

## AVANT-PROPOS

Il est toujours difficile d'établir la généalogie d'un ouvrage pluridisciplinaire, mais aux racines de celui-ci se trouvent l'ambition et l'énergie d'Arjun Appadurai qui a soutenu cette entreprise du début jusqu'à la fin. Néanmoins, il s'agit bien d'une collaboration ; le symposium et les discussions à l'origine de ces essais sont eux-mêmes le produit d'un dialogue continu que les anthropologues et les historiens de l'université de Pennsylvanie ont entrepris d'ouvrir il y a une dizaine d'années, dans le cadre du Programme d'ethno-histoire. Ce dernier est né d'un sentiment partagé entre les deux disciplines : l'intuition que chacune aurait beaucoup à apprendre de l'autre. Ainsi, au fil du dialogue, la lumière s'est faite sur la mine de connaissances à découvrir.

Des échanges avaient déjà eu lieu. Ces dernières années, les chercheurs en histoire sociale se sont tournés vers l'anthropologie pour sa perspective théorique, tandis qu'ils élargissaient le champ de leurs études pour inclure les paysans, les minorités ethniques – les peuples sans histoire – la famille, et d'autres sujets traditionnellement considérés comme étant le domaine réservé des anthropologues. Pour ceux qui désiraient faire une histoire allant de l'intérieur vers l'extérieur, du bas vers le haut, l'anthropologie offrait la dimension nécessaire qu'apporte la culture, c'est-à-dire les systèmes de signification que les peuples donnent à leurs formes sociales. L'intérêt des anthropologues pour l'histoire, bien qu'il ne soit pas récent, s'est accru et a changé de nature. On s'est mis à considérer le passé, autrefois perçu comme un prélude, plus ou moins différencié, au présent ethnographique, comme une réserve d'informations toujours plus riche sur l'organisation socio-culturelle : une eau empirique à apporter au moulin conceptuel de l'anthropologie. Si les anthropologues devaient puiser de cette eau, il leur fallait alors maîtriser les sources et les techniques de la recherche historique.

À ce niveau rudimentaire, l'échange est une forme de pillage mutuel ; l'histoire n'est vue que comme une source de faits, et l'anthropologie, une source de théories. Les résultats peuvent s'avérer décevants. À la différence d'un butin, les faits historiques et les modèles anthropologiques perdent beaucoup de leur valeur quand ils sont coupés de leur

contexte originel. Le Programme d'ethno-histoire a été fondé avec l'idée qu'il serait bénéfique pour les deux parties de tenter de comprendre la discipline de l'autre, de la pénétrer pour en saisir le fonctionnement. Dans un premier temps, la tentative fut le théâtre d'un choc culturel. Les deux disciplines ne parlent pas toujours le même langage; encore plus troublant, elles se servent parfois des mêmes mots pour décrire des choses tout à fait différentes. Mais comme pour d'autres formes de choc culturel, la découverte de la différence est le premier pas vers la lumière. Pour un anthropologue, les mythes, les rituels et les symboles ne sont plus des anecdotes historiques, des accessoires décoratifs dont on peut orner les sujets d'analyse sérieux quand ils ne sont pas purement et simplement omis; à l'inverse, ils deviennent des indices essentiels, révélant les problématiques avec lesquelles ils s'entremêlent, constituant avec elles le véritable tissu de l'histoire. La perception que les historiens ont du changement est aussi très instructive: le changement cesse d'être un glissement d'un état stable vers un autre et devient un processus continu auquel tous les systèmes sont soumis. Et quand le changement dans le temps est accepté comme une constante, l'analyse diachronique, qui se fonde sur la chronologie et la causalité, doit être incorporée dans la création de modèles.

L'étape suivante, plus fertile, arrive quand les intérêts des anthropologues et des historiens convergent pour produire un ensemble d'objectifs communs, mais pas complémentaires: le développement de modèles dynamiques qui associent système et processus dans des mécanismes de changements socio-culturels sur le long terme. Avec les objectifs communs arrivent les problèmes communs. Deux en particulier ont beaucoup pesé lors des discussions au sein de l'atelier d'ethno-histoire. Le premier concerne les sources: comment reconstituer les systèmes de signification du passé (sans parler des changements qui s'y sont opérés) quand on ne peut ni participer ni directement observer la vie des individus? Des réponses partielles sont à trouver dans de nouveaux types de données: les traditions picturales ou orales, un plus grand éventail de sources documentaires et les sources d'information que les auteurs ont créées sans le savoir. Pourtant l'histoire est limitée par ce que les «informateurs» du passé ont choisi de consigner et par ce que le hasard a préservé.

Le deuxième problème concerne la méthode. Comment combiner système et processus? Le premier associe des éléments que l'on

caractérise par leur fonction dans une relation synchronique; le deuxième les relie successivement dans un rapport de cause à effet. Mais il est évident que la relation doit être vue en mouvement, changeant continuellement tout en restant plus ou moins intégrée. Cela est plus facile à dire qu'à faire. Il vient un moment, plusieurs même, où le mouvement doit être figé pour permettre une analyse comparative du système. Mais une succession de clichés ne révèle pas le mouvement et peut masquer la nature souvent graduelle du changement. Bien que les deux modes d'analyse ne soient pas nécessairement incompatibles, ils résistent à une synthèse qui les mettrait sur un pied d'égalité. Il se pourrait qu'un aspect du mouvement soit sacrifié à l'analyse de la structure, ou le contraire.

Ce choix marque la frontière entre les deux disciplines. Comme d'autres divergences de priorités, il procède, me semble-t-il, d'une différence fondamentale dans la formation professionnelle, définie par le travail de terrain ethnographique ou la recherche documentaire. Les anthropologues et les historiens convergent peut-être vers le même territoire, mais ils partent de deux points distincts. Ils peuvent comprendre et même participer au mode de recherche de l'autre et utiliser les données générées, mais ils seront plus enclins à s'en servir de façon complémentaire, cherchant plutôt les indices du passé à partir du présent ou des indices du présent à partir du passé.

Ces différences ne rendent pas nécessairement toute communication impossible. L'objectif est d'instaurer une conversation à travers les frontières disciplinaires, et non d'éliminer ces dernières; dialoguer présente peu d'intérêt si l'on parle à l'unisson. La tension créatrice vient du rapprochement de deux perspectives distinctes, et c'est de cette tension que des nouvelles découvertes peuvent émerger.

Cet ouvrage montre aux anthropologues et aux historiens l'intérêt de mettre en commun leurs ressources pour l'étude d'un sujet précis. Leurs identités et leurs approches restent distinctes malgré les divers degrés de chevauchement. Pourtant, chaque essai a mis ce dialogue à profit, et les lumières combinées des deux disciplines n'ont donné que plus d'éclat au sujet étudié. Comme Arjun Appadurai le démontre ailleurs de façon si convaincante, la valeur trouve sa source dans l'échange.

## PRÉFACE

Les anthropologues et les historiens ont beau parler les uns *des* autres, ils ne parlent que rarement les uns *avec* les autres. Le présent ouvrage est le produit d'un dialogue, qui s'est tenu sur une année, entre historiens et anthropologues sur le sujet des marchandises. Trois essais (ceux de Cassanelli, Geary et Spooner) ont été présentés devant l'atelier d'ethno-histoire à l'université de Pennsylvanie en 1983-1984. Les autres (à l'exception de mon essai d'introduction) ont été présentés lors d'un symposium sur la relation entre les marchandises et la culture, organisé par le Programme d'ethno-histoire, à Philadelphie, du 23 au 25 mai 1984.

Lee Cassanelli, mon collègue au sein du Département d'histoire de l'université de Pennsylvanie, avait dans un premier temps proposé le thème « Marchandises et culture » pour l'atelier d'ethno-histoire de 1983-1984. Je lui dois, ainsi qu'à Nancy Farriss (également professeur au Département d'histoire et guide de l'atelier dès son lancement en 1975), de nombreuses années d'un stimulant dialogue interdisciplinaire. La proposition de Lee Cassanelli coïncidait avec une conversation que j'avais eue avec Igor Kopytoff et William Davenport (mes collègues au Département d'anthropologie de l'université de Pennsylvanie) et au cours de laquelle nous sommes tombés d'accord : il était temps de donner un nouvel élan à l'anthropologie des choses.

Le symposium de mai 1984, dont a résulté la préparation de ce volume, a été rendu possible grâce aux subventions du National Endowment for the Humanities et de la School of Arts and Sciences de l'université de Pennsylvanie. Le succès de ce symposium doit beaucoup au soutien intellectuel et logistique des étudiants et de mes collègues. Je dois remercier en particulier Greta Borie, Peter Just et Christine Hoepfner pour leur assistance avant et pendant le symposium.

J'ai également bénéficié d'une grande générosité pendant la réalisation de cet ouvrage. Susan Allen-Mills, à la Cambridge University Press, a été une source précieuse de conseils, tant pour la réflexion que pour la méthode. J'ai une dette particulière envers l'équipe du

Arjun Appadurai

Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences de l'université de Stanford, dont les ressources administratives ont contribué à la réalisation rapide du manuscrit. Enfin, j'aimerais tout particulièrement remercier Kay Holm, Virginia Heaton et Muriel Bell.

*Stanford, Californie, ARJUN APPADURAI*

## PREMIÈRE PARTIE

# Vers une anthropologie des choses

## CHAPITRE UN

### Introduction : marchandises et politique de la valeur

ARJUN APPADURAI

Ce texte vise deux objectifs. Il s'agit d'abord de présenter les essais qui constituent le corps de cet ouvrage et d'en dresser le contexte, puis de proposer une nouvelle perspective sur la circulation des marchandises dans le cadre de la vie sociale. L'essentiel de cette perspective peut être formulé ainsi : l'échange économique crée de la valeur, que les marchandises échangées incarnent ; se focaliser sur les choses échangées, plutôt qu'exclusivement sur la forme ou la fonction de l'échange, ouvre la possibilité d'avancer la thèse selon laquelle c'est la *politique* au sens large qui crée le lien entre échange et valeur. C'est sur cet argument, développé dans cette introduction, que repose l'idée que les marchandises, comme les personnes, ont une vie sociale<sup>1</sup>.

On peut provisoirement définir les marchandises comme des objets ayant une valeur économique. Pour clarifier ce que nous voulons dire par valeur économique, notre meilleur guide (bien qu'un peu hors norme) est Georg Simmel (1987). Dans le premier chapitre de *La Philosophie de l'argent*, Simmel rend méthodiquement raison de la meilleure façon de définir la valeur économique. Pour lui, la valeur n'est jamais une propriété intrinsèque des objets, mais un jugement que portent sur eux des sujets ; pour autant, la clé de la notion de valeur est à trouver dans « une région depuis laquelle la subjectivité

---

1. En partant de l'échange, j'ai conscience de m'opposer à une récente tendance de l'anthropologie économique qui consiste à placer la *production* et la *consommation* au centre de la réflexion. Cette tendance était une réaction légitime à la préoccupation excessive pour l'échange et la circulation. Cependant, s'intéresser à la marchandise éclairera des problématiques de l'échange dont on commençait à se lasser du fait de leur caractère trop mystérieux.

en cause apparaît purement provisoire, et guère essentielle en vérité» (Simmel 1987, p. 27).

En explorant ce terrain délicat, ni complètement subjectif ni vraiment objectif, terrain sur lequel la valeur émerge et est à l'œuvre, Simmel suggère que ce n'est pas à cause d'elle que l'acquisition d'un objet est difficile: «Nous appelons précieuses [les choses] qui font obstacle à notre désir de les obtenir» (Simmel 1987, p. 32). Ce que Simmel appelle spécifiquement «objet économique» existe dans un espace entre le pur désir et la jouissance immédiate, à une certaine distance de la personne qui le désire. Cette distance, il est possible de la parcourir et de la réduire grâce à l'échange économique, processus de détermination réciproque de la valeur des objets. Autrement dit, le désir pour un objet est satisfait par le sacrifice d'un autre objet, point de focalisation du désir de l'autre. D'un tel échange de sacrifices découle que ce qui est spécifique à la vie économique en tant qu'expression sociale particulière «n'est pas tant le fait que des *valeurs* sont échangées, mais le fait qu'il y a échange de valeurs» (Simmel 1987, p. 50). Pour Simmel, c'est ce type d'échange de sacrifices qui génère la valeur économique.

Le philosophe fait reposer plusieurs arguments de son raisonnement sur cette analyse. Le premier est que la valeur économique n'est pas qu'une valeur générale, mais une somme définie, un *quantum* de valeur résultant de la commensuration de deux intensités de demande. La forme que prend cette commensuration est l'échange de sacrifices et de gains. Ainsi, l'objet économique n'a pas de valeur absolue, qui résulterait de la demande, mais la demande, en tant que base d'un échange réel ou imaginaire, dote l'objet d'une valeur. C'est l'échange qui pose les paramètres d'utilité et de rareté plutôt que l'inverse, et c'est l'échange qui est source de valeur: «La difficulté de l'obtenir, c'est-à-dire l'étendue du sacrifice qu'il faut investir dans l'échange, c'est cela le moment proprement constitutif de la valeur, dont la rareté ne donne que l'apparence extérieure, la simple objectivation sous forme quantitative» (Simmel 1987, p. 83). Bref, l'échange n'est pas un produit dérivé de la valorisation mutuelle des objets, mais sa source.

Ces brillantes observations sont le préambule à une analyse de l'argent, que Simmel considérait comme l'outil d'échange économique le plus complexe, et de sa place dans la vie moderne. Toutefois, il est possible d'emmener les observations de Simmel dans une tout autre

direction. Cette alternative, que nous développons dans la suite de cette introduction, suppose l'exploration des conditions dans lesquelles les objets économiques circulent sous différents *régimes de valeur* dans l'espace et le temps. Beaucoup des essais de cet ouvrage examinent des choses (ou des groupes de choses) et leur circulation dans des milieux culturels et historiques spécifiques. Ces études nous permettent d'envisager différentes façons dont le désir et la demande, le sacrifice réciproque et le pouvoir interagissent pour créer de la valeur économique dans des situations sociales données.

Le bon sens occidental contemporain, s'inspirant des diverses traditions de la philosophie, du droit et des sciences naturelles, a une forte tendance à opposer les «mots» et les «choses». Bien que ce ne fût pas toujours le cas, comme le remarque Marcel Mauss dans son fameux *Essai sur le don*, la tendance contemporaine dominante est de considérer le monde des choses comme inerte et muet – mu, animé et connaissable uniquement à travers les individus et leurs mots (voir aussi Dumont 1980, p. 229-230). Pourtant, dans beaucoup de sociétés du passé, les choses n'étaient pas aussi coupées de la capacité d'action des individus et du pouvoir de communication des mots (voir chapitre 2). Que cette vision des choses n'ait pas disparu dans les conditions du capitalisme industriel occidental est une des intuitions qui sous-tendent la fameuse théorie que Marx présente dans *Le Capital*, celle du «caractère fétiche de la marchandise».

Même si notre approche des choses est nécessairement conditionnée par l'idée selon laquelle elles n'ont pas d'autres significations que celles qui leur sont conférées par les transactions, les attributions et les motivations humaines, le problème de l'anthropologie repose sur l'incapacité de cette vérité formelle à nous renseigner sur leur circulation concrète et historique. Pour cela nous devons suivre les choses elles-mêmes, car leurs significations résident dans leurs formes, leurs usages, leurs trajectoires. C'est seulement à travers l'analyse de ces trajectoires que nous serons en mesure d'interpréter les transactions et les calculs humains qui leur donnent le jour. Ainsi, même si d'un point de vue *théorique*, ce sont des agents humains qui dotent les choses de sens, d'un point de vue *méthodologique*, ce sont les *choses en mouvement* qui nous renseignent sur leur contexte humain et social. Aucune analyse sociale des choses (qu'elle soit menée par l'économiste, l'historien de l'art ou l'anthropologue) ne peut éviter un minimum de «fétichisme

méthodologique», qui, en replaçant les choses au centre du discours, vise en partie à corriger la tendance à la sociologisation excessive des transactions, une tendance que nous devons à Mauss, comme Firth l'a récemment souligné (Firth 1983, p. 89)<sup>2</sup>.

Les marchandises, et les choses en général, ont une signification différente pour chaque domaine anthropologique : elles sont les causes premières et le dernier recours des archéologues ; la charpente de la « culture matérielle », point de rencontre entre les archéologues et certains chercheurs en anthropologie culturelle ; en tant qu'objets de valeur, elles sont au cœur de l'anthropologie économique ; et, surtout, en tant que véhicule du don, elles constituent le noyau de la théorie de l'échange et de l'anthropologie sociale en général. L'étude des choses en tant que marchandises est une bonne entrée en matière pour l'approche sémiotique de l'étude de la culture matérielle, récemment développée et illustrée dans une section spéciale de *RAIN*<sup>3</sup> (Miller 1983). Toutefois, les anthropologues ne sont pas les seuls à y voir un sujet fondamental ; les chercheurs en histoire sociale et économique, en histoire de l'art, sans oublier les économistes, s'intéressent vivement à cette question, bien que chaque discipline doive l'aborder selon une problématique différente. Les marchandises sont un sujet sur lequel l'anthropologie et les disciplines voisines ont beaucoup à échanger.

Les essais de cet ouvrage couvrent un grand nombre de questions historiques, ethnographiques et conceptuelles, mais il ne s'agit pas d'explorer de manière exhaustive les relations entre culture et marchandises. Parmi les chapitres suivants, cinq sont d'auteurs en anthropologie sociale, un est d'un archéologue et quatre sont de spécialistes de l'histoire sociale. Aucun économiste ou historien de l'art n'est représenté ici, bien que leurs idées ne soient en aucun cas ignorées. Si plusieurs grandes régions du monde ne sont pas évoquées (notamment la Chine et l'Amérique latine), la couverture géographique est néanmoins étendue. Tous les biens ne sont pas évoqués dans ces pages,

2. Voir aussi Alfred Smith (1971, p. 69) pour une critique similaire de la tendance marxiste « idéaliste » qui promeut cette idée : « Puisque Marx réduit toutes les catégories économiques aux relations entre les humains, le monde est fait de relations et de procédés, et non de choses matérielles incarnées. » Manifestement, une adhésion désinvolte à ce point de vue peut mener à des exagérations versant dans le « vulgaire ».

3. *Royal Anthropological Institute News*.

et les produits spécialisés ou de luxe sont privilégiés par rapport aux marchandises « de base » ou « en vrac ». Enfin, la plupart des auteurs s'intéressent aux *biens* plutôt qu'aux *services*, même si ces derniers sont évidemment d'importants objets de marchandisation. Ces omissions sont importantes, mais je suggérerai au cours de mon exposé que certaines sont plus minimales qu'il n'y paraît.

La suite de cet essai comporte cinq sections. La première, sur l'esprit de la marchandise, est un exercice de définition essentiel, grâce auquel il s'agit d'établir que les marchandises, correctement comprises, ne sont pas l'exclusivité des économies industrielles modernes. La partie suivante, sur la question des parcours et des détournements, s'intéresse aux stratégies (à la fois individuelles et institutionnelles) qui font de la création de valeur un processus politiquement médiatisé. La troisième partie, sur le désir et la demande, établit un lien entre les systèmes de circulation de marchandises à court terme et à long terme pour démontrer que la consommation est sujette au contrôle social et à la redéfinition politique. La dernière partie de cette introduction, sur la relation entre savoir et marchandises, s'attache à démontrer que la politique de la valeur est, dans de nombreux contextes, une politique de la connaissance. Enfin, la conclusion ramène notre étude sur le terrain de la politique en tant qu'espace de médiation entre l'échange et la valeur.

### L'esprit de la marchandise

Peu de gens nieront le caractère éminemment social de la marchandise. Reste alors cette question fondamentale : en quoi consiste sa « socialité » ? La réponse puriste, habituellement attribuée à Marx, fait de la marchandise un produit principalement voué à l'échange, et dont l'émergence survient, par définition, dans les conditions économiques, psychologiques et institutionnelles du capitalisme. Quant aux modérés, ils considèrent les marchandises comme des biens voués à l'échange, certes, mais quelle que soit la forme de cet échange. La définition puriste écarte la question de façon trop expéditive. Des définitions moins rigoureuses feraient planer le danger d'une confusion entre la marchandise, le don et d'autres catégories de choses. Dans cette partie, par le biais d'une critique de l'acception marxienne, je propose de définir les marchandises comme des choses dotées d'un type de potentiel social particulier, bien distinctes des « produits », des « objets », des