

Le don de l'essai

À propos de *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss



Fernando Giobellina Brumana

LES CARNETS DE BÉROSE n° 8

Cet ouvrage est publié avec le soutien du
Ministère de la Culture, direction générale des Patrimoines, département du pilotage de la recherche
et de la politique scientifique

Illustration de couverture : cape cérémonielle chilkat, pouvant être offerte lors de potlachs.
© musée du quai Branly – Jacques Chirac, photo Claude Germain

Traduit de l'espagnol par Isabelle Combès, revu par Annick Arnaud et Christine Laurière, ce Carnet de Bérose est une version actualisée de « Estudio preliminar. El don del ensayo », préface à Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, 2009, Katz Editores, Buenos Aires et Madrid.

Copyright 2017

Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia
of the Histories of Anthropology
ISBN 978-2-11-152027-1
ISSN 2266-1964

Fabrication de l'édition électronique : MARTIN MONFERRAN

Le don de l'essai

À PROPOS DE L'*ESSAI SUR LE DON*
DE MARCEL MAUSS

Fernando Giobellina Brumana

SOMMAIRE

Avant-propos	5
Là-bas, à la fin du XIX^e siècle...	10
Le monde des idées	10
Les créneaux institutionnels	13
L'heure de Marcel Mauss	16
<i>L'Essai</i>	31
Avertissement aux lecteurs de <i>L'Essai</i>	46
Bibliographie générale	47

AVANT-PROPOS

Quelque quatre-vingt-dix ans après sa parution, l'*Essai sur le don* reste l'œuvre la plus connue, non seulement de son auteur, Marcel Mauss, mais aussi de l'ensemble de l'École dirigée par son oncle Émile Durkheim. Il n'a pas conquis d'emblée cette prééminence ; sa réception initiale n'avait pas été très favorable : seulement quelques rares comptes rendus, quoiqu'élogieux, dans la *Revue philosophique*, *L'Année psychologique* et d'autres revues, mais aucun signé d'un grand nom. En outre, ceux-là même dont la production ethnographique avait été fondamentale pour la composition du livre ne saluèrent pratiquement pas sa parution. Franz Boas et Bronislaw Malinowski envoyèrent chacun une lettre de remerciements mais seul le second fit référence à la publication, de façon peu consistante dans une note rajoutée dans un livre déjà sous presse¹. Cette faible répercussion initiale tient peut-être à ce que son thème – l'origine du contrat, pour aller vite – venait d'être abordé par Georges Davy, un compagnon de Mauss, à l'époque beaucoup plus connu du public – le rare public qui suivait ces questions –, dans son livre *La foi jurée* (1922)². Pour la majorité, l'*Essai* pouvait donc sembler une œuvre moins originale qu'elle nous semble aujourd'hui.

Il y eut aussi des réactions adverses. Henri Hubert, ami intime et collaborateur de Mauss, ne lui cacha pas – dans une correspondance privée et non dans un texte publié³ – ses réserves sur son travail : en plus de ses critiques sur le style (« il n'est pas facile à lire », « il est souvent flou »), sur des lacunes dans l'information et des questions qui, on le verra, sont centrales dans l'*Essai*, il s'interrogeait sur la notion de « prestations totales » et les considérations morales, politiques, qui concluaient sa réflexion. Raymond Firth⁴, élève de Malinowski, signala quant à lui des erreurs dans l'utilisation des données ethnographiques provenant des *Argonautes du Pacifique occidental*, réfutant l'interprétation de Mauss du *hau* – intervient ici une double question dont nous reparlerons : d'un côté des problèmes de traduction du terme maori et, de l'autre, les problèmes du passage du caractère binaire que le don et le contre-don montraient chez les Amérindiens du Nord-Ouest de l'Amérique du Nord, au caractère polynomial qu'ils assumaient en Mélanésie.

L'*Essai* a été peu utilisé par ceux dont Mauss était le référent ; la plupart, ethnologues ou pas, recouraient à ses autres travaux, sur la magie, le sacrifice, les classifications. On sait cependant que le texte a été le point de départ des travaux d'au moins deux penseurs de grande importance : l'helléniste Louis

Gernet⁵, le linguiste Émile Benveniste⁶. Dans des œuvres qui dressaient le panorama de la production sociologique de l'époque, le texte de Mauss a occupé une place importante ; c'est le cas de la longue mention élogieuse de Célestin Bouglé⁷, comme du chapitre de Lévi-Strauss⁸ sur la sociologie française, dans une vision globale de la production sociologique mondiale dirigée par Georges Gurvitch.

C'est peut-être Georges Bataille, une figure difficile à cerner, qui a montré le plus d'intérêt pour le travail de Mauss dans un bref article de 1933 – « La notion de dépense⁹ » –, même si Bataille accordait aux faits exposés par Mauss une signification que ce dernier n'imaginait pas. Bataille partait d'une lecture très partielle, si l'on veut, de la vision de Mauss, mais il mettait l'accent sur une question clef : les frais improductifs (ce que Bataille appelait « dépense »). Le fait que cette tentative ait été réalisée dans une perspective naturaliste, et qu'elle ait fait partie d'une poétique narcissiste du mal (le texte final dans lequel Bataille a inclus son article des années plus tard s'appelle *La part maudite...*) est sans doute la principale raison qui explique que cette voie se soit fermée sans plus de conséquences, et n'ait pas été reconnue par les cercles académiques. Mais, en dédaignant Bataille, on taisait une question qui, comme on le soutiendra ici, peut être considérée comme centrale dans le système des dons : l'excès, le gaspillage, le sacrifice sans récepteur.

En 1950, l'*Essai* fut republié dans une compilation de textes de Mauss, *Sociologie et anthropologie* ; dans sa longue et dense introduction à ce volume, Claude Lévi-Strauss faisait de *L'Essai sur le don* son œuvre la plus importante, jugement devenu depuis lors une formule canonique. L'opinion de Lévi-Strauss n'est pas étonnante ; la base théorique sur laquelle s'échafaude l'énorme édifice de ses *Structures élémentaires de la parenté*, publié un an auparavant, était la prohibition de l'inceste et les régulations des échanges de femmes entre unités exogames, c'est-à-dire l'application du schéma du don au champ déterminé de la parenté.

Ce tournant a provoqué une réévaluation de la place de l'*Essai* dans l'œuvre maussienne ; celle-ci se montrait dorénavant sous un jour différent¹⁰. Elle entraînait dans une modernité structurale, grâce à Lévi-Strauss mais aussi aux anthropologues anglais. Il se passa quelque chose que Mauss n'aurait peut-être pas trop apprécié : lui et son œuvre se convertirent en objet d'étude ; les regards des savants se portaient désormais sur lui et non plus sur la réalité sociale concrète qui devait être, comme lui-même l'avait prôné maintes fois, la cible de l'activité scientifique. Dès lors, écrivirent sur l'*Essai* les anthropologues les plus éminents : Marshall Sahlins, Edward Evan Evans-Pritchard, Karl Polanyi, Maurice Godelier, des sociologues comme Pierre Bourdieu, des philosophes comme Claude Lefort et

Maurice Merleau-Ponty. Et d'autres, beaucoup d'autres. Une bonne partie de ces lectures proposent des interprétations divergentes, des tentatives pour l'absorber dans des courants théoriques opposés :

Tout se passe donc comme si chaque critique, victime d'une inévitable illusion rétrospective, trouvait dans l'*Essai sur le don* la confirmation de sa propre théorie sociologique ou même philosophique et l'ébauche de sa propre méthode. Structuraliste pour les uns, fonctionnaliste pour les autres, phénoménologue pour les troisièmes [...]

Toutes les interprétations ne sont contradictoires que dans la mesure où elles isolent ou même privilégient un *moment* de l'analyse au détriment des autres ¹¹.

Le fait qu'aient surgi autant d'exégèses provient de la structure même de l'*Essai* : ce n'était pas, ce n'est toujours pas un texte de lecture linéaire et univoque ; les interprétations divergentes, dès lors que chaque lecteur du texte en tentait une compréhension plus achevée, étaient inévitables et forment désormais partie d'un corpus commun auquel chaque lecture ajoute, pour le meilleur ou pour le pire, une nouvelle couche. Tenter de proposer une expérience vierge de l'original serait quelque chose d'impossible parce que fictif.

La pluralité même des lectures, cette polysémie inéluctable, semblent de plus suggérer que l'œuvre attend toujours une révélation de sa pleine signification. Une pleine signification qui pourrait ne pas avoir été présente à l'esprit de l'auteur, qui souvent ne semblait pas conscient de la portée de ses trouvailles, et qu'on ne peut établir aujourd'hui d'un seul trait de plume, mais qui doit se construire dans une interlocution toujours ouverte : au fond, ce dont parle le texte est l'existence même de la sociabilité, son soubassement. Ces derniers temps, il ne se passe pas une année sans que paraissent articles et livres en différentes langues sur l'*Essai*. En somme, il est beaucoup plus lu et discuté aujourd'hui qu'au cours des décennies qui suivirent sa parution ; il s'est converti en une œuvre sur laquelle les anthropologues reviennent encore et toujours.

Ils y reviennent, nous y revenons, pour différentes raisons. Les uns pour anéantir dans l'œuf une perspective ethnologique qui échappe à des schémas déterminés – en quelque sorte, pour montrer que Mauss s'emballait et créait des monstres idéaux qui n'avaient rien à voir avec la réalité empirique. D'autres, au contraire, ne le font pas tellement dans l'intérêt de l'histoire des idées, mais plutôt – et c'est l'esprit qui anime notre travail – pour chercher dans ces quelques pages des éléments qui orientent – ou, à l'inverse, qui désorientent, qui nous emmènent hors des sentiers battus –, la pratique ethnologique d'aujourd'hui.

Cette récurrence de plus en plus active montre que le paradigme instauré par cette génération de penseurs français n'est pas épuisé, et qu'il recèle en germe un programme développé seulement en partie. Il abrite des perspectives, des interrogations et des instruments conceptuels que nous ne pouvons ni ne devons abandonner, que nous n'avons pas encore appréhendés dans toute leur magnitude, que nous n'avons pas exploités dans toute leur portée, et dont l'oubli ou la négligence feraient perdre le nord à l'aventure anthropologique.

Il y a aussi dans l'œuvre de ces auteurs quelque chose qui, dans notre époque bien terne, nous a été refusé : l'expérience liminaire des grands commencements, des grandes découvertes, des révolutions, une vigueur manifeste à la fois dans les illuminations scientifiques qui ont défini de nouveaux objets et, dans les ombres de cet éclat, les sphères de mystère, les trous noirs, les territoires conquis mais inexplorés, en marge des grandes avenues défrichées par ces précurseurs. Un état liminaire dans lequel la sociologie n'était pas isolée ; il faut le rappeler, cette aventure intellectuelle est contemporaine d'autres transformations culturelles exceptionnelles, d'autres moments liminaires : le surgissement de la nouvelle physique, de la psychanalyse, la naissance du cinéma et de la radio, le tournant radical des formes de représentation de tous les arts, tout cela dans le cadre d'énormes changements sociaux et politiques, ceux qui ont abouti à la Première Guerre mondiale et à la révolution russe, et ceux qui ont dérivé de ces événements.

« Impossible de me dégager des travaux d'une école. Si personnalité il y a, elle est noyée dans un impersonnalisme volontaire », disait Mauss en évaluant sa trajectoire ¹². Pour cela, se rapprocher de lui et de l'*Essai* exige d'abord une vision d'ensemble, même brève, de ce mouvement intellectuel que l'habitude nous fait désigner du nom de la publication qui, commencée en 1898, lui a servi de ciment et de vitrine, *L'Année sociologique*.

NOTES

1. Bronislaw Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1926, p. 41; cf. Edmund Leach, « The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism » in Raymond Firth (ed.), *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1957, p. 308. ❏
2. Comme, dans le petit cercle érudit auquel appartenait les deux penseurs, tout le monde savait que Mauss avait commencé l'étude de ce thème, l'anticipation de Davy a été vue par certains comme une usurpation. Quelques comptes rendus de membres de moindre importance du groupe attaquèrent le livre de Davy, qui se plaignait épistolairement de l'injustice des critiques (Philippe Besnard, « Un conflit au sein du groupe durkheimien. La polémique autour de *La Foi jurée* », *Revue française de sociologie*, vol. 26, n° 2, 1985, p. 247-255.). ❏
3. Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, 1994, p. 524 et suiv. ❏
4. Raymond Firth, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Londres, Routledge, 1929 ; *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski* (R. Firth, éd.), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1957a. ❏
5. Louis Gernet, le maître de Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet et Marcel Detienne, dont l'œuvre est l'une des plus marquantes de la production française en sciences humaines et sociales de la seconde moitié du xx^e siècle, et peut-être le legs le plus achevé de Mauss. Cf. Louis Gernet, « La notion mythique de la valeur en Grèce », *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 41, 1948, p. 415-462. ❏
6. Émile Benveniste, « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, 1966 [1948], p. 315-326. ❏
7. Célestin Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1935. ❏
8. Claude Lévi-Strauss, « La sociologie française », dans Georges Gurvitch (éd.), *La sociologie au xx^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1947. ❏
9. Georges Bataille, « La notion de dépense », *La critique sociale*, n° 7, 1933. ❏
10. La sélection même des six textes (la troisième édition y a ajouté un septième, le travail sur les Eskimos) a eu cet effet, qu'il ait été voulu ou pas par les éditeurs. Victor Karady, dans sa présentation des Œuvres de Mauss qu'il écrit beaucoup plus tard, soulevait la question d'un Mauss « construit » de cette manière (Victor Karady, « Présentation de l'édition », *Œuvres I*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, t. II-III). ❏
11. Claude Dubar, « La méthode de Marcel Mauss », *Revue française de sociologie*, vol. 10, n° 4, 1969, p. 516 et 521 (souligné par l'auteur). ❏
12. Marcel Mauss, « L'œuvre de Marcel Mauss par lui-même », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, 1979 [1930], p. 209. ❏

LÀ-BAS, À LA FIN DU XIX^e SIÈCLE...

Le terme « sociologie » a été forgé dans la première moitié du XIX^e siècle par Auguste Comte, dans le cadre de son projet de fondation d'un système de pensée positive qui dépasse l'âge métaphysique de l'histoire de l'humanité ; au cours de cette nouvelle étape se développerait une série prédéterminée de sciences parmi lesquelles, en tant que partie d'une physique organique, une « physique sociale » ou sociologie. Le néologisme a pris, mais seulement comme une coquille vide qui pouvait être remplie par des contenus disparates, en général des divagations sans rigueur aucune ; de la sorte, il est devenu une dénomination suspecte. La sociologie acquit mauvaise réputation.

Le monde des idées

Dans les vingt dernières années du XIX^e siècle, Durkheim a assumé la tâche historique de donner un contenu précis à la trouvaille verbale de Comte¹, et de convertir en vraie science ce qui n'était que spéculation, toujours immergée dans la métaphysique, au grand dépit de son auteur. Cette coupure épistémologique a consisté, avant tout, à assigner un objet à la science naissante : le *fait social* qui, et c'est là la nouveauté absolue, est réel, substantiel, irréductible. La sociologie naissante s'élevait ainsi contre toute prétention de dissoudre les phénomènes de la société en faits naturels ou en événements de psychologie individuelle qui leur niaient une existence propre.

En termes opérationnels, cela impliquait de poser que la société n'est faite que de société ; autrement dit, c'est en elle-même qu'il faut chercher l'interprétation et l'explication de ses phénomènes et, pour produire une telle explication, les faits sociaux doivent être considérés comme des choses, des choses sujettes à des lois, une formule scandaleuse qui leur donnait assez de présence pour s'imposer aux subjectivités, aux volontés individuelles, avec la même solidité que les faits physiques.

Formule scandaleuse à utiliser, il faut le dire, avec une certaine prudence, vertu dont Durkheim ne faisait pas toujours preuve ; c'est ce que montre sa tendance à réifier l'autonomie épistémique des événements sociaux ; le nominal devenait réel, comme diraient les philosophes, la sociologie devenait sociologisme. La société devenait alors une réalité dont le poids ontologique absorbait celui des acteurs

sociaux ; en même temps, la subjectivité de ces derniers était englobée dans une conscience collective, dont le caractère métaphysique a même été critiqué par quelques-uns de ses propres collaborateurs.

Ce faisant, Durkheim demeurait attaché à une *philosophie sociale* qu'il prétendait pourtant dépasser en fondant la sociologie comme science empirique. Cette opposition entre vision philosophique et recherche concrète, ces deux âmes du Maître, se projetait sur ses disciples qu'on pouvait distinguer comme adeptes de l'une ou de l'autre tendance. Quelques-uns – Georges Davy, Célestin Bouglé –, voués essentiellement à l'enseignement universitaire, en produisirent une vulgate qui se transformait chaque fois plus en un système fermé – la formulation systématique même, exigée par l'enseignement, y contribuait. D'autres avaient pour ambition l'étude de cas concrets, l'appréhension de réalités singulières ; aux côtés de Robert Hertz, Maurice Halbwachs ou Marcel Granet, se trouvait Marcel Mauss.

Ceux qui participèrent à *L'Année sociologique* étaient des jeunes gens extrêmement bien formés professionnellement, la plupart philosophes ; un groupe moins compact et unanime qu'on ne l'a pensé plus tard ² même si, dès le début, il y eut un esprit d'équipe : partage des centres d'intérêt, rédaction conjointe d'études, comptes rendus mutuels, aides pour obtenir des postes académiques. Cependant, plus qu'une stricte homogénéité doctrinale, c'était la passion pour le champ scientifique qu'ils étaient en train d'ouvrir qui les unissait, une passion qui les amena à maintenir d'une année sur l'autre un rythme de travail intense : pour la première série (douze numéros), Durkheim rédigea 498 comptes rendus de livres, Mauss, 464 et Hubert, 396 ; dans le premier numéro de la seconde série de la revue, celui où parut l'*Essai*, Mauss publia aussi près de cent comptes rendus.

Le caractère fébrile, maniaque, compulsif de ce travail éditorial se reflète dans nombre de lettres du Maître à son neveu et disciple, dans lesquelles il le réprimande sévèrement pour ne pas faire plus d'efforts pour la cause commune ³ ; Mauss lui-même – on le voit aussi dans sa correspondance – ressentait cette charge comme une sorte de cauchemar toxique. La guerre de 1914 coupa court à ce vertige de la pire des manières ; une douzaine des membres du groupe mourut, la plupart sur le champ de bataille. Le chef de l'École lui-même disparut avant la fin du conflit. Mauss resta, à la façon d'un exécuteur testamentaire du groupe, en charge d'un patrimoine dont la gestion – l'édition des inédits de Durkheim et Hertz, principalement – lui coûta un effort, une énergie, un temps qu'il dut soustraire à la réalisation de ses propres travaux.

Il restait aussi comme une sorte de chef de file ⁴ de quelque chose d'estompé, qui montrait sa déstructuration opérationnelle dans le fait que la seconde époque de *L'Année sociologique*, qui ne vit

le jour que six ans après la guerre, n'eut qu'un seul numéro complet (celui dans lequel était publié l'*Essai*), que le second numéro parut sans comptes rendus bibliographiques – un trait qui avait pourtant fortement caractérisé la revue dès ses débuts – et qu'il n'y en eut pas de troisième. En même temps que la revue, en tant que publication et en tant que groupe, périssait, Mauss s'orientait de plus en plus, et non sans succès, vers des activités institutionnelles destinées non plus à une sociologie générale, mais à l'ethnologie : la création de l'Institut d'ethnologie, les cours d'ethnographie descriptive dont la compilation donna lieu au *Manuel d'ethnographie*, la quête de financements pour la recherche, la fondation du Musée de l'Homme. Mais cette spécialisation eut lieu un quart de siècle après le moment initial, dont il nous faut encore préciser certaines caractéristiques.

La nouvelle discipline sociologique ne prétendait pas seulement être la science de sa propre société mais celle de n'importe quelle société ; mieux encore, elle s'immergeait dans les formations archaïques dont rendaient compte les premiers ethnographes pour les comprendre et, en analysant ce qui apparaissait comme les « formes élémentaires » d'un phénomène ou d'un autre, mettre en lumière les mécanismes qui étaient aussi à la base des formes complexes, de nos propres sociétés. Il est clair que l'influence évolutionniste qui avait dominé la pensée anthropologique du XIX^e siècle était encore en vigueur. Bien que d'une façon contradictoire, Durkheim jetait les bases d'une rupture avec ce modèle : aucun trait d'une société ne peut se comprendre au regard de sa place dans un hypothétique schéma évolutif, mais seulement par son interrelation avec le tout dont il forme partie, par la fonction qu'il y occupe.

Cette cohabitation, au sein de *L'Année sociologique*, de l'ethnologie et de la sociologie, qui s'érigeraient plus tard en deux disciplines autonomes, n'a pas été le fruit du hasard mais bien le ressort qui a permis leur surgissement : il n'y a pu y avoir de sociologie véritable que dans la mesure où notre propre société a été vue comme *autre* – c'est-à-dire, avec distance et objectivité ; il n'a pu y avoir d'ethnologie que dans la mesure où les sociétés autres ont été vues comme la nôtre – c'est-à-dire, dotée d'une logique, de sens⁵.

C'est en quête de ce sens, des appareils conceptuels, des *représentations collectives* qui avaient rendu le monde pensable et praticable pour les agents sociaux des sociétés *autres*, de ces « lunes mortes, ou pâles, ou obscures, au firmament de la raison⁶ », que quelques-uns des pionniers de la sociologie ont mené leurs recherches. Ils se sont ainsi évertués à démêler ces notions originelles qui annonçaient l'idée de « cause », de « temps », d'« espace », de « tout », de « substance », de « genre », de « moi ». La perspective qui orientait ces travaux était un problème philosophique classique, celui de l'origine des

catégories. Dans la mesure où les membres de *L'Année sociologique* impliqués dans cette quête originelle étaient presque tous des philosophes professionnels, il prétendaient dépasser une opposition entre les deux réponses classiques, d'un côté celle de l'apriorisme qui suppose qu'elles sont antérieures à toute expérience, éternelles et immuables, de l'autre celle de l'empirisme, qui postule qu'elles proviennent de l'expérience et sont donc relatives et variables. Les catégories, c'était leur réponse révolutionnaire, sont à la fois absolues et changeables, ce sont des *construits* sociaux et historiques – donc variables – qui apparaissent aux membres de chaque culture comme incontestables – donc absolus. La question allait au-delà de la sphère philosophique ; en pleine orthodoxie, ce monde d'idées, de *représentations collectives*, formait la base même de la société, le squelette qui rendait possible son existence.

La coexistence dans une seule discipline de l'étude des sociétés exotiques et de la sienne propre ne dura pas longtemps. Vingt ans plus tard, les nouvelles générations anxieuses de trouver des réponses à leur réalité immédiate considéreraient comme réactionnaire cette médiation à travers le différent et le lointain⁷. Par ailleurs, la subordination à la sociologie de Durkheim faisait craindre que l'ethnologie ne se convertisse en une carrière d'où l'on extrairait les matériaux bruts destinés à étayer les grandes généralisations théoriques du père fondateur. La recherche ethnologique exigeait un espace épistémique autonome.

La sociologie durkheimienne donna lieu davantage à la formulation et la diffusion théorique qu'à la recherche. La différence déjà évoquée entre chercheurs et vulgarisateurs se convertissait ainsi en frontière disciplinaire. D'une certaine façon, cette rupture fut le fruit de la réussite sociale de la sociologie qui, en élargissant sa portée académique jusqu'à figurer dans les programmes d'études de l'enseignement secondaire, devenait de plus en plus une doctrine rigide et conservatrice, s'éloignait toujours plus de ses commencements transformateurs, se détournait de plus en plus de la production de connaissances. Dans un cas, celui de la sociologie, il s'agissait d'une science « faite », dans l'autre, celui de l'ethnologie, d'une science « à faire »⁸.

Les créneaux institutionnels

Une science, quelle qu'elle soit, ne consiste pas seulement en un système d'idées ; elle est aussi un fait de société, une réalité politique et administrative. Toute science a besoin d'un cadre institutionnel qui la soutienne – idéalement et matériellement –, qui l'établisse et la légitime en tant que productrice de connaissances qui divulgue ses principes et ses résultats, qui reproduit les cadres professionnels qui la

créent, la perfectionnent et la rendent publique ; cet encadrement institutionnel doit trouver appui dans l'État – et dans son budget, c'est-à-dire ses ressources matérielles – et obtenir en même temps une reconnaissance de la part de la société civile. Conscient de cela dès le début, Durkheim avait élaboré une stratégie de conquête d'espaces qui, si elle n'a pas atteint tous ses objectifs, fut suffisamment efficace pour survivre aux attaques de ses détracteurs – mieux encore, elle survécut à ses détracteurs, qui n'apparaissent plus aujourd'hui que dans une archéologie des projets ratés.

Ces adversaires se regroupaient en deux camps. Le plus ancien était celui des disciples de Frédéric Le Play, un penseur catholique surgi de l'appareil des fonctionnaires publics liés à l'industrie, dont l'orientation pratique lui avait permis de s'attacher dans ses études à la réalité concrète du travail ouvrier, bien qu'il fût animé par une philosophie réactionnaire : Salazar, le dictateur portugais, et Pétain, le président de la France collaborationniste, seraient en phase avec ses idées. Le Play et ses disciples publiaient à la fin du XIX^e siècle deux revues, *La Réforme sociale* et *La Science sociale*.

L'autre tendance, dont le chef de file était René Worms, publiait aussi deux revues, la *Revue internationale de sociologie* et les *Annales internationales de sociologie*. Ces publications n'avaient pas de ligne doctrinale définie et étaient ouvertes à la contribution d'auteurs très hétéroclites – parmi eux, des gens de l'envergure de Georg Simmel ou d'Edward Westermarck – appartenant en majorité à d'autres disciplines : histoire, géographie, droit, économie, anthropologie, philosophie. Worms lui-même représentait un condensé de cet éclectisme ; porteur d'une vision qui ajoutait l'évolutionnisme à l'organicisme – qui comparait la société à un être vivant –, il ne prétendait pas développer une doctrine mais encourager la réalisation d'études monographiques sur n'importe quel thème, sans établir de priorités dans l'importance des diverses questions sociales.

Un collaborateur très assidu des publications de Worms fut Gabriel Tarde, l'adversaire déclaré de Durkheim, très en vue dans le monde académique – il obtint ce que Durkheim voulait mais ne put jamais avoir, une place au Collège de France – et dont les nombreux livres avaient reçu un accueil enthousiaste du public. La société est un agrégat d'individus, pensait-il, construite par les liens que ceux-ci établissent entre eux ; c'est dire s'il se situait aux antipodes de la perspective durkheimienne d'une Société qui s'impose à ses membres comme une réalité autonome et qui, d'une certaine manière, les construit. Face à ces alternatives, la réussite de Durkheim fut

[...] d'accomplir ce véritable miracle d'accréditer dans le champ intellectuel français et international l'idée que la science sociale – discipline en vérité embryonnaire selon les canons

des branches d'études établies – existait pleinement, et aussi qu'il ne pouvait y avoir d'autre sociologie que durkheimienne⁹.

Les manœuvres de Durkheim & Co. n'ont pas été étrangères au naufrage de leurs concurrents : une conspiration du silence fit que, hormis Tarde, ils furent presque toujours ignorés dans les comptes rendus publiés par *L'Année sociologique*. Les stratégies institutionnelles des uns et des autres marquèrent aussi une grande différence : alors que les autres écoles sociologiques gaspillaient leurs efforts à créer et maintenir des organisations (les « sociétés savantes ») d'un médiocre niveau de professionnalisation, ouvertes à un public d'amateurs – dont, significativement, un grand pourcentage d'aristocrates et des prêtres catholiques – et à des publications éclectiques plutôt provinciales, le groupe de Durkheim ne participa qu'aux polémiques de haut niveau de la Société française de philosophie, la société savante la plus prestigieuse et influente de ce milieu, et réussit en même temps à faire de sa revue la référence française pour ses collègues anglais et nord-américains.

Ces réussites stratégiques, le sectarisme qui les permit, ont cependant eu un effet négatif sur le développement futur de la pensée sociale, qui ne s'est jamais renversé en cristallisant deux grands désaccords : d'un côté avec les grands théoriciens de la sociologie allemande, Max Weber et Georg Simmel¹⁰, et de l'autre avec un personnage marginal mais de grande importance, Arnold Van Gennep¹¹.

Cette ignorance de Van Gennep a peut-être été lourde de conséquences ; imaginons un instant, dans un exercice d'histoire contrefactuelle, une ligne qui aurait uni l'étude des espaces interstitiels propres aux rites de passage avec les « aspects obscurs de l'humanité » (Mauss *dixit*) auxquels Hertz s'attachait dans ses études sur la main gauche, l'expiation des péchés ou les rites funéraires ; nous verrions alors dans *l'Essai sur le don* le troisième sommet de ce triangle, avec un accent mis ici sur l'excès, le gaspillage, la dépense. Plus encore, imaginons que cette ligne pût avoir conflué avec le travail du Collège de sociologie où Leiris, Bataille et Caillois ont tissé leurs propres désaccords – on aurait alors eu une convergence objective vers des objets d'études anti-structuraux, littéralement marginaux. Mais c'est une autre histoire qui n'eut pas lieu...

Dans son combat pour l'institutionnalisation de la sociologie, Durkheim n'est pas parti de zéro ; grâce aux desseins du jeune gouvernement de la III^e République, qui voulait réformer les vieilles structures universitaires, il obtint son premier succès académique. Un humble succès, certes, au début, une

place de professeur dans une université de province, à Bordeaux, d'une matière marginale elle aussi, la pédagogie, mais qu'il consacra presque entièrement à des questions sociologiques. Du reste, peu de temps après, à l'intitulé de la chaire s'ajoutait celui de « sciences sociales », le premier poste de ce nom dans l'Université française¹². Le bastion que les durkheimiens réussirent à occuper pour s'y développer et y prévaloir, a été celui des facultés de Lettres ; celles de Droit étaient au contraire un territoire aux mains de Gabriel Tarde qui, avec ses cours et ses écrits sur la criminologie, pouvait attirer le plus l'attention des avocats. Il y a, dans le premier cas, une progressive dissolution du refus radical de « mêler des études portant sur les hautes civilisations et une discipline visant la connaissance des «sauvages» qui, de plus, devait emprunter une démarche empirique (l'observation directe) jusqu'alors guère admise parmi les pratiques érudites¹³ ». Se produisit alors une sorte de fusion entre nécessité et vertu, une convergence paradoxale entre les intérêts théoriques des jeunes philosophes transformés en sociologues, et la tradition conservatrice érudite des Lettres. En effet, le fait que les premiers s'intéressent de plus en plus aux phénomènes religieux, « l'aspect considéré [par les gens de lettres] comme relativement le plus noble des civilisations archaïques¹⁴ », favorisa le rapprochement.

L'heure de Marcel Mauss

On l'a vu, l'*Essai sur le don* a beaucoup tardé à atteindre l'importance que nous lui reconnaissons aujourd'hui. Il a aussi fallu du temps pour que son auteur devienne « notre Mauss ». À son époque, sa notoriété, restait en retrait de celle de quelques-uns de ses compagnons de *L'Année sociologique* qui, comme Célestin Bouglé ou Georges Davy, étaient beaucoup plus connus en raison de leurs publications et de leurs positions académiques. Contrairement à eux, Mauss n'avait publié aucun livre ; celui-là même qui nous occupe ici ne peut être considéré comme tel, puisqu'il est paru, comme une monographie, dans le premier numéro de la seconde série de *L'Année sociologique*.

On trouve un signe de la médiocre réputation qui était celle de Mauss dans le mépris montré par la Fondation Rockefeller, quand elle décida de s'installer en France au début des années 1930, vis-à-vis du projet de création d'un institut de recherches sociales qu'il avait conçu. Dans une lettre de l'un des administrateurs, on peut lire : « Il semble parfaitement clair qu'il [Mauss] n'est pas un homme avec lequel nous puissions travailler pour favoriser le développement des sciences sociales¹⁵ ». Un économiste qui n'a guère laissé de souvenir, Charles Rist, concurrent victorieux de Mauss pour obtenir les faveurs de la Fondation, se permettait de dire que « [Mauss] est essentiellement un politicien qui

n'a rien produit lui-même¹⁶ ». Pourtant, à la même époque, s'ouvraient pour lui les portes du Collège de France, l'instance académique la plus respectée du pays – c'est un des nombreux paradoxes qui entourent le personnage¹⁷.

Le prestige de Mauss se jouait dans des cercles minoritaires. À ses cours à l'École pratique des hautes études assistèrent rarement plus de vingt personnes (cela changea avec son cours d'instructions ethnographiques à l'Institut d'Ethnologie), mais dans ce petit nombre périodiquement renouvelé, on comptait ceux qui allaient devenir parmi les plus brillants ethnologues français – Denise Paulme, Michel Leiris, Alfred Métraux, Georges Henri Rivière, Louis Dumont, Maurice Leenhardt, Jacques Soustelle, Germaine Tillion, Maxime Rodinson, Germaine Dieterlen... –, en plus d'autres grandes figures d'autres disciplines – Jean-Pierre Vernant, Alexandre Koyré, Georges Dumézil, Roger Caillois¹⁸.... Ces étudiants étaient marginaux au sein du système académique, loin de la Sorbonne et de l'École normale supérieure ; ils formaient une communauté indépendante et audacieuse qui ne voyait pas en Mauss le continuateur de son oncle, jugé dépassé, mais un innovateur total, jusque dans la manière peu conventionnelle de dicter ses cours¹⁹. Une de ses plus éminentes élèves, Denise Paulme, s'en rappelle²⁰ :

Mauss, donc, donnait son cours en arpentant l'estrade, de long en large, sans presque jamais regarder ses notes. Beaucoup plus qu'un cours magistral, on avait le sentiment d'assister à une sorte de monologue interminable n'est-ce pas, sans début ni fin, où l'on était convié d'ailleurs à participer, et où l'on passait à chaque instant et sans effort des Arunta d'Australie [...] à la Bible, Mauss y faisait de fréquentes allusions aux Esquimaux ou bien à l'Inde brahmanique [...]. Tout cela entremêlé de coq à l'âne, d'allusions à des souvenirs personnels ou à des réminiscences littéraires. C'était vraiment tout à fait passionnant.

De toute façon,

Ces jeunes chercheurs, inspirés par Mauss, dévoués à leurs travaux et efficaces sur le terrain, n'avaient rien d'une école de pensée. Le principe de leur appartenance au groupe semble reposer sur une certaine technicité et des centres d'intérêt reçus par Mauss [...] mais non sur la communion dans quelque doctrine qui eût pu donner de leur unité par la conscience de leur particularité. Mauss n'avait pas de doctrine véritable à offrir²¹.

Dans les années 1920, l'ethnologie devenait mondaine, il suffit de voir les listes d'invités aux inaugurations du Musée du Trocadéro d'abord, du Musée de l'Homme ensuite, pour s'en persuader : des nobles, des collectionneurs, des gens du monde de l'art. C'est peut-être ce dernier élément qui

a conduit la discipline à bénéficier d'une reconnaissance culturelle sinon sociale²². Les avant-gardes artistiques avaient été fascinées par la plastique « primitive », celle des masques africains surtout, qui leur offrait un instrument supplémentaire pour se détacher d'un Occident qu'ils jugeaient de plus en plus oppressif²³. Pour eux, l'ethnographie devenait une discipline qui offrait une sorte de contremonde pour la connaissance et le plaisir, et Mauss paraissait avoir la clef de la porte qui y conduisait.

Cette espèce de convergence entre Mauss et l'actualité était cependant un mirage ; même en ouvrant la porte au futur – qu'il nous ouvre encore –, c'était un homme ancré dans le passé. Deux exemples : lorsque Michel Leiris publia en 1934 son *Afrique fantôme* – que nous apprécions aujourd'hui comme le meilleur de la production ethnographique (ou méta-ethnographique) de l'époque –, Mauss la considéra comme une divagation littéraire préjudiciable à la continuité des recherches ethnographiques²⁴ ; quand la jeune Denise Paulme alla lui demander conseil pour se consacrer à l'ethnologie, son avis fut qu'elle se mette d'abord à étudier le sanscrit et l'hébreu²⁵...

Mais au-delà de ces incidents plus ou moins anecdotiques, sur le plan strictement académique, Mauss ne s'éloigna pas d'un millimètre d'un modèle ethnologique archaïque, celui de la division entre, d'une part, les travailleurs de terrain qui rapportaient à la métropole l'information brute et, de l'autre, les érudits responsables de l'analyse théorique de ce matériel, qui se faisait en cabinet ; il reproduisait ainsi la tradition intellectualiste de la faculté de lettres qui donnait priorité à la théorie sur la pratique. Il est curieux que, dans cette posture, il ait été secondé par celui que l'on considère comme le père de l'ethnographie française, Marcel Griaule. « Il est juste le temps – disait celui-ci²⁶ – que les ethnographes se consacrent entièrement à l'observation pure et simple des faits et laissent à d'autres spécialistes le soin d'utiliser leurs documents, quitte à maintenir avec ces derniers une étroite liaison. »

Cependant, on l'a déjà mentionné, Mauss a été l'un de ceux qui ont œuvré le plus pour la professionnalisation de la discipline. C'est lui qui, très tôt, a le plus intensément averti que la France ne produisait pas de chercheurs de terrain équivalents à ceux que le reste des pays européens envoyaient jusque dans les colonies françaises. La seule chose dont disposait le pays, se lamentait-il, était « une littérature coloniale aussi abondante qu'éphémère, dont la bibliographie est aussi longue que la substance est pauvre²⁷ ».

En 1913, l'année même où il écrivait ceci, il envoyait au ministère de l'Éducation un projet de création d'un Bureau d'ethnologie destiné à former des chercheurs, et le justifiait par l'utilité que présentait pour l'administration coloniale la connaissance des peuples sur lesquelles elle exerçait son contrôle – un argument qui n'était pas nouveau et que différents ethnologues avaient répété à plusieurs

occasions. Il n'empêchait que l'utilité à laquelle se référait Mauss avait des limites explicites ; d'un côté, il ne voulait pas laisser la formation des professionnels aux mains du ministère des Colonies et, de l'autre, il refusait que les recherches à réaliser portent sur le problème de la main-d'œuvre autochtone ou sur toute autre question qui profiterait à l'exploitation économique des colonies. Pour lui, la connivence entre l'ethnologie et l'administration coloniale ne s'établissait que parce que la première avait besoin de la seconde pour effectuer ses recherches dans les territoires d'outre-mer, et que la seconde avait besoin de la première dans la mesure où

[l'ethnographie] est le seul moyen de préparer l'éducation, la marche vers la civilisation des peuples colonisés. [Mauss] veut croire avec ses contemporains et avec ses camarades de parti qu'il est possible de définir une politique coloniale républicaine capable de remplir les engagements de la mission civilisatrice²⁸.

Le projet de 1913 fut refusé ; ce n'est que dix ans plus tard qu'avec Paul Rivet et Lucien Lévy-Bruhl²⁹, un appui institutionnel pour fonder l'Institut d'ethnologie fut enfin obtenu. Ce retard a peut-être été bienvenu. Selon Emmanuelle Sibeud³⁰, en 1913 Mauss manquait des « clefs théoriques » qui lui auraient permis de former les nouveaux professionnels ; d'autant qu'il n'avait pas alors les idées très claires sur la tâche ethnographique : « Le projet explique avec d'assez nombreux détails comment les «ethnologues» seront envoyés sur le terrain mais ne donne pratiquement aucune indication sur ce qu'ils sont censés y faire. »

Le travail institutionnel à lui seul n'a pas conféré à Mauss la place qu'il finit par occuper dans l'ethnologie ; ce qui lui a donné son importance provient de son travail théorique ou, plus précisément, de son hétérodoxie théorique. Sans l'exprimer clairement, peut-être même sans s'en rendre compte, Mauss représentait une perspective absente chez Durkheim, un dépassement de cette première « coupure épistémologique », voire une nouvelle « coupure épistémologique », qui s'est révélée vitale pour la pensée ethnologique. Il s'agit avant tout d'une attitude générale, un éloignement de la philosophie sociale et un choix radical pour la connaissance empirique, une question sur laquelle on reviendra bientôt. Mais il existe au moins deux aspects plus définis, peut-être plus importants.

Sans peut-être l'avoir lui-même formalisé, Mauss élargit les frontières que Durkheim avaient établies pour la sociologie en postulant que la réalité humaine n'appartient ni au règne de la biologie ni à celui de l'appareil psychique³¹. Le disciple outrepassa ces frontières ; le corps est un fait de société, modelé par elle³² ; les sentiments, l'idée même de sujet, sont des faits culturels, des faits de société, comme il le démontre dans ses travaux sur les techniques du corps, les larmes et la notion de personne.

Mauss favorisa également un approfondissement et une détermination du caractère symbolique de la réalité sociale qui l'éclaire d'un jour nouveau. Ce n'est pas seulement qu'elle se meut par des symboles, comme cela était déjà clair pour Durkheim, c'est sa propre constitution qui est symbolique, parce qu'elle est arbitraire, parce qu'elle est immotivée :

[...] l'un des caractères du fait social c'est précisément son aspect symbolique. Dans la plupart des représentations collectives, il ne s'agit pas d'une représentation unique d'une chose unique, mais d'une représentation choisie arbitrairement, ou plus ou moins arbitrairement, pour en signifier d'autres et pour commander des pratiques ³³.

L'idée exprimée par Mauss à plusieurs occasions, bien qu'il n'y ait pas insisté, est que les sociétés ont des « styles », c'est-à-dire que toutes leurs instances ont un même degré de réfraction par rapport à un centre inexistant ; il existe une totalité qui s'imprime dans chacun de ses éléments. Aujourd'hui, nous sommes devenus sceptiques au sujet de la validité de ce trait holistique ³⁴ ; si totalité il y a dans une société, c'est un axiome de l'observateur, une idée, un principe régulateur, puisque ce ne peut être une donnée de son expérience, ce qui n'empêche pas que nous maintenions méthodologiquement une approche holistique.

Mais la « totalité » ne s'épuise pas là ; deux notions surgies sous la plume de Mauss la mettent aussi en œuvre : celle d'« homme total » et celle de « fait social total », toutes deux corrélatives. La première se réfère à l'objet des études sociologiques, l'homme moyen qui n'oppose pas de résistance à ses conditionnements sociaux, l'homme instinctif, l'homme statistique, l'homme qui « est affecté dans tout son être par la moindre de ses perceptions ou par le moindre choc mental ³⁵ ». La deuxième notion a fait couler beaucoup d'encre et a été utilisée à tort et à travers ³⁶, comme pour compenser le laconisme de Mauss quand il s'y réfère. Laconisme plus que significatif : on ne parle pas de l'idée de fait social total, on parle à partir d'elle. Dans les premières pages de l'*Essai*, quelques lignes avertissent que les prestations totales et les aspects concrets de leurs manifestations font partie d'une classe de faits sociaux où s'expriment « à la fois et d'un coup » des institutions religieuses, juridiques, parentales, économiques, esthétiques et infrastructurelles (« morphologiques », dit Mauss). Il existe donc un premier sens de la formule, qui indique qu'il y a des faits sociaux totaux – c'est-à-dire privilégiés pour accéder à travers eux à une société –, et d'autres qui ne le sont pas.

Mais il y a un second sens, en apparence contradictoire avec le premier : il n'existe pas de fait social qui ne soit pas total. Chaque aspect de la réalité sociale est multiple, en même temps qu'il ne permet aucune réduction interprétative ; les domaines de la société sont interdépendants et

interpénétrés. Cela dit, le sens commun contre lequel s'élevait Mauss avec la notion de fait social total, celui qui régit et est régi par la séparation des instances institutionnelles, vitales, conceptuelles, n'est pas seulement une question idéologique ; c'est, pour ainsi dire, l'esprit capitaliste, mais un esprit très incarné dans la réalité, qui rend étanches les différents champs de la société. Même si – et une bonne partie des conclusions de *l'Essai* va dans ce sens – il existe dans la société contemporaine de plus en plus de phénomènes relevant de l'action sociale, économique ou politique afin de contrecarrer ce cloisonnement.

Il y a un troisième sens, implicite, peut-être le plus important : l'avertissement que toutes les disciplines partielles (droit, économie, psychologie, sociologie³⁷...) sont des *construits* analytiques, des instruments d'une précision toujours douteuse, toujours en œuvre, toujours en mouvement. Le réel, le concret, l'emportent sur tout discours disciplinaire et, plus encore, sur toute théorie³⁸. L'ethnologie doit être descriptive ; si la théorie est nécessaire, dit Mauss³⁹, si l'on se voit obligé de la développer, que ce soit « dans la mesure où elle s'approfondit plutôt qu'elle ne se généralise, s'affirme et s'alourdit de matière plutôt qu'elle ne s'élève en échafaudages d'hypothèses historiques ou d'idées métaphysiques⁴⁰ ». C'est cette détermination qu'il appelait son positivisme, son attachement aux « choses elles-mêmes » à partir desquelles il entend, comme il l'a dit plusieurs fois, produire une phénoménologie. Quelques pages après, dans le même texte (p. 212), il ajoute : « Je ne crois pas beaucoup aux systèmes scientifiques et n'ai jamais eu besoin d'exprimer que des vérités partielles. » Dans les conclusions de *l'Essai*, quelques lignes anticipent l'idée qu'Evans-Pritchard⁴¹ développerait beaucoup plus tard, celle d'une parenté entre l'ethnologie et l'histoire qui abandonnait toute illusion que la discipline produise des lois universelles de réalités universelles :

Les historiens sentent et objectent à juste titre que les sociologues font trop d'abstractions et séparent trop les divers éléments des sociétés les uns des autres. Il faut faire comme eux : observer ce qui est donné. Or, le donné, c'est Rome, c'est Athènes, c'est le Français moyen, c'est le Mélanésien de telle ou telle île, et non pas la prière ou le droit en soi⁴².

Mauss : un esprit systématique sans système comme, par exemple, dans son essai avec Henri Beuchat sur les variations saisonnières des sociétés eskimos (le premier essai d'étude d'une société comme un tout intégré, selon Victor Karady⁴³), la différence radicale entre la vie sociale en hiver et en été ne le conduisit pas à élaborer une théorie sur les sociétés à dualité morphologique. Mauss ne cherchait pas des systèmes théoriques, encore moins un système unique, mais des micro-théories dont la validité repose sur l'éclaircissement de phénomènes concrets et délimités ; des micro-théories qui proviennent

de la comparaison contrôlée – tellement différente de la comparaison hétérogène des prédécesseurs évolutionnistes ; des micro-théories qui, de fait, ne sont pas autre chose que la formulation d'*objets*. Mais il ne s'agit plus d'objets évidents pour le regard de l'observateur et de l'interprète métropolitain ; Karady signale également « l'évolution qu'on observe dans l'œuvre de Mauss quant au passage des objets préconstruits (sacrifice, magie, mythe), au début de sa carrière, aux objets construits au moyen de procédés comparatistes (don, potlatch, parentés à plaisanterie, notion de soi, techniques du corps)⁴⁴ ». C'est dans cette seconde phase de sa carrière que Mauss atteint un « concret » d'un nouveau genre et accompagne l'épanouissement de l'ethnologie en tant que science :

Mais ce nouveau concret n'est pas la matière brute livrée à l'ethnologue directement ou indirectement et à partir de laquelle il s'efforce de constituer une théorie systématique ; c'est la relecture, la re-description du donné à la lumière de cette théorie conquise sur les apparences et les détails anecdotiques de la description primitive [...] *Le détour par l'abstrait a seul permis une étude vraiment concrète du social*⁴⁵.

Nous verrons, en nous introduisant dans l'*Essai*, de quelle manière Mauss a construit un objet et plus particulièrement, quel est alors son statut épistémique, sa relation avec la réalité empirique.

Bien qu'il n'ait pas appartenu au groupe des élèves de Mauss, Lévi-Strauss est celui qui a signalé le plus explicitement le caractère révolutionnaire de Mauss. Lévi-Strauss a formulé des critiques répétées envers Durkheim ; il s'est campé pas tant comme le continuateur de Mauss que comme son véritable héritier, celui qui a enfin conduit l'ethnologie vers la terre promise de la scientificité, dans la métaphore qui montrait le Maître comme un Moïse épuisé.

Il ne paraît plus nécessaire, comme il y a plusieurs décennies, d'arracher Mauss à la patrimonialisation que Lévi-Strauss lui a fait subir. Il ne fait pas de doute que la revalorisation qu'a signifiée en 1950 l'édition de plusieurs des œuvres fondamentales de Mauss – dont l'*Essai* – a été très redevable au prologue de Lévi-Strauss. Mais les presque soixante-dix ans qui nous séparent de cette publication ont permis de modérer l'éblouissement de sa lecture : il existe un Mauss indépendant des constructions qui s'y trouvent, de la même façon qu'il existe un Mauss indépendant de Durkheim. Plutôt que de s'essayer à une comptabilité des dettes, des infidélités et des ruptures, il convient de se pencher sur Mauss lui-même. Il n'est pas facile de donner une vision globale de Mauss, pour différentes raisons. C'est l'homme fragmentaire par excellence. Fragmentaire, bien sûr, en tant qu'opposé à l'homme total dont on a parlé ; fragmentaire en ce sens qu'il est ce savant, « cet homme civilisé des hautes castes de

nos civilisations⁴⁶ » qui parvient à dominer les déterminations sociales. Mais fragmentaire aussi dans des sens plus communs : divisé entre son âme militante et son âme scientifique, avec une production disséminée dans des centaines et des centaines de pages, dont une bonne part est constituée par les si nombreux comptes rendus livrés avec un retard que lui reprochait amèrement Durkheim ; d'autres sont de brèves communications télégraphiques sur des questions aussi hétéroclites que l'argent, l'âme, les disciplines corporelles, les larmes. Des textes inachevés comme celui sur la nation ou sa thèse de doctorat ratée – *La prière* – à laquelle il a consacré des années de travail pour la laisser finalement en plan, un échec que nous pouvons relier à son abandon des objets « préétablis » pour leur préférer ceux construits par le comparatisme. Des textes en collaboration : avec Durkheim lui-même, avec Paul Fauconnet, Henri Hubert, Paul Beauchat. Ce sont les plus longs, les plus achevés, les plus connus de ses travaux antérieurs à l'*Essai*. Mais tous présentent explicitement un caractère partiel et inabouti : ce sont des échantillons de ce que Mauss et son éventuel co-auteur ont alors entre les mains, qu'il faudra compléter, vérifier, développer dans des études ultérieures, avec des nouvelles données, des nouvelles comparaisons. Rien n'est définitif, rien ne se termine : c'est une caractéristique qui en dit autant sur la personnalité de Mauss que sur sa conception du travail scientifique.

Dans l'essai sur le sacrifice⁴⁷, écrit en collaboration avec Hubert, apparaissait déjà un développement des faveurs données et attendues dans la relation entre des acteurs différents de ceux qui figurent dans l'*Essai* : les hommes et les dieux. Ce texte rendait rationnel, donnait un sens à un phénomène qui, en dépit de sa présence dans l'histoire européenne, était vu comme un élément qui accentuait l'exotisme des cultures autres. Dans l'étude sur la magie, avec Hubert aussi⁴⁸, l'attention se portait sur une catégorie, le germe de l'idée moderne de cause, qui se déploie à travers des notions traversant des sociétés très distantes et qui est entré dans la littérature ethnologique sous son nom maori : *mana*, qui semblerait un avatar de la catégorie qui, dans l'*Essai*, a une valeur centrale pour éclairer la dynamique des dons, le *hau*, un terme maori lui aussi. Un autre texte important, sans lien évident avec l'*Essai*, est celui écrit avec Durkheim sur les systèmes classificatoires⁴⁹, dans lequel prévaut peut-être la vision plus mécaniciste de ce dernier. Il s'agit d'une magnifique tentative pour dissoudre l'autonomie des concepts et les relier au monde socialement vécu.

Un texte beaucoup plus court, moins cité, « Les origines de la notion de monnaie » (1914), aborde une question à laquelle l'auteur donne tant d'importance dans l'*Essai* qu'il lui consacre une longue note⁵⁰. Il mérite qu'on s'y arrête dans la mesure où c'est sans doute dans ce texte que Mauss a démontré avec le plus de brio sa façon de penser⁵¹. Ici, Mauss prenait un chemin inverse mais

complémentaire de celui de Marx. Si ce dernier dissolvait le mystère de la monnaie dans son caractère d'équivalent universel de n'importe quelle marchandise, et celle-ci dans la force de travail qui l'avait produite, Mauss s'efforçait de récupérer la densité du mystère qui entoure le fait même qu'une société – toute société – accepte cette condensation en un objet. Superposée à une rationalité qui fait que la monnaie est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est⁵², son analyse se concentrait sur le résidu, sur le poids, sur l'inertie du mécanisme de fétichisation. Il existe en d'autres termes une dimension idéologique, expressive, symbolique de la monnaie, qu'il faut mettre en lumière pour lui restituer sa magnitude. C'est-à-dire que la monnaie a une valeur propre au-delà de son équivalence quantifiable en biens : c'est ce qui fait qu'elle est monnaie à la différence de tout autre bien, c'est ce qui fait que la monnaie existe.

La valeur d'un objet quelconque déclaré équivalent universel par la société, qui s'impose avec un pouvoir universellement reconnu, ne peut pas dériver de ses caractéristiques physiques (du point de vue physique, en quoi se distinguent un tas de coquillages ou de pointes de flèches – des monnaies dans certaines sociétés – de ce que l'on peut acheter avec ?), ni d'un usage particulier en dehors de son rôle de monnaie ; on ne peut pas non plus dire qu'elle soit le résultat d'une décision rationnelle. Mais cette indétermination, ce caractère arbitraire, n'est que l'autre face de son poids symbolique, à travers lequel la monnaie parle de la société. Si, en première instance, n'importe quel objet peut être monnaie, dans une seconde la détermination est totale, au point qu'un et un seul objet assumera ce rôle. Ce processus de détermination est général ; il ne sert donc à rien de chercher son origine. La monnaie a toujours existé, et les sociétés ont toujours mis en jeu les idées qu'elle renferme.

Pour renvoyer à la méticuleuse richesse ethnographique maussienne : chez divers peuples (une île mélanésienne, les Algonquins, les habitants de Nouvelle-Guinée, du Togo, etc.), le mot utilisé pour nommer les objets qui avaient fonction de monnaie conserve le sens de pouvoir magique ou de sacré ; chez d'autres, ce sont les talismans eux-mêmes qui possèdent une fonction médiatrice dans les échanges (« l'argent des Noirs », disaient les informateurs de Spencer et Guillen). En fait, il existe dans toute société une détermination de certains objets (sel, or, bétail, métaux, etc.) qui sont dépositaires d'une valeur religieuse et sont en même temps acceptés comme moyen de paiement de n'importe quel autre bien. C'est-à-dire que le pouvoir d'achat de ces objets est indissociable de leur pouvoir religieux. La monnaie renferme en elle-même la notion du pouvoir de la société, établie surtout dans le champ des idées et les pratiques mystiques.

La monnaie laisse aussi deviner, comme peu d'autres faits sociaux, non plus une notion particulière mais quelque chose que Mauss considérait comme beaucoup plus important, qui touche le centre même du social : les « attentes » : « Nous sommes entre nous, en société, pour nous attendre entre nous à tel et tel résultat ; c'est cela la forme essentielle de la communauté⁵³ ». Il n'y a société que si celle-ci peut garantir la stabilité des codes qui s'utilisent dans son intérieur. La monnaie, l'idée d'équivalents fixes qui la sous-tend, est un lieu privilégié où se font patentes les attentes accomplies ou – comme le montre l'expérience d'aujourd'hui – comment l'inaccomplissement des attentes produit une crise. C'est le saut du qualitatif au quantitatif ou, pour mieux dire, c'est la quantification du qualitatif. Cette obtention d'une mesure permanente et universelle est l'instauration du rationnel.

NOTES

1. Non sans quelque hésitation au sujet du mot. Avant de se décider pour « sociologie », il avait employé dans ses premiers textes « science sociale » et « statistique morale » (Bernard Lacroix, « La vocation originelle d'Émile Durkheim », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 2, 1976, p. 213). ■
2. « Le fait que [...] les réunions de l'ensemble des collaborateurs aient été rarissimes indique déjà que l'intégration du groupe durkheimien a sans doute été beaucoup moins forte qu'on ne l'imagine généralement. [...] L'équipe des collaborateurs de *L'Année* ne constitue donc pas un groupe d'interconnaissance, les relations n'étant étroites qu'à l'intérieur de fractions de cet ensemble » (Philippe Besnard, « La formation de l'équipe de *L'Année sociologique* », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, 1979, p. 16). ■
3. Ces réprimandes s'ajoutaient à d'autres, motivées par le style de vie de Mauss. Pourquoi ne se rangeait-il pas une bonne fois pour toutes en se mariant ? Mauss allait franchir ce pas vers la respectabilité bien après la mort de son oncle, à plus de 50 ans. ■
4. Karady (1968, p. XIII, note 20) interprète ce rôle de Mauss en termes de ce qui le définissait le mieux et lui a donné la dimension qu'il a pour nous : « N'est-ce pas en raison des incertitudes de sa conviction doctrinale et de son refus de théoriser son expérience scientifique que Mauss, que tout prédisposait pourtant à prendre la succession de Durkheim, n'a jamais fait effectivement figure de chef d'école ? » ■
5. Dans l'un de ses premiers comptes rendus, Mauss arrivait à la conclusion que l'étude des peuples différents ne pouvait pas laisser de côté la connaissance du sien propre. « Ceci implique clairement –commente Dumont (« Une science en devenir », *L'Arc*, n° 48, 1972 [1952], p. 13) que c'est à travers notre propre culture que nous pouvons en comprendre une autre, et réciproquement. » ■
6. Marcel Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 [1924], p. 309. ■
7. « Le durkheimisme était devenu un des symboles de tout ce qui était rejeté comme démodé et corrompu » (Johan Heilbron, « Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940 », *Revue française de sociologie*, vol. 26, n° 2, 1985, p. 231). Au début des années 1930, une chanson à la mode parmi les élèves de l'École normale supérieure ridiculisait l'exotisme des durkheimiens : « Vénérons le totem/ le grand manitou/ que le maître Durkheim prêcha parmi nous/ taillé dans une poutre/ au bord du Brahmapoutre/ nul ne saurait s'en foutre/ parmi les Hindous » (cité par *ibid.*, note 95). ■
8. *Ibid.*, p. 221. ■
9. V. Karady, « Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, 1979, p. 74. ■
10. Sur les relations entre le sociologue allemand et les Français, voir Christian Papilloud, « Trois épreuves de la relation humaine : Georg Simmel et Marcel Mauss, précurseurs de l'interactionnisme critique », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, 2004 ; Marc Sagnol, « Le statut de la sociologie chez Simmel et Durkheim », *Revue française de sociologie*, vol. 28, n° 1, 1987 ; Christian Gülich, « Célestin Bouglé et Georg Simmel. Une correspondance franco-allemande en sociologie », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle (Cahiers Georges Sorel)*, n° 8, 1, 1990. Une lettre de Durkheim à Mauss révèle le peu d'estime qu'il avait pour Simmel : « Pour ce qui est de Simmel, tu sais que je suis loin d'en être

- enthousiaste » (Émile Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss. Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier*, Paris, PUF, 1998, p. 59). ❧
11. Daniel Fabre et Christine Laurière (dir.), *Arnold Van Gennep, passeur aux gués de l'ethnographie*, Paris, Éditions du CTHS, 2017. ❧
12. Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard, 2007, p. 289. ❧
13. V. Karady, « Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française », *Revue française de sociologie*, vol. 23, n° 1, 1982, p. 21. ❧
14. *Ibid.*, note 15. ❧
15. Cité par Brigitte Mazon, « La fondation Rockefeller et les sciences sociales en France, 1925-1940 », *Revue française de sociologie*, vol. 26, n° 2, 1985, p. 325. ❧
16. *Ibid.* ❧
17. Mais le succès s'était fait longtemps attendre : il avait présenté sa candidature à maintes reprises pendant plus de vingt ans. D'un autre côté, même si la Rockefeller avait refusé son projet – qui n'était pas très différent de l'actuelle Maison des sciences de l'homme, l'École des hautes études en sciences sociales –, elle a financé différentes recherches ethnographiques par son intermédiaire. ❧
18. M. Fournier, 1994, p. 602. ❧
19. Durkheim avait été « un professeur sévère, froid, assez rigide, vraiment un chef d'école, alors que Mauss était un homme tout autre : il était chaleureux, expansif, il rayonnait », affirmait un des assistants aux cours de Mauss dans un entretien avec Heilbron (1985, p. 230). Voir Thomas Hirsch, « I'm the whole show : Marcel Mauss professeur à l'Institut d'Ethnologie », in André Delpuech, Christine Laurière et Carine Peltier-Caroff, *Trocadéro 28-37*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, collection « Archives », 2017. ❧
20. Denise Paulme, « Un maître incomparable », *Sociologies et sociétés*, vol. 36, n° 2, 2004, p. 132. Sur Denise Paulme, cf. Marianne Lemaire, *Celles qui passent sans se rallier. La mission Paulme-Lifchitz, janvier-octobre 1935*, « Les Carnets de Bérose », n° 5, 2014, LAHIC / DPRPS – Direction générale des patrimoines, en ligne : <http://www.berose.fr/?Celles-qui-passent-sans-se-rallier> ; Deborah Lifchitz et Denise Paulme, *Lettres de Sanga*, éditées et présentées par Marianne Lemaire, Paris, CNRS Éditions, 2015. ❧
21. Victor Karady, « Naissance de l'ethnologie universitaire », *L'Arc*, n° 48, 1972, p. 38. ❧
22. Sur l'institutionnalisation de l'ethnologie française, voir les travaux récents d'Alice Conklin, *Exposer l'humanité. Race, ethnologie et empire en France (1850-1950)*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, collection « Archives », 2015, Vincent Debaene, *L'adieu au voyage. L'ethnologie entre science et littérature*, Paris, Gallimard, 2010 ; Benoît de L'Estoile, *Le goût des autres de l'exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, Flammarion, 2007 ; Christine Laurière, *Paul Rivet, le savant et la politique*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, collection « Archives », 2008 ; Claude Blanckaert (dir.), *Le Musée de l'Homme. Histoire d'un musée-laboratoire*, Paris, MNHN, Artlys, 2015. ❧
23. William Rubin, *Le primitivisme dans l'art du XX^e siècle*, Flammarion, 1992 ; Maureen Murphy, *De l'imaginaire au musée. Les arts d'Afrique à Paris et à New York (1931 – 2006)*. Dijon, Les Presses du réel, 2009. ❧

24. Fernando Giobellina Brumana, *Soñando con los dogon. En los orígenes de la etnografía francesa*, Madrid, CSIC, 2005, p. 114. Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, La Pléiade, éditée par Denis Hollier ; Jean Jamin, *Le Cercueil de Queequeg. Mission Dakar-Djibouti, mai 1931-février 1933*, Paris, Lahic / DPRPS-Direction des patrimoines, Les Carnets de Bérose, n° 2, 2014, en ligne : <http://www.berose.fr/?Le-cercueil-de-Queequeg-Mission> ; Marcel Griaule, Michel Leiris, Deborah Lifchitz, Éric Lutten, Jean Mouchet, Gaston-Louis Roux, André Schaeffner, *Cahier Dakar-Djibouti*, édition établie, présentée et annotée par Éric Jolly et Marianne Lemaire, Meurcourt, Éditions Les Cahiers, 2015. ■
25. L'aversion montrée par Mauss à la fin des années 1930 envers l'aventure du Collège de sociologie ne semble pas être un signe d'anachronisme mais plutôt, d'un côté, de sa clairvoyance politique et, de l'autre, de la confusion idéologique des secteurs « antisystèmes » de l'époque, qui permit à quelques personnages de passer de la gauche au fascisme. Il vaut la peine de consulter la lettre que Mauss écrivit à Roger Caillois (Marcel Fournier, « Une lettre inédite de Marcel Mauss à Roger Caillois du 22 juin 1938 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 84, 1990, n° 1, p. 87) pour le prévenir contre les dangers que faisait courir l'irrationalisme. Pierre Bourdieu fit référence à cette lettre dans un hommage à Mauss au Collège de France, en ajoutant : « Vous mettez postmodernisme à la place d'irrationalisme et vous verrez que cette lettre est d'une actualité extrême. » (P. Bourdieu, « Marcel Mauss, aujourd'hui », *Sociologies et sociétés*, n° 36, 2, 2004 [1997], p. 18). ■
26. Cité par Jacques Mercier, « Rencontres, fiches et savoir », *Gradhiva*, 14, 1993, p. 48 note 31. Voir les travaux d'Éric Jolly, « Marcel Griaule, ethnologue. La construction d'une discipline (1925-1956) », *Journal des africanistes*, 71 (1), 2001, p. 149-190 ; « Des jeux aux mythes : le parcours ethnographique de Marcel Griaule », *Gradhiva*, 9, 2009, p. 164-187 ; *Démasquer la société dogon. Sahara-Soudan (janvier-avril 1935)*, Paris, Lahic / DPRPS-Direction des patrimoines, Les Carnets de Bérose n° 4, 2014, 130 p., en ligne : <http://www.berose.fr/?Demasquer-la-societe-dogon-Sahara> ; « Ethnologie de sauvegarde et colonisation : les engagements de Marcel Griaule », in Daniel Fabre, Ch. Laurière, André Mary (dir.), *Ethnologues en situation coloniale*, à paraître. ■
27. M. Mauss, « L'ethnographie en France et à l'étranger », *Œuvres III*, Paris, Éditions de Minuit, 1969 [1913], p. 406. ■
28. Emmanuelle Sibeud, « Marcel Mauss : "Projet de présentation d'un bureau d'ethnologie" (1913) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 10, 2004, p. 110. ■
29. En réalité ce fut surtout l'intervention de Lévy-Bruhl qui permit d'obtenir ce soutien de l'État, Mauss n'étant pas très connu à l'époque, à la différence de Lucien Lévy-Bruhl, philosophe en Sorbonne, auteur de best-sellers, qui jouissait d'une immense notoriété. Voir Thomas Hirsch, « Un "Flammarion pour l'anthropologie" ? Lévy-Bruhl, le terrain, l'ethnologie », *Genèses*, 90, 2013/1, p. 105-132 ; Christine Laurière, « Introduction » dans 1913, *La recomposition de la science de l'Homme*, Paris, Lahic / DPRPS-Direction des patrimoines, Les Carnets de Bérose n° 7, 2015, en ligne : <http://www.berose.fr/?1913-la-recomposition-de-la-675>. ■
30. *Ibid.*, p. 112. ■
31. « Chaque individu boit, dort, mange, raisonne et la société a tout intérêt à ce que ces fonctions s'exercent régulièrement. Si donc ces faits étaient sociaux, la sociologie n'aurait pas d'objet qui lui fût propre, et son domaine se confondrait avec celui de la biologie et de la psychologie » (Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière, Félix Alcan éd., 1895, p. 5). ■

32. Mary Douglas (*Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Londres, Penguin, 1973, p. 97) critiquera cette perspective : « La négative de Mauss à ce qu'il existe un comportement naturel rend la question confuse. Il tergiverse sur la relation entre nature et culture. » ❏
33. M. Mauss, 1950 [1924], p. 294. Voir Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique : sociologie et sciences des religions*, Paris, La Découverte, collection « Recherches/M.A.U.S.S. », 1999. ❏
34. Dans une conférence sur Robert Hertz, Manuela Carneiro da Cunha (« Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução », *Mana. Estudos de Antropologia Social* 4, 1, 1998, p. 7) affirmait : « Ce n'est plus à la mode mais pourtant, quelle belle époque que celle où nous autres anthropologues, et l'Occident en général, pouvions postuler l'existence d'une totalisation *a priori*. Si tout cela est mort et enterré une première fois, les doubles obsèques qui signalent une rénovation n'ont cependant pas encore eu lieu, et il y en a encore qui se débattent dans un deuil interminable qui ne permet plus de parler d'anthropologie. » ❏
35. M. Mauss, 1950 [1924], p. 305-306. Voir Bruno Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997. ❏
36. Mauss est le personnage secondaire d'un roman, *Masai Dreaming*, de Justin Cartwright (1993) dans lequel le « fait social total » est utilisé par l'auteur comme s'il s'agissait d'une sorte d'instance mystique, une expérience transcendante à laquelle les primitifs – et, parfois, les anthropologues – ont la chance d'accéder » (F. Giobellina Brumana, 2005, p. 100). Quant à l'héroïne, une anthropologue française liée avec Mauss qui faisait ses recherches chez les Massai dans les années 1930, « en tant que chercheur qui vivait parmi les Massai – imagine l'auteur – elle a dû se convertir en partie au fait social total ». ❏
37. Mais pas l'ethnologie, qui exige déjà en elle-même d'aborder différentes disciplines prédéfinies. Il semblerait donc que le « fait social total » ait dans l'ethnologie son berceau. ❏
38. Militant socialiste actif, Mauss vivait aussi ce refus des théories dans la politique, où il défendait un socialisme sans doctrines (M. Fournier, 1994, p. 437) ; celles-ci « ne sont que des idées » (cité par M. Fournier, « Introduction » à *Écrits politiques*, Paris, Fayard, 1997, p. 36). Comme le voulait le Diable de Goethe : « Toute théorie est sèche, et l'arbre précieux de la vie est fleuri. » ❏
39. M. Mauss, 1979 [1930], p. 209. ❏
40. Les élaborations méta-scientifiques suscitaient en lui une méfiance encore plus grande : « Ceux qui ne savent pas faire une science, en font l'histoire, en discutent la méthode ou en critiquent la portée » (Mauss, 1950 [1924], p. 283). ❏
41. Edward Evan Evans-Pritchard, « Social Anthropology: past and present ». *Essays in social anthropology London* : Faber and Faber, 1962, p. 18. ❏
42. M. Mauss, 1950 [1923-1924], p. 276. ❏
43. Marcel Mauss (avec la collaboration de Henri Beuchat), « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale », *L'Année sociologique*, 9, 1906, p. 39-132. V. Karady, 1968, p. xxxiv. ❏
44. V. Karady, 1982, p. 31. ❏
45. Cl. Dubar, 1969, p. 520-521, souligné par l'auteur. ❏
46. Mauss, 1950 [1924], p. 306. ❏

47. M. Mauss et Henri Hubert, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », dans Marcel Mauss, *Œuvres I*, Paris, Éditions de Minuit, 1968 [1899], p. 193-307. ❏
48. M. Mauss et Henri Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, 1950 [1902-1903]. ❏
49. Émile Durkheim et Marcel Mauss (1903), « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, 6, 1903, p. 1 à 72. ❏
50. M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 [1923-24]: 178 note 1. ❏
51. Les paragraphes qui suivent proviennent, avec quelques modifications, de F. Giobellina Brumana, « Antropología de los sentidos. Introducción a las ideas de Marcel Mauss », *Sentidos de la antropología/Antropología de los sentidos*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2003 [1983], p. 206 et suiv. ❏
52. Est-il surprenant que Jacques Lacan (*Séminaire. Livre II*, Paris, Seuil, 1978, p. 51) ait donné une définition très proche du symbole : « la présence dans l'absence et l'absence dans la présence » ? ❏
53. M. Mauss, « Débat sur les fonctions sociales de la monnaie », *Œuvres II*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 [1934], p. 117. ❏

L'ESSAI

Le premier antécédent de l'*Essai* date de 1910 : c'est un compte rendu de deux publications de Swanton dans lequel apparaît le thème du potlatch, un ensemble cérémoniel commun à plusieurs peuples amérindiens de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord qui consiste en des donations publiques entre des sujets individuels ou collectifs. Dans ce compte rendu, Mauss se référait pour la première fois au « fait social total », en employant la curieuse expression de « syncrétisme de faits sociaux ». Ce phénomène, le potlatch, paraissait décisif pour s'acheminer vers les origines du *contrat*, la condition indispensable de toute sociabilité.

Mauss travailla sur cette question pendant plus de dix ans ; il produisit quelques écrits, donna un cours, avec l'idée que le phénomène enregistré chez les Kwakiutl, les Häïda, les Chinook, etc., avait des caractéristiques universelles et se reproduisait dans des phénomènes de structure semblable, pas seulement dans d'autres cultures archaïques (Afrique, Mélanésie), mais aussi dans des vestiges présents dans la nôtre, comme le suggère par exemple un écrit de Xénophon sur la Thrace ou des exemples contemporains comme les cadeaux de Noël. Ce qui manquait pour compléter le panorama apparut en 1922 avec *Les argonautes du Pacifique occidental*, livre dans lequel Bronislaw Malinowski offrait une ethnographie novatrice des habitants des Trobriand, qui sillonnaient les mers et se rendaient d'une île à l'autre dans un circuit incessant de cadeaux de colliers et bracelets : le kula. À maintes reprises, Mauss appela ce circuit « potlatch », unissant les deux phénomènes en un objet unique.

Cet objet, comme on l'a déjà vu, n'est pas un matériel empirique direct, mais reconstitué à partir de la comparaison, de la formalisation, de l'abstraction. À la notion d'« objet » on pourrait substituer, sans doute avec plus de précision et de portée épistémique, celle de « modèle », soit une construction conceptuelle qui doit répondre à deux exigences : être consistante, régie par une logique différentielle et productrice de sens ; pouvoir rendre compte d'un ensemble significatif d'observations empiriques, c'est-à-dire pouvoir les englober de façon optimale, avec le plus haut niveau de synthèse possible. Le modèle exposé dans l'*Essai* est celui de ce que Mauss appelait les « prestations totales de type agonistique », une expression qui demande quelques éclaircissements.

Ce modèle repose implicitement sur un schéma global de l'évolution de l'humanité – Mauss en donne un aperçu à la fin du chapitre II – qui présente trois étapes différentes de circulation des biens

et des services. Il y a la phase actuelle, la société capitaliste avancée, qui l'a circonscrite, formalisée, mercantilisée, objectivée d'une manière radicale². Il y a la phase primaire, propre aux sociétés les moins différenciées – les australiennes, par exemple –, qui est celle de « la prestation totale que nous n'étudions pas dans ce mémoire », dit Mauss³ : le type de relation qui s'établit entre les deux moitiés d'une unité sociale, chacune étant à disposition des besoins matériels et spirituels (actions rituelles, par exemple) de l'autre, n'importe quand et sans besoin de formalisme. Ce n'est pas le légendaire communisme primitif des évolutionnistes, puisqu'il ne s'agit pas d'une absence de propriété mais d'une propriété qui est cédée. Chaque phase antérieure perdure dans la suivante ; le chapitre III se consacre à montrer la force d'inertie symbolique de chacune, le droit romain opérant par exemple avec des catégories proches de celle de l'*hau*.

La phase qui a intéressé Mauss est celle qui fait charnière entre les deux : le moment où la cession de propriété se réalise d'une manière cérémonielle, avec des niveaux de participation de plus en plus larges, dépassant progressivement les limites de l'unité primaire pour devenir tribale, intertribale, internationale. Et aussi, sur un plan plus stratégique, le moment où se pose l'éventualité que le circuit de réciprocité puisse ne pas se fermer, que la confiance déposée puisse ne pas être honorée. Même avec une telle charge d'incertitude, ou précisément à cause d'elle, ce système de dons a été le mécanisme de base par lequel les sociétés ont accédé à la cohésion.

Les systèmes de dons opèrent sur deux registres différents, le type potlatch et le type kula. L'une des dettes de l'ethnologie envers Mauss est qu'il a reconnu que les deux renvoyaient à une structure commune. Leur différence peut être pensée avec le même jeu combinatoire par lequel Lévi-Strauss⁴ montrait que « totem » et « caste » sont des mécanismes équivalents d'articulation d'unités sociales : le premier « horizontal », le second « vertical »⁵. Un système comme le potlatch joue la carte de la hiérarchie d'unités dans un territoire ; celui du kula, au contraire, celle de la reconnaissance polynomiale, dans un espace multi-territorial, d'unités dont les hiérarchies internes sont établies par des actions de type potlatch, comme dans le cas du *moka* que nous verrons plus bas.

L'emploi de l'adjectif « agonistique » de la part de Mauss provenait de la forme que prenait cette cession de biens parmi les Amérindiens du Nord-Ouest de l'Amérique du Nord, celle d'un combat de richesses – de nombreux auteurs ayant signalé qu'il s'agissait sans doute d'une caractéristique exceptionnelle du phénomène. Que l'adjectif soit ou non approprié, l'important est qu'il ne s'agit pas d'une action improvisée ou circonstancielle, comme lorsqu'on va chez la voisine demander un peu

de sel, ce qui serait une comparaison caricaturale des prestations primaires. Au contraire, c'est une action réglée, méditée et préméditée, dans laquelle se déploient des efforts et des ressources de grande ampleur, et dont l'importance sociale et émotionnelle est très forte. C'est un rituel, un rituel dans lequel prime le spectacle, une fête dans laquelle, comme on dit, « on sort le grand jeu ».

Les invités mangeront jusqu'à plus faim, on les accablera de cadeaux et, dans les cas extrêmes, des objets de valeur (couvertures, cuivres blasonnés, aliments conservés) seront détruits sous leurs yeux comme pour montrer son désintéressement et sa supériorité. Ce n'est pas le cas des Amérindiens, mais la pratique destructive peut aller jusqu'à l'immolation du donneur. D'un côté, donc, le potlatch renforce un système hiérarchique solide – il existe par et pour lui ; de l'autre, au contraire, les flammes qui consomment les couvertures, les morceaux de cuivre cassés, les aliments dévorés. Un tel anéantissement n'ébauche-t-il pas une situation de *communitas*, l'état de néant social, la position liminaire que Victor Turner a convertie en catégorie théorique d'après les idées de Van Gennep ? Le système s'alimente de l'antisystème, la structure de l'anti-structure ; cette vérité sociologique est à fleur de peau dans l'*Essai*, sans que Mauss parvienne à la formuler explicitement.

Mauss a voulu équilibrer les comptes du gaspillage en signalant le caractère sacrificiel que prenait souvent le potlatch. L'excès serait ainsi une offrande aux dieux, aux esprits, aux morts. Soit, mais demande-t-on leur intervention avec ces dons ? Les forces spirituelles n'ont pas de rôle décisif dans le déroulement du potlatch qui tranche des questions humaines par des moyens humains⁶. À moins que leur rôle ne soit de servir de prétexte à la « dépense souveraine » (Bataille *dixit*) ; le sacrifice étant fait, pourquoi ne pas l'offrir à ceux qui acceptent toujours de bonne grâce et avec bienveillance ? Mais, en aucune façon, ce n'est la finalité de l'action cérémonielle⁷. En outre, il existe une contradiction entre les exemples américains mais aussi mélanésiens que Mauss mobilise et la vision de sacrifice qu'il a développée (donner peu pour obtenir beaucoup, comme il le dit dans l'*Essai*) : l'ambition d'établir une réciprocité avec les dieux et autres entités mystiques, mais qui ne doit pas aller trop loin, comme l'affirme le texte scandinave qui sert d'ouverture au livre : « Il vaut mieux ne pas prier (demander) / que de sacrifier trop (aux dieux). / Un cadeau donné attend toujours un cadeau en retour / Il vaut mieux ne pas apporter d'offrande / que d'en dépenser trop⁸ ». L'offrande doit être mesurée, nous disent ces vers ; l'offrande doit être démesurée, nous dit le potlatch.

Il y a donc un point que Mauss n'a pas suffisamment exploré, un de « ces côtés obscurs de la vie sociale⁹ », aussi obscur que ceux auxquels s'est consacré Hertz à propos de la mort ou de la main

gauche : le gaspillage, l'excès, le sacrifice. Un sacrifice, oui, mais en éludant la notion de sacré que le terme implique ; un sacrifice sans récepteur, pourrait-on dire, un sacrifice comme un grand geste – le potlatch ou le kula sont, avant tout, spectaculaires – qui déclare sans ambages que la folie de l'esprit est au-dessus de la raison de l'estomac. La Culture qui s'impose à la Nature si on veut, si l'on reprend l'opposition établie par Lévi-Strauss ; ou encore la « part maudite » de Bataille¹⁰.

L'aspect agonistique, quand il existe, vise l'établissement et le maintien de hiérarchies, l'obtention de noms prestigieux, la suprématie morale – morale mais ni matérielle ni politique¹¹. La hiérarchie dérive d'une cosmologie qui attribue une place à tout le réel (humain, mystique, matériel). « Le rang ne se définit pas [...] par les moyens matériels dont on dispose¹² » mais par la capacité de se priver de ces moyens. En d'autres termes, les positions hiérarchiques n'impliquent pas de possessions converties en patrimoine ni de capacité coercitive sur quiconque : elles impliquent le prestige de renoncer aux possessions matérielles, un prestige qui octroie la capacité de commandement (à la guerre, à la chasse, par exemple), mais seulement dans la mesure où les commandés l'acceptent et sont engagés par ce prestige : « La volonté de se différencier dans son propre groupe et face aux groupes voisins est une donnée fondamentale de la vie sociale et politique ; mais elle fait aussi en sorte que les rapports de domination/subordination ne sont jamais clairement établis »¹³.

On pouvait considérer une action aussi « antiéconomique » comme une dangereuse transgression, et c'est ce qui s'est effectivement passé. Vers le milieu du XIX^e siècle, les autorités politiques et religieuses canadiennes promulguèrent une loi qui interdisait l'organisation du potlatch, loi restée en vigueur jusque vers 1950 ; à cause du potlatch, disaient missionnaires et hommes politiques, les aborigènes s'enfonçaient dans la misère et ne s'engageaient pas sur la voie de la civilisation¹⁴. Parce qu'il y a bien un deuxième effet fonctionnel, ou anti-fonctionnel si on veut. Partons du fait que, même s'il n'y a pas de destruction directe de biens, il y en a quand même une, indirecte : le simple « profit perdu » de tout l'effort qui n'est destiné ni à la production ni à l'accumulation. Dans tous les cas, il y a comme un gaspillage sous-jacent, une façon de ne pas produire d'excédents qui, dès lors, ne peuvent être accumulés. Isabelle Schulte-Tenckhoff¹⁵ signale que le fondement du potlatch « exige une circulation des biens interdisant l'accumulation productive et une forme institutionnalisée de propriété » et que, même si l'accumulation se produit, que se crée « une frontière entre pauvres et riches, le principe de la circulation fait que cette frontière est mouvante¹⁶ ».

Aurait-on donc tort de penser que cette réticence à l'excédent se pose comme une sauvegarde du système, pour éviter que l'accumulation ne fixe les hiérarchies et les convertisse en richesse, en pouvoir monopolisés ? Dans une note de bas de page, Mauss se demandait pourquoi l'institution du potlatch n'existe pas dans les sociétés polynésiennes : « En fait, il y a une raison pour qu'elle ait disparu d'une partie de cette aire. C'est que les clans sont définitivement hiérarchisés dans presque toutes les îles et même concentrés autour d'une monarchie¹⁷. » Cette opposition rappelle celle que Marshall Sahlins¹⁸ décrit des décennies plus tard entre les systèmes d'autorité de la Mélanésie et de la Polynésie. Dans la seconde, l'organisation sociale est devenue une hiérarchie stable, qui jouit d'un pouvoir dont est privé l'ensemble de la société. L'appropriation de la concentration d'excédents permet que l'unité qui a obtenu la primauté forme et soutienne deux catégories de personnes dotées du pouvoir de légitimation et de répression : l'une religieuse, l'autre militaire. Cependant, la légitimation mystique ne se produit pas seulement par l'institution d'un corps sacerdotal, mais plutôt – c'est une hypothèse – en convertissant le *mana* du roi en une réalité absolue et divine, comme l'exemplifie ce texte recueilli à l'île de Pâques à la fin du XIX^e siècle¹⁹ :

Quelles sont les choses que le roi multiplie dans ce pays ?

[...] le roi fait pousser les tiges des douces patates blanches qui poussent dans ce pays. C'est lui, le roi, qui nous rend le ciel et les ancêtres propices. [...] Les langoustes, le poisson po'op'o, les congres, le poisson nohu, la mousse, les fougères et la plante kavakava.atua. [...] Il y a introduit les thons, les poissons atu et ature [...] Les tortues, leur carapace abdominale, leurs pattes. [...] Les étoiles, le ciel, la chaleur, le soleil et la lune. (etc., etc., etc.).

« Ce roi porté en litière – continue Métraux – et dont le contact tue les gens du commun est bien un chef sacré de la Polynésie, l'équivalent pascuan des *arii* de Tahiti qui se déplaçaient à dos d'homme pour ne pas communiquer leur *mana* à la terre de leurs sujets. » Ce *mana* étanche, obtenu de naissance et associé à un pouvoir proto-étatique, s'oppose au *mana* obtenu et maintenu, entre autres choses, par la donation ; il s'oppose aussi au *hau* qui, on va le voir, prend son sens dans la circulation et les relations entre sujets sociaux.

L'*Essai* comporte une Introduction, des Conclusions et trois chapitres. Le premier se penche essentiellement sur l'exemple des Amérindiens du Nord-Ouest de l'Amérique du Nord ; le deuxième tourne autour du livre publié peu auparavant par Malinowski – *Les argonautes du Pacifique occidental*

–, et élargit le modèle élaboré dans le chapitre antérieur ; le troisième traque les vestiges du don dans d'autres cultures. Les reproches dus à la plume d'Hubert, cités plus haut, n'étaient pas gratuits ; le texte s'avère souvent confus, bigarré, avec un volume d'informations parfois excessif. Florence Weber ne dit pas autre chose au début de son Introduction à la nouvelle édition française de *l'Essai* : « *L'Essai* n'en est pas moins un texte déroutant, une suite de fiches documentaires grâce auxquelles le lecteur voyage, au risque de se perdre, à travers les siècles et à travers les continents ²⁰. »

Tout aussi déconcertante, mais au fond très édifiante, cette contradiction repérée entre le premier et le second chapitre, qui montre bien que Mauss proposait un livre « ouvert », comme il l'avait souhaité. Cette question, de la plus haute importance pour une compréhension intégrale de son travail appelle quelques précisions. Mauss avait travaillé pendant près de quinze ans essentiellement sur la base du matériel que Boas et d'autres ethnographes avaient recueilli chez les Haïda, les Tlingit, les Chinook, les Kwakiutl, etc., en plus de quelques données supplémentaires provenant de Mélanésie et de Nouvelle-Zélande. À peine un an avant d'envoyer *l'Essai* à l'imprimerie, le livre de Malinowski ²¹ arrivait sur sa table de travail, élargissant son panorama au point de conférer un tout nouvel aspect à la question. L'idée que s'était forgée Mauss à partir de sa base ethnographique d'origine était que le potlatch – le terme qui, finalement, a prévalu pour nommer les « prestations totales de type agonistique » – mettait en jeu deux et seulement deux acteurs individuels ou collectifs ; un qui donne aujourd'hui et un autre qui reçoit aujourd'hui, lesquels devront dans un temps indéterminé (mais inéluctable) échanger leurs rôles : celui qui a reçu donnera ; celui qui a donné recevra. Laissons de côté pour l'instant l'aspect agonistique, qui obligerait à ce que le second don dépasse le premier.

Mauss commençait son travail en s'interrogeant sur ce qui fait que la chose donnée doit être rendue. De prime abord, il pourrait sembler que Mauss ait omis les deux premières règles – qu'il formulera quelques pages plus loin : l'obligation de donner et l'obligation de recevoir. Mais peut-être pas : au-delà de ce que Mauss a pensé ou voulu dire, on peut supposer que c'est à partir de la fermeture du schéma de prestations totales que chaque pas, en apparence antérieur, prend tout son sens. Autrement dit, l'obligation de donner et l'obligation de recevoir sont logiquement ultérieures à l'obligation de rendre. Le système ne s'établit que dans la mesure où la restitution réelle ou prévue confirme le système de « crédit », de confiance. Mauss répond à sa question avec les mots d'un autre, d'un sage maori, Tamati Ranaipiri, recueillis dans la première décennie du xx^e siècle par Elsdon Best :

Je vais vous parler du *hau*... Le *hau* n'est pas le vent qui souffle. Pas du tout. Supposez que vous possédez un article déterminé (*taonga*) et que vous me donnez cet article ; vous me le

donnez sans prix fixé. Nous ne faisons pas de marché à ce propos. Or, je donne cet article à une troisième personne qui, après qu'un certain temps s'est écoulé, décide de rendre quelque chose en paiement (*utu*), il me fait présent de quelque chose (*taonga*). Or, ce *taonga* qu'il me donne est l'esprit (*hau*) du *taonga* que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les *taonga* que j'ai reçus pour ces *taonga* (venus de vous) il faut que je vous les rende. Il ne serait pas juste (*tika*) de ma part de garder ces *taonga* pour moi, qu'ils soient désirables (*rawe*), ou désagréables (*kino*). Je dois vous les donner car ils sont un *hau* du *taonga* que vous m'avez donné. Si je conservais ce deuxième *taonga* pour moi, il pourrait m'en venir du mal, sérieusement, même la mort. Tel est le *hau*, le *hau* de la propriété personnelle, le *hau* des *taonga*, le *hau* de la forêt. *Kali ena*. (Assez sur ce sujet) ²².

C'est dans ce fragment que Mauss trouve la raison d'être du système de dons, qu'il synthétise quelques lignes plus bas. « Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte ». Une formulation si concise, d'un tel niveau d'abstraction, si proche du modèle idéal, permet de laisser de côté les discussions comme celle qu'intentait Firth depuis 1929 sur la valeur exacte du terme « *hau* », ou les plus tardives révisions de coquilles et de coupures dues à la traduction du texte original ²³, ou encore les essais de dissolution de l'objet « potlatch » ²⁴. Le défi posé par l'*Essai*, épaissi de plusieurs couches d'exégèses, exige de choisir entre l'option *moderne* de penser avec des objets, des modèles, et la tentation sceptique, *postmoderne*, de les dissoudre dans les singularités contextuelles d'une ethnographie particulière. Au fond, le plus important, c'est que, à la différence de la marchandise, de l'objet doté d'une valeur d'échange dans le mode de production capitaliste, dans les « sociétés archaïques », la chose prend vie lorsqu'elle est insérée dans les relations sociales : elle y reçoit un poids symbolique, un pouvoir qui reflète, reproduit et accentue le pouvoir que tout sujet social possède face à tout autre sujet social avec lequel il interagit.

Dans ce contexte, « pouvoir » doit être entendu en tant que contraire à toute contrainte univoque, contraire au pouvoir des États ou des proto-États : « pouvoir » est ici synonyme de liberté, de reconnaissance mutuelle. Pour que puisse se maintenir ce pouvoir que l'un a sur l'autre parce que l'autre l'a sur lui, il faut un degré d'opacité, cette « fausse monnaie du rêve », qui est la paradoxale coïncidence que Mauss notait dans le don entre son apparente liberté et son caractère obligatoire. « Dans les sociétés où dominent les relations personnelles, ces rapports ne sont pas plus transparents que ne le sont les relations impersonnelles dans les sociétés marchandes ²⁵ ». L'opacité – à un certain degré – est indispensable pour l'existence d'une société, c'est quelque chose que Georg Simmel ²⁶ avait établi dans ses analyses sur le secret. Toute société est donc aliénée ; autrement dit, l'aliénation est une

condition nécessaire à la société – on ne saurait penser sans catégories, sans les contraintes qu'elles supposent. Exiger le contraire reviendrait à imaginer que la colombe évoquée par Emmanuel Kant dans son Introduction à la *Critique de la raison pure* penserait qu'elle volerait mieux sans la résistance de l'air...

Pendant, dans les prestations collectives, l'opacité a une densité catégorielle particulière ; c'est le *hau*, quel que soit le nom qu'il porte dans d'autres sociétés. À ce sujet, Godelier reformule la critique que Lévi-Strauss adressait à Mauss qui aurait eu le tort de prendre le « *hau* » pour l'explication du don. Sur ce genre de catégories (le « signifiant flottant » de Lévi-Strauss n'est pas loin), Maurice Godelier²⁷ écrit : « [ces catégories] sont de fausses connaissances [qui] ne disent rien de vrai ou de faux sur le monde, *en disent beaucoup sur les hommes qui le pensent* » (souligné par l'auteur). Une telle affirmation se fonde sur un dualisme trompeur : il y a un monde, et il y a des hommes qui pensent le monde. Seulement, Godelier oublie que ce « pensent » fait partie du monde, que c'est le monde de ces hommes. Rien de faux là-dedans ; c'est la vérité de ces hommes que vivent dans le *hau* le lien qui les unit.

Il y a un point de grand intérêt dans la présentation de Mauss de cette explication indigène – on revient au décalage déjà signalé entre le chapitre I et le chapitre II. Aux côtés de l'admirable exégèse des paroles du « juriste maori », il fait une objection : « Il n'offre qu'une obscurité : l'intervention d'une tierce personne²⁸ ». Mais cette tierce²⁹ (ou quatrième, ou cinquième, sixième...) personne et sa participation obligée se révèlent dans le système du kula, que Mauss ne va analyser en profondeur qu'une fois pris en compte le matériel ethnographique apporté par *Les argonautes*... Il en arrivera même à la conviction que le kula, ce système polynomial, était l'incarnation la plus parfaite du modèle : « Il serait difficile de rencontrer une pratique du don-échange plus nette, plus complète, plus consciente et d'autre part mieux comprise par l'observateur qui l'enregistre que celle que Mr. Malinowski a trouvée aux Trobriand³⁰ ».

Si dans le kula, l'aspect agonistique est absent (mais pas celui de l'honneur, de la fierté, etc.), le gaspillage et l'excès sont néanmoins bien présents. Il suffit de lire les descriptions de Malinowski de la construction des canots pour le kula, de tous les préparatifs du voyage et du voyage lui-même ; des efforts et des ressources considérables étaient mis au service d'une activité symbolique. Ici comme dans les terres de potlatch, l'*homo œconomicus* se révélait comme une pure idéologie de la science économique de l'époque, une chimère de la soi-disant « économie naturelle », à l'instar du troc défini

comme stade premier de l'humanité, ou de la situation imaginaire de survivance invariablement associée à la vie sociale des « sauvages ».

C'est la contestation de ce fantasme idéologique associé à des relations sociales concrètes, qui conduit aux propositions politiques des conclusions de l'*Essai*. L'esprit qui gouverne les prestations totales agonistiques, dit Mauss, doit délaissier les espaces périphériques qu'il occupe dans nos sociétés (les banquets, par exemple) pour assumer le rôle central qu'il jouait dans les sociétés étudiées dans son mémoire ; de fait, chaque jour surgissent de plus en plus de demandes de dépassement du mercantilisme pur. Militant actif du parti socialiste – la SFIO –, l'auteur pensait à des mécanismes de redistribution comme la sécurité sociale, aux syndicats, aux coopératives de production et de consommation auxquelles il participa avec tant d'enthousiasme. À plus long terme, il envisageait des réformes internes au capitalisme qui lui donneraient une certaine touche socialiste, bien loin de la lutte des classes marxiste ou de la dictature du prolétariat léniniste. Mais plus qu'un rappel à un contexte historique, ce qui s'élabore ici est une question théorique fondamentale.

Alors que, dans une bonne partie de ses travaux, Mauss s'était consacré à l'analyse de catégories qui, comme celle de *mana*, étaient des « lunes mortes », c'est-à-dire des principes conceptuels obsolètes, des préfigurations de notions en vigueur dans notre société, il aborde dans l'*Essai* quelque chose de bien différent. Les prestations totales de type agonistique, le système des dons, sont un des soubassements de toute vie sociale (mais quels sont les autres ? serait-ce, peut-être, le seul ?) – ce n'est pas un instrument de compréhension et d'action, c'est la base de toute action et de toute compréhension de la vie en société. En outre, sous son illusion catégorielle, le *hau* renferme une profonde vérité morale et sociale : les biens qui circulent, d'une façon ou d'une autre, entre les hommes portent en eux-mêmes les empreintes et les droits de ceux qui les produisent, de ceux qui les introduisent dans le circuit social.

En prolongeant la pensée de Mauss, mais dans son sillage, on pourrait peut-être penser que des catégories comme « mana » sont des catégories de l'entendement, même si cet entendement oriente des actions comme les pratiques magiques, alors que la catégorie « hau » appartiendrait à la morale, même si elle illumine aussi l'entendement, qu'elle permet de comprendre. Dans le premier cas, il s'agit d'une notion que l'évolution sociale et intellectuelle a rendue caduque, dans le second, d'une forme essentielle de sociabilité dont l'évolution n'a laissé que des vestiges, et à laquelle il faudrait revenir. Un troisième versant, que Mauss n'a pas pris en compte mais que son camarade Hertz a étudié, est celui de la primauté de la main droite et de la menaçante infériorité de la gauche (et tous les avatars de l'une et de l'autre³¹), un trait universel que l'application des idéaux politiques des membres de *L'Année*

sociologique relèguera aux sociétés primitives. Entre ces trois sommets se déploie le triangle catégoriel que Mauss et ses compagnons ont mis en lumière.

Pour mieux comprendre le climat de prestations dont parle l'*Essai*, pour nous les rendre plus proches, on propose de faire un détour par un documentaire ethnologique que ceux qui se consacrent à l'anthropologie visuelle considèrent comme l'un des meilleurs, *Le grand moka de Ongka*³², tourné au milieu des années 1970 à partir du projet de l'anthropologue britannique Andrew Strathern³³. Le film montre les préparatifs et les circonstances du moka, un cérémonial semblable au potlatch, mais chez les Kawelka, un groupe des hautes terres de Bornéo, Nouvelle-Guinée. Le bien central du moka est le porc, pas un seul porc mais des troupeaux entiers, des centaines de bêtes. Le thème du documentaire est la façon dont Ongka, le prototype du « bigman » décrit par Sahlins³⁴, termine un moka qui mobilisera dans les six cents animaux sans compter cinq casoars, quelques vaches, un camion, une moto et plusieurs dizaines de milliers de dollars australiens – équivalant, selon mes calculs, à un demi-million d'euros environ.

Quelques années auparavant, Ongka avait reçu un moka de la part du « big man » du groupe rival/associé. Il s'agissait de le rendre, de le rendre avec intérêts, et le plus tôt serait le mieux. C'est l'honneur qui était en jeu, le sien d'abord, mais aussi celui de son groupe. On assiste à la colossale énergie déployée par le héros pour que ses gens, la poignée d'hommes auxquels il a confié de petits troupeaux pour les élever et les soigner, travaillent avec eux, les nourrissent, les surveillent et les préparent pour la cérémonie finale. Énergie colossale qui ne facilite en rien la survie matérielle de ces gens, les porcs servant à tout sauf à manger³⁵ – à penser, à se marier, à être offerts aux défunts, à arranger des disputes, etc. Comme le dit à un moment Ongka : « Celui qui n'a pas de porc n'a rien. »

Et cette énergie consiste avant tout en sa parole : monotone, répétitive, exaspérante. Les assistants d'Ongka ne sont pas vraiment séduits par sa rhétorique. Ils ne lui obéissent pas par persuasion. S'ils travaillent comme il le veut, la récompense sera qu'il se taise, enfin. C'est d'ailleurs ce qu'il leur promet : « Après le moka, vous ne m'entendrez plus. » Ongka en arrive à prendre une autre épouse – il en a déjà plusieurs – pour qu'elle lui donne un coup de main. L'anthropologue s'entretient avec elle ; c'est une femme d'âge moyen, qui montre des signes évidents d'épuisement et qui en a par-dessus la tête de la tâche imposée par son mari. Pourquoi l'accepte-t-elle ? « Si je ne travaillais pas comme je le fais – dit-elle – que diraient les gens de moi ? » La contrainte dans une société sans contrainte matérielle ne peut être que morale. Le prestige, l'honneur, la « face » (Goffman *dixit*), c'est cela qui graisse les rouages du moka à tous les niveaux, depuis celui de son organisateur Ongka jusqu'à celui de ses femmes et de ses

débiteurs. Et cet honneur qui est en jeu, le héros le rend explicite à travers son inépuisable parole. Mais c'est une parole qui ne ment pas ; c'est une parole qui transmet la vérité. Elle dit que sans réciprocité tout est perdu, qu'il y a le moka, ou bien la honte et la guerre.

Il y a le moka (ou le potlatch, ou le kula), ou bien la honte et la guerre. Hobbes n'est pas loin de cette formule, Sahlins³⁶ a exploré dans un article la relation entre le Léviathan et le potlatch. Ou, plus exactement, il explore la séparation radicale entre l'un et l'autre : « L'analogie primitif du contrat social n'est pas l'État, c'est le Don ». En effet, les prestations dont parle Mauss ne visent pas l'union des partenaires en une unité qui les engloberait, mais bien au contraire elles « conjugue[nt] leur opposition et par là-même, la perpétue³⁷ ». Ce n'est pas un intérêt commun qui se placerait au-dessus des intérêts particuliers, c'est un espace social qui garantit l'autonomie de ces intérêts. « Hors l'honneur rendu à la générosité, le don n'implique nul sacrifice de l'égalité et moins encore de la liberté. » La terreur et la soumission qui agissent dans la constitution de l'État sont l'opposé du don ; c'est-à-dire que le don – que les prestations soient totales, agonistiques ou pas – est la barrière que certaines sociétés ont érigée contre le Léviathan, comme disait Pierre Clastres dans *La société contre l'État*.

Hegel non plus n'est pas loin, si l'on pense à un chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, celui de la Dialectique du Maître et de l'Esclave, à ce moment de l'ascension vers la conscience de soi. Dans Hegel, la lutte entre deux égaux pour la reconnaissance ou, ce qui revient au même, pour la primauté, fait que le mépris de l'un et la peur de l'autre face à la mort aboutissent à la soumission de celui-ci à celui-là. Le cas imaginé par Hegel est à l'opposé de ce qui se passe dans la lutte rituelle du potlatch. D'abord parce que, dans cette espèce de généalogie théâtralisée qu'a ébauchée le philosophe allemand, les dés sont toujours déjà jetés et la soumission de l'esclave est aussi définitive que l'est la suprématie du maître, au moins jusqu'à l'étape dialectique ultérieure, celle de la « conscience déchirée » ; mais, alors, les acteurs sont autres.

Dans le potlatch, les acteurs demeurent et demeureront, les dés ne sont jamais jetés parce que la « victoire » d'aujourd'hui préfigure la « défaite » de demain. « L'idéal serait de donner un potlatch et qu'il ne fût pas rendu », souligne Mauss dans une note en bas de page³⁸ ; mais cette chimère dont peut rêver n'importe lequel des participants du système signerait, si elle devenait réalité, la mort du système. Chaque partenaire a besoin de la survie des autres, de la même façon qu'une équipe de football ne peut pas exister sans adversaires qui soient en condition de la battre. La métaphore choisie n'est pas fortuite ; Mauss insiste, d'un côté, sur le caractère ludique du potlatch, et de l'autre sur l'importance qu'avait le jeu parmi les Amérindiens du Nord-Ouest de l'Amérique du Nord³⁹. Il ne faut donc pas

oublier cet aspect, autant dans son sens de divertissement que dans celui de pari, d'une action qui accepte la perte comme une conséquence éventuelle. Cette possibilité de perte devra s'ajouter aux aspects obscurs du potlatch/kula, l'excès, le gaspillage.

Même si le cycle des « prestations totales agonistiques » est ouvert par le caractère obligatoire de la restitution, celle-ci n'est pas garantie au début du circuit. La confiance que chaque partenaire dépose dans le système et dans les autres partenaires comporte un risque assumé – un double risque : qu'ils ne restituent pas, ou que leur restitution excessive exige une nouvelle donation encore plus considérable – qui est constitutif de la dimension affective que le phénomène acquiert pour ses acteurs : « [...] l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui ⁴⁰. »

NOTES

1. M. Mauss, « Contribution to the Ethnology of the Häida », “Social Conditions, Beliefs of the Tlinguit Indians” (J. R. Swanton) », *Œuvres III*, Paris, Éditions de Minuit, 1969 [1910], p. 31. ❏
2. On verra cependant que dans le dernier chapitre de l’*Essai*, dans ses Conclusions, cette abstraction n’est pas absolue mais montre au contraire des tendances contradictoires. ❏
3. M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 [1923-1924], p. 199. ❏
4. Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, chap. iv. ❏
5. Il existe une autre différence entre potlatch et kula qui peut provoquer une certaine confusion ; alors que le second est un terme univoque qui désigne un phénomène bien établi dans l’ethnographie, clairement déterminé avec des phases de stricte articulation, le premier est équivoque – il désigne des événements différents – et son développement est indéterminé (cf. Alain Testart, « Le potlatch entre le lustre et l’usure », *Journal de la Société des américanistes*, t. 85, 1999, p. 24) On pourrait aussi citer l’article de Marie Mauzé, « Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation », *L’Homme*, 26 (100), 1986, p. 21-63. Quoi qu’il en soit, sur le plan du modèle adopté par Mauss, cette différence importe peu. ❏
6. Cl. Lévi-Strauss (*La voie des masques*, Paris, Plon, 1979, p. 30, 42) insiste sur le caractère profane du potlatch. Dans la première référence, il signale qu’« étaient exclus [du potlatch] les danseurs qui avaient gagné la protection d’un esprit gardien, par crainte qu’en se manifestant hors de propos, celui-ci ne fasse perdre son caractère à la cérémonie ». Dans la seconde il ajoute que certains masques employés dans le potlatch « étaient exclus des rites sacrés de l’hiver ». ❏
7. Boas (cité par Schulte-Tenckhoff, 1986 : 63) donne la version suivante de la sacralité du potlatch, où il suggère qu’il s’agit d’un genre de prétexte : « De nos jours, la cérémonie n’est ni plus ni moins qu’un moment de divertissement général, attendu avec plaisir autant par les jeunes que par les vieux. Mais il subsiste assez de son ancien caractère sacré pour donner à l’Indien, au cours de la célébration, un aspect de dignité qui lui fait défaut à d’autres moments. » ❏
8. M. Mauss, 1950 [1923-1924], p. 147. ❏
9. *Ibid.*, p. 273. ❏
10. L’inutilité de cet aspect du potlatch/kula ou, pour mieux dire, son anti-utilité, rappelle ce que disait quelqu’un de très lié à Bataille, Jacques Lacan (*Séminaire. Livre XX*, Paris, Seuil, 1975, p. 11) : « La jouissance est ce qui ne sert à rien ». ❏
11. Pour donner une idée de la façon dont le potlatch était compris, même par des gens proches de Mauss, on peut citer la formulation de Raymond Lenoir, un auteur très prolifique mais qui n’a pas résisté au passage du temps : « Le potlatch créée bien, entre des groupes déterminés, des obligations et s’accompagne de dons [...] Les obligations sont imposées d’une part, subies de l’autre et, si elles s’accompagnent de communions alimentaires, elles ne supposent ni l’égalité des parties qui fonde le droit, ni le consentement mutuel des volontés qui fonde le contrat, mais bien le mana, l’autorité, les privilèges, la force » (R. Lenoir, « L’institution du potlatch », *Revue philosophique*, 1924, p. 260). Disposant des mêmes éléments que Mauss, Lenoir met le pouvoir au centre du potlatch, sans différencier entre pouvoir mystique, de prestige ou de contrainte. Il ne perçoit pas non plus que l’égalité entre les unités qui interviennent est une condition nécessaire à

la lutte pour la suprématie, et que celle-ci est transitoire. Pourquoi quelqu'un dont la suprématie serait reconnue de tous lutterait-il pour elle ? N'est-ce pas ce qui se passe dans les principautés polynésiennes qui, nous dit Mauss, n'auraient plus besoin du potlatch ? (cf. *infra*). ❧

12. Isabelle Schulte-Tenckhoff, *Potlatch : conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*, Lausanne, Éditions d'en bas, 1986, p. 93. ❧

13. *Ibid.*, p. 94. Il y a une question que Mauss ne s'est pas posé et qui restera ici comme une interrogation marginale : la place du potlatch – ou du kula – dans les sociétés qui le pratiquent. En d'autres termes, est-ce que les sociétés avec potlatch sont des sociétés « à » potlatch ? C'est-à-dire, quelle est l'importance du phénomène dans la constitution même de la structure ? (cf. A. Testart, 1999). ❧

14. I. Schulte-Tenckhoff, 1986, p. 56 et suiv. ❧

15. *Ibid.*, p. 234. ❧

16. *Ibid.*, p. 236. ❧

17. M. Mauss, 1950 [1923-1924], p. 171, note 1. ❧

18. Marshall Sahlins, « Rich Man, Poor Man, Big Man, Chief : Political Types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, 5, 1963. ❧

19. Alfred Métraux, *L'île de Pâques*, Paris, Gallimard, 1965 [1941], p. 137. ❧

20. Florence Weber, « Vers une ethnographie des prestations sans marché », Préface à Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2007, p. 12. ❧

21. Il avait cependant cité à plusieurs reprises un article de Malinowski daté de 1920 (« Kula: the circulating exchange of valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea », *Man*, n° 20). ❧

22. M. Mauss, 1950 [1923-1924], p. 158. ❧

23. M. Sahlins, « The Spirit of the Gift », *Stone Age Economics*, New York, de Gruyter, 1974, p. 151 et suiv. ; Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1997, p. 70 et suiv). ❧

24. Que vaut une distinction entre biens transmissibles et non transmissibles, entre sacrés ou pas ? C'est la proposition de M. Godelier (1997). Mais d'autres auteurs sont allés plus loin, et ont menacé l'existence même de quelque chose qui s'appellerait « potlatch » (cf. Schulte-Tenckhoff, 1986 ; Marie Mauzé, « Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation », *L'Homme*, vol. 26, n° 100, 1986, p. 21-63). ❧

25. M. Godelier, 1997, p. 99. M. Sahlins (« Philosophie politique de l'Essai sur le don », *L'Homme*, vol. 8, n° 4, 1968, p. 15, note 15) identifie l'aliénation mystique du donneur dans la réciprocité primitive avec l'aliénation du travail social dans la production de marchandises. ❧

26. Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente, 1977 [1907], chap. 5. ❧

27. M. Godelier, 1997, p. 35. ❧

28. M. Mauss, 1950 [1923-1924], p. 159. ❧

29. M. Godelier (1997, p. 61) affirme que cette triade existe déjà dans l'opposition binaire du potlatch : « Chacun est vis-à-vis de l'autre à la fois créateur et débiteur. [...] Chaque lignage se trouve donc vis-à-vis de l'autre à la fois dans deux inégalités inverses et opposées. [...] Ce qui veut dire que même quand les échanges [...] ne concernent que deux individus ou deux groupes, ils impliquent toujours la présence d'un tiers – ou plutôt d'autres comme tiers. Dans l'échange, le tiers est toujours inclus. » ❏
30. M. Mauss, 1950 [1923-1924], p. 185. ❏
31. Cf. F. Giobellina Brumana, *El lado oscuro. La polaridad "sagrado/profano" y sus avatares*, Buenos Aires-Madrid, Katz Editores, 2014. ❏
32. Titre original : *Ongka's Big Moka*, Granada Productions. Éditeur de la série : Brian Mose. Producteur et metteur en scène : Charlie Nairn. ❏
33. Andrew Strathern, *The rope of Moka. Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. ❏
34. M. Sahlins, 1963. ❏
35. Ce qui le rapproche de ce qui se passe dans le potlatch traditionnel : « Un Tlingit n'aurait jamais l'idée de les utiliser [les couvertures] pour se chauffer le dos » (Oberg, cité par Schulte-Tenckhoff, 1986, p. 200). ❏
36. M. Sahlins, 1968, p. 5. ❏
37. *Ibid.*, p.6. ❏
38. M. Mauss, 1950 [1923-1924], p. 212, note 2. ❏
39. *Ibid.*, p. 201, note 1. ❏
40. *Ibid.*, p. 275. ❏

AVERTISSEMENT AUX LECTEURS DE L'*ESSAI*

La simplicité du style de Mauss n'est qu'une illusion. Si on ne trouve pas dans ses textes, et dans *L'Essai sur le don* en particulier, les touches baroques auxquelles nous ont habitués les auteurs français ultérieurs, son style comporte des hermétismes qui en rendent la lecture difficile. Il semble souvent que Mauss pense et écrit comme pour lui-même, d'une façon ésotérique qui ne pourrait être comprise – et encore, pas toujours – que par son groupe de disciples fascinés. C'est comme si Mauss confiait le soin à son lecteur de reconstruire son argumentation. Dans d'autres cas, la complicité linguistique (la maîtrise de nombreuses langues anciennes) que l'auteur suppose partagée avec son public est excessive ; voyons deux exemples, qui sont devenus des pièges presque incontournables.

1) À propos de la façon dont s'établissent les liens du kula décrit par Malinowski, Mauss dit de la donation originelle :

[La] recevoir, c'est s'engager vraiment à donner le vasa, le premier don désiré. Mais l'on n'est encore qu'à demi partenaire. Seule, la tradition solennelle engage complètement. (M. Mauss, 1950 [1923-1924], p. 186)

À moins de remplacer le terme « tradition » par « livraison », « remise », ou n'importe quel autre synonyme qui rend la phrase intelligible, on ne peut que supposer que Mauss a littéralement francisé le *traditio* latin, de la même façon qu'aujourd'hui, nous introduisons dans notre langue parlée et écrite, même à l'université, des termes anglais.

2) Quand il commence à développer sa vision de la circulation des biens et des services, Mauss affirme :

C'est que tout, nourriture, femmes, enfants, biens, talismans, sol, travail, services, offices sacerdotaux et rangs, est matière à transmission et reddition. (*Ibid.*, p. 163-164)

Pour retrouver le sens de ce que Mauss voulait dire, il faut comprendre qu'il a procédé de la même façon que dans l'exemple antérieur : le *reditio* latin signifie « retour », et « restitution » semblerait être la meilleure traduction. Le lecteur, même français, doit procéder à une véritable traduction sous peine de perdre le sens originel que Mauss a voulu donner à ses écrits.

D'autre part, les références bibliographiques citées par Mauss sont pour le moins confuses. L'enchevêtrement typographique dans lequel elles se déploient, qui n'a pas été modifié dans la dernière édition présentée par Florence Weber, rend cette accumulation de textes encore plus labyrinthique. Mauss commet ainsi des erreurs en tout genre : les dates d'édition et les numéros de pages sont souvent erronés ; un auteur a été rebaptisé (Yeats pour Yate), et un livre cité n'existe tout simplement pas sous ce titre précis : on pense ici à *Pearls and shells* (Univ. Manchester Series, 1921), attribué à Jackson, qui a publié plusieurs livres chez le même éditeur, mais avec des titres ressemblants.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- Bataille Georges, 1933. « La notion de dépense », *La critique sociale*, n° 7.
- Benveniste Émile, 1966 [1948]. « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, p. 315-326.
- Besnard Philippe,
- 1979. « La formation de l'équipe de *L'Année sociologique* », *Revue française de sociologie*, vol.20, n° 1, p. 7-31.
 - 1985. « Un conflit au sein du groupe durkheimien. La polémique autour de La Foi Jurée », *Revue française de sociologie*, vol. 26, n° 2, p. 247-255.
- Bouglé Célestin, 1935. *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris, Librairie Félix Alcan.
- Bourdieu Pierre, 2004 [1997]. « Marcel Mauss, aujourd'hui », *Sociologies et sociétés*, vol. 36, n° 2, p. 15-22.
- Carneiro da Cunha Manuela, 1998. «Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução », *Mana. Estudos de Antropologia Social* 4, 1, p. 7-22.
- Davy Georges, 1922. *La Foi Jurée. Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*, Paris, Alcan.
- Douglas Mary, 1973. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Londres, Penguin.
- Dubar Claude, 1969. « La méthode de Marcel Mauss », *Revue française de sociologie*, vol. 10, n° 4, p. 515-521.
- Dumont Louis, 1972 [1952]. « Une science en devenir », *L'Arc*, n° 48.
- Durkheim Émile,
- 1895. *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière, Félix Alcan éd.
 - 1998. *Lettres à Marcel Mauss. Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier*, Paris, PUF.
- Evans-Pritchard Edward Evan, 1962. « Social Anthropology: past and present ». *Essays in social anthropology London: Faber and Faber.*
- Firth Raymond,
- 1929. *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Londres, Routledge.
 - 1957a (ed.). *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

- 1957b. « The place of Malinowski in the History of Economics Anthropology », in Firth R. (ed.), *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Fournier Marcel,
- 1990. « Une lettre inédite de Marcel Mauss à Roger Caillois du 22 juin 1938 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 84, n° 1, p. 87.
- 1994. *Marcel Mauss*, Paris, Fayard.
- 1997. « Introduction » à *Écrits politiques*, Paris, Fayard.
- 2007. *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard.
- Gernet Louis, 1948. La notion mythique de la valeur en Grèce », *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 41, p. 415-462.
- Giobellina Brumana Fernando,
- 2003 [1983]. « Antropología de los sentidos. Introducción a las ideas de Marcel Mauss », *Sentidos de la antropología Antropología de los sentidos*, Cádiz, Universidad de Cádiz.
- 2005. *Soñando con los dogon. En los orígenes de la etnografía francesa*, Madrid, CSIC.
- 2014. *El lado oscuro. La polaridad "sagrado/profano" y sus avatares*, Buenos Aires-Madrid, Katz Editores.
- Godelier Maurice, 1997. *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- Gulich Christian, 1990. « Célestin Bouglé et Georg Simmel. Une correspondance franco-allemande en sociologie », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle (Cahiers Georges Sorel)*, n° 8, 1, p. 59-72.
- Heilbron Johan, 1985. « Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940 », *Revue française de sociologie*, vol. 26, n° 2, p. 203-237.
- Karady Victor,
- 1968. « Présentation de l'édition », *Œuvres I*, Paris, Éditions de Minuit.
- 1972. « Naissance de l'ethnologie universitaire », *L'Arc*, n° 48, p. 33-40.
- 1976. « Durkheim, les sciences sociales et l'Université : bilan d'un demi-échec », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 2, p. 267-311.
- 1979. « Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, p. 49-82.
- 1982. « Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française », *Revue française de sociologie*, vol. 23, n° 1, p. 17-35.

- Lacan Jacques,
- 1975. *Séminaire. Livre XX*, Paris, Seuil.
 - 1978. *Séminaire. Livre II*, Paris, Seuil.
- Lacroix Bernard, 1976. « La vocation originelle d'Émile Durkheim », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 2, p. 213-245.
- Leach Edmund, 1957. « The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism » dans Raymond Firth (ed.), *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Lenoir Raymond, 1924. « L'institution du Potlatch », *Revue philosophique*, n° 47, p. 233-267.
- Lévi-Strauss Claude,
- 1947. « La sociologie française », dans Georges Gurvitch (éd.), *La sociologie au XX^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France.
 - 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
 - 1979. *La voie des masques*, Paris, Plon.
- Malinowski Bronislaw,
- 1920. « Kula: the circulating exchange of valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea », *Man*, n° 20.
 - 1926. *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner.
 - 1963 [1922]. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
- Mauss Marcel,
- 1950 [1923-1924]. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
 - 1950 [1924]. « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
 - 1974 [1914]. « Les origines de la notion de monnaie ». *Œuvres II*, Paris, Éditions de Minuit.
 - 1969 [1910]. « "Contribution to the Ethnology of the Haïda", "Social Conditions, Beliefs of the Tlinguit Indians"(J.R.Swanton) », *Œuvres III*, Paris, Éditions de Minuit.
 - 1969 [1913]. « L'ethnographie en France et à l'étranger », *Œuvres III*, Paris, Éditions de Minuit.
 - 1974 [1934]. « Débat sur les fonctions sociales de la monnaie », *Œuvres II*, Paris, Éditions de Minuit.
 - 1979 [1930]. « L'œuvre de Marcel Mauss par lui-même », *Revue française de sociologie*, vol.20, n° 1.
 - 1983 [1905]. « Variations saisonnières des sociétés eskimos », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

- Mauss Marcel et Henri Hubert,
 — 1950 [1902-1903]. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
 — 1968 [1899]. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », dans Marcel Mauss, *Œuvres I*, Paris, Éditions de Minuit, p. 193-307.
- Mauzé Marie, 1986. « Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation », *L'Homme*, vol. 26, n° 100, p. 21-63.
- Mazon Brigitte, 1985. « La fondation Rockefeller et les sciences sociales en France, 1925-1940 », *Revue française de sociologie*, vol. 26, n° 2, p. 311-342.
- Mercier Jacques, 1993. « Rencontres, fiches et savoir », *Gradhiva*, 14, p. 41-50.
- Métraux Alfred, 1965 [1941]. *L'île de Pâques*, Paris, Gallimard.
- Papilloud Christian, 2004. « Trois épreuves de la relation humaine : Georg Simmel et Marcel Mauss, précurseurs de l'interactionnisme critique », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, p. 55-72.
- Paulme Denise, 2004. « Un maître incomparable », *Sociologies et sociétés*, vol. 36, n° 2, p. 131-134.
- Sagnol Marc, 1987. « Le statut de la sociologie chez Simmel et Durkheim », *Revue française de sociologie*, vol. 28, n° 1, p. 99-125.
- Sahlins Marshall,
 — 1963. « Rich Man, Poor Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, 5.
 — 1968. « Philosophie politique de l'« Essai sur le don » », *L'Homme*, vol. 8, n° 4, p. 5-17.
 — 1974. « The Spirit of the Gift ». *Stone Age Economics*, New York, de Gruyter.
- Schulte-Tenckhoff Isabelle, 1986. *Potlatch : conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*, Lausanne, Éditions d'en bas.
- Sibeud Emmanuelle, 2004. « Marcel Mauss : «Projet de présentation d'un bureau d'ethnologie» (1913) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 10, p. 105-115.
- Simmel Georg, 1977 [1907]. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente.
- Testart Alain, 1999. « Le potlatch entre le lustre et l'usure », *Journal de la Société des américanistes*, t. 85, p. 9-41.
- Strathern Andrew, 1971. *The rope of Moka. Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Warnotte G. Daniel , 2007. *Les origines sociologiques de l'obligation contractuelle*, Bruxelles, Institut Solvay.
- Weber Florence, 2007. « Vers une ethnographie des prestations sans marché », Préface à Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF.



UNE COLLECTION DU LAHIC ET DU DÉPARTEMENT DU PILOTAGE DE LA RECHERCHE
ET DE LA POLITIQUE SCIENTIFIQUE

Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture



DIRIGÉE PAR CHRISTINE LAURIÈRE ET FREDERICO DELGADO ROSA

CONSEIL SCIENTIFIQUE / COMITÉ DE LECTURE

Ira Bashkow, Paul Basu, Claude Blanckaert, Alice Conklin, Vincent Debaene,
Nélia Dias, Andre Gingrich, Christian Jacob, Adam Kuper, João Leal,
Benoît de l'Estoile, Herbert Lewis, Andrew Lyons, Fernanda Peixoto,
Emmanuelle Sibeud, George Steinmetz, Han Vermeulen.



SECRETARIAT DE RÉDACTION

Annick Arnaud

SUIVI ÉDITORIAL

Claudie Voisenat

Les manuscrits doivent être adressés au Lahic

105, Bd Raspail 75006 Paris

Courriel : christine.lauriere@ehess.fr

8

Les Carnets de **BEROSE** 

Institut
Interdisciplinaire
d'Anthropologie
du Contemporain

iiAC

LAHIC 