Document généré le 1 juin 2025 08:39

Anthropologie et Sociétés

De l'échange comme fondement des sociétés
Sur les travaux récents de Maurice Godelier (essai bibliographique)

Éric Gagnon

Volume 21, numéro 1, 1997

Confluences

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015459ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015459ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Gagnon, É. (1997). De l'échange comme fondement des sociétés : sur les travaux récents de Maurice Godelier (essai bibliographique). *Anthropologie et Sociétés*, *21*(1), 29–37. https://doi.org/10.7202/015459ar

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1997

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Essai bibliographique

DE L'ÉCHANGE COMME FONDEMENT DES SOCIÉTÉS

Sur les travaux récents de Maurice Godelier

Éric Gagnon

Une œuvre domine encore l'anthropologie, et pas uniquement en France : *Les structures élémentaires de la parenté* (Lévi-Strauss 1967). Et cela en raison principalement de la grande thèse qu'elle énonce quant à la nature de la société, conçue comme un système d'échange. Depuis sa publication, l'échange matrimonial, plus que tout autre, se présente comme la forme première d'alliance et le phénomène social par excellence. Auparavant, c'était la religion qui occupait cette position privilégiée, à tel point que le social et le religieux se confondaient presque, tant dans l'anthropologie française qu'anglo-saxonne. La société apparaissait comme un ordre moral et un système d'interdits. Mais la conception lévi-straussienne s'est largement imposée ; c'est à elle que toute entreprise théorique générale doit se mesurer. Maurice Godelier s'y essaie dans de récents articles et un ouvrage consacré au don (*L'énigme du don*, 1996), sorte d'introduction à une théorie générale, où il s'efforce précisément d'articuler l'échange et le religieux dans la vie sociale.

L'argument de *L'énigme du don* se laisse ainsi résumer : l'échange seul ne suffit pas à créer et maintenir l'ordre social ; il est nécessaire qu'une interprétation religieuse des fonctions et statuts sociaux les justifie et en masque l'arbitraire. Le don est ici régi par des croyances qui assignent à chacun une place et qui déterminent la circulation des objets ; le don obéit à une hiérarchie entre les individus, en même temps qu'il la construit. S'appuyant sur ses propres observations de la société des Baruya de Nouvelle-Guinée, Godelier reprend l'intégralité du dossier sur le don : des célèbres propos du sage Maori sur le *hau*, dont il donne une nouvelle interprétation, aux travaux récents d'Andrew et Marilyn Strathern et surtout d'Annette Weiner, sans compter les multiples études consacrées aux deux objets classiques (c'est peu dire) que sont le *kula* et le potlatch. Mais pour bien saisir la teneur et l'intérêt de ce travail, il faut le replacer dans le projet d'ensemble, tout au moins l'interrogation générale, qui commande le travail de Godelier.

La moitié de l'ouvrage est consacrée à Mauss ; l'*Essai sur le don* est passé au crible, chapitre par chapitre, presque page par page, les principales articulations sont démontées et les principaux arguments cités et commentés. Le premier chapitre s'intitule : « L'éclat d'une grande œuvre et ses ombres ». Personne cependant ne s'y trompe : l'œuvre discutée (au sens fort) est celle de Lévi-Strauss. Les ombres et l'éclat dont il est question sont autant ceux de l'*Essai*, que des *Structures élémentaires* et de la fameuse « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », sur les obscurités de laquelle tant de lecteurs ont buté. Sans que Godelier formule sa position de cette manière, on pourrait dire que son ouvrage complète la théorie lévi-straussienne, plus qu'elle ne la conteste, et cela sur deux points : en faisant ressortir l'envers de la solidarité dans le don, sa face négative, à savoir la hiérarchie et la domination ; et en cherchant à articuler la religion au don pour ainsi expliquer ces sombres aspects.

Quel était l'argument de Lévi-Strauss ? Dans l'alliance chacun trouve son intérêt : sécurité et subsistance mieux assurées, pacification des relations par la codépendance. Lévi-Strauss faisait aussi valoir que l'échange est accès à la culture parce qu'il est renoncement à la satisfaction immédiate de désirs, en plus d'être ce qui donne aux choses et aux personnes une valeur et les rend désirables. Goux (1989) a explicité pourquoi[1], au plan *logique* (ou philosophique), l'échange peut se voir accorder une primauté dans la théorisation de la vie sociale. Déjà, remarque-t-il, Platon et Aristote faisaient de l'échange monétaire l'essence de la socialité et rattachaient la pensée symbolique à cet échange plutôt qu'au langage. C'est que la monnaie fournit une « commune mesure », qui permet de comparer des choses dissemblables ; nous sommes à la « racine » de la fonction symbolique, souligne Goux : la capacité de substituer, de reconnaître une chose valant pour une autre, d'identifier le même dans des choses différentes. Si la monnaie n'est pas historiquement au fondement des sociétés humaines, de la vie symbolique, elle en indique l'accès. Dans la mesure où la société humaine se confond avec l'avènement du symbolique, l'échange est bel et bien un phénomène social total *et* fondamental, aux points de vue instrumental, normatif et expressif.

Mais pour Godelier, tout cela est encore insuffisant. L'échange et les rapports de parenté ne suffisent pas à faire d'un groupement d'individus une société, une totalité unifiée. Il ramène en quelque sorte la question au plan empirique et non plus logique : une société *concrète* ne peut se soutenir des seuls échanges. De plus, si le besoin de coopération explique pourquoi on échange, il n'explique pas pourquoi l'obligation de rendre dans le don prend une forme mythique (l'« esprit » de la chose donnée). Aussi la seule nécessité d'une alliance profitable n'explique-t-elle pas le don.

Godelier fait alors intervenir deux phénomènes. D'abord les objets inaliénables : ces objets qui ne s'échangent pas ou dont la circulation est restreinte, mais qui ne règlent pas moins l'ensemble des échanges en fixant la place des personnes

1. Si Lévi-Strauss a légué une œuvre d'une immense portée théorique, en revanche il a peu écrit de textes « théoriques » exposant et développant ses thèses de manière explicite et systématique.

dans le groupe, dans un système de relations et de différenciations et, partant, dans le réseau des échanges. Les objets précieux ou les talismans que l'on garde inscrivent l'individu dans une lignée, lui confèrent une identité et une position dans la société, au sein d'un groupe ou d'une hiérarchie. Et c'est à partir de ces positions que s'organisent les échanges. Ces objets sont généralement hérités ou conservés au sein d'une classe d'individus. Les perdre, c'est voir son identité et son pouvoir s'affaiblir[2].

Ensuite, la religion : elle est la production de « doubles imaginaires », qui prennent la place des hommes dans la responsabilité de l'ordre social et de la domination. La société paraît légitime, la seule possible, parce que les hommes ne s'en pensent pas les auteurs ; parce qu'ils lui attribuent une origine surnaturelle. La croyance religieuse est une amnésie, affirme Godelier. L'imaginaire religieux vient faire tenir l'ordre symbolique, il en donne une interprétation qui le justifie. Il légitime la domination de certaines classes, des hommes sur les femmes. Ainsi s'explique le consentement des dominés à leur sujétion. Le *hau* maori, pour Godelier, désigne à la fois le caractère inaliénable de l'objet et sa signification religieuse qui en assurent le retour.

Aussi la société n'est-elle pas que la recherche de la paix et de la coopération (un contrat passé entre les hommes), évitement des conflits. Elle repose également sur une violence. Entre celui qui donne et celui qui reçoit, s'instaure un rapport de solidarité *et* de supériorité. Pour Godelier, « Le don *rapproche* les protagonistes parce qu'il est partage et les *éloigne* socialement parce qu'il fait de l'un l'obligé de l'autre » (1996 : 21). Selon lui, cette mise à distance, créée par la dette, a davantage d'effets sur la vie sociale (sur la hiérarchie, le pouvoir, le savoir) que la solidarité née du partage. Le phénomène privilégié en anthropologie, disions-nous plus haut, a d'abord été la religion, puis l'échange ; aujourd'hui on insiste beaucoup sur *le* politique comme mode de structuration de la société et la thèse de Godelier n'est peut-être pas très éloignée de cette perspective.

Que des biens soient soustraits à l'échange ne remet pas en cause l'idée que la société est faite d'échanges, au contraire. Cette idée le présuppose : ceux avec qui on n'échange pas ou à qui on ne donne pas, ce sont le « dehors », les « différents » de soi, ceux des autres groupes, classes, castes, tribus, sociétés. Mais ces biens inaliénables nous renvoient au sacré, à un domaine différent de l'échange, affirme Godelier. C'est la religion qui leur confère un caractère inaliénable : les choses échangées s'en trouvent « magnifiées » et sacralisées. « Au lieu de s'apparaître comme acteurs, les humains s'apparaissent comme agis. Au lieu de se contenter d'agir sur autrui par l'intermédiaire des objets qu'ils lui donnent, ils apparaissent aussi comme agis par les objets qu'ils donnent ou qu'ils reçoivent, soumis à leurs volontés et à leurs déplacements. La cause devient effet, le moyen

2. Godelier insiste sur les circuits d'échanges différents au sein d'une même société, à la différence de Leach, par exemple, qui indiquait la différence de statut entre le donneur et le receveur au sein du même échange. Mais pour tous les deux, ces inégalités trouvent leur origine à l'extérieur de l'échange dans l'ordre économique, politique ou sexuel.

devient agent, l'agent devient moyen et l'objet devient sujet » (1996 : 146). Marx inspire ici à Godelier une belle analyse.

Dans cette perspective, notre auteur peut penser les sociétés et l'échange sur un plan non plus logique, mais généalogique, comme il en a tracé une esquisse dans d'excellents articles publiés il y a quelques années (1989 et 1990). Les hommes n'ont pas inventé la société, dit Godelier, mais l'ont transformée. La société n'est pas née de la peur et de l'insécurité des familles isolées, comme l'écrit Lévi-Strauss, elle n'est pas née par une sorte de contrat (l'alliance) où chacun renonce à quelque chose (ses femmes, une part de ses biens) pour la sécurité. La société existe déjà chez certains animaux et l'homme vivait déjà en société lorsqu'il s'est trouvé obligé de se donner des règles, d'intervenir sur sa sexualité pour préserver justement cette existence sociale : la perte de l'œstrus chez la femelle humaine et la maturité de plus en plus tardive des petits d'hommes ont créé des situations de rivalité sexuelle et de compétition. Menace à l'ordre social, la sexualité a dû s'assujetir à des rapports de parenté, qui eux-mêmes sont pénétrés et structurés par des réalités sociales qui les dépassent : domination, propriétés, hiérarchies. Investie par la société, la sexualité témoigne ainsi *de* et *pour* l'ordre social, telle une poupée ventriloque, dit Godelier, tenant un discours qui ne vient pas d'elle.

Godelier est cependant moins éloigné de Lévi-Strauss qu'il ne le croit. Pour ce dernier, les hommes n'ont « inventé » qu'une forme de vie en société, celle que régit le symbolique. Si la reconstitution historique de Lévi-Strauss est limitée et discutable, il ne faut pas trop la prendre à la lettre : deux hommes se rencontrent, échangent leur sœur et ainsi naît la société. L'idée première du structuralisme est précisément que la relation précède les éléments qu'elle unit et définit : l'individu (son identité, sa subjectivité) et la société. La recherche de la coopération demeure toutefois insuffisante à expliquer les sociétés humaines, c'est d'une autre perspective que l'on peut comprendre la domination et les hiérarchies, les règles et les croyances.

Si nous sommes prêt à suivre Godelier sur cette voie, deux choses cependant nous gênent et nous laissent insatisfait : comme type d'échange, le don perd sa spécificité, et la religion se réduit à une fonction idéologique. Nous ne savons plus, en effet, ce qui distingue le don des autres formes d'échange ou de circulation. Et la religion, comme on a eu trop tendance à le faire depuis Marx et Durkheim, est ramenée aux rapports des hommes entre eux, à sa signification sociologique. Peut-être sur ces deux points pouvons-nous aller plus loin.

Le don n'est-il pas un geste risqué et incertain, suivant en cela la perspective très maussienne de Godbout et Caillé (1992) ? On distinguerait alors deux types principaux d'échange, occupant des domaines séparés ou impliqués dans une même conduite : le marché, qui vise l'acquisition de biens et qui se fonde sur l'équivalence entre le donné et le reçu ; le don, qui vise plutôt à créer un lien et une reconnaissance et qui a pour caractéristique la non-équivalence : on ne rend jamais l'équivalent ou on n'est jamais certain de le recevoir. Rendre l'équivalence, c'est annuler la dette et rompre le lien. Ce serait ainsi donner au don une signification très large, qui, à la différence du point de vue de Testart par exemple, va

au-delà des cadeaux, et dont la signification et les effets dépassent la recherche de prestige ou d'un statut supérieur.

On ne sait jamais, en effet, ce qu'on va recevoir en échange ou ce qu'on va pouvoir donner et répartir (la chasse peut être mauvaise). Même si les échanges sont plus ou moins fortement réglés, la règle ne peut pas toujours être suivie (s'il n'y a pas de fille du frère de la mère disponible, pour citer un exemple classique de l'anthropologie!). Une prescription n'est souvent qu'une préférence et une règle dit ce qu'il faut faire, non ce qui se fait (Leach 1968, Lévi-Strauss 1983). Si les représentations du don mettent en scène trois échangistes et non deux (souvenez-vous des explications du sage maori rapportées par Mauss), c'est que les biens échangés ne sont pas équivalents. Cette situation permet de créer des dettes, elle retarde le retour, maintient le lien et introduit, ajouterions-nous, une incertitude quant à la valeur de ce qui reviendra.

Dans le don, nous semble-t-il, demeure une incertitude, qui crée du « jeu » ; une indétermination et une ouverture qui appelle une interprétation de la part des échangistes ; une ouverture par laquelle l'accès à la conscience est possible. Et c'est par cette ouverture, plus ou moins grande, plus ou moins exploitée selon les sociétés, que se développe la dimension *stratégique* du don, son utilisation consciente et délibérée pour améliorer sa situation, accroître son prestige, ses alliés. Cette ouverture est maximale dans les sociétés à potlatch. Ainsi se comprendrait la recherche consciente de ses intérêts dans le don, sans qu'il soit besoin de parler de « bonne » et de « mauvaise foi », d'une croyance « crédule » à côté d'une croyance « rusée » au sein même du don (Godelier 1996 : 248). La conscience historique y trouverait également une de ses conditions d'émergence, une condition nécessaire, mais non suffisante. Avec les stratégies matrimoniales, on ne reproduit plus simplement la structure sociale, individus et groupes trouvant dans l'alliance « le moyen de s'ouvrir à l'histoire et les conditions d'un devenir calculé », ainsi que l'a suggéré Lévi-Strauss (1983 : 1219).

Les individus, en somme, exploitent les interstices dans les règles et dans l'ordre symbolique, et les sociétés les laissent plus ou moins faire. Et parce que dans le don les choses demeurent, au moins pour une part, incomparables, on rencontre une sorte de limite du symbolique, de la « commune mesure ». Le lien social se soutient de l'ordre symbolique et des justifications religieuses imaginaires, mais autant de leur ouverture que de leur fermeture, autant de la stabilité qu'ils assurent que de leurs limites et leurs lacunes. En fait, le symbolique rappelle à l'ordre tout en permettant et suscitant une échappée.

Son analyse du don conduit Godelier à de très intéressantes hypothèses sur les conditions de développement du potlatch. Il en identifie deux : d'abord que l'échange matrimonial ne soit plus réglé par l'échange direct de femmes, trop limitatif, et qu'une épouse puisse être échangée pour des biens ; ensuite que des rangs et des titres puissent s'acquérir par l'accumulation de richesse et la compétition. Remarquons, pour notre propos, que l'échange d'une femme contre des biens brise l'équivalence qui existe dans l'échange avec une autre femme. Même si on semble se rapprocher de l'échange marchand (une personne contre des richesses), en fait on « ouvre » le don. Les rapports d'équivalence deviennent également plus

abstraits en comparant une personne à des choses et, du coup, on approfondit le travail symbolique. Ainsi, « la logique des dons et contre-dons culmine dans le potlatch » — selon une formule que récuse pourtant Godelier —, mais à la condition d'y voir une situation limite, et non un aboutissement nécessaire. En somme, pour se mettre « en marche », le don requiert des règles, mais il peut fonctionner même s'il n'est pas entièrement réglé.

À cet égard, le langage s'apparente au don. Dès que le monde s'est mis à signifier, a dit Lévi-Strauss, une multitude d'objets se sont proposés, de telle sorte qu'il y a toujours un surplus de signifiants sur ce qu'on peut signifier. Si c'est en fixant des équivalences, en définissant un ordre et des fonctions que le symbolique s'ouvre à l'imagination et à la pensée, c'est en laissant ce cadre non fermé qu'il leur permet de se développer. Le religieux ne se réduit pas à une justification idéologique d'un ordre social. Il est aussi spéculation, interprétation de l'ordre symbolique. Certes, il masque des choses. Mais il ne faudrait pas oublier qu'il est aussi effort de dévoilement, sinon de compréhension ; il donne un visage à ce qui nous échappe. En introduisant l'idée d'interprétation (ce que ne fait pas Godelier — du moins dans *L'énigme du don*[3]) on introduit l'indétermination et on évite de penser le religieux uniquement du point de vue de sa fonction. Dans la mesure où il n'y a pas d'équivalence entre signifiant et signifié, où il y a interprétation, la croyance n'est jamais assurée,

Comme le note Jean Pouillon, la croyance révèle un doute dès qu'on l'énonce, qu'on la répète et que l'on cherche à s'en persuader : « la croyance qui s'énonce se veut absolue, mais se sait vulnérable » (1993 : 22). La croyance forte ne se pense pas comme une croyance, mais comme un savoir, et l'adhésion est spontanée, ce qui ne semble pas le cas des croyances religieuses, invérifiables : les individus ne les endossent que dans la mesure où ils font confiance à ceux qui la leur ont transmise. Ainsi que le remarque Sperber, tous les membres d'une communauté, de leur propre aveu, ne la comprennent jamais entièrement, ni exactement de la même façon.

Dans l'échange, un sujet reconnaît un autre sujet et lui demande en même temps reconnaissance : il attend que l'autre reconnaisse la place de chacun et qu'il accorde la même valeur et le même sens aux objets et aux conduites. Cette attente

3. M. Jacques Hamel, qui a bien voulu lire et commenter une première version de cet article, a porté à notre attention deux textes plus anciens de Godelier. Le premier (1973 : 319 sq.), défend l'idée que les hommes ne sont pas trompés par leur conscience, mais que c'est plutôt la réalité des rapports sociaux elle-même qui se dissimule dernière des apparences (par exemple, le fétichisme de la marchandise). Dans le second texte (1978), Godelier introduit la notion d'interprétation pour définir la croyance religieuse. Soit. Mais nous voulons, pour notre part, souligner l'ouverture que crée l'interprétation et le fait que chaque groupe et chaque individu doit, pour lui-même, interpréter l'ordre symbolique dans lequel il s'inscrit. L'interprétation ne se réduit pas à un moment ou à une fonction de la pensée, et nous voulons éviter de définir les représentations religieuses, ainsi que Godelier le faisait déjà en 1978 (: 174), comme le « paradigme » des « représentations illusoires ». Pour nous, le mode de production ne précède pas le sens, les significations, ni surtout l'interrogation.

crée encore une indétermination que les sociétés réduisent au minimum ou exploitent, que l'on pense aux règles strictes de mariage ou à la distribution des produits de la chasse, par exemple. Sans compter, comme nous l'avons dit, que les prescriptions ne peuvent pas toujours être suivies. Ce qui attache un signifiant à un signifié n'est-il pas aussi précaire que la valeur attachée à une marchandise, que la reconnaissance reçue et interprétée dans un échange ? C'est une question de confiance entre les individus et d'interprétation. Maurice Godelier veut-il dire que l'imaginaire vient arrêter, fixer (provisoirement) le jeu du symbolique ? Dans ce cas nous pouvons nous entendre[4].

La catégorie « don » et le qualificatif « religieux », dans la mesure où l'on veut leur donner une signification transculturelle, désignent peut-être ces *lieux* ou ces *moments* (logiques et historiques) où la vie symbolique émerge et s'active ; où non seulement l'ordre symbolique est confirmé et fait sentir sa contrainte, mais suscite chez les individus et les groupes une interprétation des règles, pour les comprendre et se situer : dans l'élaboration d'une stratégie matrimoniale, par exemple, ou la création et le récit d'un mythe. C'est pourquoi le don et le religieux ont ce pouvoir de nous faire accéder à l'expérience des autres. La vie symbolique, en tout état de cause, demeure toujours indissolublement liée à l'échange, que l'on retienne l'explication sociologique de la prohibition de l'inceste avancée par Lévi-Strauss (ériger la société par les alliances), l'explication politique retenue par Godelier (éviter les rivalités pour conserver la société), ou encore l'explication intellectualiste de Françoise Héritier (les catégories universelles de l'identique et du différent génèrent les systèmes de prohibition). Comme moment inaugural ou comme moteur de la vie sociale, simplement comme phénomène où se condensent et s'expriment l'ordre et la vie symbolique, l'échange, toujours, oblige les individus à s'assurer de leur identité et à procéder à un ensemble de correspondances et de substitutions pour conférer une valeur aux objets et à leurs gestes[5].

Ces considérations nuancent, prolongent et précisent les thèses de Godelier, plus qu'elles ne nous en éloignent. Elles nous ramènent, à bien y regarder, dans les parages de Lévi-Strauss. En soulevant cependant la question du statut de l'interprétation indigène de l'échange, elles nous forcent aussitôt à nous en éloigner. Mais trop de problèmes difficiles se présentent ici pour les aborder ne serait-ce que sous la forme de nouvelles questions offertes à la discussion[6]. Nous voulons seulement, par une présentation trop brève et quelques propositions, éclairer le débat d'ensemble et souligner l'intérêt de la contribution de Godelier. Si nous ne le suivons pas dans tous ses arguments, il nous ouvre un chemin, et nous attendons l'ouvrage ambitieux que ses derniers travaux promettent.

---

4. Mais provisoirement, car la question de la croyance et du religieux en sciences sociales demande à être revue.
5. À bien y regarder, nous aurions pu tout aussi bien commencer cet article par : « Une œuvre domine encore aujourd'hui les sciences sociales : celle de Marx »...
6. Nous laissons ici volontairement de côté la question du sacrifice comme « don » aux dieux, qui est une autre manière de rattacher l'échange au religieux. Godelier rappelle que cette idée se trouve chez Mauss, mais lui-même ne l'exploite pas vraiment.

Une question encore. Godelier voit dans l'effort pour « replacer » l'homme où il est, à l'origine de lui-même » (1996 : 275), la fonction critique des sciences sociales : révéler l'origine humaine et non divine des règles et des inégalités. La manière dont le religieux est discuté dans *L'Énigme du don* fait ainsi penser qu'il s'oppose directement aux sciences sociales qui proposent deux explications divergentes et exclusives de l'ordre social. Mais ne nous dit-il pas, dans son ouvrage sur le don, que les sociétés ont besoin de garder cachée leur origine humaine, que ce refoulement est nécessaire à l'ordre légitime ? Qu'arrive-t-il alors aux sociétés modernes où les hommes savent déjà qu'ils les ont créées ? Les solidarités vont s'effilocher ou alors ce refoulement est moins nécessaire qu'il n'y paraît. C'est la grande question des modernes que d'imaginer une légitimité sans fondement. Peut-être que le remplacement de la religion par l'échange comme phénomène social premier fut pour eux une manière d'éviter cette difficile question...

Quoi qu'il en soit, je crois pour ma part que si les sciences sociales ont une fonction critique, ce n'est pas celle-là. Certes, les sciences humaines partent du postulat laïque que la société est l'invention des hommes. Mais si l'on peut étudier des croyances que l'on ne partage pas, c'est en mettant de côté la question de leur vérité et pas uniquement pour une raison méthodologique. Car il s'agit d'autant d'efforts incertains, de spéculations pour figurer l'infigurable, mettant en jeu des catégories et des distinctions, que l'on peut approcher avec ses propres catégories pour saisir la variété et l'unité des expériences humaines, mais sans pouvoir dominer ces interrogations qui les ont fait naître. Godelier ne fait-il pas la remarque (1993 : 1188) qu'en réduisant les religions à des illusions, les sciences sociales contribuent à faire apparaître les institutions occidentales rationalisées « comme les plus rationnelles et le terme de l'humanité » ? Un évolutionnisme que pourtant il ne partage pas. En fait, une explication de l'origine d'une croyance ne signe pas automatiquement son illégitimité. Les sciences sociales disent vers quoi mènent certaines règles et représentations, certains schèmes de pensée et on ne pourra juger de leur pertinence et de leur légitimité qu'en se demandant si elles servent les valeurs auxquelles on tient. Autrement dit, les sciences sociales mettent les sociétés devant leurs choix, mais ne peuvent décider du choix à faire au nom du savoir qu'elles formulent. Mais sans doute, sur ce point, Godelier est-il d'accord avec nous.

Références

GODBOUT J. T. (en collaboration avec A. Caillé), 1992, *L'esprit du don*. Montréal et Paris, Boréal et La découverte.

GODELIER M., 1973, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, François Maspéro.

———, 1978, « La part idéelle du réel », *L'Homme*, XVIII, 3-4 : 155-188.

———, 1989, « Sexualité, parenté et pouvoir », *La Recherche*, 213, septembre : 1140-1155.

———, 1990, « Inceste, parenté, pouvoir », *Psychanalystes*, 36 : 33-51.

———, 1993, « L'Occident, miroir brisé. Une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie de quelques perspectives », *Annales ESC*, septembre-octobre : 1183-1207.

———, 1996, *L'énigme du don*. Paris, Fayard.

GOUX J.-J., 1989, « Catégories de l'échange : idéalité, symbolicité, réalité » : 227-233, *in Encyclopédie philosophique universelle*, Tome 1, *L'univers philosophique*. Paris, Presses Universitaires de France.

LEACH E., 1968, *Critique de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.

LÉVI-STRAUSS C., 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

———, 1983, « Histoire et ethnologie », *Annales ESC*, novembre-décembre : 1217-1231.

POUILLON J., 1993, *Le cru et le su*. Paris, Seuil.

SPERBER D., 1982, *Le savoir des anthropologues*. Paris, Hermann.

TESTART A., 1993, *Des dons et des Dieux*. Paris, Armand Colin.

WEINER A. B., 1980, « Reproduction : A Replacement for Reciprocity », *American Ethnologist*, 7, 1 : 71-85.

———, 1985, « Inalienable Wealth », *American Ethnologist*, 12, 2 : 210-227.

Éric Gagnon
Centre de recherche sur les services communautaires
Université Laval
Sainte-Foy
Québec G1K 7P4