

DE QUOI LA DETTE EST-ELLE LE PRIX ?

Bernard HOURS

Selon David Graeber, l'*amargi* sumérien signifie libéré de la dette, ou plus littéralement « retour à la mère » car une fois les dettes annulées les esclaves pour dette pouvaient rentrer dans leur famille (Graeber, 2012). On mesure ainsi en quoi la dette est un phénomène anthropologique largement négligé au profit du don qui occupe un espace spéculatif beaucoup plus développé, depuis les travaux de Mauss en particulier. Parmi les relations entre les hommes la dette occupe une place extrêmement étendue et ancienne qui amène à s'interroger sur la genèse du sens de la dette, c'est-à-dire de chercher de quoi la dette est le prix. Cette dette est désormais mise en avant comme dette publique d'États irresponsables et mauvais gestionnaires qui dépenseraient plus qu'ils ne perçoivent de la part des citoyens, grecs ou espagnols, ces citoyens d'États endettés auprès des marchés financiers, devenus uniques arbitres, sont touchés eux-mêmes par l'opprobre. Ils seraient à grande échelle des fraudeurs, des délinquants fiscaux, des suspects dans un univers de bonne gouvernance où la transparence comptable figure parmi les normes essentielles. L'argent public n'est plus un levier politique de changements sociaux et économiques. Il n'appartient plus à l'État mais à l'entité globale nommée marché, financier en l'occurrence.

Ainsi se présente le dernier chapitre de la descente aux enfers de l'État national au terme de plusieurs décennies d'une offensive néolibérale animée d'une haine tenace de l'État, idéologie digne des petits blancs du *Far West* américain dont elle est issue. En 2013, la figure de l'État émancipateur est largement affaiblie, tant par l'échec des socialismes du XX^e siècle que par l'usure des rhétoriques social démocrates dont le PS français représente un bon exemple. Non seulement les lendemains ne chantent plus, mais la gestion des risques de toute nature (dont environnementaux) fait figure d'unique programme que l'on n'ose plus qualifier de politique puisqu'il ne s'agit que de gestion, c'est-à-dire de gouvernance. L'État n'est plus qu'une

entreprise plus vaste que les autres qui utilise les mêmes outils de gestion, même si ses ambitions dépassent encore un peu, mais si peu, l'équilibre des comptes. Cette situation affaiblit énormément l'idéologie républicaine qui fait, parce qu'elle est affaiblie, l'objet d'incantations répétées. De même elle souligne le statut majeur du citoyen, qui est d'abord un consommateur, c'est-à-dire un sujet économique (Hours in Guérin, Selim, 2012). Les séquelles émotionnelles, dites populistes, de cette crise de souveraineté des États, s'expliquent ainsi aisément. Ce décor, ou toile de fond, posé, c'est dans et sur ce théâtre que sera abordée la dette.

Dans une première partie on se penchera sur la dette comme prix de la domination en soulignant son impact majeur en termes de prise de pouvoir, de contrôle sur des dépendants assujettis voire aliénés par la dette. L'esclavage pour dette est le paradigme central en cette matière puisqu'il signale la perte de liberté, de mobilité, de propriété de soi, c'est-à-dire le maximum du statut de dominé dans toutes les sociétés historiques.

On abordera ensuite l'autre face de la dette qui est, aussi, le prix de la liberté. L'effacement de la dette est au fondement de nombreuses dynamiques sociales. Elle est une forme essentielle ou primordiale du don, qui est rarement gratuit, contrairement à la vulgate idéaliste contemporaine, car le sens du don c'est de refonder, de relancer, de réactiver les échanges entre les hommes, qui sont sociaux et économiques, encastrés au sens de Polanyi.

On comprend mieux, dans le contexte d'une économie de marché animée de délire financier, c'est-à-dire dérégulée, l'essor *a contrario* des initiatives philanthropiques, des expériences et discours sur l'économie solidaire, d'une incantation désormais permanente à la générosité et à la solidarité lancée aux citoyens consommateurs de marchandises morales et inquiets quant à la précarité de leur statut et de leur emploi. Cet appel, libérateur dans tous les sens du terme, apparaît très présent dans les sciences sociales contemporaines car il évoque et entrouvre des espaces et un monde dit alternatif, l'autre face de l'aliénation vécue quotidiennement : une ouverture ou au moins une issue. Cette quête de « fondamentaux anthropologiques » nous amènera dans une troisième partie à revenir sur un *cargo cult* étudié dans les années soixante-dix au Vanuatu (ex-Nouvelles-Hébrides) alors condominium franco-britannique en voie de décolonisation.

L'examen du *Nagriamel*, un mouvement messianique de revendication foncière, typique des *cargos cults* mélanésiens, permettra de s'interroger sur l'invention de la dette dans une société mélanésienne où les cycles d'échanges excluent la dette, comme l'interruption du cycle, ce qui fonde la permanence de la société.

La dette, prix de la domination

Au théâtre de boulevard, être couvert de dettes vous amène à guetter la venue de l'huissier, à « sauver les meubles » qu'accorde la loi lors des saisies. Les ventes dites sur saisies judiciaires offrent aux enchères des biens, des objets de qualités et de valeurs fort diverses, puisqu'on y trouve aussi bien des réfrigérateurs usagés que des œuvres d'art, des automobiles de marque Ferrari, ou des propriétés immobilières diverses. Cette entrée dans la dette par l'impayé de prêt ou de crédit place la question de la dette en face de celle de son remboursement qui suppose nécessairement et de nos jours un instrument de mesure de la dette, en monnaie ou argent. Pourtant, nul doute que la dette soit antérieure à la monnaie dans l'histoire. La dette fait aujourd'hui l'objet d'une mesure rigoureuse exclusivement financière, puisque les dettes symboliques se soldent sur le divan des psychanalystes qui sont rétribués pour cet acte, l'argent versé signalant tout à la fois la liberté de la parole subjective dite et le prix du temps de l'écoute analytique.

Au-delà de ses multiples ambiguïtés essentielles, la dette contemporaine se signale par son caractère massivement financier qui se développe en période de crise au détriment des dettes symboliques vis-à-vis par exemple des parents. La solidarité familiale pour faire face aux aléas de la vie précarisée ne suffit plus, ni en Afrique, ni en Europe. Les jeunes chômeurs espagnols vivent chez leurs parents, mais seront-ils en mesure de les prendre en charge à leur tour et le moment venu ? Ceci nous met en face du poids de la dette en termes de dépendance, de pouvoir, de domination. Ces trois dimensions se fortifient respectivement. En termes de dominations symboliques émergent les figures de Dieu, de la famille dont les parents, qui représentent des pouvoirs. Celui de Dieu installe des contraintes rituelles et un certain asservissement chez les plus zélés des croyants, toutes grandes religions confondues, en particulier dans le christianisme et l'islam qui soulignent la dette du pécheur vis-à-vis du créateur et codifient les pratiques de vie en limitant les capacités d'initiatives et de prise de liberté.

Ces conduites s'inscrivent dans un ordre moral générateur de dette et de sanctions y compris dans le bouddhisme. En sanskrit, en hébreu, en araméen, dettes, culpabilité, péché seraient le même mot selon Graeber (2012). De leur côté, les parents, père et mère, sont aussi des créateurs (biologiques) et on leur doit le respect à ce titre, indépendamment des liens affectifs et existentiels. Ces dominations, ou dettes de vie, spirituelle ou biologique, renvoient à des figures tutélaires qui dictent autant des pratiques sociales que des identifications symboliques et des rôles d'endettement et de remerciements extrêmement normés. Ces instances de pouvoirs, religieux, familiaux, produisent de la dette et l'utilisent pour soumettre, à des degrés divers, leurs dépendants. Il y a certes des exceptions à de tels

assujettissements, tels le mysticisme qui peut être une prise de liberté et un envol chez Sainte Thérèse d'Avila par exemple, tout comme la famille peut être un lieu d'émancipation *pro parte* sous réserve d'avoir des parents émancipés.

Mais aujourd'hui l'instance de domination la plus manifeste est celle que représente le marché, avec son double caché le marché financier. Le marché économique est présenté comme le champ de l'initiative et de la réussite. Entreprendre est ouvert à tous et chacun est invité. Mais pour entreprendre réapparaît la figure moins radieuse et plus inquiétante du crédit qui conditionne les investissements. S'endetter est dans ce contexte non plus un héritage mais une nécessité, une condition du succès, devenue difficile en période de crise financière où les banques doivent corriger leur image de faiseuses de *subprimes* et de dettes pourries, c'est-à-dire remboursables à perte pour les emprunteurs, mais aussi pour les banques elles-mêmes qui, comme en Grèce, sont contraintes d'effacer des dettes, après des prises de risques inconsidérés, tant des emprunteurs que des prêteurs. Cet effacement de la dette pratiqué par des banques trop avides un moment correspond à une somme de contraintes macroéconomiques pour la survie de la Grèce. Il ne s'agit en aucune façon de cette clémence divine susceptible d'effacer les pêchés. Apparaît alors la valeur économique et financière du temps. Le crédit est d'abord pour la banque de l'achat de temps à un prix contracté. Ce temps c'est de l'argent pour les parties au contrat. Toutefois ce contrat met en scène une pseudo-réciprocité qui masque l'exploitation dont le temps est l'objet et l'échange profondément inégal qui aliène le temps de vie de l'emprunteur comme sa liberté puisque la plupart des crédits consentis sont affectés à des créneaux prescrits, consommation, immobilier, automobile... C'est un usage assigné dans le temps qui est financé par le prêt. La pratique du rachat de crédit, du transfert de dette d'un établissement à un autre, montre avec clarté le mécanisme à l'œuvre et sa violence potentielle. David Graeber (2012) affirme : « La dette est simplement une promesse qui peut être quantifiée au moyen de la monnaie (et qui donc devient impersonnelle et, par conséquent, transférable). » Il fait ainsi référence à un âge antérieur à la monnaie où la dette et le crédit fonctionnaient largement dans un cadre relationnel non quantifiable

Dieux, États, parents, marché, ce dernier terme héritera prochainement d'une majuscule tant il fait figure de statut du commandeur (et du commandement) en écrasant, peu ou prou, les Dieux, les États, les parents, cantonnés aux rôles de « parties prenantes » (*stake holders*) dans la rhétorique de la gouvernance technocratique. Le marché s'inscrit rapidement comme maître du jeu économique, mais aussi comme maître des existences, tels les Dieux anciens, ou les États dits totalitaires avec lesquels le marché fait plutôt bon ménage, dès lors que la « stabilité » est assurée, fût-ce au prix

d'entorses plus ou moins conséquentes à la liberté démocratique. La domination de l'ultime instance d'endettement : le marché, nous amène à aborder l'autre face de la dette comme prix de la liberté.

La dette comme prix de la liberté

La fameuse « dette du tiers-monde » a été générée par plusieurs décennies d'aide au développement, d'abord bilatérale, puis multilatérale, sans parler du néocolonialisme ambiant qui allait avec. Cette dette devenue faramineuse ne pouvait évidemment pas être remboursée et cela dès son origine tant le système était fait pour asservir et non pour émanciper. Qu'à cela ne tienne ! L'effacement de la dette fut présenté comme un ultime cadeau, un acte philanthropique dont ce qu'on appelle la communauté internationale a le secret pour sublimer des agissements toxiques en actes pseudo-salvateurs... Et on recommence dix ans plus tard. L'effacement de la dette vient seulement après un rééchelonnement de la dette et est accompagné de mesures punitives comme les coupes budgétaires et réformes structurelles, privatisations, et déréglementation. Il est intéressant de préciser quelle dette est effacée. Il s'agit souvent de la dette due à des acteurs privés internationaux (banques) mais pas de celles dues à des États ou organismes financiers internationaux (comme le FMI). Tous les acteurs ne sont pas logés à la même enseigne.

Si l'on efface la dette des États près de l'implosion financière les ménages n'ont pas encore droit à ce traitement. Ils sont condamnés à renégocier leurs prêts, à revendre leur crédit, puis à candidater pour un microcrédit s'ils sont sensibles à « l'appel des entrepreneurs », enfin, en cas d'échec à sombrer dans l'assistanat, fustigé par « la morale », ou à bénéficier d'une aide humanitaire. Ce tableau bien que raccourci demeure malheureusement réel.

Les références à la solidarité, à la générosité, les initiatives philanthropiques spectaculaires abondent et se sont développées durant ces années de crise provoquée du modèle social et économique antérieur. Des pratiques multiples, dites alternatives, s'installent à petite échelle et se donnent à voir comme des modèles pédagogiques pour une autre consommation, un autre environnement, une autre économie, plus solidaire. Tous ces mouvements ont en commun de contester la logique marchande, le tout marché, et prônent un retour ou la mise en œuvre de rapports sociaux et d'échanges plus respectueux des hommes, des femmes, de l'environnement.

Au-delà des cercles « alternatifs » qui s'appuient sur une représentation solidaire de la société, se développent des discours philanthropiques sur la générosité. Ils sont portés par les ONG qui en tant qu'« entreprises de moralité » (Hours, 2012) y trouvent une large partie de leur raison sociale. De même, la philanthropie d'entreprise s'inscrit dans une moralisation du

capitalisme dont la figure est plombée par les suicides et la souffrance au travail, les catastrophes telles que l'effondrement des usines de textiles au Bangladesh. Cette volonté d'acquérir une virginité éthique bien douteuse amène les entreprises à des initiatives nombreuses, avec ou hors des ONG. On peut y voir une tentative manifeste de « blanchiment du capitalisme » et des rites de purification du marché qui, en tant que figure dominante, se doit d'être moral, ou de faire semblant, pour masquer la violence des exploitations et exclusions qu'il engendre. Tactique pour les industriels, idéologique pour les militants alternatifs, une affirmation ou une volonté d'humaniser le capitalisme du XXI^e siècle s'exprime, parfois à travers des alliances étonnantes, voire suspectes, d'ONG en quête de financements et d'entreprises à la recherche d'alibis philanthropiques ou humanitaires. Alléger ou effacer la violence de la dette à l'ère du marché souverain s'affiche comme une préoccupation morale respectée et respectable. C'est un antidote explicite à l'aliénation produite par le marché sur des clients captifs enivrés de libertés fugaces et fictives.

L'histoire n'a pourtant pas attendu ces scrupules éthiques de la postmodernité pour encadrer les prêts car, dès le Moyen Âge chrétien ou islamique, des lois contre l'usure sont promulguées, que contournent allégrement aujourd'hui tant les banques vaticanes que la fameuse finance islamique habituée aux artifices rituels pour blanchir les pétrodollars. Plus généralement on peut penser qu'avant l'apparition d'une mesure de la dette par la monnaie, les échanges socio-économiques reposaient sur des normes de partage de codes culturels communs attachant ensemble les pratiques dites économiques aujourd'hui et les règles sociales. On peut aussi affirmer que l'économie de marché dérégulée a opéré un divorce avec la société et tend désormais à être identifiée à la société qui a perdu toute autonomie, non plus dans un encastrement fécond et dynamique, mais dans une capture mortifère où l'économie se substitue à la société et fait société. À l'opposé de ces pratiques où la société devient l'esclave pour dettes de la finance qui tente de passer pour l'économie, l'effacement de la dette se présente comme un acte fondateur de liberté retrouvée, comme lorsque l'esclave est émancipé de ses chaînes. À l'antithèse des dettes nées des exploitations comptabilisées et accumulées comme les profits, la dette renforce profondément les rapports sociaux dès lors qu'elle s'inscrit et s'interprète dans un univers d'échange social aussi bien que d'échanges socio-économiques. C'est bien en cela que l'exemple des sociétés où l'usage de la monnaie est tardif ou prend des formes différentes est extrêmement instructif pour analyser le sens de la dette.

Le marché, ce colosse aux pieds d'argile, reposant sur des pyramides de dettes privées, produit par son propre délire non seulement des crises cycliques mais aussi une soif inextinguible d'échapper à ses contraintes.

S'affranchir de la dette est une aspiration commune à des acteurs aussi différents que les citoyens, les États, les entreprises. À la sortie de chaque crise chacun de ces acteurs paiera une part de la dette, sauf à envisager d'effacer le tableau, de mettre le compteur à zéro, de refonder la société, ce qui constitue une révolution radicale invalidant les comptes antérieurs jetés aux orties.

Cette posture ou aspiration représente une liberté absolue partagée entre le débiteur et le créancier. Le premier s'y retrouve libéré des contraintes de sa dette, libre de nouveaux choix. Le second se comporte comme un *big man*, capable de potlatch, c'est-à-dire de la destruction agonistique de ce qui fonde son pouvoir. Cette destruction du pouvoir est productrice d'un grand prestige et affirme un statut bien supérieur à celui de créancier à calcullette dans la plupart des sociétés. Les seigneurs philanthropes à la Bill Gates aujourd'hui en sont la pâle copie car ils ne dilapident rien mais investissent sur des registres différents : celui du marché économique et financier, celui de la morale et des marchandises morales globales portant sur la santé et l'environnement par exemple.

Une lecture radicale de l'effacement de la dette nous place ainsi dans un autre monde qui est celui des échanges dont la dette n'est qu'un moment. À l'étape suivante, celle de son effacement, la société se régénère, la pompe des échanges est réamorcée, les dynamiques sociales repartent jusqu'au prochain risque de tension, de crise, de blocage, qui appelle un nouvel effacement. La dette apparaît alors comme un passage obligé dans les cycles d'échanges, un moment temporaire et non un horizon fermé, durablement accablant car comptabilisé sans issue. La dette n'est plus faite pour être payée mais pour être effacée. Elle devient alors l'une des clés des dynamiques sociales. Elle refonde aussi le marché à chaque étape... pour peu que celui-ci ne se prenne pas pour la société comme il le fait aujourd'hui.

L'effacement de la dette bloque toute domination durable et rend possible les dynamiques sociales en rendant leur liberté aux acteurs, comme des oiseaux lâchés hors de leur cage. Il peut en outre être analysé comme une forme de générosité, non sous la forme du petit rabais symptomatique des temps présents, mais sous celle d'une sorte de potlatch non producteur de statuts primaires, c'est-à-dire hiérarchiquement neutre et non générateur d'emprises en forme de domination durable. Le prix de la dette serait alors celui de la liberté retrouvée contre la captivité consentie et enkystée dans la comptabilité marchande. Les sociétés mélanésiennes offrent de multiples matériaux à cet égard.

Le culte du *cargo* ou l'invention de la dette en Mélanésie

La recherche menée sur le Nagriamel, un mouvement messianique néo-hébridais entre 1973 et 1976 à la veille de l'indépendance du Vanuatu, apporte de multiples éclairages sur le sens de la dette, ou de son absence dans les sociétés mélanésiennes. Près de 40 années après ce terrain ethnologique dans une société sans dettes, la capitale Port Vila est devenue un refuge pour les comptes de tous les débiteurs fiscaux d'Asie, du Pacifique et du monde global car les paradis fiscaux sont par nature globaux, dissimulation systémique oblige.

En 1973, le Nagriamel se présentait comme un mouvement de revendication foncière fondé sur l'île de Santo. Son nom résulte de la contraction du nom de deux plantes traditionnelles symboliques de la culture : *nangaria* et *namwele*. Le condominium franco britannique des Nouvelles-Hébrides connaissait ses dernières années avant l'indépendance fondatrice du Vanuatu.

L'île de Santo est la plus vaste de l'archipel, constitué de nombreuses îles associées à des langues propres. À ce titre s'y développe une économie de plantation (coprah) importante entre les deux guerres, doublée ultérieurement par l'élevage des bovins. Avant cette colonisation foncière, c'est-à-dire à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, les Nouvelles-Hébrides furent le lieu d'une intense activité missionnaire chrétienne européenne, surtout protestante et anglicane à partir d'Églises britanniques et australiennes. Les microsociétés mélanésiennes ont été largement configurées au XX^e siècle par ces deux chocs socioculturels. Dans chaque île se sont constitués des territoires identifiés par leur adhésion à une Église. Ces villages de missions, créés d'abord autour d'un missionnaire fondateur, puis de ses successeurs, d'abord « blancs » puis autochtones en partie, ont restructuré l'usage de l'espace par la société, amenant à une concentration relative de l'habitat, le long des côtes, dans des enclaves missionnaires anglicanes, catholiques, baptistes, adventistes, évangélistes diverses. Il convient de saisir que ce découpage du territoire en missions amène à rencontrer un village affilié à une mission spécifique tous les 2 ou 3 km de côte dans les régions les plus peuplées, entre des portions de populations « païennes » où l'habitat est peu concentré. Les missions furent donc, et sont encore, un facteur principal de structuration sociale et politique dans la mesure où le missionnaire principal, qu'il fût étranger ou natif du lieu, disposait d'une autorité morale auprès d'une communauté de croyants imprégnée d'un certain messianisme chrétien.

L'économie de plantation fut le second choc, déstructurant la société antérieure. Elle introduisait des pratiques totalement nouvelles dont les plus lourdes de conséquence étaient l'accaparement de terres côtières,

l'apparition du travail salarié et de la monnaie pour rémunérer la main-d'œuvre. Les terres côtières étaient les plus accessibles, facilitaient l'exportation et l'embarquement du coprah et les plantations se développèrent sur les côtes, à distance des zones centrales des îles, parfois montagneuses. Les colons, dans une certaine mesure, ceinturaient la société traditionnelle repoussée vers l'intérieur des îles et les populations christianisées occupaient elles-mêmes pour la plupart les zones côtières.

Ainsi, cantonnées à la brousse (*bush*) intérieure, ces populations entretenaient des rapports épisodiques avec la côte comme travailleurs dans les plantations où le magasin du planteur leur proposait de dépenser leur salaire dans leurs *stores*, où ils découvraient des marchandises nouvelles. Cette situation révèle des communautés christianisées soudées et une économie de plantation porteuse de l'apprentissage du marché, de la monnaie, du travail, c'est-à-dire de termes de l'échange radicalement neufs dont le traumatisme est à la source des cultes du *cargo*, quand bien même il n'en constitue pas nécessairement la cause unique.

Fondé à la fin des années soixante par un métis anglo-hébridais (Hours, 1974, 1976), Jimmy Stevens, associé à Paul Buluk, un chef coutumier, le Nagriamel s'insurge contre la pression foncière qui lui coupe l'accès à la mer, au nom des droits coutumiers. Il revendique en particulier la rétrocession de vastes surfaces accaparées par la Compagnie Française des Nouvelles-Hébrides, ou achetées contre quelques bâtons de tabac au début du siècle. Ce mouvement présente donc deux caractères articulés : celui, initial, d'une revendication foncière des premiers occupants du sol, reposant sur une affirmation coutumière culturelle se référant à une sorte de patrimoine de normes, de valeurs, d'usages de la terre et la référence à la coutume (*custom*), est le fer de lance du Nagriamel dans son expansion dans tout l'archipel ; ce mouvement se situe donc hors et plutôt contre les *man school*, terme désignant les christianisés scolarisés par l'école de la mission. Mais il ne prône pas complètement un retour à la coutume car les membres du Nagriamel sont fascinés par les machines agricoles, les outils, les technologies, rencontrés dans les plantations, sans parler des navires et avions bombardiers et chasseurs américains entrevus sur la base de Santo durant la guerre américano-japonaise qui secoua la région durant la seconde guerre mondiale. Guadalcanal, aux Salomons, est à moins de 500 km.

Le Nagriamel oppose le *black bush*, la brousse des noirs, au monde des blancs, mais il est capté par le terme employé dans les années soixante-dix : celui de développement, envisagé comme une expectative messianique provoquant des manifestations avec en tête un slogan clair en forme de sommation (ou d'incantation) : *Nowia development* (maintenant le développement en pidgin). C'est cette dimension messianique qui fait du Nagriamel un *cargo cult* dans la mesure où la terre revendiquée, avec les

outils de production, est le support d'une attente en grande partie miraculeuse. En effet, lorsque le Nagriamel eut reçu quelques hectares de terres rétrocédées ou en eut défriché de nouvelles avec les vieux tracteurs donnés par les planteurs, ces matériels furent abandonnés à la première panne ou dans la moindre ornière, tandis que les réunions sans fin d'une structure mimant les activités d'un gouvernement planifiaient, sans jamais passer à l'acte, le travail collectif représentant une vaste ambition communautaire des membres réunis à Vanafo, la « capitale » du mouvement, un gros village de 300 habitants, siège de la parodie de gouvernement évoquée. Les maigres récoltes de ces plantations autochtones furent stockées en vue d'être exportées en Calédonie. Mais faute de débouché concret elles pourrissent sur place ou furent mangées par les rats. Cette expectative d'entrée dans un marché mythique est typique des *cargocults* et on l'observe dans plusieurs mouvements tels le *marching rule* à Malaita et de nombreux *cargocults* observés en Nouvelle Guinée. À cet égard, on peut distinguer les *cargocults* essentiellement rituels, tel le mouvement John Frum de Tanna (Vanuatu) qui attend la venue d'un Américain, John Frum, porteur de tous les biens attendus (le cargo) lors de séances de danses hebdomadaires que l'attente sans fin, sans résultats, n'interrompt pas, car dans ces cultes ce sont l'expectative et l'attente qui font sens. L'absence de résultats n'est pas prise en compte. Mais n'en va-t-il pas un peu de même pour les incantations adressées au développement ou encore à la démocratie... ? Ces attentes mythiques dépassent souvent le simple rite répétitif pour déboucher sur des mouvements sociaux de contestation politique. C'est le cas du Nagriamel qui après s'être développé dans tout l'archipel devint un parti politique qui compte aujourd'hui encore des députés à l'assemblée. Le leader du mouvement fut emprisonné durant de longues années après avoir proclamé la sécession de l'île de Santo à l'indépendance du Vanuatu. L'armée de Papua Newguinea fut appelée pour maintenir l'ordre faisant quelques victimes dans le mouvement dont le positionnement politique avait été manipulé par les partis francophones hostiles à l'indépendance. Ces multiples contradictions, bien tolérées dans de tels mouvements, expliquent la permanence du mouvement jusqu'à ce jour, au moins de son nom, car son émergence était extrêmement liée aux ambiguïtés d'une double colonisation au pouvoir bicéphale : le condominium franco britannique des Nouvelles-Hébrides.

Après les dimensions rituelles et politiques des *cargocults* il faut mentionner leurs aspects de projets de communautés économiques dans des populations échappant en partie à l'emprise et à l'encadrement des missions et confrontées à l'économie de marché coloniale déstructurant des sociétés autochtones. De multiples projets économiques, de type coopératif et communautaire, ont vu le jour, souvent brièvement, lors de l'indépendance

de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. La plupart ont péri par défaut de gestion et de résultats économiques mais beaucoup se sont transformés en partis politiques engagés dans la micropolitique locale. Le Nagriamel illustre parfaitement ces dimensions avec ses attentes mythiques et ses rites d'appartenance à une communauté de membres, tel le lever quotidien du drapeau du mouvement. Ses aspirations politiques contradictoires en ont fait une proie facile pour des intérêts divers. Son projet de développement économique mimétique des blancs enfin est typique du culte du cargo, c'est-à-dire de l'attente d'un retour, d'un dû, qui nous ramène à la dette qui semble au cœur de ces mouvements.

En effet, les promesses nécessairement messianiques du christianisme, tout comme, à un autre niveau, les pratiques économiques et financières du marché colonial, ont provoqué un traumatisme violent. De multiples hypothèses ont été formulées en la matière. On développera ici une analyse fondée sur les cycles d'échanges mélanésien, dont la *kula* étudiée par Malinowsky est le prototype. La dette produit du pouvoir et elle est produite par le pouvoir. Dans les sociétés mélanésiennes, qu'elles s'appuient sur des grades mesurés en dents de cochons, ou des titres, ou à travers la figure de *big men*, le pouvoir est fait pour stimuler les échanges et il ne saurait être capitalisé sans exposer celui qui en abuse à des sanctions violentes. Puisque c'est la circulation qui alimente ces cycles d'échanges, la nature des biens qui circulent devient une question annexe et elle varie d'un groupe ou d'une île à l'autre (hache, nattes, cochons). Ce monde circulaire est sans dette économique car il interdit toute thésaurisation et toute capitalisation, sauf à la verser, dans un délai prescrit, au flux des échanges qui produit le lien social et établit ainsi la règle fondatrice de l'appartenance à une microsociété insulaire. On doit souligner la dynamique statique à l'œuvre, c'est-à-dire une dynamique qui nourrit la circulation cyclique des échanges mais qui interdit toute modification de ce cycle, c'est-à-dire qu'elle peut être qualifiée, aussi, de statique. Le temps lui-même est du lien dans un tel système car il instaure la pérennité des règles d'échange et leur reproduction à l'identique. La durée est permanente car aucune échéance n'est prévue. Cette absence du crédit, de même que l'absence d'un instrument de mesure, dès lors interdit la dette puisqu'il n'y a ni remboursement, ni contre-don, ni retour, ni rendu, mais participation à un cycle d'échange. L'intérêt des économistes pour les monnaies primitives est à cet égard bien naturel car nous sommes aux antipodes de l'économie de marché, l'échange étant la seule « partie commune » des deux systèmes. Mais il fonctionne avec des objectifs différents et suivant des modalités presque antithétiques. Si le débit non remboursé fait dette en économie de marché capitaliste il devient une faute morale. À l'inverse, dans un modèle de cycles d'échanges mélanésien toute mesure d'une défaillance bloque le cycle, bloque la société et constitue une

faute sociale, une rupture non pas de contrat mais d'appartenance, ce qui est bien plus grave car c'est une mort certaine qui s'ensuit.

L'importance de la circulation prime sur celle de la mesure des flux en Mélanésie et cela rend la dette impossible, dans ces sociétés sans dette. Les biens de valeur apportés dans le cycle ne sont pas un don et créent encore moins une dette. Ils sont le signe de l'appartenance, de l'intégration, une obligation sociale nécessaire. Celle-ci n'est pas une dette vis-à-vis de la société car il n'y a ni réclamation, ni effacement, mais accomplissement. C'est cette absence de la dette dans ces sociétés traditionnelles mélanésiennes qui permet de formuler une hypothèse d'analyse des *cargocults*. Ces mouvements sont apparus suivant deux vagues. La première, dans les années 1920-1940, résulte du contact avec les économies de plantations coloniales et les missions. Il s'agit principalement de rites incantatoires émanant de groupes tenus à l'écart des missions et plantations qui cherchent à produire des points de repères dans un univers qui leur échappe car ils n'en comprennent ni les règles ni le sens. On peut y voir une quête de puissance ou d'autonomie perdue. De tels mouvements dont le plus connu est le *Vailala madness* (Williams, 1934) font l'objet de jugements psychiatriques à l'époque alors qu'il s'agit plutôt de l'exacerbation des rites face à la présence envahissante des blancs, une sorte de mobilisation des ressources rituelles disponibles pour faire face à ces étrangers venus d'ailleurs et à leur conduite.

La seconde vague résulte du choc provoqué par l'étalage des machines américaines durant la seconde guerre mondiale. Aspirer à la maîtrise de ces biens trouve là son origine, d'autant qu'à la fin du conflit, les troupes américaines ne laissèrent rien, embarquant tous les matériels et jetant à la mer des jeeps, des camions, dont les épaves sont encore visibles à Luganville (Santo) au lieu-dit « million dollars point ». Tant d'étalage de richesses, suivi de tant d'absence de dons, c'est-à-dire de l'antithèse absolue d'un cycle d'échange constitua durablement une énigme pour les autochtones. Et ce n'est pas un hasard si le Nagriamel s'est développé d'abord sur l'île de Santo, celle de la plus grande puissance américaine étalée puis escamotée, voire dérobée, lieu d'une base aérienne et maritime de guerre. Ainsi naîtrait une dette, dans cette société sans dette, la part maudite d'un cycle d'échanges non accomplis, brisés, jetés, abandonnés. Le non-recyclage (pour vendre plus tard) de ces biens, un moment étalés, constituait la plus radicale négation de l'échange et du cycle et de toute réciprocité fondatrice de lien social. L'affrontement avec l'économie de marché, celle de la parcimonie, de la comptabilité, de la dette est ici absolu, telle une radicale altérité, la même que celle que rapportent les récits des grands navigateurs qui débarquèrent sur les plages d'Océanie. Tenant d'une main une arme et de l'autre des outils ou de la verroterie en cadeau, ces rencontres primordiales de l'altérité sont

essentielles dans la mesure où elles représentent l'instant zéro ou initial où se développe un cycle d'échange et de vie ou un cycle de mort et de tueries. Sur la grève il n'y a pas de place pour l'achat ou la dette mais l'échange ou la mort. Cette première minute de l'échange sur le rivage des îles représente aussi la première minute de l'économie pour les insulaires, la première rencontre avec les blancs, avec le christianisme, avec le marché occidental et sa puissance.

Le culte du cargo se présente alors comme une tentative pour réamorcer le cycle rompu des échanges, une volonté de réinstaller des pratiques conformes aux règles de la réciprocité en chaîne, qui n'a rien à voir avec un contrat. Face à l'achat unilatéral de la force de travail sur les plantations, les autochtones se sentirent spoliés dès lors que leur engagement était ponctuel, n'engendrait pas de rapports sociaux durables, et n'engageait pas une relation cyclique d'échanges, suivant le seul modèle interprétatif dont ils disposaient. Ils pouvaient être amenés à considérer ainsi qu'en transgressant leurs règles d'échanges ils se trouvaient spoliés par ces blancs avarés qui dès lors étaient considérés en dette aux yeux des Mélanésiens pour leur conduite pingre de rétention des biens, de calculs mesquins, à l'opposé de toute forme de don ostentatoire et de participation à un cycle cérémoniel. Les *cargo cults* seraient donc, pour une large part, une forme rituelle et mythique de réclamation de cette dette et de revendication sur les termes de l'échange. Celle-ci s'adresse aux autorités coloniales lorsqu'elle est politique. Elle constitue aussi un appareil rituel incantatoire de demande, d'attente du cargo. Ce cargo devait revenir vers les autochtones qui avaient donné leur travail avec confiance. Il s'agit donc bien de la protestation sur un détournement et l'attente du retour du cargo constitue l'attente d'un remboursement permettant de trouver une place digne dans l'économie de marché occidentale, ou aussi de réamorcer, après son interruption par les étrangers, le cycle des échanges. Cet appel répétitif prend logiquement la forme d'une attente ritualisée autant que mythique puisque l'un des termes de l'échange fait défaut. Il n'y a pas de partenaires parmi les blancs locaux, et il convient d'en inventer d'autres, plus généreux et plus aptes à entrer dans un rapport intelligible et durable en termes coutumiers. Que ce cargo débarque par la mer ou les airs est peu important. Il vient d'ailleurs, d'un monde où les blancs sont bons, honnêtes et généreux, aptes à l'échange, contrairement aux petits colons locaux.

La dette, part maudite de l'échange

Parce qu'elle est maudite en termes de liberté et d'aliénation, parce qu'elle constitue un levier majeur de domination, la dette n'a de valeur anthropologique que par son effacement qui manifeste la générosité qui fonde les statuts les plus solides, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas

susceptibles de faillites comme dans l'univers marchand contemporain. C'est en ces termes que les pratiques philanthropiques observées en Occident (et en Chine) sont clairement des entreprises de blanchiment du capitalisme. Car la crise actuelle nous rapproche du moment où se profile une réévaluation morale du débit, en vue de sortir la dette de la faute morale, de démoraliser la dette devenue une pyramide globale, c'est-à-dire une escroquerie généralisée, dont la prise de conscience arrive à petits pas. Dans un tel système les sujets individuels sont moins en dette que la société globale qui leur propose en permanence des prêts alléchants. Ce n'est pas l'homme endetté qui est en dette mais le système qui l'a endetté. Il en résulte que le capitalisme actuel produit un nouvel esclavage qui ne se survit que par des artefacts compassionnels et marchands, c'est-à-dire des promesses concernant des attentes programmées, peut-être plus ou autant mythiques que celle des cargocultistes qui finalement sont aussi des micro-entrepreneurs potentiels, espérant des microcrédits tombés du ciel...

À ce titre, on peut continuer de penser que le capitalisme produit sa propre explosion et que la marchandisation et la capture des pratiques dites alternatives par les stratégies des entreprises en quête de fictions solidaires n'auront qu'un temps, celui que nous connaissons aujourd'hui.

En cela, chacun à sa manière, les cargocultistes mélanésiens, Karl Marx, Polanyi, nous disent, dans une certaine mesure, qu'il est impossible que cela se reproduise à perpétuité, c'est-à-dire que la dette tue les sociétés, brise les liens sociaux, interdit des cycles d'échanges sans crises, où chacun est à sa place assignée et s'y tient. Aujourd'hui, en 2013, coexistent au Vanuatu de grandes banques blanchisseuses d'argent illicite ou de fraudes fiscales, et des Mélanésiens qui, toujours et encore, dansent chaque semaine au pied du volcan Yasur à Tanna, en attendant le cargo de John Frum, ou le développement d'une multinationale à Santo qui porterait le nom du Nagriamel. Ce détour par la Mélanésie, à propos de la dette, nous met en face de deux systèmes que leur clôture respective rend aussi mythiques l'un que l'autre. Que l'un soit macroglobal et que l'autre renvoie à des microsociétés ouvre des pistes pour une économie qui se voudrait plus anthropologique, l'anthropologie ayant livré il y a quelques décennies ce qu'elle pouvait dire de l'économie non marchande en fin de période coloniale.

Aujourd'hui qu'émerge le désir d'une consommation solidaire et communautaire dans les pays anciennement industrialisés, en quête de sens, de lieux, les grands groupes ont déjà engagé des stratégies de capture de ces clients alternatifs. La cueillette de proximité à l'heure de la globalisation n'est probablement plus le miracle attendu, tant en Europe qu'au Vanuatu, mais elle signale explicitement la permanence d'une quête de sens qui croît de jour en jour depuis que les lumières du progrès se sont éteintes et que la

gouvernance néolibérale a étendu son filet sur l'humanité à la fois atterrée et indignée, mais qui passe toujours pour être en dette. Jusqu'à quand ? La dette peut-elle avoir une fin autre que paroxystique si elle ne cesse de s'accumuler jusqu'à son effacement généralisé, c'est-à-dire global ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BODROGI T., 1951: "Colonisation and religion movements in Melanesia", *Acta ethnografica*, 2, 259-292.
- BRUNTON R., 1971: "Cargocults and systems of exchange in Melanesia", *Mankind*, vol. 8, 1,2, 115-128.
- BURRIDGE K., 1960: *Mambu a melanesian millenium*, Methuen, London.
- COCHRANE G., 1970: *Big men and cargocults*, Clarentan Press, Oxford.
- FIRTH R., 1935: "The theory of cargocults. A not in tikopia", *Man*, vol. LV, n° 102, 130-2.
- GRAEBER D., 2012 : « Qu'est-ce que la dette ? », *Courant alternatif*, n° 224.
- GRAEBER D., 2011: *Debt : the first five thousand years*, Melville Home New York.
- GUÉRIN I., SELIM M. (ed.), 2012 : *À quoi et comment dépenser son argent, Hommes et femmes face aux mutations globales de la consommation*, L'Harmattan, coll. « Questions contemporaines », série « Globalisation et sciences sociales », 349 p.
- HARDING T., LAURENCE P., 1971: "Cash corps or cargo ?" in *The Politics of Dependence*, Epstein, Parker, REAY, 162, 217, ANUP, Camberra.
- HOURS B., 1976 : « Leadership et cargo cult : L'irrésistible ascension de JTPS Moïse », *Journal de la société des océanistes*, XXXII, 51-52 : 207-231.
- HOURS B., 1976: "The three miracles of Melanesian society", *South Pacific Bulletin*, 1 : 35-40.
- HOURS B., 1974 : « Un mouvement politico-religieux néo-hébridais : le Nagriamel », *Cahiers Orstom série sciences humaines*, XI, 3-4 : 227-242.
- HOURS B., 2012 : *Développement, gouvernance, globalisation, Du XX^e au XXI^e siècle*, L'Harmattan, coll. « Questions contemporaines », série « Globalisation et sciences sociales ».
- INGLIS J., 1957: "Cargocults, the problem of explanation", *Oceania*, vol. 27, n° 4, 249-263.

- JARVIE I., 1963: "On the explanation of cargocults, *European Journal of Sociology*, vol. 7, 299-312.
- LAWRENCE P., 1964: *Road bilong cargo : A study of the cargo movement in the Southern Madang district*, MUP, Melbourne.
- LAZZARATO M., 2011 : *La fabrique de l'homme endetté, essai sur la condition néolibérale*, Paris, La Fabrique.
- LINTON R., 1993: "Nativistic movements", *American anthropologist*, vol. 45, 230-240.
- LITTLE E., 1970: *Millenial movements and social change in Melanesia*, London.
- MAIR L., 1971: "Cargocults today", *New Society*, n° 433, 75 p.
- OGAN E., 1972: "Business and cargo. Socio economic change among the nasoi of Bougainville", *New Guinea research bulletin*, n° 44.
- STRATHERN A.J., 1971: "Cargo and inflation in mount Hagen", *Oceania*, vol. 41, n° 4, 255-265.
- TRUPP S.L., 1970: *Millenial dreams in action*, Schocken, New York.
- WILLIAMS F.E., 1934: "The vailala madness in retrospect" in *Essays presented to C.G. Seligman* (Evans Pritchard ed.), Kegan Paul, London.
- WORSLEY P., 1957: *The trumpet shall sound : a study of cargo cults in Melanesia*, Mac Gibbon and Kee, Londres.

Hours Bernard.

De quoi la dette est-elle le prix ?

In : Hours Bernard (dir.), Ould Ahmed Pepita (dir.).
Dette de qui, dette de quoi ? Une économie
anthropologique de la dette. Paris : L'Harmattan, 2013,
p. 29-44.

(Question Contemporaines : Série Globalisation et
Sciences Sociales). ISBN 978-2-343-02074-7