

Entretien avec Maurice Godelier

Jean-François Bert



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1261>

DOI : [10.4000/leportique.1261](https://doi.org/10.4000/leportique.1261)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2007

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Jean-François Bert, « Entretien avec Maurice Godelier », *Le Portique* [En ligne], 19 | 2007, mis en ligne le 15 décembre 2009, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1261> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.1261>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

Entretien avec Maurice Godelier

Jean-François Bert

- 1 Anthropologue de réputation internationale, Maurice Godelier a vécu entre 1967 et 1988 parmi les Baruya, une tribu des hautes terres de la Nouvelle-Guinée à laquelle il a consacré de nombreuses enquêtes. Maurice Godelier a exploré plusieurs domaines essentiels de l'anthropologie dont, récemment, la distinction entre les choses que l'on donne, celles que l'on vend, et celle que l'on ne peut ni vendre ni donner.
Une part importante de son activité de recherche reste surtout liée à la question de l'économie. C'est en 1966 qu'il publie aux éditions Maspero un ouvrage majeur consacré à cette question : *Rationalité et irrationalité en économie*.
Ces travaux ont été prolongés dans la publication d'une série d'ouvrages dont : *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*, Fayard, 1982.
L'Idéal et le Matériel, Fayard, 1984.
L'Énigme du don, Fayard, 1996.
La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques et Le corps humain, supplicié, possédé, cannibalisé, Textes rassemblés et édités par Maurice Godelier et Michel Panoff, Amsterdam, Archives contemporaines, 1998.
- 2 • **Jean-François Bert** : J'aimerais commencer l'entretien en vous retournant l'une des questions qui était, en 1958, à la base de vos recherches : « Qu'en est-il de la logique cachée des systèmes économiques et de la nécessité de leur apparition, reproduction ou disparition au cours de l'histoire ? »
- 3 • **Maurice Godelier** : La question s'est posée pour moi, après l'agrégation de philosophie, de savoir ce que j'allais faire. Je n'avais pas l'intention d'être professeur de philosophie toute ma vie dans un lycée et je ne voulais pas non plus philosopher toute ma vie sur la philosophie. Le soir même de l'agrégation, lorsque le jury m'a demandé ce que je voulais faire – ça a d'ailleurs un peu surpris –, j'ai répondu que je ne voulais pas enseigner la philosophie et que je voulais apprendre autre chose pour philosopher sur autre chose.
- 4 J'hésitais alors entre trois possibilités. Soit refaire des études de médecine, j'étais très influencé par les travaux de G. Canguilhem sur le normal et le pathologique, soit

travailler sur les mathématiques puisque j'avais eu comme enseignant des gens comme Desanti. Mon engagement politique m'orienta vers une autre question, celle de l'économie.

- 5 Quoi qu'il en soit, on me donne une année d'école normale supérieure pour que je me cultive sur cette question. Au bout de trois mois, j'arrête, c'était impensable. On me demande d'acheter des photocopies et de réciter le cours sur Keynes pour avoir 12 sur 20 à la prochaine séance.
- 6 J'arrête donc tout cela et je rentre chez moi où je décide de faire comme à l'École normale. Je décide de lire Keynes comme j'avais pu lire Kant, par exemple. Je lis des tas d'autres livres d'économie et sur l'économie, et je commence la lecture du Capital. Je décide également de m'inscrire en même temps au CEPE (Centre d'Étude et de Programmation Économique) où, pendant un an, je me retrouve avec des polytechniciens et des centraliens qui allaient devenir des fonctionnaires d'État.
- 7 J'étais alors totalement plongé dans des modèles et des mathématisations. À l'époque, il y avait surtout une confrontation permanente, dans le débat économique théorique, entre d'une part économie décentralisée, c'est-à-dire l'économie de marché – avec ses contraintes et ses rigidités – et, d'autre part, une économie planifiée qui cherche au contraire à s'optimiser par la centralisation.
- 8 La question que je me pose alors comme philosophe, j'étais philosophe, mais aussi militant, est de savoir si l'on peut arriver à démontrer la supériorité d'un système sur un autre. Je me pose la question de la rationalité des systèmes économiques ¹.
- 9 • Vous venez de reprendre le versant théorique de votre approche concernant l'économie, mais je crois savoir que vous avez eu une confrontation plus pragmatique avec cette question ?
- 10 • En effet, au bout d'un an de débats incessants – je pense en particulier aux travaux de Bettelheim alors beaucoup discutés –, on me propose d'aller comme expert de l'UNESCO étudier les effets du plan sur les économies villageoises au Mali. Ce pays venait de passer au socialisme africain et s'orientait alors vers une planification de son économie et de son développement.
- 11 Je me retrouve donc un an au Mali pour étudier le plan mais, avant de partir, j'avais changé de point de vue sur l'économie. J'étais moins intéressé par les grands débats entre socialisme et capitalisme, que par les sociétés vivantes inscrites dans le capitalisme ou dans le socialisme. Mes travaux prenaient finalement une orientation historico-anthropologique assez spontanée et passaient finalement de ces grands débats à l'analyse des systèmes précapitalistes inscrit dans le capitalisme, de leurs survivances et de leurs transformations, comme à celle des systèmes non socialistes inscrits dans le système, alors en expansion du socialisme. J'étais en Afrique avec l'intention d'étudier les effets d'un plan sur la vie des communautés, et je finis par analyser comment l'économie capitaliste agit sur les structures locales, alors même que celles-ci n'étaient pas du tout capitalistes au départ.
- 12 Cette démarche était anthropologique au sens où ce qui m'intéressait étaient prioritairement ces sociétés locales inscrites dans un système global et qui gardaient des traits de leurs anciens systèmes économiques. Le Mali correspondait assez bien à ce questionnement d'anthropologie économique, c'est-à-dire à une comparaison de systèmes.

- 13 Je constate, malgré tout, que s'il y a bien un ministère du plan et un ministre du plan, il n'y a pas de plan. En tout cas, suite à cette expérience, je décide d'écrire, à mon retour, un livre sur l'objet et la méthode de l'anthropologie économique. J'avais profité de cette année pour lire de très nombreux articles, en particulier anglo-saxons, portant sur cette question de l'économie ².
- 14 Problème qui n'intéressait finalement que deux personnes en France. Meillassoux, d'une part, qui était alors à Chicago, et qui avait été le premier à faire une anthropologie économique des Gouro ³ et Braudel, de l'autre, que je rencontre par un concours de circonstances et qui me nomme chef de travaux, puis très rapidement Maître assistant pour enseigner l'anthropologie économique. Sans aucun doute, il trouvait cette perspective nouvelle et intéressante.
- 15 • C'est au même moment que vous rencontrez Claude Lévi-Strauss.
- 16 • J'avais été à quelques séminaires de Claude Lévi-Strauss, d'abord pour écouter. Il venait de publier la *Pensée sauvage* et il parlait, dans son séminaire, de la *praxis*, des structures, de la structure des structures etc. Il rendait souvent hommage au primat des infrastructures. Quand il me rencontre pour la première fois, il me dit dans un langage marxiste, sans doute pour que je le comprenne, avoir besoin de quelqu'un comme moi qui étudie les infrastructures, lui étant plutôt spécialiste de la parenté, de la religion, c'est-à-dire des superstructures.
- 17 Je sors du bureau de Lévi-Strauss avec ce qualificatif d'anthropologue économiste, spécialiste des infrastructures. Ce qui était passionnant, à vrai dire. Cette anthropologie m'a permis de m'intéresser à des transformations de l'économie, mais surtout à des transformations sociales liées à des plans de développement. Une anthropologie qui finalement est directement tournée vers la vie quotidienne des gens et qui essaie de comprendre leurs problèmes d'accumulation, d'exploitation, de domination...
- 18 Quand je suis parti après la mort de Metraux en Nouvelle Guinée chez les Baruya, sur les conseils de Lévi-Strauss d'ailleurs, je me rends compte immédiatement de la complexité des systèmes de parentés. J'avais d'ailleurs choisi les baruya parce qu'ils étaient 1600 et il était encore presque possible pour moi de voir la situation de chacun d'entre eux. Je savais aussi qu'ils faisaient du sel et je rêvais aux monnaies primitives. Enfin, dernière explication que je peux donner à mon choix, c'est que cette population avait su résister très longtemps au Blanc, les baruya étaient de redoutables guerriers.
- 19 J'ai donc commencé par faire un énorme travail d'anthropologie économique qui n'a pas encore été publié. J'ai passé un an dans les champs à mesurer seul 560 jardins, avec toutes les parcelles, en me demandant qui travaille avec qui, pour quoi faire, qui a les droits sur la terre, d'où vient le premier défrichement.
- 20 Le terrain, cependant, c'est surtout de l'anthropologie ordinaire et j'ai dû m'intéresser à tous les aspects de la vie de ces populations. La différence, peut-être, avec d'autres approches anthropologiques, c'est que j'ai lancé des grandes enquêtes systématiques. Être dans ces jardins, pendant un an, à mesurer chaque parcelle, m'a surtout permis d'être au cœur du fonctionnement quotidien de la société des baruya. Tous les jours il y avait un nouvel événement. Il y avait un adulte qui tombait par terre de son arbre, une crise de jalousie...
- 21 Comme j'avais aussi fait la généalogie des Baruya, j'étais en possession d'un matériau énorme que je pouvais croiser avec l'étude des jardins, les temps de travail et les monnaies de sel. Mon idée était de combiner et de croiser ces séries d'informations

comme la propriété du sol – qui travaille avec qui, les droits d'usages – et les rapports de parenté et de résidence... L'individu peut être alors saisi à plusieurs endroits de son existence et surtout les rapports que l'ont établi ont un sens.

- 22 Quand je suis revenu, j'ai écrit en huit semaines la *Production des grands hommes*. Je n'avais pas du tout envie de faire comme d'habitude une monographie des Baruya : économie, parenté, religion. J'étais revenu avec la conviction scientifique et existentielle que le phénomène majeur qui organisait la conduite des gens, c'était autre chose : la domination masculine.
- 23 • Quels sont parmi tous les rapports sociaux ceux qui fabriquent une société et pourquoi, comme vos analyses semblent le montrer, les rapports économiques ne peuvent suffire à engendrer entre des groupes sociaux une base commune ayant la capacité de les réunir en un tout qui fasse d'eux une société ?
- 24 • De plus en plus, quand je travaille aujourd'hui, je me rends compte que ce n'est pas le système économique qui va m'expliquer le système de parenté. L'idée qu'avait eu Lévi-Strauss avant moi d'une correspondance entre un système de production et un système de reproduction sociale, comme la parenté, je ne l'ai pas trouvée chez les Baruya. De la même manière, quand les anthropologues marxistes voulaient eux aussi trouver une correspondance structurale entre les structures de parenté et les structures du mode de production, là encore je n'ai rien trouvé de tel en Nouvelle-Guinée.
- 25 Plus j'avais et plus je trouvais que l'économie ne pouvait pas m'expliquer la formation des sociétés. Quelque chose de plus fondamental traversait toutes les pratiques, tous les mouvements de l'existence et donnait sens aussi bien à la place des hommes et des femmes dans les différents champs sociaux que dans les maisons. Les maisons des baruya étaient divisées invisiblement en deux espaces : les femmes étaient près de la porte, les hommes au fond.
- 26 Le rapport social qui peut alors expliquer le plus de faits sociaux sous mes yeux est le rapport homme-femme qui est un rapport de domination. L'institution qui met en scène et en marche à tout instant ces rapports, ce sont les initiations. En réfléchissant, je me rends compte surtout que l'économie ne peut pas m'expliquer la domination masculine, mais que, paradoxalement, la domination masculine peut m'aider à expliquer la place des femmes, la production... Ce qui donne sens à ces rapports, c'était finalement et toujours, des rapports politico-religieux. De la même manière, les rapports de parenté ne pouvaient m'expliquer l'unité des Baruya. Je vois, en particulier, que malgré l'échange des femmes, la parenté n'arrive pas à unifier tout le monde dans un réseau de solidarité. Comme l'économie, la parenté ne permet pas de mettre tout le monde dans un même réseau.
- 27 Le fait que l'on ne puisse pas tout expliquer par l'économie ou la parenté, ni même d'ailleurs par la religion, ça veut dire déjà que ces sociétés sont complexes. Ce qui disparaissait, au fur et à mesure de ce long terrain chez les Baruya, c'est la notion d'une correspondance structurelle entre les domaines de la vie.
- 28 L'approche anthropologique qui était alors la mienne consistait d'abord à comprendre et expliquer comment se sont constituées, provisoirement et progressivement, les unités sociales et culturelles de ces populations. Point de vue qui finit par faire sauter toute lecture réductionniste, mais pas la complexité sociale des sociétés dites traditionnelles.

- 29 Pour introduire la question de l'argent, je voudrais vous proposer une définition qui pourrait servir de base à notre discussion. Il me semble que l'argent est à la fois un instrument de mesure, un instrument d'échange et un support de la valeur. Ce serait même la valeur des valeurs, celle qui, en tout cas, permet de les mesurer. Cette dernière perspective se trouve surtout dans les analyses de Marx, auteur que vous connaissez bien. Je pense surtout à cette citation tirée de son *Ébauche de l'économie politique* : « L'argent est la perversion générale des individualités qu'il échange en leur contraire, en leur attribuant des qualités qui ne sont pas le moins du monde les leurs ...Il apparaît alors comme la puissance corruptrice. Il transforme la fidélité en infidélité, l'amour en haine, la haine en amour, la vertu en vice, le vice en vertu, le valet en maître, l'intelligence en bêtise... »
- 30 Vivant au XIX^e siècle, Marx voit autour de lui le capitalisme industriel édifier des montagnes et des banques ; ça surgit en quelque sorte sous ses yeux ! La dimension marxiste de l'histoire humaine, celle des masses, celle des travailleurs, ce n'était pas ce qui était alors privilégié par l'histoire. L'histoire, c'était avant tout les dynasties, les grands hommes, l'histoire des idées, l'histoire de l'art. La vie des humbles gens n'était pas traitée dans les livres et l'histoire restait totalement muette sur tout cela. C'était normal que Marx associe, dans ses ouvrages, masses, travail, production et inégalités dans le partage...
- 31 Il y a deux phrases de Marx qui sont très intéressantes. Il utilise, de mémoire, le terme *Entspringen*. La parenté, le politique « *entspringen* », c'est-à-dire sortent ou jaillissent des rapports de production. C'est le modèle d'Althusser et d'autres qui signifie que, si vous avez la clef des modes de production, vous avez aussi la clef de la parenté. Ce terme a beaucoup servi à une certaine forme de marxisme qui a eu du poids dans les années soixante et soixante-dix.
- 32 Mais il y a une autre citation de Marx qui dit à peu près ceci ; c'est facile de comprendre le lien entre les dieux et telle société mais il faut, à l'inverse, essayer de comprendre pourquoi la société avait besoin de ces dieux. Ce que Marx veut comprendre ici, c'est le procès de production de ces idéalisés. Après, bien sûr, celles-ci servent dans une société et il est possible de les repérer.
- 33 Dans ce cas précis, il ne semble pas dire que cela vient fatalement de l'économie mais pourquoi une société se produit sous une forme précise. Après tout, les dieux, c'est un morceau de société. Ils ne sont qu'un autre aspect d'une société. Malheureusement, ce n'est pas cette version qui a été retenue !
- 34 Faire remonter, comme l'a fait Marx, les masses dans l'analyse, masses qui sont en général oubliées, faire remonter aussi dans l'analyse la question des intérêts sordides qui sont en général cachés, tout ça c'est évidemment d'une grande force. Dans l'atmosphère positiviste le marxisme avait une réelle force, celle de montrer les contradictions dans la vie et les rapports sociaux, de montrer l'existence des conflits d'intérêts et des rapports de forces. Notre histoire n'est pas une histoire angélique, c'est vraiment une histoire sordide. Je pense d'ailleurs à cette fameuse phrase dans laquelle il dit que la bourgeoisie a déchiré le voile des rapports sociaux féodaux où l'harmonie régnait entre le maître et l'esclave. Ce qu'il dit, au fond, c'est que le capitalisme, lui-même comme société, a tout ramené au froid intérêt, déchirant le voile des illusions et des idéalisés pour amener les rapports sociaux à la raison froide des intérêts. Il ne faut pas oublier aussi que quand Marx parle de l'art, en particulier, il dit

que ça serait une bêtise de vouloir déduire par exemple la grandeur de l'art grec, qui restera immortel, au moins pour nous, de l'économie.

- 35 Une autre perspective pourrait nous servir également à définir l'argent. On pourrait, en effet, décider de partir de l'imaginaire et des nombreuses attitudes véhiculées par l'argent. On voit bien, avec ce point de départ, comment, dans nos sociétés, deux discours se font face sur l'argent. Un premier qui voit l'argent comme un moyen de libération, synonyme aussi d'indépendance, et un, second, qui, au contraire, insiste sur son aspect aliénant.
- 36 • La question que je voudrais vous poser, pour essayer de sortir de cette aporie, serait d'abord de savoir si la monétisation des rapports sociaux transforme, de manière inévitable, la vie sociale et ensuite s'il existe des formes de relations sociales incompatibles avec l'échange monétaire ?
- 37 • On prête à ceux qui cherchent de l'argent ou utilisent l'argent la responsabilité du fait que les rapports sociaux se délitent. En Nouvelle-Guinée, par exemple, on voit se monétariser des rapports sociaux comme le mariage. Les populations substituent à des productions locales des objets achetés sur des marchés. Dans des échanges qui, *a priori*, n'avaient rien à voir avec le marché, le marché y pénètre.
- 38 Quoi qu'il en soit, ce sont les gens qui décident de substituer des objets qui n'étaient pas produits dans des rapports marchands par des objets qu'on ne peut s'approprier que dans ce cadre précis. Dans les hautes terres de Nouvelle-Guinée, on offre aujourd'hui une Toyota pour une femme.
- 39 Ce sont les individus qui s'engagent eux-mêmes dans ces rapports monétaires qui ne sont pas, à proprement parler, des rapports capitalistes. Le rapport capitaliste, ça reste un rapport dans lequel on irait travailler dans une plantation pour gagner un salaire. C'est le cas également du petit producteur de café qui accumule de l'argent.
- 40 C'est cette attitude qui donne l'impression, pas tout à fait vraie d'ailleurs, que tout s'achète et tout se vend. Les mêmes rapports de parenté continuent, mais avec d'autres éléments matériels comme support.
- 41 Les premiers ethnographes ont beaucoup glosé sur la possibilité d'une « société sans argent », c'est-à-dire d'une société qui serait affranchie des liens monétaires. Un âge d'or, comme le disait déjà Cervantès, où les individus ignoraient les mots « tien » et « mien » (*Don Quichotte*, L. II, 11)
- 42 • Votre terrain chez les Baruya, qui étaient des fabricants d'un sel végétal qu'ils utilisaient comme monnaie, vous a permis d'observer les conditions sociales et techniques de production de cette monnaie dite « primitive », mais aussi les transformations politiques, économiques et culturelles, qu'une situation coloniale pouvait entraîner. Je pense, par exemple, à l'entrée dans le marché, à la christianisation, à l'arrêt des guerres tribales, à la scolarisation d'une partie de la jeunesse...
- 43 • Pour arriver à ce qu'on appelle argent, au sens moderne d'une monnaie, qui a un champ d'application très vaste, il faut que tous les individus et les groupes sociaux soient dépendants les uns des autres pour survivre.
- 44 Ma montre, mes lunettes, ce que je porte sur moi actuellement, je n'ai rien produit de tout ceci. Ce sont d'autres personnes qui ont produit cela pour moi. Donc, pour qu'il y

ait argent, il faut qu'il y ait un tissu de dépendance économique et matériel assez généralisé.

- 45 C'est d'ailleurs ce qui différencie l'argent des monnaies primitives qui servent d'abord à faire de la reproduction de rapports sociaux. Si l'on traduit en terme moderne, si vous donnez (X) grand coquillage contre (Y) quelque chose, vous avez (X) sur (Y) qui est l'équivalent d'un prix, d'un taux. Cependant, cela ne veut pas dire que l'on est nécessairement, dans ce cas-là, dans une économie marchande. Cette économie est d'abord le résultat de la généralisation des échanges. Les individus et les groupes ne sont plus du tout autosubsistant, puisque, si chacun dépend de tout le monde, inversement, tout le monde dépend de chacun.
- 46 Les anthropologues anglais ne disent d'ailleurs pas toujours « monnaies primitives », ils utilisent le terme de « *Valuable* », objet de valeur. La valeur de l'objet, c'est la puissance qu'il a en lui comme la puissance qu'il peut donner à des individus ou à des groupes dans des rapports qu'ils veulent avoir ou qu'ils nouent avec d'autres. Il y a des objets qu'on ne donne ni ne vend. L'objet sacré, l'objet précieux qui sert à se marier, celui, aussi, qui sert à compenser un meurtre [...]. Ces monnaies primitives ne sont pas vraiment des monnaies comme les nôtres : elles ont une sphère de circulation étroite, on ne peut pas passer de l'une à l'autre, et ce sont encore les rapports sociaux dans lesquels elles circulent qui les commandent.
- 47 Si l'on reprend ce rêve des sociétés sans argent, cela voudrait dire qu'existe un autre type d'échange ou pas d'échange du tout. C'était un peu l'idée de Pol Pot qui désirait supprimer les villes et renvoyer tout le monde à la campagne. L'idée était de faire une société de villages autosubsistants, ce qui n'a jamais existé ! C'est de ces attitudes utopistes et régressives, aussi, que vient l'idée que l'objet est responsable pour le sujet – ce qui est pour le moins une aliénation de la pensée !
- 48 • Vous avez beaucoup travaillé à partir de l'œuvre de Marcel Mauss et en particulier de son *Essai sur le don*. Le succès de cet essai est d'ailleurs dû à la conception tout à fait novatrice que se fait Mauss de l'économie.
- 49 • Cet essai reste une tentative pour penser une autre économie. Sa conclusion, en particulier, reste très instructive sur la façon dont il regrette un certain « virage » pris par nos sociétés.
- 50 • Vous avez aussi, à partir de Mauss, montré comment il n'avait concentré son analyse que sur les dons et contre-dons agonistiques du type « *Potlatch* » tout en négligeant le rôle joué par certains objets. Il serait intéressant, peut-être, de revenir sur votre catégorisation des objets ; ceux qui sont aliénables sous forme de marchandises ; ceux qui sont aliénés, mais où quelque chose du donateur reste à l'intérieur de l'objet donné ; ceux, enfin, que l'on ne peut ni vendre, ni donner.
- 51 • Cette précision montre que, dans toutes sociétés, il y a trois pôles qui sont des champs de rapports sociaux. Il y a des rapports sociaux dans lesquels les objets circulent comme des dons. Dans ce type d'échange, l'objet n'est jamais totalement détaché du sujet qui le donne. Il y a aussi, comme second pôle, l'ensemble des rapports marchands dans lesquels, au contraire, l'objet se détache du sujet qui le vend ou le loue. On peut parler, dans ce cadre, de monétarisation des liens. Enfin, il y a, comme troisième pôle, des choses qu'on ne peut ni vendre ni donner et qui touche plus particulièrement à la question de la tradition.

- 52 Dans toutes les sociétés, le jeu de l'argent se trouve pris entre des rapports sociaux au sein desquels les choses circulent de génération en génération, et où ceux qui reçoivent ne peuvent jamais rendre, des dons dans lesquels la personne reste toujours présente dans la chose donnée et des rapports d'échanges marchands qui peuvent, en se développant, prendre un caractère totalement anonyme. Dans ce dernier cas, j'insiste, l'échange ne crée aucun lien. Lorsque j'achète quelque chose, cela m'appartient, si je le garde ou si je décide de le vendre, c'est mon problème...
- 53 Le rapport entre ces trois champs varie selon les époques et les sociétés. Aujourd'hui, c'est le marché qui envahit des tas de rapports sociaux qui autrefois n'étaient pas monétisables. Mais, il reste, dans notre société marchande, beaucoup de rapports qui ne sont pas marchands, ne serait-ce que la revendication d'une nouvelle répartition, au-delà du marché, des bénéfices des uns par rapport à la misère des autres.
- 54 Tout n'est pas objet d'argent ; la constitution française, par exemple, on ne peut pas l'acheter. On peut certainement acheter des voix, on peut essayer de corrompre les gens...mais ce que l'on voit très bien avec cet exemple de la constitution, ce sont les bordures où l'argent ne peut pas pénétrer. On peut, de la même manière, voler un masque en Afrique et le vendre à Paris avec des complicités, mais celui-ci n'a pas été prévu pour cela à l'origine.
- 55 D'ailleurs, dans beaucoup de sociétés, et, comme on le sait, au moins depuis Marcel Mauss, le pouvoir n'est pas toujours lié à l'argent, il est d'abord lié au prestige, à la connaissance mystique, c'est-à-dire à celle des initiations... L'autorité d'un individu ne vient pas forcément de la richesse, mais vient d'autre chose, que l'on appellerait, nous, « l'immatériel ».
-

NOTES

- 1.. Maurice GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspero, 1966, 293 p.
- 2.. Maurice GODELIER, « Objets et méthodes de l'anthropologie économique » in *L'Homme*, Vol. 5, N° 2, 1965, p. 32-91.
- 3.. Claude MEILLASSOUX, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire : de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris, La Haye, 1964, 383 p.

AUTEUR

JEAN-FRANÇOIS BERT

Jean-François Bert est sociologue. Auteur de plusieurs articles traitant de l'histoire de la discipline ethnologique et sociologique. Il a également collaboré à plusieurs ouvrages portant sur la pensée de Michel Foucault. Il a récemment engagé une recherche sur l'histoire des Éditions Maspéro ainsi, dans une tout autre optique, que sur l'influence d'André Georges Haudricourt sur l'anthropologie et la linguistique française.