

Le don est un marché (de la dette)

Analyse anthropologique à partir de l'Essai sur le don de Marcel Mauss

Alain Marie

**Electronic version**

URL: <http://journals.openedition.org/factsreports/1249>

ISSN: 1867-8521

Publisher

Institut Veolia

Electronic reference

Alain Marie, « Le don est un marché (de la dette) », *Field Actions Science Reports* [Online], Special Issue 4 | 2012, Online since 31 January 2012, connection on 03 June 2020. URL : <http://journals.openedition.org/factsreports/1249>

Le don est un marché (de la dette) Analyse anthropologique à partir de l'Essai sur le don de Marcel Mauss

Alain Marie

Anthropologue, Chercheur au Centre d'Etudes Africaines (EHESS)

Résumé. A partir d'une relecture de l'essai inaugural de Marcel Mauss (1924) et de ses prolongements par Lévi-Strauss et Bourdieu, ainsi qu'à partir de recherches sur des terrains africains, on propose une autre interprétation du phénomène du don comme modalité centrale de la circulation des biens et des richesses dans les sociétés de type communautaire. En effet, jusque là, sous maintes exégèses, a persisté un noyau théorique selon lequel, régi par l'obligation de donner, de recevoir et de rendre à terme, l'«échange généreux» ne pouvait relever que d'une logique non économique (ou, du moins, dénégatrice de sa dimension utilitariste) : symboliser et reproduire les liens sociaux, les rapports de prestige et de pouvoir, les relations entre les hommes et leurs dieux.

Ici, l'analyse reprend le problème à partir d'une évidence simple : les sociétés communautaires sont des mutuelles. Les échanges entre dons et contre-dons différés y sont l'équivalent fonctionnel des systèmes modernes d'assurances, de cotisation sociale et de crédit mutuels. Aussi sont-ils soumis à une logique de la dette qui tire sa force de son utilité économique et son pouvoir de contrainte de l'obligation morale de réciprocité liant créanciers et débiteurs (tous fort conscientes de leurs intérêts !). La communauté est donc un marché de la dette régulé par leurs incessantes transactions.

Mais, aujourd'hui, les inégalités croissantes tarissent les ressources de ce marché. Aussi l'Etat prédateur et ses oligarchies sont-ils sommés de payer enfin leurs dettes envers les pauvres que ne protègent plus guère leurs défaillantes solidarités communautaires.

1 «L'échange généreux»

La distinction classique entre don (central dans les sociétés «traditionnelles», pré-capitalistes) et marché (hégémonique dans les sociétés «modernes», capitalistes) renvoie à l'opposition entre deux idéal-types, apparemment antinomiques : à la gratuité du don qui n'attendrait en retour que le sentiment altruiste d'avoir accompli un devoir de solidarité et d'avoir complu à autrui, s'opposerait l'utilitarisme de l'échange marchand voué à la seule satisfaction de besoins matériels et à la quête égoïste de profits ; à la relation morale entre donateur généreux et donataire reconnaissant, s'opposerait l'indifférence fonctionnelle entre vendeur et acheteur, lesquels, sitôt l'opération accomplie, sont quittes et peuvent s'en retourner à leurs propres affaires sans plus se soucier l'un de l'autre.

Et en effet, sans pour autant ignorer la nécessité d'échanges économiques (trocs, marchés locaux, commerces à longue distance.) mettant épisodiquement en relation des producteurs de biens complémentaires aux équivalences codifiées, les sociétés traditionnelles font une place centrale aux actes de dons effectués sans souci apparent de calcul économique : vie quotidienne continûment ponctuée de présents et de

partages (de services, de nourriture) non rétribués, chacun étant tour à tour donateur ou donataire, et rassemblements cérémoniels avec assauts de générosités dans les dépenses de réception, les offrandes sacrificielles, les festins et libations ou même les dilapidations.

Dans son fameux *Essai sur le don*¹ (1924), Mauss désignait aussi ces circulations de dons sans contre-partie immédiate comme un «échange généreux», expression dont on soulignera d'emblée, ici, qu'elle présuppose une condition essentielle de cette «générosité» : qu'avec elle, chacun s'y retrouve, ce qui implique la contribution équitable (pas nécessairement équivalente) de tous. Autrement dit, l'échange généreux doit être nécessairement enchâssé dans des rapports sociaux fondés sur la confiance, sur le contrôle mutuel des conduites et sur le souci corrélatif de sa réputation : son «nom», son honneur, son crédit (*sic*). Autant de traits caractéristiques des sociétés – et des réseaux sociaux – de type

¹ «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *Année Sociologique*, 1923-1924, t.1. Repris dans un mélange posthume : M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, avec une «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss» par Claude Lévi-Strauss. Ici, la pagination fera référence à l'édition de 1960.

«communautaire», c'est-à-dire fondés sur des rapports d'interconnaissance (directe, «*face to face*», au sein des groupes locaux et, de proche en proche – d'où l'importance du «nom»² –, au sein de la parenté clanique et des réseaux d'alliances tribales ou inter-ethniques). En somme, modèle antithétique par rapport à celui de la société individualiste moderne où prévalent la massification des «foules solitaires», la «sérialisation» et l'anonymat des rapports sociaux, la socialité communautaire, en interdisant les tricheries de «passagers clandestins», garantit le caractère cyclique, donc la pérennité de «l'échange généreux».

2 Paradoxes du don : les trois obligations, donner, recevoir, rendre.

A partir, principalement, de cas polynésiens, mélanésiens et amérindiens, c'est au fond ce sur quoi Mauss réfléchit quand il insiste sur la contrainte sociale sous-tendant la circulation des dons. Ainsi en va-t-il du *potlatch* des Indiens de la Colombie Britannique observés par l'ethnologue Frantz Boas à la fin du XIX^e siècle. Lors de ces vastes rassemblements inter-tribaux (à l'occasion des rites d'initiation, de mariage, de funérailles, d'intronisation, de paix, de réparation d'un meurtre, d'inauguration d'une alliance ou de célébration religieuse), parallèlement aux échanges «prosaïques» de biens «utiles économiquement», tribus, groupements familiaux et chefs mettent en scène la circulation cérémonielle de biens de valeur (bracelets, colliers, couvertures brodées, armes, blasons etc.) sous «la forme du présent, du cadeau offert généreusement» (148).

Mais on y découvre un paradoxe : «le caractère (...) apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations» (148). En effet, elles se déclinent selon «trois obligations : donner, recevoir, rendre» (205).

L'obligation de donner est la rançon du pouvoir : en organisant un *potlatch*, le chef montre sa richesse, fait honneur à son nom et à son clan et, dans les *potlatch* «agonistiques», met au défi ses rivaux d'être aussi généreux que lui. «L'obligation de donner est l'essence du *potlatch*. Un chef (...) ne maintient son rang (...) que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune (...); et il ne peut prouver cette fortune qu'en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres, en les mettant «à l'ombre de son nom» (205-206).

L'envers du don est l'obligation de recevoir. Refuser serait « manifester qu'on craint d'avoir à rendre », « perdre le poids de son nom » (210). D'ailleurs, « en principe, tout don est toujours accepté et même loué » (211). En effet, « ce n'est pas comme au marché où, objectivement, pour un prix, on prend une chose » : ce qui compte, ce sont les « liens créés par ces biens transmis entre personnages donnant et recevant » (250). Refuser, soulignons le pour notre part, serait un affront : un refus d'entrer en relation.

L'envers du recevoir est l'obligation de rendre en quoi se manifeste la dimension contractuelle universelle du don :

« ainsi nous rivalisons dans nos étrennes, nos festins, nos noces, dans nos simples invitations et nous nous sentons encore obligés à nous *revanchieren*, comme disent les Allemands » (153). Le don, en effet, est provocation à rendre, comme le montre l'analogie du « sacrifice contrat » (169) dont la formule latine est le *do ut des* (je donne pour que tu donnes) : « la destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue », puisque l'on « croit (...) que les dieux savent rendre le prix des choses » (167). Ainsi chez les indiens Kwakiutl, en acceptant le don, « on sait qu'on s'engage. On reçoit un don « sur le dos », on fait plus que de bénéficier d'une chose et d'une fête, on a accepté un défi ; et on a pu l'accepter parce qu'on a la certitude de rendre (...) » (211).

3 Ambiguïtés culturalistes : la « théorie » maori prise au pied de la lettre

Pourtant cette fonction universelle du don (établir et entretenir des liens sociaux) ne rend pas pleinement compte de sa dimension contractuelle qui en garantit la reproduction cyclique. Il faut encore se demander « quelle est la règle de droit et d'intérêt qui (...) fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? » (147). Or, Mauss s'inspirant d'une « théorie » maori selon laquelle les choses données doivent sous une forme ou l'autre revenir à leur propriétaire initial, car elles sont chargées d'une « vertu », le *hau*, « l'esprit des choses », « l'âme et le pouvoir des choses » (158, n.4), avance une hypothèse curieusement non sociologique : « Quelle force y-a-t-il dans la chose qui fait que le donateur la rend ? » (147).

Sans doute, contrevenant à son habituel souci d'anthropologie comparatiste, Mauss est-il ici gagné par la tentation culturaliste (propre à une ethnologie préservant l'exotisme de ses objets), en y voyant « la clef du problème » : « ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. Par elle, il a prise sur le bénéficiaire (...) » (158).

Lévi-Strauss soulignera cette dérive³ : Mauss représenterait en l'occurrence « un de ces cas [...] où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène ». En réalité, cette « vertu » qui, dans les choses, les forcerait à circuler, n'est rien d'autre que la nécessité même de l'échange, principe et moteur de toute vie sociale : « c'est l'échange qui constitue le phénomène primitif » ; « le *hau* n'est pas la raison dernière de l'échange : c'est la forme consciente sous laquelle des hommes (...) ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs ».

Soit. Mais, si l'on reprend ici le concept lévi-straussien de réciprocité, ne désigne-t-on pas de manière plus juste la nécessité dont le *hau* serait bien la « forme consciente » ? Avec le *hau*, les Maori ne disent-ils pas consciemment que la réciprocité est la condition nécessaire de tout échange : pour qu'il soit et perdure, il faut bien que tous y aient un intérêt réciproque⁴.

² Les Dan de Côte d'Ivoire ont une formule éloquente à cet égard : « le nom est plus important que la personne ».

³ C. Lévi-Strauss, in M. Mauss, *op.cit.*, 1950, pp. XXXVIII et XXXIX.
⁴ Certes, cette réciprocité est, évidemment, un principe commun à l'échange de dons et à l'échange marchand. Mais ce qui fait la spécificité

4 La réciprocité différée : embarras de Bourdieu et lucidité kabyle. Sous le don, la dette.

Pour Bourdieu⁵, ce qui « est absent » chez Mauss et Lévi-Strauss, c'est « le rôle déterminant de l'intervalle temporel entre le don et le contre-don ». Or cet intervalle aurait pour fonction de « faire écran entre le don et le contre-don » à venir (179) en masquant la réalité du « donnant-donnant ». « Secret de polichinelle » (183), certes, mais « tabou », car cette fiction permet de jeter un voile de « désintéressement » sur les collusions d'intérêts entre égaux comme sur les relations de domination et d'exploitation.

Pourtant les Kabyles « de » Bourdieu énoncent la réalité sans détour : « J'ai recueilli en Kabylie de nombreux proverbes qui disent à peu près que le cadeau est un malheur⁶ parce que, finalement, il faut le rendre. (...) Dans tous les cas, l'acte initial est une atteinte à la liberté de celui qui reçoit. Il est gros d'une menace : il oblige à rendre (...); en outre, il crée des obligations, il est une manière de tenir, en faisant des obligés » (180). Mais, malgré cette lucidité kabyle (qu'il objecte à la sienne), lui aussi gagné par le syndrome culturaliste de l'antibanalisation de son objet, Bourdieu en tient pour sa thèse de la « méconnaissance collective ». C'est que, insiste-t-il, sans elle, l'échange de dons ne serait qu'une banale opération de prêt à plus ou moins long terme. « On touche là un problème très difficile : la sociologie, si elle s'en tient à une description objectiviste [la kabyle !], réduit l'échange de dons au donnant-donnant et ne peut plus fonder la différence [culturaliste !] entre un échange de dons et un acte de crédit » (180).

5 La logique de la dette

Et pourtant l'acte de crédit (le donnant-donnant différé) est bien la clé du problème : le don est un placement social, un investissement à plus ou moins long terme en ce sens qu'il instaure une relation de créancier à débiteur avec ses différentes variantes. Relations hiérarchiques entre donateurs et donataires, entre bienfaiteurs et obligés, chefs généreux et sujets tributaires, seigneurs et vassaux, Etat patrimonial et citoyens réduits à la soumission par les faveurs, redistributions, prébendes et passe-droits, patrons (politiques) et clients, parents éleveurs-éducateurs et enfants tenus à la « reconnaissance », beaux-parents donneurs d'épouse et gendres endettés pour qui « la dot qui ne finit jamais »⁷. Mais

de l'échange de dons, c'est que, contrairement à l'échange marchand, dont la réciprocité, immédiatement réalisée dans l'acte d'échange lui-même (vente contre achat, produit contre un autre de valeur équivalente), libère ipso facto de toute autre obligation ultérieure, l'échange de dons s'accomplit nécessairement dans la durée d'une réciprocité différée, donc d'une relation socialement et moralement contraignante.

⁵ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994.

⁶ A rapprocher du « thème du don funeste » tel que Mauss l'illustre à partir du double sens du mot *gift* dans les anciennes langues germaniques : « don, d'une part, poison de l'autre » (255).

⁷ Adage fréquemment invoqué chez les Dan de Côte d'Ivoire : le paiement d'une compensation matrimoniale aux beaux-parents donneurs d'épouse n'éteint pas la « dette » du gendre ; tout au long de sa vie conjugale, celui est astreint à des gestes d'hospitalité et de générosité

aussi relations réversibles entre commensaux tour à tour créanciers et débiteurs, qui s'obligent mutuellement au gré des amitiés intéressées, des alliances de convenance, des services mutuels entre affidés, des apparentements de type mafieux, des petits arrangements politiques...

En bref, sous tous ces avatars, une même « logique de la dette » est à la manoeuvre : le don fait du donataire un « obligé » tenu à de la « reconnaissance » qui est d'abord « reconnaissance de dette » et, dans les sociétés ou réseaux de type communautaire, cette obligation morale est encore renforcée par un arsenal de sanctions sociales : honte, déshonneur, ostracisme, mise au ban, sorts, maléfica, colère des ancêtres et des dieux, malchances, infortunes, règlements de comptes, mises à mort magiques...

Sous cette perspective, « l'intervalle temporel entre le don et le contre-don » n'a rien du pieux mensonge. Il tient simplement au fait que l'échange de dons est un processus inscrit dans la durée : les besoins et les ressources des uns et des autres ne sont pas concomitants ; en outre, le débiteur de l'un peut être le créancier d'un autre, le créancier devenir à son tour le débiteur de son débiteur initial et vis versa. Cette incessante dynamique explique, parallèle à tous les échanges prosaïques, la noria permanente de dons et de contre-dons face auxquels l'ethnologue peut être mystifié, tandis que les acteurs « indigènes », eux, savent très bien faire leur compte⁸, se libérer de certaines dettes et en contracter d'autres, s'acquitter envers l'un en s'endettant auprès d'un autre, investir dans l'endettement de nouveaux obligés ou, au contraire (par exemple, pour faire face à des imprévus), solliciter de nouveaux créanciers.

6 Sous le don, le marché des dettes

En somme, le don apparemment généreux est un marché. Mais c'est un marché spécifique, implicite d'une certaine manière, car il est régi par une logique de la dette qui va de soi en régime de socialité communautaire où elle unit dans une relation durable des partenaires toujours-déjà liés par des liens de dette⁹ (et qui en contractent d'autres). La durabilité de

envers les parents de son épouse. Cette relation de débiteur à créancier ne s'inverse que pour le fils du gendre qui, à titre de neveu utérin, est le créancier de ses oncles maternels lesquels ont pu se procurer des épouses grâce à la dot reçue en échange de la mère du neveu, leur soeur. Aussi celui-ci peut-il, en toute impunité, « plaisanter » ses oncles (se moquer d'eux) et les « voler » : en visite chez eux, y faire main basse sur de la nourriture ou des objets divers. A terme, sur deux générations, les deux relations unilatérales de sens contraire rétablissent entre les deux lignages une relation de réciprocité épurée de ses tensions initiales. (Cf. A. Marie, « Parenté, échange matrimonial et réciprocité. Essai d'interprétation à partir de la société dan et de quelques autres sociétés de Côte d'Ivoire », *L'Homme*, XII (3), juillet-septembre 1972 : 5-46 et *L'Homme*, XII (4), octobre-décembre 1972 : 5-36.).

⁸ Dans l'Afrique contemporaine, lors des funérailles ou autres rassemblements rituels nécessitant les contributions de nombreux partenaires engagés dans des rapports de réciprocités croisées, on voit depuis longtemps des « lettrés » tenir dans des cahiers la comptabilité précise et nominative des dons de chacun. A charge de revanche...

⁹ Dans les sociétés traditionnelles, la dette a déjà une dimension ontologique originaire : chacun naît d'emblée en dette envers les dieux, ses ancêtres, sa lignée, son nom, ses parents, ses aînés...

la relation tient donc à ce que l'échange est nécessairement différé (l'intervalle de temps entre le crédit et son remboursement, entre la placement et son rapport, entre l'investissement et le retour sur investissement) et à ce que, par définition, tout sentiment d'être en dette est contrainte morale.

Or cette logique de la dette, Mauss lui-même n'arrête pas de lui tourner autour et d'en reconnaître la validité universelle, même si, mettant en avant la notion de « crédit », il ne paraît pas s'apercevoir que c'est l'endroit de la « dette ». Ainsi, parmi d'autres, ces remarques : « il est, dans toute société possible, de la nature du don *d'obliger à terme*(...) [si bien que] le « temps » est nécessaire pour exécuter toute contre-prestation » ; « le don entraîne nécessairement la notion de crédit » (199) ; « le crédit que connaissent toutes les sociétés archaïques qui survivent autour de nous » est une « façon simple et réaliste de résoudre le problème des deux « moments de temps » que le contrat unifie » (200). Et n'avait-il pas déjà aperçu, dans l'échange de dons, « le marché avant l'institution des marchands et avant leur principale invention, la monnaie proprement dite » (148) ?

En fin de compte, Mauss et Bourdieu sont tout près de l'essentiel. *Le don est bien un « acte de crédit »*, lequel, en tant que tel, implique nécessairement un « rendre » à terme, donc *un donnant donnant différé*, universelle logique de la dette liant de manière durable et contraignante « créanciers » et « débiteurs ».

7 Ultime question non posée : pourquoi la dette ? Réponse : la communauté est une mutuelle

Reste la question oubliée par nos auteurs : pourquoi, dans certaines sociétés, cette logique de la dette si omniprésente ? A question simple, réponse simple : qu'il s'agisse des sociétés « traditionnelles » relevant de l'ethnologie, ou qu'il s'agisse des secteurs « traditionnels » enkystés dans des sociétés « modernes » où l'Etat n'assume pratiquement aucune fonction d'Etat-providence et où la grande pauvreté interdit au gros de la population d'accéder aux systèmes marchands de protection sociale, de santé et de crédit, il n'y pas d'autre forme de solidarité accessible que la solidarité de l'entourage social.

En bref, dans les deux cas, la communauté d'origine¹⁰ remplit toutes les fonctions que, dans d'autres systèmes sociaux, assurent la puissance publique, les sociétés privées ou les institutions caritatives : tout à la fois société de secours mutuel, société d'assurances, caisse de retraite et caisse de crédit mutuel, en un mot *la communauté est une mutuelle*. Or en l'absence d'autres modalités de garanties et de sanctions (règles du droit, tribunaux, police, prêts hypothécaires,

¹⁰ Ce qui explique l'importance actuelle qu'ont pu conserver les identités claniques, tribales, ethniques, régionales ou religieuses dans les sociétés très inégalitaires où l'Etat est avant tout l'instrument de l'enrichissement privé d'une oligarchie. Et quand la communauté d'origine devient elle-même défailante en cas de crise économique généralisée, cela explique aussi la multiplication de certaines néo-communautés, religieuses surtout (pentecôtismes, églises évangéliques, prophétismes thérapeutiques, islam des mosquées), lesquelles promeuvent de nouveaux modèles de fraternité et suppléent par une action sociale de proximité aux carences de l'Etat et de la société officielle.

emprunts bancaires gagés sur les revenus, etc.), la seule garantie de cette solidarité communautaire tient évidemment en ce qu'elle est régie par un principe intangible et sacré, le principe de réciprocité, au nom de quoi le don oblige tôt ou tard l'obligé à être « *reconnaissant* », comme on dit en Afrique de l'Ouest. La loi fondamentale, c'est donc la Loi de la Dette et quiconque l'enfreint encourt les plus graves châtements.

Il n'y a donc aucun « mystère » ni mauvaise foi dans « l'intervalle temporel » entre don et contre don, mais simplement l'universelle et banale logique de la créance et de la dette à l'oeuvre dans tout système de protections et d'assurances mutuelles, qu'il soit d'ailleurs communautaire, étatique ou marchand. Donner (cotiser) et recevoir (percevoir) y sont disjoints, non strictement équivalents, ils impliquent une pluralité de partenaires permettant d'équilibrer tout compte fait recettes et dépenses et, dans le fonctionnement du système, les positions sont toujours réversibles : tour à tour donateur ou donataire, créancier ou débiteur, cotisant ou bénéficiaire, on peut aussi occuper simultanément les deux positions (tandis que je suis le créancier de certains, je peux être le débiteur des autres et vis versa).

Mais la spécificité des sociétés communautaires, c'est que la force du contrat liant créanciers et débiteurs tient à ce qu'il n'y a pas de solution alternative à la réciprocité garantie par le rapport de face à face public entre créancier et débiteur et que tout y reçoit la caution du tribunal de l'opinion publique : c'est pourquoi, tout don, *a fortiori* s'il opère lors de grands rassemblements cérémoniels, mais également dans des situations plus ordinaires (sur la place du village, p.ex.), y est entouré d'une certaine ostentation prenant les tiers à témoin.

8 Leçons de choses contemporaines I : le don comme moment de la dette

Ainsi, à la fin des années soixantes, quelques jours après son installation en pays Dan, dans un petit village du « Far West » forestier ivoirien, le jeune ethnologue est prévenu un matin qu'on vient lui rendre visite. Devant sa case, s'arrête un cortège formé par le vieux chef de l'un des lignages du village, suivi de ses deux épouses et de quelques uns de leurs parents. Une épouse tient un poulet vivant, l'autre épouse porte une grandealebasse pleine de riz, d'autres villageois (avertis de la démarche ? attirés par l'un de ces petits événements qui rompent la monotonie des jours tranquilles au village ?) viennent s'attouper en badauds. Alors, devant la petite assemblée, le vieux chef adresse au jeune ethnologue son discours de bienvenue : « *tu es maintenant le Blanc de notre village, je viens te souhaiter la bonne arrivée chez nous et je veux devenir ton ami, voici le poulet et le riz que je te donne en gage d'amitié* ». Et le « Blanc du village » de se voir présenter cérémonieusement les deux cadeaux qu'il reçoit avec force remerciements d'usage : les refuser aurait évidemment constitué une humiliation publique intolérable pour le donateur. Cependant, tout de même un peu confus, il ne s'en surprend pas moins, réflexe d'occidental, à esquiver un geste vers sa poche portefeuille pour « payer » ou du moins « dédommager » généreusement son hôte dont il sait la pauvreté paysanne.

Mais, heureusement, il se ravise aussitôt : dans ses études d'ethnologie, le fameux *Essai sur le Don* était au programme et, soudain, il se rappelle « l'obligation de recevoir » comme si le don était désintéressé. Et ne l'est-il pas effectivement au sens où surtout rien (ni paiement ni contre-don immédiat) n'est ni ne doit être attendu ? Ce n'est pas un troc ni une vente qui sont en jeu ! Mais, en même temps, le don n'en est que plus intéressé en ce sens que ce qui est attendu de cette « gratuité » inaugurale, c'est beaucoup plus et mieux que le prix d'un poulet et du riz, c'est l'instauration d'une relation d'amitié privilégiée, d'autant plus intéressante qu'elle oblige publiquement un « Blanc » (en tant que tel, un « patron » et un « chef »), à devenir ainsi l'obligé, le « débiteur » de ce vieil homme visiblement fatigué et désargenté (sa tenue montre bien qu'il n'est pas riche même à l'aune locale). Le « Blanc » ne peut donc qu'accepter « le marché » (le contrat) au nom duquel, comme disent les Amérindiens Tlingit, on lui a « mis un don sur le dos »¹¹, en échange de quoi il sait qu'il devra, un jour ou l'autre, avec l'indispensable délai de « décence » à respecter, soit faire de lui-même un contre-don en retour, soit répondre favorablement à une demande ultérieure de son créancier (demande d'aide financière, de transport dans la Land Rover, de soins infirmiers, d'une intervention auprès des autorités de la sous-préfecture...).

Plus tard, les mêmes villageois lui donneront un proverbe qui, dans sa concision, résume parfaitement cette loi de la dette : « quand ton hôte tue un poulet chez lui pour te recevoir, c'est un poulet qui est tué chez toi » (un jour, tu devras t'acquitter de cette dette contractée aujourd'hui avec ce repas offert et non refusable).

Abidjan, années quatre-vingt-dix, années de crise économique (et d'ajustement structurel sous l'égide du FMI), années de montée d'un banditisme violent et multiforme : braquages de banques et de villas ; vols à main armée dans les restaurants ; attaques des cours communes dans les quartiers populaires ; ambuscades nocturnes par les « coupeurs de route » et aussi, entre autres, « arrachages » de voitures sous la menace d'armes à feu. C'est dans ce contexte que l'anthropologue reçoit une petite leçon de chose du chauffeur de taxi qui le convoie à travers la grande cité : on est en plein jour, l'autouroute traverse la ville au milieu d'une intense circulation automobile et ses abords sont peuplés d'une myriade d'activités piétonnières, on peut donc sans danger marquer le stop au feu rouge de l'une des rares intersections (la nuit, il est conseillé de ne pas s'arrêter...). A ce carrefour, à l'extrême bord du trottoir, à quatre pattes sur ses membres atrophiés et déformés, un jeune poliomyélitique psalmodie sa demande d'aumône, main levée vers les automobilistes qui regardent ailleurs avec l'indifférence habituelle des gens blasés par le spectacle d'une misère devenue si banale. Et pourtant, voici que le taximan descend de son véhicule, le contourne, va prestement déposer un billet dans la main tendue et revient vite pour redémarrer au moment du passage au feu vert.

Alors, intrigué par cette scène inattendue (il sait à quel point les chanceux qui ont encore des revenus à peu près réguliers sont constamment sollicités dans leur entourage

communautaire – là où ils ont des « dettes » et se font aussi des « obligés » –, et, par conséquent, lui réservant leur faible capacité d'aide financière, sont habituellement indifférents aux misères des autres), l'anthropologue interroge : pourquoi cette aumône à un inconnu en ces temps si difficiles ? Et le chauffeur : « j'ai fait un sacrifice ». Puis d'expliquer : « en ce moment, j'ai beaucoup de collègues qui se sont fait arracher leur taxi ou voler leur recette par des bandits. Moi, par chance, Dieu m'a toujours protégé jusque là. Alors je lui fais un sacrifice pour qu'il continue à me protéger des bandits ».

Ainsi, notre chauffeur mettait en pratique « la théorie du sacrifice » dont Mauss note qu'elle est « éclairée » dès lors qu'on perçoit « les rapports de ces contrats et échanges entre hommes et de ces contrats et échanges entre hommes et dieux » (166) : « les esprits des morts et des dieux (...) sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde. C'est avec eux qu'il était le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger. La destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue » (167). En faisant l'aumône au mendiant, notre chauffeur musulman renouvelait les termes du contrat qu'il entretenait avec ce Dieu qui prescrit la *sadaqa* comme l'un des cinq commandements du croyant : en « échange », il pouvait espérer la pérennité de la protection divine contre les gangsters...

Bien entendu, dans ce type de « contrat » avec les dieux, les ancêtres et les esprits, la relation de dette est asymétrique (comme elle l'est dans les relations entre chefs éminents et leurs sujets ou entre patrons politiques et leurs clients) : les inférieurs restent toujours des débiteurs et ils ne soldent jamais leur dette, car la valeur de ce qu'ils ont reçu et espèrent continuer de recevoir est incommensurable par rapport à la valeur de ce qu'eux-mêmes donnent « en échange » : sacrifices d'animaux, offrandes de nourriture, libations, prières et invocations dûes aux dieux et aux ancêtres, tributs, corvées et rites de soumission dûs aux gens du Pouvoir, soutien électoral, vote inconditionnel, actes d'allégeance publiques, services de police parallèle et autres prestations diverses, y compris financières pour les plus riches, dûs aux patrons politiques en échange de leurs faveurs et de leurs prébendes... Pour autant, la logique qui prévaut reste bien, dans tous ces cas, une logique de la dette, car ce sont les dons des obligés, ici constants débiteurs, qui assurent et entretiennent en retour les bonnes dispositions et les faveurs que les puissances surnaturelles ou terrestres veulent bien leur dispenser. Le contre-don du débiteur n'oblige pas ce type de créancier à continuer de donner : il constitue un don de propitiation et parfois de conjuration ou de pardon, quand les devins imputent, par exemple, telle infortune au fait de la colère d'un dieu ou d'un esprit ancestral depuis trop longtemps oublié des sacrifices et autres invocations. La foudre des puissances surnaturelles qui gouvernent le monde est alors un rappel à l'ordre du contrat qui oblige les débiteurs, mais n'obligent pas ces créanciers là. Quant aux créanciers du monde profane, ils disposent de bien d'autres moyens concrètement coercitifs pour obliger leurs débiteurs à manifester de la soumission reconnaissante !

¹¹ Mauss, *ibid.*, n. 4 p. 206.

9 Leçons de choses contemporaines II : épuisement de la dette, crise sociale, luttres politiques

Aujourd'hui la logique de la dette communautaire est en crise. La pauvreté générale et le chômage de masse tarissent ses ressources. Quand on ne peut plus «endetter» autrui parce qu'on a été «*compressé*» (victime d'une compression de personnel); quand on ne peut plus compter sur ses propres débiteurs parce qu'ils font désormais partie de ceux qui «*n'ont jamais travaillé*»; quand on regrette amèrement d'avoir eu «*quinze personnes sur le dos*» du temps de sa relative aisance de salarié stabilisé et que tous ces «débiteurs» qui avaient alors bénéficié de vos aides, maintenant que vous êtes «*tombé dans le chômage*», ne «*viennent jamais vous voir*» (vous évitent soigneusement) et vous font amèrement découvrir que vos investissements (sociaux) d'alors vous ont empêché d'«*investir*» (économiquement) dans une petite affaire qui permettrait de survivre aujourd'hui; quand le diplômé-chômeur, sachant trop bien à quel point il est lourdement endetté (toute une parentèle a pu «*côtiser*» pour investir dans ses études) et qu'à ce titre il trahit la mission dont on l'avait ainsi chargé, finit par ne plus oser «*rendre visite aux parents du village*» de peur d'être victime de leurs punitions magiques et ne pense plus qu'à partir «*à l'aventure*» (émigrer au loin quand on est devenu «*un étranger dans son propre pays*»); quand des maris défaillants désertent les domiciles conjugaux, bientôt «*n'envoient plus rien à la maison*» abandonnant leurs enfants à des mères isolées sans autre soutien que d'autres mères isolées; quand, enfin, *last but not least*, les habitants des quartiers populaires racontent aussi ces misérables «*escroqueries*» où des pauvres sont victimes d'autres pauvres condamnés à l'expédient sacrilège d'une utilisation perverse de la morale de l'entr'aide (ils sollicitent un don, un crédit, puis se dérobent ou disparaissent) et cela, au sein même des familles, c'est bien que ces trop fameux trésors de solidarité (tout comme leur si ingénieuse débrouillardise et leur si séduisante sociabilité enjouée) dont on aime tant créditer les pauvres quand on les observe de loin et d'en haut, en somme, c'est bien que ces traits exotiques de ce que certains ont osé appeler «économie d'affection» et de ce que, pour ma part, à partir des textes de Mauss, Lévi-Strauss et Bourdieu et à partir des témoignages recueillis parmi les pauvres et nouveaux pauvres d'Abdjan et de Bamako¹², j'ai analysé comme une «logique de la dette»

¹² A. Marie, «Y a pas l'argent»: l'endetté insolvable et le créancier floué, deux figures complémentaires de la pauvreté abidjanaise», *Revue Tiers Monde*, t.XXXVI, n°142, avril-juin 1995: 303-324.

A. Marie (éd.), *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Nyamey)*, Karthala, 1997, 438 p. [réédité].

A. Marie, «Echange: sous le don, la dette», *Sciences Humaines*, h.s. «Anthropologie. Nouveaux terrains, Nouveaux objets», n°23, déc.1998/ janvier 1999: 28-31.

A. Marie, «Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation: de la relation de dette à la lutte sociale (l'exemple ivoirien)», *Cahiers d'études africaines*, 166, XLII-2, 2002: 207-255.

A. Marie, «Communauté, individualisme, communautarisme: hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains», *Sociologie et*

et même comme un «marché de la dette», ce sont donc bien tous ces atours qui, aujourd'hui, s'effilochent et c'est bien cette structure profonde d'une économie du don, apparemment généreux, mais intéressé, apparemment libre, mais contraignant, qui, aujourd'hui, s'épuise au sein des mondes communautaires.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, de leurs profondeurs, s'élèvent des aspirations citoyennes à la liberté et à la justice sociale qui sont autant de révoltes contre des Etats prédateurs et tyranniques au service exclusif des mafias politiques au Pouvoir et des oligarchies aux affaires et que montent en puissance des exigences en faveur d'Etats démocratiques, redistributeurs équitables d'une richesse collectivement produite par tous les citoyens, y compris les plus pauvres et les plus délaissés. En somme, en faveur d'Etats sachant reconnaître leurs dettes et s'en acquitter.

sociétés, «Sociétés africaines en mutation: entre individualisme et communautarisme», Université de Montréal, XXXIX, n°2, automne 2007: 173-198.

A. Marie, «Il n'y a rien. Nous avons honte. Nous ne mangeons rien». Anthropologie de la pauvreté à Bamako», pp. 279-373, in C. Arditi, P. Janin et A. Marie (eds), *La lutte contre l'insécurité alimentaire au Mali. Réalités et faux semblants*, Karthala, 384p., 2011.