

INTRODUCTION

La multiplication de conflits « identitaires » qui affectent une humanité longtemps entretenue dans l'assurance messianique d'un avenir de paix, de prospérité et de bonne entente sous les étendards d'une histoire promue à des fonctions régulatrices définitivement positives, bouleverse de fond en comble la quiétude des sciences de l'homme, confrontées à des défis imprévus. Tandis que l'échec des programmes dits de « développement » censés assurer l'intégration des masses tiers-mondistes à une modernité inéluctable et heureuse est flagrant, que se multiplient les crises « communautaristes », les guerres civiles, les dérives anomiques, que les solutions proposées se révèlent dérisoires, les déficiences des instruments dont disposent les « spécialistes » des faits sociaux sont patentes.

Un immense espace de recherche s'ouvre aux nouvelles générations de chercheurs, qui nécessite une révision générale des modèles usuels et la prise en compte de pans entiers de réalité collective jusqu'alors marginalisés et soudain promus au rang de données fondamentales, dans un immense concert de violences et de désenchantements.

Parmi les champs de recherche qui s'imposent ainsi à l'attention des chercheurs, on doit compter le domaine des comportements économiques tenus jusqu'ici pour « irrationnels » ou relevant de l'ordre du folklore, de sorte qu'ils sont exclus *a priori* des analyses « sérieuses ». Ce vaste domaine, non in-

ventorié, non évalué, et dont l'exclusion entache tous les modèles réputés rationnels d'inadéquation au réel, constitue un champ d'investigation presque vierge. Son exploration pourrait entièrement renouveler la connaissance du comportement de l'homme en société, non pas à la manière des travaux ethnographiques sur le monde « primitif » des débuts de l'ère coloniale, empreints de préjugés évolutionnistes et hégémoniques, mais sur la base d'une approche globale du comportement de l'homme contemporain libérée des utopies qui présidèrent à la naissance des sciences de l'homme. Peut-être découvrirait-on alors l'importance de comportements tenus pour négligeables dans la maintenance d'un ordre social que les lois du marché, livrées à une errance incontrôlée faute d'une juste appréciation de leur nature et de leurs effets, perturbent plus qu'elles ne le gouvernement.

Le présent recueil rassemble un certain nombre d'études qui concernent différents ordres de faits sociaux auxquels un chercheur s'est trouvé confronté au cours de ses investigations, notamment de terrain. L'école du terrain impose un questionnement constant sur les failles des modèles dont l'investigateur dispose au départ, du fait de sa formation spécialisée, pour appréhender un réel rebelle à toute modélisation *a priori*. Il constate que des pans entiers du comportement social et culturel sont escamotés, éludés, oblitérés par ces schémas. Il s'aperçoit, par ailleurs, que l'évocation de ces données « dissidentes » se heurte souvent au refus de l'*establishment* scientifique de les prendre en considération. Or la quête scientifique n'a pu émerger qu'au sein de sociétés que leur évolution spécifique incitait à mettre en cause les modèles considérés jusqu'alors comme établis et intangibles¹. Et elle n'a pu s'affirmer qu'en

1. BIDEZ Jacques H., *Théorie de la modernité*, Paris, PUF, 1990 — CASTORIADIS Cornelius, « Réflexions sur le « développement » et la rationalité », in *Domaines de l'Homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1977 — CHARNAY Jean-Paul, *Les Contre-orientes, ou comment penser l'Autre selon soi*, Paris, Sindbad, 1980 — CHESNAIS Jean-Claude, *Le Crépuscule de l'Occident*, Paris, Fayard, 1995 — COLIJOT-THÉLÈNE Catherine, *Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, 1992 — DERRIDA Jacques, *L'Autre cap*, Paris, Minuit, 1991 — HICHEM Djaït, *L'Europe et l'islam*, Paris, Seuil, 1978 — FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 — GAILLARD Françoise, « Le réenchantement du monde », *Le Monde des Débats*, mai 1993, p. 14 — GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 — LAHOUIRI Addi, « Les deux modernités », *Autrement*, décembre 1987, p. 191 — LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropo-*

se remettant périodiquement en cause, au prix de combats souvent décisifs contre les tenants de théories inadéquates transformant leurs hypothèses en dogmes et se transformant eux-mêmes du même coup en propriétaires de l'interprétation — au même titre que les clergés religieux, s'il est vrai que « la religion est le phénomène de conquête du monde par les interprètes² ».

Dans le domaine des sciences de l'homme, de tels errements sont accentués par la nature de l'objet observé ainsi que par l'ambiguïté de la position des chercheurs. Ceux-ci se trouvent, en effet, noyés dans une foule de commentateurs auto-proclamés, peu rigoureux quant à leurs méthodes d'approche, soumis à la censure de l'opinion, dont on sait qu'elle est versatile et manipulable, et de ses représentants ou prétendus tels. Ils sont en outre contraints d'user d'un langage littéraire, compte tenu du fait que leur auditoire se révèle rétif à tout discours qui ne lui serait pas immédiatement compréhensible. Il en est d'autant plus ainsi que leur approche débouche sur des applications concrètes lourdes de conséquences pour les usagers. Ces applications se trouvent monopolisées par des gestionnaires dont la formation repose sur l'apprentissage de recettes qu'ils sont généralement peu enclins à remettre en question ou qui touchent à des questions étroitement surveillées par les pouvoirs établis. Car, ainsi que l'écrit Pierre Bourdieu, « les gouvernants ont besoin d'une « science » qui soit capable de renforcer leur domination et de la légitimer. C'est la « sociologie édifiante », telle qu'on l'enseigne à Sciences Po, à l'Institut Auguste Comte et en divers autres lieux³ ». Or ces gouvernants, qui se méfient du caractère sulfureux des questionnements scientifiques, se recrutent dans le même *establishment* que celui qui sélectionne

logie symétrique, Paris, La Découverte, 1991 — LEGENDRE Pierre, *Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du droit*, Paris, Fayard, 1988 — MAFFESOLI Michel, *Logique de la domination*, Paris, PUF, 1976 ; *L'Ombre de Dionysios*, Paris, Méridiens-Anthropos, 1982 ; « Secessio plebis », *La Revue du Mauss*, n° 13, 3° trim. 1991 — MATTÉI Jean-François (sous la direction de), *La Naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990 — SAUL John, *Les Bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en Occident*, Paris, Payot, 1993 (commentaire in *Le Monde* du 26 novembre 1993) — TOURAINE Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1994 — ZIEGLER Jean, *La Victoire des vaincus. Oppression et résistance culturelle*, Paris, Seuil, 1989.

2. LEGENDRE Pierre, *Le Désir politique de Dieu*, op. cit., p.393.

3. BOURDIEU Pierre (entretien avec), « La sociologie est-elle une science ? », *La Recherche*, n° 112, juin 1980, p. 738.

les spécialistes, contrôle leur orthodoxie, et distribue ou non les ressources nécessaires à leurs recherches et à la publication de leurs travaux.

Cette situation est aggravée par l'étonnant clivage « disciplinaire » auquel les spécialistes des sciences de l'homme ont accepté jusqu'ici de se soumettre. Né de conjonctures historiques et clientélistes, ce partage du savoir est largement indifférent aux caractéristiques du réel humain, notamment à l'extérieur du pré-carré « occidental ». Il découpe artificiellement ce réel en « disciplines » dont chacune s'approprie une facette définie de manière arbitraire. Or, le comportement du sujet humain est global ; il s'autorise des amalgames, des glissements de polarité, des recompositions qui ne respectent pas les frontières des disciplines en question. Toutefois, cette réalité ne semble pas convaincre les défenseurs des bastions disciplinaires de leur caractère relatif, tout occupés qu'ils sont à marquer leurs territoires respectifs. Dans ces conditions, le suivi de comportements indifférents à ces normes *a priori* devient difficile. Le chercheur se heurte à des juridictions aussi intransigeantes dans leur domaine qu'elles se proclament incompetentes en dehors de leurs champs de spécialisation respectifs. Et ce n'est pas en recourant à une méthode de type fédéraliste réputée pluridisciplinaire qu'il pourra assurer ce suivi, puisque cette pratique ne fait que tenter d'accommoder des découpages arbitraires inadéquats.

Une des raisons de conduites aussi irrationnelles réside dans l'impossibilité de pratiquer la méthode expérimentale dans le domaine humain, compte tenu du refus de l'objet étudié de se prêter à la manipulation. On n'expérimente pas sur l'homme. Du fait de cet interdit, le chercheur en est réduit à analyser des situations mouvantes et incontrôlables sans pouvoir établir des constantes, discerner des variables, construire des lois vérifiables. Chaque situation est toujours particulière. Il se trouve ainsi conduit à des approches qui diffèrent peu dans leurs moyens pratiques de celles de l'amateur, gestionnaire, politicien, journaliste ou simple particulier. N'importe qui s'estime habilité à manier des concepts, des modèles, des aperçus détachés de tout contexte sémiotique ou épistémologique. Le repli éventuel du « spécialiste » sur la ligne Maginot des chiffres, s'il sauvegarde

son sanctuaire tout en conférant à sa pratique un aspect qui la rapproche de celle du chimiste ou du physicien — jusqu'ici préservée des ingérences profanes —, a souvent pour effet de renforcer son confinement dans d'étroits secteurs chiffrables ou de stature réputée scientifique du seul fait de leur caractère technique ou ésotérique. Reprise par le gestionnaire de base, cette pratique aboutit à l'application de recettes indifférentes à toute critique ou à tout jugement du réel. Ainsi se perpétuent des errements incantatoires.

De tels usages, en décalage par rapport au référent « scientifique » ou « rationnel » sur lequel ils fondent leur légitimité, sont d'autant plus absurdes qu'ils se confondent avec des présupposés messianiques n'autorisant que les interprétations de ceux qui en acquièrent le monopole. Ces décideurs présentent leurs bricolages sélectifs comme la seule voie possible de « développement » d'une humanité appelée à y conformer tous ses usages. Et les dogmes ainsi établis sont maintenus alors que leur inadéquation aux objectifs proclamés est patente. Ce type de dérive est particulièrement notable dans les domaines sensibles de l'économie et de la science politique lorsque celles-ci affectent des sociétés réputées « en développement », au prix de gaspillages massifs et néfastes, pourtant affectés contre vents et marées d'un indice de rationalité « économique ». Dans ce contexte de dilapidation aberrante de possibilités et de richesses rares, distribuées sans aucun souci d'efficacité, tout au moins sur la base des objectifs proclamés, les échecs ne cessent de se reproduire sans que jamais aucun bilan critique, aucun livre blanc, ne vienne mettre en cause leur efficience. Les victimes des plans de « modernisation » en question sont fondées à douter de cette Raison au culte de laquelle elles sont constamment conviées, mais qui se révèle si peu rationnelle.

Or, parmi les causes de cette inefficience, il faut tenir compte du fait que ces plans sont élaborés sans analyse scientifique préalable de leur champ d'application et qu'ils ne sont soumis à aucun contrôle sérieux *a posteriori*. C'est ainsi que pour n'avoir pas consenti à prendre la mesure de l'immense champ qualifié d'économie informelle, dénié *a priori* ou dédaigneusement relégué au musée des curiosités folkloriques sans qu'aucune évaluation n'en soit jamais tentée, les programmes

de développement économique sombrent dans un véritable délire⁴. De même a-t-on imposé à divers pays « en développement » des constitutions établies *a priori* et inapplicables, faute de correspondre à la réalité des comportements, des cadres sociaux, des modèles en usage parmi les populations appelées à s'y soumettre. En particulier, les normes réputées « démocratiques » qui sont proposées aux mêmes populations le sont sans analyse des bases non démocratiques de leurs cadres sociaux et de l'importance qu'y revêtent les pressions communautaristes ou les pratiques clientélistes qui les dénaturent. En l'occurrence, la référence au caractère pédagogique des normes proposées comme la seule et unique voie vers un progrès défini selon les normes des sociétés productrices de ces modèles, dont on sait qu'ils sont inadéquats mais dont on postule que leur application engendrera des effets de promotion, tient lieu de justification, au nom d'une vision de l'Histoire dont on veut ignorer le caractère idéologique. De même, l'éruption d'explosions « communautaristes », aux conséquences violentes qui suscitent l'émotion de l'« opinion internationale », est traitée à l'aide de cadres de représentation réducteurs, appliqués sans analyse préalable du contexte. Les innombrables échecs qui jalonnent ou accompagnent de tels errements, lesquels prennent le plus souvent de court les « spécialistes », stimulent peu leur traitement critique.

Le champ qualifié ici de réel couvre l'ensemble des faits sociaux concrets, y compris ceux qui sont exclus des modèles accrédités. L'existence de tels confins, inexplorés, occultés ou affectés arbitrairement et *a priori* d'un indice de futilité — attitude impensable si l'on veut demeurer fidèle à une démarche scientifique de base, mais bien réelle —, perpétue le défi initial posé par les faits aux sciences humaines naissantes. Elle pose la question décisive de leur statut scientifique aussi longtemps que ces données ne se trouvent pas incluses à leur place légitime — à évaluer — au sein de leurs schémas interprétatifs. Une des premières tâches du chercheur est donc de recenser tous ces « enfers », de les représenter, de les analyser et de les inclure dans la dynamique globale de la recherche, au risque de recompositions mettant en cause les pratiques les plus établies.

4. Voir LATOUCHE Serge, *La Planète des naufragés*, Paris, La Découverte, 1991.

Telle est la perspective qui a présidé aux études rassemblées ici, dont le propos est de souligner l'existence de quelques lacunes parmi d'autres dont l'occultation met en question l'approche réputée scientifique des champs sociaux au sein desquels les faits ici pris en considération s'inscrivent. Ces études, écrites à différentes étapes d'une recherche étalée sur plusieurs décennies, ont pour fil conducteur la mise en relief du vaste champ de comportements sociaux couvert par le concept — ambigu mais irremplacé à ce jour — de « don » systématisé par Marcel Mauss⁵. Objet d'analyses ethnographiques formant un des chapitres les plus réputés d'une anthropologie sociale vouée à l'approche des sociétés « pré-modernes », dans ses expressions les plus spectaculaires, tels le *potlatch* kwakiutl ou la *kula* mélanésienne, ce type de comportement est entré dans la culture de base de nos contemporains⁶. Curieusement, cependant, il s'est trouvé exclu de la plupart des approches des sociétés contemporaines ou relégué au rang de vestige d'époques révolues. Perçu comme se situant aux antipodes de la pratique économique moderne, réputée « rationnelle » et soumise aux lois du marché, il est surtout utilisé en guise de marquage de la « non-modernité », et sert par là même à consolider le modèle de celle-ci. Par contre, il est en général évacué du discours des spécialistes de l'« économie » et des chercheurs qui prétendent s'attacher à l'étude des sociétés « en développement », et plus encore des sociétés réputées « développées ». Des pans importants des comportements économiques et sociaux, dont les effets sur les usages reconnus sont pourtant loin d'être négligeables, se trouvent ainsi oblitérés, comme par un mystérieux tabou.

Parmi les facteurs d'une telle exclusion, on peut évoquer la confusion de termes résultant de l'ambiguïté du concept de don,

5. MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

6. Voir notamment BATAILLE Georges, *La Part maudite*, précédé de *La Notion de dépense*, Paris, Minuit, 1967 ; *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973 — BAUDRILLARD Jean, *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1970 — BROWN Norbert O, *Eros et thanatos*, Paris, Denoël, 1972 — LASSUDRIE-DUCHÈNE Bernard, *La Consommation ostentatoire*, Bordeaux, TEX, 1954 — LÉVI-STRAUSS Claude, Introduction à l'œuvre de MAUSS, in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, op. cit. — MENDEL Gérard, *Anthropologie différentielle*, Paris, Payot, 1972 — ORTIGUES Marie-Claire et Émile, *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966 — PERROUX Yves, *Économie et société. Contrainte, échange, don*, Paris, PUF, 1960 — SCHACHT Jean, *Anthropologie culturelle de l'argent*, Paris, Payot, 1968.

contaminé par la tradition chrétienne de l'oblativité, qui lui est pourtant opposée⁷. Car l'ordre évoqué ici (que nous distinguons de celui du don caritatif par l'adjonction du qualificatif de rituel, faute de disposer d'un concept plus adéquat) repose sur des règles contraignantes indifférentes aux dispositions subjectives des sujets soumis à ses normes, sauf dans leur forme. Autre source de confusion, en effet, la pratique du don rituel affecte un protocole de générosité et de gratuité spontanée en contradiction avec les prescriptions impératives auxquelles obéissent les sujets qui se soumettent à ses lois. Ces règles universelles sont extrêmement contraignantes et minutieuses. Elles gouvernent des rapports sociaux qui dépassent de loin le cadre des offrandes univoques ou réciproques immédiates relevant du domaine de l'oblativité ponctuelle entre sujets isolés et autonomes.

La confusion — clairement perçue par Marcel Mauss (cf. Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1950, p. 147) — qui résulte de l'usage de l'unique terme de don, et surtout du qualificatif d'« oblatif » pour désigner des usages aussi distincts et contradictoires, a des effets négatifs sur l'approche du domaine considéré dans la mesure où elle prête à des amalgames dénaturants. Faute de disposer d'une appellation plus adéquate que celle de « don » — des formules telles que « système des prestations totales » (ibid., p. 151), ou « prestations rituelles à caractère oblatif » se révèlent difficiles à manier —, et en l'attente de l'émergence de signifiants moins ambigus, nous avons dû nous résoudre à conserver provisoirement et faute de mieux pour désigner les pratiques sociales évoquées dans ces lignes le terme ambigu de don, en le marquant toutefois de l'« indice » de rituel. Une démarche sémantique plus épurée consisterait à substituer à cet usage l'adoption d'un pur symbole de type mathématique, lequel conviendrait davantage à un traitement

7. Voir à ce sujet les études de l'équipe du MAUSS et notamment CAILLÉ Alain, « Le crépuscule de l'économie politique », *La Revue du Mauss semestrielle*, n° 3, 1^o semestre 1993 ; Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, Paris, La Découverte/MAUSS, 1994 — GODBOUT Jacques (en collaboration avec CAILLÉ Alain), *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992 — *LA REVUE DU MAUSS*, n° 11 et 12., 1^o et 3^o trim. 1991 — *LA REVUE DU MAUSS SEMESTRIELLE*, *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, n° 1, 1^o semestre 1993 ; *Pour une autre économie*, n° 3, 2^o semestre 1994.

Voir également SAFOUAN Moustapha, *La Parole ou la mort. Comment une société humaine est-elle possible ?*, Paris, Seuil, 1993.

idéologiquement « neutre » du signifié. Si elle se heurte pour l'instant aux usages littéraires de la publication en matière de « sciences de l'homme », une démarche de ce type nous paraît devoir être envisagée avec sérieux sous peine de voir se perpétuer des confusions qui bloquent l'analyse.

Une autre cause encore de la scotomisation de ces usages est l'accent mis par les chercheurs et autres commentateurs occidentaux sur certaines de leurs manifestations affectées d'un caractère spectaculaire aux dépens de pratiques plus modestes mais plus quotidiennes et généralisées. Un tel centrage, qui grossit les différences d'échelle entre les pratiques ainsi exaltées et celles auxquelles se livre à l'occasion l'acteur mercantile, contribue à entretenir l'illusion exorciste confinant leur usage au cadre des sociétés « pré-modernes », aujourd'hui disparues ou en voie d'assimilation à une « modernité » qui les exclurait par principe. L'œil rivé sur des scènes exceptionnelles, le plus souvent disparues aujourd'hui, le chercheur oublie de prendre en compte une infinité de pratiques contemporaines relevant du même principe, y compris au sein des sociétés les plus « modernes ». Tout au plus les évoque-t-il au détour de remarques anecdotiques et complices, en tant que vestiges folkloriques aimables, sans songer un instant à en évaluer la portée, comme si elles se trouvaient exclues du champ du mesurable par destination.

Une autre cause d'occultation réside dans la croyance messianique commune des économistes qu'ils vivent une mutation affectant l'ensemble des populations de la planète, mutation qui va dans le sens d'une soumission totale de celles-ci aux principes de l'économie de marché. Le mouvement de cette rupture historique ne peut qu'effacer de tels vestiges d'un temps d'obscurantisme définitivement révolu au bénéfice des progrès de la rationalité humaine, identifiée au déploiement de la conduite utilitariste. Car l'ordre mercantile est exclusif de l'ordre oblatif. Cette perspective se trouve confortée par la réduction du domaine considéré à celui de la circulation des biens, aujourd'hui dominé dans le monde entier par le marché. On oublie que le principe même qui sous-tend ses manifestations matérielles (dons, cadeaux, présents en nature ou en monnaie) n'est que l'une des facettes d'un ordre de comportements

sociaux beaucoup plus vaste, « fait social total » qui s'étend à bien d'autres domaines du comportement humain. Ainsi que le notait Marcel Mauss, en effet, on donne aussi bien « des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires⁸... ». On donne aussi des mots, des plaisanteries, des morts, ou la vie, et même la mort.

Or, compte tenu de la fascination exercée par les biens matériels (leur production, leur circulation, leur consommation) sur l'élite « moderne », l'approche de ses manifestations non « économiques » est restée largement inexplorée. Car l'une des causes les plus décisives de la négligence affectée à l'égard de cette dimension du comportement social réside dans le fait que sa prise en compte met d'emblée en question la croyance selon laquelle l'homme moderne serait de pied en cap « rationnel », que la « rationalité » exclut toute manifestation de cet ordre, et que la « modernité » ainsi conçue est totalitaire et inéluctable. Caractéristiques exclusives des sociétés « en développement », les pratiques gouvernées par le don rituel — que l'on ramène d'ailleurs le plus souvent à l'aune de la consommation ostentatoire, plus familière à l'entrepreneur moderne — sont des obstacles à l'application des plans visant à leur transformation en clones des sociétés « développées », elles-mêmes exemptes de telles pesanteurs. Or, la perspective développementaliste usuelle exclut absolument tout modèle étranger à celui emprunté aux sociétés « développées » telles que les conçoit l'idéologie en question. Cette position, tout aussi fanatique que celle des totalitarismes concurrents, bloque toute avancée de la recherche dans le champ des multi-dimensionnalités. Voué à disparaître purement et simplement du champ des usages sociaux, à l'égal des cultes « païens » du point de vue des prosélytismes monothéistes, ce domaine ne mérite aucune prise en compte et se trouve effacé avant même d'avoir été considéré. Dans la foulée de cette pratique exorciste, il se trouve également exclu par principe des investigations « scientifiques » concernant le comportement de l'homme « moderne », y compris celui des investigateurs, ainsi partagés chacun en deux sujets dont l'un obéit au modèle de l'*homo æconomicus* tandis que l'autre

8. MAUSS Marcel, « Essai sur le don », *op. cit.*, réédition de 1993, p. 151.

s'abandonne à des conduites sinon honteuses, du moins indignes de tout dit, à l'égal de ses déviances passionnelles ou sexuelles éventuelles.

En revanche, le champ de l'oblativité spontanée, convertie en caritativité humanitaire « post-moderne », trouve à s'inscrire dans l'ordre économique « légitime », dans le fracas médiatique des collectes spectaculaires, des téléthons, des coûteuses machineries distributives internationales, des réductions d'impôts — peut-être en raison du soubassement idéologique chrétien, notamment protestant, de l'ordre libéral, si l'on en croit Max Weber. Pris en tenaille entre la purification utilitariste et le libéralisme affectif, le don rituel tombe dans l'inconnu. Et pourtant il fonctionne, comme tourne la terre, à l'arrière-plan des usages habilités par les censeurs, maintenant des tranches de « vraie vie » au cœur même d'une modernité qui persiste à l'exclure de ses schémas, peut-être pour le protéger.

Une de raisons pour lesquelles le don rituel est ainsi ignoré est précisément son caractère rituel, soit son appartenance à un domaine de pratiques que l'homme occidental, captivé par le changement et l'événement, répugne à reconnaître comme sien en dehors du champ soigneusement circonscrit du « religieux », de la perversion ou de la pathologie individuelle (rites obsessionnels). C'est précisément parce qu'il ne veut pas reconnaître qu'il n'est pas si autonome ou « rationnel » qu'il veut le croire qu'il rejette la dimension rituelle de son comportement laïque et collectif dans la marge du non-dit de bonnes mœurs, sans prendre garde au caractère totalement irrationnel de cette attitude. Or, le domaine du rituel, infiniment plus vaste que ses applications oblatives, religieuses ou privées, existe au sein de toute société humaine, comme de certaines sociétés animales, à côté de celui des pratiques « utiles » constituant la routine de la vie ordinaire⁹. Peut-être s'inscrit-il dans un autre cadre

9. CAZENEUVE Jean, *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971 — GOFFMAN Erving, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973 — HATZFELD Henry, *Les Racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil, 1993 — ISAMBERT Françoise, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Éditions du Cerf, 1979 — LEGENDRE Pierre, « Légalité du rite. Esquisse pour une théorie de la communication politique », in *Le Désir politique de Dieu, op. cit.* — MAISONNEUVE Jean, *Les Rituels*, Paris, PUF, 1988 — RIVIÈRE Claude, *Les Rites profanes*, Paris, PUF, 1995 (où l'on déplorera la non-prise en compte du vaste domaine rituel dont il est question dans ces lignes) — THOMAS Louis-Vincent, *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985 — TURNER Victor W., *Le Phénomène rituel*, Paris, PUF, 1990.

d'utilité, qui est la conservation de la vie et la reproduction de l'espèce ou de la société. Mais le fait est qu'on le distingue nettement des activités « sérieuses » du fait que la routine qui lui est propre diffère fondamentalement de celle des techniques, notamment en ce qu'elle semble inutile, ludique, gratuite, et pour tout dire festive.

Car le rite s'oppose à la technique comme le sacré au profane, la cigale à la fourmi, la fête à la grisaille du quotidien, les vacances au temps du labeur. Or, tous ces caractères sont également associés au don rituel, lequel apparaît sous ses applications matérielles comme la facette « économique » du rituel festif, à l'encontre de l'échange mercantile et du don caritatif. Mais la fête rituelle s'oppose également à celle qui éclate dans l'explosion consumatoire, privée ou collective, précisément en ce qu'elle se soumet aux normes rigoureuses et autonomes du rite, qui en déterminent le temps, l'espace, les modalités, les protocoles, y compris ceux imposant l'affectation d'une oblativité formelle, le choix des partenaires, les détentees festives. Car le rituel préexiste aux rapports interpersonnels des sujets qu'il associe en les muant en officiants quasi impersonnels. On entre en rituel. Et dès lors que l'on y est, on laisse de côté sentiments, spontanéité, désirs ou besoins. Or, il n'est pas de société ou de communauté sans rite festif, incluant les normes du don rituel et intervenant en alternance complémentaire à l'ordre de l'existence « utile », y compris au sein des ensembles sociaux « développés » qui se refusent à prendre en compte cette face de leur « culture », sinon sous son angle « économique » (industrie du cadeau, dépenses de congés, cadeaux d'affaires, fraction ludique et festive du budget).

L'inscription du don rituel dans le cadre de l'ordre rituel général conduit en outre à en retrouver la marque dans un autre ordre de faits, à savoir le don de sa vie par le membre d'une communauté au service de la survie de celle-ci sous le signe du « sacrifice suprême ». Car, s'il y a bien « don », le caractère oblatif de cet acte typiquement anti-utilitaire n'entre que de loin dans le registre du don oblatif, spontané et généreux sous le signe duquel il se trouve positionné a priori. Le terme de sacrifice sous lequel il se trouve universellement classé le situe sans conteste du côté du rite. S'il représente bien un acte oblatif,

l'acte du « martyr » est à replacer dans le cadre du don rituel, dans sa dimension politique.

Il convient ici, pour saisir le phénomène du don rituel dans son ensemble, de préciser la dimension politique de cette pratique collective. En effet, ce n'est pas seulement un rite social secondaire, un jeu économique, une pratique conviviale, mais encore et surtout une pratique politique essentielle. Car, à l'encontre des confusions nées de la parenté apparente des conduites « oblatives » relevant du domaine considéré, où l'affectation de générosité est purement formelle, et de celles qui caractérisent le champ de l'oblativité gratuite, immédiate, à sens unique, affective ou pieuse, né du contexte chrétien, il repose sur un régime contraignant excluant a priori toute disposition « pathologique » au sens kantien du terme et soumettant les sujets qui s'y livrent à des normes rigoureuses. Parmi ces règles impératives, universelles, figurent à la base les trois obligations liées de donner, de recevoir et de rendre, dégagées par Marcel Mauss. Mais à l'encontre également des interprétations de ce processus ternaire qui le ramènent à une dynamique de réciprocité, cette même loi, loin de régir un processus réversible immédiat, commande à un cycle étendu dans le temps et l'espace, unissant les partenaires au sein de réseaux durables qui dépassent le cadre de leurs échanges binaires ponctuels en miroir.

Le fait de donner crée en l'occurrence une situation politique qui, dépassant le cadre du don univoque, lequel instaure d'emblée une situation de domination entre donateur et donataire, engage ceux-ci dans un type de rapport durable et les relie à un vaste réseau fondé sur les mêmes principes. Dans un tel réseau, chacun est lié aux autres par des obligations renouvelées de don. Quiconque a accepté une offrande (qui ne se limite pas à un présent matériel) est en position inférieure momentanément par rapport à son partenaire donateur. Il lui faut impérativement renverser ce rapport asymétrique pour ne pas demeurer dans cette situation : Untel m'a offert un verre de vin, un sourire, un mot aimable, je lui en dois un autre sous peine de rester en situation d'infériorité d'une part, et de briser notre relation d'autre part. L'égalité des partenaires est ainsi obtenue et maintenue par un mouvement de bascule entre

situations de domination alternatives où le dominant d'hier est le dominé d'aujourd'hui et sera le dominant de demain. Mais ce jeu avec l'équation hégélienne du maître et de l'esclave, qui la résoud en la subvertissant dans une ambiance de fête, affermit un lien qui peut se poursuivre dans le temps et s'étendre à d'autres partenaires, du côté de mon vis-à-vis comme du mien. Ces gestes simples, constamment renouvelés, ont des conséquences politiques importantes, dans la mesure où le geste d'offrir, d'accepter et de rendre supporte dès lors un rapport d'alliance, au sens fort du terme. Mon partenaire de don rituel est mon allié. En principe, il peut compter sur ma solidarité au-delà de la loi d'échange de biens qui scelle notre association.

Le principe d'« alliance », rapport réciproque étendu dans l'espace et le temps, hors duquel il n'est que guerre et chaos, est un fondement essentiel de toute communauté humaine. L'ignorance de cet effet du don rituel s'est trouvée confortée par la démarche de l'auteur de l'*Essai sur le don* lui-même qui a écarté l'explication, jugée par lui « obscure », de l'informateur maori sur le discours duquel il a appuyé son analyse : celle-ci implique expressément un troisième partenaire dans le transfert du « hau de la forêt ». Or Marcel Mauss lui a substitué une interprétation *a priori*, fondant le principe du contre-don sur l'impact d'une « vertu » ou force (*mana*) émanant de l'objet offert, dérive motivée par l'identification durkheimienne entre vertu magique ou religieuse et âme collective. De ce fait, ainsi que l'a bien vu M. Safouan, il orientait toute l'analyse vers une conception de la loi du don en termes de contrat interpersonnel, alors que l'introduction d'un tiers donateur/donataire évoquée par l'informateur maori restituait au jeu du don et du contre-don sa dimension constitutive d'un réseau social¹⁰.

En effet, les sociétés qui privilégient la règle du don protocolaire se fondent sur des réseaux de rapports sociaux entremêlés et multipliés jusqu'aux limites de la communauté, dont leurs confins définissent les contours. C'est au sein de tels réseaux que circulent sans fin offrandes et contre-offrandes, celles-ci ponctuant des rythmes de leur renouvellement incessant. Le propre de telles relations est de reposer sur une confiance

10. SAFOUAN Moustapha, *La Parole ou la mort*, *op. cit.*

mutuelle, symbolisée par l'accomplissement des rites qui concrétisent les alliances de base. On n'est solidaire que d'un parent ou d'un allié. Une société est avant tout un ensemble d'alliés liés par des promesses tenues, le poids de leur parole, concrétisée par la restitution du don reçu, de fête en fête, de rendez-vous en rendez-vous, de génération en génération. Le jeu des dons alternatifs concrétise et entretient les écarts qui autorisent ces alliances, empêchant la formation de processus de foule (ou de « horde »), dissociant les alliés des étrangers, autorisant des complémentarités artificielles mais efficaces sur lesquelles se constituent des solidarités à la vie à la mort. Le code des différences qui autorisent les alternances vivifiantes ne se réduit pas à un simple processus intellectuel, selon la perspective développée par Claude Lévi-Strauss¹¹. Il permet que la parole donnée, la foi jurée, se substitue à la violence, laquelle est précisément l'état spontané des rapports humains en l'absence de parole donnée et reçue, concrétisée ou non par l'échange de symboles et l'alternance des fêtes¹². Il fait servir à la cohésion de la société tous les sentiments, même les plus égocentriques, qui animent les sujets pris dans un vaste jeu réversif constamment relancé. Car, loin de se réduire aux trois obligations basiques de donner, recevoir et rendre, et de la même façon qu'une valse ne se réduit pas aux trois temps qui la fondent pour un couple de danseurs, le protocole du don rituel engendre une double ouverture spatiale et temporelle contraignant les sujets engagés dans un tel rapport à s'arracher à la relation binaire qui en forme le socle : d'une part, ainsi que l'énonçait l'informateur maori négligé par Marcel Mauss, il commande à une extension réticulaire de cette relation à d'autres partenaires. D'autre part, du seul fait que la non-simultanéité du don et du contre-don fonde un rapport d'engagement et de confiance à terme, il inscrit donateurs et donataires dans une dynamique de parole donnée et reçue, dont l'offrande qui va et vient n'est qu'une expression, cycle double voué en principe à se perpétuer dans le temps, à la manière des figures entrelacées du caducée.

11. LÉVI-STRAUSS Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

12. SAFOUAN Moustapha, *La Parole ou la mort*, op. cit., p. 75-76.

Dans diverses sociétés, la solidarité que définit l'alliance et que matérialise le cérémonial du don rituel dépasse le niveau d'échanges bien tempérés et débouche sur l'entraide en cas de guerre. Car l'ordre du don rituel se situe à l'opposé de la guerre entre partenaires, et même de la guerre modérée qu'est la concurrence, même s'il utilise celle-ci à ses fins, comme dans le rituel du *potlatch*. Par contre, la parole donnée avec l'offrande, ou que celle-ci concrétise, peut entraîner, dans certaines sociétés, l'offrande par l'allié de sa propre vie au service de l'autre aggréssé, ou en difficulté. Les États les plus modernes peuvent se soumettre à de tels rapports, matérialisés par des présents symboliques réciproques entre dirigeants, éventuellement (le scandale de « l'affaire des diamants » a montré à quel point l'opinion française demeurerait sensible au respect de cette norme « non écrite »). Ainsi, par la loi du don rituel, les sociétés imposent à leurs membres de sacrifier une partie de leurs pulsions prédatrices ou de leurs convoitises. Car cette loi est fondamentalement « loi d'échange d'une perte¹³ ». Ceci signifie que le don rituel s'inscrit fondamentalement dans une problématique sacrificielle en miroir, où il s'agit moins pour chacun des partenaires de gratifier son vis-à-vis d'un « bien » positif — réel ou « symbolique¹⁴ » — que de mettre en scène le sacrifice d'une part de sa suffisance auquel il consent au bénéfice d'une alliance privilégiée, le caractère oblatif de l'opération étant avant tout un simulacre protocolaire analogue au geste sportif de félicitation du joueur vaincu à son rival heureux. Cette perte réciproque exaltée, mise publiquement en scène et en commun par le rite, pourrait trouver son ressort secret au plus intime de l'expérience humaine, ce qui expliquerait la fascination qu'elle exerce sur les sujets qui s'y soumettent et les effets festifs qui les unissent, au-delà de leurs convoitises, sous le signe d'une « efficacité symbolique¹⁵ » à effet cathartique. Toutefois, ce sacrifice supporte un rapport d'alliance qui noue le réseau des partenaires et, au-delà, gouverne une partie des échanges sociaux au sein de sociétés plus étendues.

13. NICOLAS Guy, *Don rituel et échange marchand dans une société sahélienne*, Paris, Institut d'ethnologie, 1986.

14. Voir CAILLÉ Alain, « La double inconcevabilité du don pur », in *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, *op. cit.*

15. LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 218 à 224 — NICOLAS Guy, *Don rituel...*, *op. cit.*, p. 178-184.

On glisse ainsi insensiblement d'un rapport politique élémentaire à un autre plus décisif, du fait du rôle essentiel joué dans toute *polis* par l'offrande éventuelle de leur vie par ses membres en cas de guerre. Car le « sacrifice », le « martyr », du citoyen est la condition *sine qua non* de la permanence d'une nation. Que les membres de celle-ci s'y refusent, et elle peut disparaître. Qu'ils s'y soumettent avec enthousiasme, et elle peut triompher de ses ennemies, à savoir des sociétés avec lesquelles elle n'est pas engagée dans un rapport d'alliance matérialisé par des dons et contre-dons (par contre, un conflit peut se résoudre par l'instauration d'un rapport protocolaire de don rituel entre anciens adversaires). Le sacrifice de vie, offert et rendu à la nation, aux morts, au dieu fondateur, en fonction d'une « dette » que les descendants auront pour devoir d'acquitter à leur tour repose sur les mêmes fondements.

L'usage du terme de « dette » pour circonscrire le comportement du sujet tenu d'offrir sa vie — comme ses ancêtres l'ont fait avant lui et comme doivent le faire ses héritiers — pour la survie du sujet collectif national convient mal. En effet, le concept même de dette réfère à un contrat, alors qu'à l'inverse d'une conception « moderne » du fait social, le sujet inscrit par sa naissance dans une communauté donnée n'est pas en mesure de conclure un pacte avec ses associés ni avec l'être collectif transcendant dont la loi du don rituel assure la pérennité. D'emblée, il doit se soumettre à cette loi qui le dissocie de ses intérêts privés. Car le don de sa vie est contre-don différé, au même titre que le don de la vie qu'il a reçu, et son offrande appelle un contre-don identique de la part des générations à venir. Or, l'utopie d'une mondialisation totalitaire, née dans une exceptionnelle période de paix, avait conduit à l'illusion de la fin des nations, et donc des martyrs. Cette incantation se dissipe aujourd'hui dans le fracas des communautarismes armés, et rien ne conforte plus la croyance selon laquelle l'humanité peut échapper à la loi du martyr. Le fait sacrificiel, le don de la vie sont des données de base qui mettent en question toutes les perspectives fondées sur la vision d'un « progrès » indéfini. Ce seul fait pourrait justifier un peu plus d'intérêt de la part de chercheurs arrachés à l'enchantement du messianisme libéral.

D'une loi universelle *a priori* — laïque, étrangère à toute détermination historique, exerçant des effets d'alliance décisifs pour le fonctionnement de rapports sociaux tempérés et festifs — au sacrifice suprême qui sous-tend toute vie collective durable, l'éventail des données exclues du champ « scientifique » et pourtant bien réelles offre au chercheur un champ d'investigation dont la réintégration dans l'ordre de la connaissance pourrait bien modifier de fond en comble les modèles les plus établis du savoir-vivre collectif.

Les études réunies dans ce recueil évoquent des usages méconnus qui constituent autant d'indices de l'existence de vastes champs de recherche à explorer. Portant sur des sociétés diverses, classées l'une dans le domaine des sociétés « traditionnelles », les autres dans celui des sociétés « modernes », elles montrent la multiplicité des facettes de cette dimension du comportement social. Une première partie, intitulée « Inscription du don rituel au sein d'une société marchande », groupe deux études concernant divers aspects de la pratique considérée propres à une société sahélienne réputée pour ses orientations marchandes anciennes et contemporaines — en l'occurrence une population du Sahel nigérien que nous avons étudiée au cours des années soixante dans le cadre de missions du CNRS. Elle évoque la persistance, au sein de la modernité, de pratiques venant contrer les modèles usuels du « développement » appliqués à cette société. Un premier essai, intitulé « Don rituel et marché au sein d'une société sahélienne », montre qu'en dépit de sa situation périphérique et de ses fondements agraires, cette société rurale qui relève d'un ensemble socio-culturel contrôlant une partie du marché africain, se caractérise par une forme très complexe de rapports socio-économiques tranchant sur les modèles de société paysanne sur lesquels se basent les programmes usuels de « développement » rural. En particulier, elle multiplie les circuits et protocoles de circulation des richesses, notamment dans le cadre des pratiques de don rituel. Ces usages n'empêchent pas, toutefois, ses membres de participer également et de manière au moins aussi intense au marché. Dans ces conditions, les stratégies de développement déployées en son sein au cours des années soixante, stratégies qui ne se fon-

daient sur aucune analyse réaliste de la situation et des usages locaux, ne pouvaient qu'échouer¹⁶.

Une seconde étude, intitulée « Rites oblatifs méconnus d'une société marchande », évoque trois des protocoles de don rituel en usage au sein de la même société, à savoir une institution de dons réciproques généralisés entre adultes, une forme exacerbée de *potlatch* féminin et un rituel de dons juvéniles à l'occasion de la cour faite aux jeunes filles en âge de mariage. Ces rites s'inscrivent dans un champ extrêmement complexe de circulation de richesses dont nous avons présenté ailleurs un plus large inventaire. Les chiffres que nous avons pu recueillir montrent que, loin d'être les vestiges d'un passé en voie de disparition et de s'inscrire dans le cadre de conduites « folkloriques », ces rites concernent la quasi-totalité des membres de cette société « en développement » et qu'ils brassent des quantités importantes de richesses dérivées du marché moderne, où les intéressés, hommes et femmes, excellent par ailleurs. Concernant une société musulmane, où se pratique également le *pardah* (en hausa : *kulle*) et où les intégristes islamiques s'emploient à réduire l'autonomie féminine, ces pratiques témoignent des obstacles auxquels se heurte une telle entreprise aussi bien que de l' inanité de l'action des agents de « développement » liant l'« émancipation » des femmes concernées à l'introduction de pratiques immédiatement balayées par les usages évoqués. En ce qui concerne les dons juvéniles, en particulier, les conduites en question sont apparemment marginales. Elles concernent, en effet, les circuits oblatifs associés au phénomène de « courtoisie » libre de fillettes pour la plupart pré-nubiles, avant la soumission de celles-ci aux processus matrimoniaux. Les richesses affectées à ces circuits enfantins dépassent de loin les capacités reconnues de dépense des intéressés, établies sur la base d'évaluations étayées sur des préjugés jamais remis en cause, aux dépens de la rationalité des programmes de « développement » proposés par ailleurs.

C'est ainsi que dans un village où toute l'action d'un appareil administratif de « promotion humaine » très coûteux n'avait

16. NICOLAS Guy, « Processus de résistance au « développement » au sein d'une société sahélienne », Bruxelles, *Civilisations*, vol. XXII, n° 1, 1971.

pu aboutir à la collecte par des chefs de famille d'une somme de 25 000 francs CFA destinée à l'édification d'une coopérative, cent six fillettes de douze à quatorze ans ont reçu sous forme de cadeaux de galants officieux la somme globale de 3 000 458 francs CFA en une à deux années ! Un tel rapport des chiffres, et d'autres analogues, aurait dû inciter les responsables à revoir les fondements de leur action ou tout au moins à développer l'analyse des comportements économiques réels qu'ils se proposaient de modifier. Or, le rituel mis à jour n'était qu'une facette mineure de tout un ensemble de pratiques tout aussi méconnues fondant un ordre de comportements sociaux de très vaste ampleur, greffé sur le marché et la modernité¹⁷. Ce type de comportement économique et social local, écarté *a priori* de toute évaluation, met en cause tous les postulats sur lesquels est construit le modèle général du « développement ». Sa prise en compte devrait permettre d'en renouveler la problématique.

Un des intérêts que présente la société sahélienne considérée dans cette première partie est le lien très fort existant entre son inscription dans l'ordre mercantile mondial et l'immense réseau de pratiques relevant du principe du don rituel qui s'y manifeste. L'existence d'un tel lien permet de dépasser la vision anthropologique opposant ces deux domaines. Or cette opposition sert de socle à une vision du « progrès » en terme de mutation d'un ordre traditionnel pré-économique clos à une « modernité » vouée au seul principe utilitariste. Les faits présentés montrent que cette perspective est loin d'être totalement fondée et qu'il y a davantage complémentarité qu'incompatibilité entre don rituel et marché.

La seconde partie de cet ouvrage évoque la présence obstinée du don rituel au sein de sociétés réputées « développées ». De même qu'une société « en développement » mais marchande peut accommoder des pratiques considérées par les orthodoxies « scientifiques » occidentales comme incompatibles avec la vision du monde mercantile qu'elles se donnent pour mission de promouvoir, de même l'investigation la plus superficielle des mœurs quotidiennes des membres des sociétés les

17. Cf. LA REVUE DU MAUSS SEMESTRIELLE, *Pour une autre économie*, op. cit. — NICOLAS Guy, *Don rituel...*, op. cit. ; *Circulation de richesses et participation sociale dans une société hausa du Niger (canton de Kantché)*, Bordeaux, CUP-AGEB, 2^e édition, 1967.

plus « développées », y compris des théoriciens de l'ordre marchand, montre que ceux-ci s'adonnent en réalité à des pratiques relevant des mêmes principes. On peut s'étonner, dès lors, de l'exclusion arbitraire de ces rituels, tout au plus évoqués comme folklore sans incidence sur la vie des sociétés concernées, des schémas d'analyse les concernant et de toute absence d'enquête d'envergure, notamment chiffrée, sur ces données. Seul un refus obstiné de prendre en compte ces faits, et notamment de les mesurer, comme s'il s'agissait de tares inavouables, les tient à l'écart du champ réputé « scientifique », au mépris du principe même de la perspective scientifique qui est de rendre compte de toute la réalité et non seulement de pans sélectionnés de celle-ci.

Rédigée à la demande de la rédaction de *La Revue du MAUSS*, en introduction à une livraison spéciale concernant le domaine du don, cet essai s'inscrit dans la perspective de rénovation de la pensée économique amorcée par cette revue. Son objet est d'ouvrir un champ de recherches inexploité en vue de restituer aux sociétés « modernes » certaines de leurs dimensions refoulées par l'orthodoxie utilitariste, dans le but d'appréhender avec plus de sérieux les rapports socio-économiques qui leur permettent de survivre au seul jeu de la concurrence utilitaire, dont les effets déstabilisateurs se multiplient. Compte tenu des dérives résultant de l'imprégnation de ces sociétés par le modèle caritatif d'origine chrétienne, il convenait également de restituer au domaine universel auquel Marcel Mauss a appliqué, faute de concept plus adéquat, le mot de « don » — appellation qui peut dès lors prêter à confusion — sa dimension symbolique, ternaire, opposée aux conduites de réciprocité pathologiques en miroir relevant de la vision religieuse en question. L'ambivalence du terme de don, pour lequel nul n'a trouvé à ce jour de substitut mieux adapté à son aspect normatif (rituel) de loi sans auteur, se prête en effet à un nouveau partage entre une vision de la pratique oblatrice inscrite dans la « modernité » (le don caritatif ou pathologique, univoque ou réciproque) et une autre, folklorique, reléguée dans les limbes de la « tradition », hors des lisières de cette même modernité. Or, le partage entre don univoque et don rituel, don caritatif et don rituel, ne se superpose pas à celui qui sépare le champ de

celle-ci de sa contre-face « pré-moderne », produit d'un bricolage étayé sur l'occultation de pans entiers du comportement du sujet « moderne ». Il est temps de restituer à celui-ci cette dimension négligée de ses préoccupations les plus quotidiennes.

Mais la prise en compte du domaine du don rituel implique un dépassement du seul champ de l'« économie ». Son rite ternaire et autonome déborde, en effet, du jeu des échanges de richesses. Il relève d'un vaste champ de rapports sociaux gouvernant bien d'autres domaines et constituant l'un des socles de la vie sociale globale. C'est en fonction de ces dimensions que nous avons donné à cette étude le titre « Le don rituel, face cachée de la modernité ». Ces considérations générales sont illustrées, en l'absence d'enquêtes plus précises et plus amples, par des données tirées de l'observation du rituel oblatif d'un mariage banal en France contemporaine. Les faits montrent une continuité entre les usages des membres d'une société « développée » et ceux de la société « en voie de développement » évoquée précédemment, et l'importance des pratiques en question dans l'économie des intéressés. Ils incitent à s'interroger sur les raisons du refoulement dont sont l'objet de tels écarts par rapport aux modèles « orthodoxes » du budget domestique français contemporain, écarts que l'on ne saurait expliquer par une clandestinité quelconque (de tels rites sont connus de tous et pratiqués par la plupart des familles françaises contemporaines).

La troisième partie, intitulée « Don rituel et passion politique », concerne le processus d'extension de la pratique du don rituel : du domaine de la gestion des rapports sociaux quotidiens et de la circulation des biens qui les concrétise à celui des polarisations politiques mettant en jeu le don de vie. Elle regroupe deux études « politiques », si tant est que la distinction entre « politique » et « économie » soit toujours fondée. Un des ponts reliant ces deux domaines est le principe sacrificiel. Celui-ci s'est trouvé peu à peu confiné au champ du « religieux », alors qu'il se situe également au cœur d'un champ économique hanté par la gratuité d'une part, et du domaine du politique d'autre part, dans la mesure où, nous l'avons vu, il n'est de *polis* que fondée sur l'acceptation par ses membres du sacrifice éventuel de leur vie pour sa survie. L'état de paix, associé aux

processus de mondialisation, qui est le contexte euphorique dans lequel la science politique « moderne » a développé son discours, a contribué à déprécier cet élément fondamental, relégué à la marge des discours patriotiques du Souvenir. Or la multiplication inattendue des éruptions de violence « communautariste », ethnique ou confessionnelle, conduit aujourd'hui à prendre avec plus de sérieux la mesure de ce geste constitutif auprès duquel tous les intérêts matériels et la vie même perdent leur valeur. Mais les observateurs qui retournent en catastrophe à l'étude de ces données, longtemps négligées et aujourd'hui si décisives, ne considèrent en général que les processus d'aggression, éludant la question de la mort choisie, consentie, désirée, du sujet qui supporte les mobilisations communautaires et assure leur succès éventuel. Leur timidité en ce domaine vient peut-être en partie de ce qu'ils se refusent à envisager l'hypothèse de l'insertion d'une conduite jugée « irrationnelle » dans l'ordre du don rituel, en tant que matrice sociale essentielle. Car l'acteur du don rituel échappe à l'emprise de la psychologie du roman, qui caractérise le sujet de l'humanisme « occidental », pour retrouver celle de la tragédie, qui « transforme la vie en destin¹⁸ ». Officiant d'un rituel qui le dépasse, il est voué à se transcender, quitte à sacrifier son identité individuelle au sacerdoce de son devoir. Un pas de plus dans la voie de cette sublimation consiste à immoler sa vie — victime et bourreau à la fois — à l'*até*¹⁹ dont il est le chaînon, telle Antigone, symbole hiératique du martyr volontaire. Le sort de l'homme « moderne » est peut-être suspendu à la capacité ou au désir de ses tenants d'engager leur propre vie dans la défense de leurs valeurs face à des adversaires qui fondent leur comportement sur la dette du sang et le martyr. Telle est la question posée par cette étude, intitulée « Résurgences contemporaines du don sacrificiel ».

Encore convient-il de prendre la mesure du champ des solidarités et des identités « communautaristes » qui sous-tendent ces comportements oblatifs et agonistiques. Celui-ci se trouve, en effet, le plus souvent réduit a priori à un schéma mono-

18. ORTIGUES Marie-Claire et Émile, *Œdipe africain*, op. cit., p. 164.

19. LACAN Jacques, *L'Éthique de la psychanalyse, Le Séminaire, L. VII*, Paris, Seuil, 1986.

dimensionnel inspiré du modèle moderne de l'État-nation. Tout au plus ce modèle est-il dédoublé en miroir et ramené à une relation d'opposition binaire entre nations ou quasi-nations adverses, dans le cadre d'un « droit des peuples » en contradiction avec ceux de l'Homme universel et du citoyen. Or les solutions jacobines ou fédérales proposées aux crises identitaires se heurtent au fait qu'en dehors des situations de polarisation extrême sur un seul des référents identitaires en compétition, les ensembles sociaux réels se structurent le plus souvent sur la base de plusieurs polarités, à la fois concurrentes et susceptibles d'amalgames momentanés, dont chacune impose des solidarités, des comportements, des « dettes » spécifiques. Loin d'être figées, ces constellations sont soumises à des processus de *polarisation variable* qui autorisent des recompositions, des glissements identitaires, des mobilisations plus ou moins momentanées, plus ou moins extrêmes. Et c'est seulement sur la base d'une focalisation progressive sur l'une des polarités identitaires qui les sollicitent simultanément — impliquant la dépoliarisation de toutes les autres — que des membres d'une société en viennent à jeter leur propre vie dans la balance politique du moment. Car c'est l'un des effets essentiels d'une focalisation unidimensionnelle que de susciter l'émergence des « martyrs²⁰ ».

Il est impossible d'analyser la dynamique de tels ensembles, et notamment l'évolution des éruptions « communautaristes » qui s'y développent, sans un modèle conceptuel adapté à ce réel à la fois mouvant, multi-polaire et cependant fortement structuré dans chacune de ses dimensions. L'absence d'un tel modèle intervient pour beaucoup dans l'échec des perspectives et autres tentatives de contrôle de ces situations qui surprennent chaque fois les spécialistes, de l'Afghanistan à la Bosnie et du Nigeria au Pakistan. Seule une approche restituant aux dynamiques locales leur complexité devrait permettre de rendre compte des processus de polarisation communautariste responsables des hécatombes qui bouleversent

20. NICOLAS Guy, « Recompositions sacrificielles au Nigeria contemporain », *Archives européennes de sociologie*, n° xxxii, 1991 ; « De l'usage des victimes dans les stratégies politiques contemporaines », *Cultures et Conflits*, n° 8, hiver 1992-1993 ; « Victimes ou martyrs », *Cultures et Conflits*, n° 11, automne 1993.

la vision développementaliste de la modernité et des processus de résolution de ces situations pour le moins irrationnelles. Nous proposons dans un dernier chapitre, intitulé « Le sujet politique contemporain entre pluri-appartenance et dette sacrificielle », l'esquisse d'un tel modèle ouvrant sur une appréhension plus juste des processus de retour en puissance du modèle du « martyr » politique. Nous verrons que, contrairement à une perspective établie et à diverses interprétations contemporaines des processus de mobilisation collective, l'acte du « sacrifice suprême », socle fondamental de toute *polis*, s'inscrit pour une large part dans la problématique du don rituel.