

La triple existence de l'argent dans les îles Loyauté (Nouvelle-Calédonie)

Elsa Faugere

► **To cite this version:**

Elsa Faugere. La triple existence de l'argent dans les îles Loyauté (Nouvelle-Calédonie) . Journal des anthropologues, Association française des anthropologues, 2002. <halshs-01664612>

HAL Id: halshs-01664612

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01664612>

Submitted on 15 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

90-91 | 2002
Monnaies : pluralités – contradictions

La triple existence de l'argent dans les îles Loyauté (Nouvelle-Calédonie)

The Triple Existence of Money in the Loyalty Islands (New Caledonia)

Elsa Faugere



Édition électronique

URL : <http://jda.revues.org/2238>
ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2002
Pagination : 145-169
ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Elsa Faugere, « La triple existence de l'argent dans les îles Loyauté (Nouvelle-Calédonie) », *Journal des anthropologues* [En ligne], 90-91 | 2002, mis en ligne le 26 mai 2009, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://jda.revues.org/2238>

Ce document a été généré automatiquement le 1 octobre 2016.

Journal des anthropologues

La triple existence de l'argent dans les îles Loyauté (Nouvelle-Calédonie)

The Triple Existence of Money in the Loyalty Islands (New Caledonia)

Elsa Faugere

- 1 Dans les îles Loyauté¹, en pays kanak, l'argent (au sens de monnaie frappée par l'Etat) est l'objet d'un curieux traitement. Les discours locaux en font le symbole de l'identité française et l'opposent systématiquement à « la coutume »², symbole de l'identité kanake. Pourtant, dans les pratiques, l'argent sert à faire la coutume. Du plus petit geste coutumier à la plus grande cérémonie de parenté (mariage et deuil), l'argent est toujours sur le devant de la scène, circulant dans les réseaux sociaux de parenté, en quantité souvent très importante. Comment comprendre ce paradoxe où coexistent un registre discursif qui construit deux univers distincts et opposés – un monde européen monétarisé et un monde kanak coutumier et sans argent – et un registre pratique qui imbrique étroitement et entremêle toujours argent et coutume ? Dans les discours kanaks, l'argent est considéré comme une menace pour « la coutume » et l'ordre social qui la sous-tend. Pourtant quand on analyse les pratiques effectives des Kanaks des îles Loyauté, on voit tout au contraire que la signification de l'argent dépend étroitement du contexte dans lequel il circule et du type de lien qui unit les acteurs sociaux en présence.
- 2 Si les Kanaks des îles Loyauté ont très rapidement adopté l'argent européen et l'ont utilisé dans leurs cérémonies dès la seconde moitié du XIX^e siècle, ils critiquent aujourd'hui vertement cette monétarisation de leur coutume qu'ils considèrent comme une menace pour leur coutume et un signe de déliquescence sociale. Tout en étant l'objet de vives controverses, la monétarisation des cérémonies coutumières ne cesse pourtant d'augmenter dans les îles Loyauté. Cette peur de l'argent et de sa prétendue capacité à détruire les rapports sociaux existants et à les transformer en relations impersonnelles et intéressées se retrouve dans toute la Mélanésie (Akin & Robbins, 1999). Mais pas uniquement. Plusieurs auteurs comme Jonathan Parry et Maurice Bloch (1989), Viviana Zelizer (1994, 2001a) ont en effet bien montré que les différentes théories occidentales sur l'argent se caractérisent par le fait de doter l'argent du pouvoir intrinsèque de

révolutionner la société et la culture. Les peurs que les Kanaks manifestent à l'encontre de la monétarisation de leurs coutumes sont-elles le signe de l'appropriation de cette idéologie occidentale et donc de bouleversements culturels, ou, au contraire, le signe d'une permanence et d'une résistance de leur culture mélanésienne ? Pour comprendre ces peurs, doit-on, comme David Akin et Joel Robbins chercher du côté des spécificités de la culture et de la société mélanésienne, ou plutôt s'affranchir d'interprétations culturalistes pour, comme Viviana Zelizer, tenter d'élaborer un modèle théorique de portée plus général ? Ces deux pistes interprétatives sont-elles nécessairement antagonistes ? Une fois remis en question l'idéal universaliste de l'anthropologie qui visait à proposer des modèles universels et à discuter de l'humanité tout entière, comme le remarque à juste titre Florence Weber (2000), l'ethnographe est-il « condamné » à ne livrer que des interprétations valables dans une « culture » donnée ? Jusqu'où l'ethnographe peut-il généraliser ses descriptions et ses interprétations et théoriser ses observations empiriques ?

- 3 S'intéresser aux monnaies, qu'elles soient dites « traditionnelles » (coquillages, objets de jade, etc.) ou étatiques, conduit presque inéluctablement à s'intéresser aux échanges, transactions ou transferts, bref aux manières selon lesquelles ces objets circulent. Pourquoi glisse-t-on tout naturellement de l'étude des monnaies à celle de leurs modes de circulation ? Pourquoi ne pas plutôt centrer son attention sur, par exemple, les processus de fabrication de ces objets, les dispositifs socio-techniques mis en place pour les fabriquer ? Si, en s'intéressant aux monnaies, on est conduit à s'intéresser à leurs modes de circulation, d'échanges, de transferts, c'est parce que la principale fonction de ces objets, leur rôle social, résident précisément dans ces voyages³ qu'ils font entre les êtres humains. Souligner ce glissement est presque une tautologie car si un objet est appelé monnaie c'est précisément parce qu'il est un médium d'échange. Il n'est pourtant pas inutile de distinguer analytiquement ces deux dimensions de toute monnaie, à savoir leur existence matérielle qui implique tout un processus de fabrication en amont, et leurs usages sociaux (moyens d'échange) étant données les confusions fréquentes qui sont faites entre la matérialité même de l'objet et sa circulation. Ces confusions, que l'on trouve tout autant dans le sens commun que savant, sont particulièrement visibles en ce qui concerne l'argent, pris au sens de monnaie étatique. Comme le souligne à juste titre Florence Weber (2000 : 86), « on confond souvent transaction marchande et transaction monétaire, nature de la relation (marchande ou personnelle) et moyen de paiement (espèces ou "nature"). On sait pourtant, depuis Bronislaw Malinowski, que le troc n'est qu'une transaction marchande sans monnaie ». D'autre part, lorsque l'argent est présent dans une transaction, on tend à penser qu'il s'agit là d'une transaction marchande. Or c'est loin d'être toujours le cas. Les exemples de transactions monétaires non marchandes abondent dans toutes les sociétés contemporaines : une grand-mère française glisse un billet de 100 euros dans une enveloppe pour l'anniversaire de sa petite-fille ; un père maréen donne 100 000 FCFP à son fils pour son mariage ; un mari américain donne 100 dollars à son épouse pour les courses, etc. Si des billets de banque sont bien présents dans ces transactions, il ne s'agit pourtant pas de transactions marchandes. Il s'agit de dons monétaires ponctuels qui s'inscrivent dans toute une histoire relationnelle, faite d'une multitude d'autres transactions (monétaires ou non) et d'échanges de toutes sortes (paroles, services, sentiments, etc.) entre les deux protagonistes de la relation. Mais il existe aussi des transactions marchandes, monétaires ou non, au sein de la parenté. Par exemple à Maré, les membres d'un même groupe de parenté se vendent et s'achètent régulièrement toutes sortes de produits agricoles au marché municipal.

- 4 Outre l'objet transféré (en l'occurrence des billets de banque) et la modalité de l'échange (don, achat, redistribution, etc.), apparaît une troisième dimension inextricablement liée aux deux précédentes : le type de relation sociale qui lie les deux partenaires de la transaction (dans les exemples ci-dessus : grand-mère/petite-fille, père/fils, mari/épouse). Se dessinent ainsi ce que certains anthropologues, notamment David Akin et Joel Robbins (1999) appellent « des sphères d'échange » et certains sociologues comme Viviana Zelizer (2001a, 2001b) des « circuits de commerce »⁴.
- 5 La présence de l'argent dans les « circuits de commerce » ou dans les « sphères d'échange » qui façonnent les réseaux sociaux de parenté et d'intimité est perçue comme une menace non seulement en Nouvelle-Calédonie et dans toute la Mélanésie, mais également dans la plupart des sociétés occidentales. Comment comprendre ces peurs ? Et comment expliquer qu'on les retrouve dans des sociétés et des cultures aussi distantes et différentes les unes des autres ? Qu'est-ce qui, dans ces anodins petits morceaux de papier colorés que sont les billets de banque, fait aussi peur aux Kanaks de l'île de Maré qu'aux Occidentaux ? Pourquoi les uns et les autres croient-ils que l'argent possède un pouvoir intrinsèque de pervertir et de bouleverser les rapports sociaux de parenté et d'intimité et de révolutionner la société et la culture, comme l'ont bien montré Jonathan Parry et Maurice Bloch (1989) et Viviana Zelizer (1994, 2001a) ?
- 6 C'est à partir de descriptions ethnographiques effectuées en Nouvelle-Calédonie sur l'île de Maré entre 1994 et 1997 que je voudrais apporter des éléments de réponse à ces questions en montrant notamment que les spécificités de l'argent, si elles existent, ne résident pas, comme le prétendent les sens commun et savant, occidentaux et mélanésien, dans son prétendu pouvoir intrinsèque de révolutionner les sociétés et les cultures mais, bien plutôt, dans son triple registre de significations :
- des significations contextuelles (ou situationnelles) qui dépendent des modalités d'échange, des types de relations sociales qui lient les partenaires de ces échanges, et des significations sociales et culturelles qui leur sont attribuées ;
 - une signification « idéologique » universalisante qui émane de l'histoire intellectuelle occidentale et notamment de l'hégémonie de la science économique, et qui s'est répandue en Mélanésie, et ailleurs, par le biais de la colonisation et des médias ;
 - et enfin, des propriétés matérielles particulières qui sont propres aux objets « billets de banque » et « pièces de monnaie »⁵.
- 7 Ainsi, pour comprendre les significations et les usages de l'argent, j'ai choisi de croiser trois approches ou trois pistes interprétatives : l'une que l'on pourrait qualifier de « culturaliste » et de « situationniste », l'autre de « diffusionniste » et la troisième de « matérialiste ».

Usages et significations culturels et contextuels de l'argent

Le juste don monétaire

- 8 Sur l'île de Maré comme dans l'ensemble des îles Loyauté, l'argent est aujourd'hui couramment utilisé pour effectuer des transactions marchandes et non marchandes. Dans les marchés municipaux, les Maréens viennent vendre leurs produits agricoles et en acheter d'autres. De nombreux magasins locaux sont tenus par des Maréens qui vendent

tout type de marchandise, alimentaires ou non, à d'autres Maréens. Dans toute cérémonie coutumière, des pièces de monnaie et des billets de banque circulent dans les réseaux sociaux de parenté. Ces objets monétaires servent alors à matérialiser ces liens de parenté, à les entretenir ou les renforcer, et à créer de nouveaux liens. Dans ces situations cérémonielles, la signification du même billet de banque dépend étroitement du type de relation sociale qui lie les deux partenaires de l'échange ainsi que de leur statut respectif. Une anecdote va illustrer mon propos.

- 9 Un jeune homme venait de se tuer brutalement dans un accident de voiture dans la tribu où je menais mes enquêtes ethnographiques depuis plus d'un an. Je ne le connaissais pas personnellement mais je connaissais bien son père. De plus, le père de la famille qui m'hébergeait était l'un de ses « cousins ». Je décidais donc, comme c'est l'usage à Maré, de participer à cette cérémonie en donnant de l'argent à mes hôtes pour contribuer au don qu'ils devaient emmener à cette cérémonie de deuil. Ces transactions, qui précèdent les cérémonies coutumières, ont lieu en privé. Mes hôtes étant de proches parents de la victime, ils se devaient d'aller à ses funérailles pour y présenter, publiquement, leurs dons d'ignames et d'argent. Ce qui est présenté publiquement au nom d'un seul groupe de parenté est toujours le fruit de plusieurs contributions données en privé par de proches parents (ou amis) qui n'ont pas leur place dans l'arène publique de la cérémonie. Mais lorsque je tendis à mon hôtesse un billet de 5 000 FCFP ⁶, un silence gêné se fit. Embarrassée, elle me répondit : « non, c'est trop ! 2 000 francs ça suffit ». Elle prit mon billet de 5 000 francs et me rendit la monnaie : 3 000 FCFP...
- 10 Son refus, lourd de sens, me signifiait que je m'étais trompée sur la somme adéquate que je pouvais légitimement lui donner. Il me remettait à ma place. Il signifiait que j'avais mal évalué notre relation et la situation : je n'étais pas suffisamment proche du défunt ni de mes hôtes pour me permettre de faire un don si important à leurs yeux. Son refus me signifiait qu'il existait une étiquette du juste don et que je ne l'avais pas respectée. En refusant mon geste et en le ramenant à un montant plus adéquat, elle remettait de l'ordre dans la mauvaise appréciation que j'avais faite de la situation. Comme le remarque V.A. Zelizer (1994 : 100) : « *Le don incorrect doit être rendu immédiatement : [...] Refuser un don est le meilleur moyen pour le donataire de corriger la définition inadéquate que le donateur a fait de leur relation* »⁷.
- 11 Viviana Zelizer, dans un contexte tout à fait différent puisqu'il s'agit des Etats-Unis au début du XX^e siècle, a remarqué de même que si les dons d'argent se faisaient fréquemment entre proches (parents et amis), il existait un code ou une étiquette du don qui fixait, pour chaque type de relation sociale, et pour chaque situation, la somme adéquate et légitime pouvant être donnée. Si ce montant est dépassé, le don d'argent risque de modifier la relation sociale. Il ne joue plus son rôle d'entretien du lien social. Par exemple, dans un rapport amoureux avant le mariage, si l'homme donne trop d'argent à la femme ou lui fait des cadeaux trop coûteux, la relation pourrait glisser d'un rapport de séduction à de la prostitution, écrit Zelizer (1994 : 101). Bien évidemment le contexte maréen contemporain diffère de celui des Etats-Unis du début du XX^e siècle. Mais on retrouve une étiquette du don monétaire qui fixe approximativement les sommes adéquates et légitimes pouvant être données selon le type de relation et de situation sociales. Ainsi, plus les partenaires de l'échange sont éloignés socialement, moins les dons d'argent doivent être importants ; et, inversement, lorsque les partenaires sont de proches parents, le don d'argent doit être conséquent. Le juste don monétaire dépend

également du statut des partenaires de l'échange. C'est ce qu'explique très précisément un jeune Maréen. Je le cite :

Tu donnes en fonction de ce que tu as mais aussi en fonction de la relation. Le don c'est pour concrétiser la relation. Par exemple, les relations entre chefs, s'ils donnent 1 000 ou 2 000 francs, dans le principe on dit c'est pareil, il a donné. Mais dans la forme, ce n'est pas pareil. Les gens vont parler. Quelqu'un qui travaille, s'il donne juste 1 000 francs, on va dire, eh tu as vu il travaille et il a donné seulement 1 000 francs alors que lui il ne travaille pas mais il a donné plus ! Il y a une pression sur les gens qui travaillent pour qu'ils donnent plus. Les gens vont parler si tu ne donnes pas assez.

- 12 Les propos de ce jeune homme révèlent que le juste don monétaire dépend du statut social des deux partenaires de la transaction mais aussi du revenu du donataire. Ils révèlent également la peur des « on dit », des rumeurs et donc l'existence d'une forte pression sociale pour codifier les montants des dons. On pourrait considérer que le risque est minime : si on ne donne pas assez, on s'expose seulement à des paroles et à des mots. Mais ses propos montrent bien que ce risque est loin d'être insignifiant. Respecter le juste don engage et met en jeu sa réputation et son honneur. C'est une honte de ne pas donner suffisamment. Mais, d'une autre manière, c'est également une honte de donner trop... Dans le contexte cérémoniel, le montant du transfert monétaire est donc un indicateur voire une sorte de mesure du lien social.
- 13 Dans les situations cérémonielles, les billets de banque permettent aux Maréens de restituer leurs réseaux sociaux, de réaffirmer leurs allégeances et leurs solidarités familiales et claniques et, dans les mariages, de créer de nouvelles alliances avec la parenté de l'épouse qui reçoit une partie importante de l'argent. Mais, le lendemain de la cérémonie de mariage, l'oncle maternel du marié peut aller au marché municipal et, avec les billets qu'il a reçus pendant cette cérémonie, il peut acheter un kilo de tomates à son neveu qui vient de se marier et qui, la veille, lui avait donné ces mêmes billets. Le lien de parenté est le même, neveu-oncle maternel, et le billet, l'objet, est également le même. Mais la signification que prend la transaction entre ces deux individus n'est plus du tout la même. Dans le premier cas, il s'agissait d'une transaction monétaire non marchande dont l'objectif était de réaffirmer et d'entretenir leur lien de parenté, et dans la deuxième situation, au marché, il s'agit d'une transaction monétaire marchande dont l'objectif est d'acheter des tomates pour faire une salade.
- 14 Ces mêmes objets, ces mêmes billets de banque permettent donc aux Maréens de faire des choses très différentes : créer ou entretenir du lien social dans une situation cérémonielle, ou acquérir toutes sortes d'objets et de services dans une situation marchande. Comme le dit à juste titre Viviana Zelizer (1994), « l'argent est social ». Sa signification dépend de la situation dans laquelle il est utilisé, du lien social qui unit les deux partenaires de la transaction et des modalités de cette transaction (marchandes ou non marchandes).

Des chemins des richesses aux « sphères d'échange »

- 15 Avant la colonisation européenne, il existait à Maré différentes « sphères d'échange » au sein desquelles circulaient différents types d'objets qui ne pouvaient naviguer d'une « sphère » à une autre. Les échanges commerciaux se faisaient essentiellement sous forme de troc : les produits de la mer étaient échangés contre ceux de la terre. Les objets précieux (coquillages, objets de jade) n'étaient pas utilisés pour acquérir ces produits

vivriers. Ils circulaient dans d'autres types d'échange, cérémoniels et politiques, où ils permettaient de créer et d'entretenir des liens sociaux. Ces objets précieux, non consommables, étaient échangés à l'occasion de tout événement social important, mariages et deuils notamment. Cette circulation d'objets, qui allaient bien au-delà des seules frontières de l'île de Maré, s'appelait « le chemin des richesses » *lani* (Dubois, 1978, 1984). Ils servaient principalement à sceller des relations sociales (Dubois, 1978) et, parfois, à acquérir d'autres objets précieux (Howe, 1978). Dans les îles Loyauté, l'usage de ces objets précieux semble avoir disparu dès les années 1880-1890, remplacé dès lors par l'argent européen. Faute d'enquêtes historiques portant spécifiquement sur de telles questions, il reste de nombreuses incertitudes. On peut néanmoins dire que l'argent européen a progressivement pris la place de ces objets précieux dans toutes les cérémonies sociales importantes à Maré.

- 16 Des années 1840 (début de la colonisation européenne) aux années 1870, le commerce entre les colons et les Loyaltiens s'effectua sans l'intermédiaire de la monnaie européenne. Les denrées locales (santal, noix de coco, ignames, etc.) étaient échangées contre des marchandises européennes (fer, bouteilles en verre, tabac, fusils, vêtements)⁸. Si l'ensemble des voyageurs de cette époque a souligné l'habileté des Loyaltiens à négocier, l'argent n'entrait pas encore dans ces transactions. Dans les années 1870, les demandes des Loyaltiens changèrent : l'argent remplaça dès lors les articles de traite (Howe 1978 : 148). Trafiquants et missionnaires rapportent que les insulaires avaient acquis une assez bonne idée de la valeur de l'argent et, dans bien des cas, ils le préféraient à tout autre article d'échange (Howe, 1978 : 148). Avec la colonisation, l'usage des objets précieux et ces objets eux-mêmes ont donc progressivement disparu, remplacés par l'argent européen. A la différence de ces objets, l'argent européen permet non seulement de créer et d'entretenir les réseaux sociaux mais également d'acquérir toutes sortes de produits, marchandises et services.
- 17 Les Maréens, comme l'ensemble des Loyaltiens, ont ainsi très rapidement commercé avec les colons européens. S'ils ont donc une longue expérience des transactions monétaires et marchandes, il semble que, jusqu'aux années 1960, ce type de transaction, cette modalité d'échange n'existait pas (ou très peu) au sein de la parenté. Les magasins locaux étaient alors tenus par des descendants de colons européens⁹ et ce n'est que dans les années 1970, mais plus encore dans les années 1980, que des Maréens ont eux-mêmes ouvert des magasins en tribus. Ils se sont alors trouvés confrontés à une difficulté toujours actuelle : comment faire payer de proches parents ? Les critiques virulentes que les Maréens font de la monétarisation de leurs coutumes coïncident avec une extension des transactions monétaires et marchandes au sein des rapports sociaux de parenté. Il est difficile voire impossible de dater avec précision l'apparition de telles critiques. Mais le récit que les personnes âgées font, aujourd'hui, des mariages d'avant-guerre, semble conforter une telle hypothèse. Tout en critiquant les mariages actuels, les Maréens citent en exemple les mariages d'autrefois, où, disent-ils, c'était alors les ignames qui comptaient et non l'argent. Même si, ajoutent-ils, les « vieux » utilisaient de l'argent, c'était en très faible quantité. Et, tout en souriant à l'évocation des sommes ridicules qui circulaient alors dans les mariages, ils s'empressent d'ajouter que, par rapport au coût de la vie de l'époque, ces sommes étaient considérables. Dans l'extrait d'entretien suivant, une femme, qui s'est mariée en 1934 raconte que lorsque son mari et sa parenté sont venus lui demander sa main, ils lui ont donné 50 francs pour « son oui » *dure hnara* et 200 francs à ses parents pour « l'attacher » *ataceni*¹⁰ :

Avant la guerre, dans les mariages, il y avait de l'argent mais pas beaucoup. La mère de mon mari, elle est venue me chercher avec 50 francs pour le dure hnara et 200 francs pour ataceni. Pour le mariage, il y avait 5 000 francs. Il y avait beaucoup d'ignames mais peu d'argent. Mais regarde un peu maintenant, pour ataceni c'est 300 000, pour le mariage 1 million ! Mais avant c'était 50 francs ! Pour ma fille Lois, qui s'est mariée en 1952, c'était 200 francs pour le dure hnara et 700 francs pour ataceni. Mais 50 francs à l'époque, c'était énormément d'argent. A cette époque là, le sucre coûtait 1 franc ! Maintenant, 50 francs ce n'est rien du tout (décembre 1995).

- 18 Aucune critique ne perçe sur le coût des mariages de cette époque alors même que cette femme souligne l'importance des sommes d'argent en jeu comparées au coût de la vie d'alors. Pourquoi ? On peut supposer qu'à cette époque, la monétarisation des cérémonies coutumières ne perturbait pas la vie sociale et n'était pas perçue comme une menace parce qu'il n'existait pas (ou peu) de transactions monétaires marchandes au sein de la parenté. La circulation de l'argent, entre parents, se faisait alors essentiellement selon certaines modalités d'échanges non marchandes (dons, contre-dons, prestations aux aînés et redistributions).

Les modalités d'échange structurent les sociétés mélanésiennes

- 19 Alors que les observations ethnographiques montrent que l'argent utilisé dans les cérémonies coutumières permet d'entretenir le tissu social, les Maréens ont peur qu'il ne menace leurs rapports sociaux de parenté et d'intimité. Les peurs des Maréens devant la monétarisation de leur coutume et, plus globalement, de l'ensemble de leur vie sociale, se retrouve dans toute la Mélanésie. La monétarisation de très nombreuses transactions n'a pas mis un terme aux controverses, critiques et peurs de l'argent. On pourrait même faire l'hypothèse que c'est précisément cette généralisation des usages de l'argent dans tous les domaines de la vie sociale qui a généré ces controverses, critiques et peurs. C'est l'une des hypothèses émises par David Akin et Joel Robbins (1999) dans leur stimulante introduction sur les monnaies mélanésiennes. Selon ces deux anthropologues américains, si les Mélanésien ont peur de l'argent, alors même qu'ils l'ont rapidement et facilement adopté, c'est en raison du rôle majeur que jouent, dans ces sociétés, le contrôle sur la circulation des objets et les modalités de l'échange.
- 20 Selon Akin et Robbins (1999), les Mélanésien se livreraient, dans leur quotidien, à un véritable travail social pour différencier les modes d'échange, les types de relation sociale et les types d'objet. Ce faisant, ils utilisent différentes modalités d'échange (don, achat, redistribution, etc.) pour créer et entretenir différents types de relation sociale. Ce travail permanent de différenciation et l'importance que les Mélanésien accordent aux modalités d'échange structurent la vie sociale elle-même. Or, ce qui rend unique le règne de l'argent, c'est qu'il peut être échangé contre n'importe quoi dans n'importe quel type d'échange entre des individus qui sont dans n'importe quel type de relation interpersonnelle (Akin et Robbins, 1999 : 12). C'est donc à partir du moment où des transactions monétaires et marchandes s'effectuent entre proches parents que des changements structurels apparaissent. Les Mélanésien sentent alors que, ne pouvant plus différencier les modalités de l'échange, ni les relations ni les objets, ils ne peuvent plus s'en servir pour créer ces « sphères d'échange » qui produisent leur socialité (Akin & Robbins, 1999 : 15). C'est pourquoi, en dépit de leur adoption rapide de l'argent, ils

continuent de s'inquiéter de sa capacité à traverser les frontières transactionnelles qu'ils ont érigées (Akin & Robbins, 1999 : 8).

- 21 David Akin et Joel Robbins (1999) reprennent la notion de « sphères d'échange » de Paul Bohannan (1959) qui était centrée sur les objets eux-mêmes. Mais ils l'élargissent en y intégrant deux autres dimensions délaissées par Paul Bohannan : les modalités de l'échange et les types de relation sociale. Ils effectuent ainsi une synthèse entre l'approche de Bohannan centrée sur les objets et celle de Sahlins (1965) centrée sur les rapports sociaux et les modalités de l'échange. « Cette conception élargie des sphères d'échange permet d'inclure trois dimensions : une relation sociale, une modalité d'échange et les objets eux-mêmes » (Akin & Robbins, 1999 : 10). Les Mélanésiens tentent de protéger leurs différentes « sphères d'échange » en maintenant un lien fort entre une modalité d'échange particulière et les relations sociales que cette modalité permet de créer ou d'entretenir. Ce serait donc lorsque de nouvelles modalités d'échange, comme les transactions monétaires et marchandes, apparaissent au sein de la parenté, que les Mélanésiens commenceraient à se sentir menacés par la présence de l'argent. Les difficultés récurrentes rencontrées par les Maréens pour établir des transactions monétaires et marchandes dans leur magasin local avec leurs parents-clients semblent aller dans le sens des interprétations de Akin et Robbins.
- 22 Si les pistes interprétatives d'Akin et Robbins sont intéressantes, elles demeurent néanmoins culturalistes au sens où ils cherchent ce qui, dans les spécificités culturelles mélanésiennes, permet de comprendre ces peurs de l'argent. Ce qu'ils considèrent comme étant une spécificité culturelle mélanésienne, à savoir ce travail de différenciation des modalités d'échange, des types de relation sociale et des types d'objet est-il spécifique à la culture mélanésienne ? D'après Viviana Zelizer (2001b), « dans toutes sortes de contextes sociaux, des plus intimes aux plus impersonnels, les individus distinguent clairement différents types de relations interpersonnelles, en les marquant de noms, de symboles, de pratiques et de médiums d'échange distincts ». Ainsi, tout en reconnaissant l'apport de ces deux anthropologues américains, elle propose d'élaborer un modèle théorique de portée plus générale qui permettrait de mieux décrire et comprendre les intersections entre l'argent et la parenté et l'intimité. Pour ce faire, à la notion de « sphères d'échange » d'Akin et Robbins, Zelizer lui préfère celle de « circuits de commerce ».

L'argent : une signification universalisante

Après le Grand Partage, les « circuits de commerce »

- 23 Viviane Zelizer (2001a, 2001b), l'une des fers de lance de la nouvelle sociologie économique américaine, élabore son modèle en partant du constat suivant : la vision commune et savante que les Occidentaux ont de l'argent est erronée. Car elle ne permet pas de décrire ni de comprendre tant la présence de l'argent dans les sphères de la parenté et de l'intimité que l'existence de liens intimes et affectifs dans les sphères marchandes. Deux grands courants caractérisent cette vision occidentale. Le premier, qu'elle appelle les « mondes antagonistes » (*hostile worlds*), longtemps dominant et toujours d'actualité, oppose un monde marchand et monétaire régi par une rationalité instrumentale, à un monde non marchand et non monétaire, domaine de la parenté et de l'intimité, régis par des logiques affectives et sentimentales. Le deuxième courant, réductionniste, qu'elle appelle « nothing but » et qui s'est construit en opposition à la

vision dichotomique des « mondes antagonistes », consiste à ne voir dans la parenté et l'intimité rien d'autre qu'un cas particulier de rationalité économique, de croyances culturelles ou de rapports de domination. Aucune de ces deux approches ne permet d'analyser de manière adéquate les intersections entre les liens sociaux intimes (comme la parenté) et des institutions comme l'argent et le marché (Zelizer 2001b : 2). Pour ce faire, selon Zelizer (2001b : 3), il faut bien comprendre que les transactions économiques se conforment à des liens différenciés dont l'intimité est variable en degré et en nature. De tels liens différenciés forment souvent ce qu'elle appelle des « circuits de commerce », commerce qu'elle prend au sens ancien du terme (relations, échanges, conversation...) (Zelizer 2001b : 3).

- 24 Traversant les frontières des « mondes sociaux » habituellement identifiés (comme la parenté, le travail, les clubs de loisirs...), ces circuits de commerce lient entre eux des individus qui sont en constantes interactions et négociations. Ces relations utilisent des médiums d'échange spécifiques (par exemple de l'argent ou des monnaies « traditionnelles ») et certains types de transaction (par exemple des dons, des redistributions, des actes marchands, etc.). Les acteurs sociaux sont ainsi pris dans plusieurs circuits de commerce qu'ils contribuent eux-mêmes à façonner et à entretenir en y échangeant certains types d'objet, selon certaines modalités avec certaines personnes. Comme le souligne à juste titre Zelizer (2001b : 16), « dans de très nombreuses relations intimes, les individus réussissent à intégrer des transactions monétaires et marchandes parmi de multiples obligations mutuelles plus larges, sans détruire pour autant les liens sociaux en jeu ». Les individus y parviennent précisément en construisant des circuits de commerce différenciés.

L'entretien des frontières identitaires

- 25 Comme je l'ai déjà mentionné, les peurs de l'argent et l'idée selon laquelle dès qu'il envahit le domaine des relations personnelles, affectives et familiales, il conduit inévitablement ces relations vers une rationalité instrumentale (Bloch & Parry, 1989 ; Zelizer, 1994), se retrouvent dans de nombreuses régions du monde et notamment en Occident. Pour Maurice Bloch (1994), « il y a un tel accord dans notre culture sur les effets de l'argent, une telle unanimité provenant d'auteurs et de milieux généralement hostiles les uns aux autres que le pouvoir de cette mythologie économique de l'argent en est sans cesse renforcée ». Maurice Bloch estime qu'il ne faut pas différencier la science économique des professionnels de celle des profanes parce que ces deux modes de connaissance s'interpénètrent étroitement pour deux raisons : le rôle des médias qui assurent une transmission du savoir des économistes à un public plus large ; et le fait que « la rationalité du marché, les notions de valeur, de monnaie et de personne qu'elle implique soient les produits très particuliers d'une histoire politique et intellectuelle plus générale qui est à la base de la pensée des milieux savants comme des milieux populaires ». Une telle imbrication, poursuit Maurice Bloch, donne à la mythologie économique le pouvoir de tenir un discours si stéréotypé et contraignant qu'il semble presque impossible d'y échapper. Les explications savantes des autres disciplines (philosophie, sociologie, anthropologie...) et les discours politiques, semblent bien souvent se limiter à commenter ou à illustrer le savoir économique reçu, mais en des termes légèrement différents, conclut-il.

- 26 Les peurs que les Maréens ont de l'argent et l'opposition discursive qu'ils font entre l'argent et la coutume – « nous les Kanaks c'est la coutume, et vous les Européens, c'est l'argent » – peuvent alors s'interpréter comme le signe de l'appropriation de cette idéologie occidentale. Ce qui serait alors un paradoxe puisque les Maréens légitiment leurs prises de position comme un refus de la domination métropolitaine et comme une affirmation culturelle et identitaire. Le paradoxe n'est qu'apparent. On peut aussi interpréter ces peurs et l'opposition discursive entre coutume et argent comme un moyen d'entretenir les frontières identitaires (entre Kanaks et Européens) et comme un mode de résistance à la domination coloniale. En effet, si des logiques identitaires et politiques sous-tendent effectivement ces résistances discursives à la monétarisation des travaux coutumiers, de nombreux auteurs ont montré que les processus de construction des identités dites « ethniques » apparaissent lorsqu'il existe une implication effective dans les activités et les rôles de la société globale :

Contrairement aux hypothèses des théories assimilationnistes, ce n'est pas le repliement sur soi et l'isolement, mais au contraire l'implication dans les activités et les rôles de la société globale qui rendent saillante la conscience ethnique. [...] L'acquisition des compétences et des valeurs modernes reste le processus central de la transformation des identités ethniques, mais loin de conduire à l'assimilation, elle a pour effet d'accroître la conscience et la signification de l'ethnicité » (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995 : 77-78).

- 27 Pour étudier plus en détail ces processus d'appropriation et de réinterprétation de cette idéologie occidentale, il conviendrait de mener des enquêtes historiques et ethnographiques pour comprendre à la fois comment les Occidentaux en Nouvelle-Calédonie (« caldoches » et métropolitains) et les médias locaux (radios, télévisions, presse écrite) se positionnent sur ces questions économiques et monétaires.

Vers une « sociologie de l'objet » billet de banque

- 28 Je voudrais, pour finir, explorer une troisième piste interprétative. Mon analyse de l'argent est restée centrée sur des transactions, des relations, des représentations et des significations sociales. Mais l'argent n'est pas qu'un moyen d'échange. C'est aussi un objet, ou plutôt des objets (billets de banque, pièces de monnaie, etc.) qu'il convient maintenant d'analyser dans leur matérialité. Pour certains sociologues, dans la mouvance de Bruno Latour, les objets, qu'ils appellent les « non humains », sont de véritables acteurs des situations sociales dans lesquels ils sont présents. « [...] Latour conteste la place exorbitante occupée dans les sciences humaines par l'attention aux actions proprement humaines. Les objets qui participent constamment de la vie sociale ont également, selon lui, leur dignité à être représentés dans les analyses sociologiques » (Chateauraynaud, 1991 : 472). Il propose donc de les intégrer pleinement dans l'analyse en montrant comment et en quoi ils jouent un rôle et déterminent en partie les actions sociales. Pour ce faire, dit-il, il faut traiter les objets comme des faits sociaux. S'il est vrai que les acteurs sociaux attribuent toujours du sens à leurs actions et aux objets qu'ils manipulent, les propriétés matérielles de ces objets conditionnent, dans une certaine mesure, non seulement les usages qui peuvent en être faits mais également les représentations que les acteurs sociaux s'en font. Pour Bruno Latour, si les propriétés matérielles des objets influent sur le cours des événements et des actions, elles font également exploser le cadre spatio-temporel des interactions étudiées en les reliant à

d'autres collectifs invisibles, absents de la situation, mais qui ont participé à la fabrication et à la création des dits objets.

- 29 Si l'on reprend une telle approche, on peut alors se demander en quoi les propriétés matérielles des billets de banque qui circulent dans les transactions marchandes et non marchandes à Maré jouent un rôle tant dans les représentations que les Maréens en ont (comme leurs peurs) que dans les situations sociales où ils sont mobilisés. Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, je distinguerai deux niveaux d'analyse : les modes d'acquisition de l'argent et son processus de fabrication.

Modes d'acquisition

- 30 Contrairement aux ignames que les Maréens peuvent cultiver, donc fabriquer eux-mêmes, ils n'ont pas le droit de fabriquer eux-mêmes ces billets de banque, sauf à devenir faussaires et se mettre ainsi hors-la-loi. Ils peuvent acquérir ces billets de différentes manières : en vendant leurs propres productions (agricoles, pêche, chasse...), en devenant salariés d'une entreprise ou d'une administration, en obtenant différentes aides sociales, en montant leur propre entreprise. Selon le mode qu'ils auront choisi, ils seront pris dans différents réseaux, collectifs ou dispositifs. Les propriétés matérielles de cet objet déterminent donc une certaine structuration et une certaine organisation de la vie sociale. Les compétences que les Maréens doivent mettre en œuvre pour obtenir une igname ou un billet sont très différentes et très dépendantes des propriétés matérielles de chacun de ces deux objets. L'acquisition de l'argent ne respecte pas les hiérarchies coutumières maréennes : certaines femmes et certains cadets gagnent davantage d'argent que des chefs de clan ou que des Grands Chefs. Les peurs de l'argent peuvent aussi s'interpréter comme une forme de conservatisme et de résistance face à des changements économiques et sociaux qui pourraient modifier les rapports de domination existants. Dans les îles Loyauté, comme d'ailleurs sur la Grande Terre, il est en effet bien plus rentable financièrement de devenir salarié, notamment de la fonction publique, que de vendre ses productions agricoles, même si la vente d'ignames peut rapporter d'importantes sommes d'argent. Or, l'accès au salariat échappe bien davantage au contrôle des hommes sur les femmes, des aînés sur les cadets, des chefs sur leurs sujets, que la production et la commercialisation agricoles. Devenir salarié de la fonction publique est d'ailleurs l'une des ambitions de nombreux jeunes Maréens qui désirent accéder aux produits de consommation européens.

Le processus de fabrication des billets de banque

- 31 Les billets de banque qui circulent à Maré sont des morceaux de papier-monnaie appelés des francs pacifiques (CFP), qui ont été créés par un décret gouvernemental le 25 décembre 1945. « CFP » signifiait alors « Colonies Françaises du Pacifique ». En 1949, ce sigle change de sens pour signifier *Change Franc Pacific*. Sur ces bouts de papier à deux faces, on peut voir tout à la fois du texte et des dessins : le montant en chiffres et en lettres ; l'institut d'émission d'Outre-mer¹¹ (IEOM) ; République Française ; des numéros qui correspondent aux numéros de fabrication des billets ; trois signatures : celle du président, du directeur et du vice-président de l'IEOM ; des visages d'indigènes et d'explorateurs des paysages locaux et des navires.

32 Dessins et textes renvoient donc à l'histoire coloniale de la Nouvelle-Calédonie et rappellent, notamment, la présence de la République Française et son pouvoir de frapper la monnaie. L'Etat semble ainsi se porter garant de la valeur du billet. Comme le disent Gilles Malandrin et Philippe Salas (2002), « ces effigies mettent le détenteur du billet en lien avec les souverainetés protectrices qui transitent par la puissance étatique. Dans la façon dont ces objets se donnent à voir, ils sont la marque de la présence de l'Etat dans l'échange. On peut donc dire que ces objets, cette "monnaie manuelle" reflètent les symboles de l'appartenance à une communauté dont l'Etat apporte les signes de la garantie ». Les propos d'un Maréen d'une quarantaine d'années vont dans ce sens. Je le cite :

Avant il y avait les monnaies traditionnelles, c'est nous qui les faisons alors que pour gagner l'argent européen, il faut suer.

33 Ses propos pointent du doigt un élément essentiel : l'ensemble du procès de fabrication des billets de banque échappe totalement au contrôle des Maréens. Non seulement il leur échappe, contrairement aux monnaies dites traditionnelles que certains d'entre eux fabriquaient, mais ce processus de fabrication est monopolisé par certaines instances, étatiques en l'occurrence, qui le contrôlent de manière très stricte. Le billet est donc un symbole de la présence de l'Etat, ce qui, dans un contexte politique de luttes indépendantistes, peut contribuer à alimenter les peurs des Maréens sur la monétarisation de leurs coutumes et, plus globalement, de leur vie sociale.

34 Cette manière de voir dans l'objet le symbole d'autre chose est une manière habituelle de traiter les objets en sciences sociales. Mais la « sociologie des objets » va bien plus loin en disant que ce billet n'est pas uniquement un symbole mais qu'il est aussi le produit d'un dispositif ou d'un réseau socio-technique complexe et singulier qui l'a créé, fabriqué et diffusé. Dans d'autres lieux et en d'autres temps, des individus ont coupé les arbres qui ont été transformés, par d'autres, en papier-monnaie ; et d'autres individus, appartenant à d'autres collectifs, ont créé son graphisme, ou contrôlé son émission, etc. Ainsi, le billet de banque qui, dans certains contextes, sert à faire la coutume kanake, relie les Maréens à différents collectifs, à différents acteurs sociaux qui ne sont pas présents physiquement dans les transactions maréennes, mais qui ont participé à la fabrication de cet objet. Si l'on essaie de restituer ces réseaux socio-techniques qui ont participé à la fabrication, à la création et à la diffusion de ce billet, on voit bien que la cérémonie maréenne et les transactions qui s'y déroulent, sont liées à d'autres lieux, à d'autres temps et à d'autres collectifs. L'objet billet de banque fait ainsi exploser l'espace-temps de la cérémonie maréenne en la reliant à une certaine histoire socio-technique. Comme le dit Bruno Latour, « loin de se limiter aux corps présents l'un à l'autre par leur attention et leur continuuel effort de vigilance et de construction, il faut toujours, chez les humains, faire appel à d'autres éléments, à d'autres temps, à d'autres lieux, à d'autres acteurs, afin de saisir une interaction ». Un deuil ou un mariage maréen ne peuvent se produire sans l'entremise de toute une série d'objets (billets de banque, ignames, riz, viande, tables, etc.) qui, chacun, renvoie aux dispositifs ou réseaux socio-techniques qui les ont produits, fabriqués, diffusés. A chaque cérémonie, les Maréens notent sur un cahier le nom des donateurs, le montant des dons monétaires qu'ils ont fait et les autres types de dons qu'ils ont apportés. Comment les Maréens pourraient-ils, aujourd'hui, effectuer ces opérations de comptage, de totalisation et de mémorisation des objets et des participants, c'est-à-dire « faire la coutume », sans cahier ni stylo ni billets ? Ces objets, ces « non humains », ne sont pas de simples outils, instruments ou symboles : ils font quelque

chose, ils participent pleinement à l'action, à la situation. Ce sont des acteurs qui transportent les Maréens aux lieux et aux temps de la conception du cadre de leur interaction, cadre qui est précisément constitué par tous ces acteurs non humains. « On ne doit jamais quitter l'interaction, mais si on suit celle des humains on ne reste jamais en place, jamais en présence des mêmes acteurs et jamais dans la même séquence de temps » (Latour).

- 35 Une telle approche, qui tente d'intégrer pleinement dans l'analyse des mondes sociaux le rôle joué par les objets, permet de sortir du dilemme micro versus macro, local versus global, individu versus société, nous dit Bruno Latour. Car les processus de fabrication, en l'occurrence des billets de banque, impliquent nécessairement des réseaux socio-techniques, qui ne sont pas visibles pendant le déroulement de la situation, de la transaction, mais qui y participent indirectement, qui sont présents au travers de l'objet qu'ils ont contribué à fabriquer et qui jouent un rôle dans la situation en déterminant en partie les actions.
- 36 Cette approche, seulement esquissée ici, soulève un certain nombre de questions épistémologiques. L'observateur extérieur qu'est l'ethnologue (ou le sociologue) peut effectivement reconstituer les dispositifs socio-techniques qui ont présidé à la fabrication et à l'acquisition des billets de banque utilisés par les Maréens dans leur vie quotidienne et cérémonielle. Mais jusqu'où doit-on aller dans cette restitution si ces dispositifs, notamment de fabrication, ne font pas sens pour les Maréens ? Lorsqu'ils apportent un billet de 5 000 FCFP pour le mariage d'un de leurs cousins, il est fort improbable qu'ils pensent aux différents dispositifs socio-techniques qui ont été nécessaires à la fabrication de ces objets. Ces liens ne sont pas signifiants pour eux. Comme le dit Francis Chateauraynaud (1991 : 472), « si l'on suit Latour on est conduit à redéfinir de proche en proche l'ontologie de base des sciences sociales en augmentant la liste des êtres et des entités capables de structurer le monde social ». Une telle approche qui intègre les objets dans l'analyse et qui vise à suivre tous les réseaux d'acteurs, présents et absents, semble alors s'éloigner – mais pourquoi pas ? – des objectifs que Malinowski avait donné à l'ethnologie dans les années 1920 : « saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, de comprendre sa vision de son monde » (Malinowski, 1989 : 81-2).

BIBLIOGRAPHIE

- AKIN D., ROBBINS J., 1999. « An Introduction to Melanesian Currencies. Agency, Identity and Social Reproduction », in AKIN & ROBBINS (eds), *Money and Modernity. State and Local Currencies in Melanesia*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- BEAUD S., WEBER F., 1998. *Guide de l'enquête de terrain*. Paris, La Découverte.
- BLOCH M., 1994. « Les usages de l'argent », *Terrain*, 23 : 5-10.
- BOHANNAN P., 1959. « The Impact of Money on an African Subsistence Economy », *Journal of Economic History*, 19 : 491-503.

CHATEAURAYNAUD F., 1991. « Forces et faiblesses de la nouvelle anthropologie des sciences », *Critique*, t. XLVII, 529-530 : 459-78.

DUBOIS M. J., 1978. « Maré, îles Loyauté. Le chemin des richesses », *Journal de la Société des Océanistes*, 58-59 : 57-62.

DUBOIS M. J., 1984. *Gens de Maré, Nouvelle-Calédonie*. Paris, Anthropos.

FAUGERE E., 1998. *L'argent et la coutume, Maré (Nouvelle-Calédonie)*. Thèse de Doctorat. Marseille, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

FAUGERE E., 2000. « Transactions monétaires en pays kanak », *Genèses*, 41 : 41-62.

FAUGERE E., 2002. « La fabrique identitaire dans les îles Loyauté. Comment peut-on être un colon-kanak ? », *Ethnologie Française*, 4 : 629-635.

HOWE K. R., 1978. *Les îles Loyauté, Histoire des contacts culturels de 1840 à 1900*. Nouméa, Société d'Etudes Historiques de la Nouvelle-Calédonie.

LATOUR B., « La leçon des sociétés simiesques », <http://www.ensmp.fr/~latour/Articles/57-INTEROBJECT.FR-2.html>

MALANDRIN G., SALAS P., 2002. « Les déterminants de la confiance dans le passage à l'Euro », <http://sceco.univ-poitiers.fr/pfranc-euro/articles/GmalandrinPSalas.pdf>

MALINOWSKI B., 1989 (première édition 1922). *Les argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Gallimard (coll. Tel).

PARRY J., BLOCH M., 1989. « Introduction : Money and the Morality of Exchange », in PARRY & BLOCH (eds), *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press : 1-32.

POUTIGNAT P., STREIFF-FENART J., 1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF.

SAHLINS M., 1965. « On the Sociology of Primitive Exchange », in BANTON (ed), *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London, Tavistock Publications, ASA Monographs : 139-236.

SHINEBERG D., 1981. *Ils étaient venus chercher du santal*. Société d'Etudes Historiques de la Nouvelle-Calédonie (Nouméa)

WEBER F., 2000. « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage », *Genèses*, 41 : 85-107.

ZELIZER V., 2001a. « Transactions intimes », *Genèses*, 42 : 121-144.

ZELIZER V., 2001b. *Circuits of Commerce*, <http://www.yale.edu/ccr/zelizer.doc>

ZELIZER V., 1994. *The Social Meaning of Money*. New York, Basic Books.

NOTES

1. Cet archipel, composé de quatre îles habitées (Ouvéa, Lifou, Tiga et Maré), fait partie de la Nouvelle-Calédonie. Situées entre la Grande Terre néo-calédonienne et le Vanuatu, les îles Loyauté sont peuplées à plus de 95% de Kanaks. Mes enquêtes ethnographiques se sont déroulées sur l'île de Maré entre juin 1994 et avril 1997, dans le cadre d'une thèse de doctorat (Faugère, 1998) financée par le CIRAD.

2. Le terme de « coutume », abondamment utilisé par les Maréens, est la traduction française du terme *nengone* (langue vernaculaire de Maré) « *penenod* ». Littéralement, ce terme signifie : « la manière de faire au pays ». Le terme « coutume » est utilisé à différents niveaux : pour désigner

l'ensemble de ce qui est considéré comme « tradition » kanake. On dira alors « c'est la coutume ». « Coutume » sert aussi à désigner une cérémonie particulière : mariage, deuil, fête des ignames, etc. On dira alors « c'est une coutume ». Quand à la formule « faire la coutume », elle qualifie un ou plusieurs gestes qui s'effectuent à certaines occasions, notamment dans les cérémonies familiales (Faugère, 2000 : 41-42).

3. Pour reprendre l'expression de Florence Weber (2000 : 96).

4. J'expliciterais plus loin ces deux modèles analytiques.

5. Je ne parlerai pas ici des autres matérialités de l'argent comme les chèques ou cartes de crédit car ils ne sont pas utilisés dans les cérémonies maréennes.

6. 1 FCFP vaut 0,055 FF ; 5 000 FCFP valent donc 42 euros (275 FF).

7. Les traductions de textes anglais sont de l'auteur.

8. Cf. Dorothy Shineberg (1981), pour une histoire des échanges commerciaux entre colons européens et Kanaks dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

9. Si ces descendants de colons européens se qualifient eux-mêmes de Kanaks et Maréens, leur identité est ambivalente et multiple aux yeux des autres Maréens qui n'oublient pas leur ascendance étrangère (cf. Faugère, 2002).

10. La cérémonie de demande en mariage s'appelle *ataceni* (attacher la femme). Il s'y déroule différents gestes coutumiers dont une somme d'argent appelée *dure hnara* qui est donnée à la future épouse si elle accepte de se marier et une somme plus importante, appelée *ataceni*, qui est donnée à son père et à sa mère (cf. Faugère, 1998, 2000).

11. Cet établissement public national a été créé par la loi du 22 décembre 1966. Il est placé sous la tutelle d'un Conseil de surveillance présidé par le Gouverneur de la Banque de France, qui comprend les représentants des ministres de tutelle et ceux de la Banque de France ainsi que des personnalités locales choisies en raison de leur expérience des problèmes économiques et monétaires du territoire.

RÉSUMÉS

Comment ce petit bout de papier coloré que l'on appelle « billet de banque » peut-il faire autant peur aux Kanaks ? Un objet aussi inoffensif posséderait-il réellement cet étrange pouvoir de révolutionner la société et la culture ? C'est à partir de descriptions ethnographiques effectuées en Nouvelle-Calédonie sur l'île de Maré que je voudrai apporter des éléments de réponse à ces questions. Les spécificités de l'argent, si elles existent, ne résident pas, comme le prétendent les sens communs et savants, occidentaux et mélanésiens, dans son prétendu pouvoir intrinsèque de révolutionner les sociétés et les cultures mais, bien plutôt, dans son triple registre de significations : des significations contextuelles, une signification « idéologique » universalisante, et enfin des propriétés matérielles particulières qui sont propres à l'objet « billet de banque ».

How is it that the small piece of coloured paper called a « banknote » can provoke such fear among Kanaks? Could such an inoffensive object really possess this strange power to revolutionise society and culture? On the basis of ethnographic descriptions carried out in New Caledonia on the island of Maré, I make an attempt to answer these questions. The specificity of money, if it exists, does not reside in its supposed intrinsic power to revolutionise societies and cultures – as Western and Melanesian common-sense and scientific opinion suppose – but rather

in its three levels of meaning: contextual meanings, a universalising « ideological » meaning, and finally particular material properties which are peculiar to the « banknote » as an object.

INDEX

Mots-clés : billet de banque, circuit, échange, non-humain, Nouvelle-Calédonie, objet, sphère, transaction

Keywords : banknote, exchange, New Caledonia, non-human, object

AUTEUR

ELSA FAUGERE

Fondation Universitaire Luxembourgeoise