

# Introduction

A l'origine des recherches présentées ici, il y a notre interrogation sur la nature de la monnaie sauvage <sup>1</sup>, entendue comme la monnaie de ces populations qui vivaient — et parfois vivent encore — en utilisant des techniques traditionnelles que les modernes qualifient de « simples », bref les populations qui constituent le champ d'étude privilégié des ethnologues. Abordée avec les outils de la science économique, mais fondée sur des données ethnologiques, notre réflexion allait vite faire naître en nous le soupçon, puis la certitude, que les interprétations usuelles manquaient l'essentiel : le fait que les sauvages utilisent les biens précieux considérés, non pas comme nos monnaies marchandes pour acheter une vaste gamme de biens ou de services, mais comme les symboles, les gages, les contreparties, de ce qu'ils pensent être primordial, les substances nécessaires à la perpétuation de la vie.

Un lecteur peu familier de la question pensera sans doute ici aux coquillages, et aux fameux cauris africains en particulier, dont on a fait volontiers une préfiguration un peu grossière de la monnaie des modernes. Si déjà, nous le persuadons que les cauris ont remplacé, relativement tardivement, d'autres biens précieux, et que des animaux domestiques — bovins africains, cochons mélanésiens en particulier — ont un rôle privilégié dans les échanges intergroupes d'une vaste partie du monde sauvage, il conclura que, décidément, les intéressés choisissent bien mal leurs instruments monétaires et qu'en ce domaine il y a eu un progrès indéniable depuis que les Grecs ont inventé les pièces métalliques.

---

1. Sujet de notre thèse [Paris 1, 1992].

Ce faisant, ils ne seraient pas démentis par la grande majorité des économistes, et même des anthropologues, qui sont de plus en plus persuadés qu'il n'existe pas de société humaine qui ignore la monnaie. Partout en effet, on trouve des traces de l'usage de biens qui évoquent certaines caractéristiques de notre monnaie moderne, au moins en ceci qu'ils sont dénombrables, chargés de valeur, et qu'ils circulent. La tentation de les penser comme des ancêtres de nos monnaies est donc presque irrésistible. Cette tentation présente cependant au moins un inconvénient majeur, celui de présupposer — si les objets précieux avaient bien à voir avec les fonctions monétaires — que pendant des millénaires les hommes des sociétés sauvages ont été incapables d'inventer les moyens d'accomplir effectivement et efficacement les fonctions que les analystes modernes prêtent à leurs objets précieux. Cette difficulté suffit à expliquer que, malgré les certitudes affichées, la nature de la « monnaie sauvage » soit encore totalement en question.

## UN OBJET PROBLÉMATIQUE

La légitimité de notre interrogation initiale repose sur des raisons de deux ordres. D'une part, il est nécessaire de sortir de la circularité qui lie la conceptualisation théorique abstraite des économistes, conduisant à penser la monnaie sauvage dans l'espace de la catégorie du marché, et la perception des ethnologues-anthropologues qui, confrontés à une extraordinaire variété de pratiques, n'ont su que reprendre le découpage des économistes. D'autre part, il y a la complexité et la diversité des faits eux-mêmes, donc la nécessité de chercher un principe explicatif qui les unifie.

Considérons d'abord la position traditionnelle de la grande majorité des économistes, celle qui s'est maintenue jusqu'à nos jours dans les manuels courants qui traitent de la monnaie. Ils ont perpétué l'antique « fable du troc <sup>2</sup> », selon laquelle les hommes ont choisi des biens spécifiques pour faciliter les échanges, pallier les inconvénients du troc, ceux qui naissent de la nécessité

---

2. Selon l'expression de J-M. Servet [1981]. Aristote évoquait déjà « la monnaie inventée par suite des nécessités de l'échange » [1968, p. 28], lançant cette fable sans cesse reprise jusqu'à nos jours sous des formes plus ou moins sophistiquées.

d'une triple coïncidence des désirs des échangistes potentiels : celle de vouloir le bien possédé par l'autre, celle de le vouloir au même moment, celle de s'accorder sur les termes de l'échange entre les deux biens. Rappelons la position de quelques auteurs majeurs. Le chapitre 4 des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* a précisément pour titre *De l'origine et de l'usage de la monnaie*, et Adam Smith y expose une conception des débuts de la monnaie qui renvoie explicitement aux « âges barbares » et aux sociétés primitives connues à son époque [Smith, 1976]. D'emblée sont posées les grandes lignes d'une pensée reprise jusqu'à nos jours : d'une part, Smith utilise une méthode hypothético-déductive ; d'autre part, il postule une évolution continue des origines aux Temps modernes, évolution caractérisée par un progrès dans l'adaptation aux fonctions monétaires d'objets rudimentaires au départ. Quant à la méthode d'abord : Smith fait l'hypothèse qu'une fois établie la division du travail, l'échange des surplus de chacun peut rencontrer des difficultés si les coéchangistes éventuels n'éprouvent pas le besoin du bien de l'autre au même moment. Il en déduit qu'un homme prévoyant aura mis de côté une certaine quantité d'une marchandise acceptée par le plus grand nombre. L'auteur évoque alors un certain nombre de faits observés dans l'Antiquité ou dans certaines sociétés contemporaines ; ainsi, le sel d'Abyssinie ou la morue sèche de Terre-Neuve sont-ils l'instrument du commerce local, comme l'était le bétail des temps anciens. Il exprime ainsi le passage de son modèle déductif aux faits rapportés : « Il est vraisemblable qu'on songea, pour cette nécessité, à différentes denrées qui furent successivement employées » [p. 56]. Les biens retenus vont évoluer « dans tous les pays », pour mieux s'adapter à leur fonction monétaire et A. Smith souligne les inconvénients attachés à l'usage d'un bétail indivisible qui oblige à l'achat en grandes quantités, si bien que « des raisons irrésistibles » [p. 57] poussent les hommes des différentes nations à adopter les métaux <sup>3</sup>.

---

3. Une démarche très voisine sera suivie par J-B. Say et R. Malthus et seules des nuances distinguent les trois auteurs. J-B. Say [1803] estime que les services que l'on peut tirer de la marchandise choisie comme monnaie sont secondaires par rapport au fait qu'elle soit très largement acceptée en paiement. Le choix de la monnaie-marchandise dépend en partie de sa divisibilité afin qu'elle représente exactement la valeur de ce que l'on souhaite acquérir ; autrement dit, le choix dépend d'une qualité instrumentale. R. Malthus [1969] insiste davantage sur la valeur d'usage du bien retenu et moins sur sa qualité monétaire.

Tout en restant très proche des auteurs classiques, K. Marx souligne davantage une évolution chronologique du choix de l'instrument monétaire qui reposerait d'abord sur sa capacité à satisfaire des besoins de consommation, puis sur des qualités propres à son utilisation dans les échanges. C'est ainsi que seront d'abord retenus le sel, les peaux, le bétail, les esclaves qui, en raison de leur utilité dans la consommation (sel, peaux) ou dans la production (esclaves), sont les plus échangés et constituent la richesse par excellence : « Pas plus que l'État, la monnaie n'est le fruit d'une convention, car elle surgit spontanément de l'échange dont elle est le produit. » [1968, p. 168]. Plus tard apparaît au contraire la marchandise qui satisfait le mieux les besoins de l'échange proprement dit : « Lorsque la production et l'échange sont quelque peu développés, les instruments prennent l'avantage sur les produits » [p. 170]. Les métaux précieux arrivent au terme de l'évolution car, selon Marx, leur valeur est fondée uniquement sur l'échange.

C'est encore dans une perspective évolutionniste que Keynes présente sa conception des monnaies sauvages, mais il fait une large place à la reconnaissance publique du pouvoir libérateur de l'instrument monétaire, celui de libérer d'une dette. A l'âge du troc a succédé l'âge de la monnaie, aussitôt que les hommes ont adopté une monnaie de compte, le concept premier, pense Keynes, de toute théorie de la monnaie. Par la suite, la « communauté » a décidé de ce qui devait être cédé pour se libérer d'un contrat passé en termes de monnaie de compte. Le point de vue de Keynes se distingue des précédents par le rôle du sujet collectif — l'État ou la communauté — dans l'apparition d'une monnaie « véridable », puisque définie comme telle : « Elle a été choisie comme matériau monétaire par la loi ou la convention et non sur sa valeur intrinsèque dans d'autres usages — comme, par exemple, les monnaies de pierre primitives de Micronésie » [1971, p. 13].

En bref, quand il y a eu débat sur l'origine de la monnaie chez les économistes, il a opposé (schématiquement) une conception nominaliste — la monnaie-signe est le fait de la communauté ou du Prince — et la conception réaliste — la monnaie tire sa valeur de sa valeur d'usage —, mais tous s'accordent sur la nature monétaire des biens précieux sauvages. Corrélativement, ils débattent sur la première fonction monétaire remplie par ces mon-

naies originelles, se référant alors aux fonctions canoniques proposées par Stanley Jevons [1900] : pour de nombreux auteurs de la filiation classique, la monnaie a d'abord servi à faciliter les échanges, sa première fonction étant donc celle d'intermédiaire des échanges dont découlent la fonction d'unité de compte — la monnaie est un instrument de mesure — et la fonction de réserve de valeur — la monnaie permet d'acheter plus tard. Pour d'autres, dont Keynes, la monnaie sauvage a d'abord servi à compter.

Venons-en maintenant aux interprétations des ethnologues et anthropologues. Les découvreurs-explorateurs ne vont pas hésiter face aux biens précieux qui circulent dans les sociétés qu'ils observent : ce sont des monnaies, certes rudimentaires et souvent bien mal adaptées à l'échange (voir le bétail), mais ce sont des monnaies tout de même. Chez les anthropologues de la première moitié de ce siècle, l'économisme est toujours à l'arrière-plan. Marcel Mauss et Bronislaw Malinowski ont mis en évidence la spécificité de la circulation des biens de prestige mais, quand ils discutent de la nature monétaire ou non des biens *kula*, c'est toujours par rapport aux fonctions de la monnaie moderne [Mauss, 1985, p.178 ; Malinowski <sup>4</sup>, 1923]. Plus avant dans le siècle, les deux seules synthèses sur la question [Einzig, 1966 ; Quiggin, 1949] s'inscrivent dans le paradigme standard. Cependant, ces deux auteurs font le constat que la monnaie « archaïque » sert essentiellement lors de paiements unilatéraux non commerciaux ; Quiggin va jusqu'à soutenir que le commerce était probablement absent à l'origine, mais que le mariage et la compensation pour le sang donnaient lieu à paiement. Pourtant, les deux auteurs raccrochent leur définition aux critères économiques marchands que sont les trois fonctions de Jevons. Ils observent donc des différences fondamentales avec la monnaie moderne mais ne peuvent se résoudre — dans leur définition — à abandonner les critères économiques (Einzig reconnaît par ailleurs qu'une monnaie « primitive » ne remplit souvent qu'une seule des trois fonctions).

La rupture décisive sera le fait de Karl Polanyi dont l'approche « substantiviste » définit l'économie comme « le procès institutionnalisé d'interaction entre l'homme et son environnement, qui se traduit par la fourniture continue des moyens matériels per-

4. Au moins admet-on qu'ils puissent ne pas être de la monnaie ; c'est le point de vue de Malinowski.

mettant la satisfaction des besoins » [1974, p. 242]. Il n'est donc plus nécessaire de postuler la rareté, postulat qui fonde ce qu'il nomme l'économie « formelle », celle des économistes, et qui consiste à étudier le choix des moyens (rares) en vue de satisfaire au mieux les besoins. Dans ses analyses, l'institutionnalisation est un processus fondamental car elle confère son unité et sa stabilité au procès économique ; c'est ainsi qu'apparaîtront des objets monétaires voués à des usages divers selon les sociétés. K. Polanyi distingue clairement les monnaies primitives « monofonctionnelles » et la monnaie moderne « multifonctionnelle », la seule qui réalise la fusion des trois fonctions [1974, p. 255]. Ainsi, remarque-t-il, telle monnaie servira seulement dans les paiements liés aux institutions du *prix de la fiancée*, de la *dette de sang* et des amendes ; telle autre servira seulement d'unité de compte dans les opérations de troc ou la gestion des stocks de denrées de base. Nous pouvons déjà nous interroger sur l'opportunité de classer sous la même rubrique, « monnaie », des biens qui servent exclusivement, écrit-il, soit dans des transactions marchandes, soit dans des transactions non marchandes. Cela conduira G. Dalton — un proche de Polanyi — à distinguer deux sortes « d'objets monétaires primitifs », l'une comprenant des objets divisibles et relativement uniformes (cauris, objets en fer), utilisés dans les échanges commerciaux ordinaires — Dalton y voit une forme grossière de monnaie moderne —, l'autre type de monnaie regroupant ce qu'il nomme les biens précieux primitifs (*valuables*) : les vaches, les cochons, les nacres, etc. [1971]. Pourquoi dès lors conserver une apparente unité au concept de monnaie sauvage ?

Avec la distinction de Dalton, on touche à une question très générale à laquelle est confronté tout chercheur sur la question, celle du choix des biens retenus, question elle-même étroitement liée à celle du choix des sociétés considérées. Nous arrivons là au second ordre de raisons qui maintiennent ouverte la question de la nature de la monnaie sauvage : celui de la complexité des faits eux-mêmes. Pour revenir un instant à Dalton, notons que les biens à usages commerciaux (cauris, fer) ont été très largement des biens introduits massivement par les marchands et les colons. C'est le cas depuis fort longtemps (au moins treize siècles) en Afrique subsaharienne et plus récemment au cœur de la Nouvelle-Guinée, même s'il est aussi des exemples attestés de la haute antiquité.

té des coquillages, mais en très petit nombre, semble-t-il. D'où la forte présomption que, non seulement ces objets, mais aussi leurs usages, ont été importés du monde marchand. Aussi, lorsque l'analyste retient ces seuls biens précieux, il introduit un biais en faveur d'une interprétation en termes d'antécédents monétaires : ce sont des biens divisibles en petites unités, inaltérables, difficiles à contrefaire, bref toutes les qualités d'une bonne monnaie marchande. Cela ne peut être dit des bovins africains ou des cochons mélanésiens. La difficulté vient ici de ce que les deux types de biens se rencontrent parfois dans les mêmes utilisations non marchandes : des cauris et des bovins dans les paiements pour la fiancée africains par exemple, des nacres et des cochons en Nouvelle-Guinée. Peut-on alors concevoir une séparation radicale entre les deux types de biens ? Un début de réponse peut venir de faits de substitution historiquement datés et bien observés. Chez les Thonga d'Afrique du Sud, le *lobolo*, le paiement pour la fiancée, était composé de boeufs au XVIII<sup>e</sup> siècle ; au début du XIX<sup>e</sup>, des houes de fer prennent place aux côtés des boeufs avant de s'y substituer entièrement ; vers 1860-1870, les houes sont évincées par la livre sterling<sup>5</sup>. Il faut donc tenir compte du moment où est effectuée l'observation de l'ethnologue et du fait qu'elle intervient non dans le cadre figé de sociétés sans histoire mais au sein d'une évolution, évolution partiellement autonome — et on la connaît très mal dans ce cas —, partiellement due au contact avec l'Occident. Cette difficulté ne doit pas écarter la prise en compte des faits historiques de substitution. Ils peuvent ainsi expliquer la juxtaposition de deux monnaies monofonctionnelles dans une même société, l'une servant d'unité de compte, l'autre d'intermédiaire de l'échange, la première étant seulement une monnaie sauvage abandonnée comme moyen de paiement mais conservée comme instrument de mesure de ce qu'il faut payer, la seconde servant seule de moyen de paiement effectif. Plus généralement, la pluralité de ces types de monnaies, à un moment donné, peut s'expliquer par la sédimentation intervenue au cours des âges, l'abandon d'anciennes monnaies étant rarement total et moins encore immédiat.

Une autre difficulté empirique vient de la variété des usages d'un même bien précieux. Si l'on s'en tient aux seuls cochons de

5. Des faits de substitution semblables ont été rapportés pour la Nouvelle-Guinée, chez les Melpa par exemple [Strathern, 1971, p. 235-236].

Nouvelle-Guinée, là où l'on a observé des échanges cérémoniels à grande échelle, les utilisations en sont multiples. Coexistent des paiements pour la fiancée, des paiements mortuaires, des dons/contre-dons cérémoniels, des paiements pour initiation, des sacrifices aux ancêtres. Un principe d'explication unique ne se laisse pas voir immédiatement. Il y a enfin l'obstacle que représente l'étendue des territoires concernés par l'objet de notre étude : l'Afrique, y compris l'Afrique du Nord, la Mélanésie, une partie au moins des Amériques. Peut-on postuler une unité dans les pratiques observées sur des terrains aussi éloignés ?

Si l'on résume ce qui fait obstacle à une interprétation acceptable des dites monnaies primitives, c'est d'une part, les préjugés nés d'explications *a priori* et fortement teintés d'ethnocentrisme, d'autre part, le divorce entre ces explications et les observations de plus en plus fines dont nous disposons. Nous avons donc choisi d'« oublier » les interprétations classiques et de faire très largement appel aux matériaux de l'ethnographie, l'objectif étant la recherche d'un principe d'explication assez large pour saisir l'unité des pratiques observées.

#### LES UTILISATIONS DE LA MONNAIE SAUVAGE : À LA RECHERCHE D'UN PRINCIPE D'EXPLICATION

Karl Polanyi recommandait d'étudier chaque monnaie primitive dans son contexte social spécifique, mais il s'opposait à toute théorisation, à toute généralisation ultérieure. Nous le suivrons pour ses conseils d'empirisme, mais il nous a semblé possible de proposer un principe d'explication général qui est le suivant : *les biens précieux sont donnés comme substitut de vie, comme gage par lequel les donneurs de biens s'engagent à rendre une vie pour celle qu'ils ont prise à un autre groupe*. Tel est, croyons-nous, le principe qui se dégage d'évidence lorsque, rompant avec l'illusion que les biens précieux sauvages devraient être de même nature que nos monnaies marchandes, on observe les faits eux-mêmes.

Par une analyse comparative, nous chercherons à reconstituer la trame logique d'une situation « primitive », celle qui se laisse voir par delà les influences occidentales éventuelles et — dans la mesure du possible — derrière la diversité des sociétés sauvages.

Ce n'est pas postuler une « horde primitive » partout semblable d'où seraient issues les sociétés observées, mais adopter une méthode de recherche d'un principe d'intelligibilité commun. Pour l'essentiel, les populations retenues vivent (ou vivaient) soit en Afrique, soit en Mélanésie, territoires pour lesquels nous disposons des données empiriques les plus abondantes et les plus fines sur les thèmes de cette étude<sup>6</sup>. Largement autonomes pour leur subsistance, ces populations constituent des sociétés sans classes et sans État, même si elles appartiennent, ou ont appartenu, à des États, comme en Afrique, l'essentiel étant que les pratiques archaïques soient restées vivaces au temps de l'observation. Les données néo-guinéennes ont été privilégiées pour une part de nos investigations car, « découvertes » il y a moins de cinquante ans pour beaucoup d'entre elles, les sociétés analysées sont les plus susceptibles de nous éclairer sur l'état des populations restées à l'écart du monde marchand.

Si nous nous demandons, simplement, à quelles occasions les biens précieux circulent, quatre types génériques d'utilisation dominant : le paiement pour la fiancée — le *bridewealth* des ethnologues anglo-saxons —, le paiement pour le sang, ou *wergeld*, les échanges cérémoniels, en l'occurrence ceux que Marcel Mauss a analysé dans ses recherches sur le don, et le sacrifice. Nous suivrons cet ordre d'exposition car les deux premiers usages sont des paiements « simples », c'est-à-dire des paiements pour lesquels il y a une contrepartie « réelle », et qui sont donc *a priori* plus aptes à suggérer une signification des monnaies sauvages. Les échanges cérémoniels, pensons-nous, rejouent les paiements simples sur un mode symbolique et ne peuvent se comprendre indépendamment des deux paiements simples. L'utilisation du mot « paiement » peut surprendre dans la mesure où nous plaïdons pour le caractère non monétaire des biens précieux. Conformément à son étymologie latine, il signifie ici *faire la paix* entre individus et entre groupes, certes par la remise de biens spécifiques, mais sans qu'il soit question d'achat de marchandises (ou de services) comme nous le montrerons dans les chapitres qui suivent et dont nous présentons maintenant les éléments essentiels.

---

6. L'existence d'institutions semblables est attestée sur d'autres continents : une partie de l'Australie et de l'Amérique du Nord avec certitude, l'Amérique du Sud probablement.

### *Le paiement pour la fiancée*

Paiement le plus répandu et probablement le plus ancien, c'est le transfert de biens, public et obligatoire, du groupe du mari à celui de la femme à l'occasion de leur mariage. Bien qu'il existe une norme propre à chaque société, le montant est négocié, discuté entre les parties, et le *bridewealth* doit être rendu en cas de divorce. S'agit-il de l'achat d'une femme comme on l'a longtemps prétendu ? Ce serait *a priori* surprenant dans un contexte non marchand (Hautes Terres de Nouvelle-Guinée par exemple) : le seul acte marchand serait celui de l'achat de femme, les autres biens circulant selon les normes de la réciprocité et de la redistribution. Contre la thèse de l'achat, il y a d'abord les faits linguistiques ; ils distinguent toujours le fait d'acheter une marchandise et la remise du paiement pour la fiancée. Ensuite, ce que l'on a pu prendre pour un marchandage, la dure négociation sur le montant, n'est que l'expression des rapports de force entre ceux qui cèdent une femme, donc une part de leur « quantum de vie », la valeur suprême de leur société, et ceux qui la reçoivent. En troisième lieu, la femme n'est pas aliénée de façon définitive comme une marchandise. Même dans les sociétés patrilineaires et virilocales, elle reste très attachée à son groupe d'origine ; elle y garde des droits de protection et d'asile et parfois des droits sur la terre du clan. En quatrième lieu, la remise du *bridewealth* ne clôt pas la relation entre les donneurs et les bénéficiaires, comme le fait la remise de monnaie contre marchandise. Au contraire, les deux partis commencent une relation interpersonnelle, relation soutenue par une dette de vie. En effet, il n'y a jamais équivalence entre la monnaie remise et la femme reçue. La remise de biens précieux n'éteint pas la dette de vie envers les donneurs de femmes. Elle n'a pas ce pouvoir libérateur, non en raison d'une insuffisance du montant mais parce que les deux sont incommensurables.

S'il ne s'agit pas d'un achat, que signifie le *bridewealth* ? Une réponse possible vient de la mise en parallèle de l'existence du *bridewealth* et des règles matrimoniales. Rappelons que ces règles sont de deux types, chacun d'eux exprimant un principe contradictoire : les prohibitions visent à empêcher le mariage entre proches et, plus elles sont étendues, plus elles obligent à chercher

une épouse éloignée (par la parenté et par l'espace), mais elles comportent le risque croissant d'un manquement à la réciprocité, au retour d'une femme. Le second type de règles matrimoniales comprend les règles préférentielles visant à garantir cette réciprocité en indiquant l'épouse souhaitable. La Nouvelle-Guinée offre une diversité de situations riches d'enseignements : là où l'échange direct de soeurs dans chaque génération est la règle exclusive, il n'y a pas de paiement. Celui-ci apparaît quand il y a échange différé à la génération suivante. Il prend une importance considérable là où domine une large exogamie, donc une forte dispersion des mariages. Autrement dit, l'existence et même l'importance du *bridewealth* sont liées au degré d'incertitude quant au retour d'une femme. Les biens précieux sont remis comme gage qu'une femme sera bien rendue. Ce gage, ou un substitut, sera lui-même retourné au moment du retour de la femme. Notons que l'on tient peut-être ici un archétype du don/contre-don des biens de même nature : dans l'échange double et différé des fiancées et des biens précieux, il « suffit » de supprimer le transfert des femmes, ce que réalise l'échange cérémoniel proprement dit, pour obtenir le don/contre-don différé des biens.

Le *bridewealth* est cependant plus qu'un simple gage lorsqu'on analyse les droits acquis par le transfert des biens précieux. En effet, c'est avant tout comme source de vie potentielle que les femmes sont échangées entre les groupes. Le paiement est présent, pour l'essentiel, dans les sociétés patrilinéaires et virilocales, et le paiement a pour objectif principal d'attacher les enfants à venir au groupe du père (attacher signifie ici recevoir un nom, un ensemble de droits comme celui d'exploiter la terre du clan, d'hériter). Précisons que cet attachement n'est pas acquis une fois pour toutes par le paiement mais, qu'il faudra continuer à *donner* aux maternels à chaque étape du cycle de vie, car les maternels sont responsables de la vie et de la santé de l'enfant.

### *Le paiement pour le sang*

Souvent nommé *wergeld*, en raison de sa présence observée jadis en pays germaniques, ce paiement consiste en la remise de biens précieux par le groupe du meurtrier à celui de la victime. Présent aussi bien en Afrique — Afrique du Nord surtout — qu'en

Mélanésie, il est moins fréquent que le paiement pour la fiancée. Son but immédiat est d'éviter, pour un temps au moins, la vengeance du groupe de la victime. Nous montrerons que le *wergeld* ne peut se comprendre que par le *bridewealth* et présente de fortes analogies avec lui.

Sur le premier point, il est essentiel d'observer qu'il y a deux façons d'éviter la vengeance : soit payer pour le sang, soit remettre une jeune fille qui ira enfanter pour le groupe de la victime. Le paiement pour le sang est, sans ambiguïté, la remise de biens précieux qui permettent d'acquérir une fiancée. Mais le but ultime est de combler la perte subie. Il est d'ailleurs fréquent que la fille ne soit que « prêtée » pour enfanter (chez les Maring de Nouvelle-Guinée, l'enfant portera le nom du mort). Quant aux analogies avec le *bridewealth*, elles sont nombreuses.

— Les deux paiements sont un élément d'un système, matrimonial pour l'un, vindicatoire pour l'autre, deux systèmes dominés par le principe de réciprocité, la loi du un pour un (le talion canalise déjà la vengeance, évite les représailles sans limites).

— Les deux paiements ont un aspect collectif marqué, tant pour la réunion des biens que pour leur répartition, ce que souligne l'engagement du groupe tout entier en cas de mariage et de meurtre, deux événements qui entraînent une perte de vie pour celui qui donne une fiancée ou pour celui qui perd un des siens.

— Pour cette raison — et c'est la troisième analogie — les deux paiements font l'objet d'âpres négociations, car toucher à la vie, c'est toucher à l'honneur du groupe. Renoncer à se venger, c'est reculer devant un devoir essentiel, c'est déchoir (et accepter le paiement, c'est aussi renoncer : renoncer à compenser par une victime prise parmi les siens).

— Dernière analogie : les deux paiements ne sont jamais équivalents aux vies prises. On l'a vu pour le *bridewealth*. Le *wergeld* ne fait que suspendre la vengeance même si un enfant comble la perte. Dans les deux cas, le paiement est aussi la reconnaissance d'une dette de vie.

### *Les échanges cérémoniels*

Avec les échanges cérémoniels, dont les figures les plus connues sont le *potlach* nord-américain et la *kula* trobriandaise, nous

quittons les paiements unilatéraux pour l'échange de biens contre des biens, en l'occurrence les monnaies archaïques<sup>7</sup>. On ne les trouve pas partout, loin de là. Au moment de l'observation, ils sont présents à l'état de survivance en Afrique, et seules quelques sociétés mélanésiennes connaissent ces échanges à grande échelle : la *kula* trobriandaise, le *tee* des Mae-Enga et le *moka* des Melpa sont les plus connus. Les échanges cérémoniels sont complexes du fait de leur multiplicité et de leur diversité d'une société à l'autre. C'est alors que l'on a affaire au don proprement dit, le don maussien soumis aux trois obligations : donner, recevoir, rendre. En effet, à mille lieues de l'échange marchand, ce sont précisément les monnaies archaïques qui sont données dans les grandes cérémonies. Nous allons montrer que ces échanges cérémoniels sont dérivés des paiements pour la fiancée et pour le sang. Notre analyse se basera en priorité sur les grandes cérémonies, dites *fêtes du cochon*, dans les tribus du centre de la Nouvelle-Guinée.

L'ethnologue Pierre Lemonnier a soutenu de façon convaincante que les fêtes du cochon avaient leur origine dans la guerre [Lemonnier, 1990]. C'est en effet l'occasion d'offrir une compensation aux alliés pour leur aide et surtout pour les pertes subies, donc leur permettre de reconstituer leur « quantum de vie ». Mais il nous est apparu aussi que la fête du cochon n'est pas sans lien avec le mariage. Ce n'est pas surprenant puisque le *wergeld* et la remise d'une fiancée sont deux possibilités de faire la paix. Nombre de cérémonies de paix se terminent d'ailleurs par un échange d'épouses. Les alliés ou les ex-ennemis deviennent alors des affins liés par des dettes de vie réciproques qui les engagent dans des cycles de dons/contre-dons. Ceci dit, les plus grands systèmes cérémoniels sont autonomes par rapport aux paiements pour le sang et pour la fiancée. Pour certaines sociétés les paiements pour le sang et les fêtes du cochon sont clairement décrits comme distincts. Surtout, la périodicité des fêtes s'accorde mal au caractère aléatoire des pertes au combat.

Que se passe-t-il au cours d'une fête du cochon (qui se termine en général par leur mise à mort) ? Donnons ici le schéma simplifié des transactions en biens précieux. Un clan hôte, celui qui

---

7. Seront exclus de notre analyse les dons agonistiques et massifs de nourriture, car il ne s'agit pas de monnaies sauvages.

donne la fête, reçoit un clan invité. Les invités remettent des coquillages aux hôtes qui leur retournent des cochons vivants ou de la viande de porc. Plus tard, lors de la fête donnée par les invités d'aujourd'hui, on observera les transactions inverses. Autrement dit, il y a réciprocité parfaite si on considère un cycle de deux cérémonies. En revanche, si on considère une fête donnée, tout se passe comme si les coéchangistes répétaient l'échange matrimonial, les coquillages formant le *bridewealth* et les cochons représentant de façon métaphorique les épouses remises à l'autre groupe. Au total on retrouve les deux principes qui soutiennent l'échange archaïque :

— A l'échelle d'une fête, la dette de vie justifie l'échange nacres-cochons (le don de nacres est toujours supérieur au contre-don de cochons par rapport au taux normal, ce qui souligne que les donneurs de nacres agissent bien comme des preneurs de femmes).

— A l'échelle de deux fêtes joue l'exigence de réciprocité qui amène à rendre l'équivalent, en nature et en quantité, de ce qui a été reçu.

Considéré dans sa globalité, l'échange cérémoniel réaffirme symboliquement à la fois l'alliance par les femmes, donc l'infériorité des preneurs de femmes, et l'égalité des groupes.

### *Le sacrifice*

Avec l'utilisation sacrificielle des biens précieux — et plus précisément celle des animaux <sup>8</sup> — la monnaie sauvage prend place dans les relations entre les vivants et les morts. Cependant cette intégration au cosmos n'est pas sans liens avec les paiements entre vivants, paiements fondés sur les grands événements du cycle de vie qui ponctuent la vie sauvage, puisqu'il s'agit encore de payer pour la vie. Quels en sont les destinataires ?

Par delà la diversité des panthéons de ces populations, il est possible de distinguer trois catégories d'êtres surnaturels. A côté d'êtres célestes qui contrôlent certains phénomènes naturels et pour lesquels on ne sacrifie pas car ils semblent hors d'atteinte, on trouve une seconde catégorie, qu'on peut appeler celle des

---

8. Nous centrerons notre étude sur le sacrifice du cochon en Papouasie-Nouvelle-Guinée.

« Grands Esprits », catégorie qui englobe de nombreux êtres « vivants » à l'extérieur des lieux d'habitation. Dotés d'un nom propre, ils sont souvent décrits comme malveillants, voire destructeurs. Ils font l'objet de cultes où les sacrifices ont une place importante. La troisième catégorie est celle des esprits des défunts que l'on peut classer en deux sous-catégories : celle des récents défunts et celle des anciens disparus, les ancêtres. Au moment de la mort, dit-on, l'âme quitte le corps, devient esprit, et se prépare à un voyage vers le pays des esprits. Mais elle ne part pas tout de suite et rôde autour de son ancienne enveloppe charnelle. C'est alors que l'esprit est le plus dangereux, en particulier pour ses proches encore vivants, jugés responsables de sa mort. Il réclame vengeance, tout particulièrement en cas de mort violente. Avec le temps, les noms des défunts sont oubliés et les esprits se fondent dans une collectivité désignée par « les ancêtres », formant l'âme collective du clan et, plus précisément la source de son énergie vitale. Cette énergie est indispensable aux humains bien sûr, mais aussi aux animaux et aux végétaux de la terre du clan. Le passage du statut d'esprit à celui d'ancêtre s'accompagne donc d'une transformation du dangereux en bénéfique, au moins potentiellement, puisque source de vie. Les sacrifices concernent aussi bien les esprits des morts récents que les ancêtres.

Les cochons sont sacrifiés à l'occasion de deux types d'événements : d'une part, ils font partie des cultes dédiés à quelques Grands Esprits ou à la collectivité des ancêtres. Beaucoup d'individus et de cochons sont impliqués dans ces fêtes du cochon dites religieuses (peut-être l'étaient-elles toutes dans un passé indéterminé ?). On observe que les Grands Esprits visés sont très souvent responsables de la fécondité du clan. L'autre type d'événements liés au sacrifice comprend tout ce qui tourne autour du cycle de vie d'un individu : naissance, initiation (qui est une re-naissance), mariage, maladie grave, décès. En somme tous les événements où la vie d'un individu est en jeu. On sacrifie très généralement sur les tombes quand il s'agit des esprits des défunts et dans une hutte sacrificielle quand le sacrifice vise un Grand Esprit ou la collectivité des ancêtres. L'Esprit est censé vivre dans la hutte.

Les demandes exprimées par ceux qui sacrifient sont de deux sortes : quand on sacrifie pour un défunt récent, il s'agit avant tout de l'apaiser pour éviter que sa colère ne frappe quelqu'un de

son entourage. Ce qui est important, c'est qu'on l'apaise en le nourrissant. En effet, le sacrifice est dit *nourrir* l'esprit malveillant. Ce sont les proches qui fournissent le (ou les) animaux. Quand un malheur frappe tout un clan, sous forme d'épidémie par exemple, les hommes coordonnent leurs sacrifices et s'adressent cette fois aux Grands Esprits ou à la collectivité des ancêtres (les deux ne sont pas sans liens car les Grands Esprits sont parfois désignés comme les fondateurs du clan). Dans les deux cas il s'agit de se protéger, mais pas seulement, car de la demande de protection on passe très vite à une demande d'aide à la fécondité.

Que deviennent les composants du cochon sacrifié ? Schématiquement — car on dispose de données disparates et de descriptions rarement détaillées — le partage obéit à un code des substances, c'est-à-dire qu'à chaque élément correspond une représentation particulière. La distinction la plus générale et la mieux attestée oppose la part des êtres surnaturels à celle des vivants. Les premiers reçoivent l'« âme » du cochon ou ce que l'on peut aussi appeler son essence vitale, alors que les humains reçoivent la viande et la graisse de l'animal. Les bénéficiaires humains sont de deux types : d'une part, les sacrificateurs propriétaires de l'animal, d'autre part, les affins et les maternels des propriétaires. Le sacrifice est donc aussi l'occasion de donner des substances à ceux qui, par les femmes, ont contribué à la fécondité du clan, ceux envers qui on a une dette de vie. Finalement, le sacrifice est au croisement de deux échanges de dons : le don d'essence vitale aux esprits dont on attend un retour de même nature, le don de viande et surtout de graisse de porc aux donneurs de femmes.

### *La signification des substances*<sup>9</sup>

Une attention particulière doit être accordée à la signification que les intéressés attachent à la graisse de porc. Partons des idées sur la conception que partagent ces populations. Pour la très grande majorité des sociétés de Papouasie-Nouvelle-Guinée, le fœtus résulte de la composition de semence paternelle et du sang mensuel. Dans les sociétés patrilineaires, le rôle de la semence ou

9. Ce point est développé dans le chapitre 7 consacré au sacrifice.

« sang blanc » du père est dominant à la fois dans la conception et le développement du fœtus. Partager le même sang (le sang blanc) est ce qui fonde l'appartenance au clan. C'est un élément essentiel de la pensée sauvage ; alors que le sang menstruel est auto-produit, de façon spontanée et sans limite, les hommes disposent d'une quantité donnée de semence à l'origine et ils vont la perdre progressivement au cours de leur existence. Cette entropie a pour conséquence qu'il faut se préserver le plus possible de la déperdition et s'efforcer de gagner sur d'autres, sur ceux qui n'appartiennent pas « au même sang ». Pour notre propos, remettre une femme à un autre groupe et surtout rattacher ses enfants au groupe du père, c'est perdre une part de la substance masculine du clan. D'où la nécessité que les preneurs de femmes compensent les donneurs, même partiellement.

Or, de façon tout à fait explicite, la graisse de porc est identifiée à la semence. Il ne s'agit pas là d'un simple symbole : la graisse en est une métonymie au sens où elle est sensée se transformer en semence par ingestion. En raccourci, et dans ce seul cas du paiement en porc (très courant en Mélanésie), l'objet du paiement est de compenser la perte de substance subie au moment de la remise d'une fiancée. Nous disposons ainsi d'une explication du *bridewealth* — et donc du *wergeld* —, ainsi que de nombre d'échanges cérémoniels. Cette interprétation ne tient évidemment plus si l'on remet des coquillages en paiement. Nous avons indiqué plus haut que les coquillages ont été probablement substitués aux animaux. Portent-ils la trace de liens avec la fécondité ? Les ethnologues ont rarement fait attention au détail des objets. Néanmoins, voici la description précise d'une nacre telle qu'elle a été faite par Jeffrey Clark dans la revue *Oceania*, en 1991 : « La bordure *pouwe* de la nacre est constituée de *page*, analogue à la semence, et associée aux couleurs masculines rouge et noir. Le bord opposé, *tobe keli*, est associé aux qualités féminines et à la couleur jaune, analogue au *tonomu*, la substance féminine. Les nacres englobent les notions de sexe, de procréation et d'échange [...]. La nacre est une représentation du corps humain et un commentaire sur le processus de sa création, par les références à la semence et au *tonomu*. » [Clark, 1991, p. 317]. Avec l'introduc-

tion des coquillages, nous nous retrouvons toutefois au-delà de notre objet d'études, celui des relations sociales structurées par la dette de vie. Nous touchons aux limites de cet univers, au moment singulier où il commence à basculer, car sont substitués aux animaux des objets porteurs de signifiants qui ouvrent un champ nouveau à la communication symbolique <sup>10</sup>.

---

10. Les noms de tribus et de territoires sont donnés tels qu'ils figurent dans les sources documentaires et se rapportent parfois à des époques différentes. Selon l'usage nous avons employé le présent « ethnographique ». Les traductions sont de l'auteur, sauf mention contraire.