

## **Présentation. Échange et société : avant et après Mauss**

Pierre Beaucage

---

Retour sur le don

Volume 19, Number 1-2, 1995

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015345ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015345ar>

[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 document

Beaucage, P. (1995). Présentation. Échange et société : avant et après Mauss. *Anthropologie et Sociétés*, 19 (1-2), 5–16. <https://doi.org/10.7202/015345ar>

# PRÉSENTATION

## Échange et société : avant et après Mauss

Pierre Beaucage



On peut dire que la notion d'échange, à côté de celles de structure et de fonction, fonde toute l'anthropologie sociale du XX<sup>e</sup> siècle. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir les travaux qui firent époque : la monographie de Malinowski sur les cérémonies de la Kula ([1920]1963), l'étude comparée de Lévi-Strauss sur les systèmes de parenté ([1949]1967) ou celle de Leach sur l'organisation politique des hautes terres birmanes (1964). La notion d'échange englobe à la fois les biens, les personnes et les symboles; on l'associe à un équilibre dans les rapports sociaux, à la réciprocité : les humains en société, normalement échantent, sinon c'est le conflit, la guerre. À la limite, pour l'anthropologie sociale, l'échange, sous ses diverses formes et avec ses diverses connotations (marché, transferts, dons, réciprocité), est la société même.

Cependant, comme le montrent les débats suscités par la publication des Cahiers du M.A.U.S.S.<sup>1</sup> et par le livre de Godbout et Caillé (1992), sous une simplicité apparente, l'échange en général, et le don en particulier, sont encore pleins d'ambiguïtés : moins sans doute à cause de la variété extrême des phénomènes qu'on veut y inclure (et qui relèvent autant de l'économique que du politique, du religieux, de la parenté, des représentations collectives) qu'en raison des connotations floues, et parfois contradictoires, qui accompagnent ces notions. Ainsi — si nous en venons aux éléments centraux du débat actuel — la *liberté* de l'échange par rapport à l'obligation de réciprocité, la *gratuité* du don par rapport au jeu des intérêts, la *spontanéité* par rapport à la norme.

Les discussions actuelles ne sont pas sans rappeler le long débat qui opposa, dans les années 1960, formalistes et substantivistes. Le formalisme, dont le postulat de base est l'universalité de l'*economizing*, peut en effet être vu comme une variante de l'utilitarisme : les humains échantent, comme ils agissent, en fonction de leurs intérêts matériels. Les substantivistes lui opposaient une conception très maussienne de l'échange : dans les sociétés primitives et archaïques, il était, selon eux, régi par des normes de réciprocité et de redistribution (voir Godelier 1974; Beaucage 1979). Pour les chercheurs qui se situent dans la mouvance du M.A.U.S.S., les uns comme les autres ont en commun de négliger une dimension essentielle : le don, la gratuité, qui est également présente dans les sociétés traditionnelles et dans nos sociétés modernes (voir Godbout et Caillé 1992 : 247-261). Et tous de retourner à l'« Essai sur le don », de Marcel Mauss ([1923-1924]1960), qui semble n'avoir pas vieilli. L'ampleur du débat

1. Mouvement antiutilitariste en sciences sociales.

et les vagues qu'il soulève débordent le domaine assez restreint de l'anthropologie économique pour questionner toute la théorie sociale : parenté, politique, mouvements sociaux. C'est un peu comme si des mathématiciens se demandaient soudain s'ils n'ont pas oublié un nombre entre le 2 et le 3, ce qui obligerait à revoir tous les calculs.

Au point de départ, il peut être intéressant de tenter de répondre à une double question : pourquoi remonte-t-on rarement plus loin que Mauss, dans la réflexion sur l'échange/don<sup>2</sup>, ou, ce qui revient au même, pourquoi la première synthèse sur ce thème est-elle apparue si tard en ethnologie ? En effet, un retour en arrière au-delà de Mauss-Malinowski révèle que l'échange était loin d'occuper une place importante en anthropologie pendant le premier siècle de son existence : il ne l'a acquise qu'au moment où le fonctionnalisme remplaçait définitivement l'évolutionnisme, changement qui correspondait à une mutation profonde dans la pensée occidentale.

De la Renaissance au Siècle des lumières, des liens multiples rattachent le développement de l'économie marchande-capitaliste, et celui du rationalisme qui, rompant avec la conception théologique du monde et de l'homme, a posé les bases de l'anthropologie moderne. L'individu, jusque-là secondarisé par la primauté de la volonté divine et de l'ordre naturel et social, se voit non seulement réhabilité, mais assigner un rôle de premier plan. L'homme du *Léviathan* de Thomas Hobbes ([1651]1962) est une « machine naturelle » dont l'entendement se construit à partir des sensations, et dont le bonheur consiste à essayer d'assouvir des désirs changeants (*ibid.* : 80); tandis que la société (le Léviathan) est une invention humaine. Cette invention constitue un accommodement entre deux besoins, deux « désirs » contradictoires profondément ancrés dans la nature humaine : un « désir incessant de pouvoir », d'une part, et un « désir de bien-être » associé à la « peur de la mort », d'autre part (*ibid.* : 81-82). À l'origine, sous « l'état de nature », la guerre permanente caractérisait les rapports entre les humains, tous égaux, tous désireux de pouvoir et concurrents pour les mêmes biens (*ibid.* : 98-100). Les « inconvénients » d'une telle guerre étant l'insécurité générale, qui interdisait l'industrie, l'agriculture, la navigation, etc., et entraînait une « vie de l'homme, solitaire, pauvre, mauvaise, abruti, et brève » (*ibid.* : 100). À l'appui de sa thèse, Hobbes mentionne :

[...] les peuples sauvages de plusieurs lieux d'Amérique<sup>3</sup> [qui] sauf pour le gouvernement de petites familles, dont la concorde repose sur le désir charnel (*natural lust*), n'ont pas de gouvernement du tout.

Hobbes 1962 : 100<sup>4</sup>

Dans ce contexte, s'affirme « la loi fondamentale de la nature », c'est-à-dire « le droit de tout homme à toute chose » (*ibid.* : 103). Entre ces humains égaux et libres, il n'existe pas d'autre forme de transaction que l'appropriation violente. Seule la domination des uns, résultant de leur force (et non plus du droit divin) fit triompher chez les autres le désir de bien-être. La paix qui résulta de leur soumission permit le développe-

2. Il s'agit ici de la réflexion contemporaine sur l'échange comme tel. L'anthropologie économique marxiste, préoccupée par l'étude des rapports de production dans les sociétés primitives, chercha bien sûr ses sources d'inspiration dans les textes classiques de Marx et d'Engels.
3. M. Duchet a souligné le rôle important qu'ont joué les « Sauvages américains » pour étayer les réflexions des philosophes du Siècle des lumières concernant l'origine et la nature de l'homme (1978 : 210-215). On voit que les récits de voyages avaient également inspiré leurs prédécesseurs.
4. Toutes les traductions sont de moi, sauf indication contraire.

ment du langage, de l'industrie (grâce à la propriété privée) et des échanges contractuels (*ibid.* : 104-112). Il est significatif que c'est seulement dans la société civile moderne, et comme l'une des formes de *contrat* (à côté du troc et de l'échange marchand), que Hobbes voit la possibilité du don (*free-gift*) (*ibid.* : 106). Ce « don libre » n'a rien de gratuit, cependant : pour l'utilitariste qu'est Hobbes, un acte gratuit serait irrationnel. Il doit y avoir espoir d'une contrepartie, dut-elle provenir de la société en général, ou même du ciel<sup>5</sup>. Dans sa perspective, c'est l'échange contractuel en général (*covenant*), y compris le don, qui constitue l'antithèse de l'état de nature. Seul un pouvoir d'État fort peut contraindre les parties à respecter leurs engagements, ce qui confère à l'« obligation à rendre » un tout autre sens que celui qu'il prendra chez Mauss. Par ailleurs, un passage de son chapitre « De la différence des mœurs » anticipe les développements de Mauss sur la nécessaire équivalence des parties, lorsque les transferts se font entre égaux<sup>6</sup>.

Un siècle après le *Léviathan*, paraissait le *Discours sur l'origine des inégalités* de Rousseau (1754). On associe volontiers aujourd'hui Rousseau à l'image d'une société, réelle ou imaginaire, où régneraient l'égalité, le partage et la solidarité, plutôt que la hiérarchie, le marché et l'appât du gain. Mais l'examen du texte de Rousseau révèle un contenu beaucoup plus complexe<sup>7</sup> que l'image du Bon Sauvage dont on lui attribue abusivement la paternité. D'abord, si, à l'instar de Hobbes et de la plupart des penseurs de son temps, il oppose à l'homme « civilisé » un homme « sauvage », il distingue chez ce dernier deux états. Dans l'« état de nature » proprement dit, les besoins des humains se limitent à une nourriture fruste et à la défense contre les prédateurs, et leur nature robuste, leur maturité précoce leur permettent de les satisfaire individuellement. Ainsi « placé par la nature à des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de l'homme civil » (Rousseau 1992 : 229), l'homme vit en solitaire et ne connaît ni le langage, ni la famille, ni la technique. N'ayant besoin de personne il est libre, parce qu'indépendant des autres : « le besoin satisfait, les deux sexes ne se reconnaissent plus, et l'enfant même n'était plus rien à sa mère sitôt qu'il pouvait se passer d'elle » (*ibid.* : 222). L'a-société initiale de Rousseau, contrairement à celle de Hobbes, est donc caractérisée par l'*indifférence* générale des humains les uns pour les autres : les passions sont peu développées et la guerre est aussi absente que l'échange et le don. Deux exceptions, cependant : les soins de la mère au nouveau-né (voir

5. « Quand le transfert des droits n'est pas mutuel : une seule des parties transfère, dans l'espoir de gagner par là l'amitié, ou le service d'un autre, ou de ses amis; ou dans l'espoir de se mériter une réputation de charité, ou de magnanimité; ou de libérer son esprit de la douleur de la compassion; ou dans l'espoir d'une récompense dans le ciel » (Hobbes 1962 : 106).

6. « La haine [peut provenir] de la difficulté à rendre de grands bienfaits. Avoir reçu de quelqu'un, dont nous nous considérons l'égal, de plus grands bienfaits que ce qu'on peut espérer rendre, incline à un amour feint; mais réellement à une haine secrète [...] Car les bienfaits obligent, et l'obligation est la servitude; et l'obligation qu'on ne peut rendre servitude perpétuelle; qui est haïe, face à un égal. Mais recevoir des bienfaits de quelqu'un qu'on considère supérieur entraîne l'amour [...] et l'acceptation joyeuse que les hommes appellent la gratitude [...] Aussi recevoir des bienfaits, bien que d'un égal, ou d'un inférieur, aussi longtemps qu'il y a espoir de rendre la pareille, dispose à l'amour : car, dans l'intention de celui qui reçoit, il y a obligation d'aide et de service mutuel; d'où provient une émulation quant à celui qui dépassera [l'autre] en bienfaits; la lutte la plus noble et la plus profitable qui soit » (Hobbes 1962 : 81-82).

7. Sans compter une ambiguïté irréductible, attribuable au fait qu'il fait varier le sens des mots au cours d'un même texte (Duchet 1978 : 270-271).

l'article de M.-B. Tahon), et la pitié, « seule vertu naturelle », qui décroîtra en même temps que se développera la raison (*ibid.* : 212-215).

On est donc dans un individualisme intégral, encore plus poussé que celui de Hobbes qui, on l'a vu, considérait la famille comme une réalité naturelle. Devant cet état de nature, Rousseau, malgré un préjugé favorable qui transparait tout au long du texte, met plutôt en garde contre tout jugement fondé sur nos propres valeurs, reprenant contre Hobbes le relativisme de Montaigne : « Il [l'homme] avait dans le seul instinct tout ce qu'il faut pour vivre dans l'état de nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il faut pour vivre en société » (*ibid.* : 210).

Un ensemble de changements préparera l'avènement de la propriété privée, fondement de la civilisation. L'humanité passe d'abord par un deuxième état, qui, contrairement à l'état de nature, ne doit pas être reconstruit par le philosophe, puisqu'il est « celui des sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point » (*ibid.* : 231). La multiplication des humains, leur dispersion forcée dans des milieux moins favorables les amenèrent à développer les techniques, puis à distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait les faire compter sur l'assistance de leurs semblables et celles, encore plus rares, où la concurrence devait les faire se défier l'un de l'autre (*ibid.* : 224). Rousseau situe à ce stade l'apparition du *langage*, fruit du « commerce » entre les humains, et celle de la *famille*, résultant de la résidence commune des couples et de leur progéniture. Cette dernière engendra « les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal et l'amour paternel » (*ibid.* : 226). À propos de cette étape de transition, le philosophe devient lyrique :

Cette période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable.

Rousseau 1992 : 229

Il en veut pour preuve générale « l'invincible répugnance qu'ils [les sauvages] ont à prendre nos mœurs et vivre à notre manière » (*ibid.* : 229, note).

Le facteur qui viendra briser cette situation idyllique, ce « commerce indépendant » fut, avant même la propriété privée, son prélude, la division sociale du travail : « dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et [...] bientôt l'esclavage et la misère viendront germer avec les moissons (*ibid.* : 232). Cette dépendance croissante emmènera les humains vers l'« état de société, [...] où les hommes ont toujours une raison de demeurer à côté de tel homme ou de telle femme » (*ibid.* : 203, note). Il s'ensuivit un grand développement de la science et des arts, et l'avènement de la « société humaine [qui] porte nécessairement les hommes à s'entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent » (*ibid.* : 184, note).

Il faut attendre *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) d'Adam Smith, premier traité d'économie politique et premier manifeste du capitalisme libéral, pour trouver une théorie des échanges comme fondement même d'une théorie générale des rapports sociaux. Pour cet auteur, le plus connu parmi la Scottish School du XVIII<sup>e</sup> siècle, la richesse des nations dépend en premier lieu du degré atteint par la division sociale du travail, et cette dernière repose à son tour sur une

« propension de la nature humaine à troquer, trafiquer, échanger une chose pour une autre » (Smith 1973 : 117). Probablement « une conséquence des facultés de raisonner et de parler [cette propension] est commune à tous les hommes » (*ibid.* : 118). La capacité d'échanger est donc directement reliée à l'activité rationnelle de l'homme et se distingue nettement de la quête de la bienveillance, de la recherche de cette pitié dont Rousseau faisait le premier sentiment altruiste, et que Smith ravale au niveau du comportement animal :

Un chiot câline sa mère [...] L'homme use parfois des mêmes artifices avec ses semblables, quand il n'a pas d'autres moyens [...] Mais l'homme a presque constamment besoin de ses semblables, et il est vain pour lui d'en attendre de leur seule bienveillance. Il a plus de chance de réussir [...] s'il peut leur montrer que c'est à leur avantage de faire ce qu'il leur demande. C'est ce que tente quiconque propose à un autre une affaire.

Smith 1973 : 118

Cette référence à la propension universelle à l'échange permet à Smith de surmonter la césure établie par les philosophes antérieurs entre l'« état de nature » et l'« état social ». Pour lui et pour des générations d'économistes libéraux, aucune différence fondamentale ne sépare l'activité de l'habile fabricant d'arcs et de flèches qui, piètre chasseur, décide d'échanger les produits de sa fabrication contre du gibier (*ibid.* : 119), de celle du capitaliste avisé et frugal qui réinvestit ses gains dans l'embauche d'ouvriers additionnels (*ibid.* : 438). Les lois de l'échange ne peuvent qu'être universelles :

Dans cet état ancien et rude de la société qui précède et l'accumulation du capital et l'appropriation de la terre, la proportion entre les quantités de travail nécessaire à l'acquisition de divers biens semble être le seul facteur qui puisse fournir quelque règle pour les échanger l'un contre l'autre. Si, dans une nation de chasseurs, par exemple, il en coûte habituellement deux fois plus de travail pour tuer un castor que pour tuer un cerf, un castor devrait s'échanger pour — ou valoir — deux cerfs.

Smith 1973 : 150

Ainsi, concernant la nature des échanges dans les sociétés primitives, Smith, en quête d'un fondement général pour l'économie marchande, crée le mythe du « sauvage troqueur » qui, à l'instar de son jumeau Robinson Crusoé, aura une longue vie dans les introductions de manuels d'économique. L'impact de cet utilitarisme post-hobbesien sur la conception des sociétés « primitives » a été et demeure important tout autant que multiforme et contradictoire. D'une part, dans une société capitaliste dominée par les valeurs économiques, affirmer que les Sauvages commercent revient à leur concéder la Raison — dont une définition stricte de l'« état de nature » risquait de les priver. En même temps, la réduction de toute transaction à l'échange marchand interdit de saisir la spécificité des divers systèmes économiques : les comportements observés seront jugés rationnels ou irrationnels en fonction de leur degré de similitude avec ceux qui prévalent au sein du capitalisme industriel. La question n'est pas que théorique, comme on peut le voir avec le potlatch, au début du XX<sup>e</sup> siècle : administrateurs et missionnaires, « trouvant inadmissible cette prodigalité dans l'échange de richesses, et horrifiés par la compétition dans la destruction des biens » (Hawthorn *et al.* 1958 : 37), obtinrent son interdiction légale, ce qui entraîna l'arrestation de participants.

Résumons notre démarche jusqu'à maintenant. Partis du caractère tardif de la réflexion anthropologique sur l'échange et le don, nous avons trouvé, chez Hobbes

comme chez Rousseau, une théorie de l'« état de nature » caractérisé par l'atomisme individuel. Pour le premier, utilitariste et rationaliste, le don comme acte spontané et gratuit est impossible, mais la société civile permet et exige la réciprocité dans les contrats, à l'opposé de la société naturelle dominée par la violence. Interpellé par Hobbes, le Sauvage, dans son dénuement matériel et moral, sert à légitimer le pouvoir d'État, fondement nécessaire de l'état de société et de l'échange contractuel.

Rousseau, qui veut faire une théorie de l'émergence des passions autant que de la raison, relève certains sentiments altruistes dans les deux stades antérieurs de l'humanité : l'attachement maternel embryonnaire et la pitié sous « l'état de nature », l'amour conjugal et paternel à l'étape intermédiaire. C'est dans cette dernière, à mi-chemin entre l'isolement des origines et le règne de « l'amour-propre intéressé » (*ibid.* : 235), que Rousseau situerait, implicitement, les rapports de don et de partage. À la fois en continuité et en rupture avec son prédécesseur, il fait du Sauvage le prototype de l'homme libre, progressivement entraîné dans la dépendance à l'égard de ses semblables et dans un contrat inégal avec ses dirigeants, et perdant dans ce processus ses nobles sentiments au profit de calculs intéressés.

Pour Smith, enfin, les conditions de l'échange sont données par la nature humaine elle-même : le Sauvage est seul mais sa nature le pousse à retrouver ses semblables; non pas pour les affronter dans une guerre incessante, ni pour quelque contact furtif, mais sur le premier Marché.

L'anthropologie naissante héritera de ces conceptions en même temps qu'elle prendra connaissance des matériaux ethnographiques croissants apportés par les voyageurs, missionnaires et savants. En 1801, J.-M. De Gérando, membre de la Société des Observateurs de l'Homme de Paris, rompt avec la tradition spéculative du Siècle des lumières : « Le temps des systèmes est passé » (1978 : 130). Il rassemble plutôt, à l'intention des capitaines Baudin et Levailant, qui conduiront des expéditions scientifiques dans les mers du Sud, une longue liste de « considérations » qui constituent un guide extrêmement précis « pour l'observation des peuples sauvages » (*ibid.* : 127-169). À travers les questions soulevées, qui vont de la linguistique aux « facultés » physiques et intellectuelles, en passant par toute la gamme des mœurs, on voit émerger toute la méthodologie de l'enquête de terrain (Copans et Jamin 1978 : 29 *sq.*).

De Gérando rejette d'emblée le postulat de l'individualisme originel des humains. Les enfants « élevés par des loups » dont on avait fait grand état au XVIII<sup>e</sup> siècle « ne peuvent nous représenter l'état sauvage : c'est le *dernier* degré de l'humanité » (1978 : 155; je souligne). Partout on trouve au moins la « société domestique, c'est-à-dire celle qui est composée par la famille » (*ibid.*). D'où l'importance d'examiner les rapports de parenté, le mariage, l'éducation et la condition des femmes, sur lesquels les données sont contradictoires (*ibid.* : 156). De là on passe à la « société générale, celle qui est formée par l'agrégation des familles » (*ibid.* : 158). Les formes de propriété sont aussi l'objet d'enquête : on souligne que les pasteurs et chasseurs ignorent « sans doute la propriété territoriale » mais pas « la propriété des instruments » (*ibid.* : 160). Les rapports entre les groupes devront faire aussi l'objet de recherche. Y voit-on dominer la guerre ou la paix (*ibid.* : 159)? Y observe-t-on quelque commerce? Quelle forme adoptent-ils et quels principes y sont à l'œuvre? La générosité ou l'appât du gain (*ibid.* : 163)? Les thèses de Hobbes, Rousseau et Smith sont devenues des hypothèses

qu'on invite les « voyageurs philosophes » à vérifier sur le terrain<sup>8</sup>. On observe en particulier « le déclin de la notion de bon sauvage » (Copans et Jamin 1978 : 51). S'il subsiste des relents rousseauistes dans les questions relatives aux « sentiments » et « vertus » (De Gérando 1978 : 156, 164), la représentation idyllique de l'état de nature a disparu. De Gérando mentionne la dureté de la vie des chasseurs (*ibid.* : 161) et considère la supériorité de l'Occident comme allant de soi, tant sur le plan de la technique que sur celui des mœurs et des idées (*ibid.* : 163, 168). Entre ces deux états extrêmes s'étend toute l'histoire de l'humanité, que l'étude des différentes « nations sauvages » permet de reconstituer (*ibid.* : 131).

On trouve donc esquissée chez De Gérando la perspective que l'évolutionnisme du XIX<sup>e</sup> siècle s'appliquera à détailler et à parfaire. Tant Morgan que Marx et Engels poseront que l'état primitif des humains est de vivre en petits groupes intégrés par les liens du sang, à l'image des Iroquois décrits par Morgan. Ces groupes sont les dépositaires de la propriété collective de la terre; les individus, simples usufruitiers<sup>9</sup>, mettent en commun les ressources et le produit du travail :

[...] l'économie domestique est commune et communiste dans une série de familles  
 [...] Il ne peut y avoir de pauvres ni de nécessiteux [...] Tous sont égaux et libres — y compris les femmes.

Engels 1971 : 92

Le commerce proprement dit, loin d'être une tendance inhérente à la nature humaine, comme chez A. Smith, n'apparaît pour Marx et Engels qu'au stade supérieur de la barbarie, au moment où la commune primitive est définitivement dissoute, où l'union du producteur et des moyens de production a été brisée; en même temps apparaissent la séparation de l'agriculture et de l'artisanat, la division de la société en classes antagonistes, l'esclavage et la réclusion des femmes dans l'univers domestique (*ibid.* : 148-150).

Ce n'est donc plus l'anarchie individualiste qui caractérise les hommes des origines dont les Sauvages — rebaptisés « primitifs » — sont les fossiles vivants, mais une communauté fortement intégrée, fondée sur la parenté et la propriété collective. Elle est l'antithèse exacte de la société industrielle moderne, l'État-nation dont les membres définissent par des contrats libres et rationnels leurs rapports politiques (la république démocratique) et économiques (le marché). Ce binôme traverse l'œuvre des grands penseurs de l'époque : Maine oppose la société traditionnelle fondée sur les liens du

8. Notons que les membres du Voyage de Découvertes aux Terres Australes (1801-1804), auxquels étaient destinées les *Considérations sur les méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, ne purent tirer de conclusion bien nette de leurs échanges avec les aborigènes de Tasmanie, qui firent l'objet de contacts plus prolongés. D'abord amicaux et heureux de recevoir des présents, ils s'avèrent prompts à dérober des bouteilles, sans jamais rien offrir en retour à leurs visiteurs. En outre, ils prirent parfois congé de ces derniers avec une grêle de pierres ou une volée de sagaies... pour revenir le jour suivant, comme si de rien n'était. Le capitaine Baudin expliqua leur conduite par « un défaut de mémoire »; l'« anthropologiste » Péron, qui accompagnait l'expédition, par la « perfidie [...] des hommes dont la civilisation n'a pas encore adouci le caractère » (Baudin 1978 : 208-211).

9. « La communauté tribale spontanée, ou, si l'on veut, l'existence à l'état de horde — la communauté de sang, de langue, de coutumes, etc. — est le premier présupposé des conditions objectives de leur vie et de l'appropriation des conditions objectives de leur vie. [...] L'appropriation réelle par le procès de travail s'effectue sur la base de ces présuppositions qui ne sont pas elles-mêmes le produit du travail mais apparaissent comme ses présuppositions naturelles ou divines » (Marx 1970 : 182-183).



sang à celle d'aujourd'hui où dominent les rapports territoriaux ([1861]1946, 1876); Tönnies, la communauté (*Gemeinschaft*) à la société (*Gesellschaft*) (1977); Durkheim, la « solidarité mécanique », qui reflète l'homogénéité sociale d'antan, à la « solidarité organique » qui rassemble les hommes après le développement de la division sociale du travail ([1893]1960).

Au terme de cette démarche (qui ne se veut pas exhaustive), je propose en premier lieu que Marcel Mauss, disciple de Durkheim, se situe à l'intérieur de la dichotomie définie par ce dernier. Son « Essai sur le don » fournit le terme qui manquait, dans une typologie des échanges économiques, pour faire pendant au marché : l'économie politique en était restée à la thèse smithienne de l'évolution du troc en échange marchand (Hildebrand 1922, cité dans Gras 1959 : 468). À l'échange moderne, fragmenté, médiatisé, impersonnel et dépersonnalisé, qui oppose les intérêts des partenaires, Mauss opposa sa « forme archaïque », le don, phénomène social total, où ce sont les groupes et non les individus qui transigent, où c'est la norme, et non le libre choix, qui domine, et où l'important n'est pas de maximiser le profit matériel, mais bien de réaliser, par le chassé-croisé constant des dons et contre-dons, l'équilibre et la cohésion de la société.

En second lieu, il apparaît que Mauss rompt nettement avec la tradition durkheimienne en en inversant la pondération des termes. Le maître appartenait à l'âge de l'optimisme bourgeois, et le choix même des mots (« mécanique », « organique ») indiquait où allait sa préférence : « Normalement, la division du travail produit la solidarité sociale » (1960 : 343). Le disciple a traversé la Grande Guerre et connaît la période d'instabilité, politique et économique, qui la suit. S'il demeure optimiste, c'est malgré tout... Il a vu se développer ce que Durkheim pouvait encore considérer comme des formes anormales de la division organique du travail : les faillites, le chômage, la criminalité, et... la lutte des classes (Durkheim 1960 : 343-390). Mauss ne croit plus que ces formes « anoniques » se résorberont avec le développement normal de la division organique du travail : il place plutôt son espoir dans la résurgence d'une autre logique sociale, celle du don, qui domina une grande partie de l'histoire de l'humanité et qui est encore non seulement présente chez nous, mais appelée à d'importants développements. C'est sans doute cette vision critique, anti-durkheimienne, de la société industrielle, critique fondée sur l'expérience de ce siècle et non sur un idéalisme rousseauiste, qui rend le texte de Mauss si fortement moderne et en a fait le point de départ obligé des réflexions actuelles.

Sa « conclusion de morale » est sur ce point particulièrement éclairante (Mauss 1960 : 258-265). Après avoir affirmé qu'« il est possible d'étendre ces observations à nos propres sociétés (*ibid.* : 258), il commence par passer en revue les survivances de cette économie du don et du contre-don dans les régions rurales de France et d'Allemagne, et à en souligner les similitudes avec les institutions amérindiennes, océaniques, scandinaves, qu'il a longuement analysées dans la première partie de l'« Essai ». Là où il se démarque nettement et des évolutionnistes et de Durkheim, c'est quand il affirme qu'« une partie de notre droit en gestation et certains usages, *les plus récents*, consistent à revenir en arrière » (*ibid.* : 260; je souligne). Il trouve des exemples de ce retour contre le « droit brutal de la vente et du paiement » (*ibid.* : 262) dans les lois sur le droit d'auteur, les assurances sociales, etc. En même temps, il se démarque nettement de l'expérience soviétique qui s'amorçait alors. Celui que

M. Fournier appelle un « socialiste sans doctrine » (voir plus loin) dénonce l'utilitarisme, mais il en retient que :

[...] il faut que l'individu travaille [...] qu'il soit forcé de compter sur soi plutôt que sur les autres [et] défende ses intérêts [...] L'excès de générosité et le communisme lui seraient aussi nuisibles et seraient aussi nuisibles à la société que l'égoïsme de nos contemporains et l'individualisme de nos lois.

Mauss 1960 : 262-263

La redistribution compensatoire ne doit pas être le fait de l'État seul : il faut que « comme en tant d'autres sociétés contemporaines, sauvages et hautement civilisées, les riches [en] reviennent — librement [mais] aussi forcément » à y participer (*ibid.* : 262). La transition à ce nouveau type de société devra être non violente.

Au terme d'un essai érudit, où il a mis à profit ses connaissances encyclopédiques de l'histoire, du droit et de l'ethnologie de son temps pour définir ce « phénomène social total » jusqu'alors incompris, Mauss lance donc un appel à la constitution d'une société qui compenserait par le don les défauts d'un capitalisme en crise.

Les essais qui suivent reprennent et développent, après plus d'un demi-siècle, certains des thèmes du texte de Mauss. Dans une première partie, trois articles s'attachent aux notions fondamentales de l'« Essai » et cherchent à en éclairer divers aspects. M. Fournier, qui poursuit une recherche en profondeur sur Marcel Mauss et son œuvre, s'est penché sur les conditions de production du texte : contexte politique agité, qui voit la scission des socialistes et des communistes, contexte scientifique fécond, marqué par la création de l'Institut d'ethnologie et par une activité intellectuelle intense. Concernant le thème même de l'« Essai », la nature du don, J.T. Godbout discute d'un des points les plus débattus : les motivations et la rationalité du don. Sur ce plan, deux interprétations s'affrontent : l'une insiste sur l'aspect obligatoire du « retour », l'autre sur la liberté. Godbout opte pour la seconde qui constitue selon lui l'apport essentiel de la contribution de Mauss contre l'utilitarisme. C'est à la même question de fond que s'attaque A. Petitat. Poursuivant la quête des origines, il remonte aux sources religieuses qui définirent le don comme incompatible avec l'intérêt et l'obligation. Constatant l'irréductibilité des quatre dimensions des échanges humains (qui impliquent, en dosage variable, biens, pouvoir, signes et sentiments), il propose de considérer comme dialectique — et non exclusif — le rapport de l'objet-valeur et de l'objet-signé.

Dans une deuxième partie, cinq articles et une note de recherche examinent le don dans quatre contextes socioculturels. É. Schwimmer réévalue la base ethnographique des échanges cérémoniels *kula* (thème central des *Argonautes* qui a inspiré Mauss), et ce, à partir de travaux récents sur les sociétés mélanésiennes. Les mêmes colliers et bracelets cérémoniels qui entrent dans les réseaux *kula* décrits par Malinowski (1963) apparaissent sous un autre jour quand on sait qu'ils sont l'objet d'un autre type de droits (*kitoum*), permanents, ceux-là : ceux qui ont produit les biens précieux peuvent les insérer à leur guise dans les grands réseaux *kula* ou les en retirer pour s'en servir dans les échanges intravillageois. Dans l'Andalousie d'aujourd'hui, P. Palenzuela et C. Cruces constatent l'importance d'échanges non marchands, dans lesquels se mêlent les dimensions matérielle et symbolique, et ce, aussi bien dans les milieux urbains aisés que chez les ouvriers agricoles des grands domaines. Ils en dégagent la signification quant à la reproduction des rapports sociaux dominants, mais aussi pour la remise en

cause de ces rapports. À partir de ses recherches chez les Garifunas du Honduras, P. Beaucage souligne l'importance d'un phénomène complémentaire au don : le prélèvement, qu'il s'agisse d'un emprunt à fonds perdus ou d'un vol pur et simple. À ceux qui verraient là le résultat de l'acculturation, l'auteur répond en identifiant un système similaire, qui inclut à la fois le don et la prédation, chez les Yanomamis d'Amérique du Sud.

Deux autres articles ont en commun le « don des personnes », respectivement, à propos de la mère et de l'enfant. À partir d'une affirmation de Lévi-Strauss (sur le rapport mère-enfant, « non normalisé »), M.-B. Tahon s'interroge sur l'occultation de la mère dans les représentations de l'anthropologie sociale : la femme n'y apparaissant que comme la sœur ou la fille qu'on donne, et comme l'épouse qu'on prend. Voulant échapper au réductionnisme naturaliste, le structuralisme fait de la femme un « signe » et une « valeur » (jamais un sujet) et construit la mère « dans le hors-lieu, dans l'utopie ». Sur un thème proche (l'adoption) mais dans une perspective différente, F.-R. Ouellette montre comment l'État moderne a déconstruit, par la législation sur l'« adoption plénière », ce que le transfert de responsabilité sur un enfant pouvait comporter de don (dimension présente dans la plupart des sociétés qui le pratiquent). Possiblement parce que la supériorité symbolique du donateur (la mère biologique) sur les récepteurs apparaissait incompatible avec la hiérarchie sociale où ces derniers occupent généralement une place plus élevée. La mère doit alors nécessairement devenir « abandonnante » plutôt que donatrice, et l'État se constitue en donateur par rapport à l'enfant dont les « besoins » deviennent le motif principal du transfert.

Le même « don de la personne », mais envisagé sous un tout autre angle, celui du bénévolat, fournit le thème de la note de recherche d'I. Cellier. Elle montre, chiffres à l'appui, comment cet ensemble aux contours flous s'éloigne aujourd'hui considérablement de l'image de la dame patronnesse : loisirs, santé, économie, autant de domaines dans lesquels se multiplient des contributions non rémunérées. Elle souligne également qu'hommes et femmes possèdent, en ce domaine comme en bien d'autres, des profils bien distincts.

Un entretien avec Claude Meillassoux, présenté dans la section Débats, ouvre des horizons sur les liens multiples qui se nouent entre ces deux rapports économiques apparemment aux antipodes : le don et le capital.

## RÉFÉRENCES

BAUDIN N.

1978 « Des naturels que nous trouvions et de leur conduite envers nous » : 205-217, in J. Copans et J. Jamin (dir.), *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*. Paris : Le Sycomore.

BEAUCAGE P.

1979 « Tendances actuelles de l'anthropologie économique » : 155-189, in *Perspectives anthropologiques* (coll.). Montréal : Éditions du Renouveau pédagogique.

COPANS J. et J. Jamin (dir.)

1978 *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII.* Paris : Le Sycomore.

DUCHET M.

1978 *Anthropologie et histoire au Siècle des Lumières.* Paris : Flammarion.

DURKHEIM É.

1960 *De la division du travail social.* Paris : Presses Universitaires de France.

ENGELS F.

1971 *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État.* Paris : Éditions sociales.

GÉRANDO J.-M. de

1978 « Considérations sur les méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages » (orig. 1801) : 127-169, in J. Copans et J. Jamin (dir.), *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII.* Paris : Le Sycomore.

GODBOUT J.T. et A. Caillé

1992 *L'esprit du don.* Montréal : Boréal; Paris : La Découverte.

GODELIER M. (dir.)

1974 *Un domaine contesté : l'anthropologie économique.* Paris : Mouton.

GRAS N.S.B.

1959 « Barter » : 468-469, in E.R.A. Seligman (dir.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, I. New York : MacMillan.

HAWTHORN H.B., C.S. Belshaw et S.M. Jamieson

1958 *The Indians of British Columbia. A Study of Contemporary Social Adjustment.* Berkeley : University of California Press/University of British Columbia.

HILDEBRAND B.

1922 *Nationalökonomie und andere Schriften.* Iéna.

HOBBS T.

1962 *Leviathan : or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil.* New York : Collier (orig. 1651).

LEACH E.-R.

1964 *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure.* Londres : Bell.

LECLAIR E.E. et H.K. Schneider

1968 *Economic Anthropology. Readings in Theory and Analysis.* New York : Holt, Rinehart and Winston.

LÉVI-STRAUSS C.

1967 *Les structures élémentaires de la parenté.* Paris : Mouton.

MAINE H.J.S.

1946 *Ancient Law.* Oxford : Oxford University Press (orig. 1861).

1876 *Village Communities in the East and West.* Londres : John Murray.

MALINOWSKI B.

1963 *Les Argonautes du Pacifique occidental.* Paris : Gallimard.

MARX K.

- 1970 « Formes qui précèdent la production capitaliste » : 180-226, in K. Marx et F. Engels, *Sur les sociétés précapitalistes*. Paris : Éditions sociales.

MAUSS M.

- 1960 « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » : 145-279, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France (orig. 1923-1924).

OUELLETTE F.-R. et C. Bariteau (dir.)

- 1994 *Entre tradition et universalisme*. Montréal : Institut québécois de recherche sur la culture.

ROUSSEAU J.-J.

- 1992 « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes » : 145-257, in *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Flammarion.

SMITH A.

- 1973 *The Wealth of Nations*. Harmondsworth : Penguin.

TÖNNIES F.

- 1977 *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris : Retz-C.E.P.L.