

## ÉCHANGES RITUELS DE DONN, OBLIGATION ET CONTRAT MAUSS, DAVY, MAUNIER : TROIS PERSPECTIVES DE SOCIOLOGIE JURIDIQUE

Daniel CEFÄĬ et Alain MAHÉ

RÉSUMÉ. — *L'Année sociologique* est, dans les années 1920, la scène de discussions, en sociologie juridique, autour des problèmes de l'obligation, du statut et du contrat. Elle est à l'origine de la publication de *La foi jurée* (1922) de Georges Davy, *l'Essai sur le Don* (1925) de Marcel Mauss et les *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord* (1927) de René Maunier. Après avoir donné quelques repères biographiques et bibliographiques, les auteurs distinguent trois perspectives – archéologie, génétique ou idéal-typique – dans l'exposition du thème des échanges rituels de dons. Chacune de ces perspectives articule des manières distinctes de concevoir la représentation des phénomènes collectifs, la place de la religion dans la société et le rapport entre individu et société.

ABSTRACT. — In the 1920s, *L'Année sociologique* was the stage for important debates in sociology of law focused on notions of obligation, status, and contract : it was here that Georges Davy's *La foi jurée* (1922), Marcel Mauss's *Essai sur le don* (1925), and René Maunier's *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord* (1927) were published. After providing some fundamental biographical and bibliographical references, the authors distinguish three perspectives – archeological, genetic, and ideal-typical – from which ritual gift exchange was interpreted. They demonstrate that each of these perspectives involves distinct ways of conceiving representations of collective phenomena, the place of religion in society, and the relation between the individual and society.

Les pièces maîtresses du dossier qui suit sont toutes liées à l'histoire de *L'Année sociologique*, et à deux de ses principaux instigateurs, É. Durkheim et M. Mauss (1872-1950). Il s'agit de *La foi jurée* (FJ), thèse principale de G. Davy (1883-1976), parue en 1922 dans la collection des Travaux de *L'Année sociologique*, de *l'Essai sur le don* (ED) de M. Mauss et du mémoire *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord* (ERAN) de R. Maunier (1887-1951), parus respectivement en 1925 et en 1927, dans les deux volumes de la deuxième série de *L'Année sociologique*. Accessoirement, il faut également mentionner le mémoire *Les groupes d'intérêt et l'idée de*

*L'Année sociologique*, 1998, 48 n° 1, p. 209-228

*contrat en Afrique du Nord (CAN)* de Maunier, paru dans les *Annales sociologiques* de 1937 – et, en creux, le lourd silence des colonnes de *L'Année sociologique* sur la thèse de Davy, qui connut un fort retentissement par ailleurs. En suivant les arguments de chacun de ces auteurs, nous montrerons à quel point les collaborateurs de *L'Année sociologique*, pourtant unis par la tâche de fonder et d'établir la discipline sociologique, étaient loin de tous se couler dans un même moule dogmatique. Publier dans *L'Année sociologique* n'impliquait pas d'adopter le même credo et de défendre la même cause. Les modes d'implication dans l'activité de la revue étaient d'une grande variété, les trajectoires des auteurs se recoupaient là en des réseaux instables<sup>1</sup>. L'École française de sociologie, dès lors que l'on ne cède pas au mythe de son unité, forgé par des stratégies plus ou moins coordonnées<sup>2</sup>, apparaît comme le lieu d'une multiplicité de projets intellectuels, qui s'empruntent et se répondent les uns aux autres, sans être réductibles à un dénominateur commun. En circulant dans cet espace de débat entre Mauss, Davy et Maunier, où Durkheim apparaît toujours en contrepoint, nous avons pu rendre compte de manières très diverses de se référer à la sociologie et de pratiquer la sociologie. Le thème des échanges rituels de dons est re-cadré dans des perspectives archéologique, génétique ou idéal-typique, et il devient l'enjeu d'interrogations divergentes sur la représentation des phénomènes collectifs, la place de la religion dans la société et le rapport entre individu et société. *L'Année sociologique* est ainsi la scène privilégiée de polémiques de sociologie juridique et d'anthropologie fondamentale, qui vont façonner les problématiques du don et de l'obligation, du statut et du contrat.

### *Repères bibliographiques*

Davy et Maunier avaient été l'un et l'autre des élèves de Mauss. Ils ont été inscrits à son cours de l'École pratique des

1. Ph. Besnard, 1979, «La formation de *L'Année sociologique*», *Revue française de sociologie*, 20 (1), p. 7-31, montre l'hétérogénéité de la composition de l'équipe de la revue.

2. V. Karady, 1976, «Durkheim, les sciences sociales et l'Université : bilan d'un semi-échec», *Revue française de sociologie*, 17 (2), p. 267-311; V. Karady, 1979, «Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens», *Revue française de sociologie*, 20 (1), p. 49-82.

Hautes Études<sup>3</sup>, de 1907 à 1911 pour Maunier, de 1909 à 1914 pour Davy, de la même génération que Jeanmaire ou Czarowski, Marx ou Lenoir. L'un et l'autre ont d'ailleurs droit à des mentions de Mauss dans l'*Essai sur le don*, où il les associe à son entreprise. «Le présent travail fait partie de la série de recherches que nous poursuivons depuis longtemps, M. Davy et moi, sur les formes archaïques du contrat» (ED, p. 149); «les Berbères ont développé les remarquables usages de la thaoussa... MM. Doutté et Maunier, plus compétents que nous, se sont réservés l'étude de ce fait» (ED, p. 274). Des années 1920 jusqu'à la fin de la guerre en 1945 pour Maunier, et, pour le doyen Davy, jusqu'à sa disparition en 1976, ils sont tenus pour des pionniers de la sociologie juridique<sup>4</sup>. Ils occupent des postes en vue de professeurs de droit, de directeurs de revue et assument des fonctions administratives et politiques au sein de l'institution universitaire<sup>5</sup>. L'un et l'autre sont des membres actifs de *L'Année sociologique*. Maunier sera l'un des piliers des *Annales sociologiques. Sociologie juridique et morale*, y publiant un mémoire original et une série de revues ou notes critiques, d'analyses et de bibliographies<sup>6</sup>. Davy, après avoir fait ses armes dans *L'Année sociologique*, première série, sera l'un des secrétaires généraux de la nouvelle série de

3. *Annuaire de l'EPHE*, section «Sciences religieuses», cité dans M. Fournier, 1974, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard, p. 299.

4. W. P. Vogt, 1983, «Obligation and Right: The Durkheimians and the Sociology of Law», dans Ph. Besnard (ed), *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 177-198.

5. A. Girard, 1976, «Georges Davy», *L'Année sociologique*, 3<sup>e</sup> série, vol. 27, p. 5-15; Santi Nova, 1939, «René Maunier sociologue de la colonisation», *Revue internationale de sociologie*, p. 177-184; ou J. R. Henry, 1989, «Approches ethnologiques du droit musulman: l'apport de René Maunier», dans M. Flory, J. R. Henry (dir.), *L'Enseignement du droit musulman*, Paris, Éditions du CNRS, p. 133-171.

6. R. Maunier publie un compte rendu de *L'Année sociologique* dans la *Revue philosophique*, CIV, 9-10, 1927, p. 305, à la reprise de la deuxième série. Il collabore par ailleurs dans le volume 1, 1925, par une série de recensions sur W. Willoughby, A. Demangeon, Bal Krishna, R. Das, M. Poete, sur N. Anderson, *The Hobo*, p. 879-880, et par une «Note sur l'étude sociologique du socialisme» et sur les utopies d'après L. Mumford et H. Girsberger. Il publie surtout dans le volume 2, 1927 son mémoire sur la *taoussa*, «Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord», *L'Année sociologique*, 2<sup>e</sup> série, 1927, p. 11-97 – seul auteur en compagnie de M. Mauss; dans le *Bulletin de l'Institut français de sociologie*, 1931-1932, fasc. 4, p. 131-146, paraît sa conférence «Les peuples mixtes dans le monde moderne». Maunier sera également présent dans l'équipe des *Annales sociologiques*, où il publiera son mémoire «Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat en Afrique du Nord», *Annales sociologiques*, 1937, série C, fasc. 2, p. 35-61, et là encore, une série de recensions sur G. Gurvitch, *L'idée du droit social*, 1935, p. 102-105, E. Robbath, C. Gide, L. Knowles et en 1938, sur R. Hoffherr.

*L'Année sociologique*, à partir de 1948, et président d'honneur de 1965 à 1976<sup>7</sup>.

Davy a été l'un des plus fervents défenseurs de Durkheim, et d'une fidélité indéfectible, depuis son livre de 1911, intitulé *Durkheim. Choix de textes avec Étude du système sociologique*<sup>8</sup>, jusqu'à son recueil de textes *L'Homme, le fait social, le fait politique*<sup>9</sup>. Non sans dissension : sur la tentation d'un évolutionnisme tacite, ou sur l'oubli sociologiste de la psychologie, Davy a pris très tôt ses distances ; et il n'a pas hésité à s'interroger sur le rapport de Durkheim avec Spencer, Le Play ou McDougall, sans s'enfermer dans une stricte orthodoxie<sup>10</sup> – au point d'être tenu pour une « personne modérée », à l'écart du « sociologisme durkheimien », par H. Berr dans l'Avant-propos de *Des clans aux empires*<sup>11</sup>. Le rapport à Mauss a été plus turbulent. Davy l'a sans doute pris de cours en publiant en 1922, dans la collection des Travaux de *L'Année Sociologique*, sa thèse principale *La foi jurée. Étude sociologique du problème du*

7. G. Davy publie en tout 23 comptes rendus dans les volumes 11, 1910 et 12, 1913 de la 1<sup>re</sup> série de *L'Année sociologique*, nous signale Ph. Besnard dans Ph. Besnard (ed.), 1983, *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 192. Outre les recensions d'articles ou de livres de Vierkandt, Ehrenzweig, Steinmetz, Wilamowitz-Möllendorf, O. Gierke ou H. Lévy-Bruhl, il rédige les rubriques « Personnalité et sujet de droit », p. 346-364 (R. Saleilles, M. Hauriou et L. Duguit), et « Le droit des obligations », p. 512-524. Il est aux avant-postes du volume de la 2<sup>e</sup> série, dans les sections de sociologie religieuse et de sociologie juridique, où il poursuit son travail d'analyse dans les rubriques « Du droit et de la morale » et « Systèmes juridiques et moraux », avec « Le juge, la loi et le droit », p. 548-573, et « De l'État en général », p. 641-653 (F. Oppenheimer, M. Hauriou, O. Spann, A. Muller, E. Villey et G. B. Biavaschi). Cependant, il est absent des *Annales sociologiques*, de 1935 à 1938, époque où il est plus actif dans les *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*. Enfin, professeur à la Sorbonne, il est à la tête de la nouvelle série d'après-guerre, avec G. Gurvitch, G. Le Bras, M. Leenhardt et H. Lévy-Bruhl, et participe à tous les numéros à partir de 1948 ; dès le volume premier, paru en 1949, il dirige la première section, « Sociologie générale et morphologie sociale » et, avec H. Lévy-Bruhl, la cinquième section, « Sociologie morale et juridique ». Doyen de la faculté des lettres de l'Université de Paris, il publie enfin un mémoire original en 1959, « L'université comme corps et l'esprit propre à ce corps », *L'Année sociologique*, X, 1959, p. 3-30.

8. G. Davy, 1911, *Durkheim. Choix de textes avec Étude du système sociologique*, Paris, Louis Michaud, dont Durkheim le remercie chaleureusement : lettres du 14 juillet 1911 et 13 septembre 1911, dans G. Davy, 1973, *L'Homme, le fait social, le fait politique*, Paris, La Haye, Mouton, p. 300-301.

9. G. Davy, 1973, *L'Homme, le fait social, le fait politique*, Paris, La Haye, Mouton.

10. G. Davy, 1931, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Alcan.

11. G. Davy, A. Moret, 1923, *Des clans aux empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, L'évolution de l'humanité, Paris, Albin Michel. Il est intéressant de noter que Davy mentionnera lui-même cet ouvrage dans *L'Année sociologique*, 2<sup>e</sup> série, vol. 1, p. 654-655. *La foi jurée* ne sera même pas recensée dans le même numéro, qui couvre la littérature depuis le 1<sup>er</sup> juillet 1923 ; et le compte rendu des *Éléments de sociologie* sera confié à D. Parodi, *L'Année sociologique*, 2<sup>e</sup> série, p. 204-205.

*Mauss, Davy, Maunier : trois perspectives de sociologie juridique* 213

*contrat : la formation du lien contractuel*<sup>12</sup> autour du thème du *potlatch*, suscitant la polémique, restituée par Ph. Besnard<sup>13</sup>, menée par M. Granet, dans le *Journal de psychologie normale et psychologique*, et R. Lenoir dans la *Revue philosophique de France et de l'étranger* – et peut-être a-t-il accéléré la publication de *l'Essai sur le don*; mais il n'a cessé de reconnaître sa dette, et de citer extensivement des pages entières de Mauss, de la *Théorie générale de la magie*, à, plus tard, *l'Essai sur le don*. En outre, ce serait méconnaître l'originalité de sa thèse que de vouloir la réduire à une application de l'un ou l'autre de ses modèles. Le scénario d'une émergence des relations contractuelles – et de la souveraineté politique<sup>14</sup> – dans le cadre d'une société de statuts n'est déductible ni du schéma durkheimien du passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique, ni de l'ébauche maussienne d'une théorie générale du don et de l'obligation. Davy occupera l'une des quatre chaires de sociologie de 1944 à 1955, celle fondée à la Sorbonne par C. Bouglé, puis occupée par A. Bayet et M. Halbwachs<sup>15</sup>.

Entré dès l'âge de vingt ans, en 1909, dans la Société de sociologie de Paris, docteur es sciences juridiques, économiques et politiques à l'âge de 22 ans, Maunier séjourne plusieurs années au Caire, où il est professeur à l'école khédiviale de droit, et directeur de la statistique au ministère égyptien de la Justice<sup>16</sup>. En 1919, il est reçu premier à l'agrégation de droit. Nommé à Bordeaux, il choi-

12. G. Davy, 1922, *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat : la formation du lien contractuel*, Travaux de *L'Année sociologique*, Paris, Alcan; sa seconde thèse était *Le droit, l'idéalisme, l'expérience*, Travaux de *L'Année sociologique*, Paris, Alcan.

13. Ph. Besnard, 1985, «Un conflit au sein du groupe durkheimien. La polémique autour de *La foi jurée*», *Revue française de sociologie*, 26 (2), p. 247-257; M. Granet, «Le droit et la famille», *Journal de psychologie normale et psychologique*, 19, 12, 15 décembre 1922, p. 928-939; R. Lenoir, 1924, «L'institution du *potlatch*», *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 49, 2, p. 234-267; voir aussi la réponse de G. Davy, «Correspondance. A propos de *La foi jurée*», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 20, 3, 15 mars 1923, p. 280-284, où il cite un extrait de son livre, celui de la reconnaissance de dette aux recensions par M. Mauss dans *L'Année sociologique* de Swanton et de Boas sur les Indiens du nord de l'Amérique, et de Seligmann, Parkinson et Rivers sur les Mélanésiens. J. Heilbron, 1985, «Les métamorphoses du durkheimisme. 1920-1940», *Revue française de sociologie*, 26 (2), p. 213, montre l'accentuation, entre deux guerres, du clivage entre «universitaires» et «chercheurs», qu'il rapporte à des effets de position dans l'institution, mais aussi à des «différences d'investissement et de dispositions». Ph. Besnard, art. cité, p. 255, y repère une explication possible de la véhémence de M. Granet contre G. Davy.

14. G. Davy, 1923, *Éléments de sociologie. Sociologie politique I*, Paris, Delagrave, Vrin, 2<sup>e</sup> éd., 1950.

15. J. Heilbron, 1985, «Les métamorphoses du durkheimisme. 1920-1940», *Revue française de sociologie*, (26) (2), p. 205.

16. R. Maunier, 1918, *Bibliographie économique, juridique et sociale de l'Égypte moderne (1798-1916)*, Le Caire, Imprimerie IFAO.

sit d'être muté à la Faculté de droit d'Alger, où il crée le cours de sociologie algérienne. Il entreprend alors des enquêtes de terrain en Kabylie en 1921-1922, qui fourniront les matériaux ethnographiques à ses articles sur la construction de la maison, l'organisation de la famille et le folklore juridique de la région<sup>17</sup>. En 1926, il est nommé professeur à la chaire de législation coloniale de la Faculté de droit de Paris. Il crée la Salle de travail d'ethnologie juridique, bientôt rattachée à l'Institut de droit comparé, y anime des cycles de conférences où viennent parler H. Lévy-Bruhl, G. Le Bras, R. Randau ou M. Griaule, et lance la collection *Études de sociologie et d'ethnologie juridique* chez Domat-Montchrestien. Maunier a souvent été tenu pour un héritier de Durkheim. Mais il est davantage impliqué dans la *Revue internationale de sociologie* et l'*Institut international de sociologie* : il est, avec D. Essertier, l'un des médiateurs des durkheimiens avec les héritiers de Le Play et de R. Worms. Plus encore, son texte sur « Les échanges rituels en Afrique du Nord » (*AS*, 1927) est exclusivement d'inspiration maussienne, tandis que son texte sur « Les contrats en Afrique du Nord » (*AS*, 1937) ressemble à une attaque en règle contre la thèse des sociétés segmentaires de Durkheim. Élu membre de l'Académie des sciences coloniales en 1932, président de la Société du folklore français et du folklore colonial (qui fusionne avec la Société française d'ethnographie en 1932), il succède à M. Delafosse en 1925 à la tête de la *Revue française d'ethnographie et des traditions populaires* (qui devient en 1932 la *Revue du folklore français et du folklore colonial*). Il finit sa carrière comme directeur d'études à l'École supérieure coloniale, membre pour la recherche scientifique de la France d'outre-mer, et président de l'Institut international de sociologie. A côté de ses travaux sur la sociologie et l'ethnologie du Maghreb<sup>18</sup>, il publie un *Précis d'un traité de sociologie*<sup>19</sup> et une *Introduction au folklore juridique*<sup>20</sup>, et les trois tomes d'une *Sociologie coloniale*<sup>21</sup>. Il disparaît de la scène universitaire en 1945 pour cause de sympathie pétainiste.

17. Il est l'auteur de l'un des premiers volumes des « Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie » en 1926 : R. Maunier, 1926, *La construction collective de la maison en Kabylie. Étude sur la coopération chez les Berbères du Djurjura*, Paris, Institut d'Ethnologie.

18. R. Maunier, 1930, *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, Alcan ; R. Maunier, 1935, *Coutumes algériennes*, Paris, Domat-Montchrestien.

19. R. Maunier, 1943, *Précis d'un traité de sociologie*, Paris, Domat-Montchrestien.

20. R. Maunier, 1938, *Introduction au folklore juridique. Définition, questionnaire, bibliographie*, Paris, Éditions d'Art et d'Histoire.

21. R. Maunier, *Sociologie coloniale*, Paris, Domat-Montchrestien, t. 1, 1932 : *Introduction à l'étude du contact des races* ; t. 2, 1936 : *Psychologie des expansions* ; t. 3, 1943 : *Le progrès du droit*.

### *L'enjeu du débat*

Pourquoi mettre en perspective les recherches de Davy et de Maunier en regard de celle de Mauss ? Ce double rapprochement implique un écart par rapport aux idées reçues. Davy est parfois associé à Mauss, comme celui qui lui aurait indûment emprunté un certain nombre d'idées sur le *potlatch* : nous verrons que la thèse de Davy doit très peu à l'enseignement de Mauss, sinon la référence à des matériaux empiriques sur lesquels Mauss exerçait son talent interprétatif depuis une quinzaine d'années. Par contre Maunier est souvent associé à Durkheim, dont il aurait repris les hypothèses sur la segmentarité : nous verrons au contraire que certains écrits de Maunier sont explicitement orientés contre Durkheim, tandis que son texte le plus abouti, sur les « échanges rituels en Afrique du Nord », est du plus pur maussisme.

### *Mauss et Davy*

Le rapprochement entre les deux auteurs a pour axe l'interprétation du *potlatch* des Indiens du Nord-Ouest américain – Tlinkit, Haida, Tsimshian et Kwakiutl de Colombie Britannique. *La foi jurée* a pour enjeu de retracer le scénario du passage du « communisme primitif » à l'« individualisme féodal et commercial ». Davy y analyse le mouvement de décomposition de l'organisation totémique, et l'émergence de l'ordre contractuel et du pouvoir politique au cœur même de la logique statutaire. Le *potlatch* est l'un des opérateurs de cette émancipation des « institutions objectives » que sont le contrat et la souveraineté : elles se coulent tout d'abord dans une collectivité fondée sur le mysticisme totémique et l'hérédité utérine, avant de se ségréger et de se spécialiser, et de donner lieu aux formes économiques, juridiques et politiques. Davy, par un usage raisonné de l'imagination, s'exerçant sur des matériaux ethnographiques, tente d'entrevoir ce qui reste inaccessible aux historiens : les premières ébauches des droits antiques, qu'ils soient celte ou hindou, grec ou romain (*FJ*, p. 17).

Le reproche adressé à Davy par les recensions polémiques de *La foi jurée* tourne autour du problème de l'exhaustivité des sources bibliographiques et de celui de la qualité du traitement des maté-

riaux ethnographiques. En outre, Davy est critiqué pour n'avoir pas suffisamment pris en compte, à côté de son armature juridique, les dimensions économique, religieuse et mythologique de ce «phénomène social total». Mais surtout, à l'encontre de la conception durkheimienne, Davy considère totémisme et *potlatch* chez les Kwakiutl, non pas comme des faits collectifs engageant des clans ou des phratries, mais comme «le moyen pour l'individu de faire connaître son prestige personnel» (*FJ*, p. 350 ; *DCE*, p. 118). Ces trois trains de critiques sont selon nous fondés du point de vue de Durkheim et de Mauss. Mais le point important reste que *le cadre général de l'interprétation diffère chez Mauss et Davy*. La thèse de la genèse du contrat juridique et de la souveraineté politique dans les sociétés à *potlatch* est distincte d'une «théorie générale de l'obligation» (*ED*, p. 160) qui dérive des échanges de dons.

#### *Mauss et Maunier*

Le point de rencontre est cette fois d'un autre ordre. Maunier se tient très clairement à distance de Durkheim. Pas la moindre trace du modèle segmentaire que Durkheim avait élaboré à propos de la Kabylie dans la *Division du travail social*. Son mémoire sur les échanges rituels s'inscrit directement dans la filiation de l'*Essai sur le don*. A partir d'une forme archaïque d'échange, l'institution de la *taoussa* pratiquée par les Kabyles du Djurdjura, il tente de restituer un «système de prestations totales». Conformément à l'enseignement de Mauss, Maunier décrit et analyse comment, dans le triple registre de l'économique, du juridique et du religieux, le don agit comme «transfert de possession», «source d'obligation» et «cause de bénédiction» (*AS*, p. 37). «Procédé de communion, moyen de fraternisation, rite d'agrégation, marque de respect et preuve d'amitié, le don réciproque est un lien. Il soutient, en se faisant, l'ordre public» (*ERAN*, p. 18) La *taoussa* s'apparente au *potlatch* par sa dimension de rivalité; «prestige et pouvoir se gagnent par donation et par dissipation». Elle compose une «concurrence d'orgueils» et une «concurrence d'intérêts», suscite une «contagion de libéralités» redoublée d'une «émulation de profusions». Elle engage la triple obligation de donner, de rendre et de recevoir (*ERAN*, p. 79), engendrant un «réseau de dons entrecroisés» (*ERAN*, p. 49) entre les invités et les invitants.

*Mauss, Davy, Maunier : trois perspectives de sociologie juridique* 217

L'étude de Maunier doit être considérée comme une application, peut-être la plus brillante, des hypothèses de Mauss. Avec des variations, aussi fines que significatives. Ces variations tiennent, d'une part, à des caractéristiques propres de la *taoussa*, en regard des autres institutions du *potlatch* recensées : l'initiative de la fête échoit au donataire et non au donateur ; les cycles de dons et contre-dons sont disjoints ; les individus concernés adoptent toutes sortes de stratégies temporelles ; les échanges sont tous d'ordre monétaire. Elles tiennent, d'autre part, au style de description analytique du lien social par Maunier, qui effectue une sorte de pragmatique des contextes d'échange et épure la force des obligations de toute référence au *mana* et au *hau*.

#### *Les perspectives archéologique, génétique et idéal-typique*

Mauss, Davy, Maunier. Trois orientations de recherche nous semblent s'enchevêtrer dans leurs textes :

1/Première orientation de recherche : la *quête d'invariants trans-culturels et trans-historiques*, à travers une « archéologie de la nature des transactions humaines » (ED, p. 148). La logique des échanges de dons et de contre-dons apparaît comme une « loi sociologique » aux yeux de Mauss. *L'Essai sur le don* tente de repérer « un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés » (ED, p. 148). De ce point de vue, le *potlatch* est bien plus qu'une institution spécifique : il nous livre accès à la « forme permanente » ou au « fondement constant » de la « morale contractuelle » ou du droit collectif (ED, p. 148 ; p. 263). Il est l'emblème des obligations que les personnes contractent les unes envers les autres, à travers un « constant *give and take*, donner et recevoir », une « profusion de *potlatch* en tous sens ». Cette démarche archéologique n'a pas le sens d'un retour à l'origine, mais celui de la découverte du « principe même de la vie sociale normale » (ED, p. 263), que les fictions du droit naturel et de l'économie libérale nous avaient fait perdre de vue. Cette recherche ne manque pas de mélanger les horizons du descriptif et du prescriptif : le *constat* d'un recouvrement de cette matrice active du lien social, en deçà des oppositions du droit personnel et du droit réel, du don gratuit et de la prestation intéressée, de l'obligation coercitive et de la liberté consentante, de l'investissement utilitaire et de la dépense festive, se prolonge en un *appel* à sa restauration. La « morale éternelle »

est et doit être réactivée par le droit social et le coopérativisme socialiste (ED, p. 258 sq.). L'archéologie se retourne en téléologie normative de la vie collective.

2/Cette démarche archéologique ne peut, confrontée à la deuxième orientation de recherche, que nous renvoyer au problème de l'évolutionnisme. La tentation était grande, malgré les avis de prudence, de *fixer des « filiations chronologiques »*, à travers une *démarche génétique*. Le désenchantement de relations contractuelles depuis des ordres statutaires est au cœur de la réflexion de Davy, qui, à son corps défendant, nous semble davantage relever d'une philosophie de l'histoire, que d'une sociologie du droit, au sens empirique du terme. Davy rejette pourtant l'idée d'une succession historique de phases d'évolution. « Quand nous dirons de "primitifs" quelconques qu'ils sont "moins avancés", nous ne chercherons pas à savoir (...) s'ils sont encore en enfance ou retombés en enfance », « tombés de leur acmé à leur décadence », ou au contraire à un stade natif de civilisation (FJ, p. 30). Mais Davy, tout en critiquant l'évolutionnisme implicite de certaines thèses durkheimiennes, reprend celles-ci de façon dogmatique<sup>22</sup>. Ne décrit-il pas les Kwakiutl comme « ce peuple-enfant qui n'a ni moyens juridiques ni sens interne de la promesse », et « cherche seulement à créer une dette » (FJ, p. 176) ? Et pour assigner au *potlatch* le « sens mystique d'une communion alimentaire », ne fait-il pas sienne la thèse de Boas sur l'« écho affaibli », sur la « survivance adoucie » du cannibalisme originaire (FJ, p. 157) ? C'est, semble-t-il, le cercle carré de l'époque : comment fixer des types-idéaux, qui soient des outils pour le comparatisme, sans accréditer l'une ou l'autre figure de l'évolutionnisme ?

3/Enfin, troisième orientation de recherche, qui recoupe les deux précédentes : la *description analytique de « formes idéal-typiques »*. Types-idéaux de *phénomènes collectifs* : les *sociétés segmentaires*, à base de clans s'emboîtant en agrégats successifs, élaboré par Durkheim à

22. Y. Goudineau, 1986, « Évolution sociale, histoire et étude des sociétés anciennes dans la tradition durkheimienne », dans *Historiens et sociologues aujourd'hui*, Journées d'études annuelles de la Société française de sociologie 1984, Paris, Éditions du CNRS, montre comment le schéma de classification historique des institutions domestiques, religieuses et politiques, esquissé par Durkheim dans *L'Année sociologique*, 1<sup>re</sup> série, XI, 1906-1909, p. 286-287, et 1<sup>re</sup> série, XII, 1909-1912, p. 365-366, devient une thèse dogmatique chez Davy. Le même schéma évolutionniste orientera pourtant de façon féconde les recherches de M. Granet sur la Chine féodale et de L. Gernet sur la Grèce archaïque : Y. Goudineau, art. cité, p. 44-47, et R. Di Donato, 1983, postface à L. Gernet, *Les Grecs sans miracle*, Paris, Maspero.

*Mauss, Davy, Maunier : trois perspectives de sociologie juridique* 219

partir de l'exemple kabyle<sup>23</sup>, les *sociétés à potlatch*, « civilisation de transition » d'un régime utérin et totémique à un régime paternel et féodal, forgées par Davy sur l'exemple Kwakiutl, ou encore l'*institution d'échanges de dons*, ce « système de prestations totales », sous lequel Mauss rassemble la *kula* mélanésienne, les *potlatch* nord-américains ou la *taoussa* kabyle. Types-idéaux du *devenir pré-historique* : le procès du passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique, de division du travail et de spécialisation des fonctions, de désacralisation du monde et de déliaison des individus, proposé par Durkheim, et le procès de dissolution de la souveraineté collective et de la communauté mystique des phratries et des clans, et d'avènement de la rivalité entre chefs féodaux et leurs clientèles commerciales, dessiné par Davy. Mais là encore, il est difficile de faire la part des choses entre un travail théorique de généralisation et de comparaison, ancré dans l'étude de cas particuliers et concrets, et les démarches que nous avons qualifiées d'archéologique et de génétique.

Les projets de recherche de chacun de nos auteurs ne se réduisent cependant pas à l'une ou l'autre de ces perspectives archéologique, génétique, idéal-typique.

Reprenons la rapide mise en regard esquissée plus haut.

L'*ED* a aussi une *visée idéal-typique*, et malgré lui, un point de fuite génétique. Dans le chapitre sur les « survivances » des principes de l'obligation de donner, de rendre et de recevoir, dans le monde indo-européen, Mauss écrit que les faits ethnographiques nous servent d'étalons de comparaison « pour mesurer de combien nos sociétés s'écartent ou se rapprochent de ce genre d'institutions qu'on appelle "primitives" » (*ED*, p. 228). Mais les « survivances », les « vestiges » et les « traces » des *phases d'évolution* révolues, nous donnent plus que des mises en perspective comparatiste : elles ont une « portée en *histoire sociale* » (*ED*, p. 228-229), en pointant des institutions qui « ont *réellement* fourni la transition vers nos formes de droit et d'économie », inventées par les sémites et les Grecs (*ED*, p. 228, souligné par nous).

Cette oscillation est aussi celle de Davy. Il précise très clairement que son usage du mot « primitif » ou « inférieur » n'implique aucun jugement de valeur sur l'arriération historique, l'antériorité ou l'ancienneté de fait des sociétés ainsi qualifiées. Sa seule préoccupation est de suppléer les lacunes de l'histoire en proposant des

23. É. Durkheim, 1893, *De la division du travail social*, Paris, Alcan, p. 149-153.

conjectures généalogiques sur le prédroit, le droit d'avant le droit, que l'ethnologie nous donne à entrevoir. L'expérience observable de l'anthropologie a force de corroboration des constructions hypothétiques du pré-historien du droit. Elle fournit l'équivalent d'un laboratoire où «découvrir la cause et la genèse» du formalisme contractuel. Davy désubstantialise la fiction intellectuelle, mais n'en aligne pas moins les sociétés sur une échelle de développement – même si celle-ci n'est qu'un artifice nécessaire à la comparaison. Remarquons que Davy se démarque de Durkheim dans sa conception de la flèche du progrès : le primitif n'est plus l'élémentaire. Au contraire, le mouvement de la civilisation se fait depuis un «tout complexe» de relations enchevêtrées les unes dans les autres vers la désintringation et l'autonomisation de fonctions isolées et simples. La moindre spécialisation des peuples inférieurs laisse «percevoir une foule d'associations de fonctions infiniment significatives» (*FJ*, p. 14-17)<sup>24</sup>, où se profile, par tâtonnements, une «institution synthétique», germe du contrat des droits classiques archaïques. Mais malgré ses mises en garde initiales, Davy est contraint dans le cours de sa démonstration à reconnaître une sorte d'«avancée inégale» des Tlinkit aux Haida aux Kwakiutl, dont la plausibilité est selon lui renforcée par leur disposition géographique (*FJ*, p. 193 et 196). Il croit repérer en eux des stades successifs d'une même civilisation – contre l'avis, après coup, de Mauss : «Si l'hypothèse des linguistes est exacte et si les Tlingit et les Haida sont simplement des Athascapans qui ont adopté la civilisation du Nord-Ouest, le caractère fruste du *potlatch* tlingit et haida s'expliquerait de lui-même»<sup>25</sup>, sans que l'on recourt à l'hypothèse évolutionniste. Mauss s'étonne en outre de l'absence du *potlatch* tsimshian dans la description de Davy, et semble régler ses comptes, avec *fair play*, en marquant son approbation et en soulignant des lacunes, dans des notes sur une dizaine de pages de l'*Essai sur le don* (*ED*, p. 195 à 205).

La posture de Maunier est autre. Il part d'une rétrospective de la question de l'échange primitif, et critique l'«étude géné-

24. Comparer avec É. Durkheim, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, p. 9 et p. 11 : «Les civilisations primitives constituent des cas privilégiés parce que ce sont des cas simples. Les rapports entre les faits y sont aussi plus apparents» : elles offrent «un moyen de distinguer les causes, toujours présentes, dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuses».

25. Mauss détruit en une ligne de note l'un des arc-boutants de la thèse de Davy, dans *Essai sur le don*, *L'Année sociologique*, 1925, p. 91, vol. 2 ; à l'opposé de *La foi jurée*, p. 22-23.

tique de la circulation des biens» qui figure l'origine du marché dans le troc, antérieur à l'état de société. Ce rejet de l'«économie naturelle» (*ERAN*, p. 12) est un *topos* obligé de l'époque, auquel Mauss et Davy sacrifient par ailleurs. Maunier glisse alors sur le commerce silencieux et le commerce hawaïen (*ERAN*, p. 16-17), et enchaîne sur les échanges de présents ou cadeaux rituels mis en évidence par l'histoire et l'ethnologie. Il est alors remarquablement proche de Mauss. Les échanges qu'il décrit sont obligatoires, avant d'être volontaires et convenus ; ils produisent un jeu de créances à recouvrer, de dettes à acquitter, créent des relations de crédit mutuel et d'obligation réciproque, engendrent une «circulation intense des biens» et impulsent un «mouvement indéfini des droits» qui font la société. Son objectif n'est pourtant pas le même que Mauss : il ne cherche pas à retracer une fresque de l'histoire des dons et des contre-dons, il part d'une étude de cas bien circonscrite, fruit de l'application du «procédé monographique» à ce qu'il appelle un «grand fait méditerranéen» (*ERAN*, p. 20-21). Les préoccupations archéologique et génétique sont là mises hors circuit au profit des perspectives idéal-typique et comparatiste. Car, nous dit-il, «la monographie en soi est stérile, si elle ne prépare la comparaison et ne fonde la synthèse» (*ERAN*, p. 21, p. 45). Elle appelle un travail de recensement et de classification des variantes, de distinction de l'accidentel de l'essentiel, de généralisation ancrée dans l'épaisseur des matériaux. Maunier procède par «progression logique» «du plus élaboré et du plus simple, au plus compliqué et au plus confus», «du plus fixé et du plus organisé, au plus instable et au plus mouvant» – de la configuration la plus uniforme, la plus stable et la plus simple qui est celle de la *taoussa* kabyle, dont le rituel s'est «appauvri» en se «systématisant», à des formes moins épurées et moins certaines, identifiées en Égypte et au Maroc, chez les Touareg et chez les Provençaux. Cette progression logique prend donc à rebours la progression historique. Là encore, dans l'économie d'une démonstration dédiée à la comparaison idéal-typique et à la restitution ethnologique d'une étude de cas, ressurgissent des éléments d'évolutionnisme.

Venons-en maintenant au cœur de l'affaire. Le rapport entre échanges rituels de dons et instauration d'obligations contractuelles prend une forme différente selon le projet de recherche de chacun des auteurs, mais aussi et surtout en fonction du type de représentation que chacun se donne des phénomènes collectifs.

*Le fait social total*

1 / Un premier point de partage pourrait se jouer autour du respect du mot d'ordre maussien de la recherche de *faits sociaux totaux*, où se combinent des institutions religieuses, juridiques, morales – politiques et familiales – économiques, esthétiques et morphologiques (ED, p. 147). Si Davy s'est attiré les foudres de proches de Mauss, c'est en partie à cause de la nature tronquée de ses descriptions, trop vagues, trop métaphoriques ; et c'est bien ce que Mauss lui-même lui reproche : « le *potlatch* est bien plus qu'un phénomène juridique : il est de ceux que nous proposons d'appeler "totaux" ». Et d'égrener ses caractéristiques religieuse, mythologique, shamanistique, économique, morphologique, esthétique. « Enfin, même du point de vue juridique, en plus de ce qu'on [*i.e.* Davy ou Adam] a déjà dégagé de la forme de ces contrats et de ce qu'on pourrait appeler l'objet humain du contrat, en plus du statut juridique des contractants (clans, familles, rangs et épousailles), il faut ajouter ceci : les objets matériels des contrats, les choses qui y sont échangées, ont elles aussi, une vertu spéciale, qui fait qu'on les donne et surtout qu'on les rend » (ED, p. 204-205). De fait, les descriptions denses sont rares chez Davy, les données religieuses et mythologiques réduites à l'illustration de sa thèse sur le totémisme, tandis que la puissance de liaison des dons et des contre-dons découverte par Mauss en est absente. Elle n'y est pas thématifiée comme telle : le *potlatch* est examiné en tant qu'il exprime et renforce les statuts dans les phratries et les clans, ces collectivités antagonistes et complémentaires, ou en tant qu'il promeut l'individualisation des chefs et l'inégalité des rangs, la décomposition de l'organisation totémique et la spécialisation des fonctions sociales, bref, l'avènement du règne du contrat. De cette *socialité élémentaire* qui naît de l'échange, il n'est point question.

Tout au contraire, Maunier transforme l'hypothèse théorique de Mauss en outil d'investigation empirique. La « fonction sociale » des échanges est mise au premier plan : le jeu des dons et des contre-dons fait lien, est un opérateur rituel de communion ou d'agrégation. Alliance et fraternité sont scellées par ces « fêtes publiques » où « l'on se donne en donnant ». Et Maunier ne s'en tient pas à ces formules générales. Il montre par le menu détail, avec la vivacité du sentiment éprouvé et de l'expérience vécue,

toutes les procédures de liturgie religieuse, d'audience judiciaire, de drame esthétique, qui ordonnent la scène de la *taoussa*, au-delà de sa qualité de tractation économique. « L'assemblée en plein air est *église, prétoire et théâtre* à la fois » (*ERAN*, p. 35). Il serait faux de réduire ces actions obligatoires et ostentatoires à un simple prêt à usure. Le contre-don doit être supérieur en valeur au don, mais cette « marge d'intérêt » est indépendante de la durée du « prêt ». L'éloignement des fêtes de donation et de restitution étant imprévisible, puisque dépendant d'événements contingents – naissances, circoncisions, mariages (*ERAN*, p. 24) – un tel crédit serait toujours aléatoire, et souvent ruineux (*ERAN*, p. 40). L'hypothèse du prêt à usure écartée, il reste cette « obligation différée dont le terme est incertain » (*ERAN*, p. 38), mais qui crée un « engagement tacite » (*ERAN*, p. 31) entre ses protagonistes. Le devoir de donner, de recevoir et de rendre est affaire d'honneur, sanctionnée par l'opinion, contractée par un acte festif, casuel et cérémoniel, formel et public. Elle n'est pas un « trafic d'intérêt » (*ERAN*, p. 44). Maunier, en assumant l'hypothèse du don-source de socialité, montre la pluralité des registres de l'existence collective concernés par la *taoussa*. Nous avons bien affaire, au-delà de la transaction économique et du contrat juridique, ces fictions chères à l'économie libérale et au droit naturel, à un « fait social total ». Ce souci sera constant chez Maunier. Dans son *Précis d'un traité de sociologie*, il ira jusqu'à penser une architectonique des disciplines en sciences sociales et une classification des phénomènes collectifs qui systématisera cette intuition de Mauss.

D'un côté, donc, Davy est plus sensible à la valeur statutaire ou contractuelle des échanges rituels de dons, et tend à se centrer sur la dimension juridique du mariage et du *potlatch*. Il établit un repérage de l'émergence de rudiments de droit international, constitutionnel, public et privé. De l'autre côté, Maunier rend opérationnelle la pensée de l'*Essai sur le don*, et oriente l'enquête sur un « fait social total », la *taoussa*. Il se focalise sur la dynamique de relance d'obligations mutuelles et de nouage de solidarités sociales par ce « réseau de datations en tous sens » (*ERAN*, p. 94).

*Religion et phénomènes collectifs*

2/Un deuxième point de partage serait la façon dont la *dimension religieuse* intervient dans la constitution des phénomènes étudiés. Davy reprend à son compte le projet durkheimien, quand il se propose de retracer une histoire de l'humanité, de la phratrie et du clan à la tribu, puis à la nation et à l'empire, du point de vue de la genèse du contrat et de la souveraineté. Il prend pour acquise la conversion de Durkheim au totémisme, qui culminera dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, et n'hésite pas à invoquer la « loi de participation » de Lévy-Bruhl pour décrire le lien de parenté entre membres de la même phratrie ou du même clan, chez les Tlinkit (*FJ*) ou chez les Arunda (*DCE*). De cette adhésion sans faille au concept de totémisme, fût-il retravaillé par une dynamique d'individualisation et de féodalisation de la société, Mauss ne peut que se méfier. S'il est prêt à accepter qu'il s'agit là d'un « système religieux », ce n'est jamais qu'un cas de « cultes thériomorphiques de clans portant des noms d'animaux »<sup>26</sup>. Loin de Mauss l'idée d'assigner au totémisme une fonction de « forme élémentaire », sinon d'origine génétique, du fait religieux. Son scepticisme perce dans ce qui nous reste de ses échanges épistolaires avec Radcliffe-Brown. Et il marque son désaccord en 1913 avec les tentations évolutionnistes de Durkheim et de Frazer<sup>27</sup> quand il souligne que décrire « la forme la plus primitive, la plus simple, la plus élémentaire » dans les « sociétés les plus basses que nous connaissons » ne signifie pas « montrer une origine, un commencement absolu, une naissance pour ainsi dire *ex nihilo*... il ne s'agit là que d'hypothèses, d'indications de travail, de données provisoires ». Enfin, il partage avec Hubert une grande méfiance pour la localisation de « restes de totémisme » par Reinach à Rome et en Grèce, par Loret et par Moret, puis par Davy (*DCE*, p. 1-12), en Égypte<sup>28</sup>.

26. M. Mauss, 1905, *L'Année sociologique*, 1<sup>re</sup> série, vol. 8, repris dans *Œuvres 1*, éd. V. Karady, Paris, Minuit, 1968, p. 162. Dès 1898, Mauss se méfiait de « l'extension donnée à des termes spéciaux comme tabou, totem ». « Il faut éviter de donner au genre le nom d'une espèce ».

27. M. Mauss, 1913, *L'Année sociologique*, 1<sup>re</sup> série, vol. 12, repris dans *Œuvres 1*, *op. cit.*, p. 183-189, et *L'Année sociologique*, 1<sup>re</sup> série, vol. 2, 1899, repris dans *Œuvres 1*, *op. cit.*, p. 196.

28. M. Mauss, *Œuvres 1*, *op. cit.*, p. 167-170.

Mauss ne se retrouvait sans doute pas dans cet usage dogmatique du totémisme par Davy. Dans l'*Essai sur le don*, les notions clefs pour comprendre la dimension magico-religieuse du don sont celles de *mana* et de *hau*. Mais ces « produits de la réflexion indigène », « fondements de jugements synthétiques *a priori* »<sup>29</sup>, n'apparaissent même plus dans l'étude de Maunier sur la *taoussa*. Maunier ne s'attarde plus sur les façons de qualifier ce « ciment mystique » dans la prose lyrique de Mauss. Sa plume se veut analytique, et il ne se laisse guère aller au vertige du « mélange des choses et des personnes », à l'immanence d'un sacré diffus et poreux, à la radiation d'une « force anonyme et impersonnelle ». Maunier décrit, avec un regard d'ethnologue du droit, des moments, des acteurs, des actions, des effets, selon la nomenclature de son exposition. Il se livre à une véritable *analyse pragmatique* des échanges rituels, des dispositifs spatiaux, des rhétoriques gestuelles, et des identités en situation des protagonistes, « acteurs ou témoins, donateurs ou spectateurs ». Plus de *mana totémique* (FEVR, p. 293 sq.), plus de compénétration du naturel et du surnaturel dans la « mentalité primitive », plus de cohésion mystique des clans, de leurs noms et de leurs blasons ; et plus de recours au langage du spirituel, du numineux, du magique, du sacré, pour rendre compte du *hau*, de l'« esprit de la chose donnée » (ED, p. 157), de la « vertu spéciale » qui fait qu'on la rend (ED, p. 205). Maunier opère une *laïcisation* de l'obligation, qui devient inhérente à la dynamique des échanges. Il constate et il relate des actes discrets, observables et descriptibles, qui se répondent les uns aux autres ; il désenchante des rites, mêmes s'ils ont des *effets* de bénédiction, de purification et de fécondation, qui appellent la prospérité, procurent la *baraka* et éloignent le malheur (ERAN, p. 42-43 et p. 86-87). L'« ordre religieux » est fait de discours et de pratiques, pas d'un sacré prégnant et englobant. Tout le talent de Maunier est là. En 1927, déjà, il s'est totalement défait du primitivisme de la plupart de ses contemporains durkheimiens, et il saisit dans un travail de terrain la dynamique du lien social proposée par Mauss. Il rend compte de cet énigmatique « mouvement du tout, l'aspect vivant, 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 » (ED, p. 275) – sans tomber dans la pensée magique, et sans invoquer non plus au prin-

29. C. Lévi-Strauss, 1950, « Introduction » à M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. XXXIX et p. XLV.

cipe de l'unité de l'échange les « structures inconscientes de l'esprit humain » (Lévi-Strauss), ni la rechercher dans la dialectique sociale des champs et des habitus (Bourdieu)<sup>30</sup>.

D'un côté, Davy continue donc de s'inscrire dans l'héritage durkheimien, et centre ses analyses sur les transformations de l'organisation totémique, et la gestation du contrat et de la souveraineté en son sein. De l'autre côté, Maunier, tout en reprenant à son compte la vision maussienne d'une socialité que tisse la navette des dons et des dettes, dé-sacralise l'âme des choses et la communion des hommes.

### *Le rapport entre individu et société*

3/Troisième et dernier point, de rencontre cette fois : Davy et Maunier convergent sur l'existence de types d'obligations qui ne sont pas encore contractuelles, dans des « formes archaïques d'échange », mais qui impliquent déjà des *individus*. Les positions de Mauss sur ce point sont claires, et dans la lignée de Durkheim. « Ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent ; les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : clans, tribus, familles, qui s'affrontent et qui s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois » (*ED*, p. 150). « C'est tout le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef » (*ED*, p. 152). Dans ces « prestations totales de type agonistique », les chefs ne sont que les détenteurs provisoires de « forces mystiques », ceux qui concentrent sur leur personne « le *mana* propre aux membres du clan assemblés en commun »<sup>31</sup>. « Tuer la propriété » du rival, ce n'est pas s'accaparer pour les chefs, en leur nom propre, cette aura magique faite d'honneur, d'autorité et de richesse (*ED*, p. 203), mais c'est déranger une répartition hiérarchique du pouvoir, une distribution de la réputation et du respect, « dont ultérieurement profite leur clan » (*ED*, p. 152). La communion de l'individu et du collectif reste indissoluble.

30. A. Mahé, 1996, « Les échanges rituels de dons : De René Maunier à Pierre Bourdieu en passant par Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss », *Droit et cultures*, 31.

31. R. Lenoir, 1922, « La mentalité primitive », *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin, p. 211-212.

C'est précisément contre ce dogme que Davy va développer sa propre théorie. Non pas de façon iconoclaste, et son étonnement face au petit scandale qu'il provoquera dans le landernau des sociologues en témoigne. Il s'agit pour Davy de reprendre et de continuer les analyses de Durkheim sur le passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique dans *De la division du travail social*, revues et corrigées à travers le prisme du *mana* totémique dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Et de montrer, d'une part, la *naissance d'un « pouvoir individualisé »* – d'une institution de la chefferie, « dans les organisations communautaires totémico-territoriales » (*DCE*, p. 76 sq.) – en recourant aux exemples des Arunda, des Warramunga et des Dieri que Durkheim avait déjà étudiés à partir de Howitt, Spencer et Gillen ; et de montrer, d'autre part, comment le *potlatch* change de sens dans des « civilisations à transition » comme celle des Kwakiutl : la collaboration rituelle entre phratries et la communion entre vivants et morts qui font le sens du « témoignage mutuel de respect » laissent place à une *dynamique de rivalité entre chefs* (*FJ*, p. 215-223). L'encastrement du *potlatch* dans sa gangue totémique se défait : le *potlatch* d'« acquisition du nom » signe la dissolution de l'ordre des phratries et des clans et l'avènement des sociétés secrètes et des clientèles féodales. Au principe de transmission héréditaire se substitue un principe d'acquisition individuelle du nom. Le prestige conquis par calcul concurrence le prestige échu par tradition ; le cadre de la filiation utérine et totémique s'efface devant un jeu de stratégies des grandes familles. Les noms et les privilèges, les emblèmes et les blasons ne sont plus consubstantiels aux phratries et aux clans, ils peuvent être « achetés » par une mobilisation de richesses. La reproduction rigide, « de toute éternité », des obligations statutaires, est rompue : le principe de rivalité devient un principe de dé-sacralisation des rites et symboles religieux, de redéfinition des relations sociales en termes individuels, de production d'échelles mobiles de relations hiérarchiques, de confiscation du pouvoir collectif au profit des intérêts des chefs. Couronnement de la construction, *l'invention du contrat*, que Davy définit ainsi : « Distinction et identification des parties en présence, naissance d'une relation entre ces parties, constitution d'une dette avec intérêt à une certaine échéance » (*FJ*, p. 238).

Maunier, pour finir, défait lui aussi le présupposé collectiviste de Durkheim et de Mauss. Son texte sur « Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat en Afrique du Nord », qui manque singulièrement de rigueur dans l'exposition des matériaux, nous semble clairement destiné à contrer l'application par Durkheim du concept de solida-

rité mécanique à la Kabylie. Là où celui-ci croyait voir une « adhésion unanime à des croyances communes », et une « primauté de la personne collective sur les individus » (*DTS*, p. 149-155). Sur un mode que Davy n'aurait pas renié, Maunier décèle l'émergence du contrat dans des formes statutaires d'héritage (la communauté taïssable des biens) et de domination (le rapport entre protecteur et vassal) (*CAN*, p. 40). Il montre l'existence, entre les groupements statutaires de la famille, de la cité et de la tribu, de groupements de type contractuel. Des formes d'association existent, à but pastoral ou commercial, dont les membres poursuivent de façon volontaire et utilitaire un but commun, partiel et temporaire. Maunier croit même, de façon abusive, pouvoir analyser comme des « contrats collectifs » les relations de « secours mutuel » ou de « contribution plurilatérale » de la *taoussa* (crédit gratuit), la *maouna* (repas gratuit, pour secourir des voisins ou des étrangers) et la *touïza* (travail gratuit, pour construire la maison). Ces institutions, tout en conservant un caractère coutumier et religieux (*CAN*, p. 49), impliquent déjà un sens de la convention d'intérêt entre chefs de famille. Dix ans plus tôt, dans « Les échanges rituels en Afrique du Nord », Maunier avait déjà montré la dimension de crédit usuraire des cycles de dons et contre-dons en monnaie dans la *taoussa*. L'obligation ne naît pas tant de la contrainte de la religion ou de la tradition que de la ritualité, la solennité et de la publicité de la cérémonie. Et il n'y a ni coïncidence de l'individu et du collectif comme chez Mauss, ni usurpation du collectif par l'individu comme chez Davy, mais situation d'égalité entre les participants de la *taoussa*. Ceux-ci agissent en tant que chefs de famille, père de la mariée ou du garçon circoncis, et reçoivent à ce titre les dons de leurs pairs. Un héraut proclame à haute voix la nature des dons qui sont faits *en nom propre* : les rivalités ostentatoires opposent des hommes d'honneur, qui accroissent leur prestige et leur réputation en se montrant les plus généreux. Nous sommes loin du *potlatch* nord-américain, dans un monde mi-enchanté mi-désenchanté, où les stratégies d'échange, médiatisées par l'argent, visent à asseoir ou à augmenter l'honneur des individus.

Daniel CEFAÏ et Alain MAHÉ  
Groupe d'étude et d'observation  
de la démocratie - Université de Paris X