

cA rgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale



LA MONNAIE EN RELATION

cArgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale

Publiée par : Le Centre d'Anthropologie Culturelle (CANTHEL)
de l'université Paris Descartes – Sorbonne Paris Cité

Le Musée d'ethnographie de l'université de Bordeaux

Le laboratoire Aménagement, Développement, Environnement
Santé, Sociétés (ADES), CNRS – université de Bordeaux

Avec le soutien de l'Institut Universitaire de France

Rédaction : 45 rue des Saints-Pères,
75006 Paris – France

Périodicité : deux numéros par an

Directeur de la publication :

Frédéric Dardel, président de l'université Paris Descartes

Rédacteurs en chef :

Francis Affergan, Erwan Dianteill

Rédactrices en chef adjointes :

Nadège Mézié, Delphine Manetta

Coordinatrice éditoriale :

Marine Christille, (Faculté SHS/université Paris Descartes).

Comité scientifique :

Marc Augé (EHESS),

Georges Balandier (†) (université Paris Descartes/EHESS),

Carmen Bernand (université Paris Nanterre),

Claude Calame (EHESS),

Jean-Paul Colleyn (EHESS),

Maurice Godelier (EHESS),

Danièle Hervieu-Léger (EHESS),

Deborah Kapchan (université de New York),

Marshall Sahlins (université de Chicago),

Bernard Valade (université Paris Descartes),

Francis Zimmermann (EHESS).

Comité de rédaction :

Serge Bahuchet (MNHN),

Serena Bindi (université Paris Descartes),

Philippe Chaudat (université Paris Descartes),

Sophie Chave-Dartoen (université de Bordeaux),

Christian Coiffier (MNHN),

Saskia Cousin (université Paris Descartes),

Vincent Delecroix (EPHE),

Thomas Fillitz (université de Vienne),

Zhe Ji (INALCO),

Mondher Kilani (université de Lausanne),

Cécile Leguy (université Sorbonne Nouvelle),

Wilfrid Landry Miampika (université d'Alcala),

Alain Pierrot (université Paris Descartes),

Roger Renaud (université Paris Descartes),

Valérie Robin Azevedo (université Paris Descartes),

Marie Salaün (université Paris Descartes).

Conception graphique :

Michel Tournier – prépresse (université Paris Descartes).

Photo de couverture :

Danse à l'occasion d'une fête patronale, Wallis, 2007.

© Sophie Chave-Dartoen

cA rgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale

L'anthropologie française a perdu avec la disparition de Georges Balandier l'un de ses grands noms. Alors que les sciences sociales, après la deuxième guerre mondiale, prenaient souvent la voie des analyses formelles, fortement inspirées de la linguistique dans le cas du structuralisme, ou bien du marxisme, avec une attention accrue pour les modes de production, Georges Balandier fut un pionnier de *l'anthropologie politique*. Au lieu de s'intéresser à la parenté ou aux mythes indépendamment de l'histoire, il rendit compte de façon magistrale des ressorts de la situation coloniale dès 1951. L'analyse du pouvoir, qui se manifeste dans tous les aspects de la vie sociale, est ainsi au cœur de l'anthropologie de Georges Balandier. C'est l'une des raisons pour lesquelles il n'a jamais formulé de théorie générale qui aurait pris la forme d'une dogmatique. Si l'on considère avec lui que la vie sociale est faite de rapports de forces instables, que l'issue des conflits humains n'est pas soumise à une loi immuable de l'Histoire, que l'innovation technique et culturelle ne peut être prévue, alors il est impossible d'établir l'anthropologie comme une science des invariants humains. Il faut au contraire faire l'analyse d'une situation historique concrète, dans toute sa spécificité et son événementialité, sans exclusive disciplinaire. C'est pourquoi Georges Balandier plaidait pour une anthropologie généralisée, proche de la sociologie et de l'histoire, mais s'en distinguant par l'exigence du *détour*. Comprendre la modernité, c'est en saisir la variabilité culturelle : il faut mettre en regard le monde occidental avec d'autres formations sociales en Afrique, en Asie, dans les Amériques, si l'on veut saisir l'originalité de chaque civilisation.

La revue *cArgo* a été fondée sur des principes équivalents, avec le soutien explicite de Georges Balandier auquel nous devons beaucoup sur le plan scientifique et sur le plan personnel. Il avait en effet accepté dès la création de la revue d'être membre du conseil scientifique, ce dont nous pouvons nous enorgueillir. Un ensemble de textes interrogeant la fertilité de son œuvre paraîtra dans le prochain numéro de *cArgo*, mais le dossier consacré ici à la monnaie illustre déjà la fertilité de l'anthropologie dynamique lorsqu'elle porte son regard sur des questions économiques.

Depuis sa première parution, qui date de 2012 avec le n° 1 consacré aux « Formes anthropologiques du conflit », jusqu'au n° 5 sur « La monnaie en relation », en passant par « Marchandises et Artefacts » (n° 2), « Métamorphoses de la tradition » (n°3), « Paroles d'Afrique » (n° 4) et le n° Hors-Série en hommage à Francis Affergan, *cArgo* s'est efforcé de construire des grilles de lecture des sociétés et cultures traditionnelles et contemporaines. En s'inscrivant toujours dans une perspective pluraliste et non dogmatique et en abordant des thématiques sans tabou, *cArgo* a déjà montré ses capacités à tenir un discours rigoureux au plus près des descriptions de terrain, tenant ainsi les deux bouts de la chaîne disciplinaire : ethnographie scrupuleuse et anthropologie critique.

Nous espérons, lors de la parution de ce numéro et suite à la disparition de Georges Balandier, poursuivre dans ces voies, animés par le seul souci de célébrer la pluralité et la diversité des mondes sociaux et culturels, sans jamais abandonner l'idée de les conjointre, si ce n'est par des invariants utopiques, en tout cas par des lignes de force et de fracture qui parcourraient l'humanité toute entière.

En somme, *cArgo* s'emploiera à viser une universalité toujours ancrée dans le terreau concret des réalités comparées et relatives.

Francis Affergan, Erwan Dianteill

Éditorial	P. 3
-----------------	------

Dossier : La monnaie en relation

Coordonné par Sophie Laligant et Géraldine Le Roux

- **Introduction**, Sophie Laligant et Géraldine Le Roux
 Comparer l'incomparable : considérations autour de la notion de monnaie P. 7
- Michèle Cros et Quentin Mégret
 Les « craquants ». Ethnographie d'une exhibition des billets de l'or en pays lobi burkinabè P. 27
- Salomé Deboos
 « *Pene (r)tsogpo* » (L'argent [roupies] c'est sale). Approche anthropologique de la monnaie.
 Le cas de la Vallée du Zanskar, Himalaya indien P. 47
- Sophie Laligant
 Le paradoxe de la monnaie de froment : un opérateur de totalisation sociale
 (Damgan, Bretagne sud) P. 67
- Dominik Bretteville
 L'étoffe des monnaies kanak : métamorphoses et complémentarités des étoffes et monnaies
 cérémonielles à Paimboa (Nouvelle-Calédonie) P. 89
- Sophie Chave-Dartoen
 Économie des signes et distinction des relations sociales.
 Circulations monétaires, performance rituelle et hiérarchie de valeurs P. 111

Varia

- Sandra Bornand
 « Chanter l'absence, louer le retour. » Discours sur les migrants en pays zarma (Niger) P. 131

Note critique

- Nikolay Nenovsky
 Reflections on currency boards and monetary federalism P. 149
 À propos de : Hadrien Saiag, *Monnaies locales et économie populaire en Argentine*,
 Coll. Recherches Internationales, Karthala, Paris, 2015

Comptes rendus

- Michel Aglietta, en collaboration avec Pepita Ould Ahmed et Jean-François Ponsot,
La Monnaie entre dettes et souveraineté, Paris, Odile Jacob, 2016
 Par Jean-Pierre Warnier P. 155
- Eveline Baumann, Laurent Bazin, Pepita Ould Ahmed, Pascale Phélinas,
 Monique Selim, Richard Sobel (dir.),
L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes, Paris, L'Harmattan, 2008
 Par Bernard Formoso P. 161

■ Comparer l'incomparable : considérations autour de la notion de monnaie

Sophie Laligant, maître de conférences à l'université François Rabelais à Tours, mène ses recherches sur la mise en mots des « choses » et la recomposition des espaces, des territoires et des identités, plus particulièrement auprès des agriculteurs et des politiques, en France. À partir de l'analyse des processus techniques, d'innovation, de transmission, de circulation et de recomposition de savoir-faire (méthanisation, monnaie végétale, nomination...), elle s'intéresse à l'organisation et à l'ordonnement des catégories scientifiques et vernaculaires et aux différentes formes de hiérarchies (en arborescence, en valeurs, en réseaux), révélatrices d'un certain type d'organisation sociale.

Géraldine Le Roux, maître de conférences au département d'ethnologie de l'université de Bretagne Occidentale, est chercheuse associée au Centre de Recherche Bretonne et Celtique (CRBC) et à James Cook University. Elle s'intéresse aux processus de représentation, de circulation et de réappropriation du patrimoine matériel et immatériel, notamment chez les peuples autochtones.

Mots-clés : mutations – pluralisme monétaire – reconfiguration des valeurs – mémoire – circulation

Introduction

Comparer l'incomparable : considérations autour de la notion de monnaie

Sophie Laligant,

CITERES-COST/université François Rabelais, Tours

Géraldine Le Roux,

CRBC/université de Bretagne Occidentale, Brest

« Il ne peut exister de groupements humains qui n'entretiennent que des relations marchandes à la poursuite de l'enrichissement privé. C'est ce que montrent la pérennité et l'universalité du phénomène monétaire. »

(Aglietta et Orléan, 2002 : 334.)

On ne peut qu'être frappé par cette approche singulière de la monnaie, qui est, ici, aussi la nôtre, bien loin de la définition classique de l'économie pure, qui lui assigne une mesure, pondérale ou légale, de valeur. Autoréférentielle, la monnaie est, en Occident, confinée à la seule sphère économique et expression la plus achevée des valeurs individualistes. La légitimité de cette monnaie participe d'un ordre monétaire de plus en plus décontextualisé, tel qu'observé de nos jours à l'échelle internationale. Celui-ci ne conçoit que deux états économiques : l'un sans monnaie et l'autre avec. Cela sous-entend que chaque marchandise ait son prix déclaré en monnaie dite unité de compte, qu'elle soit acquise grâce à de l'argent dit moyen de circulation et que les rentrées monétaires soient gardées jusqu'aux prochaines transactions, constituant ainsi le moyen de réserve.

Cette conceptualisation du rapport à la monnaie, régie par une logique d'accumulation des choses et/ou de signes représentatifs de ces choses, accompagne ce

« rapport marchand [qui] apparaîtra comme un rapport social paradoxal au sens où il a pour finalité de séparer les individus. C'est là une conséquence de la primauté des relations aux choses sur les relations entre individus » (Aglietta et Orléan, 2002 : 38). Dans la pensée économique, l'échange marchand suppose le calcul rationnel appliqué aux individus et aux choses, grâce à un équivalent général : la monnaie. Cela implique la transformation préalable des biens destinés à l'échange en purs objets appelés marchandises.

Ces biens ne sont considérés que sous l'angle de la rareté ou de l'utilité attendue par l'individu concerné et de ses préférences déterminées par les prix affichés et sa contrainte de budget qui en fixent la valeur. En ce sens, la valeur apparaît comme l'assise du paradigme libéral dominant de l'accumulation du capital et de la thésaurisation, dont la logique A-M-A' (Aglietta 1995 : 39-47) est de générer encore plus d'argent ; principe déjà présent chez Karl Marx dans le *Capital* (2008) et, bien avant, chez Aristote, qui en condamnait la forme chrématistique contre nature dans *Éthique à Nicomaque* (1990) et *Politique* (1984). Cette progression de l'argent privé apparaît alors comme un véritable instrument de gain pour le pouvoir. Ici, l'individu est capable de poursuivre des fins propres, puisque l'échange vise à accroître la valeur des choses concernées dans un rapport de pur face à face entre les individus et l'objet considéré. Ces stratégies supposent une logique contractuelle, puisque, à l'issue de la transaction, les individus sont quittes et aucune obligation n'est conservée. Il s'agit là d'une libre négociation entre individus autonomes, rationnels et égaux, résultat de la liberté pleine et entière des cocontractants, forme la plus aboutie de l'individualisme. La société construite sur le contrat est donc une société de l'échange volontaire, du « donnant-donnant », où seuls les échangistes jugent du bien-fondé des transactions. C'est ce qui caractérise la circulation de l'argent en tant que « monnaie étatique moderne » par opposition à ce que l'on nomme « monnaie traditionnelle » : « L'argent est l'instrument privilégié de cette configuration unique qu'est l'économie moderne, où il peut être échangé contre n'importe quoi, dans n'importe quelle sorte d'échange, entre personnes qui, entre elles, ont n'importe quelle sorte de relation. » (Akin et Robbins cités par Monnerie, 2002 : 272.) Dans la logique marchande, la société ou la communauté résulte de l'agrégation d'individus empiriques qui la composent (Dumont, 1983 : 84).

Cette entière subordination de la totalité sociale aux logiques individuelles est renforcée par l'absence même en économie des concepts précis de communauté ou de totalité, si ce n'est celui de collectivité marchande, mentionné pour la première fois en 1947 par Maurice Allais (1998). Ce terme s'entend ici comme un modèle de générations imbriquées, aussi connu sous l'acronyme MGI, où la monnaie apparaît comme une médiation et un rapport au groupe tout entier entre deux générations, celles des jeunes actifs et des retraités. Pourtant, aussi surprenant que cela puisse être, « il n'existe pas d'accord entre les économistes sur le contenu [du] terme [monnaie] » (Courbis, Froment et Servet, 1990 : 5). Cette constatation avait déjà été faite, étonnamment, dès 1584 par Bernardo Pratisuoli, juriste de Reggio, d'Émilie, commentant le premier projet de monnaie universelle, intitulé *L'Alitinofo*¹,

¹ L'objet de ce traité fut de proposer un usage universel de l'or et de l'argent de la monnaie pour éviter tous les abus sur les pièces et les paiements par des pratiques abusives de rognage et en ramenant « ainsi le monde entier à une seule et unique monnaie » (Thiveaud, 1996 : 22).

1579, dû à Gasparo Scaruffi, maître des monnaies du duc de Ferrare : « Croyez moi, les questions de monnaie seront et resteront toujours et partout dans le monde instables, confuses, incertaines et imparfaites » (Thiveaud, 1996 : 24). Pour une partie des économistes, « la Monnaie est un concept qui n'a pas d'existence réelle, alors que le fait monétaire en tant que pratique sociale a un caractère universel » (Courbis, Froment et Servet, 1990 : 5). C'est dans cette perspective que s'inscrit notre collectif.

Confrontées aux évolutions du système financier, à la mise en place de la monnaie unique européenne, au développement des SEL (systèmes d'échanges locaux) et des monnaies locales (Blanc, 2000 ; Saiag, 2016), de nouvelles approches sur les théories de la monnaie interrogent son rôle social, la morale financière dans les politiques internationales, la confiance et l'éthique. À cet égard, ces travaux représentatifs de l'hétérodoxie monétaire se sont surtout développés dans les années 1970-1980 avec *Nomismata* (Servet, 1984) et *La violence de la monnaie*, ouvrage dans lequel Aglietta et Orléan reprennent la thèse de l'antériorité de la monnaie, en développant l'idée que celle-ci est l'institution primordiale de nos économies, dans la lignée du courant hétérodoxe de la théorie générale de Keynes : « La monnaie précède l'économie marchande et la fonde et non l'inverse » (Aglietta et Orléan, 1982 : 143), approche très synthétisée ici. Reprochant aux théories de l'économie orthodoxe de ne pas prendre en compte la socialité, ces auteurs vont aussi s'opposer à leur définition de la valeur (cf. *infra*) et approfondir le concept de souveraineté monétaire, en recherchant son origine, sa signification et ses transformations. Si Cartelier émet quelques réserves dans sa note (1983 : 400) sur la recherche de cette genèse, cet ouvrage sur la monnaie fait date, dans le sens où il identifie nettement trois grandes logiques d'intégration sociale à savoir l'ordre rituel, l'ordre impérial/politique et l'ordre marchand. Chacun d'eux est respectivement associé à une forme de souveraineté spécifique, à savoir le sacrifice, la loi et enfin la monnaie. Si l'on reprend l'ordre rituel, où le sacré est le principe de souveraineté, « il est bien clair qu'on ne peut parler ici que d'anté-monnaie » (Théret, 2007 : 151). À ce stade, la monnaie n'existe guère dans la plénitude de ses attributs et elle ne va commencer à prendre réellement forme qu'au moment du passage à l'ordre impérial. C'est ce que Motamed-Nejab² nomme le référentiel théorique de l'hétérodoxie qui, selon lui, a pour corollaire l'unicité de la monnaie de compte et qui s'articule autour de cinq principes : souveraineté, primat de la monnaie, centralité du système de paiement, importance des trois « composantes » du système de paiement et place prééminente du système monétaire hiérarchisé.

Comment ne pas mentionner aussi, à partir de 1993, le séminaire intitulé *Légitimité de la monnaie* du CREA³. Issus de différentes disciplines, les chercheurs participants ont très tôt écarté un parti pris universaliste pour éclairer le phénomène monétaire avant tout de manière comparative et concrète. Leur méthode consista à saisir « les relations monétaires dans la société particulière à laquelle elles appartiennent. [Elle] se réfère délibérément à des univers étrangers et lointains pour nous, Occidentaux et

² Ramine Motamed-Nejab, « Les approches hétérodoxes à l'épreuve de la pluralité monétaire : éléments de réflexion pour un débat », communication présentée au séminaire La monnaie entre unicité et pluralité : regards pluridisciplinaires et enjeux de théorisation, Paris, 25 janvier 2013.

³ Centre de recherche en épistémologie appliquée de l'École Polytechnique.

contemporains, comme peuvent l'être la Rome antique, l'Inde védique, les souverainetés africaines ou encore une société de Mélanésie. Les systèmes monétaires ainsi comparés et analysés sont choisis à des moments différents de chaque société considérée et non pas en déroulant une seule et même histoire universelle de la monnaie qui vaudrait pour l'espèce humaine » (Aglietta et Orléan, 1998 : 9). De ces rencontres successives ont résulté de multiples publications, parmi lesquelles *Souveraineté, légitimité de la monnaie* (Aglietta et Orléan, 1995) ou *La monnaie souveraine* (*ibid.*, 1998). Depuis, ces réflexions sur la monnaie se poursuivent autour d'économistes, d'anthropologues, d'historiens et de sociologues, contributeurs de la première heure pour certains, ou ayant rejoint par la suite les séminaires que Bruno Théret a largement contribué à organiser⁴.

En ce sens les travaux de Viviana Zelizer (2005) sur l'usage du dollar aux États-Unis depuis 1870 suscitent aussi de l'intérêt. Elle souligne que les Américains ont beau avoir une monnaie fédérale, ils la conçoivent et l'investissent différemment en fonction de leur sexe et de leur condition sociale. En développant ce qu'elle nomme dans son ouvrage « la devise domestique », « la monnaie du don » et « l'argent de la charité », elle constate que l'usage de la monnaie, loin d'être neutre et de reposer sur l'action rationnelle des agents, ne dépersonnalise pas les relations sociales. Citons aussi l'étude de cas très récente faite par Hadrien Saiag (2016), qui, en s'inspirant des travaux de Zelizer, reconsidère aussi le modèle normatif de gestion budgétaire fonctionnant dans les milieux populaires locaux, dans la ville de Rosario, en Argentine. Ici, les systèmes monétaires locaux, dénommés *trueque*, irriguent les transactions à l'échelle d'agglomérations urbaines d'une façon bien particulière, en faisant coexister sur un même territoire plusieurs monnaies de compte et de paiement : le *crédito* en tant qu'unité de compte spécifique et la monnaie nationale libellée en *pesos*. Une « distinction genrée » des pratiques monétaires se dégage car seuls les hommes sont censés avoir accès à la monnaie nationale grâce au travail salarié, les femmes étant ensuite chargées de la dépenser. Or depuis que les femmes ont la possibilité de participer au *trueque*, les équilibres sociaux sont remis en question : désormais, elles disposent de leurs propres revenus, libellés dans une unité de compte particulière qui est le *crédito* et dont l'usage échappe totalement au contrôle de leurs maris.

Ces ethnographies réinterrogent la distinction sujet animé/objet inanimé dans l'échange, pourtant conçue comme composante universelle de la pensée humaine, (in)distinction posée pour la première fois par Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don* (2004). Cet aspect fondamental de la réflexion anthropologique sur l'échange rejoint les notions de propriété et d'avoir que nous y associons communément dans la pensée occidentale moderne. Dans l'ordre économique, l'argent ne représente plus l'être mais les avoirs, comme le démontrait déjà Georg Simmel (1987). La monnaie moderne y apparaît de fait comme « une richesse-chose » car « tout homme se l'approprie directement [...] sans dépendance sociale [...] elle est purement sienne, c'est-à-dire propriété privée, individuelle » (Coppet, 1998 : 205). En témoigne l'étymologie indo-européenne que Benveniste (1969 : 51-2) propose pour « pecunia », selon laquelle, bien avant de signifier l'argent comptant, ce terme

⁴ Nous pensons au séminaire « La monnaie entre unicité et pluralité : regards pluridisciplinaires et enjeux de théorisation », fondé en 2013 par Bruno Théret et Jérôme Blanc.

signifie « toute sorte de possession mobilière personnelle », qu'il s'agisse d'hommes, de bêtes ou d'esclaves. Cette idée de l'argent-monnaie séparé de toute dépendance sociale se conçoit comme n'engageant ni celui qui le reçoit ni celui qui le donne. Nous touchons là de nouveau à la distance objective entre objet et sujet qui existe depuis l'Antiquité grecque classique (Billeter, 1984) et a été largement reprise depuis par l'échange marchand, qui établit un rapport quantitatif entre des objets aliénables circulant entre des partenaires indépendants l'un de l'autre. Comparées aux monnaies modernes inscrites dans le registre de l'avoir — dans le sens de posséder — et non dans celui d'appartenance, d'autres monnaies relèvent d'un tout autre registre, jouant un rôle fondamental dans la constitution des identités sociales des personnes. Si l'idée de propriété éveille d'abord l'idée d'une chose dans le sens juridique d'aliéner, Marcel Mauss dans *L'Essai sur le don* a montré que certaines choses, tout en circulant entre plusieurs personnes, restaient attachées à leurs propriétaires d'origine. Qualifiés « d'immeubles » (Mauss, 2004 : 156), ces objets particuliers n'apparaissent pas tant comme une ressource économique que comme l'affirmation de relations sociales, et c'est en ce sens qu'ils se définissent comme des richesses inaliénables : « car céder de tels objets, c'est perdre son droit au passé en tant que part active de son identité culturelle » (Weiner, 1988 : 127), ce qui est très différent de ceux que Mauss nomme des « biens meubles » (Mauss, *ibid.*). Notons aussi les travaux d'Annette Weiner (*ibid.*) ou de Marilyn Strathern (1984, 1988), qui sont longuement revenues sur ce paradigme occidental moderne de propriété attachée aux biens, à travers les notions de meuble et immeuble, possession/relation ou encore aliénabilité/inaliénabilité.

Ainsi, nombre de réflexions en sciences humaines ont porté sur l'étroite relation entre sujet et objet, sur leur non-différenciation, faisant bien souvent que les aspects biologiques et sociaux de régénération de la monnaie et des êtres humains ne sont plus départagés. Citons notamment *Questions de monnaie* (Breton, 2002c), où les ethnographies illustrent la fécondité du croisement de ces thématiques dans le champ ouvert depuis Mauss. En dévoilant les dynamiques à l'œuvre chez les Wodani des hautes terres de Papouasie occidentale, Breton montre que les monnaies de coquillages sont des personnes vivantes : « les plus précieuses d'entre elles portent un nom propre, comme des personnes à part entière », « elles ont donc une histoire » et apparaissent « comme une forme de la substance sociale. » (Breton, 2002b : 205, 232). Le cas des monnaies du plateau Lelet en Nouvelle-Irlande présenté par Brigitte Derlon (2002), et plus particulièrement de celles portant le nom de *dasilok*, est tout aussi révélateur de la cohérence qui se joue entre monnaie et société. Contrastant avec le caractère mortel et périssable des humains, ces enfilades de perles contribuent à la compensation des nombreuses épouses et à la naissance des enfants. Véritable « colonne vertébrale' du clan », ces monnaies participent à la reproduction des relations sociales et des groupes sociaux et, à travers elles, « c'est l'immortalité de l'humanité et de la société qui se réalise » (Derlon, 2002 : 161, 162, 176). Brigitte Derlon montre que l'origine mythique de certaines monnaies issues d'une production anale masculine relève aussi de l'intestinal et du matriciel, rejoignant ainsi d'autres travaux de psychanalyse.

En effet, depuis les premiers écrits de Sigmund Freud (1973), plusieurs travaux psychanalytiques ont développé l'origine anale de l'argent ou mêlent monnaie et

excrément : en témoignent ces deux articles « Sur l'origine anale de l'argent » de William H. Desmond (1978) et « Or et excrément » de Bernard Dattner (1978). Un modèle croisant les quatre stades de transformation de la nourriture par le métabolisme humain avec les logiques monétaires liées à l'argent sera élaboré : l'incorporation (appropriation, acquisition), la digestion (placement, investissement), la rétention des fèces (épargne, thésaurisation), leur expulsion (donation, vente) (Borneman, 1978). *Totem et tabou* de Sigmund Freud (2015) inspirera également d'autres recherches, mêlant le mésusage de l'argent et la névrose, ou l'argent et le caractère pulsionnel du meurtre dans sa relation avec le corps du père tué puis mangé ou, aussi, avec le sacrifice animal, dans lequel l'origine des pièces de monnaie grecques est à rechercher (Desmond, 1978). Cette rencontre entre la psychanalyse et l'anthropologie est relativement ancienne, comme en témoignent les travaux de Malinowski, Kroeber, Sapir ou Mead, et se retrouve aussi chez Géza Roheim, où les monnaies de coquillage des populations au nord-est de la Nouvelle-Bretagne sont nommées « excréments de la mer » ou « déjections de l'océan » (Roheim, 1978).

Réinterroger les monnaies issues des sociétés lointaines permet de reconsidérer nos propres manières de penser l'argent. L'ethnographie de Sophie Laligant en Bretagne sud nous rappelle que les monnaies « traditionnelles » ne sont pas l'apanage des sociétés lointaines et que sous nos cieux, si tant est que l'on veuille bien y regarder de plus près, on trouve aussi des exemples de monnaies périssables. Le froment, a observé Sophie Laligant sur son terrain, ne doit pas être conservé, sinon il pourrit, et il a pour vocation d'être échangé car il ne faut pas le capitaliser, principe qui n'est pas sans remettre en question un des principes de la théorie trifonctionnelle d'Aristote à savoir la thésaurisation. C'est ce que nous dévoile aussi l'ethnographie de Sophie Chave-Dartoen montrant qu'à Wallis, collectivité d'outre-mer, au sein de laquelle s'articulent l'autorité de l'État français, les compétences de la collectivité territoriale et la loi de la chefferie, la monnaie accumulée, sous forme de francs CFP, n'est pas faite pour être thésaurisée mais pour circuler. Ici accumulation, quantification monétaire et circulation ponctuelle des richesses lors des cérémonies sont signes de distinction sociale et d'ordonnancement statutaire, en participant à la constitution de la composante « âme » suivant deux logiques : d'une part, le statut social, relatif, travaillé par les circulations cérémonielles ; d'autre part, le statut (absolu) de la composante chrétienne de l'« âme », dont les fautes sont littéralement rachetées afin d'assurer la vie éternelle. De même, chez les Paimboa, en Nouvelle-Calédonie, Dominik Bretteville montre que si les échanges cérémoniels frappent par leur ampleur, combinant des étoffes et des volumes très importants de billets de banque, le numéraire, inséré dans des enveloppes en papier, reste invisible. Ici l'accumulation de la monnaie moderne sous forme d'avoir économique est avant tout animée par les relations cérémonielles et n'est acceptée, par les Kanak, que dans la mesure où cela leur permet de reconduire leur société en tant que totalité cohérente. Enfin, en pays lobi burkinabè, Michèle Cros et Quentin Mégret décrivent les transformations récentes de l'économie de marché dans la région, issues de la prospection aurifère, à travers l'exhibition et l'ostentation de billets en francs CFA. Dans le système coutumier, tout étalage des richesses était proscrit et la thésaurisation n'était acceptée qu'à la seule condition qu'elle soit temporaire et réinvestie au bénéfice de la famille au sens large, sous peine d'attirer sorcellerie,

maladie et mort. Désormais, accumulation, ostentation et prodigalité des dépenses grâce aux « craquants », ces grosses coupures issues de l'argent de l'or, ne sont plus systématiquement condamnées par la morale. Or, paradoxalement, cet argent « amer » irrigue ce « vertige chrématistique » et renverse les valeurs et les statuts sociaux.

Dire et penser la monnaie

Pour explorer les dimensions insoupçonnées de la monnaie et la complexité des phénomènes sociaux qui s'y rattachent, il nous faut d'abord renoncer à considérer l'universel de la monnaie selon nos propres usages et notre langage. Si, d'un premier regard, nous sommes d'accord pour dire que rien ne ressemble moins à un cauri qu'un écu d'or, une cordelette de cheveux aborigène ou un billet de dix dollars, tous sont pourtant monnaie. La question que l'on se pose alors est de savoir s'ils sont comparables et à quel niveau, puisque matière et forme ne nous en donnent qu'une définition incomplète⁵ ? Comment alors *comparer l'incomparable*, pour reprendre le titre de l'ouvrage éponyme de Marcel Détienné (2000), puisque, finalement, nous sommes en présence, avec les contributions réunies dans ce numéro, de monnaies n'ayant *a priori* rien en commun, appartenant à des sociétés très différentes, rendant compte de fonctionnements contemporains ou récemment disparus ? Comment restituer le sens et la portée d'une monnaie, quand aucun mot ne convient pour une traduction adéquate. Et ceci, soit en raison de l'absence de terme vernaculaire dans la société étudiée, soit par l'application de catégories issues de notre langue, des générations passées, de notre histoire, de notre expérience qui sans cesse les réactualise mais aussi de nos institutions au sens large.

En toute logique, la question que l'on se pose alors est : comment accéder aux significations et aux représentations attachées à des monnaies différentes, relevant de sociétés et de temporalités distinctes ? Si on doit à Aristote d'avoir été le premier à définir chaque science par son sujet, c'est à saint Thomas que l'on doit d'avoir « compris que [si] diverses sciences traitent souvent des mêmes choses (*de eisdem rebus*) [...] ce n'est pas le sujet, mais le processus cognitif (*ratio cognoscibilis*), qui identifie une chose donnée » (Schumpeter, 1983). Aussi, si toutes les disciplines cherchent à se distinguer en offrant une approche et une définition de la monnaie qui leur soient propres, il n'y a aucun concept de monnaie qui leur soit transversal ni englobant. Parler d'un modèle dominant unique, c'est déformer les faits et les déformer idéologiquement sur le plan des valeurs. Pourtant, pendant longtemps, beaucoup de théories sur la monnaie la « peignirent en couleur économique », pour paraphraser Schumpeter (*ibid.* : 102). À mille lieux de cette posture, de récents travaux, comme ceux réunis dans ce numéro, interrogent les synergies entre plusieurs types de monnaies. Cette coexistence de monnaies multiples dans une même société est fréquente, comme en témoignent les ethnographies ouvrant aux questions de coexistence, d'articulation de différentes sphères, de résistance, d'enclavement, d'absorption plus ou moins temporaire d'un système par un autre, ou de domination d'un système sur un autre.

⁵ Même avec la typologie la plus récente qui soit aujourd'hui, à savoir l'arbre de décision à six niveaux de Jacques Schoonheydt, 2013.

En effet, la possession de nouvelles terres s'accompagnera de l'imposition d'une identité étrangère fondée sur l'individu occidental moderne et la propriété privée au mépris des systèmes sociaux locaux. La monnaie devint aussi un bon moyen pour asseoir et affirmer sur ces nouveaux territoires la souveraineté, auprès de sociétés qui, pourtant, n'en étaient pas privées. Ainsi, tout autant que leur monnaie ne nous parlait pas, on imposait la nôtre ou on leur imposait celle d'autres sociétés déjà colonisées — on pense notamment aux cauris introduits par les Européens entre le XIV^e et le XVIII^e siècle dans les économies ouest-africaines (Johansson, 1967 ; Guyer, 1986 ; Hogendorn et Johnson, 1986 ; Rivallain, 1994 ; Edoumba, 2001).

La spécification de la rencontre de deux (*a minima*) systèmes monétaires, que nous appelons endogène et exogène, a souvent été analysée en terme de « double illusion » (Coppet, 1973) ce qui n'est pas sans évoquer d'autres recherches menées sur le tourisme et les notions d'authenticité, d'identité vécues ou de mises en scène (ainsi à Tonga, par exemple, les billets de banque distribués comme présents (*fakapale*) lors de danses ne sont pas perçus comme authentiques par les touristes [Condeveaux, 2010]). Ce pluralisme monétaire, où monnaie moderne et monnaie coutumière se rencontrent, va inspirer aux anthropologues divers schèmes d'interprétation en termes de dynamiques convergentes ou divergentes du fait même des systèmes idéologiques auxquels chaque système monétaire se rattache. Relevant respectivement d'une « économie des personnes » dans le sens de relation sociale et de transmission et/ou d'une « économie des choses » dans celui d'économie marchande, pour reprendre des expressions de Stéphane Breton (2002a : 18), différentes approches se sont attachées à la compréhension de ces phénomènes monétaires en terme de résistance, d'enclavement, de domination, d'ajustement ou encore de dissolution.

Suscitant de longue date l'attention des anthropologues, la monnaie est l'objet de nombreux débats d'interprétations, notamment autour des phénomènes de monétarisation ou de démonétarisation des échanges où la monnaie moderne peut entrer temporairement dans des prestations sociales et rituelles et la monnaie coutumière servir à des transactions de type marchand (Appadurai, 1986 ; Faugère, 2002 ; Bretteville, 2002 ; Stewart et Strathern, 2002). Parmi les interrogations qui ont présidé à d'autres recherches, mentionnons les phénomènes d'équivalence, de convertibilité et de substitution entre les monnaies (Barton, 1922 ; Mead, 1969 ; Condominas, 1972 et 1989 ; Laligant, à paraître), avec une attention toute particulière pour la monnaie des Tolai en Nouvelle-Bretagne qui est une des rares monnaies traditionnelles à être convertible dans les banques (Denis Monnerie, communication personnelle). L'exemple Mnong Gar, en Asie du sud-est (Condominas 1972 et 1989) renverse la focale à laquelle nous ont habitués nombre de travaux sur l'Océanie, sur l'Afrique ou l'Amérique. Ici, l'acculturation, avec l'arrivée de la monnaie moderne, n'a pas détruit le système monétaire indigène et, bien au contraire, elle a surtout touché les monnaies que les colonisateurs introduisaient, « impliquant dès lors qu'ils ajustent leur formes monétaires aux standards préexistants » (Formoso et Pion, 2012 : 8).

Parry et Bloch, dans *Money and the morality of exchange*, défendent une position comparable, en démontrant l'existence de deux ordres transactionnels, « transactional orders » (1989 : 23), manifestant des relations différentes au sein de la société. Loin de reposer sur une distinction entre « non-monetary and monetary economies (or even societies) », entre « gift economies and commodity economies » (économies du don et économies des choses), ou entre « precapitalist and capitalist [societies] » (*ibid.*, 7), ces auteurs distinguent, d'une part, un processus d'échange à court terme relevant de l'action, de la compétition et de l'acquisition, attaché au domaine de l'individu, et, d'autre part, un processus d'échange à long terme concernant la reproduction du social et de l'ordre cosmique. Aussi faut-il, selon eux, considérer non pas différents types d'économies ou de monnaies, même s'ils associent la généralisation de la monnaie en Occident à une progressive primauté des relations contractuelles au détriment des relations personnelles (*ibid.* : 4-7), mais poser le postulat suivant : pour chaque société coexistent ces deux ordres transactionnels, sans qu'il soit possible d'en prédire les significations symboliques à partir des seules fonctions de la monnaie. Nombreux sont les travaux qui reviennent sur la coprésence au sein d'une même société de différentes formes de monnaies articulant différents niveaux ou sphères de pratiques monétaires. Au modèle économique des trois sphères (sphère monétaire, sphère des marchandises et sphère des sujets) développé notamment chez Simmel (1987), opposons celui de certains travaux anthropologiques récents, distinguant circuits domestique, marchand et cérémoniel (Akin et Robbins, 1999) dans la lignée des travaux de Paul Bohannan (1959)⁶.

Toutes ces questions d'unicité ou de pluralité de système monétaire (monnaie multiple, monnaie unique à usage multiple) s'insèrent dans des questions théoriques beaucoup plus vastes liées aux phénomènes d'émergence de l'individualisme moderne, de mutation des relations don/marché, individu/société, rituel/économie de marché, de mutation d'une monnaie dans une autre, de dation des noms, de transactions à court ou long terme, etc. Or ce type de configuration où l'économie de marché serait seconde en regard de l'économie des rituels voire des personnes n'est pas réservé aux seuls cas océaniens, même si ce sont ces derniers qui sollicitent principalement les spécialistes de ces questions de monnaies.

En effet, aussi étonnant que cela puisse être, la coexistence entre une unité de compte étatique et une monnaie locale se rencontre aussi en Afrique et dans l'ethnographie européenne. L'ethnographie de Laligant (à Damgan, dans le Morbihan) montre qu'il est en effet simpliste d'opposer une tradition des sociétés lointaines à une modernité assimilée au monde européen et à notre monnaie occidentale. Ainsi, dans beaucoup de sociétés rurales françaises, le franc coexista avec des monnaies d'origines végétales ou animales. Ce fut par exemple le cas à Damgan où le froment, loin d'être en concurrence avec la monnaie nationale, servit de monnaie, jusque dans le milieu du XX^e siècle. Véritable système monétaire utilisé tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la commune, le froment servait aussi d'unité de compte, allant à l'encontre de ce qu'affirment certains économistes. Pour ces derniers, la coexistence de monnaies « autres » avec la monnaie étatique ne peut

⁶ Bohannan différencie dans son analyse des échanges chez les Tiv du Nigeria « limited-purpose money » (monnaie à usage restreint) et « general-purpose money » (monnaie à usage général).

renvoyer qu'à une faiblesse politico-économique. Pour les ethnologues de ce volume, ce qui importe, ce n'est pas tant le type de monnaie, mais bien les modes de circulations dans lesquels une monnaie, quelle qu'en soit la forme, est mobilisée.

Dans cette perspective, l'article de Sophie Chave-Dartoen interroge la façon dont une société polynésienne, celle de l'île Wallis, régule l'imposition d'un ordre monétaire venant de l'extérieur, en la personne des missionnaires et administrateurs coloniaux, et la façon dont, aujourd'hui, cette même monnaie est encouragée et accueillie par la population locale qui y voit une manière de renforcer la personne. L'étude du cas wallisien analysé par Chave-Dartoen présente des phénomènes d'hybridation entre des systèmes de valeurs individualistes issues et importées de la modernité occidentale et des systèmes de valeurs globalement holistes qui participent au fonctionnement du système monétaire et aux circulations cérémonielles, sans jamais, cependant, se superposer et se remplacer les uns par rapport aux autres. Ici, la monnaie permet l'intégration de deux niveaux de totalité et de valeur, en une hiérarchie qui admet, constamment, des ajustements et des mutations. Salomé Deboos, pour sa part, souligne de quelle façon le développement des échanges en monnaie fiduciaire au Zanskar a entraîné un glissement sémantique sur la signification de la richesse, alors que cette monnaie était très récemment encore le seul apanage des basses castes.

Pour la société paimboa, Dominik Bretteville dévoile la façon dont cette société a retenu certaines caractéristiques du modèle exogène et étatique, tout en le combinant avec d'autres propriétés auxquelles les Kanak étaient attachés. Les monnaies de coquillage *begi* qui, pour l'essentiel, mesuraient autrefois la valeur des relations sociales, sont aujourd'hui, devenues rares. Elles ont été remplacées par des billets de banque et des pièces en francs Pacifique qui, au quotidien, servent aux échanges économiques. Or ce même argent a deux usages et prend curieusement deux noms selon son contexte d'usage et les relations qu'il manifeste. Dans le cadre des transactions financières, il porte le nom de *mwani* ; dans les contextes cérémoniels et dans les discours qui les caractérisent, il prend le nom des anciennes monnaies *begi*. À travers cette double valorisation, tout à la fois économique et cérémonielle, du franc Pacifique se joue, au moment des cérémonies, un ré-enchâssement du numéraire dans un système de pensée spécifiquement kanak, qui neutralise pour un temps le statut économique de l'argent et participe par là-même des stratégies de résistance face à la modernité.

Ces usages, ces dires et ces représentations de la monnaie qui sont en prise directe avec l'organisation sociale et les logiques structurantes où se manifeste de façon grandissante une cohabitation dans un travail de réévaluation et de réinterprétation d'un système de valeurs extérieur d'origine occidentale se manifestent également en pays lobi, au Burkina Faso. À l'instar de Dominik Bretteville, Michèle Cros et Quentin Mégret examinent, dans leur article consacré aux Lobi, la dimension non économique de nouvelles pratiques économiques liées à l'argent de l'or. L'intrusion massive d'importantes sommes d'argent à travers ses usages et ses représentations permet de dégager les nouveaux systèmes de valeurs liés au métier d'orpailleur mais, plus avant, elle révèle des principes de recomposition et de renversement en valeurs et en statuts. Ici, cette nouvelle monnaie « craquant », sous forme uniquement de grosses coupures neuves sorties

tout juste d'un établissement bancaire, possède contrairement aux billets usagés de même valeur et aux petites coupures en francs CFA, une valeur qui n'est pas que numéraire. Les « craquants » apparaissent comme un opérateur d'hétérotopie, adossée à des principes péjorativement connotés, corrupteurs et ambigus. Plus avant, ce nouvel agencement en valeurs n'est pas sans réinterroger la légitimité et la « foi sociale » (Simiand, 2006 : 249) que cette collectivité accorde à l'instrument monétaire et à la nouvelle économie aurifère, monde de l'immédiateté « qui ne permet pas d'envisager l'avenir avec acuité » (Cros et Mégret, dans ce volume).

La monnaie sous la catégorie de la valeur

Dans ce volume, les auteurs se proposent de penser la monnaie, non plus comme expression de relation à un niveau inter-individuel, mais comme expression de la totalité sociale, en accord avec la proposition de Durkheim (2003). En effet, la caractéristique fondamentale des représentations collectives attachées à la monnaie ne repose pas tant sur la spécificité de ses représentations, mais sur l'agencement des idées et des valeurs communes qui y sont liées en un système sociologique particulier.

Cette consubstantialité entre monnaie et société s'éloigne de la logique selon laquelle la monnaie serait ici uniquement un élément qui a une matière propre et qui se caractériserait par un mode d'existence particulier doté de propriétés intrinsèques ; elle représente une approche aux antipodes de celle des économistes pour qui la monnaie est un simple instrument fonctionnel des échanges, c'est-à-dire de paiement. Suivant la même logique, l'objet serait ici susceptible d'une individuation, c'est-à-dire d'une différenciation donnant lieu à un dénombrement : « On peut ainsi individuer non seulement des personnes, des bêtes, des choses [des monnaies ; nous rajoutons], c'est-à-dire des êtres qui sont classiquement rangés dans la catégorie de la substance, de l'ontologie » (Descombes, 1992 : 57). Nombre d'auteurs se sont opposés pour savoir si la monnaie était marchandise ou signe. Parmi les écrits les plus anciens, citons ceux de Platon pour qui la monnaie est un « symbole » devant avant tout faciliter les échanges. Cette notion de la monnaie traduite par *money-token*, soit signe monétaire dans les travaux de Benjamin Jowett, spécialiste victorien de Platon à l'université d'Oxford, sera reprise au même titre que les théories d'Aristote par les postglossateurs du Moyen Âge comme Oresme ou Buridan (Dupuy, 1989). Récemment Michel Rosier (1990) ou Maurice Lagueux (1990) sont revenus sur les débats — devenus pourtant désuets aux yeux de certains, en raison de l'apparition des expressions monnaie fiduciaire et monnaie scripturale⁷ au cours du XIX^e siècle — ayant opposé Montesquieu et Turgot sur la monnaie signe et la monnaie marchandise. Sans reprendre en détail leurs théories respectives, signalons que Montesquieu dans *L'esprit des lois* est partisan de la monnaie signe, tout en reconnaissant qu'elle puisse aussi être une marchandise, alors que Anne R. J. Turgot soutient l'idée d'une monnaie marchandise, tout en admettant qu'elle puisse être aussi un signe. Ainsi, on voit s'opposer au cours du

⁷ Le terme monnaie fiduciaire (de *fides*, confiance) est apparu en 1865 en économie (Littré) ; celui de monnaie scripturale (du latin *scribere*, écrire), dite aussi monnaie de banque, repose sur des jeux d'écritures. L'origine de cette nouvelle monnaie date de 1844 et est liée à l'acte de Peel (du nom du Premier ministre britannique, sir Robert Peel) qui limita la création des billets de banque à l'encaisse or des banques.

XVIII^e siècle, d'un côté, les défenseurs de la monnaie signe, convaincus que la monnaie métallique a elle aussi quelque chose de fictif et, de l'autre côté, les défenseurs de la monnaie marchandise qui ne peuvent dissocier la matière de la valeur de la monnaie.

L'économiste contemporain, Jean Cartelier, va pourtant les rapprocher dans le sens où toutes ces monnaies s'adossent à un fondement commun en relation avec la mémoire : celui de la monnaie-gage pour reprendre Foucault (1966 : 194). « La monnaie, c'est une solide mémoire, une représentation qui se dédouble, un échange différé », et Cartelier de poursuivre, en disant que « Ostroy et Starr ont été sans doute, en 1990, les premiers parmi les théoriciens de l'économie à affirmer clairement que l'essence de la monnaie résidait en sa fonction de mémoire » (2002 : 359). Cette incursion dans la mémoire rappelle l'analyse proposée par Servet sur les monnaies qui sont « aussi la mémoire de paroles données et d'événements marquants » (2012 : 331), à une différence majeure cependant. En effet, il associe ces deux principes à ce qu'il considère comme des paléomonnaies — monnaies d'avant la monnaie — caractéristiques non pas de sociétés contemporaines mais de sociétés plus anciennes, plus archaïques.

Cette incursion dans le temps et la mémoire est une idée somme toute très séduisante pour les anthropologues et ce, en dépit de certaines théories en économie qui opposent « money or memory » (monnaie ou mémoire) à « money is memory » (la monnaie est mémoire). D'un côté, il existe les tenants de « money is memory » selon le principe suivant : je te rencontre pour la première fois, mais je ne te connais pas et je ne sais pas ce que tu as fait auparavant et dans quels types d'échanges et de transactions tu as été impliqué. En présence de tous ces doutes et questionnements, j'ai besoin de la monnaie comme médiateur de traçabilité. Pour les tenants de « *money or memory* », les implications sont très différentes, car dans ce cas, je connais les obligations des uns et des autres, les créances et les transactions et autres obligations dans lesquelles ils sont impliqués et de par cette mémoire, je n'ai pas besoin de la monnaie⁸. Ce qui se joue en filigrane dans tous les textes ici réunis, c'est la question de la mémoire. Dans la démarche descriptive que chaque ethnographie riche et variée déploie, nous voyons comment la mémoire est chaque fois travaillée, par quoi elle passe pour permettre des ajustements structurels. Comprendre les processus mémoriels à l'œuvre, ce n'est pas seulement accepter que la monnaie n'existe pas *a priori*, mais c'est aussi accepter que ce sont avant tout les relations et non pas la monnaie qui sont support de sens. En admettant ce postulat, cela consiste à réfuter la vision strictement instrumentale ou matérialiste de la monnaie, pour s'ouvrir à ce que Kopytoff (1986) et Appadurai (1986) nomment respectivement « the cultural biography of things » (la biographie culturelle des choses) et « the social life of things » (la vie sociale des choses). Aussi ne faut-il pas limiter notre approche à l'essence de la monnaie, mais au contraire « traiter les choses comme des faits sociaux » (Latour, 1994) et les suivre dans leur socialité. Ainsi, chaque monnaie, en

⁸ Jean Cartelier est reparti de cette distinction pour s'interroger sur le fait de savoir si la monnaie bitcoin pouvait être définie comme une monnaie, car son fonctionnement repose sur la tenue d'un registre de toutes les transactions passées depuis la création du bitcoin en 2009 par Satoshi Nakamoto, qui serait un pseudonyme construit sur l'acronyme de trois entreprises. Nous empruntons ici des données au débat qui a fait suite à la communication d'Odile Lakomski-Laguerre sur « La monnaie électronique : Une perspective institutionnaliste » (Monnaie, unicité et multiplicité, Paris, mars 2014).

changeant d'usage, de statut et de représentation dans le continuum de son parcours, apparaît tout à la fois comme un médiateur — pour Wallis, Sophie Chave-Dartoen parle de médiation sémiotique — incorporant du social et des valeurs et comme un acteur doué « d'une certaine puissance de relation » (Augé, 1988 : 140) et possédant cette *agency* apte à une « capacité d'action » (Hoskins, 2006). Cette dynamique relationnelle de la monnaie invite donc à renverser la focale et à suivre la monnaie en elle-même, car ses significations sont inscrites dans ses formes, ses usages et ses trajectoires, comme le sont les mots car « les gens usent des mots non pas pour dire les choses mais leurs relations aux choses » (Darré, 1985 : 41). C'est aussi conclure comme nous le montrent les différents cas ici réunis que la monnaie est relation en s'inscrivant dans une chaîne de processus à différents niveaux (autorité de l'État/autorité de la chefferie, Église/État, local/global, ici-bas/au-delà, vivants/morts...). En témoigne la contribution de Sophie Laligant, où la monnaie de froment est une mise en ordre du passé et de la société locale par l'intermédiaire des lignées de froment, des mariages et du système d'entraide du « camber »⁹ et celle de Dominik Bretteville où les « monnaies efficaces » et « pour-griller-les-ignames » se complètent et sont indispensables dans la relance du cycle de l'igname et dans le travail rituel des funérailles.

Ces processus mémoriels tout autant que la performativité de la parole et du regard sont mobilisés selon des modalités variables en fonction des exemples ethnographiques retenus. Ainsi, en pays lobi burkinabè la palabre est essentielle à la gestion de l'argent de l'or et chez les Paimboa, en Nouvelle-Calédonie, les harangues assurent l'efficacité des dons d'étoffe et du numéraire, sujet somme toute classique dans la littérature. Mais ce que travaille aussi Dominik Bretteville, c'est la triade parole, monnaie, plantes et le rapport aux composantes de la personne (sang et souffle). Sont-ce les ignames qui constituent la monnaie ou l'inverse ? Chez les Paimboa, les dons sans cesse reconduits au nom de relations de parenté entre les individus et les groupes, traduisent un système de représentation dans lequel hommes et plantes sont indissociablement liés (Bretteville, communication personnelle). En revanche à Wallis, alors que dans certaines cérémonies liées à des célébrations républicaines, au cycle de vie ou à des investitures par exemple, les sommes parfois très importantes ne sont jamais formellement annoncées, dans les cérémonies funéraires, cependant, « chaque don en argent est scrupuleusement noté sur un cahier » (Chave-Dartoen, dans ce volume) et fera l'objet d'un contre-don en viande, c'est-à-dire en biens masculins. Chaque enveloppe est explicitement présentée à la famille du défunt comme une contribution servant à payer des « messes » à l'intention de son âme. Selon l'auteure, c'est le seul type d'échange « d'un équilibre exactement calculé : le retour exact, prélevé sur le cheptel du défunt et de ses parents masculins, interdit tout prolongement, toute surenchère. Il revient au solde des relations cérémonielles dont le mort fut le centre tout au long de sa vie ». Comme dans d'autres sociétés, la cérémonie funéraire contribue et valide le changement de statut du mort, le défunt accédant au statut *post mortem* d'ancêtre qui veillera aux intérêts des siens en authentifiant la qualité de leur ascendance, en soutenant leurs entreprises et en les protégeant de toute atteinte néfaste (infortunes, spoliations, médisances...).

⁹ Littéralement « faire ensemble » en breton vannetais.

Conclusion

Dans sa trajectoire plurimillénaire, la diversité de ses formes, de ses principes et de ses usages, la monnaie se conforme rarement aux conceptions de l'économie classique. Ce recueil d'ethnographies de différentes aires culturelles montre comment la monnaie établit et maintient des relations et s'adosse à différentes souverainetés, qu'il s'agisse d'un État, des ancêtres ou du cosmos. Ici, la valeur n'est déterminée ni par une puissance étatique ni par des institutions financières, mais par des formes de souveraineté décelables dans les pratiques et les systèmes de représentations propres à chaque société. Ces monnaies naissent, vivent, se régénèrent et parfois meurent. Leur circulation est conditionnée non pas seulement par des impératifs financiers et économiques, mais aussi par les relations sociales entre vivants ou entre vivants et défunts. Signe par excellence de la relation sociale, la monnaie représente la société et en manifeste les valeurs.

Et si « la richesse de la monnaie » existe, pour reprendre l'expression en exergue de Michel Aglietta et André Orléan, elle est avant tout à comprendre, comme nous le dévoilent les ethnographies présentées ici, dans la stricte dépendance des rituels, des relations, de la mémoire, du langage, des mutations qui lui donnent sens et la font vivre mais aussi qu'elle condense, chaque fois dans la cohérence de chaque société particulière, d'hier et d'aujourd'hui. Ainsi, toutes ces contributions mettent en évidence le caractère universel de la monnaie et du phénomène monétaire qui expriment et confortent les valeurs globales de chaque société, garantissant la cohérence de leur organisation et de leur pérennité, quand bien même des mutations et de nouvelles logiques sont à l'œuvre.

Références bibliographiques

Aglietta M.,

1995, « Légitimité de la monnaie et indépendance des banques centrales », in Aglietta M. et Orléan A. (dir.), *Souveraineté, légitimité de la monnaie*, Paris, Association d'économie financière/Centre de recherche en épistémologie appliquée : 37-49.

Aglietta M. et Orléan A.,

1982, *La violence de la monnaie*, Paris, Presses Universitaires de France.

1995 (dir.), *Souveraineté, légitimité de la monnaie*, Paris, Association d'économie financière/Centre de recherche en épistémologie appliquée.

1998 (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Éditions Odile Jacob.

2002, *La monnaie. Entre violence et confiance*, Paris, Éditions Odile Jacob.

Akin D. et Robbins J. (eds.),

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

Allais M.,

1998 (1947), *Économie et intérêts*, Paris, Clément Juglar.

Appadurai A.,

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

Aristote,

1984, *Politique*, Paris, Les Belles Lettres.

1990, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin.

Augé M.,

1988, *Le dieu objet*, Paris, Flammarion.

Barton R. F.,

1922, « Ifugao Economics », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 15/5 : 385-446.

Benveniste E.,

1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Billeter J. F.,

1984, « Pensée occidentale et pensée chinoise : le regard et l'acte » in Galey J.-C. (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'EHESS : 25-52.

Blanc J.,

2000, *Les monnaies parallèles*, Paris, L'Harmattan.

Bohannon P.,

1959, « The Impact of Money in an African Subsistence Economy », *Journal of Economic History*, 19/4 : 491-503.

Borneman E. (dir.),

1978 (1973), *Psychanalyse de l'argent : une recherche critique sur les théories psychanalytiques de l'argent*, Paris, Presses Universitaires de France (édition originale en allemand).

Breton S.,

2002a, « Présentation : monnaie et économie des personnes », *L'Homme*, 162 : 13-26.

2002b, « Tuer, manger, payer. L'alliance monétaire des Wodani de Papouasie occidentale », *L'Homme*, 162 : 197-232.

2002c (dir.), « Questions de monnaie », dossier thématique de *L'Homme*, 162.

Bretteville D.,

2002, *Los et le soufflé. Le système social et cosmique d'une société Kanak de Nouvelle-Calédonie : les Paimboas*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.

Cartelier J.,

1983, « Note sur *La Violence de la monnaie* de M. Aglietta et A. Orléan », *Revue Economique*, 34/2 : 395-401.

2002, « Monnaie ou don : réflexions sur le mythe économique de la monnaie », *Journal des anthropologues*, 90-91 : 353-374.

Condeveaux A.,

2010, « Touristes, autochtones et *fakapale* à Tonga. Les difficultés d'une rencontre 'authentique' », *Téoros. Revue de recherche en tourisme*, 29/1 : 81-89.

Condominas G.,

1972, « Aspects of Economics among the Mnong Gar of Vietnam : Multiple Money and the Middelman », *Ethnology*, 11/3: 202-219.

1989, « De la monnaie multiple », *Communications*, 50 : 95-119.

Coppet D. de,

1973, « Premier troc, double illusion », *L'Homme*, 13/1-2 : 10-22.

1998, « Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes » in Aglietta M. et Orléan A. (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Éditions Odile Jacob : 159-213.

Courbis B., Froment E. et Servet J.-M.,

1990, « À propos du concept de monnaie », *Cahiers d'économie politique*, 18 : 5-29.

Darré J.-P.,

1985, *La parole et la technique. L'univers de pensée des éleveurs du Ternois*, Paris, L'Harmattan.

Dattner B.,

1978 (1973), « Or et excrément » in Borneman E. (dir.), *Psychanalyse de l'argent : une recherche critique sur les théories psychanalytiques de l'argent*, Paris, Presses Universitaires de France : 91-93 (édition originale en allemand).

Derlon B.,

2002, « L'intestinal et le matriciel. Aux origines mythiques d'une 'monnaie' mélanésienne (Nouvelle-Irlande, plateau Lelet) », *L'Homme*, 162 : 157-180.

Descombes V.,

1992, « Les individus collectifs » in Miniou J.-P. (dir.), *Philosophie et anthropologie*, Paris, Centre Georges Pompidou : 57-92.

Desmonde W. H.,

1978 (1973), « L'origine de l'argent dans le sacrifice animal » in Borneman E. (dir.), *Psychanalyse de l'argent : une recherche critique sur les théories psychanalytiques de l'argent*, Paris, Presses Universitaires de France : 130-146 (édition originale en allemand).

Détienne M.,

2000, *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil.

Dumont L.,

1983, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.

Dupuy C. (dir.),

1989, *Traité des monnaies (Nicolas Oresme) et autres écrits monétaires du XIV^e siècle (Jean Buridan, Bartole de Sassoferrato)*, Lyon, La Manufacture.

Durkheim E.,

2003 (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France.

Edoumba P.,

2001, « Aperçu sur les monnaies d'Afrique », *Revue Numismatique*, 6^e série, Tome 157 : 105-119.

Faugère E.,

2002, « La triple existence de l'argent dans les îles Loyauté (Nouvelle-Calédonie) », *Journal des anthropologues*, 90-91 : 145-170.

Formoso B. et Pion P.,

2012, « Introduction » in Pion P., Formoso B. et Étienne R. (dir.), *Monnaie antique, monnaie moderne, monnaie d'ailleurs... Métissages et hybridations*, Paris, De Bocard : 1-8.

Foucault M.,

1966, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

Freud S.,

1973 (1913), « Caractère et érotisme anal » in Freud S., *Névrose, psychose et perversion*, Paris, Presses Universitaires de France (édition originale de l'article en allemand : 1908).

2015, *Totem et tabou*, Paris, Flammarion.

Guyer J.,

1986, « Indigenous Currencies and the History of Marriage Payments. A Case Study from Cameroon », *Cahiers d'Études africaines*, 26/104 : 577-610.

Hogendorn J. et Johnson M.,

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

Hoskins J.,

2006, « Agency, biography and objects » in Tilley C. et al. (eds.), *Handbook of Material Culture*, London, Sage.

Johansson S. O.,

1967, *Nigerian Currencies. Manillas, Cowries and Others*, Norrköping, Alfa-Tryck.

Kopytoff I.,

1986, « The cultural biography of things. Commoditization as Process » in Appadurai A. (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press : 64-91.

Lagueux M.,

1990, « A propos de Montesquieu et de Turgot : Peut-on encore parler de la monnaie comme d'un signe ? », *Cahiers d'Économie Politique*, 18 : 81-96.

Laligant S.,

à paraître, « La monnaie de froment, relations d'ordre et langage des niveaux à Damgan. Unicité, pluralité ou hiérarchie ? (Bretagne sud) », in Blanc J. et Théret B. (dir.).

Latour B.,

1994, « Une sociologie sans objets ? Remarques sur l'interobjectivité », *Sociologie du travail*, 36/4 : 587-607.

Marx K.,

2008 (1867), *Le capital*, Paris, Presses Universitaires de France (édition originale en allemand).

Mauss M.,

2004, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France : 145-280.

Mead M.,

1969 (1930), *Social Organization of Manu'a*, Honolulu, Bernices P. Bishop Museum, Bulletin 76, Bishop Press Reprints.

Monnerie D.,

2002, « Argent moderne et monnaies traditionnelles en Mélanésie », *L'Homme*, 162 : 271-78.

Parry J. et Bloch M. (dir.),

1996 (1989), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rivallain J.,

1994, *Échanges et monnaies en Afrique du XIV^e au XIX^e siècle d'après les écrits de voyageurs*, Paris/Lyon, Musée de l'Homme et Musée de l'Imprimerie et de la Banque.

Roheim G.,

1978 (1973), « Les formes primitives et l'origine de la propriété » in Borneman E. (dir.), *Psychanalyse de l'argent : une recherche critique sur les théories psychanalytiques de l'argent*, Paris, Presses Universitaires de France : 148-188 (édition originale en allemand).

Rosier M.,

1990, « Les marchandises et le signe : Turgot *versus* Montesquieu », *Cahiers d'Économie politique*, 18 : 97-107.

Saiag H.,

2016, *Monnaies locales et économie populaire en Argentine*, Paris, Karthala.

Schoonheydt J.,

2013, *4000 ans de moyens d'échange*, Bruxelles, Marot.

Schumpeter J. A.,

1983 (1954), *Histoire de l'analyse économique*, Paris, Gallimard (édition originale en anglais).

Servet J.-M.,

1984, *Nomismata*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

2012, *Les monnaies du lien*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

Simiand F.,

2006 (1934), « La monnaie : réalité sociale » in Marcel J.-C. et Steiner P. (dir.), *François Simiand : critique sociologique de l'économie*, Paris, Presses Universitaires de France : 215-279.

Simmel G.,

1987 (1900), *Philosophie de l'argent*, Paris, Presses Universitaires de France.

Stewart P. J. et Strathern A.,

2002, « Transformations of Monetary Symbols in the Highlands of Papua New Guinea », *L'Homme*, 162 : 137-156.

Strathern M.,

1984, « Subject or Object? Women and Circulation of Valuables in Highlands New Guinea » in Hirschon R. (ed.), *Women and property. Women as Property*, London and Canberra, Croom Helm : 158-175.

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

Théret B. (dir.),

2007, *La monnaie dévoilée par ses crises. Crises monétaires d'hier et d'aujourd'hui*, volume 1, Paris, Éditions de l'EHESS.

Thiveaud J.-M.,

1996, « Monnaie universelle, unique, unitaire, cosmopolite, internationale... Petite anthologie de quelques siècles de projets monétaires entre utopie et réalité », *Revue d'économie financière*, 36 : 15-50.

Weiner A.,

1988, « La richesse inaliénable », *La revue du Mauss*, 2 : 126-160 (édition originale en anglais 1985, *American Ethnologist*, 12/2 : 210-227).

Zelizer V.,

2005 (1994), *La signification sociale de l'argent*, Paris, Éditions du Seuil (édition originale en anglais).

Michèle Cros est anthropologue, professeur au département d'anthropologie de l'université Lumière Lyon 2 et membre du LADEC (CNRS/Université Lyon 2/ ENS-Lyon). Ses recherches actuelles portent sur les questions d'initiation au temps du Net en pays lobi burkinabè et sur les relations aux animaux. Elle a récemment publié aux Éditions des archives contemporaines : *L'animal cannibalisé. Festins d'Afrique* (2012) avec Julien Bondaz et Maxime Michaud, *Afriques au figuré. Images migrantes* (2013) avec Julien Bondaz et *Bêtes à pensées. Visions des mondes animaux* (2015) avec Julien Bondaz et Frédéric Laugrand.

Quentin Mégret est socio-anthropologue, chercheur postdoctoral à l'Université de Neuchâtel. Il a soutenu en 2013 une thèse intitulée : « L'argent de l'or. Exploration anthropologique d'un "boom" aurifère dans la région Sud-Ouest du Burkina Faso ». Dans le cadre du projet pluridisciplinaire IFWA (Insects as Feed in West Africa) soutenu par le r4d, Swiss Programme for Research on Global Issues for Development (FNS et DDC), il participe actuellement à la réalisation d'une étude socio-technique centrée sur l'introduction de nouvelles techniques d'élevage de volailles et de poissons en Afrique de l'Ouest (Bénin, Burkina Faso, Ghana). Il a co-dirigé avec Michèle Cros aux Éditions des archives contemporaines : *Net et terrain. Ethnographie de la n@ture en Afrique* (2011).

Mots-clés : Burkina Faso – Lobi – Mossi – argent – orpaillage

Les « craquants ». Ethnographie d'une exhibition des billets de l'or en pays lobi burkinabè

Michèle Cros et Quentin Mégret,

université Lyon 2/LADEC - université de Neuchâtel

La monnaie en usage au Burkina Faso est le franc des Communautés Financières d'Afrique, plus souvent désigné sous la forme abrégée de « franc CFA » ou FCFA. Différents billets de franc CFA sont émis par la Banque Centrale des États de l'Afrique de l'Ouest. Le billet dont la valeur d'échange est la plus forte est celui de 10 000 FCFA (environ 15 euros). Jusqu'à peu, en pays lobi burkinabè, aux alentours de la localité de Kampti où les auteurs de cet article conduisent leurs travaux, la vision d'un billet de 10 000 FCFA était assez rare et même le mardi, le jour du marché, on trouvait difficilement le moyen de l'échanger contre de petites coupures permettant de procéder à des achats ordinaires. Seuls les fonctionnaires, en général non Lobi, quelques commerçants Dioula ou Mosse et les migrants lobi à leur retour de Côte d'Ivoire, après avoir travaillé dans des plantations de cacao, disposaient de ce type de coupures. On en faisait un usage relativement discret, contrastant avec l'exhibition aujourd'hui présente au sein des camps miniers que des chercheurs d'or migrants ouest-africains implantent dans cette région du Sud-Ouest du Burkina Faso depuis quelques années maintenant.

À l'aide d'un témoignage graphique associé à une analyse ethnographique, nous rendrons compte visuellement de cette arrivée en force des « craquants » : ces « grosses coupures » de francs CFA qui illustrent et traduisent de façon emblématique les transformations induites par la rencontre entre les populations autochtones lobi et des orpailleurs considérés comme de véritables propagateurs et diffuseurs de l'économie de marché dans la région. La prodigalité de ces chercheurs d'or se manifeste quotidiennement à travers l'ostentation et l'exhibition des billets issus de ce travail de fortune qu'est la prospection aurifère. Les « craquants » envahissent l'espace relationnel. Cette prodigalité va finir par « payer ».

De l'argent du cacao à l'argent de l'or

En guise d'introduction contextuelle, quelques éléments relatifs à l'avant-« boom » minier dans cette région du Sud-Ouest burkinabè sont à présenter. Jusqu'aux années 2000, au retour de plusieurs années passées en basse Côte d'Ivoire, les migrants lobi revenaient construire une maison « en dur » si possible et achetaient une moto. Il fallait partir jusqu'à Gaoua ou Bobo-Dioulasso pour se procurer cette fameuse moto, qui servait alors à tous les membres masculins de la maisonnée. En règle générale, les migrants lobi, même devenus « riches » au regard de leurs compatriotes restés à travailler la terre du Burkina, proscrivaient toute attitude ostentatoire en prenant garde de ne pas faire étalage de leurs biens, de peur d'attirer en retour la jalousie, la sorcellerie, le malheur, la maladie et la mort. Le fruit de leur labeur, après avoir été thésaurisé, était en fait investi au bénéfice de la famille au sens large, en prenant soin de ceux qui étaient partis et ne pouvaient plus partir du fait de leur âge, sans oublier les plus jeunes qui n'en n'avaient pas encore la possibilité. Le planteur, qui avait déjà une ou deux femmes, toujours d'ethnie lobi et qui l'avaient fortement aidé dans son travail, trouvait à nouveau à se marier au village et la vie s'écoulait ainsi (Fiéloux, 1980 ; Cros, 1990).

Dans un cahier de dessins consacré au travail mené dans une plantation de cacao en Côte d'Ivoire, Diniaté Pooda explique : « Ici (au Burkina), tu gagnes la famine, le travail ne marche pas, ça décourage. » En Côte d'Ivoire, le planteur n'a pas de repos, cependant : « Tu gagnes, donc c'est pas la fatigue. » Reste qu'il lui faut attendre plus de trois années après avoir « encerclé » les arbres de la forêt, y avoir mis le feu, avoir semencé puis débroussaillé... avant que les cosses de cacao ne commencent à « mûrir ». Le planteur peut alors espérer réaliser trois récoltes dans l'année. Après plusieurs années successives de récoltes, il songe à rentrer. Diniaté souligne : « Il a gagné et il est revenu au Burkina faire une belle maison. » Dans le cahier de dessins qui complète son récit enregistré en 2009, l'achat de cacao est représenté. Diniaté



Fig. 1 : Des sacs de 100 kg

précise : « On casse le cacao, les hommes cassent et les femmes le transportent. Tu vas voir un acheteur, il y a des sacs de 100 kg et d'autres de 80. » La vente semble bonne, mais aucun billet ne figure dans ce témoignage graphique. Seuls les sacs pesés puis mis en tas sont donnés à voir avec l'indication chiffrée relative au nombre de kilogrammes.

Les Lobi continuent de partir travailler dans les plantations de cacao en basse Côte d'Ivoire. La plupart des Lobi du Burkina Faso agissent ainsi mais d'aucuns décident de rester en tentant de participer eux aussi au « boom » aurifère qui secoue toute la région du Sud-Ouest depuis une petite dizaine d'années (Mégret, 2013a). Tout à la fin des années 1990, dans le petit village lobi de Maména, à quelques kilomètres de Kampti, chef-lieu de département, un homme, « un Mossi », est venu rencontrer les habitants lobi et le *dithildar* (le responsable de l'autel de terre du village) pour demander la permission de chercher de l'or sur les collines qui entourent le village. Qu'un « étranger » vienne jusqu'ici pour prospecter des gisements aurifères est une démarche peu commune et même singulière. Dans la région, l'orpaillage est une activité répandue, mais ce sont uniquement les femmes lobi qui le pratiquent et en tirent des revenus dérisoires. Après une brève concertation, autorisation lui est donnée de parcourir les environs, avec quelques-uns des camarades qui l'accompagnent, à la recherche d'indices de la présence du métal précieux. Quelques semaines plus tard, la découverte d'un premier filon par ces orpailleurs pionniers occasionne l'arrivée soudaine de plusieurs milliers de chercheurs d'or migrants qui s'installent à quelques centaines de mètres du petit village lobi. Les autochtones, surpris et quelque peu effarés de la rapidité avec laquelle s'enchaînent ces événements, assistent à l'implantation du camp. Un « site d'or¹ » s'est créé. Nul ne sait pour combien de temps cette population — des travailleurs et des commerçants venus des régions voisines et pays frontaliers et ayant le plus souvent fréquenté d'autres sites aurifères auparavant — va investir ce nouvel espace.

Originaires du plateau central situé plus au Nord du pays, les Mosse (pluriel de Mossi) constituent le groupe ethnolinguistique le plus représenté à l'intérieur des camps. En 2004, la découverte de filons à quelques kilomètres de Maména entraîne la création d'un nouveau campement, dans la localité de Fofora, à quelques encablures du premier site aurifère et à environ 5 km de Kampti. Les négociations ont été âpres mais les chercheurs d'or sont bel et bien là². Au départ, les relations entre les orpailleurs et leurs hôtes lobi sont plus que houleuses, comme le prouve toute une série d'incidents et de conflits sporadiques qui vont considérablement aggraver les tensions liées à cette première rencontre. L'installation des camps d'orpailleurs migrants n'a pas seulement provoqué un « boom » économique. Elle

¹ Au Burkina Faso, le « site d'or » est aussi appelé, de façon générique, *Sanmatenga*. *Sanma* signifie « or » en moore ; *Tenga* veut dire « terre » et, par extension, « le village » dans le langage courant. *Sanmatenga* peut donc se traduire par « village de l'or ». Il s'agit du regroupement d'une zone d'habitation et de commerce à proximité de laquelle est implantée une aire de traitement du minerai aussi appelée comptoir. Concernant l'organisation d'un comptoir aurifère dans la région et les politiques de gouvernance interne qui peuvent y être mises en œuvre, cf. Arnaldi di Balme et Lanzano, 2013.

² C'est dans ce camp minier, situé à la frontière du village de G., que Quentin Mégret a réalisé une partie importante de ses investigations ethnographiques commencées en 2006. C'est à G. que Michèle Cros mène depuis plus de trois décennies ses propres recherches.

a également mis à l'épreuve nombre de règles de vie et de conceptions locales liées à la terre et à ses ressources, à travers la question de la marchandisation d'un bien immeuble ou la monétarisation des rapports sociaux et a généré de nombreuses tensions entre paysans et orpailleurs. Peu familiers de cet orpillage filonien et au masculin, importé par les orpailleurs migrants dans la région, les Lobi vont négocier durement l'intégration et l'implantation de cette économie minière. Progressivement, des compromis vont s'établir. Aujourd'hui, l'extraction artisanale moderne mais non industrielle de l'or est si répandue que les chantiers miniers itinérants se trouvent dispersés en de multiples et innombrables points de la contrée.

En 2007 : 1000 ou 1500 FCFA pour un sac de minerai à concasser

À leur sortie des puits aurifères, à la suite d'un long travail de recherche et de fonçage des filons (Mégret, 2013a), les roches contenant le métal jaune sont concassées majoritairement par des jeunes hommes. La rétribution se fait en espèces, à un taux variant en fonction du volume et de la dureté des roches. Le minerai concassé est ensuite transporté pour être réduit en « farine » à la meunerie. Les modalités de transport varient d'un site à l'autre en fonction de la proximité du quartier des meuniers et du « comptoir ». Dans certaines zones reculées et encaissées, ce sont les femmes lobi qui transportent le minerai par port de tête. Elles sont rétribuées directement en nature (exemple : un sac de minerai pour dix acheminés). Sur les sites aménagés de plus longue date et dont les terrains ont été rendus plus praticables, le transport est effectué par de jeunes garçons au moyen de *pousse-pousse* (charrette de deux roues à traction humaine). Ils sont rémunérés en espèces, à des taux fixés empiriquement en fonction de la distance à parcourir. Le concassage de l'ensemble d'un grand sac de pierres peut être rémunéré à hauteur de 1 500 FCFA. Les concasseurs ne sont pas considérés comme étant de véritables orpailleurs car ils ne sont pas pleinement « pris » dans cette activité ponctuelle. Des garçons lobi des villages riverains, notamment pendant les vacances lorsqu'ils sont scolarisés, se rendent sur le « site d'or » afin de proposer leurs services et d'exercer cette activité journalière. Ces jeunes gens ne vivent pas sur le camp minier mais retournent dans leur foyer à la nuit tombée. Nombre de ces jeunes gens expérimentent d'abord le concassage avant que des employeurs ne leur proposent d'intégrer une équipe de creuseurs. Le fonçage des puits leur demande un investissement beaucoup plus long ainsi qu'une intégration à un collectif de travail.

Ici, les bénéfices obtenus sont souvent vite réinvestis sur place, notamment en vêtements. Dans son premier cahier sur l'or réalisé à notre demande fin 2007, Diniaté illustre cette activité du concassage. C'est la première fois qu'une mention chiffrée relative au gain obtenu est ainsi dessinée⁵.

⁵ Quatre cahiers sur l'or ont été collectés auprès de Diniaté Pooda de 2007 à 2013, dans le cadre d'un vaste travail ethnographique où le quotidien et les imaginaires du pays lobi d'aujourd'hui sont mis en scène graphiquement puis commentés oralement en français par cet ex devin-guérisseur âgé d'une quarantaine d'années, actuellement planteur en Côte d'Ivoire. Pour plus d'informations relatives à cette méthode de recueil de données reposant sur des narrations graphiques et expérimentée lors de recherches sur le sida, cf. Cros, 2005 : 16 et 2013 : 89. Pour Sami-Ali, « [l']étude des fantasmes objectivés dans le graphisme paraît un moyen privilégié pour saisir sur le vif comment tout un monde imaginaire émerge et se déploie » (1994 : 86.) L'exhibition des billets de l'or — qui apparaît à 6 reprises dans les 4 cahiers de Diniaté sur ce sujet — complète des données recueillies de manière plus classique par les deux auteurs de cet article. Sur les prémisses de l'orpillage dans l'actuel Sud-Ouest burkinabé, cf. Mégret, 2014 : 40 et sq.



Fig. 2 : Les casseurs
de cailloux

Dans le commentaire qui accompagne ce dessin, Diniaté précise : « Là, ce sont les jeunes qui cassent les cailloux en gravillons pour les faire rentrer dans la machine. » « Pour casser un sac, c'est 1 000 F, 1 500 pour un long sac. » Diniaté souligne qu'il s'agit d'une activité délicate, les jeunes garçons utilisent pour ce faire les coussinets de têtes dont les femmes font usage pour porter des charges. Sinon, on risque de se « casser les doigts ». Nous remarquons la présence côte à côte d'un Mossi, reconnaissable à ses scarifications faciales et d'un jeune que Diniaté nous précise être un Lobi puisque, dans ce premier cahier de dessins sur l'or, il s'agit de rendre compte de l'arrivée, encore timide, de Lobi sur le site d'or de Fofora. Ce cahier de dessins sur l'or s'achève par la représentation saisissante d'une « fille lobi » et d'un « orpailleur d'une autre ethnie qui quittent le site d'or pour passer un week-end à Kampti » à l'aide d'une superbe moto, témoignant ici de premiers rapprochements illustrant la séduction opérée par les chercheurs d'or migrants sur les jeunes filles du pays lobi (Cros et Mégret, 2009 : 141).

En 2009 : de 4 à 5 billets de 10 000 FCFA pour le travail des fétiches

L'une des idées les plus répandues sur les camps miniers veut que l'or vivant⁴ s'abreuve de sang et avale les orpailleurs, victimes piégées au fond des tranchées :

⁴ Dans la région, bien que ces perceptions soient sujettes à de multiples recompositions, particulièrement dans le contexte du récent « boom » aurifère, les Lobi décrivent l'or comme étant notamment une matière vivante et dangereuse. Dans les années 1990, l'extraction et le traitement de grosses pépites d'or, estimées vivantes à la suite de la consultation d'un devin, étaient soumises au respect de prescriptions rituelles et sacrificielles strictes. Pour plus d'informations à ce sujet, cf. Schneider, 1993 et Mégret, 2008.

« Tu vois, l'or aime le sang, il y a des gens même qui gagnent dans leur trou comme ça, les vrais, vrais orpailleurs là, ceux qui ont duré là-bas. Ils ont des produits à faire, et c'est-à-dire que quand ils font ça, tôt ou tard il faut que quelqu'un meurt dans le trou pour que l'or puisse venir. » (Orpailleur, site de Fofora, 2007.)

Les orpailleurs s'adonnent ainsi à de multiples formes sacrificielles, à travers la consultation de nombreux spécialistes et ce afin de tout mettre en œuvre pour s'attirer les faveurs des « puissances » qui contrôlent l'or :

« Il y a des gens qui tuent des poulets, qui tuent des moutons, qui tuent des bœufs pour pouvoir demander l'or. Il y en a d'autres qui demandent avec un être humain, certains vont donner un être humain pour que leur trou marche. L'or aime surtout le sang d'un être humain. D'autres vont arriver dans beaucoup de trous, ils vont aller chez les féticheurs, eux ils ont les moyens. Du moment que tu travailles, peut-être un jour le trou va partir et tomber sur vous. Vous êtes mort dans son trou, il va vous laisser là-bas et laisser le coin. Ensuite il va arriver dans un autre trou et ça marche parce qu'il a déjà vendu les gens, ça marche comme ça. Des fois, ça vient dans le trou même et d'autres fois, ça vient quelque part et la personne gagne. » (Orpailleur, site de Fofora, 2007.)

Certains orpailleurs préfèrent s'en remettre à l'assistance des devins autochtones qui, « sur leur terre », sont susceptibles d'attirer efficacement la faveur des puissances ; d'autres estiment préférable d'effectuer les sacrifices dans leur village d'origine au moment de leur départ ou, s'ils en ont les moyens, font venir des devins de leur région directement sur place :

« L'orpaillage, chez nous, c'est les Mosse. Ici, c'est les Lobi qui dominent. Donc, nous, on est dans le coin des Lobi mais les médicaments et les sacrifices qu'on fait pour avoir l'or, c'est pas ici. Il vaut mieux qu'on parte chez nous au village pour bien faire. Comme on est dans le territoire lobi, les gens ne peuvent pas bien nous expliquer, pour eux c'est un secret. Toi, tu es assis dans ton trou et tu as aussi tes secrets. On est en pays lobi mais on ne peut pas nous faire de mal là où on est. Nos secrets de l'or se trouvent au village. Mais le pays lobi, c'est à part, y'a des Mosse qui partent se consulter envers les Lobi mais ceux-là sont envieux bêtement. Maintenant, les vrais, vrais, vrais orpailleurs, eux ne consulteront jamais en pays lobi, ils quittent leur village avec leur *wak*⁵ pour venir chercher l'or. Les Lobi, eux, détestent l'or mais y'en a certains qui disent que, eux, ils n'ont pas de problèmes et qui viennent travailler au site. » (Orpailleur propriétaire de puits d'extraction à Fofora.)

Nombre de *more* (« marabout » dans la langue des Mosse), migrant au gré des mouvements des orpailleurs, dédient leurs services soit au seul orpailleur qui les emploie et qu'ils accompagnent de site en site, soit en s'installant sur le camp minier et en offrant des consultations payantes. Les *more* associent consultations ordinaires et consultations spécialisées dans le domaine de l'or, tout en diffusant leurs connaissances lors de la consultation.

⁵ Le *wak* ou *wac* est un mot qui s'apparente fort à un anglicisme, il désigne les objets et « amulettes » divers que les orpailleurs obtiennent auprès des *more* ou autres consultants devins de leurs villages d'origine. On trouve des *wak* pour la réussite, la chance, la protection (par exemple, une bague qui serre le doigt de l'orpailleur quand il se trouve au fond de la mine en situation de danger imminent).

« Les *more* ont des connaissances puissantes. Ils peuvent faire venir l'or vivant dans le trou quand les gens ne travaillent pas. L'or va venir et laisser une partie séchée que tu vas pouvoir travailler. » (Orpailleur du site de Bantara, 2011.)

En 2009, Diniaté dans le cahier de dessins qu'il consacre aux marabouts mosse et aux devins lobi présents au site d'or évoque indirectement ces pratiques :

« En cas d'accident, tu gagnes pas. Si l'or est venu, l'argent de l'or avec lequel on les paye, c'est pas petit. C'est la prière pour les orpailleurs, pour que l'or donne beaucoup, pour que la palabre ne vienne pas, que le sang ne coule pas, que le marché marche beaucoup. »

Il souligne qu'un « vrai *Hadj*, un grand féticheur musulman : on le paye très cher ».

L'exhibition en tant que telle de billets figure dans deux dessins mettant en scène ces spécialistes en « monde-autre ». Rappelons par ailleurs que les Lobi demeurent principalement animistes. Les rares convertis au catholicisme ou au protestantisme sont le plus souvent des fonctionnaires qui habitent en ville. Soulignons également que l'islam est la religion qui prévaut à l'intérieur des camps miniers, entraînant un nombre conséquent de conversions de jeunes gens venus au site aurifère à la recherche de l'or. Pour l'heure, aucun conflit d'envergure ayant une consonance religieuse n'est enregistré. Notons du reste la consultation de devins-guérisseurs animistes lobi par des orpailleurs mosse musulmans à la recherche de protections supplémentaires et ce, en dehors même des sites miniers.

En outre, au fil des années, des rapprochements s'opèrent entre Mosse et Lobi au niveau des unions amoureuses. Si, dans un premier temps, ces relations étaient impossibles à imaginer puis vite condamnées, la situation présente a largement évolué. Les orpailleurs en mesure de dépenser avec prodigalité l'argent de l'or qu'ils ont réussi à gagner ne sont plus systématiquement condamnés. La générosité de l'orpailleur mosse (Mégret, 2013b) finit par avoir raison des réticences de certaines familles lobi bénéficiant indirectement de leurs largesses. Reste que ces unions s'opèrent toujours dans le même sens, les hommes mosse s'unissant à des femmes lobi et plus seulement le temps d'un week-end à Kampti. Des jeunes filles lobi s'installent sur des sites miniers et quelques-unes, tout en demeurant au village, ont (aux yeux de tous ou presque) un généreux « fiancé » orpailleur. Mais lorsque l'argent n'est plus là, nombre de ces jeunes filles partent à la recherche d'autres « gars ». Il arrive que des orpailleurs mosse soient attachés à ces « filles lobi » et, même « avec moins d'argent », ils ne veulent pas mettre fin à ces relations, et c'est alors qu'ils ont recours aux services d'un guérisseur. Dans le cas présent dessiné par Diniaté, il s'agit d'un guérisseur non lobi, un devin dit *dozo*, d'origine mandingue (Kedzierska-Manzon, 2014) reconnaissable à sa tenue de chasse.



Fig. 3 : L'argent qui n'est plus comme avant

Diniaté dans le commentaire de ce dessin précise : « Ici ce sont les Mosse, les orpailleurs qui ont de l'argent. Au site d'or, on sait qu'il y a de l'argent. » L'un des orpailleurs explique au guérisseur : « On s'est marié avec des filles lobi et maintenant que l'argent n'est plus comme avant, c'est différent, elles ont d'autres gars. » Le *dozo* lui répond : « C'est sans problème, si tu veux pas laisser ta fille, j'ai des médicaments pour embrouiller la fille, pour qu'elle revienne comme avant. Donc l'homme a enlevé 40 000 et avec la main droite, il demande le médicament. »

Dans un autre dessin, c'est Diniaté lui-même qui se représente au site d'or, au temps où il était devin-guérisseur. Il précise : « C'est moi au site d'or. Nous, les Lobi, on est un peu compliqué. Si quelqu'un vient me chercher, je prends mon petit sac avec des cauris et des petites statuettes avec de la poudre noir de l'arbre *kuu*. Moi, pour charlater⁶, je prends le *kuu*, je jette les cauris et je parle. J'ai aussi un caméléon *thilbu*⁷. Les fétiches aiment les petits caméléons. » Pour les problèmes à résoudre, « le fétiche siffle et je siffle aussi. Cette fille et son frère sont des Lobi, la fille était au site d'or. Elle a pris un gars qui a beaucoup d'argent », (donc un non-Lobi), me précise oralement Diniaté, avant de poursuivre son récit : « Ils ont un peu duré. Le gars se tient pas comme avant, la fille se plaint et le grand-frère dit : 'on va aller voir Diniaté car c'est de là-bas que le pain vient puisque la fille a trouvé un richard. Ils sont venus charlater, voir quel est le problème'. » Dans le dessin d'après, ici présenté, nous avons le dénouement de cette histoire.



Fig. 4 : Ils sont venus avec beaucoup d'argent

Diniaté précise : « Le fétiche leur a parlé et ils vont demander comment faire pour qu'ils soient collés comme avant. Pourquoi un problème est rentré ? Je leur dis quel sacrifice il faut faire. J'ai insisté : 'Tu dois faire'. Donc ils ont fait, ça a réussi et ils sont venus avec beaucoup d'argent et ce qu'elle gagne alors avec son mari, elle me l'a redonné. C'est la personne qui te donne, c'est pas moi qui demande ! Ce qui est donné au fétiche, c'est pour le féticheur car le fétiche n'a pas

⁶ « Charlater », c'est lancer les cauris donc procéder à une séance de divination.

⁷ Un *thilbu* est une statuette, littéralement enfant (*bu*) de l'esprit ou du fétiche (*thil*) de nature anthropomorphe, comme le sont les trois figures grises (cf. la fig. n°4) situées entre le devin et les deux consultants, ou zoomorphe, tel ce caméléon.

de bouche pour bouffer. » Dans son dessin, 5 billets de 10 000 FCFA sont clairement représentés. Tel était le prix pour que la fille lobi puisse faire en sorte de « garder » l'orpailleur mossi qualifié de « richard ». Il est donné comme se retrouvant à l'origine du pain de la famille, famille au sens élargi, ce qui explique la présence du frère lobi. L'ensemble de la famille lobi est censé bénéficier de l'argent de l'or matérialisé par ces grosses coupures.

Notons que, selon les dernières informations délivrées par la Banque Mondiale, le salaire mensuel moyen par habitant au Burkina Faso s'élève à 56 \$, ce qui équivaut à 33 753 FCFA. Les 50 000 FCFA donnés au guérisseur représentent donc une somme très importante dans cet univers rural où personne ou presque ne dispose d'un véritable salaire mensuel. Ces cinq grosses coupures constituent vraiment « beaucoup d'argent ». Cet argent revient au guérisseur, il a été obtenu par la jeune fille lobi. On remarquera du reste que c'est bien elle, et non son frère, qui le donne au guérisseur en paiement des services qui lui ont permis de fidéliser « son » orpailleur mossi.

En 2011 : 4 billets de 10 000 FCFA reçus par une femme lobi pour une vente d'or

Dans les camps miniers du Sud-Ouest, les mineurs lavent leur minerai à l'intérieur de petits hangars détenus par des femmes reconnues comme étant les propriétaires de ces stands de lavage. Un site aurifère qui fonctionne à plein régime peut contenir l'équivalent d'une bonne centaine de ces apprentis en paille équipés du matériel nécessaire au lavage des terres aurifères. Les propriétaires de ces hangars sont la plupart du temps des femmes qui ont fréquenté plusieurs sites aurifères et ont acquis une expérience et un savoir-faire en matière d'opérations commerciales dans le « monde de l'or ». Nombre d'entre elles disposent d'un capital et de revenus qui leur permettent de recruter des jeunes femmes qui travailleront pour elles dans ces hangars de lavage à raison d'un salaire journalier de 500 FCFA. La construction du hangar représente déjà en soi une dépense. Il faut se procurer les « bois » servant à soutenir l'édifice (entre 250 et 500 FCFA l'unité) et des pans de paille tressée (d'un coût de 2 000 FCFA l'unité) qui constituent les murs de ces espaces de travail. Une construction a été estimée à un prix moyen de 40 000 FCFA par une détentrice. À cette dépense inaugurale, il faut ajouter l'ensemble du matériel indispensable aux opérations de lavage, les barriques, les planches — des pans inclinés en bois aussi appelés *sluices*, d'une valeur de 12 500 FCFA l'unité — et l'ensemble des différents plats et bassines utilisés durant le lavage. Lors de la création d'un « comptoir », le responsable de celui-ci prélève généralement un « droit » d'installation qui peut varier de 15 000 à 30 000 FCFA environ pour chaque hangar. Les détentrices de hangar prennent aussi en charge le coût de l'eau et de son acheminement jusque dans l'enceinte du « comptoir », un coût qui varie d'un site à l'autre en fonction de la distance à parcourir jusqu'au point d'eau le plus proche.

Les jeunes femmes employées par les détentrices de hangar sont le plus souvent des filles lobi des villages voisins du site d'or. Leur tâche quotidienne consiste à accueillir les orpailleurs avec leur minerai et à leur procurer gratuitement l'eau et les outils servant aux opérations de traitement. Le dispositif technique de lavage employé par les orpailleurs ne permet de récolter qu'une partie de l'or au moment du premier passage du minerai sur le chenal puis lors des tris successifs effectués. Puis l'ensemble des résidus de minerai est récupéré à son compte par la propriétaire

du hangar de lavage, ce qui constitue sa part de bénéfice. On notera que la rémunération se fait ici en nature, permettant une répartition des risques et des gains en fonction de la teneur du minerai. Plus un minerai sera riche, plus les bénéfices dégagés par la détentrice de hangar seront, eux aussi, importants. La richesse du minerai lavé par l'orpailleur est jugée par la détentrice de hangar après un simple coup d'œil durant le lavage du premier « plat ». Le minerai, dont une part de la teneur en or s'échappe lors du premier passage de celui-ci sur la planche, va s'écouler directement dans le *garaga*. Le *garaga* constitue à la fois le trou dans lequel le minerai se dépose après son premier passage et le nom de ce minerai lui-même une fois qu'il a subi cette première opération technique de lavage. C'est donc à la fois le contenant et le contenu. Lorsque le *garaga* se remplit, la détentrice du hangar de lavage emploie un jeune homme qui, à l'aide d'une pelle, va extraire le tout et former un monticule avec le minerai. La tenancière cumule le *garaga* jusqu'à en obtenir une quantité suffisante pour estimer un prix de vente. Lorsqu'elle décide de vendre le *garaga*, elle fait appel à un laveur expérimenté prêt à relaver méticuleusement ces terres aurifères. Elle négocie avec lui le prix de vente du monticule. En fonction de la quantité disponible, du cours de l'or et des teneurs des gisements en cours d'exploitation, le prix peut fortement varier. Il peut atteindre de 30 000 à plus de 500 000 FCFA... Depuis peu, ce minerai est également vendu à des opérateurs économiques qui utilisent le procédé technique dit de cyanuration dans le but de lessiver les minerais issus des hangars de lavage.

Les femmes détentrices de hangar peuvent donc disposer de revenus importants. Pour la plupart, ce sont des femmes mosse qui vivent en concubinage avec des acheteurs d'or ou des orpailleurs ayant connu une certaine réussite économique dans leurs activités de recherche du métal précieux. De telles unions permettent des arrangements économiques bénéfiques à l'activité du couple. Lors d'une investigation récente, il a été noté la présence sur quelques sites miniers de femmes lobi détentrices de tels hangars, mais elles sont encore rares (Ouedraogo, 2014). Diniaté n'en fait pas mention dans ses cahiers sur l'or. Toutefois, dans celui réalisé en décembre 2011, les Lobi sont omniprésents. Diniaté explique :

« Les Lobi : maintenant, c'est nous à la barre au site d'or. Avant, il n'y avait pas de Lobi, les parents disaient que c'est interdit, maintenant c'est différent. »

Dans le premier dessin de ce nouveau cahier, un chef de terre est représenté :

« Avant, il n'acceptait pas, maintenant il accepte. Il a vu que les étrangers sont venus, ils ont gagné de l'argent, construit des maisons, acheté des moulins, des moteurs. En arrivant, ils étaient pauvres et aujourd'hui, ils ont de grosses motos, c'est pour cela. »

L'un des propres fils de ce chef de terre, explique Diniaté, a lui-même « fait l'orpailleur à Fofora », nonobstant le désaccord paternel. Et ce chef de terre a vu que son fils « n'est pas mort, il a donné de l'argent à son père et lui aussi, il a gagné. Il a eu sa moto » et, dans ces conditions, « tous les gens du village, plutôt que de partir en Côte d'Ivoire, cela vaut mieux qu'ils fassent cela. Si l'or est venu, l'argent est là-dedans. »

Les femmes lobi ne sont pas en reste. C'était déjà elles qui, les premières,

s'approchaient des sites d'or pour vendre des fagots de bois, des bidons d'eau... et quelques-unes, plus jeunes, n'ont pas tardé à nouer des relations de nature différente. Penser ces relations sur le mode de la prostitution déguisée ne correspond pas à la complexité des situations vécues comme en témoignent les récits dessinés par Diniaté. Des femmes se sont également mises à « taper les cailloux » pour leur propre compte, elles agissent ainsi à la maison, entre deux tâches ménagères, elles vont elles-mêmes au moulin et vendent directement leur or sur le site auprès des acheteurs.

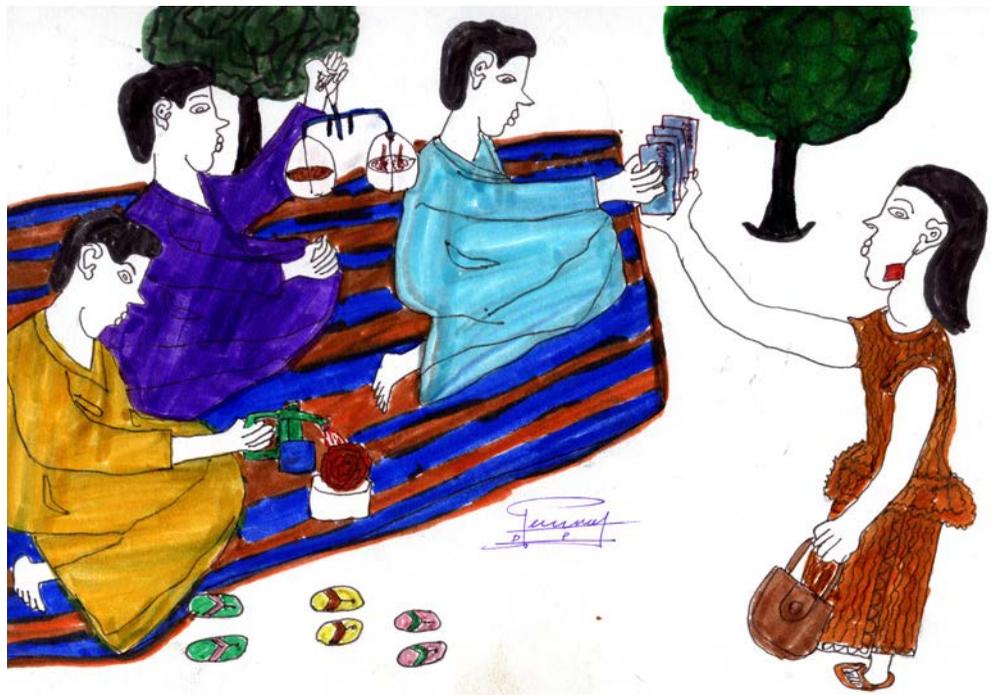


Fig. 5 : Elle a gagné de l'argent

Dans le commentaire de ce dessin où l'une de ces femmes est représentée, Diniaté nous fait remarquer :

« Au comptoir, elle a gagné de l'argent. L'or est pesé et elle a pris son argent. Les femmes bénéficient plus que les hommes. Aujourd'hui, au moment de la récolte, c'est fini. Une femme, si elle se lève, elle rentre en brousse, elle va chercher des cailloux, elle s'en va vendre. Il y a beaucoup de travail pour les femmes. »

Sur ce dessin, la femme lobi est particulièrement bien habillée, ses cheveux sont lissés, elle a des boucles d'oreilles, elle porte un sac à main et des tongs assortis à son complet pagne. Elle reçoit quatre grosses coupures de billets de 10 000 FCFA, plus que le salaire moyen relevé par la banque Mondiale, dont les indicateurs classent le Burkina Faso comme le vingtième pays le plus pauvre du monde.

En 2013 : jusqu'à 8 billets donnés aux autochtones pour extraire l'or

Si, en 2011, les Lobi étaient « à la barre », selon l'expression de Diniaté, en 2013, « au site d'or, c'est l'entente entre les orpailleurs et les autochtones », toujours selon notre même témoin. Cette entente se donne à voir dans deux dessins qui illustrent de façon remarquable l'évolution rapide des consciences dans cette région du Sud-

Ouest du Burkina Faso, sous l'effet de ce « boom » minier. Dans le premier, il s'agit à nouveau de la terre « achetée » par un « Monsieur en blanc » qui « donne l'argent aux autochtones ». Diniaté évoque l'arrivée de nouvelles machines qui permettent d'extraire l'or avec plus de facilité. Reste à trouver cette terre et certains autochtones se placent dans une situation dont ils tirent, au moins à court terme et nonobstant les ravages écologiques induits par ces activités d'extraction, de nombreux bénéfices. Huit billets de 10 000 FCFA sont ici donnés et les autochtones lobi affichent un grand sourire.



Fig. 6 : De l'argent donné aux autochtones

Cette entente se retrouve dans le dessin suivant, où Diniaté précise : « Ici, les autochtones sont tout le temps avec les orpailleurs. Les autochtones reçoivent encore des offrandes », tout en prenant soin de souligner que l'orpailleur-acheteur, l'homme au complet blanc, a des souliers en cuir marron, alors que les autochtones portent toujours des chaussures en plastique. Reste que la transaction s'opère dans des conditions plus avenantes, à distance des lieux d'extraction représentés dans le dessin n°6. Ici, orpailleurs et autochtones sont confortablement assis dans des fauteuils pour ces « offrandes » dont on peine à quantifier exactement le montant. Il y a beaucoup de billets, ceux venant d'être reçus touchent ceux à recevoir. La mise en scène graphique illustre avec force cette nouvelle union nouée entre les uns et les autres.



Fig. 7 : Encore des offrandes

Il n'en demeure pas moins que nous voyons ici l'heureux résultat de négociations qui furent probablement âpres.

« Les orpailleurs à Kampti, ils ont le même comportement qu'ailleurs mais la différence est que les terres d'exploitation ne se gagnent pas facilement ici, les gens sont très attachés à leurs terres. Quand on découvre un filon, il faut faire de longues négociations. Mais les orpailleurs sont arrivés à contourner l'obstacle. Maintenant, c'est devenu un problème d'argent, les gens s'entendent, chacun y trouve son compte aussi. » (Coordonnateur d'un comptoir burkinabè d'achat de l'or, 2008.)

Pour ces chercheurs d'or, il s'agit d'abord d'un problème de financement. Pour obtenir gain de cause auprès du propriétaire terrien, il faut durement « négocier ».

« Le Lobi, il connaît pas l'or mais il est le propriétaire et il vient demander l'argent. Tu creuses et avec ce que tu vas gagner, tu enlèves et tu pars payer les propriétaires de la terre, tu prends le reste pour payer la nourriture et tout ça pour tes employés. Si le filon est riche, le prix augmente, c'est les orpailleurs qui découvrent le coin mais le Lobi voit ça et il te fait payer cher. » (Propriétaire de puits d'extraction, 2008.)

Dans tous les cas, les orpailleurs respectent, tant bien que mal, un droit de compensation exigé par les autochtones lobi et reconnaissent un droit de « propriété intellectuelle » de la terre, c'est-à-dire, selon J.-P. Jacob et P.-Y. Le Meur (2010 : 7-8) « la valeur d'exploitation de la fertilité d'un terroir perçue comme une 'œuvre' autochtone ». Lorsque les orpailleurs prospecteurs découvrent une parcelle aux potentialités aurifères importantes, ils se renseignent pour rencontrer le propriétaire terrien afin d'entamer les négociations et tenter, selon l'expression en vigueur, de « flatter » ce dernier au moyen de sommes d'argent souvent jugées considérables pour des familles de paysans qui perçoivent généralement peu d'argent en espèces.

Les sommes d'argent pouvant être retirées de telles transactions sont un moyen direct d'améliorer plus que sensiblement le quotidien, en bâtissant par exemple une « maison tôle », symbole local de prospérité économique. Ce genre d'échanges est bien évidemment créateur de conflits interfamiliaux ou de jalousies entre voisins. Ces conflits trouvent leur expression au travers de jugements moraux bien particuliers qui touchent à la terre et à l'or que celle-ci abrite.

« Nous, chez les Lobi, on dit que l'or est mauvais, parce que si tu as l'argent, tu es mauvais, tu vas dire aux autres que tu n'as pas besoin d'eux. On dit '*moussoum kba*' ('argent amer'), c'est comme la bile d'un animal, tu vois comme c'est aigre, l'or est comme ça et son argent est comme ça, vraiment amer, tu vas manger ça, mais tu vas rembourser, tu vas vomir. » (Habitant de Kampti, 2007.)

Pour légitimer leur situation, les cultivateurs relèvent les interstices différentiels existant entre l'or et l'argent, l'or et la terre. Dans leur position, il ne s'agit pas de l'argent de l'or mais de l'argent obtenu d'un prêt de la terre qui n'est ni donnée ni vendue, en tout cas pas définitivement. Aussi existe-il une confusion sur le terme du contrat conclu à l'amiable entre le propriétaire terrien et l'orpailleur. S'agit-il d'une vente ou d'une location ?

« Le coin qu'on donne aux orpailleurs, c'est pas qu'on leur vend. Aujourd'hui, si moi j'ai un territoire où je travaille pour manger, si toi tu viens me dire que toi tu viens pour exploiter ce territoire, je peux pas donner mon terrain gratuit, c'est pas normal ! C'est à cause de ça qu'on préfère prendre l'argent, en faire du boulot. Après, quand ils ont fini, le trou se casse, toi tu cherches à bourrer et à reprendre ton champ. Mais si le type cherche à construire, je le chasse ou je reprends ma parcelle, parce que c'est mon territoire, on peut pas donner gratuitement parce qu'ils gâtent et qu'ils retirent quelque chose d'important, c'est l'or qu'ils cherchent pour se nourrir avec, non ?? Alors que le cultivateur lobi cultive pour gagner un peu, un peu... Tu vois, on ne leur vend pas. » (Cultivateur lobi, 2007.)

En 2013 encore : une caisse emplie de 34 billets pour la vente d'une terre

La location ou la vente de terres apparaissent comme des phénomènes relativement récents dans la région. Historiquement, dans le Sud-Ouest du Burkina Faso, la terre n'a jamais été une denrée rare. Céder, pour un temps non spécifié, une parcelle à cultiver à un étranger en échange du respect d'un certain nombre de devoirs et obligations mutuelles a longtemps été la norme. Les conditions actuelles remettent en question ces conceptions notamment autour d'un usage légitime du sol qui se heurte tout autant aux représentations religieuses. Nombre de nos interlocuteurs pointent ainsi du doigt le comportement avide et cupide de certaines personnes qui, ayant reçu des sommes d'argent destinées à effectuer des sacrifices pour éviter de lourdes sanctions aux orpailleurs, n'ont pas accompli leur mission rituelle et ont préféré « bouffer » l'argent⁸. De même, certains villageois dénoncent l'appropriation et l'accaparement de terres par des personnes

⁸ Précisons ici que les orpailleurs et leurs hôtes lobi partagent, bien qu'avec de nombreuses variations, l'idée que les collines sont peuplées de puissances surnaturelles et notamment de « génies » (ou *djina*) de l'or. En tant que responsables religieux de leur terroir, à l'ouverture de nouveaux puits aurifères, les Lobi propriétaires des terres en exploitation se voient confier des sommes d'argent en vue de protéger les orpailleurs et de se protéger eux-mêmes de ces puissances chtoniennes. Il en va de même pour les Lobi quant à la consultation de leurs ancêtres. Obtenir leur aval est indispensable à la mise en exploitation minière d'une terre.

qui, bien que n'étant pas les seuls propriétaires, ne pensent qu'à « chercher l'argent » et prennent la décision de vendre une ou plusieurs parcelles sans même avoir consulté qui que ce soit :

« Le type a vendu sa parcelle à deux millions de francs à des orpailleurs. Quand son grand frère est venu, ils se sont manqués, ils ont fait palabre et il lui a demandé pourquoi il avait vendu la parcelle alors que celle-ci n'est pas pour lui seul. Après, le type n'avait plus de terres pour cultiver et il a demandé la terre aux villageois mais on a refusé de lui donner. On lui a vendu un terrain en lui expliquant que si de nouveau cette terre est bonne pour les orpailleurs, il va recommencer à vendre. On ne va pas lui donner une nouvelle terre alors qu'il a vendu sa première parcelle et qu'il a gagné de l'argent pour ça. » (Cultivateur de Belféléla, 2008.)

« De nos jours, les gens cherchent l'argent. Même si les orpailleurs partent dans une brousse qui n'est pour personne, ça devient pour quelqu'un. » (Cultivateur lobi, 2011.)

Non seulement, les gens cherchent l'argent, Mosse et Lobi pareillement, mais certains autochtones peuvent en outre et rapidement s'enrichir de façon considérable. Les millions de francs venant d'être évoqués par le cultivateur de Belféléla se retrouvent dans le dernier dessin de Diniaté ici présenté, qui, tout à la fois, clôt ce corpus en matière de représentations de billets de 10 000 FCFA et se retrouve en dernière page de ce cahier relatif à « l'entente » avec les orpailleurs.

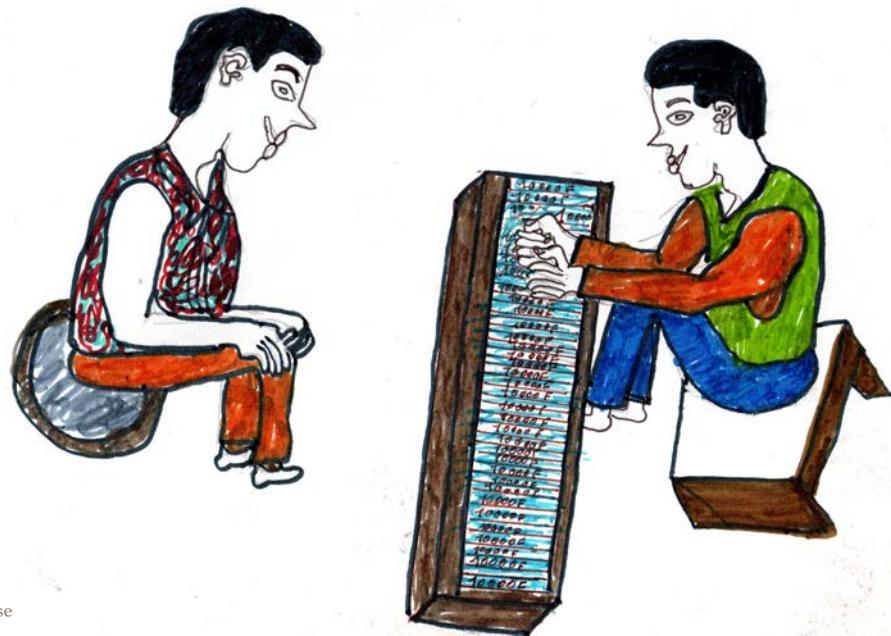


Fig. 8 : Beaucoup de billets pour remplir une caisse

Diniaté précise : « C'est la fin, il a vendu la terre, dieu merci lui il a eu de la chance. Avant, on dit que c'est pour gâter la terre. » L'homme a « beaucoup de billets pour remplir une caisse ». Nous pouvons en dénombrer 34. « C'est l'homme et son fils, ce sont des autochtones, l'argent qu'il a gagné, c'est beaucoup. » Puis Diniaté raconte une histoire à valeur de légende édifiante évoquant le terrible sort d'un autochtone qui aurait

tant et tant gagné qu'il aurait commencé à faire construire une maison mirifique comme on peut en voir à Ouaga 2000, le quartier des riches dans la capitale du Burkina Faso, qui a des allures de Miami au Sahel. Le Lobi aurait dépensé plus de 7 millions pour la seule édification de ses fondations puis la chance a tourné : « L'or gros lui a pris son sang⁹. » Mais ici, dans l'histoire dessinée, « c'est différent », en conclut Diniaté, qui demeure tout de même songeur face à cette caisse toute remplie de billets. Une inflation s'observe dans la représentation graphique de ces billets de 10 000 CFA, inflation qui ne se retrouve pas dans ses dessins précédents. Il s'agit là d'une exhibition à nulle autre pareille. Jamais Diniaté n'a vu autant d'argent à la fois. Il ne peut imaginer de façon réaliste une telle somme de billets. L'utilisation d'une caisse témoigne du trouble et du vertige manifestement éprouvés à l'idée de mettre en dessin cette somme faramineuse à ses yeux mais dont il a entendu parler¹⁰.

Tout se passe comme si, en filigrane, cette inflation graphique associée au récit de celui dont le sang s'est retrouvé « pris » par cet « or gros » venait illustrer le caractère extraordinaire de l'entente présente qui équilibre une vision moins irénique de la monétarisation des relations sociales induite par l'orpaillage. Ce dernier continue de donner lieu à de vives critiques localement. Les discours à propos de « l'argent de l'or » témoignent d'un regard socialement situé qui n'est jamais indifférent au développement de ces pratiques économiques.

« Les gens qui viennent jeter les cauris sur le balafon, qui parlent [interrogatoire du mort lors des funérailles d'une personne]. Si tu sais que j'étais orpailleur ou que j'ai vendu une terre, quand tu meurs, on va te dire : 'Tu as gagné des millions ? Tu as bouffé ? Et à ce moment, tu es mort parce que tu t'es tué. Tu as pris l'argent au lieu d'aller consulter les *thila* [esprits], tu as gagné des millions et tu es mort'. » (Anonyme, 2007.)

Hétérotopie et pouvoir relationnel « des craquants » en guise de conclusion

Les orpailleurs aiment parfois à surnommer le billet de 10 000 FCFA par le terme « craquant¹¹ ». Le surnom attribué à ce billet fait référence à la sonorité émise par la matière lorsque les deux extrémités de cet argent papier glissent l'une sur l'autre sous la pression des doigts à l'intérieur de la main. Non froissé et usé par le passage répété de main en main et de poche en poche, ce qui renvoie en un sens à une circulation moins intense et donc privilégiée du billet, l'image de cet argent « craquant » car frais et neuf symbolise le tri sélectif des usages que ce billet opère par sa valeur intrinsèque. Ce billet, lorsqu'il « craque », n'a pas fait l'objet d'un nombre de transactions important, il est récemment sorti d'un établissement bancaire et a été en quelque sorte puisé à la source. Cet argent n'a pas eu le temps de voyager entre d'innombrables mains suivant un circuit parsemé d'une foultitude d'intermédiaires. Détenir « le craquant », sans avoir les mains qui tremblent, c'est donc en un sens s'être rapproché de la source de la

⁹ Cf. le destin semblable de Don Fortunato dans les mines d'argent à Potosi en Bolivie relaté par Absi, 2002.

¹⁰ Aucune directive n'est donnée à Diniaté quant à la réalisation de ces dessins. Du matériel lui est fourni : cahiers, crayons, gomme, règle et feutres. Il lui est seulement indiqué le thème général, à savoir ici : l'or. Diniaté raconte à sa façon, illustre comme bon lui semble, en suivant sa seule inspiration. Il lui arrive d'être lui-même étonné par ce qu'il a dessiné... et qu'il nous commente une fois le cahier entièrement achevé.

¹¹ Appelé aussi, de manière humoristique mais non moins évocatrice, billet de « tais-toi » pour faire référence à la capacité persuasive de cette somme. Celui qui en a la possession est en position de force et d'autorité, le billet de 10 000 FCFA aurait alors la capacité de « faire taire » un interlocuteur lors d'une interaction. Cette expression a été par ailleurs recensée par Zongo (2004 : 167) comme faisant partie de l'argot des étudiants burkinabè.

richesse, c'est avoir opéré un pas de plus vers la réussite. L'accès à ces billets met ensuite en position favorable, à condition ici d'accepter rapidement de relâcher la pression du billet sous les doigts, c'est-à-dire d'en dépenser la valeur en faisant vite circuler ce lubrifiant indispensable des relations sociales des camps miniers et de leurs alentours. Nombre de liens de travail reposent sur le principe de la dette (Panella, 2010), où l'argent génère l'activité qui permet de trouver de l'or qui, à son tour, se voit converti en argent, et notamment en coupures de 10 000 FCFA.

Mais la circulation de ce lubrifiant au remarquable pouvoir relationnel sur lequel repose une relative et nouvelle entente entre les populations autochtones lobi et les orpailleurs migrants peut, aussi rapidement qu'elle est advenue, tourner court une fois retombé le « boom » minier. I. Moya note à propos de l'argent et du don au féminin à Dakar au Sénégal :

« La présence d'une masse considérable d'argent et la mise en circulation qu'elle annonce provoquent une excitation et un 'vertige chrématistique' qui attestent de la place éminente de l'argent dans l'économie du désir. » (2004 : 179.)

Cela est également vrai dans le contexte économique des camps miniers du Sud-Ouest burkinabè. En une petite dizaine d'années, l'univers hétérotopique de ces mines artisanales, ainsi qu'a qualifié M. Foucault (2004) ces « espaces autres¹² », constitue ici un nouveau monde régi par l'argent de l'or, lequel a trouvé une place ambiguë au cœur des sociétés du Sud-Ouest du Burkina Faso.

L'argent de l'or renverse les valeurs et les statuts sociaux. Son pouvoir et les usages qui en sont faits soulèvent de très nombreuses interrogations subsumées par diverses maximes que l'on retrouve sur toutes les lèvres en pays lobi : « L'argent de l'or ne dure pas », « L'argent de l'or est amer. » De fait, chacun se demande si cet argent de l'or est bon ou mauvais, s'il est « doux » ou « amer¹³ ». De la même façon que l'on qualifie parfois un argent de « sale », s'il a été gagné dans des conditions que la morale condamne ou s'il provient d'une source critique, les interrogations autour de ce caractère « doux » ou « amer » de l'argent de l'or questionnent en arrière-plan les propriétés des économies minières, en mettant par exemple l'accent sur son caractère éphémère, qui ne permet pas d'envisager l'avenir avec certitude. Et l'on reproche aux orpailleurs mosse et à bien des Lobi qui les imitent et s'enrichissent à l'avenant d'être aveuglés par l'or et l'argent de l'or : un argent vite gagné, exhibé sans retenue, autant partagé avec prodigalité que trop souvent gaspillé dans l'immédiateté (Werthmann, 2008 ; Mégret, 2013a). Enfin, au fur et à mesure de l'exploitation des placers, les ressources aurifères se tarissent. Tous ne s'en plaignent pas. Les habitants du Sud-Ouest ont ouvert ce débat rendu écologiquement encore plus vif depuis que le cyanure a fait son apparition et qu'il est utilisé à profusion. Ici et là, il se murmure que la sonorité des « craquants » de l'or pourrait finir par ne plus se donner à entendre.

¹² Sur ce sujet précis, cf. l'article de Werthmann, 2008.

¹³ Sur la distinction entre les monnaies, « bonnes » ou « mauvaises », « douces » ou « amères », cf. en particulier Shipton, 1989. L'auteur a mené une étude chez les paysans luo du Kenya, qui ont une expression vernaculaire spécifique pour désigner l'argent « amer ». Les investigations de P. Shipton rendent compte du fait que ceux qui possèdent et utilisent de l'argent « amer » sombrent dans la démence. Cf. également l'article que Werthmann a consacré à la notion d'or « amer » dans la région de Diébougou au Burkina Faso (2001).

Références bibliographiques

Absi P.,

2002, « Le pacte avec le diable. Revenus et rapports sociaux dans les mines de Potosi (Bolivie) », *Journal des anthropologues*, 90-91 : 105-120.

Arnaldi di Balme L. et Lanzano C.,

2013, « 'Entrepreneurs de la frontière' : le rôle des comptoirs privés dans les sites d'extraction artisanale de l'or au Burkina Faso », *Politique Africaine*, 131 : 27-51.

Cros M.,

1990, *Anthropologie du sang en Afrique. Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan.

2005, *Résister au sida. Récits du Burkina*, Paris, Presses Universitaires de France.

2013, « Dessiner les passages du sida, 'côté brousse' » in Cros M. et Bondaz J. (dir.), *Afriques au figuré. Images migrantes*, Paris, Éditions des archives contemporaines : 87-110.

Cros M. et Mégret Q.,

2009, « D'un idéal de virilité à l'autre. Du vengeur de sang au chercheur d'or en pays lobi burkinabé », *Autrepart*, 49 : 137-154.

Fiéloux M.,

1980, *Les sentiers de la nuit. Les migrations rurales lobi de la Haute-Volta vers la côte d'Ivoire*, Paris, Travaux et documents de l'O.R.S.T.O.M, n° 110.

Foucault M.,

2004, « Des espaces autres », *Empan*, 54/2 : 12-19.

Jacob J.-P. et Le Meur P.-Y.,

2010, « Introduction. Citoyenneté locale, foncier, appartenance et reconnaissance dans les sociétés du Sud » in Jacob J.-P. et Le Meur P.-Y. (dir.), *Politique de la terre et de l'appartenance. Droits fonciers et citoyenneté locale dans les sociétés du Sud*, Paris, Karthala : 5-57.

Kedzierska-Manzon A.,

2014, *Chasseurs mandingues. Violence, pouvoir et religion en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.

Mégret Q.,

2008, « L'or 'mort ou vif' : L'orpaillage en pays lobi burkinabé » in Cros M. et Bonhomme J. (dir.), *Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches*, Paris, L'Harmattan : 15-41.

2013a, *L'argent de l'or. Exploration anthropologique d'un « boom » aurifère dans la région Sud-Ouest du Burkina Faso*, Lyon, université Lumière Lyon 2, thèse de doctorat.

2013b, « Comment 'faire son cinéma' dans un camp minier du Sud-Ouest burkinabé » in Cros M. et Bondaz J. (dir.), *Afriques au figuré. Images migrantes*, Paris, Éditions des archives contemporaines : 163-188.

2014, « Un métal ductile. Orpaillage et fonctions historiques des édifices en ruine de Loropéni » in Somé M. et Simporé L. (dir.), *Lieux de mémoire, patrimoine et histoire en Afrique de l'Ouest. Aux origines des Ruines de Loropéni, Burkina Faso*, Paris, Éditions des archives contemporaines : 39-60.

Moya I.,

2004, « 10. Démesure, jeu et ironie. Argent et don au féminin à Dakar » in Drach M. (dir.), *L'argent*, Paris, La Découverte : 167-180.

Ouedraogo A.,

2014, « *Tângpogse* » : *Les femmes de la colline. Anthropologie de l'orpaillage au féminin* (Burkina Faso), Lyon, université Lumière Lyon 2, mémoire de master 2 recherche.

Panella C.,

2010, « Gold mining in West Africa. Worlds of debts and sites of co-habitation » in Panella C. (ed.), *Worlds of Debts. Interdisciplinary Perspectives on Gold Mining in West Africa*, Amsterdam, Rosenberg publishers : 1-14.

Sami-Ali M.,

1994, *L'espace imaginaire*, Paris, Dunod.

Schneider K.,

1993, « Extraction et traitement rituel de l'or » in Fiéloux M., Lombard J. et Kambou-Ferrand J.-M. (dir.), *Images d'Afrique et Sciences sociales. Les pays lobi, birifor et dagara*, Paris, Karthala-Orstom : 191-197.

Shipton P.,

1989, *Bitter Money : Cultural Economy and Some African Meanings of Forbidden Commodities*, Washington, American Ethnological Society.

Werthmann K.,

2001, « Gefährliches Gold und Bitteres Geld », *Afrika Spectrum*, 36/3 : 363-381.

2008, « Frivolous squandering : consumption and redistribution in mining camps » in Abbinck J. et Van Dokkum A. (eds.), *Dilemmas of development. Conflicts of interest and their resolutions in modernizing Africa*, Leiden, African Studies Center : 69-76.

Zongo B.,

2004, *Parlons mooré. Langue et culture des Mossis (Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan.

■ « Pene (r)tsogpo » (L'argent [roupies], c'est sale). Approche anthropologique de la monnaie. Le cas de la vallée du Zaskar, Himalaya indien

Salomé Deboos est docteur en anthropologie et spécialiste du Zanskar (Himalaya indien). Elle est directrice de l'Institut d'Ethnologie et d'Anthropologie de la faculté des Sciences Sociales de l'Université de Strasbourg, et est membre statutaire du laboratoire de recherche S.A.G.E. (UMR6373). Depuis 2000, elle poursuit ses recherches de terrain dans cette vallée indienne de l'aire tibétaine, à laquelle elle a consacré de nombreux écrits et photographies.

Mots-clés : Himalaya – monnaie – agricole – échanges – hiérarchie

« *Pene (r)tsogpo*¹ » (L'argent [roupies], c'est sale). Approche anthropologique de la monnaie. Le cas de la vallée du Zanskar, Himalaya indien

Salomé Deboos,
université de Strasbourg

Historiquement, l'échange économique et la valeur monétaire liée aux biens échangés, notamment le long de la route d'été de la soie empruntant la vallée du haut Indus, vallée voisine de celle du Zanskar au nord-est de l'État fédéral du Jammu-et-Kashmir, relevaient d'une économie encadrée dans le social et le politique de la société (Polanyi, 2011 : 53). Ainsi, jusqu'à peu, loin d'être l'apanage des hautes strates, qui fondaient leur pouvoir sur leur capacité d'autonomie grâce à leur capacité de production agricole, le numéraire était le stigmate des basses strates de la société zanskarpa.

Aujourd'hui encore, les strates des nobles, des « gens du commun » (agriculteurs principalement) et du clergé considèrent toujours que les gens de basse strate (forgerons et musiciens) ne peuvent pas s'inscrire dans l'échange et la circulation de monnaies d'origine agricole telles que la (*S*)*nganphe (tsampa)* (farine d'orge grillée) ou le beurre, car « trop sales », et donc que leur seul moyen de s'inscrire dans la circulation des biens est par le numéraire.

Pourtant, depuis 1970, les fonctionnaires appointés perçoivent un traitement qui leur est directement versé en numéraire à la fin de chaque mois ; l'ouverture au tourisme depuis 1990, l'arrivée de l'électricité et d'une ligne de téléphone dans la même période et, en 2009, l'ouverture de deux cybercafés à Padum, capitale du Zanskar, ont accéléré les mouvements et échanges en numéraire. Ainsi, les effets de l'inscription des échanges et de la circulation des biens dans l'économie monétaire indienne sont aujourd'hui tangibles, puisqu'être en capacité de s'approvisionner en biens manufacturés en s'inscrivant dans l'échange monétaire indien est devenu synonyme de réussite sociale.

¹ Signifie littéralement « bad », « dirty » (Hamid, 1998 : 208).

Cet article propose, au travers d'une ethnographie de terrain étendue sur une période de quinze ans, de montrer comment l'échange en monnaie numéraire (roupies), en s'inscrivant dans le quotidien des Zaskarpas, a non seulement opéré un glissement sémantique du terme richesse, passant de la capacité de production agricole à la capacité d'approvisionnement en biens manufacturés, mais a aussi permis une plus grande maîtrise du territoire à l'État indien, en inscrivant les Zaskarpas dans le circuit d'échange monétaire en roupies.

Cet article montre comment la temporalité saisonnière des usages des monnaies inscrits dans des espaces sociaux et géographiques révèle une reconfiguration dans le vécu du fait économique au Zaskar.

Présentation du Zaskar

Sur le plan géographique et administratif

La vallée du Zaskar se situe aux confins de la Chine et du Pakistan, dans l'Himalaya indien, au cœur de la chaîne montagneuse du Zaskar. C'est une région d'environ 7 000 km², qui porte le même nom que la chaîne de montagnes qui la bordent et que la rivière qui la sillonne et va se jeter dans l'Indus un peu en aval de Leh, la capitale et ville principale du Ladakh.

Administrativement, la vallée du Zaskar constitue un *tehsil* (unité administrative) du district de Kargil², l'une des deux subdivisions de la région du Ladakh au sein de l'État du Jammu-et- Kashmir. Cette vallée entourée de cols culminant entre 4600 et 5300 m est faiblement peuplée. Les 13 849 habitants (recensement officiel de 2011) sont majoritairement bouddhistes (93 %); les musulmans sunnites (7 %) résident à Padum, capitale de l'ancien royaume. La population du Zaskar est classée « Schedule tribe » par le gouvernement indien, ce qui lui permet de prétendre à certains avantages administratifs³ déterminés et encadrés par la constitution de la République Démocratique Indienne.

Les traces attestées des premiers peuplements de cette ancienne vallée glacière remontent à la fin du second et au début du 1^{er} millénaire avant J.-C. (Francfort, Klodzinski et Masclé, 1990; Bruneau, 2010) et montrent que les communications par les cols donnant sur la vallée ont été très tôt possibles. De plus, différents documents historiques, le *Tarikh-I-Rachidi* (Haidar Dughlat, 1973)⁴ et *Tarikh Jammun, Kashmir, Ladakh aur Baltistan* (Khan Lakhnawi, 1939) ainsi que les documents *bo-yig*⁵ (Schuh, 1983) témoignent du fait que déjà au début du XVII^e siècle, les royaumes du Zaskar (maison de Padum et de Zangla) prenaient

² Le district de Leh constitue l'autre subdivision. Chacune d'elles est reconnue par l'État du Jammu-et-Kashmir comme *Ladakh Autonomous Hill Development Council*, ce qui lui assure une indépendance et une autonomie décisionnaire.

³ Cela concerne notamment la politique d'emplois réservés dans l'administration (actuellement, le taux de couverture estimé par l'administration est loin d'être au complet, ces emplois sont réservés aux seuls Zaskarpas), l'exonération de certains impôts et taxes (impôts sur le revenu, cotisation mensuelle d'un montant fixe pour l'électricité : en 2007, 50Rs/mois, soit 1€/mois par maisonnée), les facilités d'accès à certains biens de consommation courante grâce à des tickets pour le riz, le sucre, la farine et le fuel (le montant de ces tickets étant évalué en fonction du nombre de membres de la maisonnée).

⁴ Texte rédigé au XVI^e siècle par le prince et général turco-mongol du Kashmir Mirza Muhammad Haidar Dughlat.

⁵ Le mot *bo-yig* se traduit littéralement par « document de mesure », il s'agit du plus ancien document historique du Zaskar.



Fig. 1 : Région du Ladakh Zaskar (en rouge), État fédéral du Jammu et Kashmir, Inde (carte du *Tourist Department J & K State - India*)

part au commerce de la route de la soie qui longeait la haute vallée de l'Indus.

Organisation sociale du Zaskar

La stratification de la société zaskarpa (Riaboff, 1997 : 83), proche de celle du Ladakh dans son ensemble, permet d'appréhender les enjeux de la circulation monétaire qu'elle soit agricole ou numéraire.

Au Ladakh, le terme de *rigs* (littéralement « niveau ») est utilisé et entendu comme « strate » ; c'est « selon la terminologie indigène » un « terme tibétain qui recouvre à la fois la notion de famille, d'espèce, de naissance et de sang » (Dollfus,

2005 : 34), alors que dans la littérature relative à l'origine et à la hiérarchisation en son sein du peuple tibétain (Ramsay, 1890 : 18-19 ; Macdonald, 1959 : 419-450), plusieurs termes sont utilisés pour distinguer les différents niveaux de la société : celui de *rus* (littéralement « os » et, de manière étendue, « lignée ») ou encore celui de *brgyud* (littéralement « lignage »).

Au Zaskar, certains signes montrent que la population se conforme encore à l'heure actuelle à la division quadripartite de la société : à Padum par exemple, le forgeron vit dans une maison en périphérie du village, alors que le roi réside au centre, dans

une maison dominant l'ensemble des habitations à l'exception du monastère qui surplombe tout le village. Souvent, j'ai eu l'occasion d'aller prendre le thé chez le roi de Padum, mais jamais je ne l'ai vu manger chez un bouddhiste appartenant aux gens du commun ou chez un musulman ; et, s'il prenait le thé ailleurs qu'à son domicile, c'était dans son propre bol. De même, seuls les bouddhistes de la strate

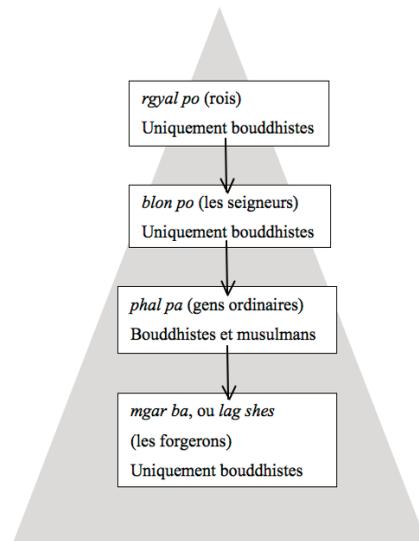


Fig. 2 : Stratification de la société Zaskarpa bouddhiste et musulmane

des « gens ordinaires » et des religieux (nonnes et moines) acceptent de manger et de boire dans la vaisselle d'une maison musulmane. À aucun moment, le forgeron ou les musiciens ne sont conviés à un repas communautaire ou dans une maisonnée de la localité, de même aucun musulman ou bouddhiste de strate ordinaire n'accepte de rentrer dans la maison du forgeron (*lache*), ne serait-ce que pour discuter ; ils préfèrent se tenir dehors, l'atelier étant en plein air.

Dans ce cadre, il est important de revenir sur la manière dont bouddhistes et musulmans, depuis le XVII^e siècle, scellent de génération en génération leur entente et reconnaissance mutuelle dans l'unité villageoise de Padum (Deboos, 2010 : 189-210). En effet, la famille musulmane Achar de Padum épouse à chaque génération (environ tous les 25 ans) une femme bouddhiste du Zaskar, laquelle est de la strate des gens du commun. Ce mariage est qualifié par les bouddhistes et les musulmans de « mariage d'amour », et ces alliances matrimoniales placent les musulmans dans la strate des gens du commun.

Or deux évènements majeurs sont venus bouleverser cette reconnaissance de la hauteur de strate des musulmans. Tout d'abord, en juillet 2013, une jeune fille bouddhiste de basse strate et originaire du Zaskar, Padma Dolma, est partie à Srinagar, grande ville et capitale d'été du Jammu-et-Kashmir, pour retrouver un jeune homme musulman de Padum, Mohammad Khan, et ils se sont mariés, sans prévenir aucune de leurs familles respectives au Zaskar. Lorsque cette nouvelle leur est parvenue, les familles bouddhistes du Zaskar ont pris d'assaut le poste de police, ont caillassé des musulmans et lancé des slogans anti-islam (Suba Chandran et Chari, 2015 : 313-315). Le second évènement a fait suite à la visite du Dalai Lama au Zaskar en 2011, et a concerné la demande de reconnaissance des bouddhistes de basse strate et leur souhait d'être assimilés à la strate des gens du commun, ce que la communauté bouddhiste du Zaskar dans son ensemble a totalement refusé. Après avoir essayé cette fin de non-recevoir, cinq familles bouddhistes de basse strate ont voulu se convertir à l'islam, ce qui a provoqué une situation conflictuelle dans la société zaskarpa et un embargo des bouddhistes vis-à-vis des musulmans et réciproquement qui perdure depuis lors (Deboos, 2015).

Ces évènements apportent un éclairage sur le changement profond qui s'opère au Zaskar. Ce qui fait l'unité de l'identité des Zaskarpas n'est plus l'unité d'appartenance au territoire mais devient l'unité d'appartenance à un groupe confessionnel.

De l'élaboration à la circulation de la monnaie au Zaskar

La fabrication et la gestion des monnaies végétale et animale, une affaire de femme

Comme nous l'avons mentionné en introduction, deux monnaies d'origine agricole circulent au Zaskar, la (*S*)nganphe (*tsampa*) (farine d'orge grillée) et le beurre, et ce depuis des « temps immémoriaux », ainsi que le relève l'historienne Janet Rivzi (1999 : 130) dans son ouvrage sur les routes de commerce traversant le Ladakh. Ces deux monnaies végétale et animale ont des modes de fabrication spécifiques, que ce soit du point de vue de la technique, du calendrier et des acteurs.

La fabrication de la (*S*)nganphe (*tsampa*)

De par la situation géographique de la vallée du Zaskar, l'orge est la céréale de base de l'alimentation. Il s'agit d'une céréale de printemps (à croissance rapide), car les conditions climatiques et l'altitude ne permettent le travail de la terre que de mai à septembre, le sol étant gelé ou enneigé le reste de l'année. Cette céréale est consommée sous différentes formes (farine de grains cuits ou crus, grains grillés) et cuisinée de manière multiple (soupe, boule de farine compactée, porridge, pain, pâte) en fonction des circonstances (repas journaliers ou festifs). La gestion des réserves est assurée uniquement par les femmes.

Chaque famille a ses propres champs, souvent à proximité du lieu d'habitation et chaque famille ensemence, cultive et récolte son propre grain. Pour ce faire, dès le mois d'avril, chaque maisonnée sort les toilettes sèches⁶ afin de mélanger les déjections humaines à la terre de ses champs. Ce transfert d'amendement est fait par l'ensemble de la maisonnée : hommes, femmes et enfants. Par contre, l'opération consistant à enrichir la terre est une opération faite par les femmes : pieds nus, elles foulent les deux substances pour les mélanger. Cette terre enrichie sert pour l'épandage. Le transport de la fumure se fait à dos dans des paniers d'osier réservés pour cette opération annuelle. Suivant la configuration de la maisonnée, les femmes peuvent se faire aider des hommes de la maisonnée pour cette opération. L'épandage a lieu après préparation des champs. Pour cette opération, un ou deux bovidés sont attelés à un araire et les femmes et/ou les hommes se chargent de labourer puis de tracer des sillons dans lesquels seront semés les grains d'orge. Les hommes ensemencent la terre avec des graines réservées de la récolte de l'année précédente par les femmes.

À ces opérations alliant le masculin et le féminin succèdent des travaux majoritairement investis par les femmes : la levée du grain, le nettoyage des champs et la surveillance de la récolte. Finalement, au cœur de l'été, vers le mois d'août, l'orge est récoltée. Les femmes, majoritairement, se mettent en ligne et avancent accroupies, serpe à la main, afin de faucher l'orge au pied. La moisson est laissée dans le champ à sécher au soleil et régulièrement retournée pour enlever l'humidité et éviter la moisissure. Les andains roulés sur eux-mêmes sont ensuite transportés en meule d'une cinquantaine de kilogrammes à dos de femme et entreposés sur le toit plat de la maison. Là, l'orge est foulée au pied puis le grain est séparé de son enveloppe et éventé soit avec un tamis en forme de sabot, soit avec une fourche à deux dents. Il est ensuite trié. Le résidu (son et paille), réservé pour l'hivernage des animaux, est entreposé directement sur le toit et contribue à l'isolation thermique des maisons.



© Salomé Deboos (juillet 2011)

Fig. 3 : Femme transportant de l'orge

⁶ Les maisons zanskaris ont la particularité d'avoir une pièce à l'étage, avec une ouverture rectangulaire relativement étroite et donnant sur la pièce vide du rez-de-chaussée. Cette ouverture permet à chacun de se soulager. Les déjections tombent dans la pièce en-dessous, et chacun jette de la terre ou de la cendre après chaque passage, surtout jamais d'eau, ni de papier.



© Salomé Deboos (juillet 2011)

Fig. 4 : Travaux des champs à Karsha

Cette opération terminée, la famille mande une femme dont le savoir-faire est reconnu pour griller les grains d'orge sans les faire éclater. Cette opération est longue et fatigante. Pour la mener à bien, la personne doit avoir deux grandes poêles larges à fond plat, qu'elle tapisse de sable et fait chauffer sur un feu à l'extérieur de la maison. Elle remue avec un fouet à anse unique et tamise régulièrement le sable afin de surveiller la cuisson des grains. Une fois grillés, ceux-ci sont transvasés dans des sacs de 70 litres, eux-mêmes transportés au moulin à eau. Ces moulins à usage collectif n'ont pas de propriétaire attribué. Leur implantation est indépendante du nombre d'habitants par village, et directement liée à la présence d'un ou plusieurs cours d'eau appropriés. Les maisonnées « prennent » leur tour en fonction de leur appartenance de strate (nobles, gens du commun ou forgerons et musiciens).

Ces moulins ne nécessitent pas de présence humaine puisqu'une poche en forme d'entonnoir est suspendue au plafond, l'embouchure arrivant à quelques centimètres de la meule, ce qui permet un écoulement lent et régulier des grains. La mouture est recueillie sur les bords de la meule ou vient se déposer aussi par terre et est ensuite ramassée par chaque propriétaire.



© Salomé Deboos (septembre 2011)

Fig. 5 : Femme fabriquant l'orge grillée



© Salomé Deboos (septembre 2007)

Fig. 6 : Moulin à entraînement à eau

Les sacs de farine d'orge grillée sont ensuite entreposés dans le cellier de la maison sous la responsabilité de la femme la plus âgée de la maisonnée, qui réserve une partie des grains d'orge pour l'ensemencement de l'année suivante, l'autre partie étant destinée à l'alimentation humaine après avoir servi ou non de monnaie.

La fabrication du beurre

Cette monnaie d'origine animale, lorsqu'elle est originaire du Zanskar, fait l'objet d'un commerce à l'export (Rivzi, 2001 : 40). Elle circule essentiellement en hiver pour des raisons climatiques, car l'été les températures peuvent atteindre les 30 à 40 °C au soleil, ce qui rend son transport sur de longues distances compliqué.

Durant l'été, le beurre est donc entreposé dans le cellier des maisonnées et maintenu à température constante (environ 10 °C).

La fabrication estivale du beurre et la gestion des réserves sont également une affaire de femme. Lorsque l'été arrive, les *dzö* (croisement de vache et de *drī*⁷) sont menées aux alpages (*doxa*), où elles resteront jusqu'au mois de septembre. Les femmes les traitent tous les matins. Le lait recueilli a des usages bien différenciés : au quotidien, il entre dans la fabrication du thé salé ou sucré, sinon dans celles du yaourt (*djo*), du beurre et du fromage élaboré à partir du petit lait résultant de la fabrication du beurre. Les laits des maisonnées ne sont ni mélangés entre eux, ni additionnés d'un jour à l'autre, et chaque femme de chaque maisonnée est responsable de cette répartition.

Le lait réservé à la fabrication du beurre est contenu dans un récipient large et couvert, aujourd'hui le plus souvent en métal blanc. Lorsque la crème commence à se former, la femme installe la cuve et le fouet à baratter au plus près de l'axe cosmogonique (pilier central) de l'habitation⁸ (Dollfus, 2005 : 135; Deboos, 2010 : 46). Cette opération occupe souvent toute une journée, puisqu'une fois la crème barattée, la motte de beurre frais est placée dans un linge et suspendue pour s'égoutter. Le petit lait est chauffé jusqu'à ébullition. Au cours de cette opération, une épaisse couche blanche gélatineuse se forme et surnage. Cette crème égouttée est étalée à la main en petites galettes formées par les doigts sur une grande toile posée au sol. Ces mini galettes séchées au soleil sont appelées *chburphe* (fromage) et agrémentent la soupe élaborée à base de (*S*)*nganphe* (*tsampa*). Enfin, le liquide restant est réservé aux veaux en complément alimentaire.



Fig. 7 : Baratter le beurre

⁷ La *drī* ou *drīmo* est la femelle du yak.

⁸ Chaque maison a un axe vertical symbolisant la relation au cosmos.



© Salomé Deboos (août 2009)

Fig. 8 : Fabrication du beurre



Fig. 9 et 10 : Meules de beurre frais



Circulations monétaires et reconfiguration sociale et territoriale

Les Zanskarpas font état d'un double calendrier annuel des échanges, suivant que ceux-ci se passent en période estivale ou hivernale, d'une part, et sont tournés vers l'extérieur ou l'intérieur de la vallée, d'autre part. En effet, la circulation monétaire agricole ou numéraire est fonction du lieu de l'échange. Lorsque celui-ci est tourné vers l'extérieur de la vallée, la monnaie utilisée peut être de deux types : agricole ou numéraire ; lorsque l'échange se fait dans la vallée, la monnaie utilisée est traditionnellement agricole. Les forgerons et les musiciens, du fait de leur appartenance à la strate inférieure, sont qualifiés de « sales » (« (r)tsogpo ») et,

à ce titre, sont exclus de l'échange en monnaie agricole. Ils sont uniquement rémunérés en monnaie numéraire (roupies).

La question évidente est donc de comprendre comment les autres strates peuvent entrer en possession de monnaie numéraire pour pouvoir rémunérer les musiciens et forgerons qui occupent encore une place importante dans les échanges puisqu'ils sont amenés à intervenir dans le cadre des rituels (matrimoniaux, nouvel an, festivals, protection...).

Retour sur le passé et les échanges : nature et lieu

Les différents documents écrits (journaux, récits autobiographiques, livres de compte) tels que le *Tarikh-I-Rashidi* ou encore le *Tarikh Jammun, Kasbmir; Ladakh aur Baltistan* (Haidar Dughlat, 1973 ; Khan Lakhnavi, 1939) nous permettent d'affirmer que la vallée du Zaskar, bien qu'au sud de la route des caravanes de sel et de la soie longeant la vallée du haut Indus, prenait part aux échanges au moins depuis le XVII^e siècle, sans que les commerçants étrangers ne pénètrent jamais la vallée. Les échanges se faisaient aux cols ou sur les places de Leh, Kargil et Manali (Deboos, 2010 : 27).

Après la partition de l'Inde en 1947, les Zaskarpas ont continué de se déplacer majoritairement à pied (Deboos, 2010 : 29), leur absence pouvant durer tout l'hiver, durant lequel ils travaillaient sur des chantiers de construction de route à la frontière pakistanaise, ne revenant qu'au printemps pour les travaux des champs. Ils gagnaient alors une roupie par jour (Deboos, 2010 : 30). En saison estivale, les déplacements se faisaient essentiellement en direction de Kargil et de Manali, afin d'acheter des produits manufacturés, des vivres et du sel. Enfin, au cœur de l'hiver, durant trois semaines entre janvier et février, la rivière Tsarap⁹ gelée et nommée à cette époque de l'année « *chadar* », permettait d'établir un commerce du bois importé du Kashmir, le beurre étant alors souvent utilisé comme monnaie (Rivzi, 2001 : 130-134).

Le Zaskar avait donc une position particulière dans les échanges commerciaux intrarégionaux. Cette vallée, apparaissant à première vue comme un cul-de-sac, pouvait être pénétrée par des chemins orientés au nord (col du Penzi La), à l'est (col de l'Umasi La), à l'ouest (col du Chachar La) et au sud (col du Singo La), mais ce, seulement quatre ou cinq mois par an à cause du fort enneigement l'hiver. Malgré cela, le Zaskar occupait une place importante dans l'exportation du grain (Drew, 1975 : 284 ; Rivzi, 2001 : 117) et de bovidés par le col de l'Umasi La (Deboos, 2010 : 29 ; Rivzi, 2001 : 126), et dans l'importation du riz et du bois par le *chadar* ou le col du Singo La.

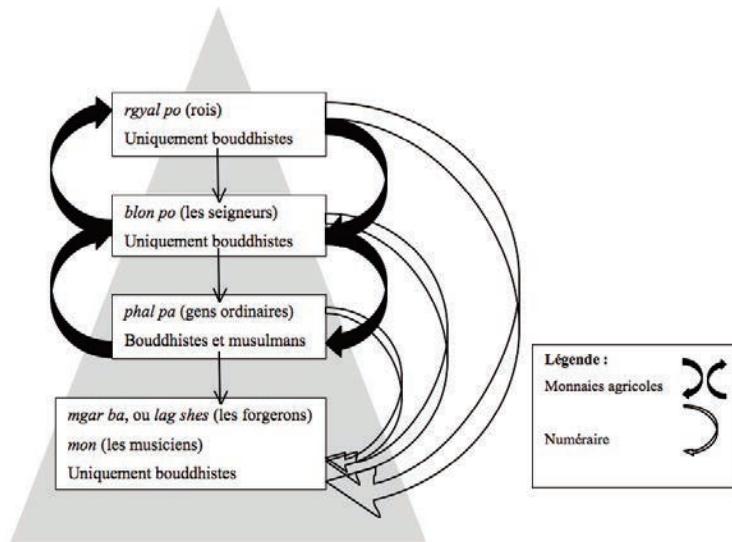
Ainsi, le Zaskar, loin d'être un isolat, est une vallée « dans et hors » du commerce depuis plus de trois siècles et aujourd'hui se désenclave de plus en plus grâce aux échanges économiques ouverts sur les vallées adjacentes. Ces échanges se tiennent en été, de juin à octobre, et trois semaines au cœur de l'hiver, entre la mi-janvier et la mi-février. Les Zaskarpas prennent part au commerce en tant qu'exportateurs de certaines denrées transformées ou non (orge, beurre, bovidés, laine pashmina) et importateurs de biens consommables toujours transformés (sel, sucre, riz, kérosène, bois, produits manufacturés).

⁹ L'une des deux rivières qui forme la rivière Zaskar en rejoignant la rivière Stod à Padum.

Ainsi, le sel venait des caravanes faisant halte aux cols (Tanze, Lampa, Tchangpa) marquant les frontières de la vallée. La vaisselle, simple, était constituée de jarres en terre pour l'eau, de marmites en pierre et de tasses en bois (*kore*). Les pots pour conserver les aliments étaient fabriqués localement par le forgeron (*lache*) avec de l'argent ou du cuivre trouvés dans les rivières Tsarap ou Zanskar au Zanskar. Les grands pots à couvercle et en forme de bombonne venaient de Shilling (village de la vallée de la Marka, adjacente à celle du Zangskar).

Le prix de tous ces produits susmentionnés était fixé en roupies indiennes et pouvait être acquitté en farine d'orge grillée et en beurre selon un équivalent en poids. Lorsque le commerce concernait le cheptel, les flux monétaires plus importants se faisaient en « monnaies multiples » suivant une expression empruntée à Georges Condominas. Les Zanskarpas faisaient l'acquisition de bovins l'été sur le col de l'Umasi La, où ils rencontraient des gens qui venaient de la vallée de Paldar avec une cinquantaine de bêtes pour les vendre pour l'embouche ou le lait. Certains bovins chargés de sacs de riz ou de lentilles ou de balles de laines étaient ensuite échangés contre de l'orge, des chèvres pashminas et des moutons. Enfin, les livres religieux, notamment pour le groupe confessionnel musulman, puisque chaque famille possède un exemplaire du Coran, étaient importés de l'Hindoustan et payés contre du métal (argent ou or) récolté dans les rivières du Zanskar mais jamais contre des denrées végétales — (*S)nganphe (tsampa)* — ou animales — beurre — et encore moins contre du numéraire (roupies).

Fig. 11 : Circulation des monnaies agricoles et du numéraire



Actualité des échanges au Zanskar : le tourisme et la normalisation des biens

L'importance du commerce avec les vallées voisines, que ce soit dans les temps passés comme au temps présent, est largement attestée dans les discours et les documents historiques. Aujourd'hui encore, les Zanskarpas affirment qu'un certain nombre de biens manufacturés ou non transformés (le cheptel, notamment) sont acquis soit aux cols de la vallée, soit directement à Kargil, Leh, Manali et Srinagar directement par eux-mêmes ou par l'intermédiaire de connaissances qui les leur ramènent.

Pourtant, ouverte en 1980, la route carrossable de Padum à Kargil a changé les modes de consommation en permettant l'ouverture d'échoppes autrefois inexistantes dans la vallée. Ainsi, aujourd'hui, des camions conduits par des Sikhs viennent durant l'été de l'Inde des plaines et du Kashmir approvisionner les commerces en fruits et légumes, en caprins et en bois de construction (bois provenant des forêts du Kashmir), puisque le bureau des eaux et forêts du district ne vend que du bois de chauffage.

Par ailleurs, que ce soit dans la capitale ou dans les différents villages de la vallée, l'équipement domestique des maisons s'est transformé. De nouveaux ustensiles de cuisine sont venus remplacer l'usage, par le passé¹⁰, exclusif de la marmite taillée dans la pierre volcanique venant du Baltistan, de la louche en cuivre (*tombu*) provenant de Shilling, des bols en bois (*kore*) de tailles et de formes différentes selon qu'ils servent à boire le thé ou à manger la soupe et qu'ils appartiennent à un homme ou à une femme. Aujourd'hui, les casseroles et la vaisselle en métal en provenance de Srinagar sont exposées sur les étagères de la pièce principale, les faitouts en cuivre et laiton martelé en provenance d'Amritsar (Punjab) sont payés en roupies et offerts lors des mariages. Seuls, quelques petits instruments en cuivre et laiton martelés sont encore fabriqués par le forgeron (*lache*) de Padum. De même, les tasses en porcelaine pour le thé ainsi que les thermos sont aujourd'hui de provenance chinoise et sont achetés et payés en roupies sur le marché de Leh. Enfin, dans les maisons, le poêle traditionnel reste souvent présent mais est couplé avec deux plaques de cuisson alimentées par des bouteilles de butane vendues et payées en roupies sur le marché de Padum. Aussi, lorsque je leur parle des moyens de paiement des biens acquis ou en cours d'acquisition, les Zanskarpas ont des discours très variés en fonction des modalités d'acquisition du bien (cession par une personne de la parenté, une relation, ou un marchand étranger à la vallée). En effet, certaines des anciennes routes de commerce toujours actives, comme celle passant par l'Umasi La, permettent d'assurer de juin à octobre le transit des caprins et des bovins en provenance du Kashmir (vallée de Paldar) vers la vallée du Zanskar pour être menés aux abattoirs de Kargil dans la vallée de la Surru. Aujourd'hui, un yak vaut au Zanskar 20 000 à 25 000 roupies, sur l'Umasi La 10 000 à 12 000 roupies et à Kargil 15 000 à 18 000 roupies (données recueillies sur le terrain en 2011). Sur ce marché de Kargil, la demande est dite inélastique : elle demeure, en effet, à un niveau constant, du fait de la grande concentration démographique dans la vallée de la Surru (district de Kargil) couplée à une sous-production de bovidés locaux, et la volatilité des prix du bétail n'influe donc pas sur elle. Par contre, dans la vallée de Paldar, au Kashmir, où une grande partie de la population est shivaïte, donc végétarienne, et une plus petite partie bouddhiste, les bovidés servent principalement pour les champs. Leur demande est donc moindre et la loi de l'offre et de la demande oblige les Zanskarpas à s'adapter à une plus grande fluctuation des prix à l'achat (sur l'Umasi La), qui est fonction de la demande locale sur les marchés de Ganhr (vallée de Paldar) notamment. Enfin, lorsque les bovidés sont vendus aux Zanskarpas, ils peuvent atteindre des prix très élevés, car la demande est là aussi inélastique, les animaux servant à la fois pour les champs et l'embouche.

¹⁰ Comprendre « jusque dans les années 1970-1980 ».

Par ailleurs, étant donné que la vallée de Paldar est dénuée d'échoppes et que l'économie monétaire en numéraire y est presque totalement absente, l'intérêt de l'échange sur l'Umasi La n'est pas pour ces habitants de la vallée de Paldar d'obtenir de l'argent papier mais de se procurer des marchandises telles que le grain et le fromage en provenance du Zanskar. La monétarisation de l'économie est ici récente, limitée et ne remonte qu'à une cinquantaine d'années. Les prix fluctuent donc beaucoup et dépendent davantage des moyens, en termes de disponibilité de monnaie d'origine agricole et numéraire, de l'offreur et du demandeur que d'un rapport rationnel entre achat et vente sur la base de prix fixés. Enfin, l'objectif second de cet échange est le maintien de relations entre les familles des deux vallées, puisque dans les villages au pied de l'Umasi La, des familles bouddhistes ont contracté des alliances matrimoniales avec des familles zanskarpas ou envoyé certains de leurs enfants dans les monastères de Karsha et Zangla au Zanskar. Ici, « ce sont la coutume et la tradition qui protègent la solidarité; la vie économique est encadrée dans l'organisation sociale et politique » (Polanyi, 2011 : 53). De fait, le commerce par l'Umasi La a toujours ouvert à des relations dans la vallée du Kashmir et a longtemps assuré pour les anciens royaumes du Zanskar l'absence d'incursion armée¹¹.

Aujourd'hui encore, certains commerces traditionnels sont encore très actifs : celui réservé aux chevaux au printemps et en été, d'une part, et celui du beurre en hiver, via le fleuve gelé (Rivzi, 1999 : 130), d'autre part. D'ailleurs, Zoubida, mère de famille dans la quarantaine résidant à Padum, explique qu'avant l'ouverture d'échoppes à Padum dans les années 1980-1990, les familles du Zanskar échangeaient leur production dont la particularité était de se conserver (beurre, fromage, farine d'orge grillée et chevaux) contre des produits frais provenant de Leh (des fruits et légumes).

Nous pouvons relever qu'aujourd'hui deux types d'échanges existent : l'un où circulent des monnaies agricoles et un second où circule du numéraire. Ces échanges se structurent différemment au cours de l'année entre l'hiver et l'été. Pourtant, ces dernières années, le premier type d'échanges, mettant en circulation la monnaie agricole, a tendance à s'effacer au bénéfice du second, où la circulation de la monnaie en roupie tend à normaliser (au sens de standardiser) la valeur des biens qui circulent.

Fig. 12 : Une saisonnalité des monnaies

Été		Hiver
Monnaie agricole	Monnaie en numéraire	Monnaie agricole
(<i>Snganphe (tsampa)</i>).	Roupies	Beurre
De moins en moins utilisée	De plus en plus en circulation	
Certains biens dans les villages isolés, issus notamment de l'artisanat (chaussures et manteaux traditionnels)	Biens manufacturés	Tous types de biens que l'on peut transporter sur le <i>Chadar</i> (rivière gelée)

¹¹ De fait, au cours des siècles, aucune incursion armée ayant pénétré par l'Umasi La n'a été notée par les historiens, (Bray, 2005 ; Crook et Osmaston, 1994).

En effet, à la suite des différents conflits avec la Chine et le Pakistan qui ont ébranlé cette région frontalière depuis la partition en 1947, le gouvernement indien a décidé d'y renforcer sa présence militaire et administrative, ce qui a entraîné l'immixtion de l'argent. Depuis 1979, le district de Kargil administre plusieurs *Tehsil* (unités administratives), dont la vallée du Zaskar : cela a amené l'administration à investir humainement la vallée en y appointant un juge, un comptable, un secrétaire. Ce faisant, de nouveaux services se sont développés : justice, cadastre, comptabilité et paie, magasin d'État, télécommunications, bâtiments et travaux publics, soins et services sanitaires (centre médical et dispensaires), éducation (école primaire et secondaire), eaux et forêts, pêche, vétérinaire et reproduction des cheptels.

Les administrés, appointés jusque dans les années 1980-1990 uniquement durant les mois d'été (de mai à octobre), sont, depuis 1999, rémunérés toute l'année. Une grande majorité du personnel administratif originaire du Zaskar est payée mensuellement en numéraire déposé en banque à Padum. Cet argent est principalement dépensé l'été, car les magasins ferment leurs portes l'hiver. Ils rouvrent l'été comme l'ensemble des commodités touristiques. Après une thésaurisation hivernale forcée, les Zaskarpas profitent de cette réouverture de la route pour s'approvisionner en légumes frais, viande, outillages divers...

En 2007, la seule banque présente au Zaskar se trouvait à Padum. Cette petite succursale de la Banque du Jammu-et-Kashmir avait ouvert ses portes à la fin des années 1970, et elle possédait, en juillet 2007, 3 408 comptes personnels (134 comptes de prêts et 3 274 comptes courants) pour une population du Zaskar estimée à 13 600 habitants. Le directeur de la banque, seul hindou de la vallée, est originaire de Jammu. Aux yeux des Zaskarpas, l'appartenance religieuse du directeur de la banque est synonyme de politique d'indianisation de la vallée. Il explique qu'il faut en moyenne cinq ans pour rembourser un prêt bancaire¹² d'un montant de 2 laks (200 000 roupies), montant permettant l'ouverture d'une échoppe.

Cette partition de l'année entre un hiver réputé pour son isolement et un été caractérisé par l'ouverture sur l'étranger de passage (touriste) ou semi-sédentaire (boutiquiers et travailleurs saisonniers) explique le rapport particulier que les Zaskarpas ont au numéraire. Dans le passé, la notion de strate était couplée avec une déconsidération du numéraire : il s'agissait en effet d'un moyen de paiement réservé aux personnes de la strate inférieure, trop basses dans la hiérarchie sociale pour pouvoir prendre part à la circulation de la monnaie d'origine agricole. Aujourd'hui, ce rapport tend à se modifier en conséquence de l'affluence touristique l'été et du développement des infrastructures y afférant dans la région (présence de l'armée, développement des écoles sponsorisées, construction des routes occasionnant une migration saisonnière de Népalais et de gens de l'état fédéral indien du Bihâr...).

Le directeur de la banque et l'expert-comptable en charge du service « comptabilité et paie » de l'administration du *Tehsil* ont souligné que les liquidités ne sortent pas du Zaskar en hiver : le directeur de la banque fait des lettres au

¹² Les taux d'intérêts varient et, en 2004, ils s'élevaient à 2,5 % par an.

porteur aux personnes qui ont besoin de monnaie papier lors de l'ouverture du passage sur le fleuve gelé. Les intéressés se présentent à la banque du Jammu-et-Kashmir de Leh et obtiennent leurs liquidités directement sur place. Dans la mesure où, tout l'hiver, le Zanskar est isolé du monde, conserver les liquidités à l'intérieur de la région est nécessaire pour régler les salaires des agents administratifs et répondre à toute demande exceptionnelle des personnes possédant un compte à la succursale de Padum. Par ailleurs, lorsqu'un individu veut investir dans un bien mobilier ou immobilier, il fait peu appel aux structures financières du système bancaire mais se tourne pour le choix et les modalités de l'achat vers ses proches et parents, comme le montre l'exemple ethnographique suivant :

En novembre 2004, Iqbal, ami et résident de Padum, et moi-même avons accompagné Ferrouz pour acheter une Tata Sumo (véhicule 4X4). Ferrouz est Kashmiri et loue à Iqbal deux locaux qu'il a transformés en magasin de bois de construction. L'approvisionnement se fait via le Singo La en provenance du Kashmir et les recettes sont reversées suivant un certain pourcentage à Iqbal. Ferrouz avait fait une avance à un moine de Karsha¹⁵ qui voulait vendre sa Tata Sumo et qui lui avait acheté pour 60 000 roupies de bois de construction. Ainsi, l'avance consistait en un crédit de ce montant. Ferrouz devait donc verser la somme complétant le montant total de l'achat, soit 90 000 roupies. Comme il ne les possédait pas, il a demandé à Iqbal de les lui avancer. Iqbal n'ayant pas la totalité de la somme, il a demandé à sa femme Zoubida de vider son compte en banque et à son père Abdul Aziz de lui donner le montant de sa pension, enfin à moi-même de lui donner trois mois d'avance sur l'indemnisation mensuelle pour la chambre louée que je devais lui remettre à la fin de l'hiver. Finalement, nous sommes partis pour Karsha, Iqbal me demandant de les accompagner, Ferrouz et lui, pour leur servir de témoin. Cependant, alors que le moine comptait les billets, il constata qu'il

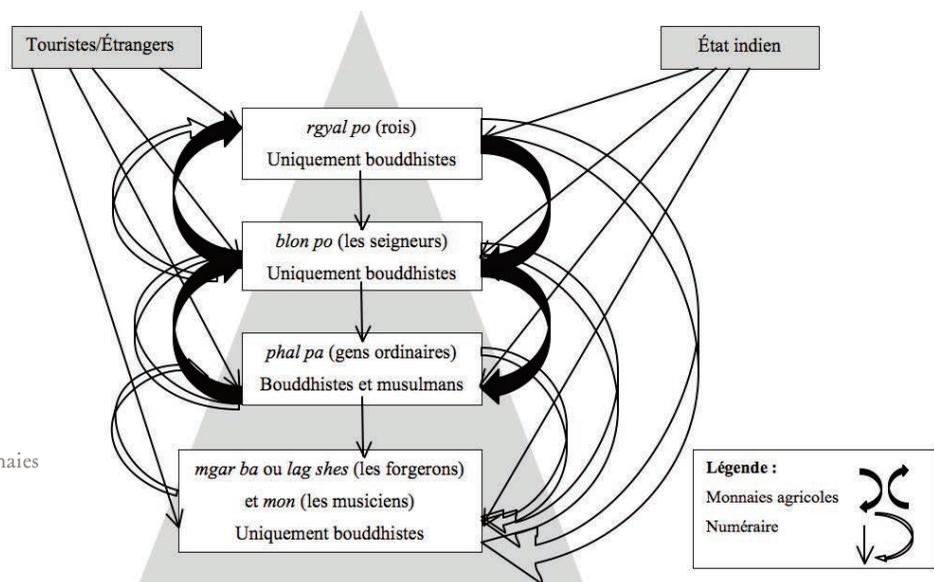


Fig. 12 : Circulation des monnaies depuis 1980

¹⁵ Karsha est un gros bourg de la vallée du Zanskar.

manquait encore 1 000 roupies. Ferrouz, après force thés et tractations, a finalement obtenu de repartir avec la Tata Sumo à condition de reverser l'argent manquant plus tard, la date n'étant pas fixée.

Cette forme de solidarité vaut encore entre les habitants de Padum, puisque, si une personne veut acquérir un bien mais n'a pas l'argent suffisant à son acquisition, son entourage (amis et famille) se mobilise pour lui prêter la somme nécessaire. L'assistance se fait au sein d'une même localité. Elle concerne aussi bien le numéraire que les monnaies végétale et animale : en cas de mauvaise récolte, la maisonnée se fera avancer le grain nécessaire pour ensemercer les champs l'année qui suit. Alors que jusqu'au tournant des élections de 2008, ce mode communautaire d'entraide n'était pas entendu entre personnes de même confession, mais entre personnes de même origine géographique, aujourd'hui, ce qui prévaut dans le choix des personnes ressources permettant d'assurer l'investissement, c'est leur appartenance confessionnelle.

Ce changement a un impact direct sur les circuits d'échange de la monnaie, qu'elle soit agricole ou numéraire, système dont les modalités basculent en 2008. Avant les élections de 2008, le clivage entre la communauté et les autres s'est établi ailleurs et à deux niveaux : un individu originaire d'un lieu X et de confession Y a besoin qu'on lui prête de l'argent. Il s'adresse en premier lieu à ses proches et sa famille habitant le lieu X, quelle que soit leur religion et tous, dans la mesure du possible, lui viendront en aide. Si le soutien n'est pas suffisant, alors l'individu s'adresse à des connaissances originaires de lieux différents de X, mais de confession Y. Après les élections de 2008, un individu originaire d'un lieu X' et de confession Y a besoin qu'on lui prête de l'argent. Il s'adresse en premier lieu à ses proches et sa famille habitant le lieu X' en tenant compte de leur appartenance confessionnelle. Si le soutien n'est pas suffisant, alors l'individu s'adresse à des connaissances originaires de lieux différents de X' mais toujours de la même appartenance confessionnelle Y.

Conclusion

Au cours de ces cinquante dernières années, l'échange au Zanskar s'est peu à peu transformé. Si, par le passé, le maintien de relations intrastrate, d'une part, et entre maisonnées, d'autre part, motivait la circulation de la monnaie agricole, aujourd'hui, l'avènement de l'économie de marché montre l'actualité de l'observation de Karl Polanyi en ce que « la motivation individuelle repose [...] sur deux incitations élémentaires, la peur de la faim et l'espoir du gain » (Polanyi, 2011 : 91).

Shamsat Din, raconte comment il a pu établir sa fortune à Padum, ce qui était autrefois impensable pour les Zanskarpas. Ce Zanskarpa musulman, expert-comptable responsable du service comptabilité et paie au Zanskar depuis sa création en 1979, est aujourd'hui propriétaire d'un hôtel, de chambres d'hôtes et de locaux commerciaux. En 1983, à l'arrivée des premiers touristes, il n'y avait rien pour les accueillir : ils frappaient donc aux portes pour trouver un logement. Shamsat Din eut alors l'idée de transformer sa propre maison en chambres d'hôtes puis, au fil des années, il a économisé suffisamment pour faire construire un hôtel en 1987. Pour cette construction, il dit avoir reçu une aide d'un montant de 5 000 \$ américains d'un « parent » allemand photographe et ami de la famille, qui revient régulièrement au Zanskar depuis 1970. C'est sur ce même principe de l'appât du gain et de la thésaurisation qu'il a pu investir pour faire construire des locaux commerciaux sur une partie de ses champs qui étaient en bord de route à l'entrée du bazar de Padum. De la même manière que « les touristes préfèrent acheter aux bouddhistes », ces locaux sont loués à des bouddhistes du Ladakh ou de Manali.

Cet exemple, à la suite des développements et faits ethnographiques décrits précédemment, montre comment l'organisation de la parenté, d'une part, et les systèmes politique et religieux, d'autre part, sont les marqueurs de ce glissement sémantique opéré par les Zanskarpas sur les enjeux de la circulation monétaire. En effet, avant l'arrivée de l'administration au Zanskar, cette circulation monétaire (agricole et numéraire) se faisait de façon différenciée en fonction du bien échangé et du contexte individuel. Lorsque les personnes étaient de basse strate, le numéraire s'imposait. Aujourd'hui, la peur du manque pousse les Zanskarpas à généraliser l'usage de la monnaie roupie afin de s'inscrire dans un circuit d'échanges beaucoup plus vaste, en étalonnant la valeur des biens échangés au moyen d'un système de prix, ce dernier étant souvent indiqué par l'État directement sur le bien. En effet, par cette mention « maximum rate for retail », l'État indien fixe de manière permanente le prix de certains bien alimentaires et manufacturés¹⁴.

Notons également que l'évolution de l'identité communautaire des Zanskarpas (Deboos, 2013; 2014) est à mettre directement en lien avec ce que « Margaret Mead a décrit : c'est l'homme qui appartient au lopin de terre et non la terre qui appartient à l'homme » (Polanyi, 2011 : 97). L'ethnographie dont cet article fait état montre le passage d'une communauté correspondant à une « société du statut » (*Status*) à une « société du contrat » (*Contractus*) (Polanyi, 2011 : 93).

¹⁴ L'observation, dans les prochaines années, des développements de la généralisation et standardisation des échanges de biens en monnaie roupies fixant le prix conseillé par l'État pour la revente sera un baromètre du degré d'intégration de la vallée du Zanskar dans la machine économique et étatique indienne.

 Références bibliographiques

Bray J.,

2005, *Ladakhi Histories : Local and Regional Perspectives*, Leiden, Brill.

Bruneau L.,

2010, *Le Ladakh (état de Jammu et Cachemire, Inde) de l'Âge du Bronze à l'introduction du bouddhisme : une étude de l'art rupestre*, 4 tomes, Thèse de doctorat, Université Paris I-Sorbonne.

Crook J. et Osmaston H.,

1994, *Himalayan Buddhist Villages*, Bristol, University of Bristol.

Deboos S.,

2010, *Être musulman au Zaskar; Himalaya indien*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes.

2013, « Religious Fundamentalism in Zaskar, Indian Himalaya », *Himalaya. Journal of the association for Nepal and Himalayan studies*, 32/1 : 35-42.

2014, « Constructions et négociations identitaires face aux fondamentalismes religieux : le cas des Zaskarpas, Himalaya indien » in Klinger M. et Schehr S. (dir.), *Les dynamiques sociales et leurs conflits : mobilisations, régulations, représentations*, Chambéry, Université de Savoie : 119-132.

2015, « The Dalai Lama's Visits to Zangskar in 1980, 1988 and 2009. Reflections on Social and Economic Change », *The Tibet Journal*, 40/2 : 223-241.

Dollfus P.,

2005 (1989), *Lieu de neige et de genévriers. Organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh*, Paris, Éditions du CNRS.

Drew F.,

1975 (1875), *The Jammu and Kashmir Territories*, New Delhi, Cosmo Publication.

Francfort H.-P., Klodzinski D. et Mascle G.,

1990, « Les pétroglyphes archaïques du Ladakh et du Zaskar », *Arts asiatiques*, 45/1 : 5-27.

Haidar Dughlat M. M.,

1973, *Tarikh-I-Rashidi – translated in English by N. Elias & E. Denison Ross*, Academica Asiatica publications, Patna 6.

Hamid A.,

1998, *Ladakhi – English – Urdu Dictionary*, Leh, Ladakh, Melong Publication.

Khan Lakhnavi H.,

1939, *Tarikh Jammun, Kashmir; Ladakh aur Baltistan*. Lucknow : Noor Alimad Malik and Mohammed Tegh Bahadur translated by Bedar Abbas, Lahore, 1981 ; « L'histoire du Zaskar » (L'arbre généalogique des Rois du Zaskar/Agriculture et élevage au Zaskar, Population du Zaskar/les anciens Rois du Zaskar) : 654-666.

Macdonald A.,

1959, « La naissance du monde tibétain » in *La naissance du monde. Source orientale*, tome 1, Paris, Éditions du Seuil : 419-452.

Polanyi K.,

2011 (1977), *La subsistance de l'homme. La place de l'économie dans l'histoire et la société*, Paris, Flammarion.

Ramsay H.,

1890, *Western Tibet : a Practical Dictionary of the Language and Customs of the Districts included in Ladak Wazarat*, Lahore, W.Ball edition.

Riaboff I.,

1997, *Le roi et le moine. Figures et principes du pouvoir et sa légitimation au Zaskar*, Thèse de doctorat, Université Paris X-Nanterre.

Rizvi J.,

1999, *Trans-himalayan caravans : Merchant Princes and Peasant Traders in Ladakh*, Oxford, Oxford India Paperbacks.

2001, *Ladakh : Crossroads of high Asia*, Oxford, Oxford University Press.

Schuh D.,

1983, « Historische Dokumente aus Zangs-dkar », *Archiv für Zentralasiatische Geschichtsforschung*, 6 : 209-275.

Suba Chandran D. et Chari P. R. (eds.),

2015, *Armed Conflict, Peace Audit and Early Warning 2014*, Delhi, SAGE publications India.

Sophie Laligant, maître de conférences à l'université François Rabelais à Tours, mène ses recherches sur la mise en mots des « choses » et la recomposition des espaces, des territoires et des identités, plus particulièrement auprès des agriculteurs, en France. À partir de l'analyse des processus techniques, d'innovation, de transmission, de circulation et de recomposition de savoir-faire (méthanisation, monnaie végétale, nomination...), elle s'intéresse à l'organisation et à l'ordonnancement des catégories scientifiques et vernaculaires et aux différentes formes de hiérarchies (en arborescence, en valeurs, en réseaux), révélatrices d'un certain type d'organisation sociale.

Mots-clés : Bretagne – froment – monnaie végétale – échange – inaliénable

Le paradoxe de la monnaie de froment : un opérateur de totalisation sociale (Damgan, Bretagne sud)

Sophie Laligant,

COST-CITERES / université François Rabelais, Tours

« Il n'y a point de terme si absolu ou si détaché qu'il n'enferme des relations et dont la parfaite analyse ne mène à d'autres choses. »

(Leibniz cité par Vincent Descombes, 1996 : 185.)

« L'objet [ici la monnaie]¹ agit comme un vecteur qui actualise le passé, de telle sorte que l'histoire des ancêtres, les titres ou les événements mythologiques deviennent une part intime de l'identité actuelle d'une personne [et de la société]. »

(Annette Weiner, 1998 : 127.)

La réflexion qui préside à cette analyse sur la monnaie de froment trouve son origine dans une surprenante façon qu'ont les Damganais² d'envisager les choses du monde qui les entourent. En témoigne leur manière de catégoriser implicitement les choses, distinguant celles que l'on vend de celles que l'on échange. « Les canards, les cochons, les poules, les œufs, le beurre, c'était pour la vente ; alors là, c'était pas un échange, c'était au plus offrant. Mais le froment, c'était pas pareil, c'était différent, c'était un échange, c'était la monnaie courante. » Partant de là, nous verrons que l'hypothèse selon laquelle le froment relèverait de l'inaliénabilité, selon la théorie d'Annette Weiner, du seul fait qu'il n'entre pas dans les biens de la vente, n'est pas corrélé par la terminologie de l'économie marchande qui lui est attachée. L'analyse de la dyade vente/échange, et non de celle don/échange plus classiquement mobilisée depuis l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss, permettra de saisir le paradoxe même de cette monnaie de froment. L'ethnographie

¹ C'est moi qui ajoute.

² Cet article a bénéficié des discussions tenues à la suite de communications présentées à la journée d'étude *Monnaie et identité* le 20 avril 2010 à l'université François Rabelais à Tours, co-organisée avec C. Grandjean, au séminaire *ADES-Anthropologie* le 3 décembre 2012 à l'université Victor Segalen Bordeaux 2 et, enfin, au séminaire *Histoire et archéologie du Moyen Âge* (CReAAH/UMR 6566) à l'université du Maine, le 26 février 2015. Je tiens également à remercier pour leurs commentaires Géraldine Le Roux et les relecteurs anonymes de la revue *cArgo*.

de Damgan³, société littorale bretonne, participe aussi de la théorisation du fait monétaire dans la coexistence et non dans l'opposition d'une « monnaie des villes » et d'une « monnaie des campagnes », telles que les nomme Georg Simmel (2013). Circulant à l'intérieur et à l'extérieur de la commune de Damgan et entre les générations, la monnaie de froment, qui a coexisté avec le franc jusque dans le milieu des années 1950, ne peut en aucun cas être thésaurisée, ce qui est loin d'être conforme aux principes de l'idéologie occidentale moderne.

Le paradoxe de la monnaie de froment

Aborder la monnaie sous l'angle de l'échange s'inscrit dans la longue tradition de l'anthropologie sociale et culturelle. Depuis Armstrong, Thurnwald, Seligman, Mauss, Malinowski, Lévi-Strauss, nombre d'analyses ont porté sur les thématiques sujet/objet, *currencies/valuables*, argent/monnaie, don/contre-don, dette/sacrifice, échange/réciprocité, acheter/payer, etc. Tout en reprenant certaines polémiques autour de la monnaie (genèse, nature, forme, vocabulaire), ma démarche prend avant tout sa source dans la cohérence ethnographique du couple vente/échange, loin de celui plus classique don/échange habituellement mobilisé depuis, je le répète, *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss.

C'est donc de là qu'il nous faut repartir : de ce binôme dont l'existence même est performative car partie prenante et révélatrice du système de l'organisation interne de Damgan. Ainsi, pour chaque société, dire ou ne pas dire signifie ordonner le monde suivant un système d'idées-valeurs et non ranger des termes suivant un ordre dicté par la nature intrinsèque et la substance de chacun. Loin d'une démarche typologique et classifiante, élidant tout contexte sociologique, parler ici de la monnaie de froment oblige à mettre l'accent sur des relations constitutives du tout de la société envisagée.

Cependant, une rapide réflexion sur les termes « vente » et « échange » ne saurait être négligée, tant leurs implications épistémologiques sont considérables dans les interrogations et les concepts qui ont accompagné le domaine des études de la monnaie et du phénomène monétaire. Que retenir du premier emploi du mot « vente », issu du participe passé substantivé du latin *vendere* et signifiant vers 1150 « l'échange d'un bien contre une somme d'argent, le prix », puis vers 1200 « l'action de vendre au sens propre de *céder* (quelque chose) à quelqu'un en échange d'une somme d'argent » ; et dont le tout premier sens figuré désigna au XI^e siècle « *abandonner* quelqu'un par intérêt *d'argent*, c'est-à-dire trahir » (Rey, 1995 : 2224 ; c'est moi qui souligne) ? Et qu'en est-il du déverbal « échange », attesté depuis 1080, et dont le verbe, « échanger », a dès l'origine le sens général de « *céder* (quelque chose à quelqu'un) moyennant *contrepartie* » (*ibid.* : 646 ; c'est moi qui souligne) ?

³ Damgan est une société littorale située au Sud du Morbihan qui comptait, au dernier recensement de 2012, 1 632 habitants contre 1 045 en 1990, avec un afflux de vacanciers multipliant par plus de dix en été la densité de la population au km² établie à 102 en 1999 (Laligant, 2007a : 51). La période où se situe notre ethnographie va de la jeunesse des plus vieux habitants aux alentours de 1900 jusqu'au moment de la première enquête faite en 1991 (avec de nombreux autres terrains depuis), complétée par les souvenirs du Damgan de mon enfance à partir de la fin des années 1960 et des données d'archives remontant pour la plupart à 1822, date de création de la commune. L'organisation foncière et socio-économique de cette petite société, implantée dans un paysage de champs ouverts au sud (le rayage) et clôturés au nord (les clos), est restée quasiment inchangée jusqu'en 1953, date où le remembrement a introduit la mécanisation mais a paradoxalement fait disparaître l'agriculture au profit d'une station balnéaire, phare du tourisme littoral du Sud de la Bretagne.

Des acceptions originelles de ces deux termes, au demeurant fort proches, notre pensée occidentale moderne semble avoir surtout retenu un sémantisme en adéquation avec l'économie formalisée et le droit. Comme une abondante littérature en témoigne, ces termes font alors la propagande des notions suivantes : l'acteur individuel, la logique marchande et l'ordre contractuel, le pouvoir de l'argent de mesurer toute chose, la valeur pour qualifier un bien et sa maximisation en tant qu'il est susceptible d'être échangé, vendu. Cette valeur, liée à l'évaluation rationnelle (rareté, utilité, prix, budget), et forme par excellence de l'échange marchand, pose la singularité même de ce dernier, librement consenti. En effet, une fois l'échange terminé, rien ne maintient les échangistes dans la relation puisque tout lien est dépersonnalisé⁴. Cela s'est aussi accompagné d'une analyse fonctionnelle de la monnaie interprétée selon les logiques de l'ordre monétaire (sphère monétaire, sphère des marchandises et sphère des sujets⁵) et de la circulation marchande :

« La circulation marchande, en tant qu'elle est une succession d'actes d'achats et de ventes, tous orientés vers la consommation des marchandises, ne voit dans la monnaie qu'un pur instrument. Aussi, son caractère conventionnel ne pose aucun problème car, en tant que moyen de circulation, peu importe sa nature véritable : 'son existence fonctionnelle absorbe son existence matérielle' ». (Orléan, sd-b : 8.)

Instrument technique, s'identifiant à un droit exercé sur l'ensemble des marchandises détenues par les cocontractants, cette monnaie moderne, avènement de la distinction et de l'autonomie entre ceux qui échangent et ce qu'on échange, s'est immiscée dans la réflexion anthropologique. Rompant néanmoins avec cette définition de la monnaie, expression d'un individualisme radical, l'intérêt s'est alors porté sur la dimension de la monnaie et de l'échange associée non plus au marché et au profit, mais à une morale du don. Et Marcel Mauss d'insister sur l'importance sociologique du don mais aussi de montrer qu'un certain nombre de biens, quoique participant au potlatch des Kwakiutl, ne peut être cédé (Mauss, 2004 : 216). Conditions *sine qua non* de ces dons, échanges non marchands, la distinction faite entre deux sortes de biens : ceux que l'on doit ou que l'on peut donner ou échanger, et ceux qu'il ne faut ni donner ni échanger.

Ces derniers qualifiés « d'immeubles » par Marcel Mauss (*ibid.*) et « d'inaliénables » par Annette Weiner (1998) pourraient facilement être attachés à notre catégorie locale : monnaie de froment. Or l'hypothèse ici émise selon laquelle le froment relèverait de l'inaliénabilité, du seul fait qu'il n'entre pas dans les biens de la vente au sein desquels on compte le beurre, les œufs, etc., n'est pas corrélée avec les données ethnographiques. En témoigne, dans les discours des Damganais, l'association du froment à toute une terminologie de l'économie marchande (vente, profit, salaire,

⁴ À contre-courant de ces analyses qui voient en la monnaie un objet purement économique, porteur des valeurs individualistes de la société moderne marchande, un projet de recherche a été initié en 1995, qui a donné lieu à la publication de *Souveraineté, légitimité de la monnaie* (Aglietta et Orléan, 1995), puis à celle de *La monnaie souveraine* (*ibid.* : 1998). Portée par des économistes, des anthropologues et des historiens, cette étude a développé l'idée selon laquelle la monnaie, étrangère à cette vision contractualiste, était fondamentalement de nature holiste, expression de la totalité sociale qui, déjà chez Simmel, était associée à l'État.

⁵ À ce modèle économique des trois sphères, développé notamment chez Simmel, opposons celui de certains travaux anthropologiques récents distinguant sphères domestique, marchande et cérémonielle (Akin et Robbins, 1999).

rétributions, pécule...), sur laquelle nous reviendrons. « Seule industrie locale », le froment est tout entier paradoxe et, comme tout paradoxe, il exprime la confusion des logiques car, pour reprendre André Orléan à la suite de Jorge-Luis Borges, le paradoxe est « cette imperfection que les hommes ont laissée dans le monde pour rappeler constamment à la conscience des générations postérieures que celui-ci, malgré son apparente objectivité n'est rien d'autre qu'une invention humaine » (sd-a : 4).

Suivant cette réflexion, il apparaît que le paradoxe même de la monnaie de froment signalé dans la dyade vente/échange ne peut être compris qu'en admettant qu'il s'agisse de catégories de la pensée collective. Et dans ce cas, nous faisons l'hypothèse que la monnaie de froment relève d'un ordre transcendant qui, non seulement, la fait exister, la met en synergie avec l'ensemble de la société mais aussi lui donne sens. En un mot, comme le souligne Daniel de Coppet à propos de la monnaie 'aré'aré, « Nous passons à une autre langue, à un idiome des choses monétaires qui sont des relations de représentations » (1995 : 245).

Pour comprendre la valeur, ce qui imprègne la monnaie de froment, il nous faut donc manier avec précaution le mot échange, véritable mot-clef « ressemblant parfois plus à un mot-valise qu'à un concept aux relations, contenus et/ou contours maîtrisés » (Monnerie, 2006 : 183). L'échange se comprend ici aussi sous un angle quelque peu différent de celui entendu par les meilleurs travaux d'anthropologie, dont je ne citerai ici que deux approches. Celle qui s'accorde à penser l'échange en regard des « trois thèmes d'un même complexe » (Descombes, 1996 : 257) : le donner-recevoir-rendre de Marcel Mauss (2004 : 161) et le garder-donner-remplacer d'Annette Weiner (1998), privilégiés dans les sociétés hiérarchisées. Et celle qui appréhende l'échange dans l'opposition marchand et non marchand (Testart, 2001), où le premier terme serait caractéristique des seules sociétés modernes individualistes selon la définition de Michel Aglietta et de Jean Cartelier, à savoir « une économie du genre humain particulièrement corrosive pour les modes d'appartenances sociales fondées sur le statut, la coutume, la subordination personnelle » (1998 : 146-147).

Posant au contraire ici le prédicat selon lequel l'échange sert à penser le lien social, nous entendons l'échange comme toutes les activités au cours desquelles on voit circuler quelque chose. Une telle approche se garde donc de réduire l'échange comme mesurant une relation d'équivalence entre deux objets échangés (Foster, 1990 : 66) ou d'en mesurer les rapports de force équilibrés ou inégaux, donnant lieu à une évaluation des partenaires (Thomas, 1991). Elle se garde aussi de réduire l'échange à des relations entre partenaires qui mettraient « d'emblée l'accent sur une individualité qu'il s'agisse d'une personne ou d'un groupe circonscrit » (Barraud *et al.*, 1984 : 426). Seule cette visée dynamique de l'échange permet de dépasser le paradoxe local de la monnaie de froment.

Dire et penser les choses du monde

Loin de la conception égalitaire et inaltérable des choses de ce monde qui, selon Geertz, « ont toutes le même statut » étant donné qu'elles « sont toutes également de ce monde » (cité par Dan Sperber, 1996 : 110-1), nous entendons ici la formulation vente/échange dans le sens de Vincent Descombes (1998). Outre le fait de s'interroger sur les positions respectives des œufs, des canards, du cidre, du

froment..., c'est aussi se demander, dans le cas présent, comment ces choses de la vente ou de l'échange qui sont monnaie ou ne le sont pas s'inscrivent dans « un » monde; en un mot, comment elles s'inscrivent matériellement, mais aussi phénoménalement et relationnellement, dans cette micro-société bretonne.

Jusqu'à présent, des spécialistes de la monnaie, toutes disciplines confondues, ont cherché à connaître les origines, les propriétés et les fonctions des monnaies, alors que d'autres cherchaient à savoir si les monnaies primitives ou traditionnelles — éloignées dans l'espace ou dans le temps — se conformaient ou non à une des définitions possibles de la monnaie marchande étatique moderne. Tantôt l'un des types de monnaie remplace l'autre⁶, tantôt ces deux types coexistent (Condominas, 1980 et 1989). Ce dernier fait se pose alors, non plus en termes de disparition ou d'effacement, mais de résistance, de superposition, d'intégration de critères d'une monnaie dans l'autre (Thomas, 1991; Akin et Robbins, 1999; Formoso, 2012). Globalement, les recherches n'ont cessé d'osciller d'une thématique à l'autre, relevant pour beaucoup du modèle des monnayages de l'Antiquité classique tant dans la forme que dans les conceptions économique, politique et occidentale (Grandjean, 2001). Opposés l'un à l'autre, les termes monnaie/argent sont devenus tout aussi réifiés que discutables du point de vue anthropologique qui est le nôtre.

En effet, l'association monnaie/argent s'est fréquemment inscrite dans la temporalité — dans la lignée des travaux d'historiens, de théologiens ou d'économistes. À la suite des écrits de Nicolas Oresme ou de Thomas d'Aquin, ils ont montré qu'en Occident, on serait passé d'une monnaie outil de l'ordre communautaire à une monnaie détournée de sa légitimité publique. Dès lors, celle-ci fut impliquée dans des relations d'ordre privé, relevant de la communauté marchande. Le Moyen Âge peu à peu préféra se tourner vers l'unité monétaire (Bloch, 1953 : 147); et, à partir du XII^e siècle, la monnaie, devenue instrument technique de l'échange, va se détacher des prélèvements en nature acquittés en denrées alimentaires (poissons séchés, froment, sel...), en corvées ou en contraintes foncières. Cette nouvelle fiscalité marquera aussi le passage de l'unité de bien-nature à l'unité de compte, autrement dit de l'économie de nature à une économie d'argent centrée sur le numéraire (Lombard, 1971; Dupuy, 1992). Précisons que ces deux systèmes ne sont pas devenus exclusifs l'un de l'autre du jour au lendemain, et ils ont parfois coexisté; l'économie de nature se rattachant aux campagnes et l'économie d'argent, aussi dite monétaire, relevant des villes (Bloch, 1933 : 15-16).

Or la société damganaise, inscrite depuis longtemps dans la modernité et dans l'économie marchande (Laligant, 1997, 2007a), nous conduit à penser autrement la monnaie de froment, du fait même de sa coexistence avec l'argent, mais aussi de sa coexistence avec d'autres systèmes de rétribution (beurre, lande⁷, petits cochons, corvée...) jusqu'au début des années 1960. Lors d'un colloque auquel j'ai participé

⁶ Pour les notions de convertibilité et de substitution entre la monnaie et différentes catégories de biens, voir Laligant, à paraître.

⁷ Lande, synonyme grande lande, (*Ulex europaeus L.*), cultivée dans les landiers à ne pas confondre avec la petite lande (*Ulex galii*, *Ulex minor*) spontanée poussant sur le bord des talus.

en 2011⁸, un des historiens présents fut très étonné que le système de corvées soit toujours attesté à Damgan dans la première moitié du XX^e siècle, car beaucoup de travaux historiques le font disparaître à l'époque du Moyen Âge. Rappelons cependant qu'il ne s'agit pas d'une exception car ce fait a été signalé jusqu'au XVII^e siècle, voire au XVIII^e : « Beaucoup de paiements se font encore en nature ou à l'aide d'intermédiaires sans valeur marchande (pièces de billon ou jetons privés) » (Servet, Courbis et Froment, 1991 : 327).

Délaissant un raisonnement universaliste entre un ici et un ailleurs, ou un hier et un aujourd'hui, nous devons poser d'un point de vue heuristique la bidimensionnalité de la monnaie de froment dans le sens ordinaire et concret d'une chose, mais aussi comme étant porteuse de valeur. Ce postulat distinctif — qui n'est pas sans rappeler celui signalé entre individu empirique et individu moral (Dumont, 1979) — oblige à appréhender deux états, en apparence contradictoires, de la monnaie de froment, tout à la fois expression de la dimension sociale, du tout social, mais aussi expression de sa capacité à mesurer et actualiser des quantités de valeur (Coppet, 1998 : 196). Seule cette sédimentation sociologique permettra d'accéder à la plurivocité de la monnaie de froment car « [...] isoler telle ou telle catégorie d'objets du tout qui caractérise chaque société et qui ordonne les échanges entre eux, serait aplatir arbitrairement la réalité. Ces objets échangés se voient attribuer des qualités chaque fois différentes de société en société, et dans chacune, d'un échange à l'autre. L'identité de ces objets ne se réduit pas à ce que nous considérons comme leur matérialité, mais elle se constitue au fur et à mesure des échanges » (Barraud *et al.*, 1984 : 502-4).

Une terre de monnaie

À Damgan, la majorité des activités journalières, exclusivement tournée vers la polyculture-élevage, était consacrée à la production de l'alimentation animale et humaine jusqu'au milieu du XX^e siècle. Si toutes les exploitations s'organisaient pour ne pas avoir à acheter l'alimentation des bêtes, toutes réservaient aussi, chaque année sans exception, des sillons du rayage⁹ à la culture du froment d'hiver¹⁰ : « Le froment et la pomme de terre étaient les plantes les plus cultivées, puis venaient par ordre décroissant les betteraves, l'avoine, le sarrasin, l'orge, les topinambours et le colza, et enfin le maïs¹¹. » L'importance économique du froment, « principale richesse de la commune », était telle que Damgan formait avec d'autres communes littorales « la ceinture dorée », aussi appelée « le grenier à froment de la Basse-Bretagne ». Ceci n'est pas un hasard. De toutes les cultures, seul le froment panifiable, dont le développement fut favorisé par la politique agricole nationale,

⁸ *Lisières, landes marais et friches : les usages de l'inculte de l'Antiquité au XX^e siècle*, 22-23 septembre 2011 (université de Valenciennes).

⁹ Le rayage (de raie, rayer), espace ouvert et non clôturé de haies, était labouré en raies et sillons, et géré collectivement lors des labours et des moissons sur des terres pourtant transmises en propriété privée au moment des héritages. Une réaffirmation constante du droit de propriété était donc nécessaire car chaque année, les cultures changeaient d'emplacement : l'ancienne sole de légumes accueillant celle de froment, et celle semée auparavant de froment accueillant les légumes.

¹⁰ Ce froment d'hiver, appelé aussi céréale d'automne, couvrait, en 1940, une surface totale de 30 064 hectares dans le département du Morbihan, contre seulement 27 hectares en « céréale de printemps » (froment), uniquement produite sur les communes de Saint Martin, Caucoret, La Chapelle et Vannes (Archives Départementales de Vannes, 6 M 803).

¹¹ Délibérations Municipales de Damgan, 1950.

avait le prix de revient le plus rentable : « Tant que le froment payait bien, on tâchait d'en mettre le plus possible mais après, on en mettait moins, juste un peu pour avoir de la paille. » La commune compta d'ailleurs jusqu'à sept moulins à vent, dont quatre fonctionnaient encore en 1904. Tous seront détruits sous l'occupation allemande ou transformés en habitation, excepté celui de Kervoyal dit de Kerjean. En 1953, on cessera d'y moudre de la farine panifiable, suite à l'interdiction faite à tous les meuniers de France de bluter du froment pour la consommation humaine. Puis, pour ne plus payer la patente, les ailes furent démontées en 1963, mais la meule continuera à fonctionner au moteur électrique (jusqu'à son arrêt définitif en 1967) pour moudre le gaborot (résidu de la mouture) destiné aux animaux.

Entre toutes les plantes cultivées à Damgan, le froment avait un statut très particulier dans le régime des baux signés et réglés à la Saint-Gilles. À son départ de l'exploitation, tout locataire devait laisser un tas de fumier, un tas de paille, un tas de foin et une quantité de terres libres non cultivées. Tous ces biens inscrits dans les baux avaient le même statut; cela, même si les quantités laissées et garanties sur une base fixée au *pro rata* de la superficie de l'exploitation n'étaient pas forcément équivalentes à celles trouvées dans la ferme dans laquelle on s'installait. Tout cultivateur était obligé d'abandonner ses droits sur le surplus, renonçant du même coup à son droit de vente. Par contre, il en allait différemment du froment. Alors que les autres denrées étaient liées à l'exploitation, ce bien végétal l'était à la personne. « Le grain suit la personne et les légumes¹², c'était la terre »; phénomène que les Damganais n'ont pas manqué de comparer à celui des quotas laitiers instaurés en 1984 : « On peut pas emmener un quota laitier quand on part d'une ferme, c'est à la terre, c'est pas à la personne, ça suit la terre¹³. » Ainsi le froment restait-il attaché à la personne, laissant déjà entrevoir de quelle façon l'individu moderne se construisait, très récemment encore, au travers du statut de ce bien meuble.

Or de même que l'on n'abandonnait jamais son froment sur la terre que l'on quittait, on évitait toute « rupture de lignée ». De toutes les semences, seules celles de froment figuraient dans les inventaires de communauté entre époux. Offert avec d'autres biens (têtes de bétail, chambre à coucher, matériel agricole, argent...) à l'épouse lors du mariage, ce végétal entretenait une relation étroite à la lignée utérine et au territoire (Laligant, 2005). Alors que la terre était l'apanage des hommes et préférentiellement du frère cadet, « quand un couple s'installait, la femme¹⁴ emportait avec elle les semences de froment qu'elle avait reçues de ses parents alors que toutes les autres plantes, on les achetait ou alors on s'en faisait donner quand il y en avait qui éclaircissaient leurs plants ». Quoique les Damganais aient à maintes reprises signalé « qu'on ne s'en défaisait jamais » alors que sa vente,

¹² La catégorie « légumes » englobait tout à la fois, pour les Damganais, des plantes céréalières et des légumineuses (avoine, orge, blé noir, trèfle, carottes, choux, pommes de terre, rutabagas...) poussant sur l'espace ouvert du « rayage de légumes », alternant avec le « rayage de froment » mais aussi des « légumes primes » (carottes, oignons, poireaux, haricots, persil, ail...) cultivés en moins grandes quantités dans les jardins auprès des maisons (Laligant, 2002).

¹³ Institué dans les années 1980, le principe de fonctionnement des quotas laitiers a depuis été modifié suite à la mise en place de la PAC au début des années 1990. Désormais, le principe de prime PAC peut être rattaché, tout aussi bien, à la terre ou à la personne selon le cas de figure : une entité juridique physique individuelle ou une entité juridique à personne morale. Ajoutons que les aides PAC peuvent aussi se revendre sur un marché que nous qualifierons de souterrain où elles se négocient au plus offrant en fonction de l'offre et de la demande.

¹⁴ Dans le cas où le descendant masculin ne se mariait pas, sa mère s'en chargeait.

comme nous le verrons, était aussi étonnamment coutumière, toute introduction de semences de froment depuis l'extérieur du territoire restait exceptionnelle. Deux cas de figure ont été signalés : le mariage d'une femme extérieure à la commune avec un Damganais et, beaucoup plus rare, l'achat de graines à la suite de problèmes de mise en culture ou de fertilité des semences.

Tout était fait pour assurer la pérennité des « lignées de froment », véritable patrimoine transmis de génération en génération, en gardant aussi précieusement une partie de la récolte pour les prochaines semailles. Comme partout en France, les Damganais faisaient eux-mêmes leurs graines, « On les achetait pas, c'était un bien propre à la famille, on les gardait d'une année sur l'autre, on n'en changeait pas¹⁵. » Quant aux échanges de semences entre cultivateurs, il ne semble pas que cela ait été une pratique courante, au grand regret de l'Office Agricole et de la Direction des Services Agricoles du Morbihan : « La plupart des semences proviennent de la récolte effectuée sur la ferme. De temps à autre, on va chez le voisin et on échange un ou deux quintaux de grain. Trop rares sont les cultivateurs intelligents qui se procurent de la semence sélectionnée¹⁶... » Tout un savoir-faire masculin et féminin était convoqué pour avoir un beau froment, signe extérieur de richesse et de compétence, tout autant qu'un beau tas de fumier monté avec soin au carré : conditions sanitaires de stockage dans le grenier, élimination des matières inertes (terre, graviers) et des adventices, strict amendement en fumure de fond avec du fumier de vache, labour des terres de haut en bas selon la technique de la raie et du détourné¹⁷ (Laligant : 2007b), drogage préventif des semences pour éviter la maladie du charbon, strict respect des emblavures, des rotations des soles et des dates des semailles, et enfin célébration chaque année des Rogations de la terre et de la fête de la Toussaint.

Au-delà des contraintes techniques, labour et récolte ne pouvaient être menés à bien que s'il y avait entente entre tous les membres du « camber »¹⁸, notion dont l'expression « rendre le camber » souligne tout à la fois la cohérence et l'importance sur le plan sociologique. Un camber regroupait deux moitiés de rayage (une de froment, une de légumes) et la localité se subdivisait, elle-même, en trois cambers répartis sur seulement deux rayages situés respectivement sur la partie Pénerf et la partie Damgan¹⁹. Les cambers, réunissant fermes et bordages²⁰, toutes superficies et modes de faire-valoir confondus, mettaient en synergie de multiples

¹⁵ Avec les graines hybrides de première génération, cela est depuis devenu impossible car les pools génétiques se recombinent de façon aléatoire à la génération suivante, obligeant les cultivateurs à racheter chaque année de nouvelles semences (Laligant, à paraître).

¹⁶ Archives départementales de Vannes, 7 M 383.

¹⁷ Bande de terre, située autour d'un lot de sillons semés en froment, qui est toujours labourée en dernier et récoltée en premier. En revanche sur la partie du rayage occupée en légumes, deux boutées, non cultivées à chaque extrémité des lots de sillons, étaient conservées pour pouvoir faire demi-tour avec les instruments aratoires.

¹⁸ De *ken* (ensemble) et de *ober* (faire) en breton vannetais.

¹⁹ La commune de Damgan était constituée de la presqu'île de Pénerf à l'ouest dite « partie de Pénerf » et de « la partie Damgan » à l'est, chacune d'elle possédant sa propre église et son propre cimetière.

²⁰ Un bordage était une petite exploitation de un-demi à trois hectares, tenue par des retraités, des journaliers, des ouvriers agricoles, des personnes veuves ou célibataires. Le cheptel réduit comptait une ou deux vaches et un ou deux cochons et le prêt de matériel agricole auprès de fermes de taille plus importante était fréquent pour palier au manque d'équipement.

relations. Subordonnée au village où on résidait, l'appartenance au camber se faisait dès la naissance et restait la même tout au long de la vie, à l'exception de certaines femmes qui pouvaient en changer par mariage. Jamais, les participants d'un camber n'aidaient ceux d'un autre et chaque camber constituait une unité sociale à part entière mettant en jeu tout un ensemble de relations et d'échanges tant coutumiers que cérémoniels : fête de la tuerie du cochon, « cambéré » de batterie pour battre le froment, mariage préférentiel au sein de chaque camber, port du cercueil par des membres du camber, invitation aux noces de bassins²¹, résolution des conflits nés lors des labours, etc. Le nombre de participants requis pour s'occuper du froment par camber était fonction de la superficie en froment emblavée par chaque exploitation. Un roulement annuel permettait de moissonner puis de battre en premier le froment de la personne dont on avait travaillé en dernier la récolte l'année précédente. Dans l'éventualité où le camber ne pouvait être rendu l'année suivante pour cause de veuvage, de vieillesse ou de décès, l'entraide était alors reportée sur les générations suivantes ou pouvait être compensée, les années passant, au moment des mariages ou des funérailles. À la différence de ce qui se passait pour d'autres travaux agricoles, la main-d'œuvre d'un camber n'était jamais rémunérée, exception faite, comme nous le verrons, des ouvriers agricoles et des journaliers.

Expression d'une gestion communautaire, la culture du froment alliait tout à la fois la relation époux/épouse à la transmission de mère à fille (Laligant, 2005), articulée avec une forte relation à la religion catholique. La société damganaise intégrait, en effet, localement les préceptes de l'Église dans une façon de penser bien à elle, syncrétisme entre christianisme et pensée locale commun à d'autres sociétés rurales françaises et même européennes (Jolas *et al.*, 1990; Pelras, 1966). On reconnaît ici la préoccupation d'efficacité des Damganais pour s'assurer une bonne récolte de froment, puisque de toutes les plantes cultivées sur la commune, le froment était la seule, en cas de retard sur le calendrier, dont on pouvait exceptionnellement s'occuper le dimanche après avoir obtenu une autorisation spéciale des représentants religieux locaux. Ainsi l'ordre social (camber...) et l'ordre cosmique et religieux s'intégraient-ils dans le cycle agricole du froment en participant à son bon développement.

Moissonné en août, neuf mois après les semailles, grâce au système du camber, « le froment était tué » — selon l'expression locale — à la faucille ou à la faucheuse, pour récupérer la graine mais aussi pour enclencher un nouveau processus de semailles et de récolte et garder sa paille pour les litières animales et les fumures. Seule une fermentation des semences entraînant une putréfaction irréversible, une mauvaise conservation ou une culture inadéquate pouvaient commander une mort définitive du froment, dans le sens où celui-ci, ne pouvant plus circuler, n'était alors plus intégré dans des relations d'échange (Laligant, 2007a).

La circulation du froment

Entre toutes les prestations achetées, vendues ou échangées à Damgan, le froment connaissait un destin particulier. Ainsi chaque année, après chaque camber

²¹ Les Damganais se servaient de bassins en fonte ou plus petits en cuivre pour cuire les plats du mariage (soupe de pot-au-feu, pot-au-feu, fricassée et rôti) d'où l'expression noces de bassins.

(moisson), une partie du froment était consommée par les hommes et les animaux (résidus de mouture), une autre partie était stockée à l'abri dans les greniers pour les prochaines semailles, le reste entrainé en proportions variables dans des circulations complexes où le froment panifiable tenait une place très particulière.

Le froment était réservé prioritairement à l'alimentation humaine locale, principe peu répandu en Bretagne. Par exemple, à Plozévet (voir carte plus bas), le froment « toujours commercialisé n'entre pas dans l'alimentation des gens vivant à Plozévet [et] comme dans la plupart des communes, on ne cultive cette céréale que pour la vendre. La consommation est donc très faible, se limitant presque totalement à la réserve des semences » (Mathieu, 1965 : 217). Il en était de même à Goulien (voir carte plus bas), où cette céréale était l'objet d'un négoce systématique. Culture noble, on y attachait selon Christian Pelras (1966 : 249) un prestige certain, et la quantité produite chaque année dans les fermes était un argument fréquemment avancé pour convaincre une jeune fille de se marier. Attestée depuis le XVIII^e siècle en Bretagne, cette distinction faite par les historiens entre des cultures consacrées à une autoconsommation paysanne (blé noir) et d'autres destinées aux prélèvements et à la vente (froment, seigle) entraînera un système de classification particulier (Letaconnoux, 1904; Nassiet, 1994). Durant la première moitié du XX^e siècle, les céréales nobles — comme le froment, plus rémunérateur et plus utile — seront différenciées des céréales secondaires au sein desquelles on comptait le seigle, le méteil²², l'orge, l'orgiade²³, le maïs, l'avoine et le sarrasin²⁴.



Fig. 1 : Enquêtes ethnologiques et monographies en milieu rural breton

²²- Obtenu par mélange de froment et de seigle en proportion variable.

²³- Mélange d'avoine et d'orge.

²⁴- Les Damganais nommaient cette plante différemment selon l'usage qu'ils en faisaient : elle était blé noir quand elle servait à nourrir les animaux et devenait sarrasin quand elle entrainé dans l'alimentation humaine.

Objet d'un négoce beaucoup moins systématique, le froment était rarement à Damgan directement « vendu au cul de la machine » sur l'aire de battage et écoulé à la coopérative voisine d'Ambon et, si tel était le cas, cela se limitait aux années de très bonnes récoltes. Le froment entrait dans diverses logiques de circulation orientées et formalisées — domestique, cérémonielle, liturgique, marchande — directement en monnaie de froment, en unité de compte ou après transformation en argent.

Après chaque battage de septembre, d'importantes quantités de froment suivaient aussi le « système de la coche », permettant de comptabiliser des services et échanges entre le meunier, le cultivateur et le boulanger, selon un principe nommé *taille* ou *entaille* dans le Code Civil²⁵. Accompagné d'un système très particulier de compensations entre la farine et le pain, ce système cumulait non pas des dettes et des créances sous forme de sommes d'argent dues mais attestait du système d'échange service/froment réalisé entre le boulanger, le meunier et le cultivateur. Contrairement à la *taille* ou l'*entaille* d'autres régions de France servant à inscrire, chez certains commerçants, le cumul de dettes de petits montants afin de les régler en une seule transaction au moyen d'espèces monétaires plus importantes, les *coches* damganaises mémorisaient des quantités de froment transformées en pain, selon un principe de fonctionnement qui changea à la fin des années 1920.

Avant 1928, c'était un circuit ouvert, régi par des relations duelles : meunier vers cultivateur, puis cultivateur vers boulanger. En début de semaine, le meunier allait chercher sur les exploitations les sacs de grain de froment, équivalant chacun à cinquante kilos. Pour réduire les allées et venues, il passait le même jour dans les fermes et les bordages proches les uns des autres. Après transformation, le meunier livrait en retour, huit jours après, au cultivateur des « pochées » de soixante-cinq kilos de farine, ou des « culasses »²⁶ de cent kilos, et emmenait à nouveau du grain à moudre. « On allait toute l'année, et on travaillait ainsi 1 000 à 1 500 kilos de froment par personne, chaque année. » Cette transformation du grain en farine s'accompagnait d'une compensation perçue par le meunier, qui « prélevait un forfait sur la machine », en se payant en grain de froment et en gardant le son. Pour trois sacs de cinquante kilos de grain récupérés chez le client, le meunier rendait une culasse de farine et vingt-cinq kilos de son. Pour deux sacs de grain, c'était une pochée de farine et dix kilos de son. Le meunier gagnait de l'argent en revendant ensuite la farine pour faire pains, gâteaux ou gaborot pour nourrir les cochons. Une fois la farine récupérée, cette relation meunier/cultivateur laissait place à une autre relation, où le cultivateur portait son pain à cuire chez le boulanger, dont le four était le seul à pouvoir enfourner d'aussi grandes quantités de pain. « On emmenait la pâte dans des ruchées²⁷, à cuire à une heure l'après-midi car le four du boulanger était prêt pour recevoir et on revenait le chercher quand c'était cuit, en fin d'après-midi. » Puis, le boulanger calculait les sommes dues sur le nombre de pains qu'il avait cuits pour être payé, à son tour, en sacs de grain de froment apportés à la fin de la saison.

²⁵ « Les tailles corrélatives à leurs échantillons font foi entre les personnes qui sont dans l'usage de constater ainsi les fournitures qu'elles font ou reçoivent en détail », Code Civil, Article 1333. Il s'agit, ici, des articles du Code Civil en vigueur avant l'ordonnance de février 2016, qui vient de réformer tout le droit des contrats.

²⁶ Les pochées et les culasses étaient faites dans de la toile de jute dont on se servait aussi pour protéger du gel et de la poussière les récoltes entreposées dans les greniers.

²⁷ Panier de paille montée au colombin, dans lequel la pâte à pain, enveloppée dans un tissu, est mise à lever.

Entre 1928 et 1960, la relation entre les trois partenaires se transforma en circuit fermé. Le meunier faisait toujours ses tournées chez ses clients pour chercher le froment, en contrepartie des mêmes compensations : il se payait sur le grain ou sur le gaborot. Mais désormais, les culasses de farine obtenues étaient livrées par le meunier directement au boulanger et non pas au cultivateur. « On récupérait les sacs de grain [froment] et, quand il était moulu, huit jours après ou dans la semaine, on le retournait chez le boulanger une fois par semaine, alors c'était plus facile pour nous. » Les culasses des cultivateurs étaient entreposées chez le boulanger, qui cuisait les pains à la demande, en prélevant la quantité nécessaire de farine dans les culasses de chacun. La mesure de compensation, similaire à celle observée précédemment, était perçue en farine et non en grains de froment comme pour le meunier. Avec ce forfait, le boulanger faisait des gâteaux et surtout les pains de six, trois et deux livres qu'il vendait.

Chacun récupérait son pain cuit chez le boulanger, veillant à ce que ce dernier ne garde pas plus de farine que nécessaire sur la totalité du poids qu'on lui avait laissé et devant se garder d'exiger une quantité de pain supérieure à la quantité de farine qu'il possédait. Pour éviter toute fraude, la farine était livrée en « culasses et nous, on avait une moitié de coche et le boulanger, l'autre, qu'il accrochait au mur ». Il s'agissait d'un bâton de châtaignier fendu en deux²⁸, dans la longueur, sur lequel le boulanger incisait une entaille au couteau, chaque fois qu'un pain était pris. Le nombre de coches correspondait proportionnellement au poids du pain vendu par le boulanger et à celui de la farine déposée préalablement par chacun. « Quand on avait pris tant de pains de douze livres, ça faisait tant de farine et dès que la coche était pleine, on en changeait et on en prenait une autre. » Ce « système de la coche » était prévu pour des pains de douze livres appelés tourtes. Chaque coche (entaille) équivalant à une tourte, le prix du pain était égal, à ce moment-là, au prix de la farine : [alors] « on payait rien, car c'était déjà payé par la farine qu'on avait fournie au boulanger et, en plus, on avait une pesée par-dessus, un morceau qui était rajouté, qui servait pour faire la soupe. » Les pains de six, trois et deux livres, fabriqués avec la farine prélevée par le boulanger comme compensation sur les culasses, étaient en revanche payés. « Des fois, pour changer le goût des gros pains [tourtes], quand on prenait notre café le dimanche en arrivant de la messe, on mangeait des petits pains extra de deux ou trois livres. Mais alors là, on les achetait car ils n'étaient pas fournis sur notre farine. » Vers 1957, les carnets de papier remplacèrent les bâtons de châtaignier et fonctionnèrent sur le même principe encore plusieurs années, avant que le numéraire ne les supplante.

Enfin, à Damgan, le froment ne se limitait pas à un seul usage alimentaire et, chaque année, une part du froment était dirigée vers l'Église. Jusqu'à la fin des années 1950, le froment transitait sous forme d'offrande ou de paiement en remerciement des Rogations de la terre et lors de la quête du beurre²⁹. Le recteur, accompagné de deux ou trois enfants de chœur, passait quêter dans chaque maison pour récupérer du froment, jusqu'à trois tonnes certaines années. Mais tout le monde ne pouvait se défaire de celui-ci, même pour le denier du culte ; alors cette

²⁸- Le Musée de Bretagne à Rennes possède dans ses collections une très belle coche en noisetier d'une longueur de 53,5 cm, datant du premier quart du XX^e siècle.

²⁹- Cette quête faite par le recteur se tenait chaque année, vers mai ou juin, en remerciement des bénédictions des maisons et du cheptel.

céréale était remplacée par du beurre, de l'argent ou des petits cochons. Plus exceptionnel, encore, était le don de pré. « Le grain, souvent on n'avait pas gras, et il fallait lui donner, [et] le froment, c'était plus méchant que le beurre car c'était le pain, aussi. De même, dans certaines fermes, il y avait moins de grain alors c'était plutôt la quête des sous, on pouvait donner que ça, nous. » Supérieur, dans le cas présent, en statut au beurre et au numéraire, le froment avait aussi la particularité de rester attaché à la localité pour payer les prochaines messes des Rogations de la terre, nécessaires à la fructification du froment.

Thésauriser le numéraire

Une partie du froment était systématiquement gardée pour les hosties et le pain, le reste étant transformé en numéraire par le recteur, au même titre que les autres biens reçus pour le denier du culte. Le beurre et le froment étaient vendus ensemble aux enchères à la sortie de la grand-messe du dimanche. L'argent de ces ventes revenait alors au recteur, aux œuvres paroissiales, sauf en 1943, où le recteur fit don de son froment aux prisonniers. Quant aux porcelets appelés Saint-Pierre, ils étaient ensuite vendus par le recteur à des particuliers ou sur la commune voisine, à la foire de Muzillac.

À l'exception des métiers de la marine, de la pêche côtière à pieds, de l'ostréiculture, et de certains commerces et services (hôtels, cafés-restaurants, boucherie, poste...) qui assuraient des rentrées plus ou moins fixes en argent, le milieu agricole damganais et toute une frange de la population entretenaient une relation très particulière au numéraire, qui était rare. Si certains biens n'étaient jamais vendus (prés, foin, saindoux, sillons), d'autres étaient aliénables contre du numéraire.

Parmi les biens pourvoyeurs d'argent dans les foyers damganais, le beurre donné aux mariés lors des mariages et aux enfants de chœur lors des bénédictions de maisons³⁰ était réservé en priorité à la vente, du fait de sa rareté. « Il n'y avait pas du beurre sur toutes les tables. Il fallait en manger le moins possible pour la rentrée d'argent, car les vaches donnaient pas du lait, comme aujourd'hui, toute l'année. Mais en avril-mai, il y avait de reste, alors là on pouvait en manger. »

Les pommiers assuraient aussi, une fois par an, des apports d'argent grâce aux procédés de la vente sur place ou de celle par adjudication, peu fréquente à Damgan. La vente sur place se faisait selon deux procédés : soit le vendeur réservait plusieurs pommiers à l'acheteur, qui récoltait les pommes en même temps que lui ; soit, le propriétaire se faisait aider pour sa propre récolte par l'acheteur qui gardait alors, pour paiement, une certaine quantité de fruits. Dans ces deux cas, le prix des fruits était moindre que celui établi lors des ventes par adjudication, où le vendeur fixait ses prix selon une mesure de vente minimum fixée au « mille de pommes ». Ici, l'acheteur ne participait jamais au ramassage des pommes qui, vendues au quintal ou proposées en barriques de cidre de deux cent vingt litres, étaient mises aux enchères par le propriétaire et cédées au plus offrant.

La vente de certaines graines (grande lande, rutabaga) constituait aussi une entrée d'argent pour des indigents et moins nantis possédant peu ou pas de terre mais qui, loin d'être exclus, étaient intégrés à la société grâce à une reconnaissance

³⁰ « Certains donnaient quatre ou cinq kilos de beurre, d'autres un seul et certains moins généreux ou plus pauvres donnaient à la place une douzaine d'œufs. »

que leur conférait cette compétence. « Alors, c'était les malheureux, les journaliers ou les gens des bordages qui souvent ne faisaient pas de travail autrement qui faisaient ça et qui les vendaient pour avoir un peu d'argent. » Puis à partir de l'entre-deux-guerres, en raison de la diminution de la main-d'œuvre permanente et journalière sur les exploitations agricoles, « on les achetait, mais ça coûtait très cher, ça se comprend, car pour ramasser la graine de lande, ça pique. Nous, on aurait pu les ramasser sur les haies mais on n'avait plus le temps car il en fallait pour semer un landier. » Enfin, les salaires des ouvriers agricoles permanents et des « journaliers gagés à la journée ou à la semaine » assuraient un petit pécule.

Mais quel que soit le mode d'acquisition du numéraire, la prospérité financière était favorisée par la bénédiction des maisons — pratique tombée en désuétude en 1988 — et par des gestes quotidiens plus anodins que quelques maîtresses de maison respectaient encore en 1992. Ainsi ne fallait-il jamais balayer le soir après l'angélus mais toujours le matin ou le midi, afin de maintenir les esprits bienveillants autour et à l'intérieur de la maison mais aussi assurer la réussite financière, car « si on balayait dehors, on jetait l'argent par la porte ». L'argent servait évidemment à payer les différents impôts et taxes mais aussi, ce qui est surprenant, alors que toutes les autres prestations en paiement de services rendus se faisaient en froment ou en beurre, les enterrements étaient uniquement payables en numéraire mis sous enveloppes ; chacun contribuant alors à la hauteur de ses moyens. Tout était donc fait pour thésauriser le numéraire, au contraire de la monnaie de froment qui, elle, devait au contraire constamment circuler.

Les rétributions en nature et les rétributions monétaires

Les ouvriers permanents n'appartenant pas à la famille figuraient dans les recensements des ménages pour lesquels ils travaillaient. Leur salaire annuel était versé en argent, déduction faite des frais de logement et de nourriture, plus importants l'hiver que l'été. Par contre, le travail des personnes apparentées au propriétaire ou au locataire de la ferme ou du bordage était rarement rétribué. Pour gagner un peu d'argent, immédiatement reversé dans la caisse commune, ces personnes se proposaient comme journaliers lors des grandes journées. Selon la période de l'année et les travaux agricoles à effectuer, l'administration reconnaissait trois types de « salaires ». Le « salaire de printemps », entre mars et avril, correspondait à la période de préparation des semences. Le « salaire de fenaison et de moisson » était versé de juin à août. Enfin, le « salaire d'hiver », d'un montant égal à celui de printemps, était effectif de décembre à janvier, mois des labours, de la taille des haies et de la récolte du goémon. Cette qualification de « salaire » s'appliquait à tout versement en argent, ce qui était loin d'être une constante pour les journaliers, fréquemment payés en nature, au contraire des ouvriers permanents. Couramment pratiquées avant la Seconde Guerre mondiale, ces rétributions disparurent progressivement, suite à la création des retraites paysannes en 1910 et à celle des allocations familiales pour les agriculteurs exploitants en 1938, modifiées en 1967 par l'ordonnance du régime général de la Sécurité sociale pour les salariés agricoles. Jusque dans les années 1970, la main-d'œuvre saisonnière, souvent payée en nature, était rarement déclarée par les chefs d'exploitation, qui évitaient ainsi de verser des charges patronales. Aujourd'hui encore, certaines personnes travaillent à la journée et sont rétribuées en nature, mais il s'agit davantage d'un remerciement en échange d'un travail rendu.

Parallèlement à cette grille administrative des « salaires », établie sur le rythme saisonnier, fonctionnait une autre grille reposant sur le système coutumier des grosses journées (aussi dites grandes journées) et des petites journées. Seules les paies de grosses journées équivalaient au « salaire d'été », entre juin et août. Les autres mois étaient rétribués en petites journées, équivalant au « salaire d'hiver ».

Hormis le beurre issu du règne animal, les denrées utilisées comme rétributions en nature provenaient du règne végétal transformé ou non (lande, choux, betteraves, fagots de bois, souches de tronc d'arbre, pommes de terre, barriques de cidre). Quand la rétribution était de même nature que le travail exécuté par le journalier, elle était le plus souvent prélevée le jour même, directement sur la récolte. Un journalier, gagé pour couper de la lande ou des arbres, recevait une certaine quantité de lande, avait droit à du bois pour les arbres en vie ou aux souches des arbres morts après accord du propriétaire. Dans le cas contraire, la rétribution en nature, perçue de façon différée, s'effectuait en cidre, en froment, en service rendu, en prêt d'animaux de labour, de terre ou de matériel agricole. « Si on demandait des gens pour arracher des patates, des choux, on leur en donnait ou alors c'était en cidre ou en autre chose et on pouvait leur prêter [en contrepartie du travail] du matériel agricole, des bœufs ou les aider à labourer leurs sillons. »

Sur un premier plan, les « rétributions monétaires » diffèrent des « rétributions en nature », parmi lesquelles le beurre avait un statut particulier. Le beurre seul avait un équivalent dans le système de « rétribution monétaire » car, « à cette époque, le beurre était très cher ». La rétribution en kilogrammes de beurre du travail journalier se situait sur la même échelle quantifiable que l'argent et par là même du froment. Ce dernier, en tant que monnaie, articulait une cohérence qui s'opérait dans les attributs monétaires de certains biens comme le beurre, mais il constituait aussi un relais face à la pénurie du numéraire et du beurre en s'y substituant entièrement ou partiellement. Loin d'être une simple marchandise, le beurre présentait non seulement des fonctions libératoires de paiements mais son « taux de change » variait selon la pénibilité des travaux agricoles et augmentait au fur et à mesure que s'approchait la saison des mariages, fixée en juin-juillet pour les métiers de la mer et en septembre pour les métiers de la terre. Ainsi jouissait-il de la symbolique de l'argent et du froment et bénéficiait-il d'une image positive auprès de la population damganaise. Tout était alors fait pour stocker le plus possible de beurre, en vue d'une future union durant laquelle on ferait don de mottes de beurre aux futurs mariés. En 1955, une petite journée valait environ un kilogramme de beurre. Une grosse journée, plus dure, correspondait à « la culbute », soit deux à trois kilos de beurre selon les travaux. Le fait que la valeur beurre corresponde à la valeur monnaie est renforcé par une modification des catégories analysées jusque-là. Classé à l'origine en prestation en nature, le beurre devenait une prestation monétaire alors considérée comme un salaire au même titre que l'argent. La valeur salaire attachée au beurre et à l'argent est très différente de celle liée aux prestations en nature (« rétributions en nature ») conçues comme un échange. Cet échange était alors perçu comme une compensation et non comme un paiement. « À ce moment-là, il ne payait pas. C'est le travail de la coupée d'arbre, de choux ou de lande qui était compensé et au lieu de donner de l'argent, c'était compensé en nature. »

Sur un second plan, on note deux types de relations et de temporalités distinguant les « rétributions monétaires » et les « rétributions en nature ». Le salaire désignait une prestation monétaire (beurre ou argent) faite le jour même, pour laquelle toute relation ultérieure était exclue. Une fois le journalier payé, la relation s'arrêtait. « Le soir, une fois que le travail était terminé, on payait la journée soit en argent soit en beurre et après on était quitte, il n'y avait pas d'assurance, le journalier partait. » Ce versement d'un salaire allait de pair avec la reconnaissance du récipiendaire journalier à une place subordonnée par rapport à celle du patron. En revanche, la notion d'échange engageait une temporalité plus longue, car la rétribution se faisait le jour même ou de façon différée. « Il n'y avait pas de problème pour trouver des gens et en fonction de ce qu'ils faisaient, on leur donnait une demi-barrique de cidre ou des légumes, c'était un échange ou, en contrepartie, on les aidait à charruer. »

Des terres libérables en froment

La jouissance des terres collectives de commune et de village³¹ était assujettie au paiement d'une redevance annuelle. Jusqu'en 1852, elle était fixée pour les communs de commune en prestations en nature (corvées pour entretenir les chemins de « grande communication », empierrer les routes, consolider les digues...), complétées par un versement direct en argent. Imposée aux habitants utilisant ces propriétés livrées au pâturage commun, cette taxe monétaire fut décidée pour acquitter la redevance due à l'État³² et accroître les revenus de la commune. Seule la contribution en argent subsistera, par décision du conseil municipal.

Quant au droit de pâture sur les terres détenues par chaque village (communs de village), il se faisait, lui, contre paiement d'une contribution en nature (argent, sac de froment) ou d'un versement en nature (corvées) au responsable, le répartiteur. Cette fonction, même si elle n'en avait plus que le nom, perdurera jusqu'à l'intégration des communs de village dans le domaine communal, suite au remembrement. « Chaque répartiteur était responsable de son village » et avait à charge de contrôler, entre autres choses, que les habitants s'acquittaient bien de cette taxe. Quand un villageois ne pouvait pas exécuter lui-même les corvées prévues, il en chargeait les services municipaux, contre de l'argent ou toute autre personne contre rémunération (argent, froment, beurre) ou prêt de matériel agricole. Destinées à l'entretien des villages (puits, fossés, clôtures, coupe des arbres sur les terres de village...), ces corvées, faites en début d'année civile³³, portaient à la fois sur les hommes, les animaux de trait et le matériel et elles étaient fixées en journées de travail (deux journées dans les années 1850 et trois journées à partir du début du XX^e siècle).

³¹ Les communs étaient respectivement rattachés à la commune de Damgan sur lesquels tous les habitants de la commune sans distinction avaient accès ou à chacun des vingt-trois villages éparpillés sur l'ensemble du territoire dont seuls les habitants des dits-villages avaient la jouissance exclusive.

³² Contrairement aux communaux de village sur lesquels la commune ne paya pendant longtemps aucune taxe foncière à l'État, les communs de commune appropriés de façon commune et collective sont soumis depuis longtemps au paiement d'une contribution à l'État par la municipalité.

³³ C'est le 19 novembre 1865 que la période des corvées rendues pour l'usage des communs de village et des communs de commune fut déplacée à cette date : « Le conseil décide de faire faire les prestations en nature à compter du 1^{er} janvier jusqu'à la fin d'avril de chaque année, plutôt que de les faire faire dans le courant des mois de juin et suivants pendant lesquels tous les laboureurs sont occupés à fumer leurs terres pour l'ensemencement du blé noir et à la récolte des foin. » (Archives Municipales de Damgan, année 1865.)

Après la Seconde Guerre mondiale, ce système des versements en nature disparut, au profit des seuls versements en argent. Aux anciennes distinctions fiscales (« terres soumises à la pâture »/« autres catégories de terrains ») succédèrent les « terres de culture » et les « marais », dont le prix de location fut établi sur le cours national du froment. Ce barème est d'autant plus surprenant que le froment panifiable était en voie de disparition à Damgan, à la suite du remembrement, remplacé par des variétés à paille. Le prix de location verbale était, au 1^{er} septembre 1952, de cent cinquante kilos de froment l'hectare, au tarif de 3 415 francs le quintal, pour une « terre de culture », et de cent kilos pour les « marais ». Tous ces prix étaient souvent réévalués en fonction du cours du quintal de froment. Peu à peu, les locations des communs de village intégrés, rappelons-le, dans les biens de commune, ne furent plus établies sur la valeur marchande du froment, mais sur la valeur fiscale du foncier. Ainsi en 1973, les « terres de culture », louées à l'année donc, l'étaient à raison de 180 francs l'hectare et les « marais » de 30 francs l'hectare. Un barème différent pour le prix des locations était appliqué pour les cultivateurs et les ostréiculteurs. Pour les premiers, le prix de l'hectare fut d'abord établi sur la valeur vénale du quintal de froment, puis sur celle fiscale du foncier. Pour tout ostréiculteur désireux d'accéder à une parcelle de communs de village ou de communs de commune³⁴, la location au mètre carré fluctuait selon le cours monétaire de la vie. En 1976, il fut décidé de louer aux ostréiculteurs des terrains à raison de 5 francs le mètre carré, compte tenu du coût de la vie de l'époque.

Conclusion

À Damgan, le numéraire partait vers des circuits de l'économie marchande et l'achat de biens non produits sur l'exploitation. L'argent des salaires servait prioritairement « pour acheter d'autres choses comme du matériel agricole, des animaux de saillie ou des vêtements ». De même, l'argent de la vente de certains « légumes » (orge et avoine), des poulets ou des cochons permettait de se procurer d'autres biens (outils, scories, café, sucre, sel, vêtements, rôtis de bœuf consommés le dimanche, pains de deux et trois livres ou animaux de ferme). Certains biens (verdures, œufs, pommes, fagots de bois, barriques de cidre...) pouvaient entrer dans des échanges locaux sous forme de rétribution en nature contre un service rendu, mais ils étaient exceptionnellement convertis en prestation monétaire. Attachés à la localité, ils étaient rarement vendus à l'extérieur, et si tel était le cas, l'argent obtenu ne servait jamais à acheter des semences. Seul le beurre avait une valeur de salaire pour payer les grosses journées (deux à trois kilos) et les petites journées (un kilo) et il était alors assimilé à une prestation monétaire locale comme le froment. Mais l'argent issu de la vente de beurre ne servait jamais, non plus, à acheter des semences, contrairement au froment.

En contraste, l'ancrage territorial du froment apparaît d'autant plus fort qu'à partir de l'instant où il quittait la localité, il n'était jamais réintroduit sous forme de semences revendues à un autre cultivateur, mais toujours transformé, par l'intermédiaire de l'argent, en « légumes ». La prééminence du froment est renforcée par le fait que parmi l'argent de tous les biens vendus, seul celui de sa vente

³⁴ Ces parcelles ne font pas partie du Domaine Public Maritime et elles sont généralement utilisées pour construire des baraquements pour la vente des coquillages.

permettait de renouveler les autres cultures. Si le don de « légumes » du jardin ou du rayage était coutumier, l'achat systématique l'était moins et se limitait aux graines de chou-fleur et de « rutabaga car c'est tout petit, c'est gros comme une tête d'épingle, alors c'était un sacré boulot pour ramasser ça ». Pour les autres semences (avoine, orge, blé noir), tubercules (pomme de terre...) et bulbilles (oignon...), les villageois se faisaient un point d'honneur à toujours organiser les stocks pour ne pas avoir à acheter l'alimentation des bêtes et les semences pour la prochaine saison. Seule la perte des semences due à une mauvaise conservation dans les greniers, à une mise en culture inadéquate, à une récolte différée, aux intempéries ou, encore, au vieillissement des semences, obligeait à en acheter de nouvelles. Grâce à la monnaie obtenue en vendant le froment, les villageois achetaient aussi à l'extérieur de la localité, sur Ambon, Lauzach ou Berric, les ceps de vignes, les plants et greffes d'arbres fruitiers (pommiers, poiriers) qui, se reproduisant par voie végétative à l'identique, n'étaient, pourtant, jamais transmis par mariage. Il en était de même de certaines espèces ligneuses poussant sur les haies, notamment les châtaigniers dont on achetait autrefois systématiquement les greffes.

Ainsi se croisaient les circuits du froment et des « légumes ». Rarement acheté, au contraire des autres semences et tubercules de « légumes », le froment reconduit d'année en année, en évitant toute « rupture de lignée », entretenait une relation étroite au territoire et à la lignée utérine. Mémoire des générations précédentes et des multiples savoir-faire liés à sa conservation et à sa mise en culture, la monnaie froment était en ce sens une richesse inaliénable, qui ne pouvait être séparée de ses origines, pour paraphraser Annette Weiner (1998). Le froment était en partie vendu et les semences de « légumes » du rayage en partie achetées à l'extérieur de la commune. Ici, les prestations froment sortaient de la localité pour être vendues, mais elles étaient destinées à y revenir en étant systématiquement réintroduites dans le cycle culturel sous forme de nouvelles semences ou de plants.

À Damgan, le froment renouvelait le cycle culturel et la fertilité sur l'ensemble du rayage, entrant dans les systèmes locaux d'échange et de don (système de la coche, quête du grain), et fonctionnait aussi comme monnaie locale pour rétribuer directement les ouvriers. « Le froment, c'était aussi la monnaie courante car, longtemps, on a envoyé un ou deux sacs au maréchal-ferrant qui ferrait le cheval toute l'année. » Le froment converti en numéraire permettait aussi d'acheter de nombreux biens non produits localement. Enfin, il servait d'unité de compte parfois convertible en beurre. Ainsi, le cours du grain, estimé sur le quintal, fixait également le fermage des terres qui s'accompagnait d'un régime de bail très précis. La valeur marchande du froment, délaissé peu à peu à Damgan comme principale culture, servait pourtant encore récemment à évaluer le prix des locations des terres, avant que la loi n° 95-2 du 2 janvier 1995 sur les loyers des baux ruraux interdise de se référer à des quantités ou à des valeurs de denrées agricoles et décide de fixer les montants uniquement en monnaie.

Ainsi l'énoncé vente/échange se réfère à une « connexion » ou « relation de raison » et non pas à une « connexion réelle » (Descombes, 1996 : 212) comme illustrée dans la dyade meurtrier/victime. Si cette dernière repose sur un seul et même fait énoncé de deux façons différentes à l'actif ou au passif, il en va autrement de notre dyade damganaise ; car ici l'échange ne porte pas tant sur une chose ou

une action considérée comme étant un objet fixe et pourvu d'une existence matérielle propre que sur une relation hiérarchique, dans le sens de Louis Dumont. Variables selon la nature des flux transactionnels, les unités de paiement en froment réglées en grain ou en farine et en unité de volume différenciées selon les biens ou les services à payer restaient cependant adossées à une logique de commensurabilité avec le franc qui en garantissait l'équivalence en valeur. En instituant un véritable localisme monétaire, les Damganais avaient su établir des règles coutumières dans l'émission de moyen de paiements en monnaie de froment, en corvées ou en beurre selon des valeurs conventionnelles propres à leur communauté en complément ou en substitut du franc.

Le froment était, en effet, le seul bien à être partie prenante d'un système monétaire intégré aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la localité et à relancer les échanges et les relations. Cette monnaie végétale, par définition périssable, reposait avant tout sur la croyance et la confiance que les Damganais avaient en elle, comme se plaisait à le dire François Simiand (2006 : 221 et 232). Toute thésaurisation du froment, monnaie courante et unité de compte, coexistant avec le franc, devait être évitée à l'inverse du numéraire. Cette mort sociale des monnaies, communes à de nombreuses sociétés, était aussi provoquée par des « ruptures de lignées » que l'on évitait à tout prix, par une conservation trop longue dans le grenier des semences qui hypothéquait sérieusement leur fertilité ou par une mise en terre à des moments inadéquats favorisant la pourriture. Mais tout entière paradoxe, cette monnaie de froment, relevant non pas de l'avoir mais de l'être, assurait en même temps la reconduction de la société de Damgan, à travers le système d'entraide du camber pour sa culture et sa récolte et par sa transmission lors des mariages en relation étroite avec le monde des défunts.

 Références bibliographiques

- Aglietta M. et Cartelier J.,**
1998, « Ordre monétaire des économies de marché » in Aglietta M. et Orléan A. (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Éditions Odile Jacob : 129-157.
- Aglietta M. et Orléan A. (dir.),**
1995, *Souveraineté, légitimité de la monnaie*, Paris, Association d'économie financière/Centre de recherche en épistémologie appliquée.
1998, *La monnaie souveraine*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- Akin D. et Robbins J. (eds.),**
1999, *Money and Modernity. State and Local Currencies in Melanesia*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Barraud C. et al.,**
1984, « Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges » in Galey J.-C., *Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'EHESS : 421-520.
- Bloch M.,**
1933, « Le problème de l'or au Moyen Age », *Annales d'histoire économique et sociale*, 19 : 1-34.
1953, « Mutations monétaires dans l'ancienne France », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 8/2 : 145-158 et 8/4 : 433-456.
- Condominas G.,**
1980, « Monnaie multiple et entremetteur » in Condominas G., *L'espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion : 368-392.
1989, « De la monnaie multiple », *Communications*, 50 : 95-119.
- Coppet D. de,**
1995, « La monnaie dans la communauté 'are'are. Les relations sociales en forme de totalité » in Aglietta M. et Orléan A. (dir.), *Souveraineté, légitimité de la monnaie*, Paris, Association d'économie financière/Centre de recherche en épistémologie appliquée : 215-250.
1998, « Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes » in Aglietta M. et Orléan A. (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Éditions Odile Jacob : 159-211.
- Descombes V.,**
1996, *Les institutions du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit.
1998, « L'identification des idées », *Revue philosophique de Louvain*, 96/1 : 86-118.
- Dumont L.,**
1979 (1967), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- Dupuy C.,**
1992, « De la monnaie publique à la monnaie privée au bas Moyen Age (XIII^e et XIV^e siècles) », *Genèses*, 8 : 25-59.
- Formoso B.,**
2012, « Des cauris aux piastres : usages monétaires dans le Massif Sud-est asiatique à l'époque coloniale » in Pion P., Formoso B. et Étienne R. (dir.), *Monnaie antique, monnaie moderne, monnaie d'ailleurs... Métissages et hybridations*, Paris, De Boccard : 99-108.

Foster R. J.,

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

Grandjean C.,

2001, « Introduction », *Revue Numismatique*, 157 : 9-13.

Jolas T. et al.,

1990 (1973), *Une campagne voisine. Minot, un village bourguignon*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Journaux A.,

1947, « Les céréales secondaires en France », *L'information géographique*, 11/4 : 139-148.

Laligant S.,

1997, *Le clos et le rayage. Des relations aux espaces sur le territoire à l'organisation de la société rurale damganaise*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat, 2 Tomes.

2002, « L'orge et l'avoine sont des légumes, le froment n'est pas un blé, Damgan, Bretagne sud », *Ruralia*, 10/11 : 121-46.

2005, « Terre et famille à Damgan en Bretagne : consanguinité et affinité », *Ethnologie Française*, 35 : 467-478.

2007a, *Un point de non-retour. Anthropologie sociale d'une communauté rurale et littorale bretonne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

2007b, « Le labour et le détourné : derrière les techniques se cache la société (Damgan, Morbihan) » in Bourigaud R. et Sigaut F., *Nous labourons. Actes du colloque Techniques de travail de la terre, hier et aujourd'hui, ici et là-bas*, Nantes, Éditions du Centre d'histoire du travail : 117-32.
À paraître, « La monnaie de froment et le franc, relations d'ordre et langage des niveaux entre deux systèmes monétaires imbriqués. Unicité, pluralité ou hiérarchie ? (Damgan, Bretagne Sud) » in Théret B. et Blanc J. (dir.).

Letaconnoux J.,

1904, « Les subsistances et le commerce des grains en Bretagne au XVIII^e siècle », *Annales de Bretagne*, 20/2 : 126-135.

Lombard M.,

1971, *Monnaie et Histoire d'Alexandre à Mahomet*, Paris/La Haye, Mouton.

Mathieu N.,

1965, *L'évolution socio-économique de Plouzévet pendant les 150 dernières années (1820-1960)*, Enquête historique : 1^{re} partie.

Mauss M.,

2004 (1923-24), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France : 145-285.

Monnerie D.,

2006, « Vous avez dit 'modernité' ? Modernité, nationalisme et consommation dans un monde globalisé », *L'Homme*, 180 : 183-196.

Nassiet M.,

1994, « L'histoire dans les Annales de Bretagne », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 101/1 : 29-53.

Orléan A.,

Sd-a, « L'origine de la monnaie (I). Introduction : réalités collectives et stratégies individualistes », tiré à part, page 4 (publié in *Revue du Mauss*, 1991, 14 : 126-152).

URL : <http://www.parisschoolofeconomics.com/orlean-andre/depot/publi/origin1.pdf>

Sd-b, « L'origine de la monnaie (II). La monnaie dans les sociétés holistes », tiré à part, page 8 (publié in *Revue du Mauss*, 1992, 15-16 : 111-125).

URL : <http://www.parisschoolofeconomics.com/orlean-andre/depot/publi/origin2.pdf>

Pelras C.,

1966, *Goulien commune rurale du Cap Sizun (Finistère). Étude d'ethnologie globale*, Cahiers du Centre de recherches anthropologiques, XI^e série, Tome X, fascicule 3-4 : 147-587.

Rey A. (dir.),

1995, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert.

Servet J.-M., Courbis B. et Froment E.,

1991, « Enrichir l'économie politique de la monnaie par l'histoire », *Revue économique*, 42/2 : 315-338.

Simiand F.,

2006 (1934), « La monnaie : réalité sociale » in Marcel J.-C. et Steiner P. (dir.), *François Simiand : critique sociologique de l'économie*, Paris, Presses Universitaires de France : 215-279.

Simmel G.,

2013 (1903), *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, Petite bibliothèque Payot.

Sperber D.,

1996, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Éditions Odile Jacob.

Testart A.,

2001, « Échange marchand, échange non marchand », *Revue française de sociologie*, 42-4 : 719-748.

Thomas N.,

1991, *Entangled objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, London, Harvard University Press.

Weiner A. B.,

1998, « La richesse inaliénable », *Revue du Mauss*, 2 : 126-160 (édition originale en anglais 1985, *American Ethnologist*, 12/2 : 210-227).

Références non scientifiques

Archives Départementales de Vannes, 6 M 803.

Archives Départementales de Vannes, 7 M 383.

Archives Municipales de Damgan, année 1865.

Article 1333 du Code Civil, avant l'ordonnance de février 2016.

Code Civil, 2015, Dalloz, 114^{ème} édition.

Dominik Bretteville, chargé de cours à l'université Catholique de l'Ouest (Angers), étudie les sociétés mélanésiennes et leurs échanges cérémoniels entre héritage culturel et modernité.

Mots-clés : Kanak – monnaies – étoffes – discours cérémoniels – rituels

L'étoffe des monnaies kanak : métamorphoses et complémentarités des étoffes et monnaies cérémonielles à Paimboa (Nouvelle-Calédonie)¹

Dominik Bretteville,
université Catholique de l'Ouest (Angers)

« Ce qu'il y a de plus profond chez l'homme, c'est la peau. »
(Paul Valéry cité par Régis Debray, 2010 : 37.)

Dans les sociétés océaniques, les dons d'étoffes d'origine végétale, de feuilles et de palmes jouaient autrefois un rôle important, comme l'attestent les récits des premiers contacts avec les Européens ainsi que des études plus récentes². Aujourd'hui, que les étoffes soient toujours fabriquées ou bien qu'elles aient été remplacées par des tissus de facture moderne, elles continuent à circuler dans nombre de sociétés. En regard des bouleversements qu'ont connus les systèmes sociaux océaniques en l'espace d'un ou deux siècles, cette permanence interroge.

Au nombre des études consacrées à ces étoffes, résumons à grands traits celles d'A. Weiner, afin d'introduire notre propos. Aux îles Trobriand, près de soixante ans après Malinowski, elle met en lumière tout un registre de la société que celui-ci avait négligé, à savoir des échanges cérémoniels, entre femmes, de feuilles de bananiers. Destinés à fabriquer des jupes de fibre, ces biens sont interprétés comme symboles de féminité (Weiner, 1976). Plus tard, aux îles Samoa, l'auteur distingue aussi des échanges masculins et féminins. Une généralisation régionale lui fait alors contraster, d'un côté, des échanges entre hommes portant sur des

¹ Que soient ici remerciés Denis Monnerie et Sophie Laligant pour leurs lectures de ce texte ainsi que pour leurs commentaires et suggestions.

² Entendons ici la notion d'étoffe au sens très large que donne Annette Weiner au terme anglais *cloth*, à savoir toute sorte de fibres, de tissus, comme les tapas et les feuilles de bananier des îles Trobriand, 1992 : 157, n. 1. L'auteur explique par ailleurs que James Cook semblait avoir entrevu la signification de ces étoffes car, systématiquement, la rencontre d'un nouveau peuple insulaire le faisait s'avancer muni de la palme d'un arbre (Weiner, 1976). Sur les étoffes océaniques, cf. encore Tcherkezoff, 2004 et 2013.

éléments quasiment inaltérables tels des pierres, des coquillages ou des os et, de l'autre, des échanges entre femmes portant sur des éléments fragiles et périssables tels des étoffes, des tissages et les feuilles de bananier évoquées. Ces étoffes sont aussi comparées à la peau et associées à la vulnérabilité de la vie humaine, tandis que les valeurs telles que pierres ou os traduiraient une permanence (Weiner, 1992).

Ces objets échangés, inaltérables pour certains, périssables pour d'autres, trouvent une résonance dans la plupart des sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie, où les funérailles et les mariages sont l'occasion de prestations cérémonielles de monnaies qui, jadis de coquillage, consistent aujourd'hui surtout en numéraire ; sont également échangées des étoffes qui, autrefois de tapa, sont aujourd'hui remplacées par des tissus multicolores d'origine industrielle. L'importance des étoffes de tapa est relevée dès le XIX^e siècle, mais, paradoxalement, si les couleurs vives des cotonnades d'aujourd'hui en font d'incorrupibles images photographiées ou filmées, elles n'ont, à notre connaissance, donné lieu à aucune étude particulière, comme si cet exotisme esthétisant occultait ce que les Kanak disent eux-mêmes de leurs étoffes. Pour adopter le point de vue des intéressés, partons d'une de ces sociétés, les Paimboa³, chez qui le problème du sens local de ces dons se pose avec acuité puisque, pour ne prendre que ce seul exemple, la même étoffe est à même d'être désignée de quatre manières différentes en fonction du contexte dans lequel elle évolue⁴.

Les monnaies anciennes ont également retenu l'attention (Lambert, 1900 ; Leenhardt, 1930 et 1937 ; Godin, 1990 ; Bretteville, 2002). Or, comme l'a montré A. Weiner pour d'autres aires culturelles, l'importance des étoffes, jusqu'alors souvent négligée, conduit à réviser celle prêtée aux monnaies ; autrement dit, faisons l'hypothèse que les échanges d'étoffes et de monnaies sont en corrélation ; partant, nous chercherons à dégager la cohérence de ces circulations d'objets hautement valorisés dans les cérémonies propres à la société paimboa.

Pour autant, et dans la mesure où des pans entiers de la civilisation kanak précoloniale ont été bouleversés ou se sont modifiés, les cotonnades se substituant aux étoffes végétales de naguère n'autorisent pas sans réserve à parler de « tradition ». Notre analyse se gardera de tout fétichisme de l'objet étoffe pour plutôt examiner ses corrélations avec d'autres éléments culturels. En cela, parce que l'ethnographie ancienne prête à caution⁵, il s'agira ici d'étudier moins les étoffes anciennes en soi — ou ce qui les a remplacées — que leurs correspondances. Il n'est bien entendu pas question de transposer des interprétations régionales, mais

³ La société paimboa, qui compte moins d'un millier de personnes, est une des « chefferies » kanak établies à l'extrême nord de l'île principale de l'archipel néo-calédonien. Plusieurs séjours, totalisant plus de deux ans de terrain entre 1991 et 1997, y furent effectués. Ces missions furent financées par le projet Étude des Sociétés Kanak (ministères de la Culture et des DOM/TOM) ainsi que par l'équipe ERASME (CNRS).

⁴ Outre les observations et les entretiens, mes données proviennent de discours cérémoniels en langue *zuanga*. Ces harangues, enregistrées lors de plusieurs cérémonies, notamment funéraires, ont été transcrites et traduites avec l'aide de plusieurs informateurs locaux. Ajoutée à la multiplication des enregistrements, cette méthode a permis de croiser les explications données. Quelques extraits, accompagnés de la traduction mot-à-mot et de leur adaptation en français, apparaissent plus bas.

⁵ Bien souvent, cette ethnographie est parcellaire et surtout coupée de son contexte.

de partir d'une distinction avérée entre deux types d'objets échangés pour interroger la place ainsi que le rôle de ces étoffes et monnaies modernes dans le tout de la société paimboa. Le résultat éclairera la relation du numéraire avec sa valeur économique reconnue par les habitants de Nouvelle-Calédonie étrangers à la culture kanak.

La première partie introduit les différentes étoffes et monnaies en usage ; la deuxième présente la société à partir du système rituel qui associe funérailles et horticulture. Ce système constitue un cadre dans lequel, d'une année sur l'autre, les célébrations funéraires et horticoles se positionnent dans un même ordre. En partant de ce cadre, la troisième partie s'appuie sur des observations et discours cérémoniels, en vue d'analyser les circulations de monnaies et d'étoffes. La quatrième partie contraste les monnaies et étoffes échangées et ce que leurs circulations nous enseignent. Enfin, la conclusion interprète la relation entre références culturelles kanak et non kanak en regard des échanges de monnaies et d'étoffes.

Les étoffes et les monnaies à Paimboa

Commençons par décrire les étoffes et monnaies sous leur forme ancienne puis contemporaine. Voici une des toutes premières observations de la fabrication et de la fonction des étoffes qui, tirées d'écorces d'arbres, circulaient dans la seconde moitié du XIX^e siècle :

« Nous avons vu chez nos Bélémas [groupe voisin des Paimboa] deux sortes d'étoffes. [...] La première est faite avec l'écorce de l'arbrisseau de la famille des urticées [...] Nous pouvons l'appeler *écharpe de bon accueil*. En voici la raison : quand un personnage important visite la tribu, le chef ou l'orateur qui le remplace se présente avec une nombreuse suite, tenant des deux mains le *aïanbi* qu'il offre solennellement au nouveau venu avec quelques bonnes paroles. Omettre cette courtoise cérémonie serait méconnaître un devoir et faire injure au visiteur et à la tribu entière [...]. [La seconde] étoffe ouangi est le produit du banyan (*ficus prolixa*) [...]. Dans les réunions où nos indigènes se plaisent à mettre en lumière les pièces de choix, nous avons vu déplier des rouleaux de ouangi longs et sans coutures. » (Lambert, 1900 : 162-164 ; les italiques sont de l'auteur.)

Ce texte témoigne de pratiques observables aujourd'hui encore, même si elles introduisent non des étoffes végétales, mais des cotonnades ou des tissus synthétiques⁶. La présence des étoffes à différents moments du cycle de la vie humaine laisse entrevoir qu'elles sont non seulement bien plus que des parures ou des objets de prestige, mais aussi qu'elles ne se réduisent pas à leur seule valeur d'échange.

Les documents anciens s'accordent sur la distinction faite entre deux catégories d'étoffes : l'une, fabriquée à partir de l'écorce du banyan sera nommée balassor, tandis que le terme tapa sera réservé à la seconde. La transition des fibres végétales aux tissus d'origine commerciale a compliqué la question dans la mesure

⁶ D'autres auteurs se sont penchés sur la fabrication de ces étoffes et leur usage dans les sociétés kanak (Lambert, *op. cit.* ; Leenhardt, 1930 et 1937 ; Wedoye, 1990).

où, aujourd'hui, toutes les étoffes sont des tissus voire des vêtements d'importation, mais qui, lors des cérémonies, sont nommés comme les éléments anciens qu'ils ont remplacés. Le tableau 1 (*infra*) classe les différents termes qui désignent les étoffes. Cette origine commerciale des tissus leur confère une uniformité confortée par la langue des Paimboa, le *zuanga* : tous les tissus modernes sont nommés ou bien *mada*, terme générique désignant toute étoffe à même de vêtir le corps, qu'elle soit de facture moderne ou végétale, ou bien *cii-kabwa*, littéralement « peau d'ancêtre », terme plus précis que *mada* car affecté aux seuls tissus d'importation. Mais alors que les significations de *mada* et *cii-kabwa* ne se recoupent que partiellement, tous deux tendent à être aujourd'hui synonymes puisque toutes les étoffes sont désormais d'origine industrielle.

Le terme *mada* est encore entendu à propos d'étoffes qui, de nos jours, ne se distinguent pas des précédentes par leur qualité, mais par leur quantité et par leurs circuits d'échange. Ainsi, lors des funérailles, les femmes se transmettent des piles d'étoffes et de linge parallèlement aux prestations de monnaies des hommes. Si ces étoffes sont nommées *mada* lors des cérémonies, c'est sans doute parce que les femmes désignent ce qu'elles ont devant les yeux. Mais les explications des Paimboa deviennent plus nuancées dès lors que sont rapprochées les prestations qui incombent respectivement aux deux sexes : les hommes offrent des monnaies *begi* associées à des étoffes nommées *zi* et autrefois tirées du banyan⁷, tandis que les femmes offrent des étoffes nommées *pöö*, terme qui désigne en priorité un hibiscus (*Hibiscus tiliaceus L.*) dont l'écorce servait à fabriquer des étoffes.

<i>mada</i>	<i>cii-kabwa</i> « peau d'ancêtre »	<i>zi</i>	<i>pöö</i> (arbre dit <i>bourao</i>)
Terme désignant <u>toutes les étoffes</u> (soit <u>traditionnelles</u> et de fibres végétales, soit <u>modernes</u> et d'importation)	Terme désignant <u>uniquement les étoffes de facture moderne</u>	<ul style="list-style-type: none"> • Désignait <u>jadis les étoffes tirées du banyan <i>bumi</i>, (<i>Ficus obliqua</i>)</u> et réservées aux <u>prestations masculines</u> • <u>Aujourd'hui</u>, le mot est appliqué aux étoffes liées aux monnaies <u>offertes par les hommes</u> 	<ul style="list-style-type: none"> • Désignait <u>jadis les étoffes tirées de l'arbre <i>bourao</i> (<i>Hibiscus tiliaceus L.</i>)</u> et réservées aux <u>échanges féminins</u> • <u>Aujourd'hui</u>, le mot est appliqué aux étoffes <u>offertes par les femmes</u>

Tableau 1 : Récapitulatif des termes désignant les étoffes

Ainsi, la confusion due à l'emploi du même type de tissu d'importation se dissipe en contrastant les prestations des hommes et des femmes. Mais la fabrication de tapas ou de balassors n'étant plus de mise, toutes les étoffes aujourd'hui offertes lors des cérémonies ne se distinguent plus par l'apparence et sont donc indistinctement nommées *mada*. Quant au mot *cii-kabwa*, il est absent des discours cérémoniels, à l'inverse du terme *pöö* qui n'est généralement prononcé que dans ce contexte. Enfin, les étoffes *zi* sont rarement mentionnées en tant que telles lors des rituels dans la mesure où, aujourd'hui, il s'agit de cotonnades nommées *mada*. En outre, lorsqu'elles sont associées aux monnaies, elles leur sont en quelque sorte

⁷ Ces étoffes étaient obtenues après traitement de l'écorce des racines aériennes de banyan *bumi* (*Ficus obliqua*).

subordonnées, puisque seules ces dernières sont nommées (*begi*).

Considérons à présent les monnaies. Le terme *begi* désigne en premier un chapelet de fines perles de coquillage composé d'une partie centrale appelée *duu-n* (« ses os », « sa colonne vertébrale ») et généralement orné à une extrémité d'une minuscule tête d'ancêtre. Cet ensemble anthropomorphe est conservé dans un étui fait de fibres de spathe de cocotier, long de quelque vingt centimètres par six à sept de large. Connues dans toute la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie, et sous des formes variées en Mélanésie, ces longueurs de perles sont habituellement appelées monnaies (Lambert, *op. cit.* ; Leenhardt, 1930 et 1937 ; Coppet, 1970 ; Godin, 1990).

Par extension, le terme *begi* désigne aussi de l'argent, autrement dit des billets de banque ou des pièces de monnaie, mais uniquement lors des échanges cérémoniels. Sont donc indifféremment nommées *begi* deux sortes de monnaies : celles de coquillage, ou anciennes, et celles en numéraire. Ainsi, un même billet de banque circulera dans les cérémonies en étant nommé *begi*, puis, dans la vie courante, il sera appelé *nbool* ou *mwani* (de l'anglais *money*) et servira alors à l'achat de marchandises. Dans cette dernière configuration, le billet de banque n'a plus valeur de monnaie *begi*, mais d'argent. En contexte cérémoniel, la distinction entre les deux types de monnaie révèle le caractère englobant de celle de coquillage car elle donne son nom à celle en numéraire.

Aujourd'hui que la plupart des monnaies cérémonielles sont en numéraire, les billets de banque, voire les pièces, sont généralement placés dans une enveloppe confectionnée à partir de journaux et d'une longueur trois à quatre fois supérieure à la largeur. Ces proportions, qui reproduisent l'étui de la monnaie de coquillage, sont aussi celles d'un mort dans son linceul⁸. En cela, les valeurs liées à l'ancestralité, auxquelles renvoient les monnaies de coquillage, donnent sens à celles en numéraire.

Plusieurs éléments sont joints à ces monnaies *begi* qui circulent aussi bien lors des petites prestations discrètes entre quelques individus, voire deux personnes, que lors de rassemblements plus importants. L'importance de l'événement et du nombre de personnes réunies a une incidence sur la présentation de la monnaie. Rarement, celle-ci est offerte seule, mais si tel est le cas, un nombre réduit de personnes témoigne d'une affaire de moindre importance sociale. Plus fréquemment insérée dans une longueur d'étoffe *zi*, la monnaie *begi* est adressée, toujours avec des paroles cérémonielles, aussi bien à des individus qu'à des groupes. Enfin, à l'occasion de la fête des prémices de l'igname, principale plante vivrière des Kanak⁹, ainsi que dans toutes les cérémonies de deuil, les monnaies *begi* sont, en plus de l'étoffe, habituellement liées à des rameaux verts.

Le cycle rituel constitutif de la société paimboa

Voyons à présent les acteurs de cette circulation d'étoffes et de monnaies, c'est-à-dire la communauté Paimboa dont la vie cérémonielle fournit le cadre des échanges. Bien qu'autrefois ses membres étaient essentiellement horticulteurs,

⁸ M. Leenhardt mentionne des monnaies « conservées chacune dans un sachet de fibre de cocotier, tenu fermé par une cordelette de poil de roussette que termine une aiguille d'os humain [...] » (Leenhardt 1930 : 48) ; d'autre part, dans la proche société de Hienghène, P. Godin dit de la monnaie de coquillage qu'elle est « tout entière, une 'image' des ancêtres » (Godin, *op. cit.* : 88).

⁹ Les ignames sont encore appelées « vraie nourriture » (*gu-buvo*).

aujourd'hui d'autres activités, comme l'élevage, le maraîchage et le travail lié à l'extraction du nickel, témoignent des changements survenus dans la société et ce, contre toute vision anhistorique. Néanmoins, ces activités ne sont pas chargées de sens à la manière de la culture de l'igname particulièrement valorisée. Les Paimboa, comme les autres sociétés mélanésiennes de Nouvelle-Calédonie, sont en phase avec la mondialisation économique, même si la situation encore assez largement coloniale qui règne dans l'archipel ne leur attribue qu'une place secondaire en regard des groupes, principalement d'origine européenne, économiquement et politiquement dominants.

À Paimboa, les hameaux clairsemés dévoilent un habitat fortement marqué par la confrontation de deux conceptions culturelles, celle des Kanak et celle des Européens. « Le groupe entier et son comportement tout entier » que Mauss (1980 : 276) plaçait au principe de la sociologie ne se perçoivent pas d'emblée. Cette sociologie se révèle plutôt à partir des cérémonies et des rites qui donnent sens à la société. « L'os et le souffle », comme elle se nomme elle-même, est une expression propre au registre des discours cérémoniels, qui renvoie aux vivants (le souffle) et aux morts (l'os) et introduit à la grande affaire de la société consistant à transformer ses défunts en ancêtres. Car pour les Paimboa, les ignames ne croissent que parce que les ancêtres leur sont propices avant de glisser vers l'oubli à partir de la génération des arrière-arrière-grands-parents. Aussi, leur assemblée doit-elle être renouvelée par les vivants, qui, ainsi, transforment leurs morts récents en ancêtres. En somme, pour assurer la récolte annuelle d'ignames, le labeur des jardins compte moins que le travail rituel de la société mis en œuvre à la suite d'un décès. En outre, la mort d'un membre de la communauté interdit toute activité, à commencer par l'horticulture, qui doit alors attendre les cérémonies funéraires pour reprendre son cours.

Les funérailles et l'horticulture sont en cela indissociables et, chaque année, afin de lancer un nouveau cycle de l'igname aux alentours du solstice d'hiver austral, il faut qu'aient été menées à terme toutes les funérailles consécutives aux morts survenues entre les deux dernières fêtes annuelles des prémices de l'igname (tenues vers l'équinoxe d'automne). Les funérailles sont célébrées en trois cérémonies, ou phases, parfois espacées de plusieurs mois et la fête des prémices¹⁰ doit se tenir entre les deuxième et troisième phases (cette dernière cérémonie sera encore appelée « levée de deuil »). L'ensemble constitué par les trois cérémonies funéraires, la fête des prémices et la relance de l'horticulture constitue un cycle rituel annuel qui articule et anime les différents groupes constitutifs de la

¹⁰ Depuis les années 1960, cette fête se tient chaque année le 15 mars. Cette date fixe, choisie en période de récoltes d'ignames, vise à permettre aux Paimboa, éloignés de leur communauté, d'en consommer sans attendre un signal de leurs proches. De la culture à la consommation, c'est l'igname qui donne son *tempo* à la vie sociale.

« chefferie » paimboa (figure 1).

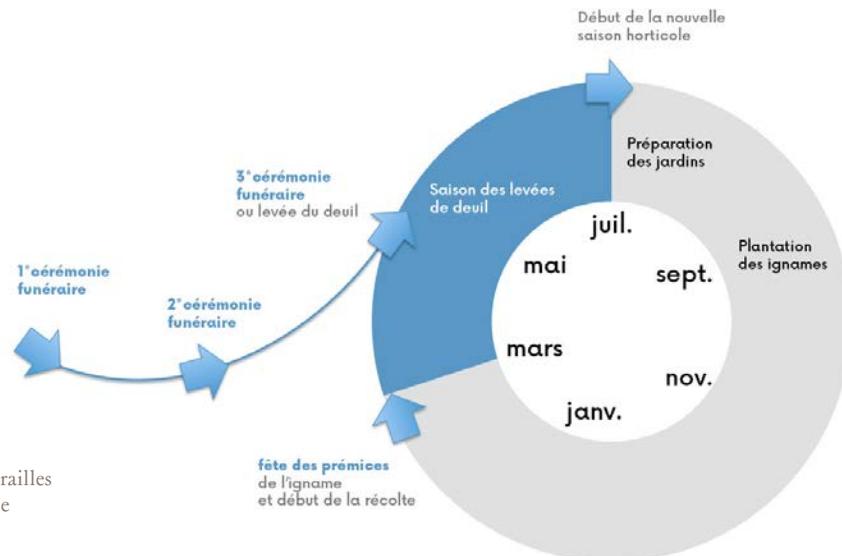


Fig. 1 : Convergence des funérailles et du cycle de l'igname

La transformation des défunts en ancêtres repose sur la conception paimboa de la personne humaine, conçue comme la convergence en un seul être, d'une part, du sang (*kuraa-n*) et du souffle (*canaa-n*) apportés par le groupe de la mère et, d'autre part, du nom transmis par le groupe du père, ce nom étant aussi une position sociale. À la mort de la personne, sa composante souffle la quitte pour partir se fondre dans le vent, pensé comme la totalisation des souffles des morts. La composante sang est de son côté retournée aux maternels sous forme de monnaies lors des funérailles.

La circulation de ces composantes donne lieu à des échanges de monnaies, de longueurs d'étoffes, voire de vêtements, mais encore d'ignames¹¹, de viandes et, avant tout, de discours cérémoniels ou harangues. Ces échanges se déploient entre deux pôles principaux qui regroupent, d'une part, les maternels du défunt nommés *waniri* et, de l'autre, le groupe du défunt nommé *kaavun*. Chacun de ces deux groupes est par ailleurs soutenu par de nombreux alliés et autres parents, proches, voisins ou amis. Enfin, à côté des deux formations cérémonielles constituées, et sans remettre en question l'échange entre deux pôles, un troisième groupe se manifeste durant la première phase funéraire, à savoir les fossoyeurs, désignés parce que neveux utérins du groupe du défunt.

Circulations cérémonielles des monnaies *begi* et des étoffes *pöö*

Ces dons d'étoffes et de monnaies, systématiquement accompagnés de harangues, sont sinon motivés, du moins justifiés en fonction des personnes ou groupes en relation. En cela, un échange entre deux individus n'aura pas nécessairement la même

¹¹ Ces ignames sont fréquemment remplacées par des sacs de riz importés d'Australie ; toutefois, dans les discours cérémoniels, ce riz est nommé « igname » (*kui*).

raison d'être qu'entre deux formations sociales voire, à l'intérieur d'une de ces deux formations, entre deux groupes. D'une manière générale, les dons échangés lors des cérémonies sont des supports, les témoins de paroles qui mettent en ordre les rapports sociaux et les relations des hommes avec l'univers¹². Marshall Sahlins rappelait, dans *Âge de pierre, âge d'abondance*, que la relation précède la matérialité de ce qui est échangé : « [...] tout échange comporte un coefficient de sociabilité et [...] l'appréhender en termes exclusivement matériels, c'est méconnaître cette dimension sociale qui est la sienne. » (Sahlins, 1976 : 236.)

Cependant, il paraît difficile de disjoindre de manière analytique les étoffes des monnaies au sens où, si leurs transactions semblent parfois indépendantes, d'autres fois les prestations d'étoffes des femmes font systématiquement suite aux harangues des hommes et aux monnaies qu'ils offrent. Et si l'on se réfère une fois encore aux travaux d'A. Weiner, il est troublant de retrouver en Nouvelle-Calédonie l'opposition observée dans de nombreuses sociétés océaniques entre objets échangés inaltérables et d'autres périssables. Ainsi, l'étude du cycle rituel de la société paimboa offre une échelle d'analyse assez fine pour étayer une compréhension plus générale. Aussi procédera-t-on en distinguant, d'une part, la signification explicite de ces monnaies et étoffes et, d'autre part, ce que ces mêmes dons représentent au niveau de l'idéologie globale¹³.

Commençons par les monnaies. Deux invariants se dégagent de la diversité des significations explicites qui leur sont prêtées avec deux types de monnaie repérables dans tous les cycles rituels. Elles permettent ainsi d'adopter une perspective comprenant l'ensemble des cérémonies constitutives d'un cycle rituel. La première monnaie est nommée *ba-neevu*, mot composé de *ba-*, préfixe désignant le moyen (ou l'instrument) et de *neevu* qui désigne un acte : *ba-neevu* est ce qui permet d'agir et sera traduit par « efficace ». La seconde monnaie est dite *ba-ki-kui*¹⁴, littéralement « pour-griller-les-ignames ». Ces deux types de monnaie ont pour caractéristiques d'apparaître, pour la première, au cours des deux premières phases funéraires et, pour la seconde, durant la fête des prémices et la troisième phase funéraire.

La raison d'être de la première monnaie renvoie à l'interdiction, déjà évoquée, de toute activité, notamment horticole, dès l'annonce d'un deuil. La communauté se doit alors de délaissier tout labeur pour préparer les funérailles. Lors des deux premières cérémonies, ces monnaies « efficaces » adressées par les *kaavun* aux *waniri* sont nécessaires pour autoriser la reprise des activités normales. La seconde monnaie répond à une semblable préoccupation collective puisqu'elle est remise aux responsables d'un groupe endeuillé redevable d'une troisième et dernière cérémonie funéraire. Elle rappelle aux récipiendaires que l'ensemble des funérailles doit être achevé pour que puisse être relancé un nouveau cycle horticole (fig. 1). Ces deux monnaies concernent donc l'ensemble de la société avec, d'un côté, la reprise des activités dans les jardins et, de l'autre, la finalisation de toutes les funérailles particulières, en vue d'un nouveau cycle horticole. Parce qu'elles concernent la société

¹² M. Leenhardt (1947) est le premier à avoir montré que la parole kanak est à la fois pensée, discours et action.

¹³ Le concept d'idéologie globale doit ici être entendu au sens que lui donne Louis Dumont (1983), à savoir l'ensemble des idées et valeurs propres à une société donnée.

¹⁴ *Ba-* (« moyen »), *ki* (abréviation de *kini*, « brûler », « griller »), *kui* (« igname »).

dans sa totalité, ces monnaies sont présentes d'un cycle funéraire à l'autre.

Voici deux extraits de harangues¹⁵ qui accompagnent les dons de monnaies « efficaces »; ils sont tour à tour tirés des première et deuxième phases des funérailles de défunts distincts :

Première phase funéraire (extrait daté d'octobre, période de mise en terre des ignames)¹⁶ :

[...] c'est maintenant la saison laborieuse dans les jardins¹⁷
 et il nous faut travailler entre les deux cérémonies¹⁸ [les première et deuxième phases funéraires]
 Nous voulons prendre soin de la terre¹⁹
 mettre de l'ordre chez nous²⁰
 car il y a beaucoup à faire et la saison des pluies est proche²¹
 aussi viennent-ils [les kaavun] remettre ces monnaies « efficaces »²².

Deuxième phase funéraire (extrait daté de début juin) :

Voici une autre longueur [de monnaie]²³

¹⁵ Les harangues des Paimboa sont rythmées par des acquiescements collectifs plus ou moins réguliers de l'auditoire : un chœur de « ôô » fortement nasalisés permet à l'orateur de reprendre son souffle, mais aussi de jouer avec ce cadre rythmique pour ménager ses effets rhétoriques.

¹⁶ Termes et abréviations en italiques du mot-à-mot

<i>ass.</i>	marqueur <i>assertif</i>	<i>nég.</i>	marqueur de <i>négation</i>
<i>dém.</i>	marqueur <i>démonstratif</i>	<i>préloc.</i>	marqueur <i>prélocatif</i> , i. e. introduisant une localisation dans l'espace ou dans le temps
<i>déter.</i>	marqueur <i>déterminatif</i>	<i>particule sujet</i>	<i>particule</i> introduisant le <i>sujet</i> ou l'agent
<i>excl.</i>	pluriel <i>excluant</i> le ou les interlocuteurs	<i>récip.</i>	marqueur énonçant la <i>réciprocité</i>
<i>expl.</i>	marqueur <i>explicatif</i>	<i>rel.</i>	marqueur de mise en <i>relation</i> (parfois déterminatif de possessions aliénables)
<i>inal.</i> «	possession » <i>inaliénable</i>	<i>trsl.</i>	marqueur <i>translatif</i> : changement d'état (fin d'une action ou inversion de direction)
<i>incl.</i>	pluriel <i>incluant</i> le ou les interlocuteurs	<i>v.loc.</i>	mouvement <i>vers le locuteur</i>
<i>moy.</i>	marqueur signalant le <i>moyen</i> , l'instrument	<i>virt.</i>	marqueur introduisant un futur <i>virtuel</i>

¹⁷ *po xa bagana e wara tbu poê*
 il y a / *déterminatif* / maintenant / il / saison / faire / jardins

¹⁸ *pora ki jena pwevo u nêê* /
 pourquoi / actuellement / *démonstratif* / entre / *particule sujet* / donner

¹⁹ *e kobwe ai-za pu la thabwi mwa la pwamwa* /
 il / dire / vouloir-nous *excl.* / *explicatif* / ils / prendre soin / *translatif* / les / terrain

²⁰ *ne zo ne ma mwa-a* /
 faire / bien / faire / parce que / notre *excl.* / maison /

²¹ *ôô ne axai pu ai-nu ma pwal ma ko-moonu kou*
 oui / faire / grand / *explicatif* / vouloir-je / car / pluie / car / proche / inondations

²² *na kobwe na la a-da ne xa ba-neevo mwa ê* /
conjonction / dire / *conjonction* / ils / aller vers le haut / faire / *déterminatif* / *moyen- actes* / *translatif* / *démonstratif*

²³ *wexe mwa jena* /
 une longueur / *translatif* / *démonstratif*

²⁴ *nu ru vaa pe-menixe*
 je / *virtuel* / parole / *réciprocité* -pareil

je dirai la même chose²⁴
 nous [inclusif] entrons maintenant dans la saison humide²⁵
 il va falloir se préparer à défricher [pour ouvrir de nouveaux jardins]²⁶
 et bien que nous [exclusif] soyons paresseux²⁷
 nous [excl.] donnons ces monnaies « efficaces »²⁸
 afin qu'on ne nous [excl.] joue pas de tour [référence aux sanctions des ancêtres]²⁹
 car il convient que nous [excl.] terminions.³⁰
 Venez [duel] prendre cette monnaie [adressée par les *kaavun* aux *waniri*]³¹.

S'agissant des étoffes, deux modalités de prestations ont été relevées, suivant que le récipiendaire est le groupe des maternels ou bien le groupe des neveux utérins du défunt, les fossoyeurs. Avec le premier groupe, les prestations sont de loin les plus importantes en nombre et il s'agit toujours d'une remise massive d'étoffes *pöö*, complément obligé faisant suite à chaque harangue et prestation de monnaies par les hommes. L'extrait suivant est tiré d'une deuxième cérémonie funéraire dans laquelle la monnaie est le vecteur d'un retour du sang des maternels :

Voici une prestation pour le sang de ta sœur [classificatoire] !³²
 vous [duel] pourrez la jeter à l'eau ! [la monnaie]³³
 vous [duel] pourrez la jeter au feu !³⁴

²⁵ *novo bagana mwa u-ða ni maxal*

quant à / maintenant / nous *incl.* / entrer / dans / brouillard

Cette cérémonie funéraire a lieu début juin, mois marqué en Nouvelle-Calédonie par une petite saison pluvieuse. C'est vers le solstice d'hiver austral que débutent les premiers travaux d'horticulture avec le défrichage.

²⁶ *po na ra pavange mwa tel*

il y a / que / *assertif* / se préparer / *translatif* / défricher

²⁷ *no na za ra baro mwa /*

peut-être / que / nous *excl.* / *assertif* / paresseux / *translatif* /

Le thème de la paresse est caractéristique de ce que D. Monnerie (2005) nomme une rhétorique de la litote, consistant à dire le moins pour annoncer le plus, voire à se dévaloriser. On retrouve semblable formulation dans l'ultime discours de J.-M. Tjibaou, quelques instants avant son assassinat (Tjibaou, 1996 : 309).

²⁸ *za kobwe za ra ne xa ba-neeun*

nous *excl.* / dire / nous *excl.* / *assertif* / faire *déterminatif* / monnaies « efficaces »

²⁹ *mavo kobwe kebwa cōô i za u xa po*

pour / dire / *négation* / jouer / *relation* / nous *excl.* / *particule sujet* / *déterminatif* / chose

³⁰ *kobwe za ra kuuni mwa*

dire / nous *excl.* / *assertif* / terminer / *translatif*

³¹ *a-ða-mi pbe jena ma ra begi i yo*

aller-vers le haut-vers le locuteur / prendre / *dém.* / parce que / monnaie / *relation* / vous deux

³² *je mao avü-m*

démonstratif / prestation liée au sang maternel / ta sœur classificatoire

³³ *pu yo pbe pu yo pao na bwa we*

explicatif / vous deux / prendre / *explicatif* / vous deux / jeter / *prélocatif* / sur / eau

³⁴ *co pao-ða-mwa ni yai*

vous deux / jeter-vers le haut-*translatif* / dans / feu

³⁵ *xa paang tyo*

déterminatif / ne pas savoir / vous deux

si vous [duel] ne savez qu'en faire!³⁵

Venez [duel] prendre le sang de ta sœur [classificatoire]³⁶ ! [adressée par les *kaavun* aux *waniri*]

Remise de deux monnaies

Voix d'une femme du groupe donneur :

Venez prendre ici ces étoffes *pöö* [adressée par les *kaavun* aux *waniri*]³⁷

Les fossoyeurs, qui forment le second groupe de récipiendaires, n'apparaissent quant à eux qu'à l'occasion de la première phase funéraire; la prestation d'étoffes qui leur est faite n'est précédée d'aucune monnaie mais, tout don étant assorti d'un discours, l'orateur masculin fait ici brièvement référence à ces étoffes, cas assez rare pour être relevé :

Voici pour notre peine (« pour essuyer notre sueur »)³⁸
pour nous ceindre la taille [pour garder notre force]³⁹
voici nos dons d'étoffes et de vêtements⁴⁰.

Laconiques, ces segments de discours laissent entendre que les étoffes sont à même d'apaiser les hommes et de maintenir leur force. Toutefois, pourquoi les fossoyeurs comme les maternels reçoivent-ils des étoffes, tandis que seuls ces derniers reçoivent des monnaies ? L'exemple précédent montre que celles-ci sont des vecteurs à même de retourner aux maternels une composante de la personne telle que le sang. Dans un autre discours, une monnaie est adressée aux maternels pour s'excuser de la perte du souffle du défunt. Quelque chose de comparable pourrait-il être dit concernant les étoffes ?

Sur cette question, les écrits de Jean-Marie Tjibaou sont éclairants : « Au moment de sa mort, la dépouille mortelle doit faire l'objet de cérémonies de restitution aux maternels⁴¹ » (Tjibaou 1996 : 202). Après le retour explicite du sang avec les monnaies, cette « dépouille » questionne la notion de peau. Des mythes et légendes de la région nord de la Grande Terre soulignent la récurrence de la notion de peau et de son prolongement logique, l'idée d'enveloppement. Dans la société paimboa, le monde des morts se nomme *Teu-cü* (« muer-peau »), terme qui renvoie à la peau et plus généralement à l'enveloppe corporelle⁴². Localisable au nord-ouest de la Nouvelle-

³⁶ Le mot à mot montre que deux modalités personnelles sont ici exprimées : la deuxième personne du duel et la deuxième personne du singulier, laquelle renvoie explicitement au sang de la sœur du représentant des *waniri*.
pu yo a-da-mi pbe-mi kura avii-m /
explicatif / vous deux / aller-vers le haut-vers le locuteur / prendre-vers loc. / sang / ta inal. sœur classificatoire /

³⁷ *a-da-mi pbe mada le*
aller-vers le haut-vers le locuteur / prendre / étoffe / ici

³⁸ *Na kobwe nu a-du-o-mwa u tââne kino-ê* /
que / dire / je / aller-vers le bas-vers l'interlocuteur-translatif / pour / essuyer / notre inal. sueur /

³⁹ *po xa na wara-maa* /
il y a / déterminatif / que / ceinture /

⁴⁰ *e wana mwa jena nêê-du mwa ni na mada u oboni-ê* /
il / comme cela / nous incl. / dém. / donner-vers le bas / translatif / dans / conjonction / étoffe/et / nos inal. vêtements

⁴¹ S'il est vrai que la société de référence de l'auteur n'est pas celle de Paimboa, mais celle de Hienghène, sa proximité et son appartenance à la même aire culturelle *boot ma waap* autoriseraient à s'inspirer de ces propos.

⁴² Ceci est encore le cas dans une grande partie de l'extrême nord de l'île.

Calédonie, *Teu-cii* sera traduit par « le pays de la mue » : la mort est en cela pensée comme une disjonction entre le défunt et son enveloppe corporelle⁴³. En résonance avec la mythologie, il est de nos jours fréquent de voir, sur le bord des routes calédoniennes, des carcasses de voitures accidentées auxquelles ont été nouées des étoffes de coton colorées. Il est ainsi rappelé qu'en ces lieux d'aucuns ont en quelque sorte laissé leur peau⁴⁴.

Dans la deuxième phase funéraire, l'idée de force, et donc de vie, qui vient d'être évoquée à propos des étoffes, est développée au sens d'une interdépendance sociale. Suivant la rhétorique de la litote déjà mentionnée (cf. n. 27) et consistant à minorer voire à faire mine de dédaigner ce que l'on offre, les orateurs disent être « venus les mains vides », alors que s'accumulent leurs prestations. Mais, ajoutent-ils, « la peau du corps » (*cii-pagoo-n*) est venue, autrement dit, bien que leurs dons soient, selon eux, négligeables, les donneurs sont présents. La peau est ici synonyme de solidarité, d'enveloppement, et appartenir à un ensemble social, c'est être vivant. La « peau du corps » est en quelque sorte l'enveloppe d'un esprit de corps, celle d'un groupe défini par l'interdépendance de ses membres. La langue française dirait qu'ils sont « venus comme un seul homme ». Si les défunts sont littéralement dépouillés en entrant dans le monde des morts (*Teu-cii*, « le pays de la mue »), leur peau est une métaphore de la vie en termes de relations sociales. Être vivant, c'est participer d'un ensemble social avant que d'être un état physiologique⁴⁵.

Pour entrevoir en quoi les étoffes rendent compte du lien social, quittons, le temps d'un aparté, les funérailles pour un mariage. Avant même une remise solennelle d'étoffes, différents groupes convergent en files indiennes, marchant sur plusieurs centaines de mètres. De manière ostentatoire, tous les individus de ces groupes sont reliés en tenant, au niveau de la taille, la partie supérieure d'étoffes éployées sur cinq à six mètres (fig. 2). Ces longueurs de tissus, que de nombreuses mains arborent, constituent des groupes de parents en relations d'échange. Plus tard, au même mariage, un des lots de cotonnades offert au jeune couple est nommé *bwevu molo ili*, ce qui se traduirait par « le début de leur [duel] vie commune ». Comme dans l'expression « la peau du corps » (*cii-pagoo-n*), les étoffes qualifient des complémentarités sociales — ici les groupes unis par les étoffes éployées, là le couple.

⁴³ Ainsi, le mythe de *Kaavo-pö-jeù* (« la fille du fruit de l'arbre *kaori* ») conte comment un fantôme se rendant à *Teu-cii* est dissocié de son enveloppe. Un vivant est alors à même de voir séparément et le fantôme et sa dépouille (Bretteville, 2002).

⁴⁴ Cf. le monument commémoratif de Tiendanite ; site consulté le 23/06/2015. Disponible sur : <http://www.yoytourdumonde.fr/nouvelle-caledonie-massacre-tiendanite/#>

⁴⁵ « La limite entre la vie et la mort est celle qui distingue deux états de l'être, et non point celle où s'opposent l'être et le néant. Notre concept de mort ne se retrouve pas chez les gens de la Grande Terre. » (Leenhardt, 1937 : 177.)



Fig. 2 : Groupe de parents apportant une prestation d'étoffes à un mariage

Revenons à la deuxième phase des funérailles. Cette fête est le théâtre des plus importants et des plus longs transferts cérémoniels entre les deux formations en présence ; aussi, les échanges durent-ils souvent au moins deux jours. La partie la plus intense de la cérémonie consiste en un vaste transfert notamment de monnaies et d'étoffes adressées par le groupe du défunt (*kaavun*) à celui de sa mère (*waniri*). Cet ensemble de prestations est préparé en amont, en rassemblant au sein du groupe donneur les contributions des alliés. Les deux types de dons font ensuite l'objet d'un décompte précis, préalable à leur adresse aux maternels. À tour de rôle, hommes et femmes s'assoient pour compter les monnaies *begi* puis les étoffes *pöö*. La posture assise des participants regroupés sous un abri donne son nom à la réunion (*bauwa-tabwa*, « funérailles assis »). On s'assied, dit-on, pour « se faire petit dans l'attente des maternels ». Sans exclure sa fonction pratique, cette posture fait valoir la supériorité en valeur des *waniri* parce que ce sont eux qui donnent la vie.

Tour à tour, la majeure partie des hommes et des femmes s'affairent durant plusieurs heures autour de ce dont ils ont la charge. Les anciens se concertent, tandis que les plus jeunes calculent et vérifient les sommes. Le travail des hommes consiste à trier, compter et partager les monnaies ; généralement en numéraire, quelques-unes de coquillage parfois s'y adjoignent. Les hommes prennent la parole successivement, souvent sur le mode de la discussion, parfois sur celui d'une harangue pour entériner un consensus quant au nombre de parts. Quand le travail relatif aux monnaies est achevé, les hommes cèdent la place aux femmes qui prennent alors en charge le partage des étoffes *pöö*. Lors des prestations, les étoffes sont remises en complément des monnaies, immédiatement après : comme dans une des harangues plus haut citées, la voix d'une femme du groupe donneur invite alors une autre femme, cette fois du groupe donataire, à venir prendre une pile d'étoffes.

Examinons à présent la fête des prémices de l'igname célébrée entre les deuxième et troisième phases funéraires. Cette cérémonie, brève et beaucoup moins

fastueuse que les funérailles, est l'occasion d'une remise de monnaies *ba-ki-kui* (« pour-griller-les-ignames ») à tous les représentants de groupes de parents endeuillés. Ces prestations, qui indiquent le nombre de décès survenus au cours de l'année écoulée, sont destinées à leur rappeler qu'ils sont comptables de l'organisation d'une troisième cérémonie, les deux premières ayant précédé la fête des prémices.

Enfin, lors de la troisième et dernière phase funéraire, ou levée de deuil, plus aucune étoffe *pöö* ne circule tandis que des monnaies « pour-griller-les-ignames » sont attribuées. En effet, si plusieurs levées de deuil correspondant à autant de défunts sont en attente, le groupe des *kaavun* de la levée de deuil en cours doit remettre une monnaie *ba-ki-kui* à chacun des autres groupes de parents endeuillés. Tels des relais, ces monnaies sont attribuées aux groupes de parents endeuillés jusqu'à épuisement des levées de deuil pour que soit ainsi rendue possible l'ouverture d'une nouvelle année horticole. De la sorte, le préalable à cette relance n'est pas la seule conclusion d'obsèques particulières, mais la levée de la totalité des deuils. En reliant les différentes cérémonies étudiées, les monnaies *ba-ki-kui* font ressortir le caractère systématique des relations entre les funérailles et le cycle de l'igname. En cela, la conclusion de chaque ensemble funéraire participe d'une mise en commun des morts : c'est cet acte final qui se traduit par l'accession des défunts au statut d'ancêtres.

Ancestralité et condition humaine

Même si les ancêtres semblent moins vulnérables que les vivants, les Paimboa ont pour responsabilité de régulièrement renouveler leur assistance en transformant les morts récents en ancêtres, dans la mesure où seuls ces derniers leur sont de quelque secours. Une illustration est donnée dans une harangue de la deuxième phase funéraire : les maîtres de cérémonie *kaavun* suggèrent aux *waniri* « d'aligner bout à bout » (*pe-khine*) les monnaies reçues. L'expression employée se décompose en *pe-*, préfixe réflexif, et *khine* qui signifie « ajouter », « continuer ». Dans la légende de Kaavo-po-jeù (cf. note 43), *pe-khine* exprime le mouvement particulier d'un ossuaire dont les éléments se déplacent et s'attirent les uns les autres jusqu'à reconstituer des squelettes qui, alors, reprennent apparence humaine⁴⁶. Ainsi, mises bout à bout, les monnaies dessinent et élaborent une figure ancestrale de la même manière que, dans la légende, les os de l'ossuaire recomposent un squelette et prennent forme humaine. En outre, on se souvient que les monnaies de coquillage sont elles-mêmes de minuscules figures ancestrales ; et même en numéraire la monnaie est présentée à l'intérieur d'un étui de papier journal plié aux proportions d'un linceul.

Toutefois, la confection de cet ancêtre, certes obligée, n'est qu'une pièce dans un dessein plus ambitieux, à savoir la reconduction de la société avec la relance du cycle de l'igname. Or cette relance n'est possible qu'avec la finalisation de

⁴⁶ Dans ce récit, Kaavo, sans le savoir, se trouve à *Teu-cüi*, le pays des morts. Elle se réveille et, afin d'y voir clair, ranime le feu avec de l'herbe sèche. L'extrait qui suit est ma traduction de la légende enregistrée, mais non publiée. « La clarté se fit dans la maison ... Mais avec la lumière, elle vit, éparpillés : des crânes, des [os de] jambes, des [os de] bras... Elle poussa un cri d'épouvante !... Étaient-ce des humains ainsi enchevêtrés, avec des crânes ici, des [os de] pieds là, des [os de] bras là-bas ?... La femme pleura... ce qui les réveilla tous : leurs os se déplaçaient, leurs squelettes se reconstituaient [*pe-khine*], ils se redressaient et reprenaient forme humaine. » (Bretteville 2002, p. 101.)

l'ensemble des funérailles. C'est ainsi qu'il faut comprendre le rôle des monnaies « efficaces » et « pour-griller-les-ignames » ; toutes deux se complètent en étant indispensables tant au labeur quotidien des jardins qu'au travail rituel, autrement dit au renouveau végétal. En somme, les funérailles d'un défunt ne sont qu'une étape dans ce processus plus vaste que sont le devenir et la pérennité que toute société se donne pour sens⁴⁷. De la sorte, le cycle de l'igname ne consiste pas seulement à assurer la subsistance des membres de la société, mais encore ses liens avec les ancêtres et plus généralement le cosmos. Pour les Paimboa, il ne s'agit de rien moins que de la marche de l'univers.

À côté des discours accompagnant les monnaies, les rares propos qui mentionnent les prestations d'étoffes s'en distinguent. Les exemples donnés associent aux étoffes la vigueur, la vie, mais une vie humaine, c'est-à-dire éphémère au regard de la pérennité des monnaies de coquillage. Il n'est pas anodin que seules les étoffes qui recouvrent les cercueils soient inhumées avec eux, et non les monnaies. L'absence d'étoffes lors de la troisième cérémonie fait aussi sens : parce qu'elles ont trait à la vie, indissociable des appartenances sociales (cf. *supra* « la peau du corps »), il n'en est plus question avec la levée de deuil lorsque, devenu ancêtre, le défunt a définitivement quitté ses proches. Ce statut nouveau est concomitant de l'accès de ces proches aux ignames grillées qui leur étaient jusqu'alors interdites.

Un autre argument est que les étoffes *pöv* échangées lors des funérailles sont adressées par les *kaavun* aux maternels lors des deux phases initiales, mais aux neveux utérins uniquement lors de la première. Compte tenu de la relation entre les *kaavun* et, d'un côté leurs maternels, de l'autre leurs neveux utérins (qui ont pour maternels ces mêmes *kaavun*), l'échange des étoffes est le seul à tracer un axe matrilineaire sur trois générations. Cet axe est celui de la transmission du sang puisque, suivant les représentations locales, le sang d'un humain vient toujours de ses maternels. Ces trois générations attestent de la mise au monde par les femmes d'êtres vivants concrets, dépendants de leurs semblables et mortels. En bref, ces qualificatifs traduisent la condition humaine, une affirmation de vie dont les étoffes seraient en quelque sorte le signe visible. Cette perspective s'oppose aux monnaies qui, au contraire, se réfèrent à la société considérée globalement dans sa pérennité au travers de sa reconduction, c'est-à-dire du brassage, par les hommes, des monnaies destinées à inscrire la contingence de la mort dans le cycle de l'igname à l'image d'un cycle cosmique toujours renouvelé. De fait, tandis que les femmes mettent au monde des vies humaines, les hommes font naître des ancêtres, prolongeant ainsi l'œuvre des femmes vers une pérennité qui perdure le temps de la mémoire des vivants.

Un autre contraste oppose les monnaies aux étoffes : tandis que ces dernières sont déployées, exhibées sur plusieurs mètres à même le sol et au grand jour, les monnaies sont soigneusement rangées, repliées dans leurs étuis de spathe de cocotier ou pliées dans des étuis de papier journal. Aux couleurs rutilantes des étoffes de facture moderne brillant dans la lumière du jour s'opposent les monnaies dissimulées et enveloppées d'une obscurité mystérieuse comme l'au-delà.

⁴⁷- « C'est que la société ne peut faire sentir son influence que si elle est un acte, et elle n'est un acte que si les individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun. » (Durkheim, 1985 : 598.)

En transformant l'être social du défunt, les funérailles ont consisté à séparer et recycler trois composantes de sa personne : le sang, issu des maternels et porteur de vie, leur est explicitement retourné; le nom d'un individu est quant à lui propriété du groupe paternel et, avec le décès de celui qui l'a porté, il sera attribué à un nouveau-né, voire même un enfant ou un adulte; enfin, il a été dit qu'une monnaie adressée aux maternels atteste de la perte du souffle qui, comme la vie, est issu de leur groupe. Toutefois, il n'a pas ici été question de retour car, perdu avec la mort, le souffle du défunt s'est évanoui dans le vent. Mais dans les jardins, ce vent, vital pour la croissance des ignames, est appelé par les hommes en sifflant⁴⁸. Il est surtout convié dans un petit jardin propitiatoire *ba-thu-kia* (« moyen de/ faire/ billon [d'ignames] ») qui, sous la garde du premier dignitaire, a vocation à recevoir en priorité cette brise portée par les faveurs ancestrales afin de les disséminer et de les propager vers les cultures de tous les jardins ordinaires. Dans ce jardin magique sont alignées cinq perches d'environ un mètre cinquante de haut qui traduisent un ordre de préséance cérémoniel. Si chacune des perches correspond à une formation locale constitutive de la société paimboa, toutes sont surmontées d'une banderole dite *zi*, destinée à flotter au vent. On reconnaît ici le terme désignant les étoffes des hommes, lesquels, pour expliquer le rôle de ces perches et de ces banderoles, mettent en parallèle les échanges cérémoniels d'étoffes entre vivants et cet échange avec les invisibles, ou ancêtres⁴⁹.

Les étoffes des hommes n'ont ainsi pas la même fonction que celles des femmes qui manifestent la fragilité de la vie à l'image du souffle, signe de vie dont la perte indique la mort. Tout se passe comme si le rôle des banderoles *zi*, c'est-à-dire des étoffes des hommes placées au sommet des perches du jardin propitiatoire, était de recycler pour l'horticulture des ignames les souffles des morts qui, de manière indistincte, se sont évanouis dans le vent.

Conclusion

J'ai initialement voulu comprendre les emplois des monnaies cérémonielles et des étoffes en contrastant leurs rôles respectifs. Chez les Paimboa, les seules monnaies à être systématiquement présentes dans toutes les funérailles et les fêtes des prémices sont les « efficaces » et celles dites « pour-griller-les-ignames ». Les étoffes ont, quant à elles, été mises en résonance avec les représentations locales des concepts de peau, expression d'un déploiement de vie. Les échanges de monnaies et d'étoffes sont complémentaires : c'est le cas, lors de la deuxième phase funéraire, des étoffes offertes aux maternels et préalablement réparties dans les mêmes proportions que les monnaies. Notons que si les cotonnades modernes, qui ont remplacé les étoffes de tapa ou de balassor, ainsi que les monnaies en numéraire *begi* sont également valorisées lors des échanges cérémoniels, seules ces monnaies

⁴⁸ L'importance donnée au vent pour la croissance des ignames, non seulement à Paimboa mais aussi dans différentes régions de Nouvelle-Calédonie, montre qu'il s'agirait là d'un élément essentiel de la culture kanak (Leenhardt, 1930 : 114-115, 120 et 132). Pour la région d'Arama, D. Monnerie signale que la totalisation des souffles est évoquée à propos de la mort avec le vent du nord *bweravac* ; toutefois le rapport de ce vent aux ignames n'est pas confirmé (communication personnelle).

⁴⁹ Dans la seconde partie du XIX^e siècle, le père Lambert parle de perches munies « d'étoffe d'écorce d'arbre », sur lesquelles les ancêtres sont invoqués (Lambert, *op. cit.* : 218). Ces perches sont encore signalées beaucoup plus au sud (Houailou) par M. Leenhardt (1930).

ont économiquement cours pour tous les habitants de l'archipel, indépendamment de leurs héritages culturels. Ces monnaies ont ainsi une double valorisation, cérémonielle dans un contexte et économique dans un autre.

Dans toute la Nouvelle-Calédonie, cette double valorisation de la monnaie en numéraire exprime l'articulation entre les cultures autochtone et allogène⁵⁰. Dans l'île de Maré, dont les habitants sont presque exclusivement kanak, E. Faugère évoque également une double valorisation de l'argent et oppose l'économie de marché et la « coutume », dont la monétarisation inquiète les intéressés (Faugère, 1998). Mais qu'il s'agisse des « coutumes » en argent à Maré, ou bien des dons de monnaies à Paimboa, leur circulation figure une réinterprétation et un ré-enchâssement de l'argent dans une logique propre à la culture kanak⁵¹. À Paimboa, lors des cérémonies, la valeur économique de cet argent est neutralisée et provisoirement mise entre parenthèses, à l'image des sommes échangées qui, insérées dans une enveloppe de papier, sont invisibles. En cela, l'argent se trouve pour ainsi dire lesté⁵² d'une valeur en phase avec la société porteuse de sens en tant que totalité constituée des morts et des vivants.

Afin de penser le rapport entre sphères cérémonielle et économique, il sera question de milieux culturels, chacun distingué par sa configuration de valeurs, ceci pour se garder d'une représentation étanche du concept de société. Du côté kanak, la valeur cardinale est la « coutume », ce que nous avons appelé échanges cérémoniels pour plus de précision ; du côté non kanak, la valeur suprême est l'économie, expression sociale de l'individu se pensant autonome. Le contraste entre les deux milieux culturels fait ressortir deux formes d'organisation sociale, holiste d'un côté avec la « coutume », de l'autre individualiste et égalitaire. Il n'est surtout pas de dire que l'économie du côté de la « coutume » et les valeurs holistes du côté opposé seraient absentes. Mais la différence tient à ce que ces valeurs sont alors chacune en position subordonnée⁵³.

La figure de l'opposition hiérarchique, encore nommée englobement du contraire et développée par Louis Dumont, fournit un modèle à même de rendre compte de ces réalités. La hiérarchie est définie dans ces termes :

⁵⁰ Ce point doit être nuancé, car les échanges cérémoniels entre Kanak et non-Kanak existent, mais ils sont moins systématiques, moins fréquents et surtout plus incertains. Le fait est que les Européens notamment, fidèles à leur culture, ont tendance à ne voir dans l'échange de « coutumes » qu'une transaction matérielle.

⁵¹ Relevant l'insolite manière dont les « liasses de billets » sont enroulées lors des « coutumes », E. Faugère note que cette présentation signale le versant coutumier par opposition à l'économique (1998 : 337). On serait tenté d'y voir, comme pour les Paimboa, un rappel des proportions d'un mort dans son linceul. Sont encore évoqués des échanges de « manous », ces cotonnades comparables à celles dont il est question ici ; il est toutefois dommage que l'avis des Maréens ait été négligé.

⁵² À Paimboa, les harangues qui accompagnent les dons de monnaie commencent souvent par la formule *nu thu pwaalu* (je / faire / lourd), une expression de respect à l'adresse des récipiendaires. Le respect comme la coutume sont choses graves et lourdes. La formule, encore employée dans un catéchisme de 1893 pour traduire « louer le seigneur », s'oppose à l'expression *thu aom* (faire / léger) qui désigne ce qui est moins important ou résiduel.

⁵³ Faut-il préciser que la valeur économique de l'argent est de longue date intégrée par le monde kanak, mais à un niveau subordonné et que, s'agissant des populations allogènes, des poches holistes existent, ne serait-ce qu'avec les familles, mais là encore à un niveau subordonné ?

« À distinguer du pouvoir ou commandement : ordre résultant de la mise en jeu de la valeur. La relation hiérarchique élémentaire (ou opposition hiérarchique) est celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou ensemble), ou encore entre deux parties par référence au tout ; elle s'analyse en deux aspects contradictoires de niveau différent : distinction à l'intérieur d'une identité, englobement du contraire. La hiérarchie est ainsi bidimensionnelle. » (Dumont, 1983 : 273.)

Ainsi, du point de vue de l'idéologie globale kanak, les échanges cérémoniels se présentent au niveau englobant et l'économie au niveau englobé⁵⁴ ; c'est à ce dernier niveau que sont les échanges avec les autres habitants de Nouvelle-Calédonie. À l'inverse, le point de vue partagé par les populations non kanak situe le monde de la « coutume » à un niveau subalterne. C'est là une configuration inhérente au monde moderne, pour qui l'économie, expression des valeurs de liberté de l'individu, est au niveau supérieur et les valeurs de la parenté comme de la « coutume » au niveau inférieur⁵⁵. Tout l'intérêt de ces représentations est de mettre en lumière les deux milieux culturels à la fois voisins et souvent imbriqués. Si la notion de « tribu » pourrait encore autoriser à parler d'isolement culturel (tout relatif), dans les agglomérations urbaines, la différence observable entre demeures, occupées par des Kanak et par des « Blancs » est surtout d'ordre économique. Par contre, la « coutume » ou les échanges cérémoniels, bien que peu visibles dans la vie quotidienne, structurent les sociétés mélanésiennes. Si les deux idéologies globales, kanak et allogène respectivement, valorisent la coutume et l'économie, chacune à un niveau subordonné connaît un renversement de valeurs. Dire que les Kanak ne participeraient pas de l'économie de la Nouvelle-Calédonie serait contredit par la seule observation, même si la différence avec le monde non kanak est aussi une évidence.

L'exemple des Paimboa montre que le circuit suivi par les monnaies *begi* lors des échanges cérémoniels vise en premier lieu à préserver un ordre social⁵⁶, et ce indépendamment des sommes en numéraire véhiculées par ces monnaies. Citons l'anthropologue A. Bensa et l'économiste J. Freyss qui à ce propos écrivent :

« Ces échanges cérémoniels [...] frappent par leur ampleur, leur minutie et leur inutilité économique : des volumes relativement importants de tubercules, d'étoffes et de billets de banque européens changent de main, chaque lot offert ou reçu donnant lieu à de solennels discours et à de stricts comptages sans que les partenaires présents se retrouvent plus riches après qu'avant la transaction [...] » (Bensa et Freyss, 1994 : 13.)

⁵⁴ À propos des Kanak, l'économiste J. Freyss parlait de « la subordination du travail productif (et donc de l'économie) au social », ou encore d'un « fort contrôle social sur l'emploi de l'argent » (1995 : 268 et 272).

⁵⁵ Si nos travaux semblent rejoindre ceux d'E. Faugère sur le constat d'une double valorisation de l'argent, ils s'en écartent quant à l'interprétation. Mais, par-delà les divergences théoriques, nos terrains présentent des écarts et la culture de Maré, comme celles des îles Loyauté, diffère quelque peu de celles de la Grande Terre. Ainsi, il n'y est pas question de monnaies de coquillage ; les *begi* ne trouvent donc pas d'équivalent. Ajoutons un fort contraste entre les sommes d'argent respectivement mobilisées dans chacune des deux régions pour un mariage ou des funérailles. Dans les années 1990 à Maré, il était question de plusieurs centaines de milliers, voire de millions de francs CFP, tandis qu'à Paimboa la centaine de milliers de francs n'était pas atteinte. Cette différence s'explique notamment par le salariat des Maréens vivant à Nouméa.

⁵⁶ E. Faugère ne semble pas dire autre chose lorsqu'elle écrit que « si parfois 'la coutume' permet de faire des économies, parfois l'argent permet de 'faire la coutume' » (1998 : 178).

Irréductible à toute logique économique, la complexité de ces échanges indique qu'au contraire, c'est l'économie qui est animée par les relations cérémonielles :

« La perspective d'une fête, par exemple un mariage, n'a pas seulement pour effet de susciter une mobilisation productive dans le cadre de l'économie domestique. Elle entraîne aussi des tentatives pour obtenir un revenu monétaire : un jeune ira à Nouméa pendant quelques mois pour gagner de l'argent. » (Freyss, 1995 : 272-273.)

En affectant à ce numéraire un rôle dans leur système de valeurs, les Kanak n'ont probablement accepté la monnaie occidentale que dans la mesure où celle-ci leur permettait de reconduire leurs sociétés en tant que totalités cohérentes. Face à la menace que la domination coloniale faisait courir sur l'existence même de ces sociétés, ce système de valeurs renouvelé aurait ainsi tenu lieu de stratégie de résistance.

Par ailleurs, l'accent mis uniquement sur les monnaies, kanak ou modernes, au détriment des étoffes, révèle l'ethnocentrisme du regard occidental. Comme l'a montré A. Weiner en d'autres lieux, la prise en compte des seules monnaies est restrictive et revient à examiner une partie artificiellement isolée d'un tout. À Paimboa, l'échange conjoint des monnaies et des étoffes fait valoir que le contraste entre les deux est potentiellement porteur de clarifications inaccessibles à partir d'un seul type de don. Ainsi, l'opposition entre étoffes et monnaies fait-elle écho au nom « l'os et le souffle » que se donne la société. Objectivation de ce nom, la monnaie se réfère de plusieurs manières à la pérennité des os, et les étoffes au caractère éphémère du souffle. En discernant deux éléments diamétralement opposés, l'os qui perdure par-delà la mort et le souffle qui témoigne de la vie et de sa fugacité, cette dyade réunit les morts et les vivants. En outre, si chacun de ces dons est associé à un sexe plutôt qu'à l'autre, les étoffes renvoient à une notion de peau conçue comme une séparation entre le monde des vivants et celui des morts (lesquels perdent leur peau pour devenir ancêtres). C'est notamment ce qu'enseigne le nom *Teu-cii* donné au pays des morts. Mais cette séparation évoquée par le thème récurrent de la peau traduit moins une opposition entre vie et mort en termes physiologiques qu'en termes sociaux. Être mort, c'est d'abord avoir quitté la solidarité des vivants; aussi, tout l'effort de la société consiste à préserver ce qui unit les hommes. La transformation systématique des nouveaux défunts en ancêtres pallie l'éloignement de ces derniers qui, avec le temps, finissent par glisser dans l'oubli.

Ainsi, le traitement des étoffes et leur valorisation relative amènent à regarder différemment les monnaies, ces figures ancestrales qui contribuent à la fabrication d'ancêtres indispensables aux vivants. De nombreux exemples montrent que la peau, comme les étoffes, se situent sur le versant de la vie et, en cela, réfèrent à la condition humaine. À l'inverse, et par-delà les obsèques des individus, la monnaie avalise la permanence et l'éternité que se donne la société. Ces figures ancestrales circulent sans fin, comme pour donner la mesure sociétale des événements dans l'ordre social dont elles assurent la préservation. Les *kaavun*, qui sont maîtres de cérémonie en tant que groupe paternel d'un défunt, comme les *waniri*, groupe maternel du même défunt, lesquels reçoivent plus de monnaies aux funérailles d'un neveu utérin, sont des positions relatives. D'autres funérailles leur attribueront le

rôle de *kaavun* débiteurs de monnaies. Aussi, mesurer des quantités serait dénué de sens expliquent les intéressés ; la seule mesure est ici celle d'un tout hiérarchisé en valeur dans lequel les positions relatives et cérémonielles de *kaavun* comme de *waniri* ne correspondent pas à des groupes définis dans l'absolu, mais sont les pôles de la circulation des figures ancestrales. Ne serait-ce pas là la vocation de ces monnaies cérémonielles, à savoir garantir un ordre social fondé sur la complémentarité de rôles cérémoniels, mais des rôles dont les incarnations sont sans cesse renouvelées⁵⁷ ?

⁵⁷ Tjibaou écrivait que « [...] la tribu apparaît ainsi comme la scène immense d'un théâtre perpétuel où chacun joue un rôle à une place assignée. » (1996 : 69.)

Références bibliographiques

Bensa A. et Freyss J.,

1994, « La société kanak est-elle soluble dans l'argent... ? », *Terrain*, 23 : 11-26.

Bretteville D.,

2002, « *L'os et le souffle* » : le système social et cosmique d'une société kanak de Nouvelle-Calédonie, les Paimboas, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Coppet D. de,

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

Debray R.,

2010, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard.

Dumont L.,

1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

Durkheim É.,

1985 (1912), *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France.

Faugère E.,

1998, *L'argent et la coutume, Maré (Nouvelle-Calédonie)*, Thèse de doctorat, Marseille, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Freyss J.,

1995, *Économie assistée et changement social en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Godin P.,

1990, « Maisons, chemins et autels » in Boulay R., *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des musées nationaux : 70-99.

Lambert (le père),

1900, *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouméa, Nouvelle Imprimerie Nouméenne.

Leenhardt M.,

1930, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie.

1937, *Gens de la Grande Terre*, Paris, Gallimard.

1946, *Dictionnaire des langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Paris, Institut d'ethnologie.

1971 (1947), *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

Mauss M.,

1980 (1950), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Monnerie D.,

2005, *La Parole de notre Maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, CNRS éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Sahlins M.,

1976 (1972), *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard (1^{ère} édition anglaise).

Tjibaou J.-M.,

1996, *La présence kanak*, édition établie par Bensa A. et Wittersheim É., Paris, Éditions Odile Jacob.

Tcherkezzoff, S.

2004, *Tabiti 1768 : Jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental*, Papeete, Au vent des îles.

2013, « La valeur immatérielle des nattes fines de Samoa : une monnaie au sens maussien », *Journal de la Société des Océanistes*, 136-137 : 43-62.

Wedoye J.-Y.,

1990, « Les jupes *mada* et *mada jabî* de la région de Hienghène (langue Fwei) » in Boulay R., *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des Musées nationaux : 94.

Weiner A.,

1976, *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, The University of Texas press.

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

Sophie Chave-Dartoen travaille sur l'ethnologie de la société polynésienne de l'île Wallis depuis 1990. Elle est maître de conférences à la faculté d'anthropologie sociale et culturelle de l'université de Bordeaux et membre de l'UMR CNRS 5319 Passages.

Mots-clés : monnaie – rituel – circulations cérémonielles – systèmes sémiotiques – Wallis (Polynésie)

Économie des signes et distinction des relations sociales.

Circulations monétaires, performance rituelle et hiérarchie de valeurs (Wallis)¹

Sophie Chave-Dartoen,
université de Bordeaux, UMR-CNRS 5319 Passages

Dans une synthèse reprenant les nombreuses contributions consacrées aux circulations monétaires non marchandes, notamment celles de Mauss et celles réunies dans l'ouvrage de Michel Aglietta et André Orléan (1998), Stéphane Breton (2002a) a dégagé une opposition claire entre : 1) les circulations cérémonielles, définies comme une « économie des personnes » fondée sur la transmission et la reconduction des relations sociales ; et 2) l'« économie des choses », basée sur l'équivalence et revenant à l'économie marchande, le marché. L'« économie des personnes » est première, affirmait-t-il, tant sur le plan historique que sur celui des logiques sociales : le marché n'est que le résultat d'un glissement de la valeur investie dans les relations sociales vers les choses. Et la monnaie donne ici forme à une valeur « réduite à l'utilité des biens, donc à l'autonomie d'un sujet qui n'existe que pour consommer [...] et produire [...] » (Breton, 2002a : 24).

Jean-Michel Servet a défendu une position comparable : « Chaque acte auquel la monnaie participe ne fait sens que par rapport à l'ensemble des relations qu'elle tisse, retisse et dénoue », explique-t-il (2010-2011 : 125). Toutefois, certaines monnaies — des monnaies traditionnelles qu'il appelle « paléomonnaies » — sont des outils de compensation et d'authentification et prennent une fonction qu'il qualifie, comme Breton, de « symbolique » (*ibid.*) : leur circulation donne une visibilité aux relations sociales. Elles contribuent à leur distinction et manifestent leur valeur au sein de la totalité que forme la communauté. Un autre type de monnaie, continue Servet, trouve son origine dans les monnaies métalliques de l'Antiquité méditerranéenne. Il est très particulier en ce qu'il correspond historiquement au « développement de relations contractuelles de paiement » (*ibid.* : 130). Cette monnaie, qui est la nôtre, apparaît comme un outil d'émancipation selon un mythe qui la présente comme le moyen de « libérer acquéreurs et débiteurs de toute obligation, autrement dit les dégager de tout lien » (*ibid.* : 129). Cette monnaie

¹ Ce texte a fait l'objet d'une communication dans le séminaire « Monnaies et identité (CeRMAHVA / IRAMAT) tenu le 26 mars 2011 à l'université de Tours par Catherine Grandjean et Sophie Laligant. Il a bénéficié des discussions qu'il a suscitées dans ce cadre ainsi que de celles menées avec Denis Monnerie.

s'oppose donc aux paléomonnaies en ce qu'elle est censée détruire, ou du moins nier, ce que ces dernières permettent d'établir et de conforter : des relations sociales.

Pour prendre un autre exemple des nombreuses contributions théoriques cherchant à établir une distinction entre les différents systèmes monétaires, David Graeber (2012 : 412) développe une opposition comparable entre les « économies humaines » (*human economies*), où la préoccupation majeure est de « transformer les relations sociales », de créer et de façonner des êtres humains par la circulation de « monnaies sociales » (*social currencies*) et le système marchand, où les « monnaies commerciales » (*commercial currencies*)² servent d'abord aux échanges de biens.

Ces auteurs s'accordent — avec d'autres tels Dumont (1977) et Polanyi (1983) — sur le fait que l'économie de marché moderne correspond à une conception particulière du monde et des relations sociales qui s'y déploient. Elle donne une place et une définition singulières aux monnaies marchandes. À la définition d'Aristote, qui voit en la monnaie un outil d'échange, une unité de compte et une réserve de valeur, s'ajoute en effet une qualité particulière dont Marx puis Simmel ont théorisé certains aspects parmi lesquels celui d'être un médium abstrait, affranchi de toute dimension personnelle et morale. Jonathan Parry et Maurice Bloch (1989 : 4-7) développent l'argument et montrent comment ils font correspondre généralisation de la monnaie en Occident et progressive primauté des relations contractuelles sur les relations personnelles. Pour Marx, expliquent-ils, ses usages contemporains, capitalistes, sont un facteur d'aliénation, les liens moraux et sociaux s'étant effacés devant l'individu et son intérêt privé. Simmel, lui, y voit un agent émancipateur, l'érosion des vieilles solidarités et l'étendue des circulations monétaires offrant un nouveau champ de réalisation aux acteurs sociaux et permettant une autre forme d'intégration sociale, particulièrement dans le monde urbain. Dans les deux théories, l'argent est donc un puissant levier pour le changement social. Son usage conditionne l'émergence de la modernité occidentale et des formes d'individualisme qui lui sont spécifiques.

Dans l'ouvrage fondamental consacré à cette question et déjà cité, Aglietta et Orléan précisent le processus : « L'exception moderne nous paraît d'autant plus fondamentale qu'au lieu de la valeur sociale ultime, elle érige une valeur proprement asociale, non pas l'individu empirique que chaque société reconnaît nécessairement, mais le sujet humain, tout d'abord 'fait à l'image de Dieu', puis titulaire des droits inaliénables de la personne humaine, enfin 'propriétaire privé' des choses et de la monnaie » (1998 : 15). Dans le même volume, Daniel de Coppet (1998) ouvre la comparaison, montrant que la circulation de la monnaie de coquillage, chez les 'Are'are des Iles Salomon, assure la relance du cycle socio-cosmique de cette société mélanésienne en reconfigurant les relations sociales. C'est bien la vie³ et la pérennité de la communauté au sein de laquelle la monnaie circule qui sont en jeu dans ce que Breton appelle « l'économie des personnes⁴ ». La monnaie trouve là le fondement de sa valeur, tandis que sa circulation en réalise la

² Traductions personnelles.

³ Il s'agit là de « Vie », telle que l'entend Hocart (1973).

⁴ L'usage du concept de « personne » est problématique dans le cadre de ces propositions générales en ce qu'il désigne, pour ce qui a trait aux sociétés mélanésiennes concernées, des entités sociales pensées très différemment de ce que nous considérons communément sous le vocable de « personne », ou « personne humaine ».

reconduction. Dans ces cas, conclue Breton, « si la monnaie représente la valeur sociale ultime réifiée dans un objet d'échange, cette valeur n'est somme toute [...] qu'une forme des relations sociales, pas encore limitée à l'ontologie marchande d'un objet se tenant à la place des fins du sujet » (2002a : 24).

Sans trahir la pensée de Daniel de Coppet et de Stéphane Breton, il semble pourtant bien s'agir, dans les deux cas, d'une « économie des relations ». Dans le premier cas, les relations sociales sont directement représentées et travaillées par la monnaie. Dans l'autre cas, la circulation marchande fait de ce qui circule des « choses », qu'Arjun Appadurai (1986) désigne sous le terme de « marchandises » (*commodities*) : elle leur confère, avec une valeur propre, autonomie et interchangeabilité. Cependant, ces « marchandises » que la monnaie fait exister en tant que telles — et dont elle permet d'établir une valeur propre — trouvent place au cœur des relations sociales et n'en travaillent pas moins à leur émergence, à leur distinction, à leur reconduction. Ce sont les modalités de la relation et la définition de ses pôles qui sont ici différentes : la monnaie ne médiatise plus les relations entre les composantes d'une totalité cohérente qu'elle anime et qui lui donne sa valeur ; elle évalue des « marchandises » qui, rendues autonomes, médiatisent les relations au sein d'un ensemble ouvert d'entités sociales (des « individus »). Dans les sociétés dites modernes, Daniel de Coppet et Stéphane Breton montrent que ces entités sociales ont également gagné en autonomie et forment désormais la valeur abstraite de référence. Dans ce cas, les relations restent donc essentielles, mais les « marchandises » sont venues s'interposer entre la monnaie et une totalité de référence (l'« individu »), que l'interrelation de sesinstanciations démultipliées rend nécessaire et, ainsi, fondent en valeur.

Entités sociales où personnes et choses ne sont pas distinguées a priori, mais par les relations qui les définissent

Monde socio-cosmique comme totalité de référence

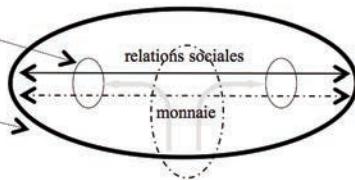


Schéma 1a : Économie des relations médiatisées par la monnaie en référence au monde socio-cosmique

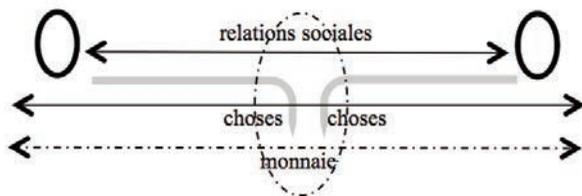
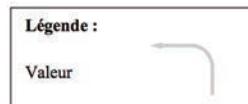
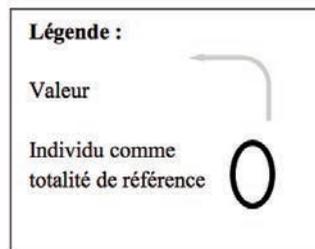


Schéma 1b : Économie des relations médiatisées par les choses. La monnaie quantifie la valeur des choses et le statut des personnes dans le cadre ouvert des circulations économiques



Dans un cas, donc, les monnaies traditionnelles forment le seul médium d'une « économie des relations » ayant la société pour référence. La monnaie marchande, quant à elle, participe à l'autonomisation de « choses » (Breton), ou « marchandises » (Appadurai), qui deviennent, comme elle, le médium polyvalent d'une « économie des relations » centrée sur l'individu moderne et sa jouissance, sa consommation. Un nouveau statut, social et sémiotique, est ainsi attribué à ces « choses/marchandises » dont l'évaluation monétaire permet l'autonomisation et l'interchangeabilité. Dans tous les cas, les relations sociales sont essentielles. Cependant, les systèmes diffèrent : un statut particulier attribué aux « choses/marchandises » modifie et caractérise l'« économie des relations » propre à l'économie marchande. Ce n'est cependant pas tout.

L'opposition entre une « économie des relations » médiatisée par la monnaie et une « économie des relations » médiatisée par les « choses/marchandises » que la monnaie évalue et met en circulation n'est pas radicale. Elle n'est pas non plus exclusive. De Coppet (1998) montre comment un visiteur 'are'are voit dans le présent de bouquets de fleurs, à Paris, une circulation de type monétaire centrée sur les relations sociales. Dans ce cas, c'est bien la définition même de la monnaie qui gagne en densité sous l'éclairage de cette comparaison 'are'are. Il montre bien, également, que les usages occidentaux de la monnaie n'échappent pas, dans le quotidien de nos pratiques, à ce qu'est une « économie des relations » comme le montre parfaitement Viviana Zelizer (1989). Parry et Bloch (1989 : 8-9) soulignent que, si l'argent nous renvoie à un domaine économique qui serait son « environnement 'naturel' » (« *natural* » *environment*), il peut parfaitement prendre la dimension morale par ailleurs reconnue aux « dons » (*gifts*) et perdre son caractère d'« instrument dépersonnalisé » (*depersonalised instrument*). Aussi les auteurs proposent-ils, à partir de l'exemple fidjien remarquablement étudié par Christina Toren (1989), de considérer non pas différents types de monnaies ou d'économies, mais différents « ordres transactionnels » organisant les sociétés humaines : 1) celui des échanges à court terme qui, à l'échelle d'une vie, sont soumis aux contingences et aux passions, et dans lesquels l'usage de la monnaie occidentale vient aisément se fondre, surtout quand la société locale s'ouvre au fonctionnement du marché ; et 2) celui du long terme, qui assure la reproduction des systèmes — social et idéologique —, où se construit l'image d'un ordre social et cosmique durable et englobant, notamment à travers la circulation de *limited-purpose money* (« monnaie d'usage restreint »)⁵. Les auteurs insistent toutefois sur le fait que, dans tous les cas, « Les significations attribuées à la monnaie sont produites tout aussi bien par la matrice culturelle dans laquelle elle est intégrée que par les fonctions économiques qu'elle remplit en tant que moyen d'échange, unité de compte, réserve de valeur etc. Il est par conséquent impossible de prédire les sens symboliques qu'elle revêtira [ou, plus littéralement traduit, « ses sens symboliques »] uniquement à partir de ces fonctions⁶ » (Parry et Bloch, *op. cit.* : 21 ; la traduction est la mienne).

⁵ Le vocable vient de Bohannan (1959) qui l'oppose à *general-purpose money* (« monnaie d'usage général ») dans son analyse des échanges chez les Tiv (Nigéria).

⁶ «...the meanings with which money is invested are quite as much a product of the cultural matrix into which it is incorporated as of the economic functions it performs as a means of exchange, unit of account, store of value and so on. It is therefore impossible to predict its symbolic meanings from these functions alone.»

Les travaux de nombreux historiens et ethnologues confirment des articulations complexes entre différentes formes, différents niveaux de pratiques monétaires (Parry et Bloch, 1989 ; Aglietta et Orléan, 1998 ; Akin et Robbins, 1999 ; Breton, 2002b ; Bazin, Bourdarias et Lantz, 2002...) ⁷. La question de ces articulations recoupe généralement celle de l'introduction plus ou moins récente, dans les circulations cérémonielles de monnaies locales, d'économies alternatives fondées sur les transferts d'argent et le marché : juxtapositions, doubles ajustements, interpénétrations, enclavements sont constatés, selon différentes modalités (Kopytoff, 1986) et avec des conséquences diverses. Laurent Bazin et Françoise Bourdarias (2002 : 5) mentionnent des « résistances » associées à ce qui correspond à la modification des formes de domination. Ces résistances peuvent s'exercer dans le cadre de processus de dissolution, de tensions menant au conflit, mais peuvent aussi s'exprimer et se résoudre par l'élaboration de consensus et de nouvelles voies d'émancipation associées à des formes locales de capitalisme et d'individualisme ⁸.

Globalement, les tensions génèrent souvent des phénomènes de segmentation et de dissociation. Elles montrent que, quel que soit leur éventuel degré de coexistence ou même d'intrication, « économie des relations » médiatisée par les monnaies traditionnelles et « économie des relations » médiatisée par les « choses/marchandises » en contexte marchand relèvent de systèmes de valeurs différents. Dans le premier cas priment les relations sociales et la totalité que réalise leur distinction en valeur. Dans le second cas priment les relations où trouvent place (et se négocient) l'autonomie de l'acteur social — voire de l'individu investi de la valeur suprême — ainsi que les équivalences résorbant relations, dettes et hiérarchie (de Coppet, 1998 ; Servet, 2010-2011). Des systèmes de représentation différents peuvent donc coexister, où les idées-valeurs prennent des positions contrastées, exclusives ou diversement inclusives (don/commerce, échanges/marché, biens de valeur/marchandises, société/individu...). On peut penser que les soubassements « idéologiques » (Dumont, 1979), à savoir des références à des totalités d'ordre différent, expliquent ces mises en tension et les agencements qui opèrent différentes formes de cloisonnement, mais aussi de hiérarchie entre les systèmes coexistant.

L'étude du cas wallisien montre une logique particulière, en ce que, au-delà de la superposition, de la concurrence ou de l'interpénétration de systèmes différents, il présente ce qui apparaît davantage comme la réinterprétation d'une « économie des relations » en des termes empruntant au système d'évaluation et d'expression marchand de la valeur. Ce faisant, il semble présenter une forme d'hybridation qui fait une place aux valeurs individualistes importées de la modernité occidentale dans une définition de la personne, des relations sociales et du monde qui restent globalement holistes.

⁷ Voir aussi Appadurai (1986) qui propose une lecture en termes d'« enclavement », tandis que David Akin et Joel Robbins (1999) distinguent des circuits. Denis Monnerie (2008), quant à lui, parle de « complexes d'échange » articulés. Daniel de Coppet (1998), sur les propositions de qui je vais revenir, distingue différents niveaux de valeur où différents usages et types de monnaie peuvent être mobilisés.

⁸ Des changements radicaux sont parfois constatés, l'introduction de nouveaux systèmes monétaires liés au marché pouvant entraîner de profondes modifications dans les représentations locales du monde. Voir par exemple les travaux de Stewart et Strathern (2002) concernant l'influence de l'économie monétaire et du marché sur les théories locales de la personne dans les Highlands de Nouvelle-Guinée.

Ma réflexion s'adosse à une étude que je mène à Wallis depuis plus de vingt ans. Cette microsociété de Polynésie se prête particulièrement à ce type de réflexion en ce que système monétaire et circulations cérémonielles coexistent et s'interpénètrent sans toutefois se superposer ou se remplacer. Son étude offre donc une bonne base de réflexion pour saisir à quoi renvoient ces circulations, à quels principes de fonctionnement, à quel type de totalité. Apparaissent bien, dans les contrastes dégagés par l'analyse, les liens et les différences, non pas tant entre monnaie moderne et monnaie traditionnelle, qu'entre l'usage moderne — marchand et globalisé — et celui, cérémoniel et rituel, de la monnaie en tant qu'opérateur de totalisation. Si deux « ordres transactionnels », correspondant aux modèles de Parry et Bloch (1989), ne peuvent être clairement dégagés pour Wallis, deux niveaux de référence se dessinent toutefois. Dans les deux cas, la monnaie définit les relations sociales en leur apportant distinction et valorisation, en référence à des formes de totalité différentes elles-mêmes hiérarchisées en valeur.

Circulations des valeurs à Wallis

Wallis est une île de Polynésie Occidentale, située au cœur de l'Océan Pacifique, entre les archipels de Fidji, Tonga et Samoa. Elle forme, avec sa lointaine voisine Futuna, une Collectivité d'Outre-mer (statut de 2003). S'y conjuguent l'autorité de l'État français, en la personne du préfet (chef du territoire et de l'administration), l'autorité territoriale (assemblée et administration), l'autorité enfin, localement prépondérante, de la chefferie. Cette dernière, sous l'autorité du « roi », a des relais et des appuis solides aux divers niveaux de l'organisation sociale et territoriale.

La monnaie locale est le franc pacifique – ou franc CFP⁹. L'argent permet de vendre et d'acheter : des biens au magasin, du travail, des compétences, des services entre personnes. L'économie marchande fut introduite au XIX^e siècle, après que la mission catholique, arrivée sur l'île en 1837, eut évangélisé la population et stabilisé la chefferie émergente sous la forme d'une royauté partiellement inspirée des modèles continentaux. Rare dans les premiers temps, le numéraire s'obtenait contre du coprah, sur lequel toute l'économie locale fut centrée jusqu'à la chute des cours internationaux et les infestations qui détruisirent les cocoteraies de la région dans les années 1930. À cette époque, une bonne part du numéraire revenait à l'Église, sous forme de contributions, d'offrandes, de paiements pour les messes assurant le salut des vivants et des morts. Le rapport à l'argent (mode d'acquisition et quantités en circulation) changea durant la seconde guerre mondiale avec l'arrivée massive et l'installation de troupes américaines, qui dépensèrent sans compter pour des produits frais et des services, gratifiant les insulaires de cadeaux lors des fêtes et des danses, notamment en numéraire (Roux, 1995), dont il semblerait que résultent les actuelles pratiques de dons personnels faits de billets de banque glissés dans les vêtements et les parures.

De nos jours, l'État français est le principal pourvoyeur de numéraire sous forme de subventions, de prestations sociales et de salaires. Pour la fraction de la population accédant à un travail rémunéré, les salaires sont élevés : le SMIC local est à 1.8 d'indice¹⁰, le coût de la vie est à l'avenant. Alors que certains groupes familiaux en

⁹ Le taux est de 119,3 soit environ : 120 CFP = 1 euro ; 1 000 CFP = 8,38 euros ; 5 000 CFP = 41,9 euros. Le franc CFP est utilisé dans tout le Pacifique français.

¹⁰ Le point d'indice est calculé en référence aux salaires de France métropolitaine.

cumulent plusieurs, d'autres ont de maigres revenus provenant des envois de proches partis travailler outremer, de la vente des produits de la pêche, de créations artisanales ou d'emplois précaires à temps partiel.

Le fait est que beaucoup d'argent circule — sous forme de francs CFP — sur ce petit territoire, mais il est irrégulièrement réparti : certains groupes familiaux prééminents accèdent conjointement à des charges coutumières, administratives et politiques, ainsi qu'à des emplois bien rémunérés. Dans ces cas, aisance économique et statut social convergent, assurant à leurs détenteurs une reconnaissance sociale et une autorité qui ne passent pas tant dans l'avoir (des « choses/marchandises ») que dans les relations que ces ressources permettent d'assurer — je vais y venir. Ainsi, bien qu'ancienne sur le territoire, l'économie marchande ne permet pas de rendre compte des logiques organisant la compétition, les assises du statut et donc l'autorité qui en résulte.

Deux autres circuits organisent les flux monétaires. Le premier est informel. Il répond au principe qui, organisant les relations sociales, veut que l'on ne puisse garder hors de circulation des biens ou des ressources non immédiatement utiles à leur détenteur. Plus que tous autres, les chefs de famille sont soumis à cette règle et, parmi eux, les hommes détenant des charges, coutumières comme politiques. Ces derniers sont par exemple sollicités par ceux qui, les soutenant dans leurs actions publiques, viennent présenter des factures, au montant parfois très élevé, qu'on leur demande d'honorer. De telles pratiques peuvent être comparées, pour faire simple, à une forme de redistribution, réciproque de l'autorité reconnue à ces hommes et contrepartie des prestations valorisantes qui leur reviennent lors des cérémonies. Chefs coutumiers, hommes politiques et autres notables wallisiens ont donc conservé certaines des caractéristiques et des responsabilités des chefs préchrétiens qui garantissaient la prospérité de leurs dépendants en assurant la médiation des relations bénéfiques avec les déités ancestrales. Aux responsabilités rituelles qui conféraient sa fertilité au pays et à la société s'ajoutent de nos jours celles religieuses et financières. La population se range derrière le plus apte à répondre aux besoins de chacun et à assurer la prospérité générale. L'autorité des leaders dépend donc de leur capacité à redistribuer les bienfaits concédés par Dieu et du soutien ainsi acquis. À défaut d'un tel fondement, la relation d'autorité disparaît, le leader est destitué (il pouvait autrefois être tué) et remplacé par un autre. On comprend que, pour ces personnes, un refus est difficile, à moins qu'elles n'aient de bonnes raisons pour expliquer leur incapacité à venir en aide au demandeur. Ici, le système globalisé du marché n'assure qu'une autonomie partielle aux personnes qui y accèdent et aux « choses/marchandises » qui circulent. Il tend à renforcer leur subordination à un système local, où les richesses sont conçues comme une expression de la prospérité à laquelle tout leader doit faire accéder ceux qui le soutiennent et qu'il représente. Chaque insulaire, à son niveau, résout la tension ainsi générée entre désir d'autonomie et cette exigence de redistribution. Bien souvent, cependant, cette dernière devance toute demande. Nous touchons ici à la troisième forme de circulation.

Un fait est que les salariés wallisiens sont d'autant plus endettés que leurs revenus sont élevés. Le constat est général, parfois dramatique, au point que les détournements d'argent public sont fréquents¹¹. De tels agissements ne suscitent d'ailleurs pas,

¹¹ À la fin des années 2000, une partie de l'élite locale a été impliquée dans une affaire de fraude à la défiscalisation, par exemple (20 milliards de francs CFP).

localement, la réprobation qu'ils rencontrent en métropole. L'argent, en effet, qu'il soit gagné licitement ou non, finit (à ma connaissance) rarement dans des investissements financiers. Il est fait, c'est un truisme local, pour circuler : dans le premier circuit (circuit marchand), dans le second (assise de l'autorité) qui plie le premier à ses exigences, dans un troisième, qui s'ajoute au second selon un autre principe.

Ce troisième circuit s'articule aux circulations cérémonielles qui nécessitent la complémentarité de prestations masculines (porcs, ignames et autres nourritures) et féminines (nattes, tissus d'écorce battue — *tapa*, dont le nom local est *gatu* —, textiles d'importation). Toute la vie sociale, à Wallis, est rythmée par des cérémonies qui marquent, à travers une succession de séquences réglées, le passage du temps : cycle de vie, calendrier liturgique, célébrations républicaines ainsi que les arrivées, les départs ou les investitures... À ces occasions, des prestations sont rassemblées, distribuées, et d'énormes sommes d'argent circulent selon différentes modalités qui reviennent toutes, du point de vue local, à des dons.

Les prestations en monnaie y prennent plusieurs formes. J'en retiendrai ici les trois principales : présents individuels, participations collectives et enveloppes destinées aux prestations funéraires.

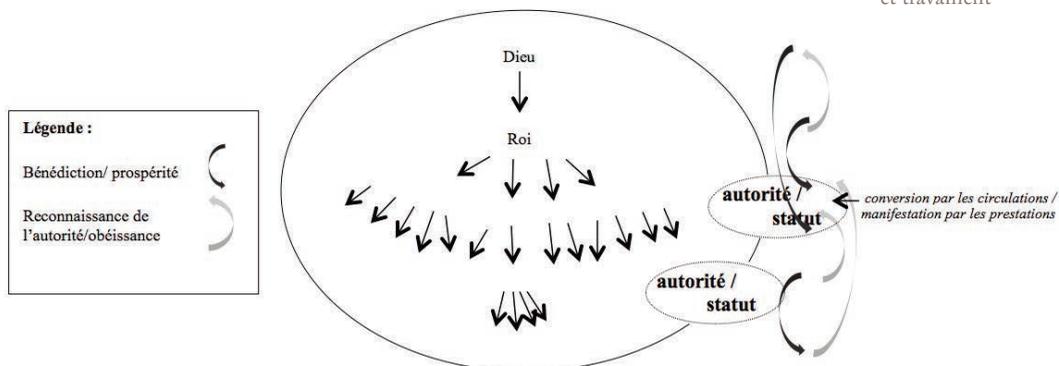
Les présents individuels (*fakapale*) sont distribués lors des cérémonies (généralement juste avant puis durant les danses). Des billets de banque sont alors attachés aux danseurs ou déposés devant eux, parfois en très grande quantité, par les membres de l'assistance¹². Que se joue-t-il donc dans ces prestations ruineuses ? J'ai montré ailleurs (Chave-Dartoen, 2006) qu'en de telles circonstances, le présent contribuait à consolider le statut des personnes, celui des danseurs comme celui des groupes, dont ils accroissent le prestige tandis que leurs noms sont cités lors des chants accompagnant la danse. Le statut se couple sur une des composantes de la personne, à savoir sa composante « âme », qui réunit la notion chrétienne de l'âme et celle appelée *laumālie* – cette dernière associait autrefois chaque aristocrate et ses puissants ancêtres en une entité composite, aux actions particulièrement efficaces (Chave-Dartoen, 2000). La pratique de ces dons ostentatoires et spectaculaires auxquels se plient particulièrement les notables et les membres des groupes prééminents, initie une redistribution en chaîne vers le bas du système, l'irriguant dans son ensemble des largesses opérées à son sommet. Sous cet aspect, la troisième forme de circulation se couple à la seconde (assise de l'autorité) et la renforce selon un principe un peu différent : la participation monétaire des leaders, des notables et des chefs de maisonnée n'est pas personnelle et ponctuelle, sur demande, comme on l'a décrit plus haut. Elle est ici générale, au bénéfice de tous et spectaculairement ostentatoire, chacun contribuant dans la limite d'un montant prévu en fonction de l'occasion, de la position qu'il sera amené à y tenir, éventuellement de ce qu'il a pu mobiliser. Toutefois, le ressort essentiel est ailleurs car, si les ressources et les contributions financières assurent le prestige et une base de l'autorité reconnue à ces leaders, elles ne suffisent pas tout à fait.

¹² Pour une comparaison régionale, voir Aurélie Condevaux (2010), qui présente cette pratique en contexte tongien.

Cette circulation ostentatoire de l'argent vient, à Wallis, en substitution d'autres circulations qu'elle remplace et complète partiellement : notamment celle des parures, des nattes fines et des étoffes *gatu*. Tous ces biens sont des marqueurs de statut social, la richesse monétaire venant s'y ajouter tout en participant à l'émergence d'une classe supérieure sur la base de critères économiques d'introduction plus récente. Toutefois, le pouvoir économique ne suffit pas pour établir le statut social et surtout pour conférer un statut valorisé, c'est-à-dire le statut aristocratique dont héritaient autrefois les descendants de ceux des chefs suprêmes qui avaient su imposer une autorité durable. Cette part essentielle du statut, sa dimension aristocratique par le pedigree, est héritée des ancêtres. Elle repose également sur une relation bénéfique entretenue avec le Dieu chrétien¹⁵, clef de voûte du cosmos local et maître des destins individuel et collectif. Elle peut être aussi acquise, non par l'argent en soi, mais par les relations d'autorité qu'un usage approprié de l'argent — et des richesses en général — permet de conforter dans le temps : constitution et renforcement des relations cérémonielles dites de « parenté », unions hypergamiques et alliances durables. Dans ces cas, l'assise du statut ne repose pas directement sur les actions ponctuelles du leader, ni sur son argent et son pouvoir d'achat, mais sur la manifestation du soutien qu'il reçoit de Dieu à travers l'étendue des relations qu'il a pu s'assurer dans la durée, et sur l'appui du groupe qui, reconnaissant son autorité, l'assiste dans ses entreprises et dans ses obligations.

La richesse ne saurait donc acquérir rapidement ce dont on hérite et qui se construit au cours des générations : des relations sociales à la fois étendues, valorisées et profondes qui, manifestant la bénédiction divine, fondent statut et autorité. C'est à ce travail incessant de constitution et de confortement du statut que les circulations des deuxième et troisième circuits concourent. Ce faisant, elles ne travaillent pas tant à la promotion de l'individu, ou à son bien-être, qu'à la mise en ordre de relations sociales sans cesse évaluées et ajustées par le moyen qu'offrent les circulations cérémonielles et monétaires. Dans ce cas très précis, on aperçoit comment une monnaie d'introduction relativement récente a été mise au service de la société locale et des mutations qui en renouvellent les composantes au cœur d'un système restant, globalement, de type socio-cosmique.

Schéma 2 : Totalité socio-cosmique à Wallis : responsabilités et statut relatif que les circulations d'argent manifestent et travaillent



¹⁵ La prêtrise et l'engagement dans une congrégation religieuse confèrent un statut supérieur (comparable au statut aristocratique), quelle que soit l'origine sociale de la personne. Voir, par exemple, Chave-Dartoën, 2002.

J'en viens aux prestations collectives. Elles sont généralement rassemblées au sein des groupes en amont des cérémonies où elles sont échangées. Leur montant (des sommes parfois très importantes) n'est jamais formellement mentionné. L'annonce publique de la prestation prend la forme conventionnelle, fréquente dans la région, d'une dépréciation (euphémisme, litote) qui marque la modestie et manifeste le respect porté au récipiendaire. En revanche, l'information relative au montant des sommes effectivement réunies circule largement sous forme de rumeurs plus ou moins précises. Le caractère compétitif des prestations est net en ces occasions, un don considérable soulignant la valeur reconnue à la personne centrale du rite, et concourant au prestige de la parentèle qui l'a rassemblé et présenté.

Se différencient de ces prestations collectives les « enveloppes » *sila* données pour les funérailles. Lors d'un décès, toutes les personnes avec qui le défunt fut en relation cérémonielle se mobilisent pour porter aux membres de sa maisonnée une prestation de biens féminins accompagnés d'une enveloppe contenant des billets de banque. Chaque don en argent est scrupuleusement noté sur un cahier et fera l'objet d'un contre-don en viande, c'est-à-dire en biens masculins. Chaque enveloppe est explicitement présentée à la famille du défunt comme une contribution servant à payer des « messes » à l'intention de son âme. Lorsque la famille organise une cérémonie finale du deuil (*pogipogi*¹⁴), la somme correspondante est publiquement exprimée sous la forme d'une prestation de retour en viande, qui offre un équivalent exposé sur l'aire cérémonielle. Ce type d'échange est le seul exemple qui me soit connu d'un équilibre exactement calculé. Pour ce faire, l'évaluation monétaire est centrale. Elle définit le retour exact qui, prélevé sur le cheptel porcin du défunt et de ses parents masculins, interdit tout prolongement, toute surenchère. Elle permet ainsi le solde des relations cérémonielles dont le mort fut le centre tout au long de sa vie. Lors de la cérémonie funéraire finale, le mort est définitivement extrait du réseau des relations cérémonielles distinguant et organisant entre eux les vivants pour accéder à un statut *post mortem* composite. Il devient, suite à la cérémonie, un ancêtre qui veillera aux intérêts des siens en authentifiant la qualité de leur ascendance, en soutenant leurs entreprises et en les protégeant de toute atteinte néfaste (infortunes, spoliations, médisances...). Le défunt accède également plus sûrement à la vie éternelle et prend, aux côtés de son saint patron, une position d'intercesseur auprès du Dieu chrétien, de la Vierge et du Christ.

Circulations et totalités de référence

L'étude des trois types de circulations monétaires, ainsi que leur importance pour ce qui relève de la constitution du statut de la personne et des groupes à Wallis, fait apparaître deux principes qui jouent à deux niveaux d'efficacité. Le premier vise le confortement — voire l'accroissement — du statut social et l'assise d'une autorité très différente de l'autonomie généralement associée à ce que l'on appelle le pouvoir (Chave-Dartoen, 2012). Les circulations monétaires viennent ici compléter, parfois même remplacer, les prestations qui, autrefois, assuraient et

¹⁴ Les cérémonies *pogipogi* ne sont pas préparées pour tout le monde. Elles sont plus couramment organisées pour les hommes, notamment pour ceux d'ascendance aristocratique, ce qui contribue à en faire des ancêtres singulièrement prestigieux.

manifestaient la réciprocité de la relation, telle que dépendants et dirigeants la reconnaissaient. L'argent, non dans son accumulation mais dans sa circulation, distingue en statut membres et groupes de la communauté. Sa circulation consolide le statut par ailleurs reconnu en termes d'ascendance — ou de pedigree — et d'extension du réseau relationnel (assise, soutien, prestige), mais aussi en termes de proximité avec Dieu (foi, vertu et bénédiction divine reçue en retour...). Le statut, on le voit, consiste ainsi pour un homme¹⁵ dans la capacité d'intégrer Dieu et un vaste ensemble de dépendants qui lui sont attachés dans un même réseau de relations bénéfique à tous — le réseau le plus achevé, le plus englobant de tous, étant celui idéalement constitué autour de la figure royale. À ce statut correspond une composante de chaque personne, sa composante « âme », constituée tout autant de la relation à Dieu qu'au réseau d'ancêtres et de vivants où elle trouve place et valeur. Cette configuration, aujourd'hui intégrant le Dieu chrétien comme référence suprême, est dérivée d'une forme ancienne, le statut et l'autorité des chefs préchrétiens reposant sur les relations efficaces et bénéfiques qu'ils entretenaient avec leurs propres ancêtres et déités tutélaires (Chave-Dartoen, 2000).

Le second principe vise, plus spécifiquement, le traitement de la personne dans son destin personnel. Ainsi, la circulation de l'argent est-elle mobilisée au bénéfice de la composante « âme » de chaque personne, tout au moins ici, pour le renforcement et la pérennité de son aspect chrétien. Là, certainement, faut-il voir le résultat d'une évangélisation intensive et du nivellement actif des ordres sociaux, autrefois très cloisonnés, réalisés par les prêtres maristes depuis 1837. Indépendamment de l'origine sociale et du statut personnel, il s'agit ici de consolider par des actions pieuses (offrandes, contributions, achat de messes et de prières) le destin *post mortem* de la personne, ouvrant à son âme un accès plus sûr — car, selon le premier des deux principes, soutenu par la dévotion des vivants — à la vie éternelle.

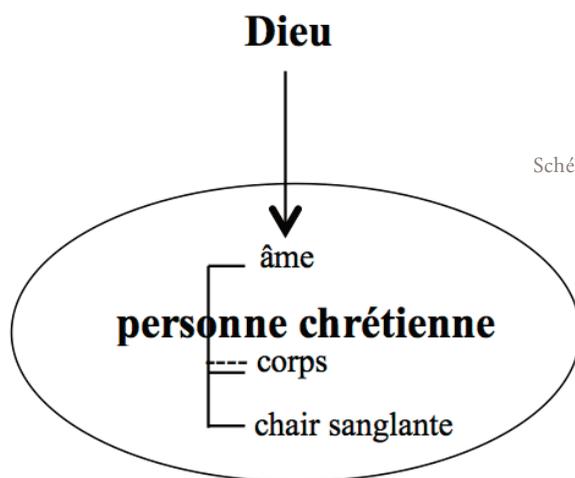


Schéma 3 : Totalité conformée, à Wallis, par la relation entre le fidèle chrétien et Dieu

¹⁵ Le statut des femmes ne dépend que secondairement de ce principe, voir à ce sujet Chave-Dartoen, 2002.

La monnaie participe donc à la constitution de la composante « âme » suivant deux principes visant deux types de statut : d'une part, le statut social, relatif, travaillé par les circulations cérémonielles ; d'autre part, le statut (absolu) de la composante chrétienne de l'« âme », dont les fautes sont littéralement « rachetées » afin d'assurer la vie éternelle. Il est remarquable que les deux logiques aient pour butée finale la référence au Dieu chrétien, catholique. Mais la figure divine et les relations qui la définissent sont différentes si l'on considère les configurations signifiantes.

Dans le premier cas, Dieu préside à l'ordre du cosmos. La figure royale, la chefferie et les « anciens » apparaissent comme des intermédiaires avec le monde social où chacun trouve sa place selon une hiérarchie rigoureuse, mais en tension dynamique et constamment retravaillée par les ajustements statutaires. Bien qu'en position supérieure, Dieu — localement conçu comme immanent — fait partie de ce cosmos qui le contient et, d'une certaine façon, le subordonne. Il apparaît ainsi comme ramené à l'intérieur même de la société wallisienne et soumis aux logiques relationnelles qui l'animent.

Dans le second cas, Dieu, comme le fidèle, échappe en partie au jeu des relations sociales. La seule relation pertinente est celle entre Dieu et le fidèle. Ce dernier y prend une valeur intrinsèque et considérable en ce qu'il apparaît comme « à l'image de Dieu » (Coppet, 1998). Sans être un individu libre, autonome et unique, tel qu'il est défini dans le cadre de la modernité occidentale, il incarne la personne chrétienne, forme particulière de totalité à la fois relationnelle et substantielle (Dumont, 1983 ; de Coppet, 1998). Lors des rites funéraires, particulièrement lors des distributions de viande différées (*pogipogit*), l'usage de la monnaie pour le salut de l'âme et pour le calcul des parts fait un lien très net entre ces deux configurations. Il subordonne toutefois le principe du destin *post mortem* à celui des relations sociales qui, définissant le statut du défunt et sa place dans le monde, doivent être évaluées afin de permettre une réorganisation générale par suite de sa mort.

À Wallis, on constate donc l'intégration des billets de banque dans les circulations cérémonielles sans que puisse être décelée ce qu'André Iteanu (2003) caractérise comme une « discontinuité partielle¹⁶ ». Il ne semble en effet pas exister de solution de continuité entre des « sphères » ou des systèmes d'échange différents. Ici, les échanges contribuent à la « perception collective » des relations sociales : ils les « actualisent », les « expriment », les « nourrissent », comme le dit Denis Monnerie (2008 : 47). Toutefois, le rôle de la monnaie va plus loin à Wallis. Exprimant les relations, la monnaie signifie la valeur qui leur est reconnue selon une modalité composite combinant : 1) le travail du statut, pour les personnes et les groupes, au sein de la complexe hiérarchie des relations organisant le cosmos ; 2) l'assurance du destin *post mortem* de l'âme dans le travail de la relation personnelle que le catholicisme local reconnaît entre le fidèle et le Dieu chrétien. Soulignons que la monnaie opère cette combinaison tout en subordonnant dogme et valeurs chrétiennes au fonctionnement d'une société locale de type cosmomorphe.

¹⁶ La « discontinuité partielle » articule deux types d'échanges : les échanges déséquilibrés qui, via le rituel, assurent la reconduction des relations à l'au-delà avec les conditions de l'existence même des groupes sociaux ; les échanges marchands, équilibrés et omniprésents, qui irriguent le social et forment la matrice de toute forme d'échange.

Un traitement monétaire des relations et des tensions entre totalités de référence

Je souhaite revenir, en une courte synthèse, sur les différentes circulations et préciser la forme de subordination entre les totalités que le jeu des deux principes organise.

Les échanges marchands nourrissent le système wallisien, mais restent encore à sa marge. Il en va différemment pour les circulations qui ordonnent le monde socio-cosmique selon deux modalités, distinguant entre elles, non pas des « choses/marchandises », mais des relations. La première modalité consiste dans les circulations intégrées aux échanges quotidiens (nourriture et autres produits domestiques, paiement de factures...). Elle assure la répartition des biens rares et périssables qui, ainsi, peuvent être consommés et/ou distribués sans jamais venir à manquer tout à fait. L'autre modalité est celle de l'accumulation ponctuelle et spectaculaire de richesses lors des cérémonies (Chave-Dartoen, 2012). Toutes deux sont anciennes et préexistaient, dans leurs logiques et les grandes lignes de leur réalisation, à l'arrivée des missionnaires et de l'économie de marché. Sous l'influence des missionnaires catholiques qui ont obtenu la conversion au christianisme et aboli la distinction nette entre les ordres sociaux, l'organisation sociale et l'agencement des valeurs fondamentales ont été modifiés : une reformulation partielle de la personne a été entreprise dans ses composantes (âme/corps/chair sanglante) et dans ses dimensions sociales, conférant à tous une valeur intrinsèque ainsi que l'autonomie dans la relation à Dieu et dans l'accession offerte à un destin *post mortem* valorisé.

Il apparaît ainsi qu'un système de signes alternatif, un nouveau type de « médiation sémiotique¹⁷ », fut introduit avec l'argent et vint s'ajouter à l'ancien système de distinction sociale et d'ordonnement statutaire reposant sur des formes d'existence et des responsabilités socio-cosmiques autrefois propres aux chefs formant l'aristocratie. Le système ancien s'en trouva à la fois renforcé et modifié : la conjonction du christianisme et des circulations monétaires initia des dynamiques nouvelles dans un contexte où l'abolition des ordres sociaux ouvrait largement la compétition pour des formes valorisées d'existence *post mortem*, des responsabilités plus variées et l'élévation du statut.

Ainsi, les circulations d'argent assurent-elles de nos jours, outre l'acquisition des biens de consommation partagés au sein de la maisonnée, une opération de conversion réalisée au cœur des cérémonies. Elles forment, comme système de signes, une médiation spécifique, entre l'évaluation en qualité des relations au sein desquelles une personne s'insère — son statut — et l'autorité qui lui est reconnue. Dans ce cadre, elles donnent une expression à la valeur sociale reconnue aux personnes et aux groupes. Cette valeur est établie en référence à deux totalités : la personne chrétienne et la société locale, qui sont différemment hiérarchisées selon les contextes et les lectures. La totalité socio-cosmique est première du point de vue de la vie locale en ce que, entre autres caractéristiques, elle offre la référence à partir de laquelle sont

¹⁷ L'expression « médiation sémiotique » provient des théories de Lev Vygotsky (1978) concernant le développement de l'intelligence des enfants. Il s'agit d'une fonction supérieure qui assure la médiation entre les systèmes sémiotiques perçus dans l'environnement social et le développement cognitif de l'enfant. Telle que je l'utilise, l'expression renvoie à une forme de médiation qui ne serait pas interne, mais externe aux individus, culturelle. L'argent est alors comparable au langage non par les processus internes que l'usage de ce dernier mobiliserait, mais par les processus externes, sociaux et culturels, que mobilise l'actualisation du langage sous forme de discours, de parole.

établis le statut et les devoirs de chacun. Elle subordonne donc chaque membre de la communauté et sa valeur personnelle à sa propre valeur. Cet englobement ne va toutefois pas sans tensions et la monnaie permet l'intégration de deux niveaux de totalité et de valeur, en une hiérarchie qui admet ajustements et mutations. Les circulations de la monnaie sont ainsi comparables à Wallis — où elle a la forme de billets de banque — et à Malaita, chez les 'Are'are, où elle est faite de perles de coquillage. Daniel de Coppet écrit à son sujet :

« On comprend que cette monnaie est *bidimensionnelle*, c'est-à-dire qu'elle anime deux niveaux de valeur différents et en apparence contradictoires : au niveau supérieur elle exprime la valeur sociale englobante, la dimension sociale, le tout social, et le principe de hiérarchisation, tandis qu'au niveau subordonné elle exerce sa capacité de mesurer et d'actualiser des quantités de valeur » (1998 : 196 ; les italiques sont de l'auteur).

L'exemple wallisien montre que les caractéristiques de la monnaie ne dépendent pas du type de monnaie, mais bien du type de société et, surtout, des formes de circulation où une monnaie, quelle qu'en soit la forme, est mobilisée.

La monnaie comme système sémiotique : ouvertures et propositions

L'usage cérémoniel de l'argent à Wallis pose la question des totalités constituées et signifiées par la monnaie. L'une d'elles correspond à la société locale telle que Mauss la définit¹⁸, mais aussi telle qu'elle nous est donnée à saisir dans de nombreux exemples ethnographiques — Wallis compris : elle renvoie à une communauté, à une société de référence qui, trouvant sa définition en elle-même, est empiriquement accessible par l'étude des faits sociaux totaux que sont les circulations cérémonielles et monétaires. L'ethnographie montre aussi, pour Wallis, une forme de totalité alternative, une fois différents niveaux de circulations dégagés conjointement aux valeurs qui les organisent.

Des totalités différentes et hiérarchisées en valeur apparaissent en effet selon les contextes et les statuts considérés. Elles s'ordonnent en hiérarchie de valeur (Dumont, 1979), mais de façon complexe puisque deux emboîtements s'opèrent. Dans le cas wallisien, l'asservissement du marché à des logiques sociales qui le dépassent semble clair : l'argent, quel qu'en soit la provenance, est mis au service d'un « travail » (*gaue*) qui consiste à produire, conforter, manifester des relations sociales distinguées et ordonnées. Ce travail échappe, pour l'essentiel, aux logiques marchandes. Toutefois cette subordination n'organise pas en valeur deux termes, comme chez Dumont (*ibid.*), mais trois : le marché est subordonné aux logiques chrétiennes, d'une part, et à celles cérémonielles, de l'autre, tandis que les valeurs chrétiennes sont subordonnées à l'ordre socio-cosmique des relations sociales. Apparaît donc une valeur de référence intermédiaire entre l'individu moderne et la conception holiste du monde socio-cosmique : celle de la personne chrétienne, sans réelle autonomie puisque seule lui donne existence sa relation à Dieu, tandis que Dieu lui-même est intégré au monde socio-cosmique local.

¹⁸ « Une société se définit elle-même [...] par le nom, par les frontières, par les droits qu'elle se donne sur elle-même et sur son sol [...] par sa volonté d'être une, par sa cohésion propre, par sa limitation volontaire à ceux qui peuvent se dire *nous* et appeler les autres : les autres, les étrangers, barbares, hilotes et métèques, tandis qu'ils s'appellent eux-mêmes 'les hommes', les patrices et les eupatrides [...]. La notion de totalité [...] s'exprime d'abord par ce nom dont nous venons de parler, que la société se donne (et non celui qu'on lui donne — généralement inexact —) et par la sensation très aiguë de la communauté qu'elle forme. La notion de *descendance commune* en forme le *mythe* » (Mauss, 1969 : 314-15 ; les italiques sont de l'auteur).

Dans le cas présent, nous nous trouvons devant un paradoxe : une « économie des relations » — c'est-à-dire des statuts personnels et des relations qui les fondent — emprunte au système monétaire ses techniques de quantification et d'évaluation (y compris celles impliquant la substantialisation), mais aussi ses techniques d'expression et de signification. Ces emprunts servent à la constitution de la personne sociale, de son statut et de celui de son groupe dans le cadre du monde socio-cosmique local. Ils permettent aussi la définition de cette même personne sociale dans sa dimension chrétienne : autorité personnelle, statut social et salut de l'âme découlent désormais des relations bénéfiques avec Dieu et sont renforcés par les circulations monétaires dont la personne devient comptable et référence¹⁹. Cette personne chrétienne et ses principes constitutifs restent subordonnés à l'ordre socio-cosmique et à son renouvellement. On peut toutefois se demander si la stabilité de cet agencement perdurera devant l'ouverture grandissante de la société sur le monde extérieur, le recul progressif de l'influence du clergé et les aspirations en matière de style de vie et de confort moderne d'une population très jeune. La conception même du monde social, de la personne en son sein, et l'agencement actuel de leur articulation semblent fragiles devant l'aspiration à des formes d'émancipation qui, plus radicales, impliquent une définition des acteurs sociaux plus proprement moderne. On en trouve trace dans les débats récents opposant les tenants de la « coutume » et ceux prônant une rénovation sociale qui comprend l'adoption exclusive du modèle politique républicain et une mise en propriété personnelle du foncier permettant un développement économique faisant plus large place au capitalisme libéral.

Autre constat : la relation entre la monnaie (ici sous forme de monnaie fiduciaire d'importation) et les circulations qui pouvaient fonctionnellement lui préexister éclaire son fonctionnement sémiotique. À leur arrivée, les missionnaires catholiques ont interdit le recours à l'expression guerrière des rivalités et les attributs statutaires jugés immoraux (polygamie, droit de vie et de mort sur les subordonnés, interdits rigoureux²⁰). Ils ont, en revanche, instrumentalisé certaines institutions locales afin de gagner les anciens chefs à leur projet d'évangélisation et d'asseoir leur propre autorité. Ce faisant, ils ont favorisé l'expression cérémonielle des rivalités statutaires en y intégrant les rites chrétiens (messes et bénédiction). L'argent est apparu dans ce contexte, alors que la compétition s'ouvrait à une majorité de la population qui en était auparavant exclue. Il semble avoir offert, dans le cadre renouvelé de l'expression cérémonielle des rivalités statutaires, un moyen de conforter, voire de suppléer les biens de valeur (par définition, rares et recherchés) parmi les signes mobilisés dans ce qui est devenu de véritables joutes ostentatoires et agonistiques²¹. La synthèse

¹⁹ L'expatriation des insulaires ou leur conversion (encore rare) à d'autres formes de christianisme (témoins de Jéhovah, adventistes...) établissent de nouveaux réseaux sociaux que ceux définissant la société locale fondée sur le catholicisme. Ils permettent ainsi de s'en émanciper, au moins partiellement.

²⁰ Le statut, mais aussi la position socio-cosmique des chefs et des anciens de famille, étaient autrefois « marqués et protégés » (sens du terme *tapu*, généralement traduit par « interdit, sacré ») de certaines formes de contact (contact visuel direct, commensalité, atteinte à la tête).

²¹ Les grandes cérémonies voient, avec la circulation de sommes considérables d'argent, la présentation d'énormes quantités de biens féminins et masculins. Ces derniers, sous forme de porcs entiers rapidement passés au four dans la nuit et artificiellement gonflés par l'introduction de troncs hachés de bananiers, restent sur l'esplanade cérémonielle durant toute la durée des cérémonies qui tendent, elles aussi, à se prolonger de plus en plus. Au soir, alors qu'autrefois, après de multiples redistributions secondaires, la viande était mangée, elle est désormais jetée, des dizaines de gros porcs étant portés au dépôt local. Ce gaspillage défraye la chronique qui participe des logiques mêmes de ces rivalités cérémonielles.

actuelle du christianisme et des anciennes logiques sociales offre une configuration particulière où la personne et le traitement rituel de ses composantes par des groupes cérémoniels antagonistes est centrale. Les circulations de monnaie, qui offrent une polyvalence et une flexibilité rares, relèvent ainsi moins d'une économie marchande que d'une économie des « raretés instituées » (Servet, 2010-2011, d'après Bataille, 1976) ou des « signaux coûteux » (Schaeffer, 2010). Les circulations d'argent constituent ici, plus que d'autres formes de circulations (tel le sacrifice, par exemple), un système de signes et d'actions exceptionnellement efficace. Elles participent à la constitution et à la représentation de la « valeur » telle qu'elle est socialement définie. Elles désignent ce qui fait référence de la façon la plus directe et la plus complète à la totalité signifiante, la totalité à partir de laquelle sont pensées la distinction et les logiques qui opèrent la mise en ordre des relations au sein de toute société humaine. Cette proposition inscrit clairement principes et caractéristiques du fait monétaire hors du domaine économique, dans le champ d'une efficacité plus proprement sémiotique et sémantique des signes et des actions.

Ces propositions conduisent à reconsidérer la dimension « symbolique » de la monnaie sur laquelle insistent de nombreux auteurs²². Le terme porte à confusion en ce que, dans les théories sémiologiques de Saussure comme de Peirce, il renvoie généralement à des formes de représentation opérant la substitution d'une réalité du monde — absente ou impossible à percevoir (une réalité de référence) — par un signe qui la représente selon un lien sémiotique analogique, formel, naturel ou culturel²³ stable. Or, comme le rappellent Parry et Bloch (1989), les circulations monétaires peuvent avoir une signification plurielle, ambiguë, mouvante et composite. Lorsque la monnaie renvoie à autre chose qu'à elle-même, elle le fait selon des processus très complexes qui, entre autres, combinent les fonctionnements indexical, symbolique et iconique que Peirce a distingués. Pour prolonger le parallèle entre langage et monnaie, seule une approche pragmatique permet de saisir la complexité de cette dernière. Toutefois, et contrairement au langage, on peine à isoler des processus cognitifs propres à son fonctionnement.

L'idée d'une « activité symbolique » défendue par Herrenschildt (2007 : 225) ou par Lassègue, Rosenthal et Vissetti (2009²⁴), qui comparent monnaie et langage en les renvoyant aux « formes symboliques » de Cassirer et à l'idée d'une

²² Le terme « symbolique » ne renvoie toutefois pas toujours à des phénomènes de même ordre : pour certains (cf. *supra*, Breton et Servet), le système monétaire serait comparable à un système de signes mobilisés dans des opérations de substitution plus ou moins complexes (qu'il s'agisse d'une compensation pour meurtre ou de la représentation matérielle d'une valeur lors d'une transaction, par exemple). Pour d'autres (Parry et Bloch, 1989 : 22), le terme fait référence aux « significations » (*meanings*) attribuées à la monnaie.

²³ Cette définition s'inspire de celle donnée par le *Trésor de la langue française*, CNRTL, <http://www.cnrtl.fr/definition/symbole>

²⁴ Lassègue, Rosenthal et Vissetti proposent la définition d'une « économie symbolique » échappant, précisément, aux dimensions référentialistes et utilitaristes qui sont généralement associées à ce terme. Le « symbolique » expliquent-ils, « s'enracine dans des pratiques sémiotiques publiques, qui structurent l'expérience en domaines d'activités, traçant entre eux des connexions ou des homologies, et définissant par là des normes de perception et d'action » (2009 : 77-78). L'usage du terme renvoie ici aux « formes symboliques » que Cassirer fait correspondre à de « grands genres sémiotiques » tels que mythes, langage, art, religion, techniques et science. Le terme désigne, concluent-ils, le fonctionnement même de la pensée et des actions humaines en ce qu'elles s'enracinent d'abord dans le social et les relations qui le constituent. La plupart des auteurs ne précisent malheureusement pas le sens qu'ils donnent à ce terme. En l'occurrence, cette définition est trop générale pour être utile dans l'analyse des phénomènes étudiés dans le présent article.

coexistence de grandes formes sémiotiques, est davantage féconde. Il faut admettre, concernant la monnaie, un fonctionnement sémiotique complexe, très différent, mais apparenté dans certaines dimensions à celui du langage. Lassègue, Rosenthal et Vissetti vont dans ce sens, associant la phylogénèse du langage à celle de « jeux sémiotiques » (*ibid.* : 72) et de comportements ritualisés où la monnaie trouverait aussi une origine : elle apparaît, pour ces auteurs, comme un « médium sémiotique » dont le caractère opératoire permet d'assurer, dans le cadre des échanges, « la dimension symbolique d'une estimation des 'valeurs' par traduction, ou prise d'effet, d'un ordre pratique vers un autre » (*ibid.* : 75). La généralité des circulations monétaires repose ainsi sur des processus constitutifs de l'humain dans ses dimensions nécessairement sociales (relationnelles et distinctives), cognitives, affectives et sémiotiques : à côté d'autres formes de circulations et d'échange, la monnaie constitue probablement ce que les psychologues appellent une « matière sémiotique » (*ibid.*) privilégiée à laquelle s'articulent, d'une part, les processus psychologiques et, d'autre part, les processus sociaux de mise en signification.

La monnaie apparaît ainsi comme un « médiateur sémiotique » (*ibid.* : 73). Toutefois, en signifiant, la monnaie agit sur le monde où, comme le langage, elle circule : elle opère, avant tout, dans la construction et la distinction des relations qui donnent forme et vie aux sociétés humaines. Les circulations monétaires sont, de toutes ces circulations, les plus formalisées, mais aussi les plus ouvertes et les plus intégratives. Dans tous les cas, soulignons-le, les circulations de monnaie « représentent », en ce qu'elles donnent à percevoir. Elles manifestent et signifient, surtout, l'organisation et la valeur relative des relations au sein de systèmes de valeur diversement hiérarchisés. Toutefois, l'essentiel n'est pas là : elles agissent d'abord sur le social, opérant des formes de distinction, d'émancipation et/ou de totalisation qui modifient les relations, leur organisation et leurs dynamiques.

La comparaison entre fonctionnement monétaire et fonctionnement linguistique mériterait d'être poussée. Si la monnaie et sa circulation apparaissent, en effet, comme un système de signes, le fonctionnement de ce dernier présente avant tout un caractère éminemment performatif. Les circulations monétaires représentent et signifient les relations, elles les évaluent aussi, les créent, les confortent, les modifient, les détruisent... « Un événement est compris, catalogué, archivé même, dès qu'il y a monnaie. Plus encore, la monnaie qualifie socialement, elle fait sortir de l'enfance, de l'adolescence, elle authentifie les relations amoureuses, elle marie sûrement, elle travaille à faire naître un ancêtre. Avec elle, plus d'homme sans qualités sociales. Le sceau monétaire transforme une relation quelconque en une relation vraie », explique de Coppet (1998 : 163), concernant la société 'are'are. Les circulations cérémonielles wallisiennes offrent un bon exemple de cette performativité. Celle-ci explique, en retour, le caractère central et pérenne de pratiques souvent âprement critiquées par ceux des membres de la communauté qui, dans une société en pleine mutation, y participent pourtant le plus massivement.

Références bibliographiques

- Aglietta M. et Orléan A. (dir.),**
1998, *La monnaie souveraine*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- Akin D. et Robbins J. (eds.),**
1999, *Money and modernity: State and Local Currencies in Melanesia*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Appadurai A. (ed.),**
1986, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bataille G.,**
1976, *La part maudite*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.
- Bazin L. et Bourdarias F.,**
2002, « Monnaies : pluralités – contradictions » *Journal des anthropologues* [En ligne], 90-91 | 2002, mis en ligne le 22 février 2009, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://jda.revues.org/2177>
- Bazin L., Bourdarias F. et Lantz P. (dir.),**
2002, *Monnaies : pluralités – contradictions*, dossier thématique du *Journal des anthropologues*, 90-91.
En ligne, URL : <https://jda.revues.org/2153>
- Bohannan P.,**
1959, « The impact of Money on an African Subsistence Economy », *The Journal of Economic History*, 19/4 : 491-503.
- Breton S.,**
2002a, « Présentation : monnaie et économie des personnes, *L'Homme*, 162 : 13-26.
(dir.) 2002b, *Questions de monnaie*, dossier thématique de *L'Homme*, 162.
- Chave-Dartoen S.,**
2000, *Uvea (Wallis), une société de Polynésie occidentale, étude et comparaison*, mémoire de thèse, doctorat en Ethnologie et Anthropologie sociale, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
2002, « Le paradoxe wallisien, une royauté dans la République », *Ethnologie Française*, 32 : 637-645.
2006, « Modalité de nomination, contexte d'énonciation et organisation sociale. Danse de la Saint Jean-Marie Vianney », *Cahiers de littérature orale*, 59-60 : 185-218.
2012, « Par-delà la monnaie. Accumulations et circulations cérémonielles de richesses (Polynésie occidentale) », *Revue Numismatique*, 169/6 : 105-117.
- Condevaux A.,**
2010, « Touristes, autochtones et fakapale à Tonga. Les difficultés d'une rencontre 'authentique' », *Téoros. Revue de recherche en tourisme*, 29/1 : 81-89.

Coppet D. de,

1998, « Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes » in Aglietta M. et Orléan A. (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Éditions Odile Jacob : 159-211.

Dumont L.,

1977, *Homo Aequalis I : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard/BSH.

1979, « Vers une théorie de la hiérarchie », postface à Dumont L., 1967, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard : 396-403.

1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil.

Graeber D.,

2012, « On Social Currencies and Human Economies : Some Notes on the Violence of Equivalence », *Social anthropology*, 20/4 : 411-428.

Herrenschmidt C.,

2007, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, Paris, Gallimard.

Hocart A. M.,

1973, *Le mythe sorcier*, Paris, Payot.

Iteanu A.,

2003, « Le *hau* entre rituel et échange », *La revue du MAUSS*, 24 : 334-352.

Kopytoff I.,

1986, « The Cultural Biography of Things : Commoditization as Process » in Appadurai A. (ed.), *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, Cambridge, Cambridge University Press : 64-91.

Lassègue, J., Rosenthal V. et Visetti Y.-M.,

2009, « Économie symbolique et phylogénèse du langage », *L'Homme*, 192 : 67-100.

Mauss M.,

1969, *Œuvres. 5. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Monnerie D.,

2008, « The Great House and the *Marché*. Two Kanak Exchange Complexes (New-Caledonia) » in Stewart P. J. et Strathern A. (eds.), *Exchange and sacrifice*, Durham, Carolina Academic Press.

Parry J. et Bloch M. (eds.),

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

Polanyi K.,

1983, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.

Roux J.-C.,

1995, *Wallis et Futuna : espaces et temps recomposés, Chroniques d'une micro insularité*, CRET, Bordeaux-Talence, collection « Îles et Archipels », n° 21.

Schaeffer J.-M.,

2010, *Théorie des signaux coûteux, esthétique et art*, Québec, Presses de l'université du Québec.

Servet J.-M.,

2010-2011, « Monnaie et esprit du don », *La part de l'œil*, 25/26 : 115-131.

Stewart P. J. et Strathern A.,

2002, « Transformations of Monetary Symbols in the Highlands of Papua New Guinea », *L'Homme*, 162 : 137-156.

Toren C.,

1989, « Drinking Cash : the Purification of Money through Ceremonial Exchange in Fiji » in Parry J. et Bloch M. (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge university press : 142-64.

Vygotsky L. S.,

1978, *Mind in Society : The Development of Higher Psychological Processes*, Cambridge, Harvard University Press.

Zelizer V.,

1989, « The Social Meaning of Money: 'Special Monies' », *The American Journal of Sociology*, 95/2 : 342-377.

Sandra Bornand, chargée de recherche au CNRS en anthropologie linguistique, mène ses recherches de terrain au Niger sur les pratiques langagières en région zarma et songhay. Elle a notamment publié *Le Discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger* (Karthala, 2005) et avec Cécile Leguy *Anthropologie des pratiques langagières* (Armand Colin, 2013).

Mots-clés : anthropologie linguistique – discours – genre – migration – zarma

« Chanter l'absence, louer le retour ».

Discours sur les migrants en pays zarma (Niger)

Sandra Bornand,

CSPC, INALCO CNRS UMR 8155 LLACAN (Langage, langues et cultures d'Afrique noire)

« Je ne leur dis pas [que l'on souffre là-bas], parce qu'on ne m'avait pas dit que là-bas, il y avait de la souffrance. »

Entretien avec Soumana, homme marié d'une vingtaine d'années du village de Mallalé (Mallalé, canton de Liboré, 2015)

« Dieu est grand ! C'est ainsi que je n'aurais pas voulu me marier ici. C'est mon destin qui fait que je ne veux qu'une chose : me marier et aller chez les machines, c'est la machine qui prépare, c'est la machine qui sert et apporte le repas à mon époux. »

Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boktili (Boktili, canton de Kouré, 2015)

Ces deux discours m'ont paru être une porte d'entrée intéressante pour aborder la migration sud-sud chez les Zarma du Niger : l'un m'a été tenu par un jeune homme de 24 ans et l'autre a été entendu sur une place de fête, lorsque chantaient les filles non mariées du village. Mais ces discours ne sont pas du même ordre : le premier est extrait d'un entretien, tandis que le second est chanté de manière tout à fait spontanée.

Lors de mes séjours en région zarma, à l'ouest du Niger, j'ai souvent entendu les jeunes filles évoquer dans leurs chants ces hommes partis travailler au Ghana, en Côte d'Ivoire ou au Bénin. Les jeunes hommes, quant à eux, m'ont fréquemment raconté leur envie de partir, citant tous leurs amis qui avaient vécu l'expérience migratoire. Mais, s'ils expriment volontiers leurs rêves de migration, une fois de retour, ils n'abordent en revanche pas spontanément ce sujet. Je me suis alors interrogée sur le sens d'une opposition entre, d'une part, les hommes qui gardent le silence sur ce qui renvoie à leur expérience migratoire et, d'autre part, les femmes qui chantent en public une expérience qu'elles n'ont pas vécue¹. Ma réflexion repose sur deux hypothèses :

¹ Dans le champ des études africanistes, la question de la construction sociale des relations de genre, en lien avec les performances orales, a tout particulièrement été abordée par Deborah James (1999, 2000), Deborah A. Kapchan (1995, 1996) pour le monde anglo-saxon et Alice Degorce (2016) en France.

- La migration peut être assimilée à une expérience à valeur initiatique et le point commun entre ces deux événements est le silence que partagent ceux qui les vivent.
- Les femmes ne migrent pas, mais subissent directement — de manière parfois prolongée — l'absence masculine. Les chants leur permettraient alors de s'appropriier une expérience qui les touche mais qui n'est pas la leur; ils constitueraient pour elles un moyen d'action face à une situation sur laquelle elles n'ont pas prise.

Silences et discours de ceux qui migrent : la migration comme expérience à valeur initiatique

Avant la colonisation, les guerriers zarma, à la recherche de butin, partaient volontiers guerroyer hors de leurs territoires. Si la colonisation a rendu les guerriers anachroniques, elle n'en a pas pour autant éliminé la migration, qui s'est modifiée, devenant saisonnière². Les fils de guerriers sont ainsi devenus des paysans qui, désœuvrés durant la saison sèche, partent le plus souvent dans les pays côtiers y chercher du travail (dans les plantations, les mines ou les marchés) et des revenus ; ils reviennent au pays au moment des premières pluies pour s'occuper de leurs propres cultures et repartent après les récoltes.



Fig. 1 : Village de Boktili dans le canton de Kouré, durant la saison sèche

² Le verbe *jaaway*, qui signifie « passer la saison sèche hors du village », désigne cette migration saisonnière. Contrairement à d'autres termes qui impliquent un départ hors du pays, ce verbe peut également être utilisé pour les hommes qui migrent à l'intérieur du Niger.

Les griots généalogistes ont longtemps narré aux migrants, sur le départ ou de retour, les exploits, dans l'actuel Ghana, de Babatou, grand guerrier zarma du XIX^e siècle. Ce faisant, ils proposaient un modèle positif à ces travailleurs immigrés et, par le rappel de la domination exercée dans la région par les Zarma, ils permettaient à ces derniers d'oublier un peu la précarité de leur situation.



Fig. 2 : Une maison de migrant à Abidjan (Côte d'Ivoire)



Fig. 3 : Seyni Saley, Zarma de Tonkobangou (canton de Liboré, Niger), colporteur dans le quartier de Kumasi (Abidjan, Côte d'Ivoire)

Si l'on ne peut négliger les causes sociales, économiques et politiques de la migration³, si l'on ne peut non plus ignorer les nombreuses sécheresses et mauvaises récoltes (Sidikou, 1991) qui poussent à chercher ailleurs les ressources qu'on ne trouve plus sur place, la quête d'aventures n'est pas à négliger, comme l'a montré Rouch (1990) et comme en témoigne ce jeune homme que je cherchais à dissuader de partir, à la demande de sa mère : « Tu sais, tous les garçons de mon âge partent, là je reste tout seul dans le village, ce n'est pas bon. » Bien que les migrants n'effectuent plus le trajet à pied⁴ et qu'ils n'encourent plus autant de dangers, bien qu'ils migrent dans des villes où ils retrouvent des gens du même canton, du même village voire de la même famille, ils conçoivent toujours cette migration comme une aventure, comme l'occasion de prouver leur courage⁵.



Fig. 4 : Gare d'Adjamé d'où arrivent et partent les cars du Niger (Abidjan, Côte d'Ivoire)

En outre, on peut y voir une réminiscence de rites initiatiques anciens, tels que la circoncision collective, dont la pratique s'est perdue depuis plusieurs décennies déjà. On retrouve en effet des points communs dans la structure de ces deux événements pourtant en apparence fortement éloignés. Ainsi :

- 1) Un homme parti une première fois en migration dans les pays côtiers est désigné soit comme *yammaize* (littéralement : « fils de l'Ouest⁶ ») soit comme *kurmize* (littéralement : « fils du pays forestier⁷ »). Ces désignations aux connotations positives l'opposent alors à celui qui reste au village, qualifié péjorativement de *jawiize*, terme qui signifie « fils de la saison froide⁸ ». Ce changement de désignation apparaissait également lors du rite de circoncision collective qui

³- Comme Painter (1988) le souligne dans sa critique de Rouch.

⁴- Les déplacements à pied et en groupe pour éviter les attaques ont existé jusqu'aux environs de 1945, comme le souligne Harouna Mounkaïla (1999). D'ailleurs, les locuteurs songhay (le zarma et le songhay forment un ensemble linguistique), quand ils désignent la migration, font toujours référence à ce mode de déplacement : *I koy dirawo* (littéralement : « ils sont partis à la marche »).

⁵- On revient parfois avec un nom (*ma-dake* : « nom posé dessus » ; variante : *ma-gaaru* « nom posé en travers ») qui marque une expérience particulière et accorde dans ce cas une identité de migrant pour toute la vie, comme dans le cas de « Vieux Tchad ». Cet homme a été surnommé ainsi, car il était migrant au Tchad lorsque le conflit tchado-libyen explosa. Retrouvé vivant parmi les morts, il fut alors rapatrié au Niger.

⁶- *Yamma* : terme hausa désignant l'ouest ; *ize* : terme zarma désignant l'enfant.

⁷- *Kurmi* : terme hausa désignant le pays forestier ; *ize* : terme zarma désignant l'enfant.

⁸- Comme le note Harouna Mounkaïla, « ces deux appellations au-delà de leur différence d'origine — *Yamaizé* met l'accent sur la situation géographique alors que *Kurmizé* met l'accent sur le milieu naturel — désignent la même catégorie de migrants » (1999 : 228).

prévalait autrefois⁹ et le non-circoncis était disqualifié¹⁰. À l'instar du circoncis appelé ainsi durant la période de réclusion, un homme n'était désigné comme migrant que les premières semaines suivant son retour. Ces désignations passagères définissent alors ces expériences comme des parenthèses.

- 2) Comme la circoncision, qui faisait de l'enfant un jeune homme susceptible de se marier, le retour d'une première migration¹¹ ouvre les portes du mariage¹². On observe ainsi dans les deux situations un changement de statut social.
- 3) Passages d'un lieu à un autre ou d'un état à un autre, la migration comme le rite de circoncision ont toujours été perçus comme des sources de danger, qui nécessitent une protection surnaturelle (accordée par les *ziima*, « prêtres » des religions du terroir, ou par les marabouts, lettrés musulmans). Et même si le voyage est aujourd'hui devenu une routine, la crainte de la mort demeure et certaines destinations sont toujours à hauts risques.
- 4) Le primo-migrant est accueilli par des migrants déjà installés, souvent de la famille ou du même village. Leur hôte joue pour eux le rôle de « guide », à l'instar — toutes proportions gardées — du responsable de la circoncision. C'est lui qui aide le migrant dans son installation et lui montre ce qu'il peut vendre lorsqu'il se lance dans une activité de colportage, qui le met en contact avec un commerçant *zarma* qui peut lui faire crédit et lui indique des lieux de vente. Il peut être également celui qui organise les aides et les retours des migrants en difficultés.
- 5) La migration comme la circoncision sont des expériences collectives — autrefois, on se déplaçait en groupe — et ceux qui la vivent ensemble se reconnaissent comme pairs, désignés par les termes *hangasin* (littéralement : « celui qui marche avec toi ») ou *cale* (« camarade »). Cette relation implique la solidarité et l'on aide celui qui débute ou celui qui n'a pas pu gagner de quoi rentrer au pays. Personne ne saura au village qui s'est fait secourir et les souffrances communes vécues là-bas seront tues, comme l'on gardait secret ce qui s'était passé lors du rite de circoncision.



Fig. 5 : Han Beerri, un « Vieux Zarma » qui accueille les primo-migrants zarma de Liboré dans le quartier de Yopougon (Abidjan, Côte d'Ivoire)

⁹ « La circoncision n'est plus aujourd'hui qu'un acte bénin et sans grande importance sociale [...]. Les enfants sont circoncis dans les premières années et chaque famille décide comme elle l'entend de la date de l'opération, que nulle grande fête ne sanctionne. Par contre, avant la venue des Blancs, la circoncision était un des temps forts de la vie villageoise. Elle gardait encore des rares traces d'un système initiatique, se moulait dans le cadre de la classe d'âge, et mettait en valeur le savoir magique du responsable. » (Olivier de Sardan, 1982 : 108.)

¹⁰ Ainsi, le circoncis durant les huit jours qu'il passait hors du village était appelé *bangüze* (littéralement : « fils de la mare ») ou *jiggalüze* (« enfant de la paillette en nattes édifée à l'occasion de 'cérémonies de passage' ») (Olivier de Sardan, 1982 : 230), au contraire du non-circoncis, qualifié de *cafare* (« cafre, païen »), terme injurieux aujourd'hui « même sans référence explicite à la religion » (*ibid.* : 83).

¹¹ Harouna Mounkaïla (1999) situe la moyenne d'âge de la première migration à 19 ans, les plus jeunes migrants étant âgés de 14-15 ans.

¹² Il faut dire que « le mariage nécessite un investissement financier assez important de la part des jeunes hommes » et que « dans l'incapacité de se procurer des montants élevés sur place, ils se voient dans l'obligation d'aller les chercher ailleurs. C'est cette exigence sociale qui pousse beaucoup de jeunes ruraux sur les chemins de l'émigration » (Mounkaïla, 1999 : 110-111).

- 6) Le primo-migrant, comme l'initié, acquiert un savoir spécifique exclusivement partagé par ceux qui ont vécu son expérience. Ainsi, on accordera peu de crédit et on reprochera son manque de connaissance à celui qui n'a pas voyagé : « Comment veux-tu t'exprimer, toi qui n'es jamais parti ? » (Koudou, homme marié d'une quarantaine d'années du village de Boktili ; Niamey¹³, 2013). Partir implique au retour une plus grande autorité pour prendre la parole dans les réunions familiales ou villageoises.

La migration apparaît dès lors comme une parenthèse. Par leur silence sur les échecs, les violences subies, la pénibilité du travail¹⁴, les migrants participent à ce qu'Harouna Mounkaila appelle « la grande mystification » (1999 : 112-113), une mystification qui « s'exprime par l'affichage de la réussite des migrants de retour » (*loc. cit.*). Et quand les migrants parlent, c'est pour louer les lieux d'arrivée et, surtout, se moquer de celui qui n'est jamais parti, lui reprochant son manque de courage, de curiosité et de connaissance.

La migration : une expérience silencieuse mise en discours par ceux qui restent « immobiles »

Si l'expérience est tue par les hommes qui migrent, elle est en revanche mise en discours par les femmes qui, elles, ne partent généralement pas. Pour Rouch (1956 : 51), les chants d'éloge du migrant apparaissent dès 1902, lorsque les premiers à rentrer de Kumasi ramenèrent des cotonnades européennes.

Par leurs chants, les femmes — qui ne sont pas des chanteuses professionnelles mais qui vivent par procuration la migration de leurs époux, amoureux, frères ou voisins — célèbrent un migrant conquérant et convoyeur de richesses, à l'instar des guerriers d'autrefois qui rapportaient de leurs campagnes esclaves et bétail.



Fig. 6 : Marchandises en partance pour le Niger, Gare d'Adjamé (Abidjan, Côte d'Ivoire)

¹³- Accompagné de Moktar et Bonkaano (dont je parle par la suite), il m'avait rendu visite à Niamey, quand ils ont su que j'étais arrivée au Niger.

¹⁴- L'un des hommes rencontrés m'a dit qu'il ne pouvait parler de la pénibilité qu'à son père et son grand frère, les deux l'ayant précédé dans les pays côtiers, et à sa mère, la personne à qui il est indéfectiblement lié.

Que ce soit tous les soirs sur la place publique, durant la saison sèche ou, de jour dans une cour, lors d'un mariage, pour les amies — encore jeunes filles — de la jeune mariée, que ce soit une fois par année sur la place publique, lors de la fête de la graisse (*maani foori*) ou, tous les jours, dans la cour, pour les femmes mariées, elles chantent en fonction des situations et de leurs propres envies et non des demandes masculines.



© Sandra Bomand (2014)

Fig. 7 : Une nuit lors d'un mariage
à Tonkobangou, canton de Liboré (Niger)

Elles participent ainsi, par leur éloge du migrant qui part puis revient après avoir « réussi », à la construction d'un « modèle » masculin. Mais elles chantent aussi l'attente, parfois déçue, des jeunes filles comme des épouses qui espèrent le départ ou le retour d'un amoureux ou d'un mari.

Ces paroles codifiées — car émises dans des situations spécifiques, dans le respect des normes génériques et transmises de génération en génération — leur permettent ainsi d'exercer une action sur une situation qui leur échappe; d'abord en s'appropriant une expérience qu'elles ne peuvent vivre que par procuration, puis en assumant leurs émotions (les chants ont en effet une fonction exutoire), mais aussi en agissant sur les autres par les injonctions implicites que ces chants contiennent.

La construction d'un imaginaire migratoire partagé

Ces chants sont ainsi pour les femmes l'occasion de se représenter et d'idéaliser un ailleurs qu'elles ne découvriront probablement jamais. Cette représentation passe par l'énumération de noms à forte valeur symbolique, comme *Faransi* et *Gurunsi*, qui désignent, pour le premier la France et les anciennes colonies françaises et, pour le second, le Ghana, dont les Zarma occupaient une partie du territoire avant la colonisation. Ces ailleurs renvoient donc non seulement à des espaces géographiques exotiques, mais sont aussi associés à deux « empires » : l'empire colonial français et l'empire zarma conférant, en quelque sorte par capillarité, un peu de leur prestige

au migrant. Les lieux d'arrivée sont parfois plus précisément énumérés, avec l'évocation de villes réputées : Abidjan, Cotonou, Kumasi voire, plus rarement, la Mecque.

La construction de cet ailleurs passe donc par des associations aux connotations positives, qui s'offrent comme le miroir inversé de la vie villageoise, loin de la chaleur étouffante,

« Eh Haoua amène ma cola ! Aziz est revenu du froid, il y a du parfum, tu en verses un peu, il y a de la pommade, tu en verses un peu, il y a de la poudre, tu en verses un peu. »

« *Eh Haouwa kande ay gooro Aziizi ka ga fun yeeno ra ga turaare go no ma a mun kayna ji go no ma a mun kayna pudur go no ma a mun kayna.* »

Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boktili (Boktili, canton de Kouré, 2015)

loin des travaux pénibles :

« La belle est à Koumassi, à l'ombre des boutiques
Loin des corvées d'eau
Loin du méchant pilon. »

« *jaale go Kumaasi faadey cire
A wa bari guri
Nda binji duruyan futa.* »

*Proverbe de pileuse
(Hama, 1988 : 134-135)*

loin de la pauvreté ou de la faim :

« La raison pour laquelle je ne veux pas aller à Boktili, c'est qu'ils y transforment le maïs en eau de boule. »

« *Hari kan se ay si ba ay ma koy
Boktili kolkoto no i ga te bari
kwaaray.* »

Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boktili (Boktili, canton de Kouré, 2015)

alors que là-bas, les mets varient et la viande est abondante :

« Demain à cette heure, l'igname sera sur le feu
L'igname mijotera, tandis que chutent les mangues
Et qu'au pied du lit, sera la viande rôtie. »

« *Suba ya-cine, dundu kuso dake
Dundo ga zarga, mango kan
Ham leda go daaro cire.* »

*Chant de place de fête
(Mounkaïla, 2008 : 170-171)*

La « Côte » est aussi rêvée pour ces objets qui symbolisent le luxe et la réussite, comme les produits de beauté, les pagnes ou diverses parures :

« Père d'Illiassou, porteur de montre-bracelet. »

« *Illiyaasu baaba montooru koy.* »

*Proverbe de pileuse
(Mounkaila, 2008 : 170-171)*



Fig. 8 : Les téléphones portables ont remplacé les montres-bracelets

Au premier plan : Chaïbou Mounkaila, Zarma du village de Kouré (canton de Kouré, Niger) ;
au second plan : Abdoullaye Idrissa, Zarma de Siné Koira (canton de Kouré, Niger),
vendeurs de téléphones portables à Yopougon (Abidjan, Côte d'Ivoire)

Il y a derrière ces symboles l'espoir d'une vie moins dure.

Alors que les femmes, dès l'âge de sept ans, sont restreintes dans leur occupation de l'espace, qu'elles doivent rendre compte à leurs parents, puis à leur époux de leurs déplacements, les chants leur permettent de voyager par l'évocation de lieux merveilleux comme ces plages d'Abidjan, images d'abondance et de liberté. Cette évocation leur permet ainsi de se construire un imaginaire migratoire collectif et partagé mais aussi de vivre par procuration cette « autre » vie idéalisée.

Le chant comme exutoire

C'est sur la base de cet imaginaire partagé que peuvent s'exprimer les différents sentiments liés à la migration. Car l'attente — qui transparait dans l'omniprésence d'une temporalité centrée sur la saison froide (*jaw*), dont le début et la fin rythment les départs et les retours¹⁵ — génère espoir, crainte, désillusion ou colère. En choisissant un chant plutôt qu'un autre, la soliste impose au chœur un registre qu'elle souhaite exprimer. Ainsi, telle épouse, qui attend désespérément le retour d'un mari, évoque-t-elle le « vieux Zarma », qualificatif désignant ces hommes partis

¹⁵ Cf. les emplois de verbes de mouvement *koy* « aller, partir », *jaaway* « migrer », *fun* « venir de » ou encore *jaaje* « rentrer au bercail ».

depuis des années sans revenir et qui auront peut-être — humiliation suprême — épousé une autochtone. Ainsi, telle jeune fille qui espère le retour de son prétendant — avec la dot — chante-t-elle l'arrivée triomphale de Djabi, le fils du pays :

« Je répétais que le soleil était sorti par ici, sur la colline, mais [en fait] ce n'était pas le soleil, l'enfant du Goubé m'a dit que c'étaient les bazins jaunes de Djabi. »

*« Ay ma ye ga ne wayna fatta ne
baray tondo boŋ manti wayno no
Gubayzo ci Jaabi jabba sayey no. »*

Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boutchi dans le canton de Loga, devenues bonnes à Niamey (Niamey, 2004)

Tandis qu'une autre — pour marquer son impatience — se demande :

« Quand la saison froide finira-t-elle, afin que les migrants rentrent au bercail ? Regarde, il faut que les migrants rentrent au bercail, afin que les grandes filles se marient ! »

*« Han fo no jawo ga ban
yammayze ma jaaje guna
yammayze ma jaaje wondi beerey
ma hiiji ! »*

*Chant de mariage par les amies de la mariée
(Niamey, 2005)*

Chanter l'espoir de partir, également

Le grand nombre d'occurrences du verbe *koy* « aller, partir », associé à une 1^{ère} personne (singulier ou pluriel) et à des lieux de migration ou relié au verbe *jaaway*, « partir en migration durant la saison sèche », souligne l'envie de voyage, parfois obsédante, qui colore le plus souvent les chants de jeunes filles.



Fig. 9 : Un car arrivé à Abidjan du Niger, gare d'Adjamé, Abidjan (Côte d'Ivoire)

L'autogare — lieu de départ pour les pays côtiers, déjà différent du village, car situé dans la capitale — ne fait rêver que parce qu'il symbolise cet entre-deux ; ni tout à fait ailleurs ni tout à fait ici :

« L'autocar nous attend déjà à l'autogare
[...]
Même à terre, je ne regarderais pas du côté de Niamey
Niamey risque seulement de salir ma toilette. »

« *Kaaro go teesam ga iri batu*
[...]
Ba ni na ay tansi ay si jamay guna
jamay wo ga iri zübandi no. »

Chant de place de fête
(Mounkaïla, 2008 : 170-171)

L'utilisation de l'inaccompli¹⁶ (qui désigne en zarma aussi bien une action qui va avoir lieu qu'une action habituelle dans le présent) pose ce départ comme une évidence, comme une manière de forcer le sort. Mais ce rêve, d'ailleurs, ne reste le plus souvent qu'un rêve et le renoncement apparaît dans la structure hypothétique irréaliste (*bala... ðõ* : si... alors) du vers qui suit :

« Si on ne nous accusait pas de désobéir à nos
mères, nous jurerions que nous accompagnerions
les migrants au loin. »

« *Hala ðay manti kaŋ i ga ne iri mongo iri*
ŋaŋey se ðõ iri ze nda kaŋ iri ga
yammazyey dum ga mooru. »

Chant de mariage par les amies de la mariée
(Niamey, 2005)

Les rêves des jeunes filles s'opposent alors à ce qu'impose la morale : lucides, elles savent qu'aucune d'entre elles ne partira ; elles savent aussi que rares sont les femmes qui rejoindront leur mari, mais c'est comme si, en chantant leur propre départ, elles s'appropriaient un peu cette expérience migratoire.

Chanter la désillusion et la colère

La colère n'est alors jamais très loin ; colère de celle dont l'époux n'est pas encore revenu et dont elle est sans nouvelles :

« Tu es parti longtemps en brousse, la mignonne
n'en a rien su.
Ta recherche de trois ans ou ta recherche de sept
ans, la mignonne n'en a vraiment rien su. »

« *Ni seekar*¹⁷ *ganji, jaala mana bay.*
*Ni jüri binza ceeco*¹⁸ *wala ni jüri iyye*
ceeco a kulu jaale mana bay. »

*Proverbe de pileuse par Hamsatou Amadou*¹⁹
(Boktili, canton de Kouré, 2015)

¹⁶ (*ga* versus *si*) : inaccompli / inaccompli négatif.

¹⁷ *Seekar* : comme les migrants vont loin et quand leur absence se prolonge sans qu'ils donnent de nouvelles (environ à partir de 3-4 ans), on dit qu'*seekar ganji* « ils sont restés longtemps en brousse ».

¹⁸ *Ceece* : terme utilisé à la fois pour dire que l'on « [cherche] à se procurer des ressources : [cherche] de quoi manger [cherche] un butin (razzias d'antan), [cherche] un travail ou de l'argent » (Olivier de Sardan, 1982 : 83).

¹⁹ Hamsatou Amadou est une femme de 50 ans vivant dans le village de Boktili et dont l'époux est parti au Ghana depuis plus de 10 ans. C'est elle qui m'a énoncé ce proverbe de pileuse au cours de notre discussion.

Mais aussi colère de celle qui n'a pu épouser un migrant :

« Dieu est grand ! C'est ainsi qu'elle a dit : "Je n'ai pas voulu cela, c'est mon destin qui l'a voulu. J'aurais voulu me marier et partir chez les Arabes pour enfanter d'un Arabe, pour le prendre et le porter dans le dos, pour que tous ceux qui passent disent : salut, femme 'd'Arabe !'" »

« *Alla wa kubaari ya-din walla day no a ne ay mana ba hayo ay boho no ay mana ba kala ay ma hijji ga koy laarabey do ay ma laarabiize hay ay ma za ga hampa boro kulu kay ga bisa ma ne laarabu wande fo-fo !* »

Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boktili (Boktili, canton de Kouré, 2015)

Ou de celle dont l'époux — paresseux — n'est jamais parti :

« Bonhomme rampant, tu es là ?
[...]
Suis-je ta mère ou ton père ?
Qui ont mis neuf mois pour te façonner.
Et fait éclore au dixième mois ?
[...]
Tu te repentiras d'être resté pour la morte-saison. »

« *Taku-a-si-tuno ni go ne ?*
[...]
Ay ti ni ja wala ni baaba ?
Kay na ni te handu yegga
Iwayyanta ra ni fambu
[...]
Wo kay se ni jaw ne, ni a ga a ze. »

Proverbe de pileuse (Mounkaila, 2008 : 162-165)

Or ce dernier vers surprend par sa véhémence et peut être — comme nous le verrons — entendu du mari et de ses proches. Et celle qui énonce le proverbe ne laisse à l'homme qu'une seule issue pour sauver la face : migrer à son tour. C'est cet aspect que j'appelle la fonction injonctive des chants.

Le chant comme injonction

Pour comprendre cette possible injonction adressée aux hommes, il faut savoir que ces chants — qui appartiennent principalement à cinq genres discursifs — ont en commun de pouvoir être entendus à des degrés divers par les hommes. Plus encore, certains vers sont indirectement adressés à ceux-ci et visent à les faire agir. Pour exemple, voici deux de ces cinq genres et leur situation de communication :

- Les *foori batama dooni* sont chantés par les jeunes filles, le soir, sur la place de fête, à proximité des jeunes hommes qui viennent volontiers encourager et récompenser la prestation de celle qui leur plaît ;
- Les *duruka yaawey* sont des proverbes énoncés par les femmes lorsqu'elles pilent. Même si cette activité est parfois solitaire, comme on pile dans la concession familiale, les proches ainsi que ceux qui sont les cibles des critiques émises sont susceptibles de les entendre. En outre, les enfants ne sont jamais très loin²⁰.

²⁰- Les autres genres sont les *hijay dooni* (chants de mariage), qui sont chantés pour la mariée par ses amies. Bien que l'auditoire soit uniquement féminin, les hommes peuvent tout de même entendre des bribes de ces chants. Du côté des femmes mariées, on chante en présence d'un auditoire composé de femmes et d'enfants lors de la fête de la graisse (*maani foori*), où l'on célèbre celle dont les formes généreuses sont les plus abondantes et le mieux réparties. Mais, chantés en plein jour sur la place publique, ces chants peuvent être entendus des hommes qui ne font que passer et des adolescents qui jettent souvent un œil curieux sur l'assistance. Les *ize zamu* (éloge d'enfant) constituent le cinquième et dernier genre : ce sont des éloges que les mères adressent à leur enfant, en présence ou non de tiers.

Fig. 10 : Travail au pilon, Boktili,
canton de Kouré
(Niger)



© Sandra Bormand (2005)

En s'inscrivant pleinement dans le cadre de l'idéologie dominante concernant la migration, les femmes participent par leurs chants à la construction et à la pérennisation d'un modèle. Mais plus encore, elles cherchent à stimuler la rivalité entre les jeunes hommes, car ne sera nommé et loué que celui qui sera parti au loin, incitant ceux qui restent à l'imiter :

« Avant-hier, le petit frère de Biba a migré à Cotonou. »

« *Bi fo Biiba kayne Kotonu no a koy ga jaaway.* »

Chant de place de fêtes prononcé par des jeunes filles du village de Boutchi dans le canton de Loga, devenues bonnes à Niamey (Niamey, 2004)

En évoquant tour à tour tel homme devenu chef de quartier à Cotonou²¹ ou tels frères qui ont si bien réussi qu'ils ne connaissent même plus leur région d'origine²², les femmes encouragent les hommes qui partent à faire mieux que ceux-là. En les qualifiant de *koyze*, « prince » en français nigérien, elles les assimilent à l'aristocratie, qui joue encore un rôle très important dans la société zarma. Qui alors n'aurait pas envie d'imiter ces « princes du Kurmi », dont la réussite est éclatante et que l'on célèbre en jouant un air réservé au migrant qui a réussi ?

« [...] Homme riche, Madougou l'homme riche, homme riche, Madougou l'homme riche, à l'arrivée du prince du pays forestier, le prince du pays forestier n'aime pas l'obscurité. Eh ! Allumez la lumière pour voir l'arrivée du prince du pays forestier ! »

« [...] *Kongozo*²³ *kongoza Maadugo*²⁴ *kongozo kongoza Maadugo kurmi kaayano kurmi koyze si ba kubay hay wo danjo bal ga di kurmi koyze kaayano !* »

*Fête de la graisse, chant fait par Safi Hamidou*²⁵
(Boktili, canton de Kouré, 2004)

²¹ *Jaabi koda a te Kotonu kwaara may jida* : « Djabi, le benjamin, est devenu chef de Cotonou » (chant de place de fête des jeunes filles du village de Boutchi dans le canton de Loga, alors bonnes à Niamey).

²² *Arney kay i ga doona ga ci i si ba Looga laabu bay* : « Les frères dont on parle habituellement ne connaissent même pas la région de Loga » (chant de place de fête des jeunes filles du village de Boutchi dans le canton de Loga, alors bonnes à Niamey).

²³ Le terme *kongozo* désigne l'homme riche.

²⁴ Surnom du migrant ayant réussi et nom de l'air joué au migrant et à sa famille.

²⁵ Safi Hamidou est une femme d'une quarantaine d'années vivant dans le village de Boktili.

Mais l'éloge des rivaux n'est pas la seule stratégie qui inciterait à partir. L'exhortation passe aussi par l'attaque — parfois très virulente — envers ces « fils de la saison froide », qui restent coûte que coûte et à qui les chanteuses refusent parfois même leur statut d'homme, comme ici :

« Le mariage de la saison froide n'est pas agréable	« <i>Jaw hijjay si kaanu</i>
Laisse rentrer les migrants	<i>Naŋ yammayzey ma koy ka</i>
Il n'y a aucun garçon	<i>Arwasu si no</i>
Les enfants sont partis travailler dans les pays	<i>Zankeŋ koy Faransi goyo ra.</i> »
côtiers ²⁶ . »	

*Chant de place de fête fait par des jeunes filles du village de Boktili
(Boktili, canton de Kouré, 2013)*

La femme pilant, quant à elle, se fait menaçante lorsqu'elle évoque l'époux jamais parti :

« Jarre placée à l'entrée, tu es toujours là posé ?	« <i>Hu me kuso, ni go ne ?</i>
[...]	<i>[...]</i>
Non-migrant aux jambes grisonnantes.	<i>Jawüze ce-jinde kwaaray</i>
[...]	<i>[...]</i>
Je le jure au nom d'Allah,	<i>Wallaayi ka ne ni se</i>
que je ne me tairai pas, juste pour te ménager. »	<i>Ay si cukka.</i> »

*Proverbe de pileuse
(Mounkaila, 2008 : 166-167)*

La migration semble la seule réponse possible à ce type d'attaque pour celui qui ne veut pas perdre la face dans son village.

Mais si les jeunes filles et les femmes en tant qu'épouses enjoignent aux hommes de migrer, ces mêmes femmes en tant que mères s'y opposent dans les éloges qu'elles adressent à leurs enfants (Bornand, 2013). Celui qui reste est ainsi valorisé aux dépens de celui qui part et à qui elles reprochent de les abandonner :

« Mon enfant chéri qui ne part pas au pays	« <i>Ay bayya kaŋ si koy Gurunsi ga nga</i>
gourounsi en abandonnant sa mère. »	<i>ja naŋ.</i> »

*Éloge d'enfant, prononcé par une femme du village de Tonkobangou
(Tonkobangou, canton de Liboré, 2004)*

²⁶ J'ai choisi ici de traduire *Faransi* par "pays côtiers", car si ce terme renvoie à la fois à la France et aux pays côtiers anciennement colonisés par les Français, c'est dans ces pays entre autres que migrent les jeunes hommes du village.

En répétant cela à son enfant dès le plus jeune âge, la mère présente son avenir comme évident, en utilisant l'inaccompli qui désigne en zarma, rappelons-le, aussi bien une action qui va avoir lieu qu'une action habituelle dans le présent.

Point par point, les mères défont l'argumentaire des jeunes filles et des épouses : celles-ci décrivent-elles le non-migrant comme une bouche à nourrir et un oisif, les mères le qualifient aussitôt métaphoriquement de travailleur et de pourvoyeur de biens :

« Homme-épi [de mil], homme-fourmi [qui] transporte de la brousse pour ramener au village. »

« *Alboro jeeni alboro nkonɔ
ɔundum ganji ga kand'a kwaara.* »

*Éloge d'enfant énoncé par Ganda ja²⁷
(Boktili, canton de Kouré, 1999)*

Plus encore, en évoquant l'utilité de ce fils qui n'a pas migré, elles critiquent implicitement celui qui est parti :

« Il est utile à sa mère et à son père
Devant tous ses rivaux. »

« *ja hinfa ga baaba nafa
Baabayzey kulu mo ra.* »

*Éloge d'enfant prononcé par une femme du village de Tonkobangou
(Tonkobangou, canton de Liboré, 2004)*

Une mère souhaite plus que tout que ses fils restent, autant pour s'assurer qu'ils sont en bonne santé que pour se garantir un soutien en cas de coup dur : dans un contexte polygame, rien ne vaut en effet la présence d'un fils pour une mère. C'est pourquoi quand plusieurs garçons sont en âge de partir, elle cherchera toujours à ce que l'un d'eux reste à ses côtés.

Mais bien que la mère adresse cet éloge à son enfant depuis qu'il est tout petit, bien que l'incitation à rester soit omniprésente dans ce genre, il n'en demeure pas moins que l'injonction reste le plus souvent sans réponse car, dès l'adolescence, les jeunes hommes ne songent qu'à partir, encouragés qu'ils sont par leurs pères et leurs pairs, mais aussi par ces chants de filles et d'épouses qu'ils ont également entendus depuis leur tendre enfance.

²⁷- Ganda ja est une vieille femme du village de Boktili, décédée depuis.

Conclusion

Depuis très longtemps, les hommes zarma migrent vers la Côte. Si l'on ne peut nier des causes économiques à ces voyages, ils ne doivent pour autant pas être réduits à celles-ci. Ils constituent aussi, pour ceux qui partent, une expérience à valeur initiatique, qui leur permet de prouver leur courage et les rapproche, dans une certaine mesure, de leurs prestigieux ancêtres guerriers, qui portaient autrefois guerroyer dans ces mêmes pays côtiers.

Alors que ceux-là étaient magnifiés par les griots généalogistes, ce sont aujourd'hui les jeunes filles et les femmes qui chantent les migrants, louant ceux partis au loin et critiquant — de manière parfois très mordante — ceux restés au village. Et ces commentaires chantés ne se font pas à la demande des hommes, mais en fonction des situations et du ressenti des femmes. S'emparant de la parole, les femmes louent ces beaux migrants devenus riches, insultent les paresseux et les peureux qui préfèrent rester au village au lieu de partir à l'aventure. Elles participent ainsi à la pérennisation de l'idéologie dominante, qui veut qu'un jeune homme migre pour devenir un homme.

« Tu sais, tous partent, à part les vieux, je suis le seul homme dans le village, alors si je n'ai rien, je ne suis pas un homme », dit Bonkaano, un homme marié d'une quarantaine d'années du village de Boktili (Niamey, 2013).

Mais elles essaient aussi — dans la mesure du possible — de tirer avantage d'une situation sur laquelle elles n'ont pas prise. Subissant les décisions de leur amoureux ou de leur époux, les femmes — par les chants qu'elles choisissent de chanter, les vers qu'elles mentionnent ou non — prennent part à cette expérience : en se l'imaginant, elles se l'approprient comme lorsqu'elles décrivent cet ailleurs fantasmé, en évoquant espoir, renoncement et désillusion, aspiration à une vie meilleure et crainte de ne pas voir revenir l'élue de leur cœur. Ainsi, ces chants qu'elles chantent ensemble, entre elles, ont une fonction exutoire et servent à dépasser une situation souvent difficile à vivre.

De ce fait, le silence des migrants comme les chants des femmes concourent pareillement à établir le statut privilégié de ceux qui ont migré. Ce privilège passe par le silence des hommes, car c'est en gardant ce dernier qu'ils créent une communauté d'« initiés ». Aux initiés qui ont vu, vécu, parfois survécu, comme le « Vieux Tchad », en résumé ceux qui savent, on oppose ceux qui sont restés. Ces derniers sont alors déconsidérés, les migrants de retour s'autorisant à leur ôter le droit à la parole au cours d'une discussion, au prétexte qu'ils ne connaissent rien. Or, si les hommes revenus de migration parlaient de leurs expériences, sans doute détruiraient-ils ce privilège, car la vie de migrant dans les pays côtiers est en vérité bien loin de l'Eldorado rêvé, et les sacrifices consentis augmentent trop rarement de manière significative le bien-être matériel de la famille. De leurs côtés, les femmes — en chantant une version idéalisée de la migration — veillent elles aussi à garder le capital symbolique dont elles bénéficient : celles d'être les promises ou les épouses d'hommes bien vus par la société. Elles se consolent, en outre, en se rappelant que si la séparation est difficile, elles auront en retour le privilège d'être célébrées en tant que femmes de migrant.

Tandis que les hommes migrent et se taisent, les femmes attendent et chantent. Et c'est en chantant qu'elles libèrent la puissance présente dans la performance elle-même et qui veut que, hommes comme femmes, l'on se plie à la routine imposée...

Références bibliographiques

Bornand S.,

2013, « Quand donar nom ès desijtjar : l'exemple dels elogis d'infant en els Zarma de Niger », *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* « Estudis d'Ethnolinguística africana », 28 : 9-28.

Degorce A.,

2016, « Approches ethnolinguistiques des rapports entre hommes et femmes. Un objet en filigrane dans les recherches sur la parole en Afrique » in Lafay M., Le Guennec-Coppens F. et Coulibaly E. (dir.), *Regards scientifiques sur l'Afrique depuis les Indépendances*, Paris, Karthala : 125-138.

Hama B.,

1988, *L'essence du verbe*, Niamey, CEHLTO.

James D.,

1999, *Songs of Women Migrants : Performance and Identity in South Africa*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

2000, « Sister, Spouse, Lazy Woman. Commentaries on domestic predicaments by Kiba Performers from the Northern Province » in Brown D. (ed.), *Oral literature and performance in Southern Africa*, Oxford, James Currey : 176-194.

Kapchan D. A.,

1995, « Performance », *The Journal of American Folklore*, 108/430 : 479-508.

1996, *Gender on the Market. Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Mounkaïla F.,

2008, *Anthologie de la littérature orale songhay-zarma. Saveurs Sahéliennes, chants d'intégration sociale*, Tome 2, Paris, L'Harmattan.

Mounkaïla H.,

1999, *Migrations, environnement et santé au Niger. Dynamique récente des migrations Songhaï-Zarma dans le département de Tillabéri (ouest du Niger)*, Bordeaux, université de Bordeaux III, thèse de doctorat en géographie.

Olivier de Sardan J.-P.,

1982, *Concepts et conceptions songhay-zarma. Histoire, culture, société*, Paris, Nubia.

Painter T.,

1988, « From Warriors to Migrants. Critical Perspectives on Early Migrations Among the Zarma of Niger », *Africa : Journal of the International African Institute*, 58/1 : 87-100.

Rouch J.,

1956, « Migrations au Ghana », *Journal de la Société des Africanistes*, 26/1 : 33-196.

1990, « Les cavaliers aux vautours. Les conquêtes zerma dans le Gurunsi 1856-1900 », *Journal des Africanistes*, 60/2 : 5-36.

Sidikou A. H.,

1991, « Une région sahélienne en crise : le Zarmaganda (République du Niger) » in Gallais J. et al. (dir.), *Sabel, Nordeste, Amazonie. Politiques d'aménagement en milieux fragiles*, Paris, L'Harmattan : 51-86.

Nikolay Nenovsky is currently professor of Economics at CRIISEA, University of Picardie and Director of Monetary Research Centre in Sofia. Previously he was a professor of Economics at the University of Orléans and University of World and National Economy in Sofia, and served for many years as Head of Research and later as Member of Bulgarian Central Bank Governing Council. His area of research is monetary and international economics. He is a founder of South-East European Monetary History Network. He has worked extensively on Currency Boards and Monetary Regimes in Eastern Europe as well as on Balkan monetary history and history of Balkan economic thought.

Mots-clés : monetary institutions – monetary federalism – communities currencies – currency boards – Argentina

Reflections on currency boards and monetary federalism

À propos de : Hadrien Saiag, *Monnaies locales et économie populaire en Argentine*, Recherches Internationales, Karthala, Paris, 2015

Nikolay Nenovsky,
CRIISEA/University of Picardie Jules Verne
Former Member of Bulgarian Central Bank Governing Council

The book of Hadrien Saiag (HS) took me back to memories, exactly twenty years ago. In 1996, Bulgaria went through a deep financial crisis and hyperinflation, and in mid-1997 introduced the Currency Board similarly to Argentina in 1991. The introduction of the Currency Board coincided with the outset of my research career in the Bulgarian Central Bank. During that period our attention was focused entirely on the new radically changed monetary system. I, as well as most Bulgarian economists, considered that the introduction of the Currency Board was the right decision providing the fresh onset of a strict monetary order, clear rules and suspension the vicious practices of uncontrolled and bandit accumulation of debts and their consistent monetization through the issue of money. Argentina and its monetary system was a model to be followed and in a sense admired. Domingo Cavallo was a hero while a number of Argentinian economists visited Bulgaria and explained the operation and effects of the Currency Board and the Convertibility Law. I remember Cavallo's article entitled "The Quality of Money" (1999)¹, which I discussed with my students. I particularly liked that Cavallo began his arguments with the sentence «Money Is an Institution».

¹ This article was Cavallo's speech on the occasion of his being awarded the honorary degree of Doctor Honoris Causa of the University of Paris Sorbonne.

Ten years later I, in addition to many others, was bitterly disappointed when the Currency Board in Argentina collapsed and the so-called *corallito* was introduced and later the asymmetric *pesofication* (Rapoport, 2010). For its part Bulgaria has preserved its Currency Board which is functioning today twenty years after its introduction. The Bulgarian economists' reaction to the crisis was reduced to the arguments that Argentina's Currency Board was not genuine (government bonds were allowed in its balance sheet, the coverage of monetary base was not complete, poor choice of anchor currency, etc., as well as charges for the accumulation of deficits in the public sector at different federal states level (Berlemann and Nenovsky, 2004). The ensuing spontaneous dollarization and the emergence of multiple local currencies was interpreted as a liberal response to the crisis.

HS's book sheds new light on the years of the Currency Board and its collapse, offering an original reconstruction and interpretation of numerous facts and practices which are of great interest not only as regards Argentina's fiscal history but they also open up new horizons for the interpretation and theorizing of money. The book has a direct practical significance as regards the Eurozone crisis and the discussions on its future organization. It is a matter above all of Argentina's practice of monetary federalism. It is true that in another configuration, and on a different level it could be considered a sustainable solution of the Eurozone problems (in a nutshell it boils down to the peaceful coexistence of the supranational euro and the national money² having become fiscal)³.

HS's book presents and reconstructs the practices of local money emission in Argentina during the Currency Board period and at its peak during the 2001/2002 crisis⁴. This is done from the standpoint of theoretical instruments of the French Monetary Institutionalism (see Alary and *al.*, 2016). On condition that there are some differences between individual authors, the essence of this theoretical approach boils down to bringing to the fore the institutional character of money (as opposed to the instrumental monetary theory characteristic of the mainstream), giving priority to the function of the unit of account and means of payment rather than to the function of means of exchange (store of value is not a function of money), emphasizing the genetic relationship of money and debt (money measures debts and is not a solution of the barter problem), and that money is the result of a different level of trust ("ethical, methodological and hierarchical"), etc. Within the analytical framework pointed out above, money is a leading and systemic institution having emerged historically and logically prior to markets and capitalism whereas the diversity and multiplicities of monetary emission is a normal and structurally stable situation. Money emission, issue occurs whenever a definite payment and monetary community is formed with its own economic and political project⁵.

² Fiscal money is issued against future tax payments.

³ For details see Théret and Kalinowski, 2012.

⁴ Another fundamental research of the Argentinian decentralized practices was carried out by Georgina Gomez (Gomez, 2009).

⁵ The French Institutional Monetary theory has its specificities and original components though it somehow fits in and leans on the contribution of old institutionalism, of Marxism, of Polanyi's works, of chartalism, etc.

With a view to the above standpoints the logic of HS's book becomes understandable. The main methodological principles of reconstruction have been set forth in the introduction ("Towards an Anthropology of Money") whereas the practice of money emission of *creditos* within the framework of the *trueque* systems has been set forth in the first chapter, entitled "Trueque, the History of a Money Emission". This has been accomplished by a detailed economic and sociological microanalysis of the occurrence and reproduction of local fiscal practices (considered a democratic "solution from below"). This chapter presents the evolution and crisis of local monetary networks (emissions) through the prism of "constant tension between the trends towards centralization and towards federalism" between "centralization (unification) and decentralization (fragmentation) of the money issue." That contradiction is a fundamental and archetypal problem of the money emission. Of particular importance for the project of the possible fiscal federalism in Europe is the analysis of internal contradictions within the monetary federation, of the problems of articulation of different types of *creditos*, as well as their relationship with the official money, the peso. It is a matter of the formation of exchange rates and the convertibility of the different types of money, of the emergence of inflation and the difficulties in the allocation of monetary income (seigniorage)⁶. To this effect the illustrations chosen by HS and the comparative analysis of the various attempts (the network of networks, i.e. the monetary federation and the subsequent differentiation of a centralized system) enable an empirical interpretation of a fundamental monetary contradiction. In methodological terms, it is important to emphasize the author's claim that theorizing, including the definition of money can and should only be based on monetary practice, on facts and on what has been given to us.

The second chapter entitled "Monetary Practices in the Light of Debt" follows the logic of a more profound theorization and makes the next step, namely to dissociate monetary decentralized networks from the existence and reproduction of decentralized networks of debts. It is precisely the latter that give rise to the need of developing payment and monetary communities within which a common unit of account and a means of payment are formed. Money is a "system of evaluation and p. 94), it must be interpreted "as a system of debt evaluation rather than as a measure of value" (p. 113) because "any monetary system can have its own system of relative values" (p. 145). This chapter has motivated and has attempted to verify empirically an important and controversial theoretical postulate. It's about the unicity of the unit of account and the level of situating that unicity. According to HS any monetary community has its own unit of account. This postulate is also valid for the individual local currency networks where the local unit of account is developed regardless of the national currency (in this case the peso). Arguing with other researchers of the Argentinian practices who consider that the peso remains a universal unit, in effect for the local systems as well, HS shows the unstable relationship between local and national units of account (the exchange rate between them). Every monetary community is a relatively closed system and definite "interfaces" exist between

⁶ Though it is a different topic, it may be interesting to note the similarity of the difficulties mentioned above and the problems decentralized monetary unions which existed in history (the Latin Monetary Union, the Austro-Hungarian Empire, the last years of the Soviet fiscal system as well as that of Yugoslavia).

individual communities. The stability of the relation of the local unit of account and the national unit of account is determined by the strength of the monetary community in as far as it has a political project, in as far as it is a political community (as an example HS gives the *Poriajhu* network which has a political project unlike the *Rosario* network which does not have one).

The third logical unit in HS's theoretical model is the most profound one related to the evolution and nature of the networks of debts. HS illustrates it in the third and last chapter entitled "The Practice of Saving and Indebtedness within the Frameworks of Destroying Relations on the Labour Market." The main idea as I understand it is the dissociation of local networks of debts as a reaction to the destruction of the labour market following the introduction of the Currency Board (1991). In fact the Currency Board is regarded as an institutional driver of the complete liberalization of Argentina's economy and above all of the labour market and social systems⁷. I will just mention that this process is regarded extremely negatively by the representatives of the French monetary institutionalism, HS is no exception. What is authentic in this case does not pertain to the standpoint itself but rather to its application to Argentina's monetary practices (1991-2002). The internal logic in the author's theory cannot be disputed. According to HS the Currency Board destroys the official labour market, develops grey economy, ruining intergenerational contracts, limits the access to finance for new business and leads to a gigantic expansion of inequality and poverty. The stratification of the Argentinian society becomes increasingly visible, social time is torn apart (i.e. many social times emerge on various levels in different debt networks). Debts reproduce within these networks, which for its part reproduces monetary networks and communities.

In a nutshell HS's book is an achievement, it includes valuable historical and empirical material, interesting theoretical generalizations and new guidelines for the development of monetary theory in the course of institutional and anthropological analysis.

Although it is difficult to bring the practices of local monetary federalism of a particular country (Argentina) beyond the national level, it can be assumed that there are common principles of the mechanisms of monetary federalism and especially a community of the major problems which must be solved by adapting this experience. To this effect the Argentinian experience is extremely valuable in the discussion on the future organization of the European monetary system and above all for elaborating an efficient and *long-term* proposal for monetary federalism in Europe (it is no accident that one of the most ardent supporters of the European monetary federalism Bruno Théret has been studying the Argentinian monetary practices for many years⁸). I am personally a supporter of monetary federalism and consider that it can be applied to the state of Balkan economies, which are currently debating actively whether it is appropriate to adopt the euro. In this scenario the euro will be introduced as an official currency but having become fiscal the Balkan national money will be preserved.

⁷ The structural role of the monetary regime within the overall institutional system is something familiar in this case (Magnin and Nenovsky, 2016).

⁸ Jointly with J.-M. Servet he has also been a scientific adviser for HS's doctoral thesis.

As far as the efficiency of the Currency Boards is concerned this is a controversial matter. I leave aside the controversial statement according to which local monetary practices are related to the restrictive and liberal nature of the Currency Board (Hanke, 2016). Thus monetary federalism turns into a short-term anti-crisis solution, into some form of a deviation from the otherwise possible “correct” monetary regime. This in a way contradicts the fundamental thesis of the book that money and monetary communities are always diverse and at different levels (not only at a national level). It is not clear which is the right monetary regime.

My experience with the Currency Board in Bulgaria, which has existed for twenty years now gives me grounds to believe that the alternatives may be considerably worse. The success of a definite monetary regime depends on a number of other institutions and political factors. And most importantly there is a definite hierarchy and asymmetry in the world economy between national money which is inevitable. Moreover it is extremely difficult for a small or even for a medium-sized country to pursue an independent monetary policy (see i.e. Cohen, 2015). But this is a topic of a different discussion. In conclusion, we can say that Hadrien Saiag’s book is a valuable contribution to the discussion about the nature of money and the functioning of monetary systems in the light of local monetary practices.

Références bibliographiques

- Alary P., Blanc J., Desmedt L. et Théret B. (dir.),**
2016, *Théories françaises de la monnaie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Berlemann M. et Nenovsky N.,**
2004, « Currency Boards and Financial Stability : Experiences from Argentina and Bulgaria » in Frenkel M., Karmann A. and Scholtens B. (eds), *Sovereign Risk and Financial Crisis*, Heidelberg/Berlin, Springer – Verlag, 237-257.
- Cavallo D.,**
1999, « La qualité de la monnaie », *Économie Internationale (La revue du CEPII)*, 80/4 : 103-118.
- Cohen B.,**
2015, *Currency Wars. Understanding Monetary Rivalry*, Princeton, Princeton University Press.
- Gomez G.,**
2009, *Argentina's Parallel Currency : the Economy of the Poor*, Londres, Pickering and Chatto.
- Hanke S.,**
2016, « Remembrances of a Currency Reformers : Some Notes and Sketches Form the Field », *Studies in Applied Economics*, 55, Johns Hopkins Institute for Applied Economics.
- Magnin E. et Nenovsky N.,**
2016, « Dependent Monetary Regimes in the Balkans : Enlarging the 'Variety of Capitalism Hypothesis' » in Delteil V. et Ivan R. (eds.), *Trajectoires de transformation et d'intégration dans l'Europe du Sud-Est. Défis pour les élargissements futurs*, Editura Universităţii din Bucureşti : 173-196.
- Rapoport M.,**
2010, *Las políticas económicas de la Argentina. Una breve historia*, Buenos Aires, Grupo Editorial Planeta S.A.I.C.
- Théret B. et Kalinowski W.,**
2012, « De la monnaie unique à la monnaie commune. Pour un fédéralisme monétaire européen », *Notes de l'Institut Veblen pour les réformes économiques*, Septembre, 1-12.

Michel Aglietta, en collaboration avec
Pepita Ould Ahmed et Jean-François Ponsot

La Monnaie entre dettes et souveraineté

Paris, Odile Jacob, 2016

Michel Aglietta est un économiste généralement qualifié d'hétérodoxe par opposition aux tenants de la science économique dite *mainstream*. Lui-même mathématicien, il ne s'en laisse pas conter. Son livre, publié en collaboration avec Pepita Ould Ahmed (économiste, IRD) et Jean-François Ponsot (historien, université de Grenoble-Alpes), condense plus de trente ans de recherches sur la monnaie, mobilisant un réseau pluridisciplinaire d'économistes, d'historiens, de sociologues, d'anthropologues, de philosophes, etc. Ce réseau s'est signalé par de nombreuses publications sur le rapport entre monnaie, d'une part, dette, souveraineté, violence, valeur, crises, unité, multiplicité, finance, etc., d'autre part, largement citées dans le livre de Michel Aglietta. Je l'appellerai réseau « monnaie politique » (MP).

L'ouvrage propose l'état des connaissances propres à ce courant de pensée régulationniste et institutionnaliste. Il s'ouvre sur une critique virulente du mensonge de la neutralité économique et politique de la monnaie, laquelle est censée éliminer le risque et assurer l'équilibre spontané des marchés ainsi que leur moralité. Ces pages écrites au vitriol se referment sur le constat suivant : « la théorie de l'économie pure est une cathédrale dogmatique impressionnante. [...] Hypostasier le Marché coûte très cher. Aucun sens n'est donné au collectif, à la recherche du pouvoir, aux conflits producteurs d'innovations sociales. Toutes les médiations des institutions qui interfèrent avec l'économie sont ignorées. C'est le cas de l'institution la plus fondamentale, du lien social le plus général : la monnaie. C'est pourquoi la remise en cause doit être radicale » (p. 43). La suite définit la monnaie comme « un rapport d'appartenance des membres d'un groupe social au groupe entier » (p. 44).

Cette définition convoque la compétence des spécialistes du social — anthropologues, sociologues, historiens, philosophes —, d'où résulte logiquement la constitution du réseau MP. Soulignons ce que cette démarche a d'exceptionnel dans le champ de l'économie. Elle tranche avec celle de la soi-disant science économique, qui se garde d'établir le dialogue avec les sciences de l'homme et de la société, qui signerait son incomplétude. La définition s'étoffe d'une réflexion sur le monnayage, la liquidité, les fondements de la confiance — édifice fragile et parcouru d'ambivalence.

À la suite de cette ouverture fracassante, le livre s'engage dans un traité de la monnaie en quatre parties de deux chapitres chacune. Le chapitre 1 étant déjà résumé, passons au chapitre 2, qui réaffirme la centralité des dettes, notamment des dettes de transmission de la vie qui nouent ensemble les générations successives et dessinent un principe de souveraineté et de confiance dans la monnaie.

Les trois parties suivantes ont une structure identique, avec un premier chapitre plus historique et un second plus analytique. La seconde partie convoque la compétence des historiens sur les apports de l'Antiquité, du Moyen Âge et de la réforme monétaire qui créa la Banque d'Angleterre et l'étalon-or comme monnaie internationale. Le fil d'Ariane de ce chapitre est l'adossement politique de la monnaie à une souveraineté.

Le chapitre 4 s'ouvre sur l'émergence des sociétés salariales au XX^e siècle, qui transforme le système des dettes et des liens sociaux. Avec l'avènement de l'État de protection sociale, le montant de la dette progresse fortement. L'étalon-or disparaît. La monnaie devient purement autoréférentielle et sa légitimité purement politique. Les États continuent d'encadrer la finance jusqu'au début des années 1980. À la suite de la grande inflation des années 1970, celle-ci se libéralise. Il en résulte une succession de crises financières et la destruction du principe de justice par la dérive des inégalités. La manière dont les économistes tentent de corriger ces errements se fait par l'« extraordinaire escroquerie idéologique » de la captation néolibérale des droits humains (p. 166). Le chapitre se clôt sur l'évocation de ce que pourrait être un nouveau principe de souveraineté : mise en valeur des territoires par les monnaies locales complémentaires, financement de la transition énergétique, partage des communs et justice sociale.

La troisième partie reprend l'histoire monétaire sous l'angle de ses innombrables crises, de l'Antiquité à la libéralisation de la finance (chapitre 5). Le chapitre 6 résume les apports de l'école de la régulation, de l'âge classique aux différents modèles et doctrines de politique monétaire en régime de très basse inflation.

Si les trois premières parties condensent les travaux publiés à ce jour par M. Aglietta et les chercheurs du réseau MP, la quatrième partie se singularise par l'actualité des recherches de l'auteur sur le système monétaire international (SMI),

dont l'instabilité constitutive est aggravée par la crise de l'euro, les limites du dollar — à la fois monnaie nationale et étalon international —, la montée en puissance des nouvelles économies, dont la Chine, et les crises de la finance globalisée. Le chapitre 7 souligne l'incomplétude constitutive de toute monnaie internationale au cours de l'histoire, afin de cerner la notion de système monétaire international efficace.

Les bénéficiaires de la déconfiture du système de Bretton Woods au milieu des années 1970 furent les banques d'affaires internationales, qui se sont emparées des déséquilibres inhérents aux échanges internationaux en précipitant le monde entier dans une orgie d'endettement créatrice de rente financière. Celle-ci ouvre une période au cours de laquelle « la finance privée s'est installée au poste de commande en formant un lobby international d'une puissance inouïe qui a altéré décisivement les souverainetés nationales » (p. 362).

Le chapitre 8 envisage différentes organisations possibles du SMI entre l'hégémonie d'une devise et coopération. Les espoirs et désillusions de l'euro tiennent à son incomplétude, puisqu'il n'est adossé à aucune souveraineté européenne digne de ce nom. Seule la coopération institutionnalisée face aux asymétries semble digne d'espoir. L'auteur reprend à son compte une proposition faite par Keynes à Bretton Woods, celle du Bancor n'ayant cours que pour les règlements internationaux entre banques centrales et qui permettrait de gérer les asymétries. Elle a connu un début de réalisation avec les Droits de Tirages Spéciaux comme liquidité internationale ultime sous la supervision du FMI. Cette piste mérite d'être poursuivie sous condition d'une réforme radicale du FMI afin d'y faire entrer tous les partenaires du SMI.

Le livre se lit facilement. Il propose des tableaux synthétiques, quelques rares modélisations mathématiques « si l'on n'est pas rebuté », écrit l'auteur, des encadrés et une synthèse pédagogique pour enseigner la monnaie en huit points (p. 91 et sq.). Il mobilise de nombreuses données historiques et anthropologiques. Il distille au fil des pages des analyses de notions essentielles : liquidité, dette, souveraineté, justice sociale, société marchande et non marchande, confiance dans ses trois composantes : hiérarchique, éthique, procédurale, etc. Il s'agit d'un traité de la monnaie signé par un maître en la matière.

Demandons-nous ce que la tribu des anthropologues pourrait tirer de la lecture de ce livre, handicapée qu'elle est, comme bien d'autres, par le désengagement de l'État et par les logiques marchandes qui président de plus en plus à la carrière des enseignants-chercheurs, à l'offre d'enseignement et à l'édition scientifique. L'auteur aide à comprendre le désastre intellectuel et institutionnel qui se trouve à l'origine de ces dérives, de l'explosion de l'endettement public et privé, de la rente financière correspondante et de l'accroissement constant des inégalités de toutes sortes. Qu'un chercheur aussi pondéré et maître de son expression parle du marché comme parole du prophète (p. 25) et de « l'arbitraire dogmatique des ayatollahs de l'efficiencia des marchés » (p. 273) est de nature à nous alerter sur l'importance, pour la discipline anthropologique, du débat engagé sur la monnaie par Michel Aglietta et le réseau MP.

L'auteur tend la main aux anthropologues : si la monnaie participe du lien social et politique, alors c'est un fait qui ne relève pas de la seule économie, mais d'un certain nombre de sciences sociales qui seraient bien avisées de rendre la politesse. Certains anthropologues ne s'y sont pas trompés (Daniel de Coppet le premier) qui ont rejoint le réseau. La monnaie est un objet anthropologique suffisamment central pour s'inscrire à l'agenda de la discipline.

Michel Aglietta mentionne en passant le versant institutionnel de ce désastre intellectuel. Il est essentiel. Je me permets de le préciser : le credo de la neutralité de la monnaie, de l'efficiencia des marchés et de la science économique comme science naturelle sujette à modélisation n'est pas d'abord une victoire intellectuelle. Partie des États-Unis dans les années 1960 et 1970, elle s'est faite par la conquête de positions de pouvoir et d'influence dans les clubs de réflexion, les fondations, les médias, la magistrature, les chambres de commerce, le Congrès, et surtout l'enseignement, grâce aux financements de différents lobbies. En Europe, c'est à partir des années 1980 que la bonne parole s'est répandue, le prestige de l'Amérique aidant. Les enseignants des facultés de science économique, des grandes écoles, des écoles de commerce ont été conquis. Les plus influents ont verrouillé la 5^{ème} section du CNU et le jury d'agrégation. « Il n'est plus guère possible de faire une carrière académique si l'on n'épouse pas ce credo, écrit l'auteur. C'est particulièrement le cas en France, où le gouvernement s'est renié,

sous l'injonction comminatoire d'un seul économiste — auréolé du prix Nobel, il est vrai —, revenant sur sa décision d'ouvrir un espace de diversité à la recherche en créant une section universitaire destinée à mettre l'économie dans la société » (p. 10).

Les responsables de cette intoxication intellectuelle sont retranchés dans les institutions qu'ils contrôlent. Partant, ils peuvent se dispenser de tout débat scientifique avec ceux qui, comme Michel Aglietta, développent des arguments contraires. Ils n'ont aucun effort d'innovation à produire, assurés qu'ils sont de se voir récompensés par leurs pairs, de formater les élites des affaires, de la politique, des médias et de l'enseignement et de voir leurs recommandations d'experts adoptées par les gouvernants de quelque bord que ce soit. C'est grave « à une époque où l'impuissance à retrouver les fils du progrès est ressentie de toutes parts » (p. 10). Il y a là un appel pressant propre à mobiliser les anthropologues, sur les plans intellectuel et institutionnel, bien au-delà de leur discipline, par exemple en soutenant la création d'une section d'économie politique au CNU, où les tenants de l'ouverture disciplinaire auront quelque chance de briser la situation monopolistique dans laquelle les tenants de la concurrence libre et non faussée les tiennent paradoxalement prisonniers.

Les quelques points sur lesquels on pourrait engager un débat ne revêtent qu'une importance mineure. Je n'en évoquerai qu'un seul à titre d'exemple : si la dette sur laquelle se fonde la monnaie est une dette intergénérationnelle essentielle, cela n'invalide-t-il pas la théorie de David Graeber pour qui la dette est contingente, construite par la domination et les inégalités croissantes, et sanctionnée par la réduction en esclavage ? Ceci pour dire que le débat se poursuit, mais dans un champ magistralement balisé par Michel Aglietta et ses deux collaborateurs.

Jean-Pierre Warnier,
Institut des Mondes Africains (IMAF), Paris

Éveline Baumann, Laurent Bazin, Pepita Ould Ahmed,
Pascale Phélinas, Monique Selim et Richard Sobel (dir.),

L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes

Paris, L'Harmattan, 2008

Ce livre fait partie des trop rares recueils réunissant à parité des textes de spécialistes des sciences économiques et des sciences sociales. En effet, sur ses dix-sept contributeurs, neuf sont économistes et huit sont soit ethnologues, soit sociologues. Est-ce à dire que l'ouvrage brise le mur d'ignorance réciproque que déplorait déjà Raymond Firth en 1939¹ et qui, aujourd'hui encore, sépare les deux champs disciplinaires ? Malheureusement non ! Le titre et la présentation du recueil en témoignent. Dans son introduction, l'économiste Pepita Ould Ahmed pose pour constat de départ que les ethnologues contemporains raisonnent en termes d'argent là où leurs collègues économistes parlent de monnaie. Or tout lecteur informé des évolutions récentes de l'anthropologie économique ne peut que désavouer une telle affirmation. L'auteure ne cite d'ailleurs aucune référence récente qui viendrait étayer sa thèse. Qui plus est, les ethnologues ou sociologues ayant contribué à l'ouvrage la démentent implicitement. Lorsqu'ils traitent du phénomène monétaire dans ses manifestations culturelles particulières, ils emploient le terme de monnaie comme le feraient les économistes. C'est le cas au chapitre 4 de Pascale Absi, à propos des connotations symboliques et religieuses que les mineurs de Potosi, en Bolivie, donnent à la monnaie en lien avec le minerai d'argent ; de Laurent Fontaine, à l'étude des « monnaies » des Yucuna d'Amazonie colombienne (chap. 6) ; ou encore de Keith Hart, qui s'intéresse à la monnaie comme vecteur de partage et de mémoire (chap. 9). À vrai dire, les ethnologues d'expression française n'emploient la notion d'« argent », reprise du sens commun, que lorsqu'ils étudient la circulation ou la capitalisation de monnaies nationales à « vocation généraliste » (*general purpose money* selon la typologie substantiviste), dans le cadre de travaux qui portent sur le volume et la structure des revenus ou leur conversion en capital symbolique. Dans le recueil, quatre auteurs adoptent cette perspective : Gilles Lazuech et Pascale Moulévrier à l'examen des stratégies budgétaires mises en place par certains milieux défavorisés français (chap. 2), Nicolas Puig à l'étude des dons monétaires ostentatoires dont les mariages de rue au Caire sont l'occasion (chap. 5), ou encore Laurent Bazin, lorsqu'il traite de la précarité salariale des ouvriers de l'Ouzbékistan post-communiste (chap. 12).

¹ Firth, 1939, *Primitive Polynesian economy*, London, G. Routledge & sons.

Ajoutons que l'emploi du terme « argent » pour rendre compte des usages socio-économiques de la monnaie n'est en rien spécifique aux ethnologues et aux sociologues, puisque les économistes francophones, y compris ceux du présent recueil, l'emploient aussi dans ce sens (notamment Thierry Pairault à l'étude de l'autonomie financière acquise par les femmes chinoises, grâce à l'institution renouvelée du *sifanqian*, la cassette personnelle, au chap. 3).

Malgré une entrée en matière contestable, car fondée sur de fausses distinctions, les économistes, contributeurs de l'ouvrage présentent l'intérêt d'ancrer leur réflexion dans un courant hétérodoxe et minoritaire, qui conteste, à juste titre, la vérité universelle des postulats de la théorie néo-classique et leur caractère prescriptif. En cela, ils s'inscrivent dans la longue tradition de l'économie politique, dont les promoteurs historiques furent François Quesnay, Adam Smith, David Ricardo puis Karl Marx et qui trouve des prolongements contemporains dans les écrits notamment de Chris Gregory². Cette approche institutionnaliste a l'avantage d'interpréter les faits économiques en référence à divers ordres de facteurs (sociaux, culturels, politiques et historiques) et, ce faisant, s'applique à relativiser la portée pratique des prédicats qui servent de base de raisonnement aux économistes souscrivant à l'orthodoxie néo-libérale. Ainsi, dans une excellente contribution à l'ouvrage, Jérôme Blanc, remet en question le postulat de la parfaite fongibilité de la monnaie « tous usages » en vigueur dans nos univers sociaux. En réalité, explique-t-il, sur la base de solides arguments et d'exemples bien choisis, nos systèmes économiques font intervenir de multiples moyens monétaires dont la fongibilité est limitée par des cloisonnements qui peuvent être temporels (cas des bons d'achat à validité réduite), comptables, cognitifs, moraux, avoir trait à la nature des biens et services proposés (cas des vouchers), ou sanctionner la coexistence de plusieurs circuits d'échange, comme c'était le cas dans la France de l'Ancien Régime, où le système monétaire reposait sur trois composantes distinctes : l'or, l'argent et le billon. Concernant la fécondité d'une approche historique des formes monétaires, Ludovic Desmedt montre, au chapitre 11, que le dollar, aujourd'hui considéré comme un instrument d'hégémonie politique, sert au départ de moyen d'émancipation des colons états-unis face à l'impérialisme britannique. Dans une autre contribution (chap. 10), Jean-François Ponsot nuance

² Cf. Chris A. Gregory, 1982, *Gifts and Commodities*, London, Academic Press ; 1997, *Savage Money : the Anthropology of Politics and Commodity Exchange*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers.

d'ailleurs l'hégémonie dont cette monnaie serait porteuse. Étudiant le processus de dollarisation de l'économie équatorienne, à la suite de la crise financière que vécurent le pays dans les années 1990 et qui le poussa à renoncer à sa monnaie nationale — le sucre —, il met en évidence un intéressant phénomène de détournement des signes monétaires. En effet, au terme d'un processus émaillé de résistances mues par la peur d'une perte de souveraineté, les Équatoriens s'approprièrent la pièce de un dollar peu usitée aux États-Unis, car sur l'une de ses faces, celle-ci figure Sacagawea, une Amérindienne symbole de l'autochtonie, à laquelle s'identifièrent les paysans quechua. Par emprunt à la typologie proposée par Michel Aglietta et André Orléan, Jean-François Ponsot soutient qu'une telle identification a actionné le levier le plus puissant de la confiance dans le signe monétaire, celui d'ordre éthique qui procède de l'adhésion aux finalités collectives.

Au-delà de son apport à l'analyse de la dollarisation en Équateur, l'ouvrage édité par Michel Aglietta et André Orléan, *La monnaie souveraine* (1998³), sert d'armature théorique à la plupart des contributions au recueil. Au chapitre 7, Jean-Michel Servet, Bruno Théret et Zeynep Yildirim se livrent d'ailleurs à un vibrant plaidoyer en faveur des conceptions défendues dans *La monnaie souveraine*. Rappelons ici que, pour Michel Aglietta et André Orléan, la monnaie est une institution essentielle des sociétés humaines, qui doit être dissociée de l'échange marchand, tout en étant la précondition de celui-ci, et qui trouverait son origine dans les paiements sacrificiels entre humains et divinités reconnues comme souveraines. Dans cette perspective, les formes modernes et prémodernes de monnaie partageraient une nature commune : celle d'être dans une relation immédiate à la dette de vie et à la souveraineté. Si cette approche a le mérite de proposer une lecture anthropologique du phénomène monétaire qui ramène ses formes occidentales à leur statut de monnaies historiques parmi d'autres, elle présente cependant l'inconvénient d'établir une confusion entre offrandes (sacrificielles ou non) et monnaies, au prétexte qu'il s'agirait de moyens permettant aux sociétés de se réaliser et de se concevoir en tant que totalités. Or, en raisonnant de la sorte, le chercheur encourt le risque de classer dans la même catégorie des moyens et modes de transaction de nature différente et donc de faire perdre au concept de monnaie son potentiel analytique. Ce risque est illustré par la contribution de Laurent Fontaine. Celui-ci

³ Paris, Éditions Odile Jacob.

assimile à de la monnaie la poudre de coca que produisent les Yucuna et qu'ils offrent à leurs invités en accompagnement des échanges, sans démontrer pour autant que cette poudre sert d'unité de compte ou de moyen de paiement. Un autre problème posé par la théorie de Michel Aglietta et André Orléan est celui de la souveraineté et de l'auto-conscience collective que ces auteurs érigent en universaux, alors qu'elles sont le produit idéologique de structures politiques étatiques. La souveraineté est une préoccupation étrangère à de nombreuses sociétés et affirmer que les hommes conceptualisent de la sorte leur rapport au divin procède d'une perception très européocentrée des choses.

Au final, ce livre, par le nombre et la diversité de ses contributions, couvre un large spectre d'usages et de formes monétaires. Il donne aussi un bon aperçu de la manière dont les ethnologues et les économistes du courant institutionnaliste appréhendent ces usages et formes. Par contre, il souffre d'un manque de problématisation collective, dont témoignent, d'une part, les faux clivages conceptuels posés dans l'introduction et, d'autre part, l'absence de synthèse conclusive.

Bernard Formoso,

université Paris Ouest Nanterre La Défense (LESC) – (UMR CNRS 7506)

L' HOMME

Revue française d'anthropologie

221

H

janvier/mars 2017

GEORGES BALANDIER *IN MEMORIAM*

Emmanuel Terray – Georges Balandier (1920-2016)

André Mary – Ethnographie de soi sous le “zéro équatorial” : le chantier autobiographique de Georges Balandier

ÉTUDES & ESSAIS

Emmanuel Désveaux – La Californie septentrionale ou l'anti-totémisme

Romain Simenel – Quand les animaux et les fleurs apprennent aux enfants à parler : la transmission du langage chez les Aït Ba'amran (Maroc)

Lucille Lisack – Fabriquer” la musique contemporaine à Tachkent

DÉBAT

Jeanne Favret-Saada – Les sensibilités religieuses blessées

À PROPOS

Gérard Toffin – La fabrique de l'imaginaire

Frédéric Keck – L'anthropologie de l'imagination à l'épreuve du terrorisme

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE PAR LES ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

VENTE au numéro en librairie 20 euros – DIFFUSION Volumen

RÉDACTION Laboratoire d'anthropologie sociale, 52 rue du Cardinal-Lemoine 75005 Paris

(33) 01 44 27 17 30 ou 17 34 – redaction.lhomme@chess.fr

GRADHIVA

24

7 décembre 2016

*MUSÉE DU QUAI BRANLY

ARTchives

Depuis la seconde moitié du XIXe siècle, la découverte de milliers de documents d'art préhistorique a généré un exceptionnel bouillonnement créatif et scientifique. Peintures rupestres ou ossements décorés ont contribué à produire une connaissance scientifique sur le passé, et ont été intégrés au domaine des archives. A ce type de mise en archive de l'art répond aujourd'hui un procédé inverse : la « fièvre archivistique » des artistes, qui empruntent de plus en plus fréquemment leurs sources aux historiens. Par quels procédés ces artistes s'emparent-ils de documents d'archives ? En quoi la création contribue-t-elle à transformer des objets en archives ou en patrimoine ? Ce numéro explore la réinvention des archives dans les arts extra-occidentaux et les pratiques artistiques populaires : fresques ou graffiti urbains, films amateurs ou création sonore hip-hop, mettent en évidence la diversité des processus d'artification de l'archive au-delà de l'art contemporain occidental.

DOSSIER

COORDONNÉ PAR ALICE ATERIANUS-OWANGA ET NORA GREANI

Introduction

Alice Aterianus-Owanga et Nora Greani

La femme de leurs rêves: Cornelia Schleime et les archives de la Stasi

Sara Blaylock

Archives sonores et médiation de l'ancestral dans le film *Two Brothers at Galarra* (Terre d'Arnhem, Australie)

Jessica De Largy Healy

Fragments d'histoire congolaise. Les archives coloniales réactivées du Mémorial Savorgnan de Brazza et de la Fresque de l'Afrique

Nora Greani

Sampler les bruits de la ville, archiver les traces des balles.**La création musicale hip-hop contre les politiques de l'amnésie au Gabon**

Alice Aterianus-Owanga

Création et tradition. Histoire d'une idéologie de l'art au Cameroun

Franck Beuvier

A l'ombre des murs palimpsestes. Les graffiti carcéraux ou faire avec les aveux de l'histoire

Anne Monjaret

Entretien avec Philippe Artières

Alice Aterianus-Owanga et Nora Greani

entretiens

Trente ans après: choses revues. Entretien avec Jean Jamin

Julien Bondaz et Frédéric Keck

Suite: Gradhiva au musée du quai Branly**Entretien avec Anne-Christine Taylor**

Giordana Charuty

chronique scientifique

comptes rendus

Gradhiva en ligne : <http://gradhiva.revues.org>20 euros, en librairie ou sur <http://www.librairie-epona.fr>**Comité de direction**

Giordana Charuty, Frédéric Keck, Yves Le Fur, Anne-Christine Taylor

Comité de rédaction

Emma Aubin-Boltanski, Christine Barthe, Julien Bondaz, Julien Bonhomme, Antonio Casilli, Teresa Castro, Michèle Coquet, Vincent Debaene, Emmanuel Grimaud, Christine Guillebaud, Monique Jeudy-Ballini, Denis Laborde

Directeur de la publication

Stéphane Martin

Coordonnées de la rédactionDépartement de la Recherche et de l'Enseignement
musée du quai Branly
222, rue de l'Université
75343 Paris cedex 07
Tél. 01 56 61 7 53 64
gradhiva@quai Branly.fr

Ethnologie française

Janvier 2017 - Tome XLVII - n° 1

GENS DE COMMERCE

EDITEUR INVITE : Frédérique Leblanc

- Frédérique Leblanc
Introduction. *Commercer dans la ville*
- Nicolas Larchet
Mohamed's Corner. Le patron d'un « magasin du coin » et ses clients à la Nouvelle-Orléans
- Anouk Cohen
Terrassiers, kiosquiers et bouquinistes à Rabat et à Casablanca. Circulation du savoir et matérialité du livre
- Gaëlle Lacaze
Des négociantes à la valise dans les villes sino-mongoles
- Francis Démier
La « boutique » dans le Paris du XIX^e siècle
- Viera Rebolledo-Dhuin
Les libraires parisiens au XIX^e siècle. Mobilités sociales et spatiales
- Séverine Sofio
Les marchands de couleurs au XIX^e siècle, artisans ou experts ? (Paris, Tours)
- Frédérique Leblanc
Être commerçant dans l'est parisien, une opportunité pour « gentrifieur »
- Claire Delfosse
Les crémiers-fromagers. Entre commerce de proximité et gastronomie
- Aurore Navarro
Les marchés de plein vent. Le cas des commerces de l'alimentation

VARIA

- Michel Rautenberg
Changer de ville, changer de vie. Utopies, aspirations et engagements habitants à Villeneuve-d'Ascq
- Nicolas Damont et Olivier Pégard
Le masculin haut en couleurs. L'apprentissage du football professionnel
- Emilia Schijman
L'héritage des pauvres. Économie et relations affectives en Argentine

Comptes rendus

In memoriam. Max Caisson 1926-2016
par Georges Ravis Giordani



Ethnologie
française

2017/1 - janvier
Revue trimestrielle

Gens
de
commerce

puf

Cette livraison d'*Ethnologie française* éclaire les dimensions historiques, sociales, spatiales du commerce de détail, un thème longtemps resté parent pauvre de la recherche. Certes, son dynamisme au XIX^e siècle est bien connu car il a su anticiper ou s'adapter à de nombreux bouleversements, mais l'on aurait pu penser que l'apparition des grands magasins à la fin du XIX^e siècle, l'avancée de la grande distribution, et plus récemment le commerce en ligne, l'effaceraient progressivement du paysage urbain. Or, si le nombre de commerces de proximité est en baisse en milieu rural, il est en hausse en milieu urbain.

Et c'est justement dans leurs rapports à l'urbain que ces commerçants sont ici principalement saisis. Installés dans les quartiers parisiens en voie de gentrification, ils contribuent au renforcement du processus : en témoigne par exemple l'inattendu renouveau des crémiers qui ont su s'ajuster au renouvellement des goûts et des attentes d'une clientèle aisée. La revue s'intéresse également aux installations précaires : les surprenantes commerçantes « à la valise » qui traversent la frontière sino-mongole, les terrassiers, kiosquiers et bouquinistes offrant leurs marchandises sur les trottoirs de Rabat et Casablanca, les commerçants des marchés de plein vent entre nomadisme et sédentarité.

L'examen des manières d'exercer leur activité, comme les profils sociaux de ces gens de commerce révèle, au sens photographique du terme, les changements d'un quartier ou d'une ville, dans la mesure où ils en sont à la fois l'un des signes et l'un des effets.



Maison d'Archéologie & Ethnologie
21, avenue de l'Université - 92 023 Nanterre cedex
01 46 69 26 63 – ethnologie.francaise@mae.u-paris10.fr
22 € le numéro en librairie ou aux Presses Universitaires de France
en ligne <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise.htm>

Découvrez le nouveau site internet de cArgo

Consultez et téléchargez cArgo gratuitement en ligne, intégralement ou article par article, recevez les actualités de la revue en vous abonnant à la newsletter, proposez un dossier...

www.cargo.canthel.fr

n° 1 - Formes anthropologiques du conflit



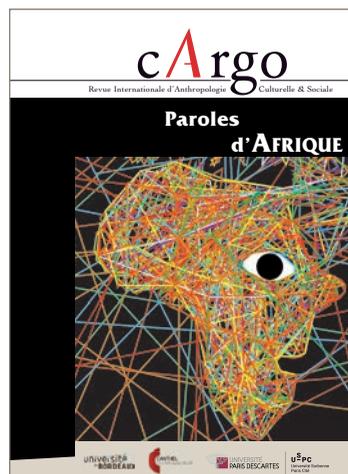
n° 2 - Marchandises et artefacts



n° 3 - Métamorphoses de la tradition



n° 4 - Paroles d'Afrique



n° Hors Série - L'œuvre de Francis Afferjan

UNE ANTHROPOLOGIE DES TRAVERSES



Rédaction

cArgo - Marine Christille
 Faculté de Sciences Humaines et Sociales - Sorbonne
 Université Paris Descartes
marine.christille@parisdescartes.fr
 45 rue des Saints-Pères - Bât Jacob - 75270 Paris Cedex 06
 Tél. : 01 76 53 36 36



L'université Paris Descartes

Avec ses 9 Unités de Formation et de Recherche (UFR) et son IUT, l'université Paris Descartes couvre l'ensemble des connaissances en sciences de l'homme et de la santé. Seule université francilienne réunissant médecine, pharmacie et dentaire, son pôle santé est reconnu en Europe et dans le monde entier pour la qualité de ses formations et l'excellence de sa recherche.

Sorbonne Paris Cité

Sorbonne Paris Cité associe quatre universités (Sorbonne Nouvelle, Paris Descartes, Paris Diderot et Paris 13) et quatre grandes écoles ou instituts (Sciences Po, l'École des Hautes Études en Santé Publique, l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales et l'Institut de Physique du Globe de Paris). Ces établissements renommés ont décidé d'unir leurs forces pour créer ensemble d'ici 2019 une nouvelle université unifiée.

L'université de Bordeaux

L'université de Bordeaux écrit une nouvelle page de son histoire et se positionne désormais aux côtés des grandes universités européennes.

La création de l'université de Bordeaux marque la concrétisation d'une ambition commune au service du territoire bordelais et aquitain : une grande université rayonnante à l'international avec une offre de formation pluridisciplinaire, adossée à une recherche innovante et structurée.



université Paris Descartes, 2017

ISSN 2274-1011 (imprimé)

ISSN 2265-6405 (Online)

ISSN-L 2265-6405 (Linking ISSN)

Dépôt légal : 2017

Achévé d'imprimer en Avril 2017

Dossier : La Monnaie en relation

Coordonné par Sophie Laligant et Géraldine Le Roux

- Sophie Laligant et Géraldine Le Roux
Introduction. Comparer l'incomparable : considérations autour de la notion de monnaie
- Michèle Cros et Quentin Mégret
Les « craquants ». Ethnographie d'une exhibition des billets de l'or en pays lobi burkinabè
- Salome Deboos
« *Pene (r)tsogpo* » (L'argent [roupies] c'est sale). Approche anthropologique de la monnaie.
Le cas de la Vallée du Zanskar, Himalaya indien
- Sophie Laligant
Le paradoxe de la monnaie de froment : un opérateur de totalisation sociale (Damgan, Bretagne sud)
- Dominik Bretteville
L'étoffe des monnaies kanak : métamorphoses et complémentarités des étoffes et monnaies cérémonielles à Paimboa (Nouvelle-Calédonie)
- Sophie Chave-Dartoën
Économie des signes et distinction des relations sociales.
Circulations monétaires, performance rituelle et hiérarchie de valeurs (Wallis)

Varia

- Sandra Bornand
« Chanter l'absence, louer le retour. » Discours sur les migrants en pays zarma (Niger)

Note critique

- Nikolay Nenovsky
Reflections on currency boards and monetary federalism
À propos de : Hadrien Saiag, *Monnaies locales et économie populaire en Argentine*,
Coll. Recherches Internationales, Karthala, Paris, 2015

Comptes rendus

- Michel Aglietta, en collaboration avec Pepita Ould Ahmed et Jean-François Ponsot,
La Monnaie entre dettes et souveraineté, Paris, Odile Jacob, 2016
Par Jean-Pierre Warnier
- Eveline Baumann, Laurent Bazin, Pepita Ould Ahmed, Pascale Phélinas, Monique Selim, Richard Sobel (dir.), *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes*, Paris, L'Harmattan, 2008
Par Bernard Formoso

Découvrez le nouveau site internet de cArgo

www.cargo.canthel.fr

numéro 5

2017 - Ne peut être vendu