

# Le don et le capital

## Entretien avec Claude Meillassoux

Pierre Beaucage

Volume 19, Number 1-2, 1995

[Retour sur le don](#)

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015355ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015355ar>

[See table of contents](#)

---

### Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

### ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

---

### Cite this article

Beaucage, P. (1995). Le don et le capital : entretien avec Claude Meillassoux. *Anthropologie et Sociétés*, 19(1-2), 191–206. <https://doi.org/10.7202/015355ar>



## LE DON ET LE CAPITAL

### Entretien avec Claude Meillassoux\*

*Le nom de Claude Meillassoux est étroitement associé tant au développement de l'anthropologie économique qu'aux études africanistes. En 1960, il fut l'auteur d'un essai théorique qui déclencha une controverse sur la nature des rapports économiques dans les sociétés lignagères ou domestiques<sup>1</sup>. En 1964, sa monographie sur les Gouro<sup>2</sup> apportait à la fois une analyse rigoureuse et précise de cette société de Côte-d'Ivoire et d'intéressantes hypothèses concernant l'articulation des systèmes économiques traditionnels au contexte colonial et néo-colonial. Ses recherches ultérieures l'ont amené à s'intéresser, entre autres, aux sociétés de chasseurs-cueilleurs<sup>3</sup>, à la manière dont la circulation internationale de la main-d'œuvre et des marchandises marque les rapports Nord-Sud<sup>4</sup>, et à l'esclavage<sup>5</sup>. Tout au long de sa carrière, il a participé activement aux dossiers chauds concernant l'Afrique, qu'il s'agisse de la famine au Sahel<sup>6</sup> ou de l'apartheid sud-africain<sup>7</sup>.*

Pierre Beaucage

**Pierre Beaucage** — Une controverse s'est développée récemment concernant la portée véritable du célèbre article de Marcel Mauss, l'« Essai sur le don ». Alors que l'interprétation traditionnelle de son texte faisait du don la contrepartie de l'échange marchand, certains laissent entendre aujourd'hui qu'il ouvrirait la voie à une autre interprétation de l'ensemble des rapports sociaux, en réintroduisant les éléments de gratuité, de spontanéité. Comment vous situez-vous par rapport à ce texte ?

\* Cet entretien avec Claude Meillassoux eut lieu le 9 mars 1994, à l'Université de Montréal. Sa transcription fut revue et corrigée par C. Meillassoux le 17 octobre 1994.

1. « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance », *Cahiers d'études africaines*, 4 : 38-67.
2. *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire*, Paris, Mouton, 1967.
3. « Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique », *L'homme et la société*, 6 : 95-106.
4. *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro, 1975.
5. *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986. Voir aussi « Esclavage. Le système esclavagiste » : 233-235, in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
6. Comité Information Sahel : *Qui se nourrit de la famine en Afrique ?* Paris, Maspéro, 1974.
7. *Les derniers Blancs*, Paris, Maspéro, 1979; *Apartheid, pauvreté et malnutrition* (avec B. Lachartre et I. Diener), Rome, FAO, 1982; *Verrouillage ethnique en Afrique du Sud* (dir.), Paris, Unesco/OUA, 1988; *Génie social et manipulations culturelles en Afrique du Sud* (dir. avec C. Messiant), Paris, Arcantère, 1991.

**Claude Meillassoux** — Le problème politique dominant à l'époque de Mauss était, pour lui-même et ses amis politiques comme Durkheim, de mettre en place une nouvelle société, républicaine, qui eut eu ses règles propres, et porteuse de valeurs civiles qui se seraient démarquées de celles, trop brutales, du capitalisme. Une phrase m'avait frappé dans l'« Essai sur le don », Mauss parlait du *potlatch* comme d'un « marché sans marchands »; on aurait donc pu concevoir le marché, mais dissocié du profit et de la classe qui en bénéficie. Personnellement, je considère que la classe capitaliste est dichotomique. Elle est faite d'entrepreneurs, dont les préoccupations sont de réaliser un profit, non seulement pour en tirer des moyens de jouissance, mais aussi pour entretenir l'existence concurrentielle de leurs entreprises — ce qui les oblige à une certaine âpreté. Mais ces mêmes entrepreneurs sont aussi des bourgeois par leur appartenance, en tant que citoyens et comme hommes du monde, à la société civile. Ce qu'ils font comme entrepreneurs, ils peuvent éventuellement le condamner en tant que bourgeois et citoyens. Le bourgeois peut s'insurger contre la pollution que provoque l'industriel. En 1914-1918, les classes bourgeoises ont été capables de mobiliser gratuitement, dans leurs armées, les mêmes travailleurs qu'ils exploitaient dans leurs usines. Je crois que Mauss et les autres idéologues de la Troisième République auraient voulu ne voir, en celle-ci, que le versant bourgeois du capitalisme. En conséquence, ils essaient de ne retenir des valeurs du capitalisme libéral, comme l'individualisme, par exemple, que l'aspect civique. L'individualisme économique, c'est le conflit, la concurrence, et aussi la lutte des classes. Les républicains ne veulent connaître que l'individualisme politique, que des individualistes sociaux, vertueux et soucieux d'unité nationale. Dans cette mythologie du don, l'individualisme aurait été moins le fait des entrepreneurs que de citoyens patriotes.

**P.B.** — Justement, un des points fortement débattus dans le texte de Mauss, c'est l'« obligation à rendre ». Il s'étend beaucoup sur des exemples d'échanges cérémoniels en disant que c'est du don, mais du don obligatoire. Est-ce que cette idée d'une sorte de *don contraint socialement* n'est pas justement ce qui remplacerait la concurrence capitaliste sur le marché ? Cette partie de sa démarche demeure d'ailleurs très ambiguë : si c'est obligatoire, est-ce encore du don ?

**C.M.** — Non, ce n'est pas très cohérent. Je pense que Mauss était animé par l'idée de construire une utopie. En fait quand on lit ce travail sur le don, on n'a pas tellement l'impression que ce texte se situe sur un plan scientifique solide. Alors que les faits rapportés évoquent un mode de circulation des biens radicalement différent de celui du capitalisme, Boas, qui a fourni l'essentiel de ce matériel et des idées, pensait, quant à lui, que le potlatch était assimilable à la spéculation boursière et l'a décrit dans cette perspective. « L'obligation à rendre » (qui est mal nommée dans le contexte exotique) évoque, par contre, la redistribution des revenus, essentielle pour corriger l'économie capitaliste qui engendre en permanence l'inégalité des ressources.

**P.B.** — Il faut dire que l'ethnologie française de l'époque avait sa manière à elle de fonctionner. Tant dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim, que dans la « Théorie générale de la magie », d'Hubert et Mauss, on retrouve une sorte d'évolutionnisme philosophico-anthropologique par rapport auquel on a pris une grande distance depuis. De même, sur le plan méthodologique, pour leur manière d'appliquer la méthode comparative : le fait de poser en catégories universelles le *mana*

ou le *potlatch*... J'imagine qu'à l'époque, dans la perspective évolutionniste, ça semblait valable.

**C.M.** — Vous ne croyez pas que c'est justement ce qui persiste sous couvert d'« universalisme » ? Il y a une confusion dans certaines écoles anthropologiques, entre l'universalité des valeurs, ce qui se justifie sur le plan moral, et l'universalité des faits ou des lois institutionnelles (comme la prohibition de l'inceste) qui est intenable sur le plan historique. Certains tendent à chercher dans les sociétés exotiques, au-delà des variations, des lois universelles transcendant l'histoire qui nous guideraient dans la compréhension d'une organisation sociale idéale.

**P.B.** — Ce qui permettrait donc d'étudier les sociétés traditionnelles ou « primitives » non pas seulement pour s'en démarquer, comme le faisait surtout Durkheim, mais plutôt pour y chercher un modèle. Je crois qu'on peut voir cela en filigrane dans l'« Essai sur le don ». C'est d'autant plus frappant que c'est peut-être le seul texte où ce soit aussi clair chez Mauss. Au lieu de voir le primitif comme ce qui nous éclaire sur nos origines seulement, on le voit aussi comme une sorte de modèle...

**C.M.** — ...générateur de valeurs qui seraient en définitive encore valables. Si je retiens vos propos, j'irais jusqu'à dire que les idéologues de la république bourgeoise auraient souhaité républicaniser un certain nombre de valeurs qui procèdent de la société capitaliste, mais aussi de la société aristocratique. Les idéologues républicains étaient contraints de se battre sur deux fronts, contre l'aristocratie, décadente mais encore politiquement menaçante, et le prolétariat, alors en ascendance. Les bourgeois ont toujours éprouvé une séduction pour l'aristocratie, à laquelle ils ont emprunté certaines institutions. Celle de la parenté filiale, par exemple, qu'ils ont même imposée à leurs ouvriers, alors que les aristocrates s'étaient bien gardés de l'imposer à leurs serfs ! Or, dans le don il y a cette idée, associée à l'aristocratie, de munificence, de désintéressement, de « potlatch », opposée à la mesquinerie bourgeoise. Il y a aussi une autre idée. Les républicains sont laïques, c'est-à-dire qu'ils veulent recomposer une nouvelle morale qui soit susceptible de supplanter la morale chrétienne. Or le don, la générosité relève de la charité chrétienne. L'essai pourrait aussi vouloir montrer que le don, en débordant largement la charité chrétienne, pourrait être aussi une vertu laïque.

**P.B.** — Alors, est-ce que l'État ne serait pas, pour la bourgeoisie « sociale » de l'époque de Mauss, une sorte de « nouveau prince », et les politiques sociales, un potlatch nouveau genre ? Est-ce qu'il n'y a pas en filigrane et derrière tout cela le grand chef qui prend soin de tous ses sujets, l'État républicain ?

**C.M.** — Je crois que c'est ce qu'on retrouve peut-être chez Bataille, par exemple. Dans *La part maudite*, il reprend cette affaire du potlatch comme point de départ d'une onirique de la munificence, si je puis dire. Des chercheurs comme Berthoud et Sabelli, par exemple, s'y sont intéressés, apparemment sans lendemain.

**P.B.** — Ce qui frappe, quand on regarde le sort qu'on a fait à cette notion du don, après Mauss, c'est qu'on s'en est détourné, mais en partie seulement. Par exemple, Lévi-Strauss parle de l'échange, mais ce n'est plus l'échange-don : l'aspect de gratuité, cet aspect de munificence disparaît, c'est l'échange sous l'angle de la communication,

que ce soit par l'alliance matrimoniale, l'économie ou le langage<sup>8</sup>. L'échange de divers types de messages devient la base de tous les rapports sociaux. Comment interpréter ce glissement, ou cette dérive ?

**C.M.** — Lévi-Strauss donne l'impression de réaliser une synthèse frappante entre des phénomènes différents parce qu'il les associe tous à un même vocable, « la communication ». Il dissimule ainsi les différences profondes qui les distinguent. Comme un certain nombre d'auteurs contemporains s'y emploient, on synthétise avant d'analyser. Ce faisant, on ne fait que généraliser abusivement à partir de pirouettes sémantiques sans fondement.

**P.B.** — Quand Lévi-Strauss parle d'échange dans les *Structures élémentaires de la parenté*<sup>9</sup>, il fait une distinction théoriquement très importante entre deux formes d'échange. D'une part, on a l'échange restreint, qui caractérise des sociétés « fermées », en quelque sorte : le groupe A donne une femme au groupe B, qui lui en rendra éventuellement une, ce qui annule la dette et termine en principe la relation. D'autre part, on a l'échange généralisé : A donne une femme à B, qui ne rend pas forcément une femme à A mais qui va plutôt la donner à C; alors on débouche sur une intégration sociale plus large. Les systèmes sociaux modernes, finalement, seraient fondés sur ce dernier modèle, élargi encore. Est-ce qu'il n'y a pas, dans cet échange généralisé, une résurgence du don comme l'entendait Mauss ?

**C.M.** — Je crois qu'on n'a pas vraiment fait l'inventaire de ce qu'on appelle « l'échange ». Selon moi, « échange bilatéral » ou « échange généralisé » ne sont que des variantes opportunes concernant un même mode de dévolution des épouses. Les mêmes populations peuvent pratiquer alternativement et même simultanément ces deux types d'échange selon les circonstances et les partenaires matrimoniaux. Dans *Femmes, greniers et capitaux*, j'avais essayé de mettre en évidence une forme d'échange qui caractérisait la circulation matrimoniale dans les sociétés domestiques, c'est l'*échange identique mais différé*. Quand une famille offre une épouse à une autre famille, celle-ci est redevable d'une autre épouse. Notons ici que, dans la circulation matrimoniale, l'échange porte, non sur des « femmes » mais sur des épouses. Dans ses fonctions, une épouse est toujours identique à une autre épouse, toutes potentiellement et également mères. La dot, d'ailleurs, était elle-même toujours identique, autrefois, au sein d'une même aire matrimoniale. Les biens conventionnels qui la composaient ne reflétaient pas les qualités individuelles de la personne. Dans une société segmentaire traditionnelle, leur fonction était d'indiquer que les familles qui les possédaient étaient en attente d'épouses au sein de l'ensemble matrimonial, qu'il soit composé de deux ou plusieurs familles. Je crois que ce n'est pas comparable à un échange de marchandises car les « femmes » n'étaient jamais considérées comme « équivalentes » aux biens matériels qui constituaient leur dot; ceux-ci étaient d'ailleurs détruits lors des funérailles des doyens.

8. « Les règles de la parenté et du mariage servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques servent à assurer la communication des biens et des services, et les règles linguistiques, la communication des messages » (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 : 95).

9. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.

**P.B.** — Au rôle reproducteur des épouses s'ajoute le rôle de productrice dans le groupe où elles vont s'intégrer, dans la mesure où la résidence est virilocale.

**C.M.** — En effet, mais c'est en tant que reproductrices que les femmes sont entraînées dans la circulation matrimoniale, pas comme productrices. Dans les systèmes matrilineaires, ce sont les sœurs qui travaillent dans leur adelphie<sup>10</sup> d'origine, alors qu'elles procréent dans celle de leur époux où elles ne travaillent pas. Pour en revenir à l'échange identique et différé, il s'applique aussi à ce que j'appelle les *produits régénérateurs*, c'est-à-dire essentiellement les vivres, qui contribuent, comme les épouses, à la vie. Les générations qui ont nourri les jeunes improductifs seront nourries par ceux-ci lorsqu'elles deviendront improductives à leur tour, toujours sans contrepartie immédiate. En cas de famine, entre parents ou voisins, la nourriture est l'objet d'échanges identiques mais différés (dans la mesure où l'on en attend la réciproque). Je crois que ce mode de dévolution des épouses et des biens régénérateurs est parmi les institutions qui forgent les liens de ces sociétés. Quant à la terre, elle est un patrimoine, donc jamais échangée mais dévolue gratuitement au sein de la parenté ou envers des foyers adoptés.

**P.B.** — À la différence de la société marchande où là on échange des biens pour d'autres à travers l'argent.

**C.M.** — Et qui sont donc *évalués* les uns par rapport aux autres. Dans nos sociétés, le prêt d'argent constitue un échange différé portant sur un même bien, mais il n'est pas identique, il porte des intérêts. Tandis que dans la société domestique, il n'y a pas de volonté de gagner sur les échanges différés de biens régénérateurs, car ce serait une menace sur la reproduction de la vie. On voit, d'ailleurs, comment dans nos sociétés il est encore difficile de soumettre les produits agricoles (c'est-à-dire régénérateurs) aux règles de l'économie de marché. L'Europe verte ne répond pas, en fait, aux lois de l'économie libérale qui ne vaut que pour les produits inertes, sans référence à la vie.

**P.B.** — Cela nous amène à un problème méthodologique et théorique. Quand on étudie une économie, on doit examiner les normes, les règles qui régissent les échanges. C'est ce que vous avez fait, entre autres, chez les Gouro. Il y a même une école d'anthropologie économique, ceux qu'on appelait les « substantivistes », qui soutenait qu'on pouvait s'en tenir à cela. Une autre tendance, qu'on appelait « formaliste » et qui correspond en gros à l'économie politique libérale, insistait sur les décisions que prennent les acteurs à l'intérieur de ces normes : soit pour devenir un homme important dans la société, en choisissant judicieusement ses alliances — en Mélanésie, tout le système du « big man » —, soit pour toute autre fin sociale qui exige une optimisation dans l'allocation des ressources. Donc, en plus des normes d'échange, il y a toute la question de la recherche de leur intérêt par les différents acteurs. Les formalistes ont dit que l'anthropologie sociale s'en était trop désintéressée, considérant les humains en quelque sorte comme des saints, ou comme des gens qui suivaient des modèles de leur société sans jamais les questionner, sans chercher leur intérêt. Est-ce qu'il y a place, croyez-vous, dans une perspective théorique cohérente, pour cette notion d'intérêt, pour les stratégies individuelles ?

10. Société où prévaut la transmission collatérale de l'autorité.

**C.M.** — L'insertion de l'individuel dans le social est un très vieux problème qui ressort presque de la quadrature du cercle mais qu'il faut quand même essayer de résoudre. Les intérêts sont tellement variables et contradictoires selon les sociétés, les périodes, les classes et les individus, que partir de cette notion en soi ne peut pas beaucoup nous éclairer. On ne peut avoir d'intérêt que pour ce qui est socialement reconnu comme intéressant, et l'intérêt matériel ne peut se concrétiser que si le système social offre des moyens d'accumulation et de préservation des biens. Par exemple, chez les Inuit, tout le temps que le chamanisme fonctionnait dans le cadre propre de la société, il n'y avait qu'un intérêt relatif à être chaman. Près de la moitié de la population, hommes et femmes, l'était à un moment ou à un autre, parfois temporairement. En effet, les communautés étaient très dispersées pendant près de sept mois de l'année et chaque petit groupe de chasse avait besoin de recevoir des instructions surnaturelles pour prendre ses décisions quotidiennes en l'absence de moyens précis de connaissances. Ce n'était pas une institution très formelle. Les chamans, qui se découvraient eux-mêmes comme tels, et s'instruisaient les uns les autres, n'étaient pas toujours des personnages influents. Il n'y avait aucun moyen, économique ou social, de « capitaliser » les bénéfices de leur fonction. Mais il semble, d'après les matériaux de Saladin d'Anglure, qu'à partir du moment où le christianisme entre en lice, en même temps que l'économie lucrative, la monnaie et les lois coloniales, certains chamans vont renforcer leur influence en se convertissant au christianisme, en se mariant entre eux, et en adoptant les institutions afférentes à une société de classe, tel l'héritage des biens qui, dans le cadre traditionnel, n'existait pas. L'intérêt matériel ne peut donc pas être une invention individuelle. Il ne peut apparaître comme motivant que si le système social le permet.

**P.B.** — On pense à l'avènement de la bourgeoisie au sein de la société féodale.

**C.M.** — En effet. Même aujourd'hui, alors que nous sommes dans une société capitaliste qui favorise, en principe, les entreprises individuelles, on y apporte des restrictions. Mais, étant donné que l'individualisme est la philosophie du capitalisme libéral, il est toujours possible de tirer parti des lois brutes du capitalisme sans observer la légalité bourgeoise. Certains parviennent ainsi illégalement à des positions dues, malgré tout, à leur capacité individuelle, donc au fond capitalistiquement légitimes.

**P.B.** — Mais c'est ce qui distinguerait dans nos sociétés la mafia, d'une part, les entrepreneurs qui ont du succès, d'autre part, même si la frontière entre les deux est souvent très floue.

**C.M.** — Elle est très floue, en effet, parce qu'en définitive c'est le même système à la base. La différence vient de ce que la bourgeoisie — du fait que le capitalisme déchaîne ce genre d'économie vorace, cette âpreté au gain — est obligée de se donner continuellement des règles à la fois morales et légales pour se protéger elle-même de ce déchaînement. La classe capitaliste, en tant que bourgeoise, cherche à mettre des limites à l'enrichissement, à la concentration, à l'inégalité des revenus, en se taxant elle-même ou par des réglementations totalement contraires aux tendances inhérentes au système capitaliste, comme les lois antitrusts aux États-Unis, par exemple, ou surtout la sécurité sociale. Le capitalisme ne peut se perpétuer qu'en imposant des limites à la concentration des richesses qui lui est inhérente.

**P.B.** — Le code d'éthique de la profession en quelque sorte...

**C.M.** — Cette classe bourgeoise « de bon aloi », dont nous parlions plus haut, essaie de se donner des règles professionnelles et morales afin de ménager son existence. Ce faisant, elle crée aussi des marchés illégaux très profitables à ceux des capitalistes qui ne respectent pas ces règles bourgeoises : la prostitution ou la drogue s'offrent comme des monopoles juteux. Faute de lois, la concurrence s'y règle très simplement au fusil à pompe, les adjudications s'obtiennent par la terreur. La mafia est la forme extrême d'un capitalisme « dérégulé ».

**P.B.** — On sait qu'il a toujours été de bon ton, pour ce capitalisme « de bon aloi », de montrer que l'accumulation n'est pas la seule justification de son existence, mais qu'il peut être aussi mécène : on aide les artistes, on fait dans les bonnes œuvres aussi, enfin tout dépend de la période... Ce qui pose un autre problème, celui de la possibilité d'actes gratuits. Dans les débats récents qui ont surgi — soulevés par le mouvement antiutilitariste en sciences sociales ou par le livre récent de Godbout et Caillé —, certains se demandent s'il n'y a pas là quelque chose que les sciences humaines ont oublié... Est-ce que ces actes — et d'autres — sont vraiment gratuits alors ou n'est-ce pas simplement qu'on change de registre, que tout cela s'intègre à l'intérieur d'un autre niveau de normes, ou d'intérêts ?

**C.M.** — Veblen avait déjà traité de la consommation ostentatoire<sup>11</sup>. Je crois qu'elle relève encore de la dichotomie entrepreneurs/bourgeois. Le capitaliste, quand il réussit à avoir beaucoup d'argent, va l'utiliser en tant que bourgeois, à des fins somptuaires qui vont lui accorder une reconnaissance sociale dans un milieu de vie différent du milieu des affaires. Il va devenir un mécène, ou un bienfaiteur, reçu par les gens raffinés, par des artistes, par des conservateurs de musée, ou par des prélats, avec lesquels il va se trouver de plain-pied. Dans un système où l'enrichissement est quasiment illimité, et lorsque les profits dépassent les besoins immédiats d'investissement de la firme, il est tentant de les utiliser en mécène ou en bienfaiteur et de faire sonner les trompettes de sa renommée (parfois aussi pour des raisons fiscales).

**P.B.** — Vous pouvez les investir aussi, c'est l'éthique protestante. Vous pouvez devenir un magnat, posséder des milliards. Mais il y a des pressions sociales pour en redistribuer une partie. Quand Veblen parlait de consommation ostentatoire, il parlait aussi bien de la consommation pour soi — on peut se faire construire un château — que de la munificence : on peut donner de l'argent à un artiste en disant : « Voici une bourse, continuez votre œuvre. Vous travaillez pour la beauté ». Entre les deux comportements, y a-t-il ou non, d'après vous, une différence essentielle ?

**C.M.** — Je crois que c'est encore la différence entre l'entrepreneur et le bourgeois. Le même individu est à la fois les deux et il fonctionne dans les deux registres, mais selon les règles propres à chacun. L'entrepreneur qui pollue en pâtit en tant que bourgeois. Donc, il va peut-être continuer de polluer avec son entreprise, râler contre celles des autres...

**P.B.** — Et il va faire planter des arbres en Amazonie...

**C.M.** — C'est cela même. Dans le système capitaliste, les affaires sont soumises à une concurrence toujours présente, mais pas nécessairement positive, contre laquelle les entrepreneurs ne font que lutter. Sinon, vous faites faillite, vous êtes éliminé. Quand

11. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, New York, New American Library, 1953.



vous gagnez, il y a la vie, la jouissance, tout cet argent qu'on ne peut pas que réinvestir, il faut aussi en jouir.

**P.B.** — Quand vous dites « Il faut aussi en jouir », la manière dépend des variantes du capitalisme. Pour l'éthique protestante dont parle Max Weber<sup>12</sup>, la jouissance est, pour l'essentiel, reportée à l'au-delà. Si on prend le modèle au pied de la lettre, en ce monde il faut surtout montrer, par le succès de ses œuvres et donc la reproduction de son capital en plus de sa progéniture, il faut montrer que la main de Dieu nous a béni. Mais est-ce que le problème ne vient pas parfois de ce qu'on a réduit le capitalisme à son propre mythe, de ce qu'on l'a pris pour son propre discours au lieu de le voir dans toute sa complexité, est-ce qu'on ne l'a pas réduit à cette fonction d'entrepreneuriat ?

**C.M.** — Max Weber ne faisait que répéter, je crois, ce que disent les entrepreneurs pour essayer de justifier moralement leur position — ils ne voulaient pas passer pour des jouisseurs. Ma famille était une famille bourgeoise du nord de la France : les patrons roulaient à Roubaix dans des voitures modestes, mais pour dépenser leur argent ils allaient à Paris.

**P.B.** — Le « gros industriel du nord » était d'ailleurs une figure légendaire à Paris.

**C.M.** — Pour des raisons sociales assez compréhensibles, d'ailleurs : on ne voulait pas faire trop étalage de sa richesse devant les gens qu'on exploitait. Le discours que tiennent les bourgeois aux autres est toujours un discours austère.

**P.B.** — D'une part d'austérité pour soi et de générosité pour la société, on fait grand état des dons pour l'environnement. Aujourd'hui ce n'est plus tellement le mécénat, mais c'est l'écologie.

**C.M.** — C'est aussi parce qu'on sait bien que l'argent qu'on gagne en grande quantité, on ne le gagne jamais très proprement. Est-ce convenable d'exploiter les gens au point d'avoir la possibilité de dépenser des milliards ? Alors on se justifie en disant : « Nous, qui avons été capables de gagner cet argent, nous sommes aussi les seuls à savoir comment il faut l'utiliser ». En fait, le capitalisme est façonné et justifié par les capitalistes selon ce qu'il leur paraît le plus opportun à chaque moment. Cette bourgeoisie de bon aloi, qui a succédé à la « bourgeoisie conquérante », décrite par Morazé, prétendait hériter à la fois du capital, par la loi, et des capacités à gérer ce capital, par atavisme. Aujourd'hui, le système capitaliste s'est modifié. On ne rentre plus dans la classe capitaliste seulement par succession, mais aussi et de plus en plus par cooptation. Quant aux capacités intellectuelles, on considère qu'elles dépendent maintenant plus du QI que de l'hérédité.

**P.B.** — Il y a aussi d'autres filières, comme les grandes écoles.

**C.M.** — Oui, on peut recruter des cadres parmi celles-ci, mais il n'y a que ceux qui parviennent aux conseils d'administration qui rejoignent la classe capitaliste à proprement parler. Ils sont comparativement peu nombreux. Les hauts cadres, même ceux qui occupent des positions élevées dans la gestion de l'affaire, s'ils ne sont pas là où se prennent les décisions, c'est-à-dire dans les conseils d'administration ou autres instances sélectives, à mon avis, ils n'appartiennent pas à la classe capitaliste. Ils constituent ce que j'appelle un *corps social*. Leur rôle dans la firme reste subordonné et leur

12. Max Weber, *The Protestant Ethics and the Rise of Capitalism*, New York, Scribner's, 1930.

comportement en définitive n'est pas le même que celui des capitalistes *stricto sensu*, même s'ils les imitent.

P.B. — Donc vous remettez en question la thèse de Galbraith sur le nouveau capitalisme de *management* où il dit que le capitalisme traditionnel est disparu.

C.M. — Il ne faut pas confondre. Le nouveau capitalisme cooptatif ne fait pas des cadres la nouvelle classe capitaliste. Les cadres supérieurs ont, bien sûr, envie d'exercer le pouvoir dans les entreprises, mais ils sont prévenus de le faire tant qu'ils n'accèdent pas aux instances décisives, une promotion qui dépend de ceux qui y sont déjà. Les cadres supérieurs ont toujours pensé qu'ils sont plus compétents, plus rationnels, d'orientation plus « sociale » aussi, et, en définitive, bien meilleurs gestionnaires que la classe capitaliste à proprement parler. Cette idée (qui pourrait être vraie à long terme) trouve ses porte-parole comme Burnham ou Galbraith. Il est vrai que le renouvellement cooptatif de la classe capitaliste l'emporte aujourd'hui sur l'hérédité, mais ils confondent cette nouvelle classe capitaliste, sélectivement cooptée, avec les cadres supérieurs en général.

P.B. — Le groupe qui est en ascension sociale se présente généralement comme celui qui pourrait faire mieux que celui déjà au pouvoir.

C.M. — Mais il y a des barrières, des barrières institutionnelles qui empêchent les cadres, en tant que corps social, de se substituer à la classe capitaliste. La notion de *corps social* évite de confondre ceux qui sont chargés de certaines fonctions nécessaires au fonctionnement du capitalisme, et les capitalistes eux-mêmes qui les emploient. Les capitalistes ont une vision globale de leurs intérêts de classe, et se situent à un niveau de rationalité qui échappe à leurs cadres.

P.B. — Donc la bourgeoisie au sens plus général, comme vous disiez tantôt, donc pas seulement dans sa fonction d'entrepreneur mais dans sa fonction de « gestion sociale ».

C.M. — Je crois qu'une classe sociale se caractérise par le fait qu'elle a un destin qui dépasse le sien propre. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, la bourgeoisie avait un destin national. Depuis, elle est appelée à un destin supranational auquel elle s'ajuste vaille que vaille sous la fêrule américaine. Le cadre national était sans doute le plus conforme aux intérêts politiques de la bourgeoisie, parce qu'il lui permettait d'entraîner l'autre classe sociale, le prolétariat, ainsi que les corps sociaux, dans ses projets politiques. Créer des entités nationales et les faire croître a été l'entreprise des bourgeoisies jusqu'à la dernière guerre.

P.B. — Je suis frappé depuis le début de notre discussion par le fait que nous sommes passés de la considération de sociétés sans État, sans marché, à la société capitaliste contemporaine. Et là on rejoint un autre niveau de débat, certains disant que l'anthropologie a développé les outils intéressants pour l'étude des sociétés sans classes, sans marché, alors tenons-nous en là ! Ou plutôt tenez-vous en là ! Laissez à d'autres l'étude des sociétés contemporaines : économistes, politologues, sociologues. Par ailleurs, je remarque dans votre œuvre que vous êtes passé de l'étude de sociétés domestiques à l'étude de ces sociétés dans le contexte colonial — c'était déjà clair avec les Gouro — puis à l'étude des phénomènes économiques et politiques contemporains, dans une perspective internationale : je pense à *Femmes, greniers et capitaux*, que nous

avons mentionné plus haut. Alors, à partir de votre propre trajectoire, peut-être, comment voyez-vous se développer l'objet de l'anthropologie, objet dont les uns disent qu'il s'est élargi, d'autres, qu'il a éclaté ?

**C.M.** — Je ne me suis jamais situé strictement dans une perspective disciplinaire. L'anthropologie ne désigne pas un champ disciplinaire mais un terrain, celui des sociétés « exotiques », qualitativement différentes des nôtres. Mais dès que ces sociétés sont pénétrées par des nations matériellement plus puissantes, elles subissent des transformations qui ne permettent plus de les étudier pour elles-mêmes. Ce qui me guide donc, c'est la problématique : si celle-ci m'entraîne dans un champ relevant de l'économie politique, de l'histoire ou de la démographie, j'y poursuis ma recherche. L'avantage de cette transdisciplinarité c'est aussi de poser les problèmes autrement que les spécialistes qui se situent exclusivement à l'intérieur de leur discipline. La problématique disciplinaire n'est pas nécessairement la problématique des problèmes... Quand je me suis trouvé chez les Gouro, ils cultivaient du café et du cacao qui étaient vendus sur le marché international. Leur sort dépendait du Traité de Rome, lequel était discuté très loin de chez eux. Si l'on veut imaginer comment les choses vont évoluer pour les populations gouro, on ne peut pas s'en tenir à une description ethnologique. Néanmoins, pour se représenter les transformations qu'endurent les Gouro, il faut aussi comprendre comment ils s'organisaient avant que ces contraintes extérieures n'agissent sur eux. C'est-à-dire faire de l'ethnologie au sens classique. Tous les peuples exotiques ont été affectés, directement ou indirectement, depuis un demi-millénaire, par les conquêtes, les échanges, l'esclavage ou la colonisation. On ne peut pas ignorer ces faits et leurs effets multiformes.

**P.B.** — Passons, si vous le voulez bien, à un autre de vos intérêts que vous venez de mentionner. Vous vous êtes préoccupé de la question de l'esclavage. Or, cette question présente plusieurs intérêts; l'intérêt historique, car l'esclavage a été un long processus qui a affecté diversement les sociétés. Il y a un intérêt théorique aussi, assez fondamental. Dans leur tentative de reconstitution des grandes étapes d'évolution de l'humanité, Marx et Engels plaçaient l'« esclavagisme » tout de suite après la « commune primitive ». Je me souviens qu'à l'époque, j'avais été étonné de voir l'humanité passer d'un état de liberté assez remarquable (du moins dans leur schéma) à la privation totale de cette liberté, pour la majorité. Les rapports d'esclavage m'apparaissent en effet comme l'opposé absolu du don : l'individu est lui-même approprié comme une chose et, s'il y a échange marchand, devient une marchandise. J'avoue que les explications fournies par Engels dans *L'origine de la famille...*<sup>13</sup>, à partir des matériaux dont il disposait, ne m'ont jamais semblé totalement satisfaisantes.

**C.M.** — En ce qui concerne l'esclavage africain, je considère qu'il a été un produit de la traite internationale. L'esclavage n'est pas, comme certains auteurs le pensent, le produit d'une germination interne de la société domestique qui l'aurait précédé. J'essaie d'en faire la démonstration justement dans les chapitres préliminaires de mon ouvrage (voir note 7). Pourquoi est-ce que je me suis intéressé à l'esclavage ? Lorsque j'étais sur le terrain, en Afrique sahélienne, les esclaves proprement dits avaient disparu depuis la fin de la traite car ils se renouvelaient en grande majorité par la capture et

13. Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales, 1970.

l'achat. Mais il existait encore une catégorie sociale subordonnée dont la situation me fut décrite, lorsque je m'y intéressais, comme celle de *woro-so*, descendants d'une minorité d'esclaves privilégiés autorisés à vivre en couple. Dans ses rapports, l'administration coloniale désignait ces *woro-so* et les esclaves sous le même nom de « captifs ». (Sans doute pour des raisons de *political correctness*, afin que le colonisateur puisse annoncer qu'il n'y avait plus d'esclaves dans ses colonies.) En dehors des rapports officiels sur la « captivité », il y avait très peu d'études sur cette population. Outre l'importance du fait, à tous égards, je m'étonnais aussi qu'on n'ait pas tiré davantage parti, sur le plan scientifique, d'une situation qui mettait l'esclavage à portée de mémoire. Beaucoup de mes collègues faisaient alors les mêmes observations sur leurs terrains respectifs et nous avons organisé un séminaire sur ce sujet en 1972<sup>14</sup>. Dans mon ouvrage, j'essaie de faire très nettement la distinction entre servage et esclavage, parce que, sur les plans économique et historique, ce n'est pas du tout la même chose. Marx et Engels confondent souvent les deux. Engels a commis une autre erreur, en croyant que l'esclavage ne pouvait pas se développer avant que la productivité du travail n'ait augmenté.

**P.B.** — Quand on a un esclave, il faut lui trouver quelque chose de différent à faire...

**C.M.** — Il faut surtout qu'ils (ou elles : la grande majorité des esclaves étaient des femmes) puissent produire suffisamment pour pouvoir nourrir la classe des maîtres en plus d'eux-mêmes. Or la capture permettait de soustraire la totalité du surproduit des esclaves sans augmenter la productivité : les esclaves capturés, formés et nourris dans leur société d'origine n'avaient pas à nourrir une génération de remplacement.

**P.B.** — Cela réduit les coûts de reproduction de cette force de travail.

**C.M.** — Exactement. C'est de la capture comme mode de reproduction de l'esclave, que découle sa condition d'étranger permanent dépourvu de droits.

**P.B.** — À l'opposé des captifs qui existent dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs mais qui sont généralement intégrés à chaque génération, puisqu'on ne peut pas reproduire un statut distinct.

**C.M.** — Justement ! Pour moi l'esclavage est un rapport de classes, un rapport social qui doit entretenir en continuité l'existence d'une classe non productive de maîtres, mais qui se perpétue et se reproduit par la capture et l'achat et non par la naissance.

**P.B.** — Mais quelle était l'importance de cette recherche par rapport à l'ensemble de vos préoccupations ? Pourquoi les esclaves en particulier ?

**C.M.** — Parce que j'avais comme projet d'étude, depuis 1964<sup>15</sup>, les différents modes de production africains, pour essayer d'en montrer la spécificité, tant dans la pratique que sur le plan théorique. Et m'expliquer comment les pays les plus pauvres pouvaient enrichir les plus riches. J'avais étudié la société domestique sur le terrain, j'ai aussi travaillé sur la société cynégétique et enfin sur la société esclavagiste.

14. Claude Meillassoux (dir.), *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspéro, 1975.

15. « Projets de recherche sur les systèmes économiques africains » : 107-118, in *Terrains et Théories*, Paris, Anthropos, 1977.

**P.B.** — Donc plutôt que de voir l'esclavage comme un développement spontané de la société africaine sur lequel serait venu se brancher le réseau international de la traite, vous voyez plutôt que la traite imposée aux sociétés africaines aurait favorisé l'esclavage.

**C.M.** — Je pense que la traite méditerranéenne puis atlantique, en effet, a favorisé l'émergence de royaumes capteurs et de bandes pillardes ainsi que le développement d'un réseau marchand esclavagiste en Afrique, lequel a contribué, à son tour, à la formation d'un marché continental; mais le débouché initial était extérieur. La guerre et le commerce étendent généralement l'esclavage et la traite sur de grandes distances. Le plus souvent, les esclaves proviennent d'une société étrangère lointaine. Ce qui crée une première barrière, physique et aussi culturelle, entre maître et esclaves. La caractéristique de l'esclave, c'est qu'il est toujours un étranger. Il ou elle ne pourra jamais être un(e) citoyen(ne) de la société exploiteuse. L'état d'esclave interdisait la possession de la terre et la libre disposition de ses produits, le droit à un conjoint et à sa progéniture. Si des enfants naissaient d'esclaves, ils appartenaient au maître de la génitrice. Mais la reproduction naturelle des esclaves aurait fait perdre le bénéfice de la capture. Il faut près de quinze ans pour qu'un jeune esclave soit en âge de produire plus qu'il ne consomme, alors que la capture ou l'achat permettent d'importer des travailleurs adultes. L'achat permettait de choisir le sexe et l'âge des esclaves, de sorte que la démographie esclavagiste était toute différente de la démographie génétique normale, et pas toujours propice à la reproduction. Il faut ajouter, ce qu'on ne voit généralement pas, que le marché esclavagiste permettait d'acheter des êtres vivants en échange d'objets inertes qui peuvent être produits indépendamment du sexe du producteur, alors que la reproduction génétique exige des « biens régénérateurs », c'est-à-dire des femmes pubères et de la nourriture. Par le truchement de la capture et du commerce, la demande d'esclaves croît plus vite que la reproduction naturelle. La proportion des esclaves par rapport aux maîtres peut prendre des dimensions considérables, en même temps que disparaît la substance démographique des sociétés pillées. C'est alors que le servage s'est imposé, c'est-à-dire un système d'exploitation par lequel la classe asservie se reproduit au sein de la société exploiteuse. Il faut alors augmenter la productivité du travail par des progrès de l'agriculture. Il faut aussi se préoccuper de « capturer » des terres, au lieu d'êtres vivants.

**P.B.** — Et quels sont vos champs de recherche actuels ? Dans quels domaines travaillez-vous plus particulièrement ?

**C.M.** — Mon travail à long terme (c'est-à-dire celui que j'abandonne de façon répétée pour m'adonner à des travaux à court terme) porte sur la révision des théories de la parenté. Je crois que le naturalisme implicite qu'elles contiennent imprègne insidieusement l'ensemble des sciences sociales et les englué dans une idéologie qui peut conduire jusqu'au racisme. Mais à court terme je suis sollicité par l'actualité. Par exemple, par le problème de la démographie africaine présenté comme un fléau naturel ou comme un effet de l'incontinence sexuelle ou de l'ignorance avérée des Africains. D'où vient cette explosion démographique qui contraste tellement avec la faiblesse démographique de l'Afrique précoloniale ? Comment ce continent, où la production vivrière a baissé depuis la dernière guerre, a-t-il pu nourrir cette population croissante ? La médecine, dont l'application à ces populations est d'ailleurs très minime, n'expliquait pas tout, car si elle guérit parfois, elle ne nourrit jamais. En fait il apparaît que

cette croissance est associée à une politique économique<sup>16</sup>. J'ai aussi fait quelques recherches rétrospectives sur l'anthropologie de Marx<sup>17</sup>.

**P.B.** — Justement j'ai mentionné tout à l'heure le marxisme. Quel est pour vous le statut du marxisme aujourd'hui ?

**C.M.** — L'inconvénient de parler de « marxisme », c'est que le terme est lié à toute une école orthodoxe et stalinienne, à laquelle je ne me suis jamais mêlé.

**P.B.** — On vous l'a reproché d'ailleurs.

**C.M.** — On me l'a reproché « à droite et à gauche ». En ce qui me concerne, je trouve qu'on ne peut pas court-circuiter des problèmes aussi importants que les relations de l'homme à son travail et la manière dont la production s'organise. Aujourd'hui, quand vous lisez les revues d'affaires, vous constatez que, de façon empirique, elles en viennent à des analyses proches du matérialisme, qui contrastent d'ailleurs, par leur réalisme, avec le discours des économistes professionnels que ne lisent pas les hommes d'affaires. (Mes études en économie politique classique à l'Université du Michigan m'ont convaincu de la pauvreté pompeuse de cette discipline.) En même temps, dans le milieu des sciences sociales, parler de « capital », de « prolétariat », de classes, vous fait passer pour ringard ou « obsolète », alors que les revues patronales ne font que cela. Renoncer, en raison de jugements imprégnés de préjugés et d'arrière-pensées, aux apports de Marx et Engels, c'est se priver d'une des avancées les plus patentes de la pensée sociale, c'est laisser le terrain de la politique à la classe dominante et à ses politiciens professionnels.

**P.B.** — Donc, d'après vous, on est encore dans cette espèce de ressac de la chute du stalinisme, de la chute de l'Europe de l'Est, où l'on refuse encore de reconnaître au marxisme les éléments importants qu'il a pu apporter. Pensez-vous qu'on va dépasser cette phase bientôt, qu'on pourra regarder d'une façon plus objective l'apport du marxisme et s'en servir comme d'un ensemble d'éléments théoriques, empiriques et méthodologiques qui peuvent être utiles pour l'analyse de la société ?

**C.M.** — Aucune société, aucune classe ne peut se passer d'une pensée rationnelle. Dans la pratique, ce sont les capitalistes qui sont les meilleurs marxistes : ils pensent « profit », ils inventent tous les jours de nouveaux modes d'exploitation et pratiquent assidûment la lutte de classe. Nous autres théoriciens, nous apprenons tout d'eux. Les staliniens n'ont retenu du marxisme que des modèles dogmatiques. Marx et Engels nous ont proposé une démarche éclairée et un mode d'analyse sagace et pertinent de notre société en continuelle révolution. Surtout, ils ont resitué cette pensée dans une éthique, une démarche indispensable pour nous extraire de la barbarie qui nous envahit. Nous ne devons pas cesser d'analyser cette société bourgeoise extraordinaire, à la fois fascinante et barbare, pour essayer de comprendre comment elle fonctionne *dans la pratique* afin de la changer, non pas en théorie, mais pratiquement. Or cela demande plus que la seule imagination théorique. On croit imaginer juste parce qu'on raisonne à

16. « Troubles de croissance : la perspective d'un anthropologue » : 61-80, in J.-C. Chasteland, J. Veron et M. Barbiéri (dir.), *Politiques de développement et croissance démographique rapide en Afrique*, Paris, INED.

17. « L'Anthropologie de Marx », *Économies et Sociétés*, 28, 6-7 : 119-131 (juin-juillet 1994), Série Études de marxologie, « Marx et la fin de la préhistoire ».

partir de ce qui nous paraît ressortir de l'évidence, donc de la rationalité, mais cette rationalité n'est souvent que celle de notre petit milieu. Tous les chercheurs de terrain en ont fait l'expérience.

**P.B.** — En ce qui concerne plus particulièrement les sociétés occidentales contemporaines, qui vous préoccupent également, il me semble qu'on assiste présentement à des drôles de changements de tendances. Au long des années 1960-1970, on a vu cette immigration planifiée à partir du Tiers-Monde pour occuper les emplois les moins productifs des sociétés développées. À partir de la récession des années 1980, au contraire l'immigré devient le grand ennemi — on le rapatrie ou on veut le rapatrier — alors que les structures du Tiers-Monde font que de plus en plus de gens veulent en partir. La circulation de la main-d'œuvre semble devenue dysfonctionnelle, présentement, par rapport à un système économique et politique qui n'arrive plus à la gérer comme il le voudrait. Pour ce qui est des marchandises, il y a un autre problème. C'était, je crois, le président Mitterrand qui disait, il y a quinze ans, que le Tiers-Monde était le marché qui s'accroissait le plus pour les produits occidentaux. Et en 1982, on a dit à la plupart des pays du Tiers-Monde : « Vous n'avez plus d'argent pour nous acheter nos produits; remboursez d'abord vos dettes et on verra ensuite ». Donc il semble y avoir présentement un problème du capitalisme mondial, problème qui s'exprime, parfois, et je dis bien qui s'exprime, dans la circulation de la main-d'œuvre, des marchandises, sans parler des capitaux (la question de la « bulle financière »). Comment voyez-vous ces tendances ?

**C.M.** — Vous résumez très clairement l'état actuel de l'économie mondiale. Je pense qu'un des phénomènes les plus importants a été l'augmentation gigantesque de la productivité qui a eu lieu depuis les années 1975-1977, de façon presque exponentielle, de sorte que les rapports à la main-d'œuvre sont bien transformés maintenant. Entre la fin de la deuxième guerre jusqu'aux années 1975-1980, les entreprises industrielles recherchaient surtout une main-d'œuvre majoritairement peu qualifiée, mais nombreuse et bon marché, qu'on recrutait dans des pays moins développés et dans lesquels on la renvoyait ensuite. Ainsi les pays capitalistes ne l'avaient pas à charge, ils n'avaient pas à payer la reproduction sociale de toute cette main-d'œuvre.

**P.B.** — On peut établir, d'après ce que vous dites, un certain parallèle géographique avec l'esclavagisme : on allait chercher à l'extérieur des travailleurs dont la reproduction était déjà faite.

**C.M.** — À cette différence près que les travailleurs migrants sont encore plus profitables, parce qu'on ne les garde pas à charge, comme les esclaves, quelle que soit la conjoncture; on peut les licencier (mot clé du capitalisme) à tout moment. Le prototype de ce traitement de la main-d'œuvre, on le trouve en Afrique du Sud. C'était l'apartheid : puiser des travailleurs dans des « réserves », les employer à bon marché, avec un minimum de charges sociales, et ensuite les renvoyer dans leurs bantoustans. En France, nous avons l'Afrique du Nord et les pays d'Afrique noire comme bantoustans. Les frontières nationales jouent le rôle de barrière sociale. Comme en régime d'apartheid, il faut un *pass*, c'est-à-dire un passeport, une autorisation de séjour, un certificat de travail, de logement, etc. Mais autour des années 1980, comme vous le remarquez, l'augmentation de la productivité du travail a provoqué des licenciements massifs. C'est-à-dire que les immenses profits engendrés par ce progrès, au lieu d'être

redistribués à tous les agents de la production, ont été confisqués par les « investisseurs », favorisant un enrichissement sans précédent. Mais pour jouir de cette nouvelle conjoncture, les entrepreneurs doivent repenser le mode d'utilisation d'une main-d'œuvre désormais considérée comme surnuméraire. Le système de délocalisation des capitaux est le procédé qui a présidé à l'industrialisation des anciennes colonies après la guerre, accompagnée, comme vous le signaliez, d'un appel massif de travailleurs migrants. Avec la révolution technologique, il y a eu, dans un premier temps, un rappel de ces capitaux investis dans les pays de main-d'œuvre peu qualifiée, comme en Afrique, puis une nouvelle délocalisation très étudiée qui vise, dans les pays dits en voie de développement, moins à délocaliser désormais les entreprises et à employer des travailleurs directement, qu'à sous-traiter avec des entreprises locales fournissant aux meilleurs prix possible (c'est-à-dire amenées à employer elles-mêmes une main-d'œuvre ultra bon marché). De ce point de vue, les pays asiatiques ont une longue tradition marchande et artisanale et une expérience industrielle plus avancée que l'Afrique. La sous-traitance est un procédé plus souple et moins coûteux que l'investissement dans la construction d'usines. Mais quelle qu'en soit la forme, ces délocalisations contribuent à susciter sur place un prolétariat urbain alimenté par l'exode rural, qui peut être abandonné à tout moment. C'est en fait ce qui s'est déjà passé en Afrique. Or c'est cette conjoncture qui a favorisé la forte croissance démographique. On a nourri le prolétariat urbain de vivres importés, comparativement bon marché, ce qui a favorisé la croissance de la population urbaine, laquelle a été ensuite abandonnée à elle-même. Le sous-développement se perpétue car le capital (d'origine extérieure) disparaissant, la productivité baisse brutalement. Les petits entrepreneurs locaux, qui ont très peu de capital, ont besoin, pour rester concurrentiels sur le marché international, d'une main-d'œuvre toujours meilleur marché, c'est-à-dire, au bout de la ligne, les enfants.

**P.B.** — Et on n'a pas à payer pour reproduire la famille, on n'a qu'à payer pour faire produire l'individu; c'est donc un avantage comparable à celui de l'esclavage.

**C.M.** — C'est un mode d'exploitation qui va même au-delà de l'esclavage sur le plan économique. Il semble qu'un projet implicite et terrible ressort des politiques appliquées aux pays sous-développés par les hautes instances financières : c'est de laisser l'économie capitaliste se développer selon sa propre tendance en acceptant que se creusent les écarts entre les classes sociales. L'économie capitaliste n'est plus une économie de masse. Elle peut tourner en ne produisant que pour une fraction nantie de la population mondiale actuelle (peut-être 30 à 40 % à l'échelle globale). La satisfaction des besoins de cette minorité ne requiert plus comme autrefois ces « masses » laborieuses qui se sont développées démographiquement sous l'effet d'une économie à plus basse productivité. La prise en charge de cette « surpopulation » conjoncturelle ainsi formée est coûteuse. L'ajustement structurel, imposé par des agences économiques internationales parmi les plus puissantes que l'histoire ait connues, a eu deux effets patents : maintenir le prix de la force de travail au plus bas et laminer fortement toutes les formes de redistribution des revenus. Et ce faisant, créer les conditions d'une élimination physique des populations les plus pauvres. Peut-on croire que ces effets soient le produit d'une erreur de la part d'économistes, et autres experts en sciences humaines, sortant des meilleures universités du monde<sup>18</sup> ? Si rien n'est fait pour

18. L'excuse des fonctionnaires de ces instances, c'est que les problèmes sociaux — même s'ils sont causés par l'application de leur politique — ne sont pas du ressort de l'économie.



inverser cette politique, l'écart ira croissant entre un prolétariat de plus en plus misérable (comme on le voit dans le Tiers-Monde et déjà chez nous) et dont on utilisera la force de travail que si et quand on en aura besoin, et une population nantie. Mais celle-ci sera contrainte de se protéger, d'une manière ou d'une autre, contre les vols, les émeutes et les épidémies de peuples en voie de disparition. L'Afrique du Sud avait trouvé comme solution sociale au capitalisme, le système de l'apartheid policier et des bantoustans-mouroirs. Elle l'a abandonné sous l'effet différé d'une politique envisagée lorsque le grand capital cherchait au contraire à élargir le marché du travail. Aujourd'hui, alors que le prolétariat encombre à l'échelle planétaire, l'apartheid fera-t-il figure de barbarie prémonitoire, trop tôt abandonnée ?

**P.B.** — À moins que ces tendances profondes ne se renversent, nous sommes donc inscrits dans une logique de l'exclusion qui est exactement l'inverse du type de société que nous proposait Mauss au terme de son essai.

*Claude Meillassoux  
2, rue de Mirbel  
75005 Paris  
France*