

*AVERTISSEMENT : Ces extraits de lectures sont destinés à attirer l'attention sur des ouvrages que nous avons remarqués. Ils tentent de donner un fil conducteur parmi ceux proposés par l'auteur. Nous indiquons, soit en changeant de paragraphe, soit par l'indication (...) le fait d'avoir omis un passage, court ou long. Les passages surlignés, soulignés, encadrés ou mis en gras, sont de notre fait. Bien évidemment, nous incitons le lecteur à retrouver le texte intégral et acquérir l'ouvrage, ne serait-ce que par esprit de soutien.*

Marshall Sahlins  
Âge de pierre, âge d'abondance  
L'économie des sociétés primitives  
folio histoire 264  
Gallimard 1972/1976

Préface de Pierre Clastres	page 2
Chapitre premier : La première société d'abondance	page 8
Chapitre 2 : Le mode de production domestique : structure de la sous-production	page 14
Chapitre 3 : Le mode de production domestique : intensification de la production	page 20
Chapitre 4 : L'esprit du don	page 26
Chapitre 5 : de la sociologie de l'échange primitif	page 29
Chapitre 6 : Valeur d'échange et diplomatie du commerce primitif	page 36

Les ethnologues économistes n'ont cessé de développer l'idée selon laquelle l'économie des sociétés primitives est une économie de subsistance. (...) Cette machine fonctionne-t-elle conformément aux buts que lui assigne la société, cette machine assure-t-elle convenablement la satisfaction des besoins matériels du groupe ? Voilà la vraie question que l'on doit poser à propos de l'économie primitive. À cela, l'anthropologie économique « classique » répond par l'idée d'économie de subsistance : l'économie primitive est une économie de subsistance en ce qu'elle parvient tout juste, au mieux, à grand-peine, à assurer la subsistance de la société. Leur système économique permet aux primitifs, au prix d'un labeur incessant, de ne pas mourir de faim et de froid. L'économie primitive est une économie de survie en ce que son sous-développement technique lui interdit irrémédiablement la production de surplus et la constitution de stocks qui garantiraient au moins l'avenir immédiat du groupe. Telle est, dans sa peu glorieuse convergence avec la certitude la plus fruste du sens commun, l'image de l'homme primitif véhiculée par les « savants » : le Sauvage écrasé par son environnement écologique, sans cesse guetté par la famine, hanté par l'angoisse permanente de procurer aux siens de quoi ne pas périr. Bref, l'économie primitive est une économie de subsistance parce que c'est une économie de misère.

À cette conception de l'économie primitive, Sahlins oppose non pas une autre conception mais, tout simplement, les faits ethnographiques. (...) Or, qu'en est-il en réalité ? Les monographies où sont respectivement étudiés les Australiens de la terre d'Arnhem et les Bochimans du Kalahari offrent la particularité nouvelle de présenter des données chiffrées : les temps consacrés aux activités économiques y sont mesurés. Et l'on s'aperçoit alors que, loin de passer toute leur vie à la quête fébrile d'une nourriture aléatoire, ces prétendus misérables ne s'y emploient au maximum que cinq heures par jour en moyenne, plus souvent entre trois et quatre heures. Il en résulte donc qu'en un laps de temps relativement court, Australiens et bochimans assurent très convenablement leur subsistance. Encore faut-il observer d'abord que ce travail quotidien n'est que rarement soutenu, coupé qu'il est de fréquents arrêts de repos ; ensuite qu'il n'implique jamais l'intégralité du groupe : outre le fait que les enfants et les jeunes gens ne participent que peu ou pas du tout aux activités économiques, ce n'est même pas l'ensemble des adultes qui se consacre simultanément à la recherche de nourriture. Et Sahlins note que ces données quantifiées, récemment recueillies, confirment en tous points les témoignages beaucoup plus anciens des voyageurs du XIX<sup>e</sup> siècle.

Il résulte en effet de son analyse non seulement que l'économie primitive n'est pas une économie de la misère, mais qu'elle permet au contraire de déterminer la société primitive comme la première société d'abondance. Expression provocatrice, qui trouble la torpeur dogmatique des pseudo-savants de l'anthropologie, mais expression juste : si en des temps courts à intensité faible, la machine de production primitive assure la satisfaction des besoins matériels des gens, c'est, comme l'écrit Sahlins, qu'elle fonctionne en deçà de ses possibilités objectives, c'est qu'elle pourrait, si elle le voulait, fonctionner plus longtemps et plus vite, produire des surplus, constituer des stocks. Que si, par conséquent, le pouvant, la société primitive n'en fait rien, c'est qu'elle ne veut pas le faire.

Les sauvages ne sont pas aussi fous que les économistes formalistes qui, faute de découvrir en l'homme primitif la psychologie d'un chef d'entreprise industrielle ou commerciale, soucieux d'augmenter sans cesse sa production en vue d'accroître son profit, en déduisent, les sots, l'infériorité intrinsèque de l'économie primitive. Elle est salubre, par conséquent, l'entreprise de Sahlins qui, paisiblement, démasque cette « philosophie » qui fait du capitaliste contemporain l'idéal et la mesure de toutes choses.

Sahlins ne s'en tient pas au cas des chasseurs. Sous les espèces du Mode de Production Domestique (le M.P.D.), il examine l'économie des sociétés « néolithiques », des agriculteurs primitifs tels que l'on peut encore les observer en Afrique ou en Mélanésie, au Viêt Nam ou en Amérique du Sud. Rien de commun, apparemment, entre les nomades de désert ou de forêt et des sédentaires qui, sans négliger la chasse, la pêche et la collecte, sont pour l'essentiel tributaires du produit de leurs jardins. On pourrait au contraire s'attendre, en fonction du changement considérable que constitue la conversion d'une économie de chasse en une économie agraire, à l'éclosion d'attitudes économiques tout à fait nouvelles sans parler, bien entendu, de transformations dans l'organisation même de la société.

S'appuyant sur une masse très importante d'études menées en diverses régions du globe, Sahlins soumet à un examen détaillé les figures locales (mélanésiennes, africaines, sud-américains, etc.) du M.P.D. dont il met à jour les propriétés récurrentes : prédominance de la division sexuelle du travail ; accès autonome aux moyens de production ; relations centrifuges entre les unités de production. Rendant compte d'une réalité économique (le M.P.D.), Sahlins, avec raison, met en jeu des catégories proprement politiques en ce qu'elles touchent au cœur de l'organisation sociale primitive : segmentation, autonomie, relations centrifuges, Impossibilité essentielle de penser l'économique primitif à l'extérieur du politique. Ce qui doit pour l'instant retenir l'attention, c'est que les traits pertinents grâce auxquels on décrit le mode de production des agriculteurs sur brûlis permettent également de cerner l'organisation sociale des peuples chasseurs. De ce point de vue, une bande nomade, tout comme une tribu sédentaire, se compose d'unités de production et de consommation – les « foyers » ou les « maisonnées » - à l'intérieur desquelles prévaut en effet la division sexuelle du travail. Chaque unité fonctionne comme un segment autonome de l'ensemble et même si la règle d'échange structure solidement la bande nomade, le jeu des forces centrifuges n'en est pas pour autant absent. Au-delà des différences dans le style de vie, les représentations religieuses, l'activité rituelle, la charpente de la société ne varie pas, de la communauté nomade au village sédentaire. Que des machines de production aussi différentes que la chasse nomadique et l'agriculture sur brûlis soient compatibles avec des formations sociales identiques, voilà un point dont il conviendra de mesurer toute la portée.

Sahlins pense pouvoir expliquer la sous-production de certaines maisonnées par leur certitude que la solidarité des mieux nantis jouera en leur faveur : « car si certaines d'entre elles échouent, n'est-ce pas précisément parce qu'elles savent d'emblée pouvoir compter sur d'autres ? » Mais que survienne l'imprévisible événement (calamité naturelle ou agression extérieure, par exemple) qui bouleverse l'ordre des choses, alors la tendance centrifuge de chaque unité de production s'affirme, la maisonnée tend à se replier sur elle-même, la communauté s' « atomise » en attendant que passe le mauvais moment.

Cela ne signifie pas pour autant que même en des conditions normales, on respecte toujours de bon gré les obligations de parenté. Dans la société maori, « la maisonnée est (...) constamment confrontée à un dilemme, contrainte constamment de manœuvrer, de transiger

entre la satisfaction de ses besoins propres et ses obligations plus générales envers les parents éloignés qu'elle doit s'efforcer de satisfaire sans compromettre son propre bien-être ». Et Sahlins cite quelques savoureux proverbes maori où se manifeste clairement l'agacement ressenti devant des parents trop accaparants et la mauvaise humeur qui masque plus d'un acte généreux accompli sans gaieté de cœur, si le donataire ne peut se prévaloir que d'un faible degré de parenté.

Les sauvages produisent pour vivre, ils ne vivent pas pour produire : « Le M.P.D. est une production de consommation dont l'action tend à freiner les rendements et les immobiliser à un niveau relativement bas ». Une telle « stratégie » implique évidemment comme un pari sur l'avenir : à savoir qu'il serait fait de répétition et non de différence, que la terre, le ciel et les dieux veilleront à maintenir le retour éternel du même. Et c'est bien, en général ce qui se passe : exceptionnel est le changement qui, telle la catastrophe naturelle dont furent victimes les Tikopia, vient déformer les lignes de force de la société. Mais c'est aussi dans la rareté de ces circonstances que se dévoilent à nu les lignes de faiblesse : « l'obligation de générosité inscrite dans la structure ne résiste pas à l'épreuve du malheur ». Incurable imprévoyance des Sauvages, comme le disent les chroniques des voyageurs ? Bien plutôt se lit, en cette insouciance, le souci majeur de leur liberté.

À travers l'analyse du M.P.D., c'est bien une théorie générale de l'économie primitive que nous propose Sahlins. De ce que la production s'y trouve exactement adaptée aux besoins immédiats de la famille, il dégage, avec une grande clarté, la loi qui sous-tend le système : « (...) le M.P.D. recèle un principe anti-surplus ; adapté à la production de biens de subsistance, il a tendance à s'immobiliser lorsqu'il a atteint ce point.

Structuralement, écrit Sahlins, l'« économie n'y existe pas. C'est dire que l'économique, comme secteur se déployant de manière autonome dans le champ social, est absent du M.P.D. ; ce dernier fonctionne comme production de consommation (assurer la satisfaction des besoins) et non comme production d'échange (acquérir du profit en commercialisant les surplus). Ce qui s'impose, en fin de compte (ce qu'impose le grand travail de Sahlins), c'est la découverte du fait que les sociétés primitives sont des sociétés du refus de l'économie.

Les économistes formalistes s'étonnent que l'homme primitif ne soit pas, comme le capitaliste, animé par le goût du profit : c'est bien, en un sens, de cela qu'il s'agit. La société primitive assigne à sa production une limite stricte qu'elle s'interdit de franchir, sous peine de voir l'économique échapper au social et se retourner contre la société en y ouvrant la brèche de l'hétérogénéité, de la division entre riches et pauvres, de l'aliénation des uns par les autres. Société sans économie certes, mais, mieux encore, société contre l'économie : telle est l'éclatante vérité vers laquelle nous conduit la réflexion de Sahlins sur la société primitive.

Dans la plupart des sociétés primitives, on exige du chef deux qualités essentielles : talent oratoire et générosité. On ne reconnaîtra pas comme leader un homme inhabile à parler ou avare. Il ne s'agit pas, bien entendu, de traits psychologiques personnels mais de propriétés formelles de l'institution : il est de la position de leader d'exclure la rétention des biens. C'est cette véritable obligation de générosité dont Sahlins examine, en des pages pénétrantes, l'origine et les effets. Au point de départ d'une carrière de big-man, « son ambition effrénée » : goût stratégique du prestige, sans tactique des moyens de l'acquérir. Il est bien évident que, pour être prodigue en biens, le chef doit d'abord les détenir. Comment va-t-il se les procurer ? Si l'on élimine le cas, non pertinent du point de vue du problème posé, des

objets manufacturés que le leader reçoit par exemple des missionnaires ou des ethnologues pour ensuite les redistribuer aux membres de la communauté ; si l'on tient compte d'autre part qu'en ces sociétés est constamment à l'œuvre le principe selon lequel « la liberté de gagner aux dépens d'autrui n'est pas inscrite dans les relations et les modalités de l'échange », il reste que, pour remplir son obligation de générosité, le big-man devra produire tout seul les biens dont il a besoin : il ne peut pas compter sur les autres. Seuls lui fourniront aide et assistance ceux qui, pour diverses raisons, estiment utiles de travailler pour lui : les gens de sa parenté qui entretiennent dès alors avec lui une relation de clientèle. La contradiction entre la solitude du chef et la nécessité d'être généreux se résout également par le biais de la polygamie : si, dans un grand nombre de sociétés primitives, la règle monogamique prévaut largement, la pluralité des épouses est en revanche presque toujours un « privilège » des hommes importants, c'est-à-dire des leaders. Mais, bien plus qu'un privilège, la polygamie des chefs se dévoile comme une nécessité en ce qu'elle constitue pour eux le principal moyen d'agir comme leaders : la force de travail des épouses supplémentaires est utilisée par le mari en vue de produire les surplus de biens de consommation qu'il distribuera à la communauté.

Le big-man offre ainsi, selon Sahlins, l'illustration d'une sorte de degré minimum dans la courbe continue du pouvoir politique, qui conduirait progressivement jusqu'aux royautés polynésiennes par exemple : « dans ces sociétés pyramidales, l'intégration des petites communautés est parachevée alors qu'elle n'est guère qu'amorcée dans les systèmes mélanésien à big-man, et proprement unimaginable dans le contexte des peuples chasseurs. » Le big-man serait donc la figure minimale du roi polynésien, et ce dernier serait l'extension maximale du pouvoir du big-man. Généalogie du pouvoir de ses formes les plus diffuses à ses réalisations les plus concentrées : tiendrait-on là, en leur peu mystérieux secret, le fondement de la division sociale entre maîtres et sujets et l'origine plus lointaine de la machine étatique ?

Considérons les choses de plus près. Comme dit Sahlins, le big-man accède au pouvoir « à la sueur de son front » ; faute de pouvoir exploiter les autres en vue de produire des surplus, il s'exploite lui-même, ses femmes et ses parents-clients : auto-exploitation du big-man et non exploitation de la société par le big-man, qui ne dispose évidemment pas du pouvoir de contraindre les autres à travailler pour lui, puisque c'est précisément ce pouvoir-là qu'il cherche à conquérir. (...) Pour autant que l'on puisse y (dans les sociétés mélanésiennes) parler de division, on s'aperçoit en effet que, s'il y en a une, c'est seulement celle qui sépare en somme une minorité de travailleurs « riches » d'une majorité de « paresseux » pauvres ; mais, et c'est ici que l'on touche au fondement même de la société primitive, les riches ne le sont que de leur propre travail, dont les produits sont appropriés par la masse oisive des pauvres. En d'autres termes, la société en son ensemble exploite le travail de la minorité qui entoure le big-man. Comment dès lors parler de pouvoir à propos du chef, s'il est exploité par la société ?

On décèle ici la confusion, à peu près générale dans la littérature ethnologique, entre le prestige et le pouvoir. Qu'est-ce qui fait courir le big-man ? En vue de quoi transpire-t-il ? Non pas, bien sûr, en vue d'un pouvoir que, rêverait-il même de l'exercer, les gens de la tribu refuseraient de subir, mais en vue du prestige, en vue de l'image avantageuse que lui renvoie le miroir d'une société prête à célébrer en chœur la gloire d'un chef si prodigue et si travailleur. C'est cette incapacité à penser le prestige sans le pouvoir qui grève tant d'analyses d'anthropologie politique et qui se révèle singulièrement trompeuse dans le cas des sociétés primitives. À confondre prestige et pouvoir, on méconnaît tout d'abord l'essence politique du pouvoir et des relations qu'il institue dans la société, on introduit ensuite dans la société primitive une contradiction qui ne peut s'y faire jour. (...) En échange de sa générosité,

qu'obtient le big-man ? Non pas la réalisation de son désir de pouvoir, mais la fragile satisfaction de son point d'honneur ; non pas la capacité de commander, mais l'innocente jouissance d'une gloire qu'il s'épuise à entretenir. Il travaille, au sens propre, pour la gloire : la société la lui concède volontiers, occupée qu'elle est à savourer les fruits du labeur de son chef.

De ce que le prestige du big-man ne lui procure aucune autorité, il s'ensuit qu'on ne peut repérer en lui le premier degré dans l'échelle du pouvoir politique et que, bien à tort, on croyait voir en lui le lieu réel du pouvoir. Comment, dès lors, mettre en continuité le big-man et les autres figures de la chefferie ? (...) Les puissantes royautes polynésiennes ne résultent pas d'un développement progressif des systèmes mélanésiens à big-man parce qu'il n'y a, en de tels systèmes, rien qui puisse se développer : la société ne laisse pas le chef transformer son prestige en pouvoir. Il faut, par suite, renoncer à cette conception continuiste des formations sociales, et accepter de reconnaître la radicale coupure qui sépare les sociétés primitives, où les chefs sont sans pouvoir, des sociétés où se déploie la relation de pouvoir : discontinuité essentielle des sociétés sans État et des sociétés à État.

L'obligation de générosité contient en elle, on le voit bien, un principe égalitariste qui place en position d'égalité les partenaires échangistes : la société « offre » le prestige, le chef l'acquiert en échange des biens. Pas de reconnaissance de prestige sans fourniture de biens. Mais ce serait méconnaître la vraie nature de l'obligation de générosité que d'y voir seulement un contrat garantissant l'égalité des parties en cause. Se dissimule, sous cette apparence, la profonde inégalité de la société et du chef en ce que son obligation de générosité est, en fait, un devoir, c'est-à-dire une dette. Le leader est en situation de dette par rapport à la société, il ne peut jamais s'en acquitter, le temps du moins qu'il veut continuer à être le leader : qu'il cesse de l'être, et la dette aussitôt s'abolit, car elle marque exclusivement la relation qui unit chefferie et société.

On découvre alors ce fait majeur : si les sociétés primitives sont des sociétés sans organe séparé du pouvoir, cela ne signifie pas pour autant qu'elles sont des sociétés sans pouvoir, des sociétés où ne se pose pas la question du politique. (...) La relation de pouvoir existe bien : elle prend la figure de la dette qu'à jamais doit payer le leader. L'éternel endettement du chef garantit pour la société qu'il demeurera extérieur au pouvoir, qu'il n'en deviendra pas l'organe séparé. Prisonnier de son désir de prestige, le chef sauvage accepte de se soumettre au pouvoir de la société en réglant la dette qu'institue tout exercice du pouvoir. En piégeant le chef dans son désir, la tribu s'assure contre le risque mortel de voir le pouvoir politique se séparer d'elle pour se retourner contre elle : la société primitive est la société contre l'État.

Puisque la relation de dette appartient à l'exercice du pouvoir, on doit être en mesure de la déceler partout où s'exerce le pouvoir. C'est bien ce que nous enseignent les royautes, polynésiennes ou autres. Qui paye ici la dette ? Qui sont les endettés ? Ce sont, on le sait bien, ceux que rois, grands prêtres ou despotes nomment « gens du commun », dont la dette prend le nom de tribut qu'ils doivent aux dominants. (...) Détenir le pouvoir, imposer le tribut, c'est tout un, et le premier acte du despote consiste à proclamer l'obligation de payer. Signe et vérité du pouvoir, la dette traverse de part en part le champ du politique, elle est immanente au social comme tel.

C'est dire que comme catégorie politique, elle offre le critère sûr par quoi évaluer l'être des sociétés. La nature de la société change avec le sens de la dette. Si la relation de

dette va de la chefferie vers la société, c'est que celle-ci reste indivisée, c'est que le pouvoir demeure rabattu sur le corps social homogène. Si, au contraire, la dette court de la société vers la chefferie, c'est que le pouvoir s'est séparé de la société pour se concentrer entre les mains du chef, c'est que l'être désormais hétérogène de la société renferme la division en dominants et dominés. (...) La rupture dans le sens de circulation de la dette opère entre les sociétés un partage tel qu'il est impensable dans la continuité : pas de développement progressif, pas de figure du social intermédiaire entre la société non divisée et la société divisée.

IL faut enfin relever que l'œuvre de Sahlins fournit une pièce essentielle au dossier d'un débat qui, jusqu'à présent furtif, ne saurait cependant beaucoup tarder à s'inscrire à l'ordre du jour : qu'en est-il du marxisme dans l'ethnologie, et de l'ethnologie dans le marxisme ? Interrogation dont l'enjeu est vaste car elle va bien au-delà de la paisible lice universitaire. Rappelons simplement ici les termes d'un problème qui, tôt ou tard, sera soulevé. Le marxisme n'est pas seulement la description d'un système social particulier (le capitalisme industriel). Il est également une théorie générale de l'Histoire et du changement social. Cette théorie se pose comme la science de la société et de l'histoire, elle se déploie dans la conception matérialiste du mouvement des sociétés et découvre la loi de ce mouvement. (...) Les marxistes ne peuvent donc pas ne pas penser la société primitive, ils y sont contraints par le continuisme affirmé par la théorie dont ils se réclament.

Lorsque les ethnologues sont marxistes, ils soumettent évidemment la société primitive à l'analyse qu'appelle et permet l'instrument dont ils disposent : la théorie marxiste et son déterminisme économique. Ils doivent par conséquent affirmer que même dans les sociétés bien antérieures au capitalisme, l'économie occupe une place centrale, décisive. Il n'y a en effet aucune raison pour que les sociétés primitives, par exemple, fassent exception à la loi générale qui englobe toutes les sociétés : les forces productives tendent à se développer. (...) Non seulement le champ économique ne détermine pas l'être de la société primitive, mais c'est bien plutôt la société qui détermine le lieu et les limites du champ de l'économie. Non seulement les forces productives ne tendent pas au développement, mais la volonté de sous-production est inhérente au M.P.D. La société primitive n'est pas le jouet passif du jeu aveugle des forces productives, elle est au contraire la société qui exerce sans cesse un contrôle rigoureux et délibéré sur sa capacité de production. (...) Les sociétés primitives sont des « machines » anti-production. Quel est alors le moteur de l'histoire ? Comment déduire les classes sociales de la société sans classes, la division de la société indivisée, le travail aliéné de la société qui n'aliène que le travail du chef, l'État de la société sans État ? Mystères. Il résulte de tout cela que le marxisme ne peut penser la société primitive parce que la société primitive n'est pas pensable dans le cadre de cette théorie de la société. L'analyse marxiste vaut, peut-être, pour des sociétés divisées ou pour des systèmes où, apparemment, la sphère de l'économie est centrale (le capitalisme).

Plus soucieux d'élaborer la théorie à partir des faits que d'adapter les faits à la théorie, Sahlins nous montre que la recherche ne peut être que vivante et libre, car une grande pensée peut périr de se dégrader en théologie. Économistes formalistes et anthropologues marxistes présentent ceci de commun qu'ils sont incapables de réfléchir sur l'homme des sociétés primitives sans l'inclure dans les cadres éthiques et conceptuels issus du capitalisme ou de la critique du capitalisme. Leurs dérisoires entreprises ont le même lieu de naissance, elles produisent les mêmes effets : ils font, les uns et les autres, une ethnologie de la misère. Et c'est le grand mérite de Sahlins que de nous aider à comprendre la misère de leur ethnologie.

Pierre Clastres

Chapitre premier

LA PREMIÈRE SOCIÉTÉ D'ABONDANCE

---

Pour le sens commun, une société d'abondance est une société où tous les besoins matériels des gens sont aisément satisfaits. Affirmer que les chasseurs vivaient dans l'abondance, c'est donc nier que la condition humaine est une tragédie concertée et l'homme, un forçat qui peine à perpétuité dans une perpétuelle disparité entre ses besoins illimités et ses moyens insuffisants. Car il y a deux voies possibles qui procurent l'abondance. On peut « aisément satisfaire » des besoins en produisant beaucoup, ou bien en désirant peu.

« Une simple économie de subsistance », « des loisirs restreints, sauf circonstances exceptionnelles », « une quête incessante de nourriture », des ressources naturelles « rares et incertaines », « une absence de surplus économiques », « le maximum d'énergie déployée par un nombre maximum de gens, telle est l'opinion communément répandue dans le monde anthropologique sur la chasse et la collecte.

Ayant attribué au chasseur des motivations bourgeoises et l'ayant muni d'outils paléolithiques, nous décrétons par avance que sa situation est désespérée. La rareté n'est pas une propriété intrinsèque des moyens techniques. Elle naît du rapport entre moyens et fins.

En tant que classe d'hommes, tous les chasseurs-collecteurs survivants sont des personnes déplacées, les représentants d'un paléolithique dépouillé de ses droits, relégués en des pays perdus nullement adaptés à leur mode de production : sanctuaires d'une ère révolue, contrées situées tellement au-delà du champ d'action du progrès culturel qu'elles jouissent d'un sursis, que dans sa démarche planétaire, l'évolution culturelle les néglige car elles sont si pauvres, si ingrates, que les convoitises et les compétences des économies plus évoluées n'y trouvent point à s'exercer. Laissons de côté les groupes de chasseurs-collecteurs qui vivent dans de bonnes conditions naturelles, comme les Indiens de la côte nord-ouest dont personne ne conteste le (relatif) bien-être. Quant aux autres, bannis des meilleures régions du globe d'abord par l'agriculture, puis par des économies industrielles, ils subsistent dans des conditions écologiques sensiblement moins favorables que la moyenne des sociétés du paléolithique tardif. Par ailleurs, les bouleversements provoqués par deux siècles d'impérialisme européen ont été particulièrement décisifs, au point que nombre de descriptions ethnographiques qui font partie du stock commun de l'anthropologue, sont des biens culturels frelatés.

Les Eskimos que nous connaissons ne chassent plus la baleine ; on a privé les Bochimans de leur gibier ; on a abattu le pin pignon des Shoshone et laissé les troupeaux saccager leurs territoires de chasse. Si donc à l'heure actuelle, l'image qu'on nous offre de ces peuples est celle de miséreux, aux ressources « maigres et fluctuantes », plutôt que le reflet des conditions de vie aborigène, ne doit-on pas y voir les conséquences de la violence coloniale ?

Nous avons tendance à penser que les peuples de chasseurs-collecteurs sont *pauvres* parce qu'ils n'ont rien ; mieux vaut peut-être les considérer, pour cette même raison, *libres*. « La quantité très limitée de leurs biens matériels les soulage de tous les soucis de la vie quotidienne et leur permet de jouir de l'existence » (Gusinde, 1961, p.1).

On est actuellement en mesure de prouver que les peuples de chasseurs-collecteurs travaillent moins que nous ; et que loin d'être un labeur continu, la quête de nourriture est, pour eux, une activité intermittente, qu'ils jouissent de loisirs surabondants et dorment plus dans la journée, par personne et par an, que dans tout autre type de société. (...) La conclusion patente, immédiate, est que les gens ne travaillent pas très dur. Quatre ou cinq heures représentent le temps moyen par personne et par jour consacré à l'acquisition et à la préparation de la nourriture. Au surplus, ils ne travaillent pas de manière continue. La quête de nourriture est une activité hautement discontinue. On s'arrête momentanément dès que l'on s'est procuré de quoi vivre momentanément, ce qui laisse beaucoup de temps libre. Dans le secteur de la subsistance comme dans les autres secteurs de production, nous avons affaire visiblement à une économie aux objectifs limités et bien définis. Dans la chasse et la cueillette, ces objectifs sont atteints de façon aléatoire, irrégulière, d'où une ordonnance du travail, elle aussi, irrégulière, erratique.

On en vient à concevoir une troisième caractéristique de la chasse et de la cueillette qui, de même, cadre mal avec la sagesse reçue : plutôt que de forcer jusqu'aux limites des énergies humaines et des ressources naturelles, il semble que les Australiens restent en deçà de leurs possibilités économiques objectives. (...) Les gens ne considèrent pas non plus que les tâches alimentaires soient pénibles : « Ils ne les envisagent absolument pas comme un travail désagréable dont il faut se débarrasser au plus vite, ni comme un mal nécessaire que l'on repousse jusqu'au dernier moment » (McArthur, 1960, p.92).

Tout comme d'autres Australiens (cf. Worsley, 1961, p.173), ils cherchaient à rompre la monotonie de leur régime alimentaire, et consacraient une partie de leur temps à s'assurer une alimentation plus variée, un surcroît de nourriture par rapport aux besoins immédiats de subsistance (McCarthy et McArthur, 1960, p.192). En tout cas, d'après les normes du National Research Council of America, la ration alimentaire des chasseurs de la Terre d'Arnhem était suffisante. À Hemple Bay, la moyenne était de 2160 calories par personne et par jour (pour une période d'observation s'étendant sur quatre jours seulement), et de 2130 calories, pour Fish Creek (11 jours). (...) Une part considérable de ce temps perdu par les chasseurs de la Terre d'Arnhem était, littéralement, des moments perdus, un temps passé à paresser et à dormir (voir les tableaux page 71). La principale activité alternant avec le travail – et complémentaire du travail – était le sommeil.

Secion Dobe des Bochimans Kung (...). Les renseignements relatifs au temps consacré à l'obtention des aliments ressemblent étonnamment eux résultats notés en Terre d'Arnhem. (...) De ces chiffres, on peut conclure qu'une journée moyenne de chasse et de ramassage chez le Bochimans Dobe, nourrit quatre ou cinq personnes. À première vue, le collecteur bochiman est un producteur de nourriture plus efficace que le paysan français de l'entre-deux-guerres, lorsque plus de 20% de la population travaillaient à nourrir le reste. (...) Dans le camp en question, 65% de la population travaillaient à produire de la nourriture. Soit un rapport entre les producteurs de nourriture et la population de l'ordre de 3 à 5 ou de 2 à 3. *Mais*, ces 65% « travaillaient 36% du temps, et 35% de la population ne travaillaient pas du tout » (Lee, 1969, p.67).

Pour chaque travailleur adulte, cela fait environ deux jours de travail par semaine (« autrement dit, chaque producteur assure sa subsistance et celle des personnes à sa charge, et dispose encore de trois jours et demi à cinq jours et demi pour d'autres activités »). La « journée de travail » était d'environ 6 heures ; la « semaine de travail » des Dobe comptait

donc approximativement 15 heures, ou une moyenne de 2 heures 9 minutes par jour. Inférieurs même aux normes en vigueur en Terre d'Arnhem, ces chiffres ne comprennent pas le temps consacré à la préparation des aliments et à l'entretien ou la fabrication des outils et ustensiles divers. Tout compte fait, l'activité de subsistance des Bochimans est probablement très proche de celle des aborigènes australiens.

Nous voici de nouveau confronté à ce rythme paléolithique bien caractéristique : un jour ou deux de travail alternant avec un jour ou deux de repos où l'on traîne, oisif, au camp. Bien que la quête de nourriture constituât la principale activité de production, « les gens, écrit Lee, s'adonnent la plus grande partie du temps (quatre à cinq jours par semaine) à d'autres occupations telles que se reposer chez eux ou rendre visite au camp voisin » (1969, p.74).

Une femme récolte en une journée assez de nourriture pour nourrir sa famille durant trois jours, et elle passe le reste de son temps à se reposer au camp, à faire de la broderie, à s'en aller visiter d'autres camps ou à recevoir elle-même des visiteurs. Lorsqu'elle reste chez elle, les besognes liées à la préparation des repas – cuire les aliments, casser les noix, faire des fagots et quérir l'eau -, lui prennent environ trois heures de sa journée. Ce rythme, une période de travail soutenu alternant avec une période de repos tout aussi soutenu, est maintenu tout le long de l'année. Les chasseurs ont tendance à fournir un effort plus considérable que les femmes mais leur régime de travail est irrégulier. Il n'est pas rare de voir un homme chasser avec passion pendant une semaine, puis ne pas bouger du camp durant deux ou trois semaines d'affilée. La chasse étant affaire de chance et comme telle assujettie aux forces de la magie, les chasseurs connaissent parfois des séries noires et s'arrêtent de chasser pendant un mois ou même plus. Durant ces périodes, les hommes sont occupés à faire et à recevoir des visites et surtout à danser (1968, p.37).

Pour les Bochimans Dobe, la production alimentaire par jour et par personne, est de 2140 calories. Mais, compte tenu de leur poids moyen, de la nature de leurs occupations et de la répartition de la population par âge et par sexe, Lee évalue leurs besoins énergétiques à seulement 1975 calories par personne. Une partie de cet excédent de nourriture est probablement donnée aux chiens qui mangent les restes des repas. « On peut en conclure que les Bochimans ne mènent pas comme on l'a souvent prétendu, une existence en deçà de la normale, aux limites de la famine » (1969, p.73).

Dans le cas de Grey, ces évaluations intéressent des régions particulièrement ingrates de l'Australie occidentale. (...) Et de même selon Eyre : « Dans presque toutes les régions du continent qu'il m'a été donné de visiter, où la présence des Européens ou de leurs troupeaux n'a pas limité ni détruit leurs moyens de subsistance, j'ai trouvé communément qu'en *trois ou quatre heures* les indigènes se procuraient de quoi manger pour la journée, et ce sans effort ni fatigue » (1845, p.245-255 ; c'est moi qui souligne).

Cependant, au fin fond de l'Afrique, les Hadza jouissent depuis des temps immémoriaux d'une aisance similaire, leurs charges de subsistance n'étaient en rien plus onéreuses – calculées en nombre d'heures par jour – que celles des Bochimans ou des aborigènes australiens (Woodburn, 1968). Vivant dans une région « exceptionnellement giboyeuse » et où abondent les nourritures végétales (les parages du lac Eyasi), les hommes hadza s'intéressent apparemment beaucoup plus aux jeux de hasard qu'aux hasards de la chasse. Durant, en particulier, la longue saison sèche, ils passent le plus clair de leur temps à jouer, peut-être tout simplement afin de perdre leurs pointes de flèche en métal dont ils ont pourtant besoin pour chasser le gros gibier. Toujours est-il que nombre d'entre eux, « même lorsqu'ils possèdent les flèches nécessaires, ne sont pas prêts ou pas capables de chasser les

grosses bêtes ». Seule une infime minorité, écrit Woodburn, chasse activement les grands animaux, et bien que généralement plus assidues, les femmes se livrent à la collecte des nourritures végétales, sans trop se fatiguer ou se surmener (Woodburn, 1966, p.51). Malgré cette nonchalance et une coopération en matière économique extrêmement limitée, les Hadza « se procurent une nourriture suffisante sans grands efforts ». Woodburn propose une évaluation « très approximative » de la quantité de « travail » liée à la satisfaction des besoins de subsistance : « sur l'ensemble de l'année, on consacre probablement moins de deux heures par jour, en moyenne, à se procurer de la nourriture » (Woodburn, 1968, p.54).

On notera avec intérêt qu'instruits par la vie, et non par l'anthropologie, les Hadza ont refusé les bienfaits de la révolution néolithique afin de sauvegarder leurs loisirs. Circonvenus de tous côtés par des agriculteurs, ils ont refusé jusqu'à tout récemment d'adopter les pratiques agricoles « alléguant pour motif principal que cela entraînerait trop de travail ». En cela, ils rejoignent les Bochimans qui, à la question néolithique, répondent par une autre : « Pourquoi planterions-nous, lorsqu'il y a tellement de noix mongo-mongo dans le monde ? » (Lee, 1968, p.33).

Si les conditions de vie du chasseur sont effectivement critiques, de son apparente nonchalance on est logiquement en droit de conclure, conformément à la première proposition, qu'il est imprévoyant et inconscient ; en revanche, si ses besoins de subsistance sont aisément satisfaits, si tout un chacun peut escompter s'en tirer, alors cette apparente imprévoyance ne nous apparaît plus comme telle. Parlant des traits propres à l'économie de marché et de son institutionnalisation de la rareté, Karl Polanyi écrit : « On a mis à nu notre bestiale dépendance à l'égard de la nourriture et donné libre cours à la peur élémentaire de la famine. On a délibérément aggravé notre humiliant assujettissement aux choses matérielles, que toute culture a précisément pour but d'alléger » (1947, p.115).

J'essaye de prouver que ce qui peut paraître comme de bizarres coutumes païennes, devient intelligible lorsqu'on y voit simplement l'expression de cette confiance en soi, cette assurance qui est l'attribut humain normal, raisonnable, d'une économie qui fonctionne normalement et efficacement.

Pour beaucoup de chasseurs-collecteurs, stocker la nourriture n'est nullement irréalisable du point de vue technique : il n'est même pas certain que ces peuples en ignorent la possibilité (cf. Woodburn, 1968, p.53). Il faut donc rechercher ce qui, dans leur situation, les en dissuade. Pour les Yahgan, c'est toujours le même optimisme qui joue, optimisme au demeurant parfaitement fondé : le stockage serait « superflu »

Parce que tout au long de l'année et avec une générosité quasi infinie, la mer dispense toutes espèces d'animaux à l'homme qui chasse et à la femme qui ramasse. Un orage ou un accident n'en privera jamais une famille pour plus de quelques jours. En général, nul n'a à tenir compte du risque de la faim, et tout le monde trouve à volonté ce dont il a besoin, presque partout. Pourquoi s'inquiéterait-on de la nourriture des jours à venir ? En vérité, nos Fuégiens savent qu'ils n'ont rien à craindre de l'avenir, aussi ne font-ils pas de provisions. Bon an, mal an, ils peuvent attendre le lendemain sans souci (Gusinde, 1961, p.336-339).

Les avantages du stockage ont pour contrepartie la chute du rendement, la chasse et la collecte ayant désormais à s'exercer dans un espace restreint. Or, « au fond des choses » pour les chasseurs, il y a ce processus de réduction inéluctable et incontrôlable des ressources de leur milieu naturel : tout à la fois condition première de leur production et raison première de

leur mobilité. le stockage a pour inconvénient d'aviver la contradiction entre richesse et mobilité ; de contraindre le camp à se fixer dans une zone qui se trouve bientôt dépouillée de ses ressources alimentaires naturelles. Ainsi rivés aux stocks qu'ils ont accumulés, il se peut que les chasseurs se trouvent en moins bonne posture qu'ils ne le seraient ailleurs, se livrant sans grand effort à la chasse et à la cueillette en un lieu où la nature a constitué, à sa façon, des stocks considérables de nourriture qui par la variété et l'abondance, l'emportent sur tout ce que l'homme peut mettre de côté.

Si les chasseurs font peu de réserves, en revanche, leur assurance en matière économique – fondée sur le fait qu'en temps normal tout le monde trouve à satisfaire ses besoins de subsistance -, cette belle assurance leur devient une seconde nature, et c'est le rire aux lèvres qu'ils traversent les épreuves telles qu'un jésuite a peine à les endurer avec fortitude, et dont il souffre même au point, disent les Indiens, de se rendre malade.

Le groupe ne peut demeurer au même endroit qu'à condition de choisir entre une augmentation des coûts ou une baisse du rendement : les coûts augmentent si les chasseurs décident de chercher leur nourriture de plus en plus loin, les rendements baissent s'ils se contentent de réserves plus maigres et de nourritures plus aisément accessibles mais de moindre qualité. la solution est évidemment d'aller ailleurs. D'où cette contingence première et décisive des économies de chasse et de cueillette : le mouvement, condition première du maintien de la production à un niveau suffisant.

L'utilité d'un objet diminue rapidement en raison des difficultés que représente son transport. La fabrication d'outils, de vêtements, d'ustensiles ou d'ornements, même peu onéreuse, perd toute signification quand ceux-ci deviennent plus encombrants qu'utiles. La construction d'habitations tant soit peu importantes est tout aussi vaine s'il faut les abandonner à peine achevées. D'où la conception très ascétique des chasseurs quant au bien-être matériel : ils préfèrent les petits objets aux grands ; ils ne voient pas l'intérêt qu'il y aurait à posséder plus d'un seul exemplaire de la plupart des biens, et ainsi de suite : la pression écologique prend forme singulièrement concrète quand elle s'exerce directement sur vos épaules.

Il en va de même, ou presque, des contraintes démographiques. En matière de population, on applique une politique sensiblement analogue qui consiste à se *débarrasser* de ce qui n'est pas indispensable, selon les mêmes modalités et pour les mêmes raisons que dans les autres domaines. On peut dire froidement qu'il s'agit de sacrifier les avantages que le coût du transport transforme en inconvénients à partir d'un certain seuil, de s'en tenir à l'équipement minimum, d'éliminer les exemplaires doubles, etc. – d'où la suppression des vieillards, la pratique de l'infanticide, l'abstinence sexuelle pendant l'allaitement, etc., autant de pratiques abondamment attestées parmi les chasseurs-collecteurs. Si nous disons qu'ils se débarrassent des individus qui sont « à charge », il faut entendre par là non pas l'obligation de les nourrir, mais celle des les transporter. Les chasseurs avouent parfois que les personnes ainsi éliminées sont justement celles qui ne pouvant pas se mouvoir elles-mêmes, seraient un obstacle aux mouvements de la famille et du camp.

Par certains aspects, l'économie reflète les rudes données de l'écologie, mais ces données, elle les inverse également de fond en comble. D'après les témoignages ethnologiques récents, les chasseurs-collecteurs – ceux plus particulièrement qui vivent dans un environnement marginal – consacrent en moyenne 3 à 5 heures par jour (chiffre valable pour un travail adulte) à produire de la nourriture.

Le néolithique n'a accompli aucun progrès par rapport au paléolithique en ce qui concerne le temps nécessaire par personne à la production alimentaire ; et on peut même supposer qu'avec l'avènement de l'agriculture, les hommes se sont vus contraints de travailler davantage. Rien de vrai non plus dans l'idée communément reçue que les chasseurs-collecteurs peinent tant à assurer leur survie qu'il ne leur reste guère de loisirs. C'est ainsi que l'on explique d'ordinaire les insuffisances du paléolithique sur le plan de l'évolution, tandis qu'on exalte le néolithique pour avoir su aménager à l'homme des loisirs.

Que dire du monde contemporain ? Le tiers ou même la moitié de l'humanité se couche chaque soir le ventre creux. Dans le Bon Vieux temps de la Pierre taillée, la proportion devait être bien moindre. L'ère d'une famine sans précédent, c'est celle-ci, *la nôtre*. Aujourd'hui, à une époque où la puissance technique est plus forte que jamais, la famine est devenue une institution. D'où l'on en vient à inverser une autre formule vénérable : l'importance de la faim croît relativement et absolument avec le progrès culturel.

L'agriculture a non seulement fait accéder la société à un stade où elle n'est plus tributaire de la distribution des ressources alimentaires, elle a aussi permis aux communautés néolithiques de préserver l'ordre social même dans les moments où l'ordre naturel ne fournissait pas à l'homme de quoi subvenir à ses besoins : on récoltait assez pendant la bonne saison pour pouvoir se nourrir lorsque plus rien ne pousse ; de là une stabilité de la vie sociale qui fut un facteur décisif de son développement matériel. La culture a dès lors marché de victoire en victoire, au prix d'une violation progressive de la loi biologique du minimum, jusqu'à prouver qu'elle pouvait subvenir aux besoins de la vie humaine dans l'espace interplanétaire – où même la pesanteur et l'oxygène font défaut !

Les peuples les plus primitifs du monde ont peu de biens, *mais ils ne sont pas pauvres*. Car la pauvreté ne consiste pas en une faible quantité de biens, ni simplement en une relation entre moyens et fins ; c'est avant tout une relation d'homme à homme, un statut social. En tant que tel, la pauvreté est une invention de la civilisation, qui a grandi avec elle, tout à la fois une distinction insidieuse entre classes et, plus grave, une relation de dépendance – qui peut rendre les agriculteurs plus vulnérables aux catastrophes naturelles que les Eskimos d'Alaska, dans leurs camps d'hiver.

Il se peut que l'ethnographie des chasseurs-collecteurs porte dans une large mesure sur des cultures incomplètes. De fragiles cycles de rites et d'échanges ont pu disparaître sans laisser de traces. Si tel était le cas, il nous faudra reconsidérer dans son originalité cette société d'abondance « originelle ». Reste, sauvé du naufrage, ce fragment d'histoire que nous livre l'observation des chasseurs contemporains : résoudre « le problème économique » avec des techniques paléolithiques est chose aisée. Mais ce ne fut qu'au moment où elle eut presque atteint le sommet de son développement matériel, que la culture érigea un autel à l'Inaccessible : des *Besoins Infinis*.

## Chapitre 2

---

Le mode de production domestique : structure de la sous-production

Je suggère que la sous-production s'inscrit dans la nature même des systèmes économiques considérés – économies ordonnées en fonction des groupes domestiques et des relations de parenté. (...) Les témoignages les plus probants de cette sous-exploitation des ressources productives émanent des sociétés agricoles, et de celles, plus particulièrement, qui pratiquent la culture sur brûlis. (...) On a fait des constatations similaires sur l'économie des chasseurs-collecteurs et des pasteurs, mais sous forme surtout anecdotique et sans possibilité de contrôle pratique. L'agriculture sur brûlis se prête, en revanche, de manière remarquable à l'évaluation quantitative de son potentiel économique.

L'agriculture sur brûlis d'origine néolithique est de pratique courante dans la forêt tropicale. C'est la technique utilisée pour essarter et mettre en culture une parcelle boisée. On abat d'abord les arbres, à la hache ou à la machette, on laisse sécher sur place puis on brûle les débris accumulés, d'où le nom anglais, peu euphonique, de « slash-and-burn ». La parcelle essartée est cultivée une saison ou deux, rarement plus, puis laissée en jachère pendant des années, en vue généralement de lui restituer sa fertilité à travers un processus de reboisement naturel.

L'exemple chimbu est, en effet, privilégié du point de vue théorique, non seulement en raison des techniques raffinées mises en œuvre par les enquêteurs, mais aussi parce que ces techniques ont été testées sur un système particulièrement dense, dans l'une des régions les plus densément peuplées du monde primitif.

Les pratiques agricoles des Kuikuru sont telles que la population actuelle du village, 145 individus, tire sa subsistance de 947,25 acres de terres cultivées. Or la communauté dispose de 13 350 acres de terres arables, de quoi nourrir 2041 personnes. (...) Plus généralement, les meilleures autorités s'accordent à penser que sont sous-exploitées de vastes régions d'Afrique, d'Asie du Sud-Est et d'Amérique du Sud, où l'on pratique la culture temporaire.

Il importe (...) de garder à l'esprit qu'il y a diverses manières de soustraire la force de travail au procès de production. Les modalités institutionnelles varient considérablement : depuis un raccourcissement culturel sensible de la période de vie active allouée à l'individu jusqu'à des normes de repos excessives – ou, ce qui est probablement une plus juste interprétation de cette dernière attitude, des normes excessivement modérées du travail jugé « suffisant ».

Le Bushong, dont la vie active commencée à 20 ans se poursuit jusqu'à 60, travaille à produire deux fois plus longtemps que le Lele qui se retire relativement tôt d'une carrière qu'il n'embrasse que tardivement, bien après avoir atteint sa maturité physique. (...) Ce ne sont pas seulement les différences d'échelle ou de morphologie politique qui font que l'un ou l'autre système est plus efficace économiquement, mais les relations différentes ainsi créées entre les pouvoirs en exercice et le procès de production.

La chasse et la cueillette n'exigent pas des Bochimans Kung ce fameux « effort maximum d'un nombre maximum d'individus ». Ils s'en tirent fort bien sans solliciter l'aide des jeunes gens qui souvent ne font pas grand-chose jusqu'à l'âge de 25 ans.

J'ai eu moi-même l'occasion de relever un déséquilibre flagrant dans la division sexuelle des tâches. Exclues de l'agriculture, les femmes de l'île Moala de l'archipel Fidji manifestent beaucoup moins d'intérêt que les hommes envers les activités productives. Sans

doute s'occupent-elles, les plus jeunes en particulier, du ménage : elles font la cuisine, vont pêcher épisodiquement, et sont chargées de certains travaux d'artisanat. Cependant, le loisir dont elles jouissent en comparaison de leurs sœurs, qui, ailleurs, dans l'archipel, s'adonnent à l'agriculture, suffit à accréditer le dire local, selon lequel « dans ce pays, les femmes se reposent ».

Manifestement, cette composition est déterminée par des conditions culturelles, et non pas simplement naturelles (physiques). Et tout aussi manifestement, il s'ensuit que ces caractéristiques culturelles et naturelles peuvent fort bien ne pas coïncider. La coutume abrège ou allège de diverses manières la carrière de l'individu, et des classes entières de gens parfaitement aptes, parfois les plus aptes, sont exemptés de tout souci d'ordre économique. (...) Mais c'est bien là le problème : nous avons affaire à des ponctions organisées – concertées – d'énergies sociales qui sont soustraites au procès économique.

Dans le secteur de la subsistance, la journée de travail normale d'un homme (dans la bonne saison) peut ne pas dépasser quatre heures, comme c'est le cas chez les Bemba (Richards, 1961, p.398-399), les Hawaïens (Stewart, 1828, p.111) ou les Kuikuru (Carneiro, 1968, p.134). Ou elle peut couvrir six heures, comme chez les Bochimans Kung (Lee, 1968, p.37) ou les Kapauku (Pospisil, 1963, p.144-145) ; ou encore elle peut durer du matin jusqu'au soir.

Nous avons rencontré un modèle analogue, au chapitre 1, chez les peuples chasseurs, Australiens, Bochimans et autres, qui ponctuent régulièrement leurs travaux de journées d'oisiveté, voire de sommeil. Cadence notoirement récurrente chez les agriculteurs soumis à un régime saisonnier, avec des variations d'amplitude. Les mortes saisons de l'année agricole sont consacrées à la détente et aux loisirs, au repos, aux cérémonies et aux visites, autant qu'aux travaux d'un autre ordre. Considérés dans un temps long, ces modes de subsistance se révèlent tous peu intensifs : ils ne mobilisent qu'une fraction de la main-d'œuvre disponible.

Mais on se gardera d'interpréter ces horaires, qui allouent si généreusement à la fête et au repos, de notre point de vue angoissé d'Européens, obsédés par le travail. (...) Et que penser de ces aborigènes australiens, les Yir Yiront, qui ne distinguent pas entre le « travail » et le « jeu » (Sharp, 1954, p.6).

Prenons les Siuai de Bougainville. Douglas Oliver (...) explique de façon plus subtile pourquoi les normes de travail des Siuai sont à ce point modérées : tout simplement parce qu'elles sont *suffisantes* – pour tous, sinon pour ceux qui entretiennent des ambitions politiques !

En fait, les indigènes s'enorgueillissent de leur aptitude à évaluer leurs besoins de consommation individuelle et à produire juste assez de taro pour les satisfaire. C'est à dessein que j'écris « besoins de consommation individuelle » car le taro figure fort peu dans les échanges rituels ou commerciaux. Néanmoins, les besoins de consommation individuelle varient considérablement : la différence est grande entre la quantité de taro consommée par un homme ordinaire, possesseur d'un ou deux cochons, et un ambitieux qui en a dix ou vingt. Ce dernier doit constamment étendre et se procurer les nourritures végétales qu'il prodigue dans ses festins (Oliver, 1949 (4), p.89).

On peut formuler la chose d'une autre manière : en regard du mode de production existant, une proportion considérable de la main d'œuvre disponible est excédentaire ; et le

système, ayant ainsi pris soin de définir sa notion de « suffisance », n'actualise pas le surplus qu'il est parfaitement capable de produire.

Nul doute qu'au cours du cycle total de production, les Kuikuru puissent produire un surplus de nourriture. À l'heure actuelle, un homme ne passe guère plus de trois heures et demie à travailler pour sa subsistance – deux heures au jardin et une heure et demie à la pêche. Les dix ou douze heures restantes sont consacrées à la danse, la lutte et à diverses activités récréatives informelles, ou tout simplement à flâner. Une demi-heure supplémentaire passée quotidiennement à jardiner permettrait à un homme de produire un surplus substantiel de manioc. Toutefois, dans les conditions actuelles, il n'y a aucune raison pour que les Kuikuru se mettent à produire des surplus et rien n'indique qu'ils y viennent un jour (Carneiro, 1968, p.134).

Pour l'instant, je me borne à une proposition d'ordre descriptif, à savoir que dans les communautés primitives, une fraction considérable de la force de travail disponible peut se trouver excédentaire en raison même du mode de production.

La troisième dimension de la sous-production primitive, la dernière que nous considérons ici, est peut-être la plus dramatique, celle du moins qui entraîne les conséquences les plus graves pour les gens concernés. Un pourcentage non négligeable de groupes domestiques ne parviennent jamais à assurer leur propre subsistance, alors qu'ils sont organisés précisément à cette fin. (...) Une fois encore, les faits ne permettent pas de conclure de manière définitive. Mais étayés par la logique intrinsèque de la chose, ils autorisent la proposition théorique suivante, à savoir que cette variation de la production de consommation qui comporte nécessairement un degré substantiel d'échec domestique, est une condition constitutive de l'économie primitive.

Aussi bien, la multiplication infinie des exemples n'a jamais rien prouvé scientifiquement – sinon à quel point l'anthropologie peut être ennuyeuse !

Parler de « l'économie » d'une société primitive, cela même est un exercice d'irréalité. Structuralement, « l'économie » n'existe pas. Plutôt qu'une organisation distincte et spécialisée, « l'économie » est quelque chose que, dans leur généralité, les rapports et les groupes sociaux *font*, notamment les groupes et les rapports de parenté. L'économie est plus une fonction de la société qu'une structure, car l'armature du procès économique est fournie par des groupes dont l'on admet couramment qu'ils sont « non économiques ». En particulier, ce sont des groupes domestiques, agencés généralement en divers types de familles, qui instituent la production. La maisonnée est à l'économie tribale ce que le manoir est à l'économie médiévale ou la corporation au capitalisme moderne : l'institution de production dominante, à une époque donnée.

Ses propres relations internes, celles entre mari et femme, parents et enfants, sont les principales relations de production au sein de la société. (...) Comment sera utilisée la force de travail, quels seront les objectifs et produits de son activité, autant de décisions d'ordre exclusivement domestique. Et ces décisions sont prises en vue de la prospérité domestique, elles profitent directement aux producteurs.

Je ne suggère nullement que la maisonnée constitue partout un groupe de travail exclusif, dont la production se borne à une activité domestique. Les techniques locales requièrent des formes plus ou moins développées de coopération, qui imposent une organisation sociale de la production à des niveaux parfois plus élevés que celui de la

maisonnée. (...) Souvent, par son caractère massif, l'organisation collective du travail ne fait que masquer sa simplicité foncière du point de vue social. (...) L'effort collectif contracte momentanément la structure segmentaire de production, mais sans la modifier de manière permanente ou fondamentale.

Je passe à la description des principaux aspects du mode de production domestique (M.P.D.) en m'efforçant de dégager les caractères spécifiques qu'il confère à la performance économique. (...) Une famille, c'est d'entre de jeu et au minimum, un homme et une femme, un mâle adulte et une femelle adulte. Autrement dit, la famille combine de prime abord les deux éléments sociaux de production, les deux éléments essentiels. La division du travail par sexe n'est pas la seule spécialisation économique des sociétés primitives. Mais elle en est la forme dominante, celle qui transcende toute autre spécialisation au sens où l'on peut dire que les activités normales de tout homme adulte considérées en conjonction avec les activités normales de toute femme adulte en arrivent pratiquement à épuiser les mécanismes coutumiers de la société. Aussi le mariage, entre autres projets, instaure-t-il un groupe économique généralisé, constitué aux fins de produire ce qui, localement, a valeur de « subsistances ».

Plutôt que de libérer une énergie et une adresse qui lui sont propres, l'outil libère l'énergie et l'adresse humaines. Mais la technologie récente tend à inverser ce rapport entre l'homme et l'outil. Et on en vient à se demander lequel des deux est outil. (...) Jusqu'à très récemment, toute l'histoire du travail est celle du travail produit par une main-d'œuvre qualifiée. Seul un système industriel peut espérer survivre avec une proportion de travailleurs non qualifiés telle que nous la connaissons actuellement ; dans une situation analogue le paléolithique aurait péri. (...) Jusqu'à l'avènement de la révolution industrielle proprement dite, le produit du travail humain a augmenté beaucoup plus grâce au savoir-faire de l'ouvrier qu'à la perfection de ses outils.

Dans les sociétés archaïques, la pression socio-politique a pu souvent apparaître comme la stratégie privilégiée du développement économique. Dans la relation primitive entre l'homme et l'outil, c'est l'homme qui prime et c'est l'homme également qui est le plus malléable. (...) Le M.P.D. est réfractaire tant à l'exercice du pouvoir politique qu'à tout accroissement de la production. Autre fait d'importance majeure, l'économie domestique se contente parfaitement de réaliser l'objectif qu'elle s'est elle-même assigné : subvenir aux besoins de subsistance de la maisonnée. Le M.P.D. est un système foncièrement hostile à la formation de surplus.

Les maisonnées d'une communauté primitive sont rarement autonomes ; elles ne produisent pas tout ce dont elles ont besoin, et n'ont pas besoin de tout ce qu'elles produisent. Il y a, à n'en point douter, échange. En dehors des cadeaux donnés et reçus dans le cadre d'obligations sociales impératives, les gens peuvent exercer une activité franchement utilitaire, pourvoyant ainsi à leurs besoins par voie indirecte. (...) Même avec l'échange, le mode de production domestique est cousin de la « circulation simple de marchandises » telle que la définit Marx, et donc de la célèbre formule  $M \rightarrow A \rightarrow M'$  : la production de marchandises (M), vendues sur le marché afin d'obtenir les moyens ( $A =$  l'argent) pour l'achat d'autres marchandises ( $M'$ ) spécifiques. La « circulation simple » intéresse, bien entendu, plus directement les économies paysannes que l'économie primitive.

Le procès capitaliste a un point de départ différent et une arithmétique tout autre. La « formule générale du capital » est la transformation d'une somme d'argent donnée en une

somme plus importante par l'entremise d'une marchandise, soit  $A \rightarrow M \rightarrow A'$  : le déploiement d'une force de travail et la mise en œuvre de moyens physiques en vue de la fabrication d'un produit dont la vente procurera le profit le plus élevé possible par rapport à la mise de fonds initiale. Subsistance et profit, « production de consommation » et « production d'échange », postulent, dans l'ordre de la production, des finalités antinomiques – et, de ce fait, obéissent à un rythme de production antinomique.

Car dans un cas il s'agit d'un système économique aux objectifs déterminés et finis, et dans l'autre d'un système qui s'assigne un but indéfini : « le plus possible ». Différence d'ordre qualitatif autant que quantitatif : et qualitatif d'abord. Dans une économie axée sur la subsistance, les bonnes choses seront non seulement produites en quantité limitée, mais elles auront un caractère spécifique d'utilité, correspondant aux besoins culturels des producteurs. Alors que l'économie domestique ne cherche qu'à assurer sa propre continuité, la production d'échange (de valeur d'échange) tend constamment à surfaire son effort – à accumuler une richesse « généralisée ». (...) Combien sublime, écrit Marx, paraît l'ancienne conception qui faisait de l'homme l'objectif de la production, en regard du monde moderne où la production est l'objectif de l'homme – et la richesse, l'objectif de la production.

Dans la communauté des groupes de production domestique, plus grande est la capacité relative de travail de la maisonnée, moins ses membres individuels travaillent effectivement. Cette dernière proposition est une découverte de première grandeur, que nous devons à A. V. Chayanov, et je lui rends ici son dû en l'appelant « règle de Chayanov ».

Le rendement potentiel, par tête d'habitant, varie considérablement d'une maisonnée à l'autre, ne serait-ce qu'en raison du fait que, chacune se trouvant à un stade différent du cycle de développement familial, le rapport entre producteurs effectifs et enfants et vieillards à charge varie de l'une à l'autre. Mais supposons que l'on prenne pour norme conventionnelle du bien-être domestique, celle mise en œuvre dans les maisonnées qui disposent de la plus forte capacité de travail. La société est alors confrontée à des alternatives également désastreuses, selon que les relations entre les maisonnées tendent vers le pôle de la solidarité ou, au contraire, vers celui de l'anarchie : soit qu'en l'absence de toute relation (ou dans le cas de relations hostiles), le succès de quelques-uns et l'échec inévitable du plus grand nombre fournissent une incitation économique à la violence ; soit que, la parenté jouant, la redistribution par les rares fortunés aux nombreux miséreux instaure une disparité générale et permanente entre les conventions de la bienfaisance au sein du groupe domestique et la réalité.

Rassemblons ces quelques propositions abstraites, offertes en guise de préliminaires : sous peine d'aviver les contradictions tant internes qu'externes, et de déclencher la révolution, la guerre ou du moins la sédition permanente, il convient de maintenir en deçà de certaines limites, les objectifs économiques qui sont coutumièrement ceux du M.P.D., limites qui doivent être inférieures à la capacité globale de la société, et qui en particulier ne tiennent nul compte – qui même dilapident – la force de travail des maisonnées les plus capables. (...) La norme de subsistance n'est pas définie en fonction de l'activité du groupe domestique le plus capable ; elle s'établit à un niveau accessible à la majorité, gaspillant donc une part du potentiel le plus efficace.

Qu'il n'y ait pas d'indigents sans terres dans les sociétés primitives est une loi *économique*. Sans doute peut-il y avoir expropriation, mais purement accidentelle, liée au mode de production lui-même, hasard cruel de la guerre par exemple, et non pas condition

systematique de l'organisation sociale. Les peuples primitifs ont inventé bien des manières d'élever l'homme au-dessus de ses semblables. Mais l'emprise du producteur sur ses propres moyens économiques interdit le recours à la plus contraignante de toutes celles attestées dans l'histoire : le contrôle exclusif des moyens économiques par quelques-uns qui, de ce fait, tiennent tous les autres à merci. Dans les sociétés primitives, le jeu politique se joue au-delà de la production, à un niveau supérieur, avec des gages tels que la nourriture ou autres produits ouvrés ; en l'occurrence, le geste le plus habile, comme aussi le droit de propriété le plus convoité, est celui de prodiguer ses biens.

L. H. Morgan a dit du projet économique domestique qu'il est « du communisme en action ». Formule singulièrement heureuse car la cohabitation est bien la plus haute forme de sociabilité économique : « de chacun selon ses moyens et à chacun selon ses besoins » - des adultes, on attend qu'ils fournissent ce qui leur incombe aux termes de la division du travail, et on leur fournit à eux, mais aussi aux vieillards, aux enfants, aux infirmes, ce dont ils ont besoin, et cela quelle que soit leur contribution.

Considéré en ses propres termes, en tant que structure de production, le M.P.D. est une forme d'anarchie. Le mode de production domestique ne préjuge d'aucune relation sociale ni matérielle entre maisonnées, sinon une relation d'identité pour autant qu'elles se trouvent toutes à la même enseigne. (...) Et comme l'économie domestique n'est, en fait, que l'économie tribale en miniature, elle cautionne politiquement la condition de la société primitive – une société sans Souverain. (...) Divisé de la sorte en autant d'unités centrées sur elles-mêmes, sans coordination fonctionnelle, le mode de production domestique est à peu près aussi organisé que le sont les pommes de terre dans le célèbre sac.

Dans *l'Essai sur l'origine des langues*, (...) pour Rousseau, cette époque « barbare », c'est l'âge d'or :

Ces temps de barbarie étaient le siècle d'or, non parce que les hommes étaient unis, mais parce qu'ils étaient séparés. Chacun, dit-on, s'estimait le maître de tout ; cela peut être : mais nul ne connaissait et ne désirait que ce qui était sous sa main ; ses besoins, loin de le rapprocher de ses semblables, l'en éloignaient. Les hommes, si l'on veut, s'attaquaient dans la rencontre, mais ils se rencontraient rarement. Partout régnait l'état de guerre, et toute la terre était en paix.

Pour autant qu'elle minimise les conflits portant sur les ressources, les richesses et les femmes, la dispersion assure la protection la plus efficace des biens et des personnes. (...) Si à l'intérieur du cercle domestique, les mouvements décisifs sont centripètes, entre maisonnées ils sont centrifuges, allant s'effilochant jusqu'à la dispersion maximale, processus que viennent généralement enrayer dans la pratique les institutions plus vastes chargées d'assurer l'ordre et l'équilibre.

J'essaye de montrer que la société primitive est fondée sur une singularité économique, sur une fragilité segmentaire qui favorise et amplifie les motifs locaux et particularisés de discorde et qui, en l'absence de tout mécanisme tendant à « maintenir la cohésion d'une communauté en expansion », accomplit et dénoue la crise par la fission. Nous avons constaté que le mode de production domestique est discontinu dans le temps ; nous le voyons ici discontinu également dans l'espace.

La production subintensive de certaines maisonnées n'est pas indépendante du travail excédentaire de certaines autres. Sans doute (pour autant que nous sachions) les échecs économiques de certaines maisonnées sont-ils généralement imputables à des circonstances extérieures à l'organisation même de la production : maladie, mort, ingérence européenne. Pourtant on aurait tort de considérer ces échecs isolément, en les disjoignant des succès, comme si certaines familles se révélaient incapables de s'en tirer pour des raisons qui leur étaient entièrement propres. Car si certaines d'entre elles échouent, n'est-ce pas précisément parce qu'elles savent d'emblée pouvoir compter sur d'autres ? Et si la société dans son ensemble admet ces cas de sous-production liés à des circonstances imprévues, et tolère ces maisonnées plus vulnérables, ne serait-ce point que l'activité excédentaire déployée ailleurs agit en vertu de sa dynamique propre, de manière à prévenir et compenser une certaine incidence sociale de la tragédie domestique ?

Voici donc une idée banale à certains égards et passablement choquante à d'autres, mais indicative néanmoins du type de problèmes qui incitent à poursuivre la recherche : toutes choses égales par ailleurs, la parenté hawaïenne est un système économique plus intensif que la parenté eskimo. En raison, tout simplement, de son degré de classification (au sens de Morgan) plus poussé : une identification plus étendue des parents collatéraux aux parents en ligne directe. Là où la parenté eskimo isole la famille immédiate à l'intérieur d'une catégorie étanche, reléguant les autres parents dans un espace social nettement extérieur, la parenté hawaïenne étend indéfiniment les relations familiales en ligne indirecte. Et poursuivant ce processus, le système hawaïen n'hésite pas à intégrer l'économie de la maisonnée dans la communauté des maisonnées.

Chez les Maori, le conflit entre les intérêts de la maisonnée et ceux, plus vastes, de la communauté étaient couramment matière à proverbe : une « opposition clairement assumée », écrit Firth dans un article de 1926 sur les proverbes maori, une « contradiction directe entre les adages qui inculquent l'hospitalité et ceux qui prônent le quant-à-soi, entre la vertu de libéralité et son contraire » (1926, p.252).

Toutes choses égales par ailleurs, la capacité productive d'une société donnée sera définie en première approximation comme le vecteur de deux principes politiques antinomiques : d'une part, la dispersion centrifuge inscrite dans le M.P.D., qui déjà à ce niveau opère comme une sorte de mécanisme réflexif de paix ; et, de l'autre, cette communauté d'intérêts qu'instaurent les institutions hiérarchiques et matrimoniales prévalentes, dont le succès se mesure plutôt au degré de concentration de la population. (...) L'intensité – la densité – régionale de peuplement dépend également des relations entre communautés, relations maintenues tout aussi efficacement par les alliances matrimoniales et les obligations lignagères que par le recours à l'autorité constituée.

J'ai exclu spécifiquement de cette discussion les rois et états véritables, pour ne considérer que les sociétés où la parenté est « reine », et le « roi », un simple parent d'un ordre particulièrement exalté. Au mieux, nous aurons affaire à des « chefs » dûment désignés comme tels et la chefferie nous apparaîtra-t-elle comme une différenciation politique introduite dans l'ordre de la parenté – de même que la royauté est fréquemment une différenciation dans l'ordre de la parenté étendue à l'ordre politique (l'État). En outre, ce qui est vrai de la forme la plus évoluée, à savoir la chefferie, l'est à plus forte raison de tous les

autres types de chefs tribaux : ils détiennent des pouvoirs à l'intérieur d'un réseau de parenté, et leur propre pouvoir émane de ce réseau. Et tel qu'il est structurellement, tel apparaît idéologiquement et dans la pratique le rôle économique du chef : simple différenciation dans l'ordre de l'éthique de la parenté. Le pouvoir est ici une forme exaltée de la parenté, et donc une forme exaltée de la réciprocité et de la prodigalité. Ainsi en témoignent les descriptions ethnographiques pour l'ensemble du monde primitif, où l'on retrouve, réitéré partout dans les mêmes termes, jusqu'au dilemme que crée l'obligation de générosité à laquelle est tenue le chef :

Le chef (nambikwara) ne doit pas seulement bien faire ; il doit essayer – et son groupe compte sur lui pour cela – de faire mieux que les autres.

Comment le chef remplit-il ses obligations ? Le premier et le principal instrument du pouvoir consiste dans sa générosité. la générosité est un attribut essentiel du pouvoir chez la plupart des peuples primitifs et très particulièrement en Amérique ; elle joue un rôle, même dans ces cultures élémentaires où tous les biens se réduisent à des objets grossiers. Bien que le chef ne semble pas jouir d'une situation privilégiée au point de vue matériel, il doit avoir sous la main des excédents de nourriture, d'outils, d'armes et d'ornements qui pour être infimes, n'acquièrent pas moins une valeur considérable du fait de la pauvreté générale. Lorsqu'un individu, une famille, ou la bande tout entière, ressent un désir ou un besoin, c'est au chef qu'on fait appel pour le satisfaire. Ainsi la générosité est la qualité essentielle qu'on attend d'un nouveau chef.

Les chefs de bande étaient mes meilleurs informateurs et, conscient de leur position difficile, j'aimais les récompenser libéralement, mais j'ai rarement vu un de mes présents rester dans leurs mains pour une période supérieure à quelques jours. Chaque fois que je prenais congé d'une bande après quelques semaines de vie commune, les indigènes avaient eu le temps de devenir les heureux propriétaires de haches, de couteaux, de perles, etc. Mais en règle générale, le chef se trouvait dans le même état de pauvreté qu'au moment de mon arrivée. Tout ce qu'il avait reçu (qui était considérablement au-dessus de la moyenne attribuée à chacun) lui avait déjà été extorqué (Lévi-Strauss, 1955, p.357)

Plus que généreux, prodigue, le chef est donc le modèle des parents. Mais plus profondément, sa générosité est une forme de contrainte : « le don fait l'esclave, disent les Eskimos, tout comme le fouet fait le chien. » Commune à toutes les sociétés, ce type d'obligation gagne en force contraignante là où prédominent les normes de parenté. Car la parenté est relation sociale de *réciprocité*, de *solidarité*, une relation de *secours mutuel* ; aussi bien la générosité met-elle le récipiendaire en position de débiteur, car elle fait de lui un *obligé* qui, tant qu'il ne se sera pas acquitté en retour, devra veiller à se montrer prévenant et accommodant dans ses relations avec le donateur.

Nous constatons que les déséquilibres matériels n'en existent pas moins mais que selon le système envisagé, ils sont à la charge de l'une ou l'autre des parties, du chef ou de son peuple. Reste qu'en se livrant à l'exploitation sous couvert d'une théorie normative de la réciprocité, l'économie politique primitive ne se distingue guère des ses sœurs, car partout dans le monde la catégorie indigène de l'exploitation est la réciprocité. (...) Il n'y a qu'une seule manière de résoudre cette contradiction : il faut que cette inégalité soit profitable à tous car le pouvoir trouve sa seule justification dans son exercice désintéressé ; ce qui, en termes économiques, implique que le chef distribue ses biens au peuple, distribution qui compense mais dans le même temps aggrave la dépendance des gens du commun à son égard ; et qui nous autorise à ne voir dans le mouvement contraire – les biens offerts au chef – qu'une simple phase, un moment, du cycle de réciprocité.

La prodigalité du chef tend à stimuler la production bien au-delà des objectifs que s'assigne généralement le groupe domestique, ne serait-ce qu'au sein de sa propre maisonnée ; et la réciprocité entre gens de statut différent produit un effet analogue sur une échelle plus ou moins générale. (...) Nous retrouvons ainsi notre proposition initiale : la vie politique stimule la production.

Chez les Busama de Nouvelle-Guinée, dit Hogbin, le chef de la Maison des Hommes

doit travailler plus dur que quiconque afin de réapprovisionner ses stocks de nourriture. Celui qui aspire aux honneurs ne peut pas s'endormir sur ses lauriers. Il lui faut continuellement donner de grands festins et faire provision de crédit. On reconnaît qu'il doit peiner depuis le lever du jour jusqu'au coucher – « ses mains sont toujours terreuses et son front toujours inondé de sueur » (Hogbin, 1951, p.131).

Soucieux donc d'accumuler des biens et de les prodiguer, le chef mélanésien s'efforce d'agrandir sa force de travail domestique, éventuellement par la polygynie : « Une autre femme pour s'en aller jardin, une autre femme pour faire bois, une autre femme pour attraper poisson, une autre femme pour lui faire cuisine, et voilà le mari, il chante, crie très fort, tout le monde venir *kaikai* (manger) (Landtman, 1927, p.168).

S'appuyant (...) sur une clientèle locale qui fait cause commune, économiquement parlant, avec lui, le big-man amorce la phase finale et socialement la plus expansionniste de son ambition. Il patronne les grandes fêtes et distributions publiques auxquelles il contribue de manière signalée afin d'asseoir sa dignité au-delà du cercle restreint de ses familiers, afin disent les Mélanésiens, de « se faire un nom » dans la société globale, car

si l'on possède des cochons et autres richesses de même nature, ce n'est point pour les stocker ni pour en faire de temps à autre étalage : c'est pour les utiliser. D'où une circulation active des cochons, des plumes et des coquillages dont le mobile est le renom que procure la participation ostentatoire à ces mouvements de biens. (...) Le big-man ou l' « homme fort » *kuma* (...) qui dispose de grandes richesses est un véritable entrepreneur : il contrôle la circulation des biens entre les clans, en prenant l'initiative de présentations nouvelles et en choisissant de contribuer ou non à celles d'autrui. le bénéfice qu'il retire de ces transactions se mesure en un accroissement de prestige. (...) Le but n'est pas seulement d'être riche, ni même d'agir comme seuls agissent les riches : c'est d'être *réputé* riche (Reay, 1959, p.98).

La carrière personnelle du big-man a une portée politique d'ordre beaucoup plus général. le big-man et son ambition effrénée sont autant de moyens grâce auxquels une société segmentaire, « acéphale » et fragmentée en petites communautés autonomes résout son cloisonnement, du moins provisoirement, pour se constituer un champ de relations plus vaste et atteindre à des niveaux de coopération plus élevés. Par le souci de sa propre illustration, le big-man mélanésien devient un point d'articulation, un rouage au sein de la structure tribale.

Qu'on ne s'imagine pas que le big-man soit nécessairement lié aux sociétés segmentaires. Dans les villages indiens de la côte nord-ouest, le chef joue un rôle charnière analogue, il figure lui aussi un tel rouage, mais s'il gagne sa position grâce au potlatch, c'est-à-dire un déploiement ostentatoire analogue, dans son principe, à la quête de prestige du big-man mélanésien, sa relation à l'économie interne est tout autre. Le leader de la côte Pacifique est un chef de lignage et en tant que tel, détenteur de certains droits de préemption sur les ressources du groupe. Ses droits étant pleinement avérés, il n'a nul besoin, à la différence du

big-man mélanésien, de soutenir sa revendication par une politique d'auto-exploitation au bénéfice du groupe.

L'auto-exploitation est une forme originale, une forme sous-développée, d'une économie basée sur le respect, souvent attestée dans les groupes locaux autonomes des sociétés tribales – le « chef » nambikwara en est un exemple – et plus couramment encore dans les camps de chasseurs-collecteurs.

Aucun Bochiman n'ambitionne de devenir un personnage mais Toma (le chef de la bande) poussait plus loin que d'autres la démarche contraire : il ne possédait pratiquement rien et donnait tout ce qui lui passait entre les mains. mais c'était diplomatie de sa part, car cette pauvreté délibérément provoquée lui valait le respect et l'adhésion de tous (Thomas, 1959, p. 183).

Seule est appelée à jouer un rôle politique la force de travail domestique sur laquelle le chef exerce une autorité directe. Il lui est loisible de développer ses propres ressources en main d'œuvre par la pratique de la polygynie par exemple, mais ni le jeu de la structure, ni l'expression de la gratitude ne donnent au chef le moindre droit sur la production des autres groupes domestiques. (...) Au mieux, ce qu'a obtenu le big-man, les bénéfices que lui vaut l'influence qu'il s'est acquise, c'est cette cohorte de partisans locaux, cette clientèle – et cette forme particulière de respect que l'on accorde à la générosité désintéressée. Respect qui, au demeurant, ne met personne en état de dépendance et qui n'est guère que l'une des nombreuses formes de relations différentielles qui jouent dans le face-à-face entre individus.

À l'autre extrême, il y a la chefferie proprement dite, telle qu'elle s'est développée, par exemple, dans les îles montagneuses de Polynésie, chez les nomades d'Asie centrale et chez de nombreuses populations africaines du sud et du centre du continent. À première vue, le contraste entre les deux formes politiques et économiques est total : auto-exploitation d'une part, pouvoir que le chef gagne à la sueur de son front ; droit au tribut de l'autre, pouvoir qui s'accompagne parfois de l'idée que porter un fardeau est attentatoire à la dignité de chef – ou même que cette dignité exige que le chef se fasse, lui, porter. Respect rendu à l'individu dans un cas, soumission à la structure dans l'autre ; pratique rien moins que réciproque de la libéralité, et rien moins que libérale, généreuse, de la réciprocité. La différence est d'ordre institutionnel, liée au développement des relations hiérarchiques au sein des groupes locaux et entre les différents groupes, et à la constitution d'un réseau politique de dimension régionale, fondé sur un système de chefs grands et petits qui règnent chacun sur un territoire plus ou moins important, reconnaissant tous la suzeraineté du chef suprême. Dans ces sociétés pyramidales, l'intégration des petites communautés est parachevée, alors qu'elle n'est guère qu'amorcée dans les systèmes mélanésiens à big-man, et proprement inimaginable dans le contexte des peuples chasseurs. Ces sociétés intégrées n'en demeurent pas moins des sociétés primitives ; c'est toujours le groupe de parenté qui fournit la charpente politique. Toutefois ces groupes font d'une certaine structure de l'autorité une condition de leur organisation. On ne se bâtit pas soi-même une position d'autorité aux dépens ou avec l'aide d'autrui ; on accède aux positions d'autorité. le pouvoir est lié à la fonction, il procède d'une reconnaissance institutionnalisée des privilèges et s'appuie sur des moyens également institutionnalisés, de les maintenir. Et parmi ces moyens figure le contrôle spécifique qui s'exerce sur les biens et services de la population sujette. Les gens doivent par avance au chef leur travail et le produit de ce travail. Et c'est riche de ce « fonds de pouvoir » que le chef déploie une générosité munificente, depuis l'aide accordée aux individus jusqu'au patronage actif et effectif des grandes cérémonies collectives ou des entreprises économiques. la

circulation des biens entre le chef et son peuple devient dès lors cyclique et continue.

Dans les formes de chefferies plus évoluées, dont les Maori ne sont pas un exemple particulièrement probant, cette redistribution n'est pas sans procurer certains bénéfices matériels au chef. Qu'on nous passe une métaphore historique : si, dans une phase première, l'aspirant big-man met sa production au service d'autrui, au terme du processus, c'est, dans une certaine mesure tout au moins, autrui, les gens du commun, qui mettent leur production au service du chef. En dernière analyse, l'idéal de réciprocité et celui de prodigalité du chef servent à masquer l'état de dépendance du peuple. Prodiges, les chefs ? Il ne rend guère à la communauté que ce qu'il a reçu d'elle. Échange réciproque alors ? Mais peut-être le chef ne rend-il pas tout ce qu'il a reçu ? Le cycle a toute la réciprocité du cadeau de Noël que l'enfant donne à son père, acheté avec les sous que son père lui a donnés. Et pourtant cet échange familial est socialement efficace, et il en va de même de la redistribution par le chef.

Les anthropologues attribuent trop couramment et automatiquement l'émergence de la chefferie à la production de surplus (par exemple, Sahlins, 1958). Au cours du processus historique, la relation entre les deux phénomènes apparaît pour le moins réciproque, et dans le fonctionnement de la société primitive, c'est plutôt l'inverse qui s'observe. L'exercice du pouvoir est constamment générateur de surplus domestique et le développement d'es forces de production marche de pair avec celui de l'ordre hiérarchique et de la chefferie.

La famine qui sévit à Tikopia est-elle riche d'enseignements sur ce dernier point également, car ces mêmes ouragans de 1953 et 1954 qui ébranlèrent la structure de parenté, furent bien près d'amener la chute des chefs. À mesure que les vivres se faisaient rares, les relations entre le chef et son peuple allèrent en se détériorant. On en vint à négliger de s'acquitter des redevances coutumières aux chefs de clans ; en revanche, piller les jardins du chef « se faisait presque au vu et au su de tous ». (...) Une entrevue secrète de notables provoqua involontairement une mobilisation massive des gens du district de Faea qui, avertis par un voyant, s'armèrent pour résister à une prétendue conspiration des chefs visant à les expulser (Firth, 1956 b, p.93 ; Spillius, 1957, p.16-17). Cependant l'antagonisme demeura latent, les roturiers n'ayant pas pris conscience politique des événements et les chefs étant restés d'un bout à l'autre les maîtres de la situation. Au demeurant, jamais les Tikopia n'envisagèrent la crise dans les termes classiques d'un soulèvement populaire contre les pouvoirs régnants. Tout au contraire, les chefs représentaient un danger pour les gens du commun. Et alors même qu'on pillait sans vergogne ses réserves de nourriture, jusqu'au bout il ne se trouva personne pour contester le privilège traditionnel du chef : privilège de survivre, quiconque d'autre étant condamné à périr. Ainsi avorta la crise politique à Tikopia.

Considérons à présent Hawaï où l'on peut suivre le déroulement de conflits du même type, mais qui débouchent sur des rébellions couronnées de succès. Des conflits de « même type », pour autant qu'ils mettent également à nu l'opposition entre les intérêts de la chefferie et ceux du groupe domestique, mais différents par ailleurs, et ces différences sont importantes. (...) À Hawaï, les rébellions auxquelles les traditions historiques font si large écho sont bien le fruit de l'histoire. Elles survinrent dans le cours normal de la vie du pays ; elles ne sont pas exogènes mais récurrentes. Au surplus, il semble que ces troubles n'eussent pas trouvé à s'actualiser à une phase historique quelconque, mais bien qu'ils aient marqué la maturité du système polynésien, la résolution de ses contradictions, son point de dénouement. Et ils révèlent les limites structurelles du système.

Au temps jadis, les chefs suprêmes de Hawaï régnaient chacun, en toute souveraineté, sur une seule île, sur une section de l'une des grandes îles et parfois sur des districts entiers des îles avoisinantes. Or une partie du problème réside précisément dans ces variations : dans le fait que les domaines « royaux » tendaient à s'agrandir et à se rétrécir, s'accroissant aujourd'hui pour la conquête, pour se retrouver morcelés le lendemain par la rébellion. (...) Les chefs régnants se montraient enclins à « trop manger le pouvoir du gouvernement », c'est-à-dire à opprimer le populaire, à lui faire supporter les conséquences économiques de leur expansion politique, et ce au mépris de leur obligation en tant que parents et en tant que chefs de promouvoir le bien de leurs hommes, une obligation qu'ils avaient d'ailleurs du mal à remplir même dans un cadre politique réduit. Car l'administration d'un domaine, même de dimensions moyennes, grevait lourdement le travail et les ressources des gens du commun. La population se trouvait dispersée sur un espace très vaste ; les moyens de transport et de communication étaient rudimentaires.

Et la chefferie ne détenant aucun monopole de la force, il lui fallait faire face à des problèmes de gouvernement par des méthodes d'organisation, c'est-à-dire par une certaine stratégie administrative ; d'où une classe politique pléthorique qui s'efforçait de venir à bout d'une prolifération des tâches par une multiplication du personnel administratif, épargnant son peu de force réelle par une impressionnante exhibition de consommation ostentatoire, manœuvre d'intimidation à l'égard du peuple et d'auto-glorification de la part des chefs. Mais bien entendu, c'était les gens du commun qui supportaient le poids matériel de l'entretien de ces « maisons » princières et des airs somptueux qu'elles se donnaient.

Ici les traditions hawaïennes font état d'intrigues et de conspirations ourdies contre le chef régnant par ses partisans, parfois même en collusion avec certains de ses sujets lointains. La rébellion est toujours déclenchée par des chefs notables qui ont, bien entendu, de bonnes raisons personnelles pour s'attaquer au chef suprême, mais reçoivent pouvoir d'agir ainsi en tant qu'incarnation du mécontentement général. Elle prend la forme d'un meurtre perpétré publiquement, d'une lutte armée ou les deux à la fois. (...) Notons que c'était des hommes en positions d'autorité ou bien des chefs eux-mêmes qui prenaient en charge la mort du tyran. La rébellion n'était donc pas révolution. Le système qui se débarrassait de souverains oppressifs ne résolvait pas pour autant ses contradictions fondamentales, il ne se transcendait, ni ne se transformait, mais continuait à parcourir les mêmes cycles dans le cadre des institutions existantes. En s'assignant pour objectif de remplacer un mauvais chef (coupable d'exactions) par un bon (capable de générosité), la rébellion avait de fortes chances de réussir. Ultérieurement le domaine politique ainsi accru se désagrègerait probablement à nouveau lorsque les provinces frontières frondeuses tenteraient de regagner leur indépendance. Ainsi décentralisée, la chefferie relâchait son emprise économique. Le pouvoir et l'oppression revenaient – pour un temps - au nadir.

La chefferie hawaïenne avait pris ses distances par rapport au peuple, mais sans toutefois briser définitivement la relation de parenté. (...) Puis, il y a tout de même des convenances à respecter. Le don sanctionné par la coutume est une chose, l'exaction par la force une tout autre, et le droit à redevance n'est pas le droit au millage ! Les chefs possédaient des terres dont ils tiraient leur subsistance et recevaient à profusion et régulièrement des dons de leur peuple. Lorsque les hommes de main du chef régnant s'emparaient des cochons et pillaient les plantations des *makaainana* (les gens du commun), ceux-ci « réprouvaient une telle conduite de la part de leur roi » - c'était de la « tyrannie », un « abus d'autorité » (Malo, 1951, p.196).

Malo, Kamakau et les autres gardiens de la tradition hawaïenne désignent généralement les chefs suprêmes sous le nom de « rois ». Mais justement ce n'était pas des « rois ». Ils ne s'étaient pas détachés structurellement du commun des mortels, de sorte que, transgressant les règles morales de la parenté, ils encourageaient la désaffection de la masse de leurs sujets. Et, ne détenant pas le monopole de la force, ils avaient de fortes chances de subir personnellement les conséquences du mécontentement général. Considéré du point de vue comparatif, le principal désavantage de l'organisation politique hawaïenne tient à son caractère foncièrement primitif : ce n'était pas un État.

## Chapitre 4

### L'esprit du don

---

L'idée maîtresse de l'*Essai sur le don* est celle du *hau* maori, concept indigène introduit par Mauss comme « l'esprit des choses et en particulier (...) celui de la forêt et des gibiers qui y vivent (...) » (1966, p.158). Les maori mieux que toute autre société archaïque et l'idée du *hau* plus que toute autre notion similaire, répondaient à la question centrale de l'*Essai*, la seule que Mauss se proposait d'examiner « à fond » : « Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? »

Cette force, c'est le *hau*. Non seulement l'esprit du *foyer*, mais celui du donateur, et c'est pourquoi un *hau* non payé de retour, qui cherche à revenir en son lieu d'origine, donne prise, une prise mystique et dangereuse, au donateur sur le donataire.

Accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens meubles et immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions donnent prise magique et religieuse sur vous. Enfin, cette chose donnée n'est pas chose inerte. Animée, souvent individualisée, elle tend à rentrer à ce que Hertz appelait son « foyer d'origine » ou à produire, pour le clan et le sol dont elle est issue, un équivalent qui la remplace (Mauss, 1966, p.161).

Derrière cette apparente fascination de Mauss à l'égard du *hau*, Lévi-Strauss croit discerner une erreur conceptuelle d'ordre beaucoup plus général, dont il déplore qu'elle ait arrêté son illustre prédécesseur au seuil de l'appréhension proprement structurale du phénomène de l'échange, une démarche que l'*Essai sur le don* préfigure brillamment. (...) Car Mauss a été le premier, dans l'histoire de l'ethnologie, à transcender la réalité empirique pour accéder à une réalité plus profonde ; à abandonner les données sensibles et discrètes pour s'efforcer de saisir le système de relations. En une intuition inouïe, il perçut l'opération de réciprocité par-delà ses multiples et diverses modalités. Mais, hélas, il ne pouvait échapper entièrement au positivisme. Il continua à comprendre l'échange tel que nous le livre l'expérience, c'est-à-dire fragmenté en autant de gestes distincts : donner, recevoir, rendre. Et faute d'y voir un principe unitaire et solidaire, le considérant sous forme morcelée, il ne lui resta plus qu'à tenter d'en recoller les morceaux à l'aide de ce « ciment mystique » le *hau*.

De plus, ajoute Firth, Mauss confond différents types de *hau* qui, dans la pensée maori, sont parfaitement distincts – le *hau* des personnes, celui des terres et des forêts, et celui des *taonga* – et cette confusion l’amène à formuler une erreur grave. Rien en réalité n’autorise Mauss à voir dans le *hau* d’un *taonga*, le *hau* de la personne qui en est le donateur. L’idée que l’échange de dons est un échange de personnes procède d’un contre-sens fondamental.

La *mauri* qui détient le pouvoir d’accrue, ici de croître (le *hau*) est placé dans la forêt par les prêtres (*tohunga*) ; le *mauri* fait croître et multiplier le gibier ailé : aussi quelques-uns des oiseaux capturés doivent-ils être rendus cérémoniellement aux prêtres qui ont placé le *mauri* ; la consommation de ces oiseaux par les prêtres restitue à la forêt sa fertilité (son *hau*), d’où le nom de la cérémonie, *whanai hau* (le *hau* nourricier).

À la lumière de cette transaction, considérons à nouveau le texte (...) relatif aux dons que l’on s’offre entre hommes. Tout à présent s’éclaire. L’échange séculier des *taonga*, s’il diffère très légèrement par la forme de l’offrande cérémonielle des oiseaux, lui est identique dans son principe – d’où la valeur didactique de sa position dans le commentaire de Ranapiri. A donne un présent à B qui le transforme en autre chose au cours d’un échange avec C, mais le *taonga* donné par C à B étant le produit (le *hau*) du don initial de A, ce bénéficiaire lui revient de droit.

Le sens du *hau* qui se dégage de l’échange des *taonga* est aussi séculier que l’échange lui-même. Si le deuxième don est le *hau* du premier, alors le *hau* d’un bien, c’est le bénéficiaire qu’il procure, sa « crue », de même que le *hau* de la forêt est sa productivité. (...) Sans doute le terme « profit » est-il impropre, tant économiquement qu’historiquement. Appliqué aux Maori, il rend cependant mieux qu’« esprit » le sens du *hau* en question.

Considérés conjointement, les différents textes sur le *hau* des dons suggèrent (...) : non pas que les biens détournés sont dangereux en eux-mêmes, mais que détenir des biens par devers soi est immoral – et donc dangereux pour autant que celui qui trompe autrui s’expose à des représailles justifiées. « Ce serait inconvenant de ma part de le garder pour moi, dit Ranapiri, je tomberais *mate* (malade ou mort). » Nous avons affaire à une société où la liberté de gagner aux dépens d’autrui n’est pas inscrite dans les relations et modalités de l’échange. Telle est la morale de la fable économique que nous a contée le vieux sage maori. Une morale qui va bien au-delà de la simple exigence de réciprocité ; qui enjoint non seulement de s’acquitter convenablement, mais que l’acquis – le bénéficiaire – soit dûment acquitté de retour.

La transmission de la magie taboue, de même que l’échange des biens de valeur ou que le sacrifice des oiseaux, exclut tout contre-don direct. Dans chacun de ces cas, la réciprocité passe par l’intervention d’un troisième partenaire ; et dans chacun, du fait de cette médiation, le don initial s’accroît. Lors du passage du second partenaire au troisième, une valeur ou un pouvoir s’ajoute à la chose offerte par le donateur au premier donataire. Et d’une manière ou d’une autre, ce premier donataire (qui figure donc le terme moyen de la transaction) encourt ruine (*mate*) et si le cycle ne s’accomplit pas.

Le *hau* (...) appartient à ce que l’on pourrait, par néologisme, appeler le domaine de « l’animarisme » plutôt qu’à celui de l’animisme : souffle de vie plutôt que souffle d’âme. (...) Ainsi que nous le soupçonnions, le *hau* de la forêt est sa fertilité, tout comme le *hau* du don est sa crue matérielle. De même que dans le contexte profane de l’échange, le *hau* est le bénéficiaire d’un bien, de même en tant que qualité spirituelle, le *hau* est le principe de fertilité.

Dans l'un et l'autre cas, le bénéfice acquis par l'homme doit être restitué à sa source – afin qu'elle demeure source. Telle était la haute sagesse de Tamati Ranapiri.

Et ceci étant, ne devons-nous pas, une fois encore, revenir à l'interprétation de Mauss ? Il avait fort probablement tort en ce qui concerne les caractéristiques spirituelles du *hau*. Mais dans un autre sens, plus profond, il avait raison. « Tout se passe comme si » le *hau* était un fait social total. *Kaati eena*.

le transfert de choses, qui sont à quelque degré des personnes, et de personnes traitées à quelque degré comme des choses, tel est le consentement qui fonde la société organisée. Le don est alliance, solidarité, communion – bref il est paix, la souveraine vertu que les philosophes anciens, notamment Hobbes, ont découverte dans l'État. Mais l'originalité et la vérité de Mauss tiennent précisément en son refus du discours en termes politiques. (...) Le don est la manière primitive de procurer cette paix qui dans la société civile est assurée par l'État. Alors que dans la conception traditionnelle, le contrat est une forme d'échange politique, Mauss voit l'échange comme une forme de contrat politique.

Pour Rousseau, Locke, Spinoza, Hobbes, le contrat social est d'abord un pacte de société. C'est un accord d'incorporation : conclu en vue de former une communauté à partir d'éléments distincts et antagonistes, une « super-personne » à partir de personnes individuelles, qui exercerait au bénéfice de tous les pouvoirs soustraits à chacun. Dès lors il fallut stipuler un certain ordre politique. L'unification avait pour objet de mettre fin à al discorde née de la justice privée. Par conséquent, bien que le pacte de société ne constituât pas en tant que tel un contrat entre gouvernants et gouvernés comme dans les versions médiévales et antérieures, et quelles que soient les divergences des sages quant au lieu privilégié de la souveraineté, tous ils furent contraints d'inscrire dans le contrat de société l'institution de l'État.

Le don ne saurait toutefois organiser la société sous forme solidaire mais seulement sous forme segmentaire. La réciprocité est une relation « entre » deux termes. Elle ne dissout pas les parties distinctes au sein d'une unité supérieure, mais, au contraire, conjugue leur opposition et, par là même, la perpétue. Aussi bien, le don n'institue-t-il pas non plus une tierce partie dont les intérêts prévaudraient sur les intérêts séparés des contractants. Enfin et surtout, il ne dépossède pas ceux-ci de leur force ; car le don affecte seulement la volonté, non le droit. Ainsi l'état de paix tel que l'entend Mauss – et tel qu'effectivement il existe dans les sociétés primitives – doit différer politiquement de celui que propose le contrat classique qui est toujours une structure de soumission et parfois de terreur.

Mauss paraît (...) proche de Marx dans le premier chapitre du *Capital* : disons, sans manquer au respect qu'on lui doit, qu'il nous paraît plus animiste. Un quintal de blé peut s'échanger contre X kilos de fer. Qu'est-ce qui dans ces objets manifestement différents, leur est cependant commun ? Plus précisément, il s'agissait pour Marx de déterminer non point les caractéristiques des partenaires coéchangistes, mais ce *quelque chose de commun* qui se montre dans le rapport d'échange de ces deux marchandises. Et de même, pour Mauss : « Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? » (1966, p.148). Et c'est toujours le même type de réponse, découlant des propriétés « intrinsèques » : celle du *hau* dans un cas, celle du temps de travail socialement nécessaire dans l'autre. Le terme « animiste » est très évidemment une caractérisation impropre. S'il est vrai que Mauss et Marx retiennent singulièrement tous deux les qualités anthropomorphiques des choses échangées, plutôt que la qualité (réifiée ?) des partenaires coéchangistes, c'est seulement

parce qu'ils avaient entrevu dans les types respectifs de transactions en cause une forme et une époque déterminées de l'aliénation : aliénation mystique du donateur dans la réciprocité primitive ; aliénation du travail social dans la production marchande (cf. Godelier, 1966, p.143). Ils se partagent donc le suprême mérite – et de presque toute l'Anthropologie économique, on ne saurait guère en dire autant – de prendre l'échange tel qu'il se présente historiquement, et non comme une catégorie naturelle explicable à travers une certaine disposition anhistorique de l'humanité.

L'ordre primitif est un ordre généralisé. Une différenciation nette entre sphère du social et sphère de l'économique n'y paraît pas. Quant au mariage, il s'agit là non pas d'opérations commerciales appliquées à des relations sociales, mais bien de deux types de relations qui ne sont jamais véritablement dédagées l'une de l'autre.

Ce thème a aussi été repris et développé par Lévi-Strauss : « Il y a un lien, une continuité, entre les relations hostiles et la fourniture de prestations réciproques : les échanges sont des guerres pacifiquement résolues, les guerres sont l'issue de transactions malheureuses » (1967, p.78). Mais, à mon sens, la thèse de Mauss a une portée plus générale, car elle ne concerne pas seulement les relations et transactions externes. En postulant la fragilité interne des sociétés segmentaires, leur décomposition constitutive, l'*Essai sur le don* transpose, de la périphérie au centre même de la vie sociale et de l'épisode fortuit à la présence continue, l'alternative classique entre guerre et commerce. En cela réside l'importance primordiale de ce retour à la nature qu'opère Mauss ; il s'ensuit que la société primitive est en guerre avec la Guerre, et que ses transactions sont toutes des traités de paix. Autrement dit, les échanges doivent tous inclure dans leur trame matérielle le fardeau politique de la réconciliation. Ou, comme dit le Bochiman : « Le pire, c'est de ne pas donner de cadeaux. Si les gens ne s'aiment pas et que l'un d'eux fait un cadeau, alors l'autre doit accepter et cela apporte la paix entre eux. Nous donnons ce que nous avons : c'est comme cela que nous visons ensemble » (Marshall, 1961, p.245).

D'où l'on en vient à déduire tous les principes fondamentaux d'une anthropologie proprement économique, y compris celui que nous avons inscrit au cour des chapitres suivants : que tout échange comporte un coefficient de sociabilité et que l'appréhender en termes exclusivement matériels, c'est méconnaître cette dimension sociale qui est la sienne.

## Chapitre 5

---

### De la sociologie de l'échange primitif

Si les amis font des cadeaux, les cadeaux font des amis. Dans l'échange primitif, une part considérable des transactions, de beaucoup plus considérable que chez nous, a pour fonction première cette fonction seconde : Les transactions sont fin en soi, non moyens en vue d'une fin. les flux de biens cautionnent ou instaurent les relations sociales et c'est ainsi que les peuples primitifs transcendent le chaos initial postulé par Hobbes. Car la condition distinctive de la société primitive est l'absence de pouvoir public et souverain : individus et groupes d'affrontent non seulement en tant qu'intérêts distincts, mais avec une disposition éventuelle et un droit certain à la défense physique de ces intérêts. La force est décentralisée, elle est détenue en toute légitimité par l'individu, le pacte de société n'a pas encore été conclu, l'État est non existant. De sorte qu'assurer la paix n'est pas un évènement sporadique, une relation ponctuelle nouée entre deux groupes, mais un processus continu qui se poursuit au sein même

de la société. Les groupes doivent « traiter » - formule qui connote singulièrement un échange matériel profitable aux deux parties.

À considérer la somme considérable de travaux de premier plan sur ce sujet – je pense aux importantes contributions de Malinowski, Firth, Gluckman, Richards et Polanyi – on est en droit d'affirmer que les composantes tant matérielles que sociales du phénomène de redistribution nous sont assez bien connues. Au surplus, ce que nous savons vient confirmer la proposition selon laquelle la redistribution est l'aspect matériel de la notion de « collectivité » et de « centricité ». Les pratiques d'entraide dans la production de nourriture, l'ordre hiérarchique, l'institution de la chefferie, l'action cérémonielle et politique collective sont quelques-uns des éléments qui, dans les communautés primitives, forment le contexte ordinaire de la redistribution. Nous allons les examiner brièvement.

La forme quotidienne, courante, de redistribution est la mise en commun, fondée, semble-t-il, sur le principe selon lequel les produits de tout effort collectif d'approvisionnement doivent être mis en commun, surtout lorsque cette coopération implique une division du travail. Formulée de la sorte, la règle s'applique non seulement à l'entraide au sein de la maisonnée, mais à des types de coopération plus élaborée impliquant des groupes plus étendus que la famille, rassemblés à l'occasion de toute entreprise pour procurer la nourriture – par exemple la traque des bisons dans les Plaines du nord des États-Unis, ou les grandes pêches au tramail dans les lagons polynésiens.

Partout, le droit de préemption sur une part de la production et l'obligation concomitante de se montrer généreux sont associés à la chefferie. La redistribution n'est guère que l'exercice organisé de ces droits et obligations :

Je pense que nous trouverions que les relations entre l'économique et le politique sont constantes de par le monde. Partout, le chef tient le rôle de banquier tribal ; il rassemble la nourriture, l'entrepouse, en assure la garde, puis en dispose au profit de toute la communauté ; ses fonctions sont le prototype du ministère des Finances ou du Trésor Public, dans les États contemporains. Que l'on dépouille le chef de ses privilèges et de ses profits financiers, et qui en pâtira, sinon la tribu tout entière ? (Malinowski, 1937, p.232-233).

Cet usage « au profit de toute la communauté » revêt des formes très diverses : financement des cérémonies religieuses, des réjouissances sociales ou des entreprises guerrières ; soutien à l'artisanat et au commerce ; mise en place de dispositifs techniques et construction d'édifices publics et religieux ; redistribution de la production locale ; enfin, par temps de crise, aide et assistance à la communauté (tant les particuliers que le groupe en tant que tel). (...) La redistribution agit comme moyen en vue d'une fin ; en tant que rituel de communion ou de subordination au pouvoir central, elle concourt au maintien de la structure de solidarité, au sens social. Les bénéfiques pratiques peuvent être minimes, mais quand bien même cela est, la redistribution par le chef engendre l'esprit d'unité et de centricité, codifie la structure, postule l'organisation centralisée d'un ordre social et d'une action sociale.

Au-delà du cas particulier des Trobriands, la proposition de Malinowski s'applique de manière très générale à l'échange réciproque dans les sociétés primitives. On peut construire dans l'abstrait un *continuum* de réciprocité, fondé sur la nature « vice versa » de l'échange, et inscrire en regard les cas empiriques de réciprocité que livre la pratique ethnographique. (...) L'esprit de l'échange oscille entre deux pôles : à un extrême, le souci altruiste de contenter

son partenaire, à l'autre le souci égoïste de promouvoir son propre intérêt, en passant par le souci intermédiaire d'une satisfaction mutuelle des deux parties.

La « réciprocité généralisée » renvoie aux transactions de caractère potentiellement altruiste : aide et assistance prodiguées et, si possible et nécessaire, rendues. Le type idéal est le « don pur » de Malinowski. Un certain nombre d'autres formules ethnographiques véhiculent un même sens : le « partage », l'« hospitalité », le « don libre », l'« aide », la « générosité ». moins foncièrement sociable mais tendant vers le même pôle, il y a encore les « redevances de parenté », le « tribut au chef », et « noblesse oblige », soit toutes ces formes de réciprocité comportant une obligation de rendre peu astreignante, que Price (1962) qualifie de « réciprocité faible ».

On se gardera de conclure qu'offrir des biens sous cette forme, même aux « proches », n'engendre pas de contre-obligation. Mais ce rendu n'est tenu à aucune condition de temps, de quantité ou de qualité : l'espérance de réciprocité est indéfinie. Ordinairement, on constate que la valeur du contre-don et le délai où il intervient ne sont pas uniquement conditionnés par ce qu'a offert le donateur, mais par ses besoins occasionnels et aussi par ce que le donataire est, occasionnellement, en mesure de donner. Recevoir des biens instaure une obligation diffuse d'en rendre lorsque le donateur en a besoin et/ou que le donataire le peut. La contre-prestation intervient presque immédiatement, mais il arrive aussi qu'elle se fasse attendre indéfiniment. (...) Le défaut de réciprocité n'arrête pas le geste du donateur : les biens circulent unilatéralement en faveur de ceux qui sont démunis, et ce parfois sur une très longue période.

La réciprocité « équilibrée » ou « symétrique » renvoie à l'échange direct. Conçue en termes d'équilibre strict, la contre-prestation est l'équivalent culturellement défini de la chose reçue, et elle ne souffre pas de délai. la réciprocité parfaitement symétrique, l'échange simultané de biens de même type et de quantité équivalente, est non seulement concevable, mais attestée ethnographiquement lors de certaines transactions matrimoniales (Reay, 1959, p.95 sq.), certains contrats d'amitié (Seligman, 1910, p.70), et traités de paix (Hogbin, 1939, p.79 ; Loeb, 1926, p.204 ; Williamson, 1912, p.183). (...) Nombre d'« échanges de dons », de « paiements », tout ce que les ethnologues cataloguent sous la rubrique « commerce » et une bonne part de ce qui figure sous la rubrique « achats et ventes » impliquant une « monnaie primitive », appartiennent à ce type de réciprocité. (...) Le défaut de réciprocité – ne pas rendre en temps voulu des biens sensiblement équivalents)- entraîne une rupture de la relation.

Par « réciprocité négative », nous désignons tout effort d'acquérir impunément quelque chose pour rien, toutes les formes directes d'appropriation et les transactions tendant ouvertement à procurer un profit utilitaire. Les termes ethnographiques pertinents incluent le « marchandage », le « troc », les « jeux de hasard », la « chicane », le « vol » et autres types de saisies abusives. (...) Parmi les formes les plus sociables, tendant vers une sorte d'équilibre, il y a le marchandage conduit dans l'esprit de « tenter sa chance ». Et, à partir de là, toute la gamme des conduites de réciprocité négative, depuis la ruse, l'astuce et la filouterie jusqu'à la violence et les stratagèmes utilisés lors d'un raid pour se procurer des chevaux. Bien entendu, la « réciprocité » est ici aussi, conditionnelle : il s'agit de défendre son intérêt. De sorte que les biens risquent encore de circuler en sens unique, et le recouvrement de la créance dépendra des moyens de pression ou des ruses mis en œuvre.

Aux yeux des Siuai, l'humanité est divisée en parents et étrangers et les parents sont généralement liés entre eux à la fois par le sang et par le mariage. La plupart vivent aux environs, et les gens qui vivent aux environs sont tous des parents... Les transactions entre parents doivent être menées dans un esprit non commercial et, de préférence lorsqu'il s'agit de parents proches, sous forme de partage (c'est notre « redistribution »), de don unilatéral ou de legs ; et entre parents plus éloignés, de prêts. Hormis quelques lointains « cousins », les parents qui vivent au loin ne sont pas des parents, et on ne saurait voir en eux que des ennemis. (...) On les fréquente uniquement pour acheter et vendre – on marchandise ferme et on a recours à la ruse pour tirer le plus grand profit possible de la transaction (Oliver, 1955, p. 454-455).

C'est envers les gens de la maison, du camp, du hameau ou du village qu'il y a tout lieu et intérêt à se montrer compatissant, pour autant que les relations d'interaction sont intenses et une solidarité pacifique essentielle. Mais dans les secteurs périphériques, la vertu compatissante est contrainte et forcée, comme distendue par l'écart de parenté, de sorte qu'elle a moins de chances de s'épanouir entre membres d'une même tribu mais de villages différents qu'entre concitoyens d'un même village, et moins encore dans le secteur intertribal. Considérés dans cette perspective, les groupes résidentiels de parenté s'inscrivent dans des sphères de relations réciproques qui vont constamment s'élargissant : la maisonnée, le lignage local, parfois le village, la sous-tribu, la tribu, les autres tribus – le schéma varie, bien entendu, dans chaque cas particulier.

Autrement dit, un acte donné n'est pas mauvais ou bon en soi, mais seulement en fonction de qui est l'Autre. S'emparer des biens ou de la femme d'autrui, constitue un péché (un « vol » ou un « adultère ») entre « concitoyens », mais le même acte est non seulement toléré mais récompensé de manière positive, et il vaut à son auteur l'admiration de ses pairs, lorsqu'il est perpétré aux dépens d'un « horsain ».

Le déséquilibre économique est l'opération clef qui fait des déploiements de générosité et de la réciprocité généralisée, les « mécanismes d'amorçage » des distinctions hiérarchiques et du pouvoir. (...) La « norme de réciprocité », observe Gouldner, « pose deux exigences minimales conjointes : 1. Les gens sont tenus d'aider qui les a aidés, et 2. ils doivent s'abstenir de nuire à qui les a aidés » (1960, p.171). Exigences qui se révèlent tout aussi contraignantes sur les hauts plateaux de Nouvelle-Guinée que dans les prairies de Peoria. (...) Le débiteur doit agir avec la plus grande circonspection à l'égard de quiconque a cet avantage sur lui, faute de quoi il risque d'être tourné en ridicule » (Read, 1959, p.429). L'estime qui va à l'homme généreux est unilatérale, et c'est ainsi qu'on enrôle utilement la générosité parmi les mécanismes d'amorçage du pouvoir, *parce qu'elle crée une clientèle*. « La richesse lui procure des amis, écrit Denig, de l'Indien Assiniboin ambitieux, comme c'est le cas un peu partout dans le monde » (Denig, 1928-1929, p.525).

En dehors des chefferies fortement organisées et des bandes de chasseurs-collecteurs, on connaît un grand nombre de populations tribales en situation intermédiaire, où les dirigeants locaux acquièrent le pouvoir sans pour autant exercer une charge ou une fonction, sans jouir de privilèges particuliers ou commander à des groupes politiques dûment constitués. Ce sont des hommes qui se « font un nom », dit-on, réputés « big-man », « hommes importants », des « taureaux », des gens hors du commun qui parviennent à se faire une clientèle et à accéder au pouvoir. L'exemple type est le big-man mélanésien, mais il en va de même du « chef » des tribus d'Indiens des Plaines. Le processus de rassemblement d'une clientèle et d'ascension aux cimes de la renommée est marqué par une prodigalité concertée –

laquelle n'a rien à voir avec la compassion. Dans ce contexte, la réciprocité généralisée fait plus ou moins fonction de mécanisme d'amorçage.

Si je suis pauvre et que mon camarade est riche, nos relations matérielles seront quelque peu contraintes, du moins si nous tenons à rester amis, ou même simplement en bonnes relations. C'est le plus riche des deux qui supportera le poids de ces contraintes, car « noblesse oblige ». Autrement dit, pour peu qu'existe un lien social quelconque entre les parties, l'écart de fortune les astreint à un type de transaction plus altruiste (plus généralisé) qu'il n'y aurait normalement lieu. Quand il y a différence de fortune entre les parties – ou capacité différente d'acquérir la richesse – le coefficient de sociabilité de la transaction symétrique baisse, car dès l'instant où l'échange est équivalent, cela signifie que le côté qui n'en a pas les moyens s'est sacrifié en faveur de celui qui pouvait s'en passer.

Et si les riches se refusent à jouer le jeu, on trouve généralement le moyen de leur faire rendre gorge.

Un Bochiman se donnera beaucoup de mal pour éviter de rendre d'autres Bochimans jaloux, et pour cette raison, les quelques biens qu'ils possèdent circulent constamment entre les membres du groupe. Personne ne tient à garder trop longtemps par-devers soi un couteau de trop bonne qualité, alors même qu'il le désire passionnément, parce qu'il sait avec certitude que ce faisant, il devient l'objet de convoitise pour les autres hommes de la bande. Tandis qu'assis à l'écart, il affûte la lame, il les entend qui se disent à mi-voix : « Regardez-le, assis là-bas, qui admire son couteau, alors que nous autres, nous n'avons rien. » Quelqu'un ne tardera pas à le lui demander, car tout le monde en a envie et il le lui cède. La culture fait obligation de partager, et on ne connaît pas de cas de Bochimans s'étant refusés à partager les objets, la nourriture ou l'eau avec les autres membres de la bande. En effet, faute d'une coopération systématique, ils ne survivraient pas aux famines et aux sécheresses que leur procure le Kalahari (Thomas, 1959, p.22).

Lorsque le risque de pénurie est aigu – c'est le cas pour des chasseurs-collecteurs tels que les Bochimans – il importe au plus haut point que la disposition à partager ce qu'on a en abondance ait force de loi. (...) C'est là, à mon avis, la meilleure interprétation des tabous qui interdisent aux chasseurs de consommer le gibier qu'ils ont tué, ou de l'injonction, moins impérative mais plus courante, de partager certains gros gibiers entre tous les membres du camp. « Le chasseur tue, les autres gens ont », disent les Yukaghir (Jochelson, 1926, p.124).

Proposition à laquelle nous accorderons une valeur très générale : la société primitive admet la pénurie pour tous, mais non l'accumulation par quelques-uns. Ainsi : « On peut dire que dans un village nuér, personne ne meurt de faim, ou alors c'est que tout le monde en souffre » (Evans-Pritchard, 1951, p.132). Mais les observations précédentes appellent commentaire. L'inflexion envers les plus démunis est plus accusée en ce qui concerne les biens de première nécessité, et plus accusée également au sein même de la communauté locale, qu'entre communautés voisines.

Toutefois en ce qui concerne les réactions en temps de crise, « tout dépend » : cela dépend de la structure sociale ainsi mise à l'épreuve, et de la durée et de l'intensité de la disette. Car en ces temps *bisa-basa*, les forces adverses gagnent du terrain, et tout particulièrement la tendance à ménager l'intérêt de la maisonnée, et aussi à dispenser aux proches parents une charité outrancière, au détriment des parents plus éloignés souffrant les mêmes maux. Toute organisation primitive possède sans doute un point de rupture, ou du moins un point de non-retour. Et chacune risque de connaître le moment où toute coopération

est submergée par l'ampleur du désastre, et où s'installe la chicane. (...) Les gens qui, en temps normal, se venaient en aide, et qui, dans la première phase du désastre, se sont secourus, ne montrent maintenant qu'indifférence à leurs misères réciproques, trop heureux lorsqu'ils n'accélèrent pas leur déchéance mutuelle par la ruse, la lésine et le vol. En d'autres termes, c'est tout le schéma sectoriel de la réciprocité qui se trouve gravement altéré, comprimé : le geste de partager ne joue plus que dans la sphère de solidarité la plus proche du centre ; partout ailleurs, c'est chacun pour soi et Dieu pour tous...

La nature des biens échangés affecte, semble-t-il, indépendamment, le caractère même de l'échange. On ne traite pas les nourritures de base comme le reste car socialement parlant, elles sont autre chose que ce « reste ». La nourriture dispense la vie, elle a connotation d'urgence ; souvent elle est symbole du foyer, de la maison, voire de la mère. Comparé à tout autre bien susceptible d'être échangé, c'est la chose au monde que l'on partage le plus volontiers et le plus souvent ; les tissus d'écorce et les perles se prêtent plus aisément à l'échange des dons. Mais dans la plupart des contextes sociaux, il y a inconvenance à payer immédiatement de retour un don de nourriture, inconvenance également à offrir un contre-don de valeur équivalente. Ce serait jeter la suspicion sur les motifs tant du donateur que du donataire. (...) Enfin, il y a le principe qui veut que l'on s'abstienne d'échanger des objets contre de la nourriture, du moins sous forme de transactions directes entre parents et amis. (...) Tout se passe comme si les nourritures ordinaires avaient leurs « circuits d'échange » propres, à l'écart des objets et en particulier des objets de valeur, qui font la « richesse » (voir Firth, 1950 ; Bohannan, 1955 ; Bohannan et Dalton, 1962, sur les « sphères d'échange »).

Aussi bien, la dissociation des cycles de nourriture et des cycles de richesse est-elle purement contextuelle ; à l'intérieur des communautés, ces cycles sont étanches, et cette étanchéité est assurée par la nature même des relations au sein de la communauté ; ils sont maintenus distincts là où une exigence de réciprocité portant sur des denrées de première nécessité risquerait de porter atteinte aux relations de parenté prévalentes. Au-delà, dans le secteur intertribal ou intercommunal, il arrive que cette étanchéité cède, usée par les frictions de la distance sociale. Notons incidemment que la nourriture n'est pas toujours exclue du cycle de l'entraide, loin de là. Au contraire, dans la plupart des sociétés primitives, un repas est la contre-prestation coutumière offerte en reconnaissance d'un coup de main aux champs, lors de la construction d'une maison ou pour toute autre contribution aux tâches domestiques. Il n'est pas question d'un « salaire » au sens ordinaire du terme. En fait, ce repas constitue une remarquable extension de l'économie de la maisonnée aux parents et amis. Plutôt qu'un premier pas dans la direction du capitalisme, on y verra la mise en œuvre d'un principe diamétralement opposée, le principe qui veut que tous ceux qui participent à un effort productif acquièrent des droits sur les produits de cet effort.

Parmi les nombreuses formes de contrats conclus, dirons-nous, par le truchement de l'échange symétrique, les plus courantes sont les suivantes :

*Contrats d'amitié ou de parenté.* Il s'agit de contrats interpersonnels de solidarité, pactes d'affrèment en certains cas, d'amitié en d'autres.

*Confirmation des pactes à caractère solidaire.* On rangera dans cette catégorie les diverses fêtes et réjouissances que s'offrent les groupes locaux ou les communautés qui entretiennent des rapports amicaux ; les représentations cérémonielles de monceaux de nourriture végétale par les indigènes des hauts plateaux de Nouvelle-Guinée, ou les fêtes intertribales à Samoa ou en Nouvelle-Zélande.

*Traités de paix.* Ce sont tous les échanges qui sanctionnent les accommodements, trêves, suspensions d'armes, au cours de vendettas ou de guerres. Les hostilités, tant interpersonnelles que collectives, sont résolues par l'échange : chez les Abelam, « lorsque l'équivalence est obtenue », les parties adverses se tiennent quittes, « la parole est sans effet » (Kaberry, 1941-1942, p.341). On sera peut-être tenté d'inclure dans cette catégorie le *wergeld* ou *prix-du-sang*, la compensation pour adultère, et toutes les autres formes d'indemnités versées en rachat de l'offense, ainsi que les échanges qui mettent fin aux hostilités. Tous, ils fonctionnent sur le même principe général, celui du troc équitable.

*Alliances matrimoniales.* Les prestations matrimoniales sont bien entendu la forme classique d'échange donnant lieu à un contrat social. (...) Une asymétrie quant à la qualité est chose courante : les femmes sont données contre des houes ou du bétail, le *toga* contre l'*oloa*, du poisson contre des cochons. En l'absence de tout critère séculier de convertibilité ou d'un étalon commun de valeur, le transfert joue, dans une certaine mesure, sur des données non comparables. (...) Car l'inégalité en matière de bénéfice soutient l'alliance mieux que ne le ferait une stricte équivalence. (...) Du point de vue social, il importe au plus haut point qu'à long terme, et peut-être toujours, l'échange entre deux groupes unis par le mariage demeure déséquilibré, asymétrique. (...) Cette inégalité, est, socialement parlant, un bien. Car l'échange symétrique de valeur rigoureusement équivalente comporte un désavantage majeur au point de vue de l'alliance : en éteignant la dette, il ouvre la possibilité d'une rupture de contrat. Si aucun des deux côtés ne « doit » plus rien à l'autre, alors le lien entre eux est relativement vulnérable. Mais si on reste « en compte », la relation d'alliance est maintenue par la vertu même de cette « ombre de la dette » ; il faudra susciter de nouvelles occasions de rencontres – à l'occasion, par exemple, d'un nouveau versement.

Entendons-nous pour réserver le terme de « monnaie » à ces objets qui, dans les sociétés primitives, ont valeur de signe plutôt que valeur d'usage, et servent de moyens d'échange. Cette valeur d'échange est limitée ; elle ne s'attache qu'à certaines catégories de biens – à l'exclusion, généralement, de la terre et du travail – et ne s'actualise qu'entre gens situés dans une certaine relation sociale. Elle sert, pour l'essentiel, à conjoindre des objets de valeur ( $M - A - M'$ ) plutôt qu'à des fins proprement commerciales ( $A - M - A'$ ). Autant de restrictions qui justifient la formule « monnaie primitive ». Ceci posé, il apparaît en outre que les occurrences anciennement attestées de monnaies primitives ne sont pas largement distribuées dans l'univers ethnographique, mais cantonnées dans certaines zones et, singulièrement, en Mélanésie occidentale et centrale, en Californie aborigène et dans quelques régions de la forêt tropicale amazonienne. (Des monnaies ont se développer également en Afrique, dans des contextes primitifs, mais je ne suis pas suffisamment expert en la matière pour dégager leurs aires de distribution de l'écheveau qu'elles forment avec les civilisations archaïques et le commerce « international » dans l'Antiquité).

L'hypothèse relative à la monnaie primitive – présentée avec toute la prudence et la déférence possible – est la suivante : la monnaie survient en conjonction avec une incidence particulièrement forte de la réciprocité équilibrée dans les secteurs sociaux périphériques. Sans doute facilite-t-elle une circulation active des biens sous forme d'échanges symétriques. Les conditions qui suscitent le développement de monnaies primitives ont donc de fortes chances de se rencontrer dans les sociétés dites « tribales », et elles sont moins souvent remplies dans le contexte de la bande ou de la chefferie. Mais hâtons-nous de préciser que les circonstances d'un développement monétaire ne sont pas réunies dans toutes les tribus, et toutes, très certainement, ne connaissent pas la monnaie primitive, telle que nous l'avons définie ici. car le potentiel d'échanges périphériques ne s'actualise que chez certaines tribus alors que d'autres demeurent relativement centrées sur elles-mêmes.

Ce qu'on tente là de constituer, c'est littéralement et à tous points de vue, une « Économie de l'âge de pierre », et plutôt du tout premier âge que d'une période plus tardive.

À partir d'un corpus de transactions inscrites ethnographiquement, il est pratiquement impossible de déduire les taux d'échange (cf. Driberg, 1962, p.94 ; Harding, 1967 ; Pospisil, 1963 ; Price, 1962, p.25 ; Sahlins, 1962). D'où l'ethnographe est tenté de conclure que les gens n'attribuent pas valeur fixe à leurs biens. Au mieux, lorsqu'on parvient à obtenir une table d'équivalence – Dieu sait par quels moyens tortueux ! – on constate que les échanges effectifs s'écartent parfois considérablement des normes.

Retenons cette dernière proposition : l'équilibre matériel de la réciprocité est fonction du secteur social. Notre analyse de la valeur d'échange reprend donc l'argument au point où nous l'avions laissé dans le précédent chapitre.

Nous allons examiner trois réseaux d'échanges qui s'inscrivent dans trois aires structurales et écologiques distinctes : le système du détroit de Vitiaz, celui du golfe Huon en Nouvelle-Guinée, et les circuits commerciaux intertribaux du nord du Queensland, en Australie. Dans chacun de ces cas, une certaine action des forces de l'offre et de la demande est décelable dans les taux d'échange. Pourtant, l'intervention de ces forces ne contribue guère à la compréhension des pratiques commerciales en question, tout au contraire ! Car le type de concurrence de marché qui, en bonne théorie économique, est seul capable de donner aux mécanismes de l'offre et de la demande pouvoir d'influer sur la valeur d'échange, est inexistant dans le contexte qui nous occupe.

Les variations temporelles de la valeur d'échange obéissent aux mêmes lois rigoureuses – à une réserve près : si, à long terme, les taux d'échange s'adaptent aux fluctuations du marché, à court terme, ils ont tendance à demeurer stables et à ne pas réagir aux modifications, même importantes, de l'offre et de la demande. C'est ainsi que les fluctuations saisonnières de l'offre et de la demande n'affectent généralement pas les taux.

Il n'est question nulle part, à ce que je sache, de coparticipants à une expédition commerciale se disputant la clientèle ; jamais on ne cherche à traiter avec les partenaires commerciaux du voisin ; et s'il est fait mention de la chose, c'est uniquement pour signifier son interdiction. De même, là où le marchandage est pratique courante, il se présente comme une relation particularisée entre individus spécifiques, et non comme une libre mêlée, ouverte à tous et où tous les coups sont permis. Les exemples les plus probants de commerce concurrentiel seraient une sorte de vente aux enchères ou par soumission, où la concurrence ne joue qu'à l'intérieur du groupe de demande ; ces pratiques commerciales sont attestées chez certains groupes eskimos ou australiens (Spencer, 1959, p.206 ; Aiston, 1936-1937, p.376-377).

D'une manière générale, cette double concurrence qui caractérise de façon intrinsèque le modèle classique – action conjuguée du groupe d'offre et du groupe de demande -, dont on admet qu'elle constitue le mécanisme régulateur des prix, ne semble pas jouer dans l'échange primitif, et si elle s'actualise, ce n'est guère qu'exceptionnellement et de façon très

approximative. (...) D'une manière très générale, les marchés proprement dits, compétitifs et créateurs de prix, ne s'observent pas dans la société primitive. Mais si le commerce n'est pas constitué sur le mode classique, en vue de résorber la pression de l'offre et de la demande par les changements de prix, alors le mystère demeure entier, de cette vulnérabilité des valeurs d'échange mélanésiennes aux fluctuations classiques du marché.

Qu'on songe que le commerce entre communautés ou tribus primitives est une aventure hasardeuse à l'extrême, grosse de danger. Les comptes rendus ethnographiques abondent en détails sur les risques des entreprises commerciales en territoire étranger, sur l'inquiétude, la méfiance des parties en présence, et la facilité avec laquelle on passe d'un échange de marchandises à un échange de coups. Il y a un lien, une continuité, écrit Lévi-Strauss, entre les relations hostiles et la fourniture de prestations réciproques. Les échanges sont des guerres pacifiquement résolues, et les guerres sont l'issue des transactions malheureuses » (Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* ; 1967, p.78).

Lorsque des gens se rencontrent qui, pour l'instant, ne se doivent rien, mais qui comptent gagner quelque chose aux dépens les uns des autres, la paix des marchés est la grande inconnue. En l'absence de garanties externes, celle, par exemple, d'un pouvoir souverain, on se devra d'assurer par d'autres moyens le maintien de la paix : par l'extension des relations de sociabilité aux étrangers – et, plus efficacement encore, par *les taux mêmes d'échange*. Le taux économique est ici manœuvre diplomatique.

En bonne pratique commerciale, la diplomatie économique exige donc que l'on s'acquitte avec « quelque chose en sus ». Souvent, c'est une manière de « souhaiter bonne route ». (...) Ce souci de prodigalité excessive, c'est, très littéralement, s'assurer une marge de sécurité, éviter à peu de frais « les difficultés qui peuvent survenir lorsqu'un homme pense qu'il n'a pas reçu des biens en valeur équivalente à ce qu'il a donné ». Autrement dit, se prémunir contre les difficultés que créent les transactions trop serrées, calculées « au plus juste ». (...) Comme l'a pressenti Alvin Gouldner (1960, p.75), d'un point de vue beaucoup plus général, ce sont ces légers déséquilibres qui soutiennent et maintiennent la relation.