements différés – la *kula* et le *potlatch*, exemples emblématiques, en administrent la preuve –, il y a lieu d’être frappé par autant de cécité à ne pas voir l’échange des biens⁷.

Monnaies et sphères d’échange

C’est, nous l’avons déjà signalé, un réexamen et surtout un enrichissement de la notion de « sphères d’échange » proposée par Bohannan dans les années 1950 et qui a connu depuis un franc succès, qu’apportent David Akin et Joel Robbins dans l’ouvrage qu’ils codirigent (1999).

7. Ajoutons que l’ouvrage dirigé par Alain Testart, mêlant les « monnaies primitives » à des exemples de paléomonnaies (Mésopotamie, Égypte pharaonique, Chine ancienne), se perd, comme tant d’autres auparavant, dans une explication en termes d’origine. L’essentiel n’est certainement pas là ; et la démonstration tourne court.

Si ces deux auteurs reconnaissent leur dette intellectuelle vis-à-vis de leur prédécesseur, ils pointent également le fait que la notion telle que présentée par Bohannan est trop limitée pour saisir la complexité des monnaies en Mélanésie, où elles sont tout à la fois objet *et* modalité créant et différenciant des relations sociales de diverses sortes. Dans leur « concept élargi » des sphères d'échange, Akin et Robbins considèrent que « chaque sphère spécifie trois choses : un type de relation [*relationship*], une modalité d'échange, et des objets échangés » (*ibid.* : 10). Indéniablement, la proposition est pleine de pertinence, tant il est vrai que, jusqu'ici, les travaux portant sur les « monnaies primitives » se sont principalement focalisés sur les objets. Tisser cette combinaison entre les *types* d'objets, les *types* de modalités et les *types* de relations⁸ ouvre indiscutablement des perspectives.

La problématique de Akin et Robbins est de comprendre les articulations entre monnaie d'État (en l'occurrence le *kina*, unité monétaire de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, ou le dollar) et les monnaies traditionnelles. Comment dans ce monde de plus en plus globalisé – en Mélanésie comme ailleurs – ces dernières se maintiennent (ou pas) face aux monnaies marchandes ? Akin et Robbins retiennent la thèse empruntée à Bohannan – et qui était aussi la nôtre (Dupuy 2001 : 144-145) – selon laquelle une monnaie se caractérise par sa capacité à se mouvoir *entre* les différentes sphères d'échange : c'est ce qui lui donne précisément sa qualité d'*équivalent* (plus ou moins général). Mais comme ils n'utilisent le paradigme des sphères d'échange que pour cerner la confrontation entre monnaies traditionnelles et argent, le phénomène se trouve déplacé : c'est l'argent (*money*) qui a la capacité de « couler à travers les sphères », tandis que les monnaies traditionnelles (*currencies*) restent attachées à une sphère spécifique, celle de la coutume (*kastam*, en pidgin local) :

« Ce qui fait le pouvoir de l'argent [*money*], écrivent-ils, « est que celui-ci peut intervenir en contrepartie de n'importe quoi *dans n'importe quel type d'échange entre des personnes se situant en n'importe quel type de relation vis-à-vis de n'importe quelle autre* » (Akin & Robbins 1999 : 12).

La phrase est essentielle, puisqu'elle met en exergue tout autant la pertinence des sphères d'échange que la capacité de l'argent de l'économie moderne à en transcender les frontières.

Un assez bon exemple de cette dualité entre *money* et *currencies* est livré par les travaux de Robert Foster (1992 et 1995) consacrés aux habitants des îles Tanga (au sud-est de la Nouvelle-Irlande). Afin de rendre compte de l'économie duale (économie de plantation d'un côté, coutume de l'autre) dans laquelle évolue la société des Tanga, l'auteur raisonne à partir

8. N'y voir aucune contradiction avec notre critique de la thèse de Stéphane Breton.

d'une distinction qu'il établit entre ce qu'il appelle la logique de « reproduction » (*replication*) et celle de « développement » ou d'« expansion » (*multiplication*) ; l'une et l'autre sont traduites par les notions locales de *kastam* (la coutume) et de *bisnis* (les « affaires »). La première joue sur la monnaie locale échangée dans le cadre privilégié des rituels mortuaires, la seconde consiste à gagner de l'argent dans l'économie salariale offerte par les plantations. La première vise la parité et la réciprocité, la seconde le toujours-plus. Mais tandis que la logique de « reproduction » suppose la séparation entre *kastam* et *bisnis*, celle de « développement » induit la conjonction des deux domaines (Foster 1995 : 228). Mieux, l'argent gagné dans le *bisnis* permet de réaliser des fêtes mortuaires fastueuses et donc de vivre la *kastam*, en donnant du « grain à moudre » aux *big men* qui sont les principaux artisans de ces fêtes ; autrement dit, l'économie exogène permet de conforter l'ordre coutumier – c'est là un des tours de passe-passe avec lesquels les ethnologues sont aujourd'hui familiarisés, ici ou là.

Les travaux de Michael Nihill (1989 et 1991), portant sur l'ensemble anga (Southern Highlands, Papouasie-Nouvelle-Guinée) vont dans le même sens. L'argent gagné à l'extérieur par les hommes engagés dans une économie salariale permet à ces derniers, parce que la conversion est culturellement acceptée, d'avoir des instruments dans les échanges cérémoniels aussi reconnus et performants que les *pearlsheils*. Mieux, ce ne sont pas les *pearlsheils* qui sont convertis en argent, mais l'argent (les *kina*) qui est retraité à l'aune de la monnaie locale : ainsi, les billets, et spécialement les grosses coupures, sont considérés comme « mâles » alors que les pièces sont considérées comme « femelles » (Nihill 1989 : 152) : les billets de 20 kina sont pour les hommes anga « comme des *pearlsheils* » (*Ibid.* : 158). Et l'argent fonctionne parfois comme objet précieux (*money-as-valuable*), parfois comme moyen de paiement (*money-as-currency*) (*Ibid.* : 154).

La question qui se pose en effet est de savoir pourquoi la conversion entre la monnaie nationale et les monnaies traditionnelles tantôt s'opère, tantôt ne s'opère pas. Raisonner en termes de « monétarisation » des économies, comme s'il s'agissait là d'un phénomène uniforme et inéluctable semble en l'occurrence un peu faible. D'autant que, comme l'observent Akin et Robbins, ceux qui parmi les Mélanésiens utilisent le plus l'argent comme une monnaie traditionnelle sont parfois ceux qui manifestent la plus grande résistance à la pénétration de la monnaie étatique (Akin & Robbins 1999 : 20).

Les Kwaio de Malaita (îles Salomon), étudiés par Akin, fournissent l'exemple d'une société où la monnaie traditionnelle (brasses de petits coquillages appelées *kofu*) résiste à l'argent, à la fois dans l'échange social et dans l'échange « commercial » (*Ibid.* : 103-130). À l'inverse, les Enga et les

Melpa de Mount Hagen (Highlands de Papouasie-Nouvelle-Guinée), étudiés par Andrew Strathern et Pamela Stewart, fournissent un exemple où l'argent se substitue aux *pearlsheells*, y compris dans les compensations matrimoniales et mortuaires (*Ibid.* : 164-191). Ce qui signifie pour le moins que, dans le premier cas, argent et monnaies traditionnelles sont pensés comme étant de nature différente alors que dans le second, les deux entités sont pensées comme étant de nature identique (ou analogue). Et tandis que les Kwaio tenteront d'obtenir des *kofu* contre de l'argent, les Enga et les Melpa tenteront de convertir leurs *pearlsheells* en argent : pour les premiers, « shell money is better than cash », pour les seconds, « cash is better than shell money »... La possibilité d'équivalence et de conversion entre « monnaies primitives » et monnaies marchandes a de quoi troubler, et paraît apporter de l'eau au moulin de ceux qui considèrent que les premières ne sont rien d'autre que des monnaies incomplètes ou inachevées, ou bien, dans une version plus évolutionniste des choses, des monnaies ancêtres ou des « paléo-monnaies » : la monnaie marchande, envahissant les mondes de la tradition, ne viendrait que parachever l'évolution « normale » vers le marché, balayant du même coup tout ce qui n'était jusque-là que des ébauches. Tout d'abord, il convient de remarquer que cette conversion entre les monnaies ne se fait pas systématiquement. Cette conversion, par exemple, n'est pas possible en Afrique de l'Ouest, assure Jane Guyer :

« La réalité fondamentale des monnaies [*currencies*] précoloniales d'Afrique de l'Ouest » [...] « est que, malgré la provenance européenne de nombre d'entre elles, elles n'étaient pas convertibles et qu'en conséquence elles ne pouvaient être utilisées pour l'acquisition des richesses européennes » (1995 : 9, ma traduction).

Ainsi, précise-t-elle, les masses de cauris étaient utilisées par les commerçants européens pour acheter des biens aux Africains – au premier rang de ces « biens » figurant les esclaves, faut-il le rappeler –, mais ne pouvaient être utilisées par les Africains pour acheter des biens aux Européens ou, *a fortiori*, être investies dans les banques européennes. En revanche, la conversion est – parfois – possible pour les monnaies de Nouvelle-Guinée ou de Mélanésie ; bien que, même pour celles qui sont convertibles, l'impossibilité d'acquérir grâce à elles des produits d'origine occidentale demeure pour l'essentiel. Et ce qui semble primordial à cet égard, c'est que les monnaies en question, telles que les *pearlsheells* et le « cash » chez les Enga et les Melpa, montrent qu'il ne faut pas se tromper sur la nature des conversions : ce ne sont pas les *pearlsheells* qui passent dans la sphère marchande, mais bien le « cash » qui est traité comme une « monnaie primitive », car il va sans dire que le *bridewealth* et le *wergeld* dans lesquels il entre de plus en plus en ligne de compte se situent hors de la sphère marchande.

Un bel exemple nous est fourni par les Nuer – une ressource décidément inépuisable pour les anthropologues – tels qu'ils ont été étudiés par Sharon Hutchinson (1996). Les Nuer – ces « parasites de la vache », comme l'écrivait Evans-Pritchard – sont de nos jours en proie à des circonstances qui les ont profondément affectés, la guerre endémique du Sud-Soudan et l'économie de marché, sans qu'ils cessent pour autant d'être ce qu'ils étaient. Les vaches comptent toujours autant pour ces fiers éleveurs. Mais la richesse se décline aujourd'hui pour eux tout autant en argent qu'en têtes de bétail. Toutefois, ils prennent soin de différencier deux sortes d'argent : l'« argent du travail » (obtenu par quelque emploi plus ou moins régulier en ville) et l'« argent du bétail » (obtenu par la vente de vaches). De même qu'ils prennent soin de différencier deux sortes de bétail : le « bétail d'argent » (le bétail acheté avec l'argent gagné) et le « bétail de filles » (le bétail obtenu par le biais des compensations matrimoniales). Ce sont là les quatre catégories de richesse pour les Nuer contemporains (*ibid.* : 56-57). Mais, comme le répètent avec force les intéressés, « l'argent n'a pas de sang » ; en revanche, le bétail oui, et c'est ce qui en fait un équivalent possible aux humains lors des compensations matrimoniales – ou autres réparations pour torts à la personne, que l'on se remémore les écrits d'Evans-Pritchard. À partir de là, tout se complexifie, car les Nuer conjuguent à merveille leurs quatre catégories de richesse. Ainsi : a) le « bétail de filles » constitue la richesse des lignages ; b) le « bétail d'argent » peut être rituellement transformé en « bétail de filles » et entrer dès lors dans les compensations matrimoniales ; c) l'« argent du travail » peut être converti en « bétail d'argent » et, à ce titre, entrer dans les compensations matrimoniales, mais à la condition que cet argent ait été gagné dans des travaux non dégradants ; d) l'« argent du bétail » est réservé à l'acquisition de nouveau bétail, et est à différencier de, e) l'« argent-bétail », c'est-à-dire de l'argent versé dans les compensations matrimoniales en lieu et place du bétail (*ibid.* : 83-88)⁹. En d'autres termes, on retrouve ici tout un jeu sur les sphères d'échange, notion reprise par l'auteur pour tenter de faire la lumière sur ces diverses combinaisons possibles, tout en reconnaissant, fort à propos, que la notion telle qu'employée par Bohannan focalise trop sur les « choses-en-elles-mêmes » et pas assez sur les relations sociales pour être véritablement adaptée au cas des Nuer (*ibid.* : 90).

Soulignons-le, c'est tout le mérite de la notion « élargie » des sphères d'échange telle que la conçoivent David Akin et Joel Robbins, avec le trinôme type de relation/modalité d'échange/objet échangé, que de

9. On l'aura compris, nous simplifions quelque peu, car les subtilités des catégories nuer en matière de bétail (et d'argent) sont telles qu'on y perd rapidement son latin ! Pour de plus amples raffinements sur ces sujets, nous renvoyons au bel ouvrage de Sharon Hutchinson.

renouveler la perspective. Les Nuer – en véritables virtuoses des sphères d'échange ! – établissent bien le distinguo entre argent et argent, entre bétail et bétail. Sans doute y a-t-il aussi dans ces distinctions quelque chose relevant des valeurs (moralité/immoralité) comme que le suggèrent Maurice Bloch et Jonathan Parry (Parry & Bloch 1989), valeurs qui seraient à corrélér plus avec la modalité qu'avec les deux autres termes du trinôme. Prenant appui sur les remarques de Akin et Robbins, notre proposition sera la suivante : la nature de l'*objet* compte moins que la nature de la *relation* dans laquelle il est engagé comme médium. N'importe quoi ou presque peut être « monnaie primitive » dès lors qu'on lui affecte cette fonction et qu'on l'utilise comme telle.

Mais accompagnons immédiatement cette remarque d'un rappel : la thèse de George Dalton demeure absolument valide. À savoir que ces « monnaies primitives » ou « traditionnelles » sont des équivalents spécialisés et non pas universels. Certains ont cru voir un peu vite, dans ces monnaies, des succédanés des nôtres, et se sont crus dès lors autorisés à contester la thèse de Dalton. C'est le cas de David et Dorothy Counts, à propos de la monnaie *vula* des habitants de Kaliai (nord-ouest de la Nouvelle-Bretagne) (Counts & Counts 1970). Pour ces auteurs, la monnaie *vula* aurait une « nature non commerciale », car elle intervient dans le cadre cérémoniel, et, tout comme les monnaies modernes, une « nature commerciale », car elle permet non seulement d'obtenir toutes sortes de produits en échange mais aussi, affirment-ils, de rémunérer le travail et d'acheter de la terre. À y regarder de plus près, on s'aperçoit qu'en fait de salaire il s'agit simplement de paiements pour des services rendus et qu'en fait d'achat de terre, ce n'est rien d'autre que des paiements pour d'éventuels transferts de droits d'usage. En conséquence, loin d'être une « exception au modèle de Dalton » comme ils le prétendent (*Ibid.* : 90), la monnaie *vula* en fournit plutôt une éclatante confirmation. Car, bien que les « monnaies primitives » aient cette capacité – parce que monnaies – à transcender les frontières des sphères, elles demeurent – parce que « *primitives* » – agissantes comme médiums à l'intérieur d'un ensemble circonscrit de sphères qui, mises bout à bout, échappent conjointement à l'emprise du marché. Une monnaie marchande peut venir s'immiscer à l'intérieur de ces sphères (non marchandes) – sans pour autant transformer la relation en relation marchande –, l'inverse, bien entendu, n'étant pas possible¹⁰. Il ne suffit donc pas de déclarer, comme Breton, que la monnaie *est* relation, encore faut-il préciser de *quelle* relation il s'agit.

10. La comparaison est osée, mais risquons-la. La monnaie marchande n'admet pas davantage les monnaies primitives que le dieu (« unique ») des chrétiens (*i. e.* des colonisateurs) n'admet les dieux païens (*i. e.* des colonisés). En revanche, ces derniers ont pris souvent l'habitude – parfois par la force des choses mais jamais sans talent – de composer avec le premier...

La réflexion autour des « monnaies primitives » n'a cessé d'osciller entre les deux caractéristiques, selon que les anthropologues se réclamaient d'une perspective plus matérialiste ou plus symboliste. Il nous semble vain de vouloir classer ces monnaies dans l'une ou l'autre catégorie. Les mêmes monnaies peuvent venir tantôt en équivalents à des biens matériels, tantôt en substituts à des humains. On peut même affirmer que leur spécificité est plutôt qu'elles soient, ou *puissent être*, équivalents (dans l'échange matériel) et substituts (dans l'échange social).

Encore faut-il que les sociétés concernées le permettent ou l'exigent. Chez les Baruya, les barres de sel ne sont pas des substituts parce que, chez eux, il n'existe ni *bridewealth* ni *wergeld* : la règle qui préside à l'échange social est celle d'une femme pour une femme et d'un guerrier tué pour un guerrier tué¹¹. Pour que les monnaies soient (aussi) des substituts, il faut que dans le groupe social qui les manipule soit admis le principe de la conversion possible des humains *contre* des richesses et des richesses *contre* des humains. Pour s'en tenir à la Nouvelle-Guinée, on sait que cette conversion est possible dans les sociétés à *big men*, impossible dans les sociétés à *grands hommes*.

Cette question théorique – essentielle – renvoie à ce que Philippe Descola appelle l'*hétéro-* et l'*homo-*substituabilité¹². Le premier cas de figure, et lui seul, admet la possibilité de fournir des richesses en lieu et place des personnes, et présenterait par là même la possibilité, voire l'opportunité, d'un scénario monétaire – des monnaies en paiement de femmes vivantes (*bridewealth*) ou de guerriers morts (*wergeld*). Alors que le second cas de figure n'autoriserait pas cette opération et obligerait au paiement terme à terme – une femme pour une femme, un guerrier pour un guerrier. Aussi, pour Descola, la question des monnaies renverrait-elle à des considérations plus ontologiques qu'économiques. Aussi stimulante que soit cette proposition, dans le droit fil des réflexions conduites par Descola, elle n'épuise nullement le problème. Sans doute nous aide-t-elle à comprendre les monnaies comme substituts (aux humains), mais elle ne nous éclaire en rien sur les monnaies comme équivalents (aux biens), et surtout sur le fait qu'elles remplissent *à la fois* l'une et l'autre fonction. En outre, remarquons que dans le cas de l'hétérosubstituabilité, et donc dans le scénario monétaire, nous devons envisager une correspondance qu'il

11. Voir les développements fournis sur ces questions par Maurice Godelier (1982).

12. Communication personnelle. Je sais gré à Philippe Descola d'avoir apporté cette réflexion lors de la soutenance de mon HDR.

faut bien dire « ontologique » entre substituant et substitué. Les sociétés mélanésiennes et les sociétés amazoniennes relèvent du même schème animique, selon la classification de Descola (2005 : 183-202), et à ce titre leurs systèmes de représentation conçoivent une intériorité commune à un vaste lot d'entités vivantes. Or, les premières sont des sociétés à monnaies-substituts – et avec qu'elle inventivité ! –, alors que les secondes refusent la monnaie et se montrent hostiles à toute forme de substituabilité. Pourtant les cultures amazoniennes sont imaginatives en matière de conversions et de métamorphoses en tout genre, entre humains, animaux, végétaux. Mais il semblerait qu'en l'espèce la frontière entre les humains et les objets reste ferme.

Une ultime remarque avant de clore : les « monnaies primitives » doivent de toute évidence pouvoir être *aussi* des biens précieux – les multiples monnaies de coquillages de Mélanésie et de Nouvelle-Guinée l'attestent¹³ – mais l'inverse n'est pas vrai – comme le montre notamment la *kula*¹⁴. Pour autant, la distinction – à maintenir – entre biens précieux et monnaies ne peut passer par un quelconque différentiel dans les usages : les biens précieux dans l'ordre de la transmission, les monnaies dans celui de l'échange, par exemple. La distinction repose, redisons-le, sur la distinction des sphères : les biens précieux circulent *au sein* d'une sphère propre, les monnaies circulent de manière *inter-sphères* (Dupuy 2001 : 144-145). Notre point de vue est que les « monnaies primitives » peuvent être *aussi* des marchandises et/ou des biens précieux, mais qu'elles ne *fonctionnent* ni comme les premières ni comme les seconds.

13. Nous en avons des illustrations, entre autres, avec les exemples fournis par Michel Panoff (1980) et Brigitte Derlon (2002). Un cas très explicite à cet égard nous est proposé par Monique Jeudy-Ballini (2004), à propos des Sulka de Nouvelle-Bretagne. Les Sulka usent de deux monnaies principales, des enfilades de perles et des anneaux de tridacne, les deux n'étant plus guère utilisées de nos jours que dans le cadre des prestations cérémonielles (matrimoniales et funéraires). Parmi les anneaux de tridacne, les plus beaux – c'est-à-dire les plus gros et les plus anciens, individualisés par un nom – se trouvent soustraits du circuit des paiements. Transmis d'ainé à aîné à l'intérieur du sous-clan, ils fonctionnent bien comme des *objets précieux*, hérités et inaliénables au sein des groupes de parenté (*ibid.* : 93-102).

14. Ce débat autour de la distinction entre monnaies et biens précieux, reconnaissons-le, n'a rien de bien nouveau. Déjà Malinowski et Mauss en avaient posé les jalons. Alors que Malinowski considérait que les objets *kula* étaient des biens précieux (notion rendue par le vocable trobriandais *vaygu'a*), Mauss de son côté considérait qu'il s'agissait là d'« une sorte de monnaie », se refusant à établir une distinction entre les deux catégories (1973 [1923-1924] : 178-179). Cf. la longue note que Mauss consacre à cette question.

Au bout de ce nouveau voyage dans le monde des monnaies, force est de constater que le gain théorique reste modeste. L'objet se dérobe ; et il continue de se dérober. Mais la réflexion chemine pas à pas, nous obligeant à bien de la prudence et se posant comme une intraitable école de modestie. Nous n'en avons certainement pas terminé avec un phénomène aussi étrange, qui, transposé dans le règne animal emprunterait tout à la fois au caméléon et à l'anguille.

Université de Poitiers, département de sociologie, Poitiers
EREA, UMR 7186, Nanterre
francis.dupuy@univ-poitiers.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : monnaies primitives/*primitive money* – sphères d'échange/*spheres of exchange* – équivalent/*equivalent* – substitut/*substitute* – paiement/*payment*.

- Aglietta, Michel & André Orléan, eds**
1998 *La Monnaie souveraine*. Paris, Odile Jacob.
- Akin, David & Joel Robbins, eds**
1999 *Money and Modernity. State and Local Currencies in Melanesia*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Bohannon, Paul**
1955 « Some Principles of Exchange and Investment Among the Tiv », *American Anthropologist* 57 : 60-70.
- Boomert, Arie**
1987 « Gifts of the Amazons : “Green Stone” Pendants and Beads as Items of Ceremonial Exchange in Amazonia and the Caribbean », *Antropologica* 67 : 33-54.
- Breton, Stéphane**
2002 « Tuer, manger, payer : l’alliance monétaire des Wodani de Papouasie occidentale », *L’Homme* 162 : 179-232.
- Breton, Stéphane, ed.**
2002 *L’Homme* 162 : *Questions de monnaie*. Paris, Éd. de l’Ehess.
- Clark, Jeffrey**
1991 « Pearlshell Symbolism in Highlands Papua New Guinea, with Particular Reference to the Wiru People of Southern Highlands Province », *Oceania* 61 : 309-339.
- Connell, John**
1977 « The Bougainville Connection : Changes in the Economic Context of Shell Money Production in Malaita », *Oceania* 48 (2) : 81-101.
- Cooper, Matthew**
1971 « Economic Context of Shell Money Production in Malaita », *Oceania* 41 (4) : 266-276.
- Counts, David & Dorothy Counts**
1970 « The Vula of Kaliai : A Primitive Currency with Commercial Use », *Oceania* 41 : 90-105.
- Dalton, George**
1967 « Primitive Money », in George Dalton, ed., *Tribal and Peasant Economies. Readings in Economic Anthropology*. Austin, University of Texas Press : 254-281.
- Derlon, Brigitte**
2002 « L’intestinal et le matriciel : aux origines mythiques d’une “monnaie” mélanésienne (Nouvelle-Irlande, plateau Lelet) », *L’Homme* 162 : 157-180.
- Descola, Philippe**
2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Dupuy, Francis**
2001 *Anthropologie économique*. Paris, Armand Colin. [2^e éd. : 2008.]
- Einzig, Paul**
1949 *Primitive Money in its Ethnological, Historical and Economic Aspects*. London, Eyre & Spottiswoode.
- Foster, Robert J.**
1992 « Commoditization and the Emergence of *Kastam* as a Cultural Category : A New Ireland Case in Comparative Perspective », *Oceania* 62 : 284-294.
1995 *Social Reproduction and History in Melanesia. Mortuary Ritual, Gift Exchange, and Custom in the Tanga Islands*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Godelier, Maurice**
1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero.
1982 *La Production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Fayard.

Gregory, Christopher

1982 *Gifts and Commodities*. London-New York, Academic Press.

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

Guyer, Jane I., ed.

1995 *Money Matters. Instability, Values and Social Payments in the Modern History of West African Communities*. Portsmouth, Heinemann/London, Currey.

Herskovits, Melville

1965 [1940] *Economic Anthropology. The Economic Life of Primitive Peoples*. New York, Norton.

Hogendorn, Jan & Marion Johnson

1986 *The Shell Money of the Slave Trade*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hutchinson, Sharon E.

1996 *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

Jedy-Ballini, Monique

2004 *L'Art des échanges. Penser le lien social chez les Sulka (Papouasie Nouvelle-Guinée)*. Lausanne, Payot.

Malinowski, Bronislaw

1963 *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Gallimard.

Marx, Karl

1976 [1867] *Le Capital. Critique de l'économie politique*. Paris, Éditions sociales, 3 vol.

Mauss, Marcel

1973 [1923-1924] « Essai sur le don », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : 145-279.

Monnerie, Denis

2002 « Monnaies de Mono-Alu : valeurs, discontinuités et continuités dans les objets et les relations sociales », *L'Homme* 162 : 81-106.

Nihill, Michael

1989 « The New Pearls : Aspects of Money and Meaning in Anganen Exchange », *Canberra Anthropology* 12 : 144-160.

1991 « Money and "Moka" : Men, Women, and Change in Anganen Mortuary Exchange », *Journal of the Polynesian Society* 100 : 45-69.

Panoff, Michel

1980 « Objets précieux et moyens de paiement chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne », *L'Homme* 20 (2) : 5-37.

Parry, Jonathan & Maurice Bloch, eds

1989 *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press.

Quiggin, Alison Hingston

1949 *A Survey of Primitive Money. The Beginning of Currency*. London, Methuen.

Rospabé, Philippe

1995 *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie*. Paris, La Découverte – MAUSS.

Testart, Alain, ed.

2001 *Aux origines de la monnaie*. Paris, Errance.

Francis Dupuy, *Les "monnaies primitives": nouvelles considérations*. — L'article réexamine quelques questions théoriques posées à l'anthropologie par les « monnaies primitives », aux formes et aux fonctions multiples, en vue de dégager un commun dénominateur à celles-ci. La notion de « sphères d'échange », retraitée et élargie pour accorder la primauté au type de relation sur le type d'objet, semble pouvoir répondre, momentanément, à une saisie pertinente de la nature polymorphe de ces monnaies prises à la fois comme équivalents de biens et substituts de personnes. Ni répliques de marchandises ni analogues aux biens précieux, ces moyens de paiement franchissent les frontières entre les sphères d'échange en remplissant leur fonction selon une place changeante suivant les contextes. Aucune explication univoque ne peut donc rendre compte de la foisonnante réalité de ces monnaies.

Francis Dupuy, *Primitive Money: New Considerations*. — The article revises some theoretical questions raised to the anthropology about the « primitive money », in its multiple forms and functions, in order to extract a common denominator. The notion of « spheres of exchange », reconsidered and extended to grant the superiority to the type of relation on the type of object, seems to be able to answer, for the moment, a relevant seizure of the polymorphic nature of these currencies taken at the same time as equivalents of property and substitutes of persons. Neither replica of commodities, nor similar to valuables, these means of payment cross the borders between the spheres of exchange by fulfilling their function with a changing place according to contexts. No univocal explanation can therefore report the plentiful reality of these currencies.