|  |
| --- |
| Maurice GODELIER [1934-]Anthropologue français(2000)“Aux sourcesde l’anthropologieéconomique.”**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**CHICOUTIMI, QUÉBEC<http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation
de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Maurice Godelier

**“Aux sources de l’anthropologie économique.”**

In revue ***Socio-anthropologie***, no 7, 2000. Sous licence Creative Commons.



 Courriel : Maurice Godelier : maurice.godelier@ehess.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 10 juillet 2019 à Chicoutimi, Québec.



Maurice GODELIER [1934-]

Anthropologue français

**“Aux sources de l’anthropologie économique.”**



In revue ***Socio-anthropologie***, no 7, 2000.

Table des matières

[Entretien avec Maurice Godelier](#Aux_sources_entretien)

[L’Anthropologie économique](#Aux_sources)

[*Formes non marchandes de circulation du produit social*](#Aux_sources_a)

[*Le potlatch*](#Aux_sources_b)

[*Formes marchandes de circulation des biens*](#Aux_sources_c)

Maurice GODELIER [1934-]

Anthropologue français

**“Aux sources de l’anthropologie économique.”**

In revue ***Socio-anthropologie***, no 7, 2000.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Maurice Godelier fut, en France, l’un des fondateurs de ce qu’on appelle l’anthropologie économique [[1]](#footnote-1). Après une agrégation de philosophie, il s’était donné une formation d’économiste auprès d’Edmond Malinvaud et de Charles Bettelheim, puis il fût assistant auprès de Fernand Braudel d’abord et de Claude Lévi-Strauss ensuite. La revue *Socio-anthropologie* publie dans ce numéro un extrait d’un article devenu un classique : « L’anthropologie économique », de 1971, tiré d’un ouvrage aujourd’hui épuisé. Bien entendu, depuis, les positions théoriques de Maurice Godelier se sont profondément enrichies, en particulier avec son dernier ouvrage, *L’énigme du don*, (Fayard, 1996). Pour bien situer cet article dans son temps, nous lui avons posé les questions suivantes :

*Socio-anthropologie* : « Quelle était l’origine de votre démarche ? Et pourquoi avez-vous pris, rapidement, une attitude critique vis-à-vis de la notion même d’anthropologie économique ? »

*Maurice GODELIER* : « Il y eut deux raisons à l’origine de ma démarche, une raison philosophique et idéologique, et une autre, pragmatique. En France, les anthropologues, d’une manière générale, s’intéressaient peu à la vie matérielle et à l’analyse des rapports sociaux (égalitaires ou non) impliqués dans les processus de production, de redistribution des biens et des richesses, etc. Les anthropologues, traditionnellement, privilégiaient l’étude de la parenté et celle de la religion, parce que cela leur semblait plus important. Etudier comment des groupes humains, chasseurs-collecteurs, agriculteurs, éleveurs-nomades, etc., vivent et produisent dans un environnement, dans un écosystème particulier, n’était pas à la mode. Il y avait là une lacune analytique et théorique. Toute la vie des gens ne se passe pas dans des transactions de parenté ou dans des cérémonies religieuses. Il y avait là un grand domaine de la pratique, de l’existence sociale à analyser.

La deuxième raison fut propre à ma pensée philosophico-politique. En 1958, je passais l’agrégation de philosophie mais décidais aussitôt d’entreprendre de nouvelles études. J’hésitais entre la médecine et l’économie, mais mon intérêt pour Marx et mes engagements politiques me firent choisir l’économie. J’eus la chance que l’on m’accorde une année supplémentaire à l’Ecole Normale pour préparer ma reconversion. Je me lançais dans la lecture intégrale du *Capital* puis de Keynes et d’autres auteurs. Peu de gens à l’époque avaient lu *Le Capital* en entier. On se contentait de la lecture du livre I, et encore, mais on laissait les livres II et III de côté. En 1960, recommandé auprès de l’historien Fernand Braudel par des philosophes, dont Vuillemin et Ricœur, et par des économistes, dont Charles Bettelheim, je devins chef de travaux auprès de Fernand Braudel à l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Ce fut une grande chance. Braudel me laissa libre pendant deux ans de faire ce que je voulais et je pus lire beaucoup d’ouvrages d’histoire économique et d’économie politique.

Finalement, j’en vins à formuler trois questions qui devaient être le point de départ de ma migration vers l’anthropologie : À quelles conditions pouvait-on « comparer » des systèmes économiques ? Comment s’expliquer leur apparition puis leur disparition dans l’histoire ? Et en quoi la notion occidentale de « rationalité économique » permet-elle de comparer des systèmes sociaux ? Ces questions me semblent se dégager des polémiques qui opposaient vivement les économistes quand ils voulaient démontrer la supériorité du capitalisme et de l’économie de marché sur le socialisme et l’économie planifiée ou l’inverse. C’est – curieusement, dira-t-on – pour répondre à ces questions que je me suis tourné vers l’anthropologie. Car la manière dont les économistes, libéraux ou marxistes, posaient ces problèmes m’apparaissait comme trop idéologique ou trop étroite, et je n’étais pas non plus très convaincu par les explications des historiens sur les raisons de la transition du féodalisme au capitalisme en Europe. Il m’a semblé plus fécond d’étudier des systèmes économiques appartenant à des sociétés vivantes, contemporaines et organisées selon des logiques sociales et culturelles totalement différentes de celles de l’Occident.

C’est là qu’une seconde grande chance se présenta. Je venais de publier dans la revue *Economie et Politique* trois articles [[2]](#footnote-2), mes premiers, sur la notion de « structure » dans *Le* *Capital* de Marx et les avais envoyés à Claude Lévi-Strauss que je ne connaissais pas personnellement. Il m’écrivit quelques mots pour me dire qu’il avait été très intéressé par ces textes d’autant que, dans sa jeunesse, avant de préparer l’agrégation de philosophie, il avait rédigé un essai sur le même thème : la logique du *Capital* de Marx. Mais, ces mêmes articles et d’autres éléments avaient distendu mes rapports avec Braudel qui n’aimait pas beaucoup Marx mais qui avouait très simplement qu’il ne l’avait jamais vraiment lu. Ça lui semblait trop abstrait. C’est alors que, sur la suggestion de Braudel, je rencontrais Claude Lévi-Strauss auquel j’expliquais mon désir et mes raisons théoriques de devenir anthropologue. Il me proposa de venir le joindre à son laboratoire au Collège de France. Il me proposa en plaisantant de travailler « sur les infrastructures » et de faire le point sur les données recueillies par les anthropologues sur l’économie des sociétés primitives*.*

Ainsi, j’ai commencé, presque seul en France, à créer ce domaine. A l’époque, Claude Meillassoux, qui était l’élève de Georges Balandier et avait fait des études d’économie aux États-Unis, avait déjà fait le choix d’explorer ce domaine. Aux États-Unis, par contre, il y avait déjà beaucoup de gens qui travaillaient dans cette direction, ceux qui se réclamaient de Karl Polanyi et qui s’opposaient aux « formalistes » comme R. Firth et H. Schneider, etc. J’ai commencé à développer une anthropologie des systèmes de production, des systèmes de distribution, des monnaies primitives. En 1963, j’organisais le premier enseignement d’anthropologie économi­que en France, avec l’idée de pouvoir trouver les correspondances structurales qui « devaient » exister entre structures économiques, structures de parenté et structures religieuses. C’était là une hypothèse théorique ambitieuse. Aujourd’hui, trente-sept ans après, je peux vous dire qu’il ne semble pas exister ou que je n’ai pas trouvé de correspondance « structurale » entre la parenté et les modes de production. Mon hypothèse « marxiste » n’a pas été vérifiée.

L’ANTHROPOLOGIE
ÉCONOMIQUE [[3]](#footnote-3)

Formes non marchandes de circulation du produit social

[Retour à la table des matières](#tdm)

(…) Pour analyser ce domaine, il faut d’abord partir d’une distinction entre catégories de produits. Cora Dubois a distingué, de façon trop rigide mais utile, deux catégories de biens : les biens de subsistance et les biens de prestige qui circulent dans les sociétés primitives et paysannes. D’une façon générale, dans les sociétés primitives, les biens sont classés en catégories *hiérarchisées*, et leur échange et leur circulation sont fortement *cloisonnés*. On ne peut par exemple échanger un bien de subsistance contre un coquillage précieux. Paul Bohannan a employé le terme « multicentrée » pour caractériser la structure économique des sociétés primitives, à la différence du marché et de la production marchande. Chez les Tiv du Nigeria, les biens étaient répartis en trois catégories : biens de subsistance, biens de prestige (esclaves, bétail, métal), femmes.

À l’intérieur de chaque catégorie, un objet pouvait être échangé contre un autre, mais on ne pouvait convertir les biens de la première catégorie ni en la seconde, ni en la troisième. Aucune monnaie ne servait donc de dénominateur commun entre ces trois catégories de biens, et le travail et la terre restaient en dehors d’elles. Lorsque la monnaie européenne fut introduite, avec ses propriétés d’équivalent universel des biens et du travail humain, la structure sociale traditionnelle des Tiv fut menacée et les Tiv tentèrent de sauver la structure de leurs échanges en faisant de cette monnaie européenne une quatrième catégorie s’ajoutant aux trois autres et s’échangeant seulement contre les biens européens importés ou contre elle-même. L’entreprise échoua complètement et rapidement.

Chez les Siane de Nouvelle-Guinée, les biens étaient divisés également en catégories hétérogènes : les biens de subsistance, produits de l’agriculture, de la cueillette, de l’artisanat ; les biens de luxe, tabac, huile de palmier, sel, noix de pandanus ; les biens précieux, coquillages, plumes d’oiseaux de paradis, haches ornementales, cochons qui entrent dans les dépenses rituelles à l’occasion des mariages, des initiations, des traités de paix et des fêtes religieuses. Aucun bien d’une catégorie n’était échangeable contre un bien d’une autre catégorie. Chaque catégorie avait donc une forme de circulation propre.

L’inexistence d’un mode unique de circulation des biens dans de nombreuses sociétés primitives et paysannes s’explique, d’une part, par le caractère limité des échanges, l’absence ou le faible développement d’une véritable production marchande, et d’autre part, par la nécessité de contrôler l’accès aux femmes ou aux statuts sociaux privilégiés qui sont en nombre limité au sein de ces sociétés.

Nous allons essayer de présenter brièvement une typologie des formes de circulation des biens dans les sociétés primitives et paysannes. Il faut distinguer les formes non marchandes et les formes marchandes. Parmi les formes non marchandes, nous signalerons le partage, le don, les prestations suivies de redistribution par le bénéficiaire de la prestation et le tribut ; sans exclure l’existence de nombreuses autres formes de circulation non marchande des biens.

Dans les sociétés de chasseurs-collecteurs, comme celle des Bushmen Kung du désert de Kalahari sont pratiqués le partage et le don réciproques. Les chasseurs chassent les gros animaux en groupe. La viande appartient au possesseur de la flèche empoisonnée qui a touché la première l’animal et l’a tué. Le possesseur de la flèche n’est pas forcément le chasseur qui a tiré cette flèche. Les flèches sont prêtées entre chasseurs et marquées d’un signe de reconnaissance. Lorsqu’un chasseur tire une flèche qui ne lui appartient pas, il sait qu’il donne la propriété du gibier abattu au possesseur de cette flèche, qui le distribuera. Une première répartition est faite entre les chasseurs eux-mêmes et le propriétaire de la flèche lorsqu’il est différent d’eux ; la viande est distribuée une seconde fois entre leurs parents proches et avant tout leurs beaux-parents, leurs alliés, leurs épouses, leurs enfants ; une distribution s’opère, mais cette fois la viande peut être cuite, et les quantités distribuées deviennent de plus en plus petites. Au total, une antilope peut être partagée entre soixante ou cent individus, au terme de cette série de redistributions successives. Le partage, qui dans ses premières étapes semble imposé par les rapports de production et de parenté, peu à peu devient don pur et simple, entre des gens présents.

À travers ces partages et ces dons s’expriment les obligations réciproques entre les sexes, entre les générations, entre les membres productifs et improductifs de la société, et, en même temps, ces opérations de partage et de don indiquent que les rapports sociaux sont *personnels,* et que la *société n’a pas perdu le contrôle* des produits de son travail. Dans ces formes de partage et de don, les obligations réciproques des partenaires sociaux sont déliées et les tensions sociales sont réduites, sinon éliminées. Cependant, le don peut prendre la forme directe d’un instrument de compétition sociale. L’exemple le plus célèbre du don *agonistique* est le potlatch, décrit chez les Indiens Kwakiutl de Colombie britannique par Boas, à la fin du XIXe siècle.

Le potlatch

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le potlatch est, selon Barnett, « un rassemblement d’individus cérémonieusement et souvent, personnellement, invité pour être témoins de la démonstration de prérogatives familiales ». Ces cérémonies donnaient lieu à des fêtes, des discours, des distributions et des descriptions ostensibles de biens. Les dons consistaient en couvertures, fabriquées à l’origine à partir d’écorces de cèdre ou de peaux d’animaux cousues ensembles puis achetées aux comptoirs commerciaux des baleiniers. La tactique consistait à donner à un rival plus que ce dernier pourrait rendre et de se faire aider de ses parents ou alliés pour accumuler la quantité nécessaire de couvertures. Quand le nombre des couvertures à donner ou à rendre devenait trop grand, on proposait à leur place un objet précieux en cuivre, objet chargé d’une patine d’histoires et de mythes. L’escalade continuait jusqu’au moment où un individu ou un groupe s’estimait possesseur d’un cuivre qui n’avait pas son pareil et proclamait son triomphe sur ses rivaux en le détruisant cérémoniellement. Pour expliquer le potlatch, plusieurs théories ont été avancées. Celle de Boas lui-même, qui interprétait ces cérémonies comme une spéculation boursière. Le don, dans cette perspective, devenait un prêt à intérêt qui était rendu à un taux usuraire. Une telle interprétation masque certains des caractères importants du potlatch. Dans une économie de marché, le crédit est d’abord utilisé pour le financement des entreprises et l’emprunt est utilisé dans des activités productives qui permettront de faire du profit et de rembourser le prêt et la charge d’intérêts. Ce n’est pas le cas chez les Kwakiutl. De plus, dans une économie de marché, c’est le débiteur qui prend toujours l’initiative de la dette, alors que dans le potlatch, c’est le créditeur qui fait le premier pas en forçant son rival à accepter les dons. Et surtout, le principal motif du potlatch est la recherche du prestige honorifique, du statut politique et non l’accumulation de richesse matérielle.

Dans sa célèbre théorie sur le don, Mauss a retenu du potlatch les seules cérémonies où s’exprimaient des rivalités de parti. Il a, à juste titre, cherché à interpréter le don comme un phénomène qui exprimait la structure totale de la société, c’est-à-dire « comme un phénomène social total ». Mais, il a cherché dans l’objet lui-même la raison qui forçait à donner et à rendre. « Quelle force y a-t-il dans la chose qu’on donne qui fait que le bénéficiaire la rende ? » Mauss cherchait, dans une propriété magique, dans le *mana* des objets, le fondement de ces obligations de donner, de recevoir et de rendre toujours en proportion plus grande que le don reçu. En fait, il semble que ce ne soit pas dans la chose, mais dans les rapports sociaux qu’il faille trouver le fondement de ces obligations, et aussi que le potlatch est plus un moyen de sanctionner un statut que de l’acquérir ou de le créer. On a fait remarquer que ce que Boas avait observé était un potlatch « devenu fou », où l’aspect agonistique l’emportait sur tous les autres, et cela après que l’arrivée des Blancs avait provoqué une chute brutale de la démographie et introduit une énorme quantité de monnaie et de biens ostentatoires.

Il faut souligner également que les fonctions de redistribution des biens à travers les dons ont une grande importance économique et sociale dans les sociétés primitives et paysannes. Malinowski a décrit comment, chez les Trobriands, société matrilinéaire, un homme doit donner au mari de sa sœur les prémices de ses récoltes. Ce don au beau-frère s’appelle urigubu. Les chefs ont seuls droit à être polygames. Ils se trouvent ainsi recevoir de leurs nombreux beaux-frères des quantités considérables de biens de subsistance. Le chef se présentait donc comme le beau-frère glorifié et glorieux de toute la communauté. Par ces dons, s’accumulait entre ses mains une quantité exceptionnelle de biens qui lui permettait de promouvoir de grandes cérémonies, et en général d’intégrer un certain nombre de villages au sein d’une économie de district. Par là, le chef devenait l’instrument d’une économie plus vaste que celle d’un village et, a fortiori, que celle des unités familiales qui sont le cadre direct de la production.

En même temps, le chef était le seul à pouvoir recevoir des biens de subsistance et rendre en échange, dans certaines circonstan­ces, des biens précieux, surmontant ainsi l’étanchéité des catégories de biens qui caractérisent de nombreuses sociétés primitives. On peut faire l’hypothèse que le développement de possibilités productives nouvelles dans les sociétés tribales a déplacé le centre stratégique de la compétition sociale du domaine de la répartition des éléments les plus valorisés du produit social (plumes, coquillages, objets précieux divers), vers le domaine de la répartition des facteurs de production entre les membres de la société, sans que la compétition pour la répartition des produits précieux ait cessé de jouer un rôle important.

C’est dans cette perspective que l’on peut analyser des formes de tributs qui caractérisaient par exemple le fonctionnement de la société aztèque. Alors que les Incas faisaient reposer la richesse de l’État et le pouvoir de la classe dominante avant tout sur des prestations en travail, sur un régime de corvées, les Aztèques faisaient reposer la richesse de l’État sur un gigantesque système de prélèvements de tributs sur les gens du peuple appartenant à leur propre société, et sur tous les membres des royaumes et des groupes tribaux qu’ils avaient soumis. À partir des codex, on a pu calculer l’ampleur de ce tribut. Chaque année par exemple, le souverain recevait des trois cent soixante et onze groupes cités dans le codex Mendoza, 123.400 vêtements de coton ou de fibre, 11.200 tuniques pour femmes, 625 tenues de guerriers, 320 peaux d’oiseaux, 3.580 poignées de plumes et de la nourriture (maïs, piments, etc.) suffisante pour entretenir 25.000 personnes (fonctionnaires, courtisans, serviteurs, etc.). Une grande partie de ce tribut était composée de matières premières (plumes, métaux précieux) qui ensuite étaient travaillées par les artisans de Tenochtitlan.

De nouveau, de même que nous avons vu les formes de propriété communautaire du sol se transformer en formes d’exploitation de l’homme par l’homme, nous voyons comment certaines formes de don ont pu se transformer en tributs, avec l’apparition de classes sociales exploiteuses et de l’État.

Formes marchandes de circulation des biens

[Retour à la table des matières](#tdm)

Après cet aperçu qui ne prétend pas épuiser l’inventaire des formes non marchandes de circulation des biens, nous passerons en revue quelques formes marchandes de circulation. Il faut distinguer les formes simples de circulation des marchandises, avec ou sans monnaie, et les formes capitalistes de circulation des marchandises. Lorsque des biens ont été produits pour l’échange, et sont échangés selon des taux agréés, nous avons des formes de troc, donc de circulation marchande sans monnaie. Chez les Trobriands, Malinowski a décrit un échange régulier de poissons contre de l’igname entre les populations côtières et les populations agricoles de l’intérieur de l’île. Cet échange, appelé *wasi*, était pratiqué à taux fixes, ou du moins, à des taux qui variaient normalement selon les saisons, avec parfois des exceptions dues à l’abondance ou à la disette d’une ressource échangée.

À côté de ces formes de troc, existent des formes de circulation simple avec monnaie. Parmi tous les biens échangés, l’un se spécialise dans la fonction d’équivalent général de tous les autres. Quelle que soit la nature matérielle de ce bien, cacao ou pièce de tissu chez les Aztèques, bétail dans l’Antiquité ou chez les éleveurs nomades, or et argent, etc., la fonction est partout la même. Il faut distinguer deux types d’échange avec monnaie. L’échange destiné à satisfaire des besoins, où l’argent est utilisé comme simple moyen de circulation entre les marchandises. Le producteur d’une marchandise M1 la vend et avec l’argent achète la marchandise M2 qu’il ne produit pas lui-même. L’échange n’est pas orienté vers le profit et l’argent ne fonctionne pas comme capital. Au contraire, lorsque, sur un marché, quelqu’un se présente avec de l’argent pour acheter des marchandises et les revendre avec profit, nous avons affaire à une circulation de la monnaie comme capital. Une catégorie professionnelle spécialisée peut alors apparaître qui a pour fonction d’acheter ou de vendre des biens, soit à l’intérieur d’une communauté, soit entre des communautés. La forme la plus ancienne de capital est le capital marchand, et ce dernier peut exister au sein de modes de production les plus différents : modes de production asiatique, esclavagiste, féodal, capitaliste, etc.

Dans la société aztèque par exemple, le commerce était extrêmement développé. Une circulation de biens entre les hautes terres productrices de maïs, de haricots, etc., et les basses terres côtières tropicales beaucoup plus riches et qui fournissaient le cacao, le coton, les plumes d’oiseaux pour les parures, etc., donnait lieu aux activités d’une classe spécialisée de marchands, les pochteca. Cette circulation marchande doublait la circulation des mêmes produits sous la forme du tribut à l’État aztèque dont nous avons parlé plus haut. Dans une lettre célèbre à Charles V, Cortez décrivit les immenses marchés de Tenochticlan. Sur ces marchés, chaque produit avait un lieu de vente déterminé. La vente se réalisait à la pièce ou à la mesure. Les jours de marché étaient fériés. Des tribunaux spéciaux, contrôlés par les marchands, tranchaient les conflits entre vendeurs et acheteurs et le chef des marchands fixait le prix des marchandises. Il était interdit de vendre les produits en dehors des places de marché. Les commerçants jouissaient de grands privilèges politiques et économiques. Mais ils étaient mal jugés s’ils faisaient étalage de richesse et de gloire. On attendait d’eux un comportement « humble » et parfois les biens des commerçants riches étaient confisqués par l’État. Les marchands étaient dispensés du service personnel et de la participation aux travaux publics organisés par l’État. Si l’on compare cette situation avec celle qui régnait chez les Incas, on s’aperçoit que chez ces derniers la production était plus strictement organisée par le pouvoir central et que cette économie centralisée ne laissait guère place au développement d’une classe de marchands. De nos jours, de multiples analyses des marchés africains, méso-américains, asiatiques permettent de commencer à distinguer plusieurs types de marchés : par exemple les marchés sectoriels qui permettent à des producteurs de biens complémentaires de les échanger sur une base régionale. Dans ces conditions existent des cycles de marchés qui se tiennent chaque jour en un lieu différent, permettant ainsi l’unification d’une région économique. C’était le cas également des marchés ruraux, dans la Chine traditionnelle. A ces marchés s’opposent les marchés en réseaux qui relient les producteurs locaux à leur économie nationale, et par-delà au marché mondial.

Ici, l’anthropologie économique retrouve les problèmes classiques de l’économie politique : problème de la formation des prix sur un marché régional, rôle du marchandage, différenciation ethnique des marchands et des consommateurs ou des producteurs (marchands chinois en Asie, syro-libanais en Afrique, ladinos en Méso-Amérique, etc.). La difficulté théorique, ici, est d’éviter de projeter sur tous les types de marchés, et par-delà les formes marchandes de circulation des biens, sur les formes non marchandes (don, redistribution, etc.), les modèles tirés de l’économie capitaliste de marché. Un des points critiques de cette discussion est l’analyse de ce que l’on appelle les monnaies primitives.

Depuis Boas et Malinowski, on a découvert de multiples sociétés préoccupées d’accumuler des objets précieux (parures de plumes, perles, dents de cochon, de dauphin, etc.) et de les transformer en un « fond de pouvoirs », en moyens d’accéder aux fonctions et aux statuts les plus valorisés au sein de ces sociétés. En apparence, ces biens précieux semblaient jouer le rôle de notre monnaie, mais, très rapidement, on ne pût ignorer que ces « monnaies » primitives s’échangeaient rarement, et le plus souvent jamais, contre de la terre et contre du travail, que leur accumulation et leur circulation entre les individus et les groupes n’entraînaient pas un développement général des forces productives, comme c’est le cas de l’accumulation du capital dans les sociétés marchandes capitalistes.

Objets à exhiber, à donner ou à redistribuer pour créer une relation sociale (mariage, entrée dans une société secrète, alliance politique entre tribus), pour effacer une rupture dans les relations sociales (offrandes aux ancêtres, compensations pour meurtres ou offenses), pour créer ou symboliser une position sociale supérieure (potlatch, objets de luxe accumulés et redistribués par les hommes importants ou les chefs ou les rois), les objets précieux des sociétés primitives n’étaient donc pas du capital et fonctionnaient rarement à l’intérieur de ces sociétés comme une monnaie ou comme un moyen d’échange commercial. Ils fonctionnaient comme des moyens d’*échange social*, de valeur symbolique multiple et complexe, mais d’usage et de circulation cloisonnés, aux limites déterminées par la structure même des rapports sociaux de production et de pouvoir.

Cependant, on oublie généralement que tous ces objets précieux étaient soit fabriqués, soit obtenus au prix d’un grand travail ou de compensations très importantes en produits *rares* et possédaient donc dès qu’on les troquait une *valeur d’échange*. A Malaïta par exemple, les brasses de monnaie de perle blanche venaient de chez les Kwaio qui les exportaient chez leurs voisins. Un individu ne pouvait récolter sur les récifs, polir et percer, plus de deux brasses de perles (au maximum) par mois. Les dents de dauphin venaient de chez les Lau, pêcheurs d’une adresse remarquable qui vivaient sur de petites îles où l’agriculture était impraticable et qui échangeaient ces dents contre des porcs et de la nourriture végétale. Les meules de pierre de Yap provenaient d’îles fort lointaines et exigeaient de véritables expéditions maritimes pour aller les extraire, les tailler et les rapporter. De façon générale, partout, à l’intérieur de l’Afrique, de l’Asie, de la Nouvelle-Guinée, circulaient des cauris qui provenaient des rivages lointains, de l’Inde par exemple, et étaient acquis par l’échange de produits locaux rares. Donc *à l’entrée ou à la sortie* de chacune de ces sociétés, ces objets précieux prenaient provisoirement la forme de *marchandises* troquées à des taux fixes ou fluctuant assez peu. A l’*intérieur* de chaque société, ils circulaient le plus souvent non plus comme marchandises, mais comme *objets à donner ou à redistribuer* dans le procès même de la vie sociale, des rapports de parenté, de production et du pouvoir.

Donc, si notre analyse est exacte, elle oblige à conclure que *très souvent* les objets précieux que l’on rencontre dans les sociétés primitives sont d’une *double nature*, à la fois marchandise et non marchandise, « monnaie » et objet à donner, selon qu’ils sont troqués entre les groupes ou qu’ils circulent en leur sein.

Ils fonctionnent d’abord comme marchandises si on est obligé de les importer ou qu’on les produise pour les exporter. Ils fonctionnent ensuite comme objets de prestige, objets d’échange social lorsqu’ils circulent à l’intérieur d’un groupe par le mécanisme des dons et d’autres formes de redistribution. Le même objet *change* donc de fonction, mais de ses deux fonctions, la seconde est *dominante* car elle prend *racine et sens* dans les exigences des *structures dominantes* de l’organisation sociale primitive, parenté et pouvoir.

Il faut d’ailleurs signaler qu’un objet précieux ne fonctionne pas seulement comme marchandise lorsqu’il est importé ou exporté entre des groupes, mais à chaque fois aussi qu’il est troqué entre membres d’un groupe et non donné ou redistribué. Il circule dès lors à l’intérieur de ce groupe comme marchandise, bien qu’il puisse y circuler la plupart du temps comme une non-marchandise, un objet à donner, un objet d’échange social.

Il faut enfin préciser qu’il ne suffit pas à un objet précieux de circuler comme marchandise pour qu’il devienne une « monnaie ». Il faut en outre une condition supplémentaire : qu’il soit possible de l’échanger contre *plusieurs* marchandises de type différent. Par exemple à Malaïta, un collier de perles rouges s’échangeait contre des porcs ou contre des outils de pierre taillée, ou contre de la nourriture crue ou cuite, etc., et fonctionnait dans ce cas-là comme une monnaie.

Donc, pour nous résumer, la plupart du temps, les objets précieux qui circulaient entre les sociétés primitives et en leur sein étaient à la fois des objets d’échange commercial et des objets d’échange social, des biens à troquer et des biens à exhiber et à donner, des marchandises qui parfois devenaient des monnaies et des symboles, des signes visibles de l’histoire des individus et des groupes qui recevaient leur sens du fond le plus intime des structures sociales. C’étaient donc des objets multifonctionnels *dont les fonctions ne se confondaient pas*, même quand elles se superposaient et se combinaient, et qui circulaient toujours dans des limites étroites, déterminées par les structures mêmes des sociétés primitives où le travail, et surtout la terre, ne se transformaient jamais en marchandises qu’on peut acquérir contre d’autres marchandises.

Si cela est exact, on peut comprendre pourquoi tant d’analyses ou d’affirmations d’économistes et anthropologues à propos des monnaies primitives sont contradictoires ou semblent l’être. En effet, ces contradictions peuvent avoir deux origines, soit qu’au niveau des faits eux-mêmes, l’objet décrit par l’anthropologue ait été appréhendé alors qu’il fonctionnait surtout comme une marchandise troquée, ou surtout comme un objet de parure ou de don ; soit que, dans la pensée même de l’anthropologue, les distinctions théoriques entre marchandise, monnaie, objet d’échange social n’aient pas été claires, ce qui a rendu confuses l’appréhension et l’analyse des faits eux-mêmes. Or, sur la base de ces distinctions, une relecture fouillée de l’énorme documentation accumulée sur les « monnaies primitives » deviendrait nécessaire et possible.

On peut comprendre également, d’une part pourquoi la plupart des peuples primitifs ont manifesté dès les premiers contacts qu’ils comprenaient à la fois la logique des dons, et celle du troc, de la circulation simple des marchandises, et d’autre part que l’on ait retrouvé dans certains de leurs objets précieux des formes archaïques de notre monnaie, bien que rarement leur monnaie ait été manipulée comme un capital qu’on investit pour faire des profits et les accumuler.

On peut comprendre enfin pourquoi, dans certaines circonstances, depuis l’Antiquité jusqu’à nos jours, ces objets se dépouillèrent de plus en plus de leur caractère dominant d’objets à donner et qu’ils se soient spécialisés de façon dominante en objets de commerce, tout en gardant longtemps un aspect « traditionnel », ou comme on l’a parfois dit, « éthique ».

Pour conclure cette rapide esquisse des formes non marchandes et marchandes de circulation des biens dans les sociétés primitives et paysannes, nous ajouterons deux brèves remarques. L’existence de formes de production et de circulation marchandes ne préjuge pas de la nature *profonde* des divers modes de production au sein desquels on les rencontre. Nous avons vu des formes de circulation marchande, simples ou complexes, coexister avec un mode de production d’horticulteurs mélanésiens, organisés en tribus sans pouvoir central, ou avec le mode de production diversifié de la société aztèque centralisée.

D’autre part, ce n’est pas la circulation marchande en général qui détruit les anciens rapports communautaires de production ou de vie sociale. C’est la production marchande, menée systématiquement pour le profit. Avec elle un processus d’accumulation inégale des richesses se met en place et se développe, qui contribue à la différenciation sociale et menace les anciens rapports communau­taires. C’est ainsi que, d’une façon philosophique, et dans le but de définir un art du bien-vivre, donc de définir une morale civique, Aristote opposait l’économie « naturelle » des unités domestiques tournée vers la production agricole, à la production et à l’activité marchandes où il voyait « un art d’acquérir qui ne met point de limite à la richesse et à l’acquisition... La monnaie est alors l’élément et le but de l’échange et la richesse qui résulte de cet art d’acquérir n’a point de limite. » (Aristote, *La Politique,* Livre I, chap. 10, § 10 et 17). Il opposait ainsi la production pour le besoin et la production pour l’échange et constatait que cette dernière était une menace pour l’équilibre de la cité grecque. Depuis Aristote, l’histoire a démontré en grand le bien-fondé de cette analyse.

Pour citer cet article

Référence électronique

Maurice Godelier, « Aux sources de l’anthropologie économique », *Socio-anthropologie* [En ligne], 7 | 2000, mis en ligne le 15 janvier 2003, consulté le 09 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/98> ; DOI:10.4000/socio-anthropologie.98

Auteur

[Maurice Godelier](https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/254)

Articles du même auteur

[De la mémoire des grands hommes : entretien avec Maurice Godelier](https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/3339) [Texte intégral]

Propos recueillis par Pierre Bouvier, Paris, le 17 février 2017

Paru dans *Socio-anthropologie*, [37 | 2018](https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/3219)

Droits d’auteur

*Socio-Anthropologie* est mis à disposition selon les termes de la [Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Fin du texte

1. Maurice Godelier, « Economie politique et anthropologie économique (à propos des Siane de la Nouvelle-Guinée) », *L’Homme*, IV, 3, 1964 ; « Objet et méthode de l’anthropologie économique », *L’Homme*, V, 2, 1965 ; A. Deluz et M.Godelier, « A propos de deux textes d’anthropologie économique », *L’Homme*, VII, 3, 1967 ; « La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-Guinée », *L’Homme*, IX, 2, 1969 ; « L’anthropologie économique », voir pp. 37-49 ci-dessous ; « L’œuvre de Karl Polanyi », préface à *K.  Polanyi, les systèmes économiques dans l’histoire et dans la théorie*, Paris, Larousse, 1975 ; « Economie », in R. Cresswell, (dir.), *Eléments d’ethnologie,* Paris, Armand Colin, 1975, t. 2. [↑](#footnote-ref-1)
2. Maurice Godelier, « Les structures de la méthode du Capital I » , *Economie et Politique,* 70, 1960(repris dans *Rationalité et irrationalité en économie politique*, tome 2) ; « Les structures de la méthode du Capital II », *Economie et Politique,* 71, 1960 (repris dans ibid.) ; « Les structures de la méthode du Capital III » , *Economie et Politique,* 80, 1961(repris dans ibid.)*.* [↑](#footnote-ref-2)
3. Le texte qui suit est extrait de J. Copans, S. Tornay, M. Godelier, C. Backès-Clément, *L’anthropologie : science des sociétés primitives ?*, Paris, Editions E.P., 1971, 225-237.  [↑](#footnote-ref-3)