

## L’Afrique vue du don : esquisse d’une sociologie

### Africa From the View of Giving: An Outline of a Sociology.

Auteur 1 : GBEDAN Honoré.

**GBEDAN Honoré**  
(ORCID : 0009-0000-0295-9248 ; Doctorant finissant)  
Université Laval/Département de Sociologie/Canada.

**Déclaration de divulgation** : L’auteur n’a pas connaissance de quelconque financement qui pourrait affecter l’objectivité de cette étude.

**Conflit d’intérêts** : L’auteur ne signale aucun conflit d’intérêts.

**Pour citer cet article** : GBEDAN .H (2025) « L’Afrique vue du don : esquisse d’une sociologie », African Scientific Journal « Volume 03, Num 33 » pp: 1060 – 1083.



DOI : 10.5281/zenodo.17985301  
Copyright © 2025 – ASJ



## Résumé

L'esquisse d'une sociologie du don en Afrique est un exercice fastidieux mais bien pertinent en raison de la résurgence de la grande importance du don dans un contexte africain de plus en plus marqué par la problématique de la diminution de l'Aide internationale. Basé sur une revue de littérature non systématique et narrative, l'article étudie, d'une part, les formes des pratiques du don et brosse, de l'autre, le portrait des paradigmes et théories applicables au don. L'exercice fait ressortir deux conclusions majeures aussi pratiques que théoriques. Dans son aspect relatif aux pratiques sociales et selon les contextes, les principales formes que revêt le don sont de quatre ordres : le don rituel, le don coutumier, le don comme ruse, le don organisationnel. L'aspect inhérent à la conceptualisation fait état des paradigmes et théories classiques. En effet, les théories sur la gratuite ou non d'un don telles *l'impossibilité de penser le don dans sa pureté altruiste, la triple obligation du don, le don en tant qu'acte désintéressé* et donc gratuit, alimentent la question. Ces théories sont élaborées dans la perspective de quatre paradigmes : le holisme méthodologique qui met l'accent sur le seul moment de l'obligation ou de la nécessité ; l'individualisme méthodologique qui ne retient que l'intérêt pour soi ou le sentiment de liberté du donateur ; le tiers paradigme et le relationnisme méthodologique. Ces deux derniers paradigmes paraissent mieux appropriés pour étudier le don organisationnel de la philanthropie moderne à cause de la multiplicité des acteurs et des intermédiaires qu'il implique. Les conclusions majeures de l'article sont, *in fine*, complétées par la notion de « don minimalement conditionné » pour l'étude du don organisationnel philanthropique sur le Continent.

**Mots-clés** : Sociologie du don, Paradigmes du don, Théories du don, Afrique.

## Abstract

Outlining a sociology of giving in Africa is a tedious but very relevant exercise due to the resurgence of the importance of giving in an African context increasingly marked by the issue of declining international aid. Based on a non-systematic and narrative review, the article examines the forms of giving practices on the one hand and outlines the paradigms and theories applicable to giving on the other. The exercise highlights two major conclusions that are both practical and theoretical. In terms of social practices and depending on the context, there are four main forms of giving: ritual giving, customary giving, giving as a trick, and organizational giving. The inherent aspect of conceptualization refers to classic paradigms and theories. Indeed, theories on the gratuity or not of a gift such as *the impossibility of thinking about giving in its altruistic purity*, *the triple obligation of giving*, *giving as a selfless*, address the topic. These theories are developed from the perspective of four paradigms: methodological holism that emphasizes the sole moment of obligation or the necessity; methodological individualism which considers only the donor's self-interest or sense of freedom; the third paradigm and methodological relationism. These last two paradigms seem more appropriate to study the organizational gift of the modern philanthropy because of the multiplicity of actors and intermediaries it involves. The article's main conclusions are ultimately complemented by the notion of "minimally conditioned giving" for the study of organizational philanthropic giving in Africa.

**Keywords:** Sociology of Giving, Paradigms of Giving, Theories of Giving, Africa.

## Introduction

Ailleurs, la question sur l'importance du don en tant que moteur de création et de maintien des liens sociaux, qu'ils soient directs ou via des organisations intermédiaires, demeure inépuisable malgré l'existence d'une littérature foisonnante. En Afrique, il apert que les travaux traitant du don en tant que pratique sociale, sont non seulement limités, mais aussi épars. Le présent article vise à colliger les principaux travaux sur le don en Afrique en les présentant sous forme d'une esquisse sociologique. La pertinence d'un tel exercice réside dans la résurgence de l'utilité du don dans un contexte africain marqué par la diminution de l'Aide internationale. Pour ce faire, l'exercice est structuré en cinq sections. La première est consacrée, brièvement à la méthodologie. La deuxième fait état des clarifications relatives à la notion du don. La troisième section brosse le portrait des principaux travaux portant sur les pratiques du don en contextes africains. La quatrième est une présentation résumée des théories du don alors la cinquième expose, en substance, des paradigmes exploitables dans l'étude du don sur le Continent.

### 1. Considérations méthodologiques et éthiques

Le présent article procède des chapitres d'une recherche doctorale à dominance qualitative et le procédé de recueil des données comprend plusieurs instruments de collecte (Creswell 2007 ; Schwandt & Cash 2014) dont les principaux sont constitués de l'analyse documentaire (Campenhoudt & Quivy 2011), l'entretien semi-directif avec une préférence à l'entretien compréhensif (Kaufmann 2007) l'observation de terrain (Copans 2008 ; Groleau 2003). Les données discursives ont été enregistrées sur un magnétophone et le contrôle de la qualité des enregistrements a été effectué à tout instant (Patton 2015). Les données enregistrées ont été (re)transcrites via le logiciel Saisie vocale de Google Docs, corrigées puis traitées dans la perspective qualitative par codification (Allard-Poesi 2003 ; Gagnon 2012) et par thématization en continu. Spécifiquement au présent article, les données issues de l'étude documentaire et la revue non systématique narrative (Hoarau et al, 2021) sont analysées en contenu (Bardin 1993) et par thème (Paillé & Mucchielli 2008). L'étude a été approuvée par le Comité d'éthique de la recherche avec les êtres humains de l'Université Laval sous le numéro 2018-199/11-09-2018.

### 2. Le don : une notion polysémique

Le don est un concept polysémique et il nous parait utile de revenir sur l'essentiel des clarifications. En effet, dans une perspective sociologique, le don (philanthropique) est défini comme « ... toute prestation de biens ou de services effectuée, sans garantie de retour, en vue de créer, entretenir ou régénérer le lien social. » (Caillé 2007 : 124). Godbout (2000a : 32) précisa sept années avant

Caillé, en parlant *du lien social<sup>1</sup> entre les personnes*. L'anthropologue<sup>2</sup> Godelier (2002 : 2) définit le don comme « ...un acte volontaire, individuel ou collectif, qui peut ou non avoir été sollicité par celui, celles ou ceux qui le reçoivent. »<sup>3</sup> De son côté, Testart (2006 : 19 ; 2007 : 162) met l'accent sur l'absence de contrepartie au sens juridique, en définissant le don comme « ... la cession d'un bien qui implique la renonciation à tout droit sur ce bien ainsi qu'à tout droit qui pourrait émaner de cette cession, en particulier celui d'exiger quoi que ce soit en contrepartie. » Le même auteur (Testart, 2007) fait la différence entre « donner » et « faire don », préférant employer « faire don » toutes les fois qu'il est purement question de don, c'est-à-dire, le fait de n'attendre aucune contrepartie en retour. Selon Lefebvre & Germain (1992 : 87), le don est l'« Action de donner ce que l'on possède sans contrepartie. ».

En solidarité internationale, d'aucuns parlent de *don organisationnel* qui est « ...présent dans le vaste domaine de l'aide internationale portée par les organisations non gouvernementales ou de l'aide aux démunis, que fournissent les organisations caritatives ou citoyennes. » (Steiner 2016 : 92). C'est un don organisationnel drainé par les ONG internationales vers les pays du Sud et qui se matérialise sous forme de projets<sup>4</sup>, ou de petits projets ponctuels, à petite échelle, au ras du sol (Assogba, 1991). Il s'agit, dans cette perspective, « ... d'une redistribution philanthropique de ressources, d'origine et de nature principalement privées, en faveur du développement » (Piveteau 2004 : 150). Ce don, sous forme de projet la plupart du temps, est financé par des organismes philanthropiques dont les sièges sociaux sont situés hors du Continent africain. Il s'agit donc du don moderne non dans ses expressions individuelles qui résident dans le cadeau, mais dans celles institutionnelles (Hénaff 2002) qui implique des courtiers du développement (Oliver de Sardan, 1995). Le don-projet se déploie souvent sous un cycle, terme employé pour « ... signifier le caractère mécanique de l'enchaînement de chacune des phases et, surtout, pour mettre en avant l'effet d'apprentissage qui relie la phase ultime d'un projet à la première phase d'un nouveau projet. » (Piveteau 2004 : 173).

C'est dans l'esprit de ces différentes clarifications du concept de don que nous tenterons de présenter l'esquisse d'une sociologie du don en Afrique qui brosse le portrait des principaux

---

<sup>1</sup> En d'autres termes, le sociologue voit dans le don, « ... un acte fondateur de la solidarité sociale, faisant de l'acte de se dépouiller au profit d'autrui le moyen d'accéder à une réalité que l'échange marchand ne permet pas d'atteindre. » (Steiner 2016 : 9).

<sup>2</sup> Pour l'autre anthropologue, Laurent (1998 : 232-233), « Le don consiste dans l'offre d'un cadeau qui lie les individus qui échangent pour longue durée, c'est-à-dire tant qu'il n'y aura pas d'arrêt de relation par une contre-prestation équivalente. »

<sup>3</sup> Cette définition nous semble mieux adaptée au contexte de l'étude.

<sup>4</sup> Au sens sociologique, le projet ou l'intervention du développement se caractérise par « ...l'existence d'un processus institutionnalisé de changement social délibéré, contrôlé et planifié. » (Chauveau 1982 : 18).

travaux d'une part et expose, en résumé des paradigmes et théories pouvant permettre d'étudier le don.

### 3. Des pratiques du don en Afrique : une revue non systématique

Au sens le plus général, une pratique sociale « ...désigne généralement un ensemble de comportements, adoptés et/ou prescrits par un grand nombre d'individus, parfois une majorité. Ces comportements peuvent être assez divers, mais leur finalité est en principe reconnue par l'ensemble des individus qui les adoptent..., la pratique sociale se caractérise par son inscription temporelle. Elle n'est pas ponctuelle mais durable. » (Moliner & Guimelli 2015 : 36).

La littérature scientifique et grise font état du fait que le don est un objet de pratiques sociales. L'objectif ici est de brosser le portrait des principaux travaux sur la pratique du don en Afrique. L'exercice complète ainsi des travaux que nous avons déjà traités (Gbedan, 2018). En effet, dans son article, Latouche (2008) analyse le don mauritanien à la suite de son vécu et ses observations de terrain à Nouakchott (Capitale de la Mauritanie) en 1991. Il y fait une description ethnographique du phénomène du don aux mendiants, dont l'ampleur s'explique, selon lui, par la sécheresse des années 1980 et la fin du nomadisme (p.207). D'après Latouche, le don mauritanien est généralisé et caractérisé par deux logiques difficiles à scinder. La première concerne les rapports conviviaux tandis que la deuxième est relative aux rapports monétaires. L'auteur l'exprime comme suit:

[La] logique des affaires impose que l'on recherche un avantage et non l'honneur ou la réputation de générosité; le cadre de la relation commerçante exclut la logique du don. Toutefois, le juste prix se discute. Se débat. La rhétorique mobilise les arguments du semblant de l'amitié, de la solidarité, et parfois, le simulacre acquiert un commencement de réalité, atténuant ainsi l'opposition entre la sphère des rapports amicaux et celle des rapports monétaires. (Latouche 2008 : 210).

Même si le don en tant qu'« une forme non négligeable de redistribution et de répartition des richesses » (p.212) est omniprésent et prégnant dans la vie quotidienne des Mauritaniens, ses pratiques sociales qui favorisent la commensalité et laissent intact le statut, ne permettent pas, selon Latouche, d'avoir une société mauritanienne plus juste. L'auteur avait déjà développé la même réflexion sur le don mauritanien dans son livre<sup>5</sup> dont la parution date de 1998. Et dans son analyse, Latouche (1998 : 43) nous apprend que ce don mauritanien présente une spécificité qui le distingue de celui analysé par Mauss dans son *Essai*; spécificité qui s'explique par le fait que le don en Mauritanie coexiste avec les rapports marchands pleinement développés. Le don mauritanien « ...suppose la *réciprocité* et la *contrepartie*, il ne supprime pas les injustices, et les

---

<sup>5</sup> Latouche, S. (1998). *L'autre Afrique : entre le don et le marché*, Paris, France : Bibliothèque Albin Michel Economie.

atténuée à peine. » Latouche (1998 : 47). En dehors de Latouche (1998; 2008), d'autres chercheurs dont Maunier (1998), Bourdieu (2000), Guy Nicolas (1991) et Pierre-Joseph Laurent (1998), ont réalisé des travaux sur le don en Afrique.

En ce qui concerne le premier, c'est-à-dire René Maunier, Alain Mahé, dans ses notes, le considère, d'une part comme un des disciples oubliés de Marcel Mauss et précise, de l'autre, que le livre<sup>6</sup> de ce dernier a été édité un an après la parution de l'*Essai*. En revenant à l'essentiel, nous retenons que les travaux de Maunier (1998) en Afrique du Nord portaient précisément sur la *taoussa*, un don pratiqué dans la région de Kabylie Djurjura en Algérie. Selon Maunier (1998 : 66), l'usage de la *taoussa* « ... a vogueur dans toute l'Afrique du Nord; il est connu des Égyptiens, des Tunisiens, des Algériens et des Marocains. » Ce don s'apparente au *potlatch* étudié par Mauss dans son *Essai*, mais présente une différence fondamentale. En effet, contrairement au *potlatch* marqué par le fait que ce sont les organisateurs de la fête qui distribuent des dons, la *taoussa* kabyle, en tant que pratique sociale de dons, « ... consiste en son fond, pour qui donne une fête, à percevoir des invités une contribution réglée, à charge de remboursement sous-entendu. » (Maunier 1998 : 68). Ces *taoussas* sont des transactions de biens que Maunier décrit comme « ...des échanges rituels, puisqu'elles sont des cérémonies solennelles, qui ont lieu dans des fêtes publiques. » (p.57). La *taoussa* se pratique dans des *fêtes publiques*, à l'occasion de la *naissance*, de la *circoncision* et particulièrement (le plus souvent), du *mariage* (p.70). La *taoussa* est marquée, entre autres choses, par la présence de deux personnages non moins importants que Maunier qualifie d'auxiliaires des rites. Il s'agit du *hérault* ou *crieur* qui transmet en argent<sup>7</sup> comptant (à l'invitant de la fête publique, en le déposant sur un foulard dressé pour la circonstance) et proclame<sup>8</sup> les dons et du *scribe* qui les consigne et les constate (p.78). La *taoussa* qui débute et se termine par une prière faite par le marabout est sanctionnée, *in fine*, par un repas commun dont les femmes ont fait l'apprêt (p.80). Le *hérault*, l'un des principaux acteurs de la *taoussa* kabyle, s'apparente de nos jours à l'ensemble des personnes (physiques ou morales) qui œuvrent principalement pour la collecte des fonds et divers dons dans le monde des Organisations de la Solidarité Internationale et des ONG. Le *hérault*, dans le monde des ONG, c'est l'analogue des agences spécialisées en levées de fonds, à commencer par les grandes campagnes médiatisées de collecte de fonds (Lefèvre (2011), jusqu'aux employés occasionnels ou bénévoles qu'il est courant de rencontrer aux stations de transports en commun ou dans les espaces publics qui, par tous les moyens, ne cherchent qu'à convaincre ou faire adhérer des citoyens abordés aux causes ou valeurs défendues par les

<sup>6</sup> « Les recherches sur les échanges rituels en Afrique du nord » parurent, d'après les notes de Mahé, en 1927. (Maunier, 1998 :10).

<sup>7</sup> Maunier (1998 : 79) précise que « L'objet même des dons est immuable. Ils se font en pièces d'argent. »

<sup>8</sup> Le hérault « ...annonce à voix haute et solennelle, en recevant chaque présent, sa valeur et son auteur. » (Maunier 1998 : 80).

organisations qu'ils représentent et que l'on peut aisément identifier à travers leurs tenues, la plupart du temps. Dans la *taoussa* kabyle, il y a l'*obligation de rembourser* un don qui, en principe, est supérieur à celui de qui l'on a reçu un don antérieurement. Cette obligation est un *devoir coutumier* ou un *impératif traditionnel* (Maunier 1998 : 84). L'auteur précise que « C'est le don lui-même et lui seul, proclamé en assemblée publique, qui fait naître le devoir de rembourser. »<sup>9</sup>. Mais le manquement volontaire de faire un contre-don est l'expression de rupture de relation ou de lien social entre l'ancien donataire (l'invitant de la fête publique antérieure) et l'ancien donateur (qui lui avait fait un don à l'invitant de la fête publique antérieure) qui devient selon la pratique sociale de la *taoussa* kabyle, le « nouveau donataire. » La *taoussa* est caractérisée par l'individuation, contrairement au *potlatch* étudié par Mauss qui est à effet collectif. À cet effet, Maunier (1998) écrit que les acteurs sont

[...] des *individus*. Ce ne sont pas du tout des tribus ou des familles, moins encore des générations ou des corporations, qui entrent en rapport directement. Mais ce sont nommément des personnes vivantes, dont chacune paraît agir pour soi-même. Les chefs des clans et des familles n'ont point droit exclusif aux présents. Les femmes et les garçons y ont leur part. Et ce sont les noms personnels qu'énonce le crieur, lorsqu'il désigne les auteurs des dons. (Maunier 1998 : 110).

Au total, l'auteur étend son étude sur l'Afrique du Nord, en l'occurrence, l'Égypte, le Maroc, la Tunisie. La différence fondamentale entre la *taoussa* kabyle en Algérie et celle pratiquée dans les autres pays nord-africains étudiés; réside dans le fait qu'elle est plus structurée et plus précise. Il y a aussi des spécificités en fonction du *lieu*. Par exemple, Maunier (1998) écrit que : « Chez les semi-nomades marocains, la *taoussa* est toujours en plein air. Chez les sédentaires kabyles, elle l'est très communément. » (p.137).

Par ailleurs, une partie des trois études ethnologiques de Bourdieu (2000) dans la région de Kabylie, semble s'inscrire dans le prolongement du travail de Maunier<sup>10</sup> sur la *taoussa* ou *tawsa*<sup>11</sup>. Précisément, le don dont il s'agit dans la première<sup>12</sup> étude est empreinte de ce que l'auteur a appelé le sens de l'honneur ; l'échange d'honneur qui implique « ... la *possibilité*<sup>13</sup> d'une *suite*, d'un retour, riposte, contre-don, répartie, en ce qu'il enferme la *reconnaissance* du partenaire... » (Bourdieu 1980 : 170). La logique de l'honneur au sens de réciprocité, chez les Kabyles postule d'une égalité de statut entre les antagonistes, de la valeur socialement reconnue à l'un et à l'autre. En effet,

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Bourdieu (2000 : 68) a d'ailleurs cité Maunier dans la partie sur *La maison ou le monde renversé*.

<sup>11</sup> Selon Bourdieu (2000 : 41), la *tawsa* est un « don fait par les invités à l'occasion de grandes fêtes familiales et publiquement proclamé. »

<sup>12</sup> Bourdieu (2000) la titre Le sens de l'honneur.

<sup>13</sup> Les italiques sont de l'auteur.

[La] réciprocité de ce postulat de réciprocité est que seul un défi lancé par un égal en honneur mérite d'être relevé : l'acte d'honneur n'est complètement constitué comme tel que par la riposte, qui implique la reconnaissance de l'égalité en honneur, c'est-à-dire, la reconnaissance du défi comme acte d'honneur et de son auteur comme homme d'honneur. Le principe fondamental et sa réciprocité impliquent à leur tour que celui qui entre dans un échange d'honneur (en lançant ou en relevant un défi) avec quelqu'un qui n'est pas son égal en honneur se déshonore : en défiant un supérieur, il s'expose au mépris, qui fera retomber sur lui le déshonneur ; en défiant un inférieur ou en relevant son défi, il se déshonore lui-même. (Bourdieu 1980 : 171).

Autrement dit, « Le don est un défi qui honore celui à qui il s'adresse, tout en mettant à l'épreuve son point d'honneur (*nif*); par suite, de même que celui qui offense un homme incapable de riposter se déshonore lui-même, de même celui qui fait un don excessif, excluant la possibilité d'un contre-don. » (Bourdieu 2000 : 31). En cela, ce don est, dans son *modus operandi*, à l'antipode de celui étudié par Mauss (2007) : le *potlatch*. En effet, dans la société kabyle, si l'on s'en tient aux écrits de Bourdieu, on ne donne pas pour « écraser » l'autre, au sens d'impossibilité de contre-don en retour ou de contre-don non équivalent. Néanmoins, ce don endette et oblige celui qui le reçoit. Dans le prolongement de ses analyses, Bourdieu (1996) met l'accent sur « ...le rôle déterminant de l'intervalle temporelle entre le don et le contre-don, le fait que, pratiquement dans toutes les sociétés, il est tacitement admis qu'on ne rend pas sur-le-champ ce qu'on a reçu. » (Bourdieu 1996 : 179). S'agissant de cette région de l'Algérie, l'auteur écrit que « [Tout] se passe donc comme si l'intervalle de temps, qui distingue l'échange de don donnant-donnant, était là pour permettre à celui qui donne de vivre son don comme un don sans retour, et à celui qui rend de vivre son don comme un don gratuit et non déterminé par le don initial. »<sup>14</sup>

On observe en effet en toute société que, sous peine de constituer une offense, le contre-don doit être *différé* et *différent*, la restitution immédiate d'un objet exactement identique équivalant de toute évidence à un refus : l'échange de dons s'oppose donc au *donnant-donnant* qui, comme le modèle théorique de la structure du cycle de réciprocité, télescope dans le même instant le don et le contre-don; il s'oppose aussi au *prêt*, dont la restitution explicitement garantie par un acte juridique est comme *déjà effectuée* dans l'instant même de l'établissement d'un contrat capable d'assurer la prévisibilité et la calculabilité des actes prescrits.... l'*intervalle* de temps qui sépare le don et le contre-don est ce qui permet de percevoir comme *irréversible* une relation d'échange toujours menacée d'apparaître et de s'apparaître comme réversible, c'est-à-dire comme à la fois *obligée* et *intéressée*. (Bourdieu 1980 : 179).

---

<sup>14</sup> *Op.cit.*

Mais ce don peut ne pas être suivi de contre-don lorsque l'on oblige un ingrat ou quand il se présente comme une offense (Bourdieu 1980 : 168). La pratique du don rituel ne se limite pas aux pratiques dans les sociétés de l'Afrique du Nord.

En Afrique subsaharienne, l'ouvrage de Guy Nicolas (1996) dont une partie traite du don rituel dans les sociétés *Hausa* au Niger, mérite une attention particulière. Cet ouvrage est une synthèse des différentes études réalisées par l'auteur lors de ses missions de 1960 à 1970 pour le compte du Centre National de Recherche Scientifique<sup>15</sup>. Il y a développé plusieurs enjeux dont celui du don. En effet, le don rituel dans ces sociétés-là se présentait sous divers aspects : oblatif, agonistique, ostentatoire, participatif (Nicolas 1996 : 41). Le don occupe une place importante dans ces sociétés-là. Par exemple, à Kantché et Maradi, l'auteur nous apprend que le don rituel occupait respectivement 41,60% et 43,70% du total des dépenses budgétaires (p.43). Pour davantage illustrer cette importance, Nicolas se base sur trois pratiques de dons oblatifs qu'il considère « ... ignorées des auteurs des rapports économiques modernes et autres plans de « promotion humaine » » (p.49). Il s'agit précisément du *Biki*, du *Kan kuwarya* et de ce qu'il a appelé le rituel oblatif juvénile.

Le *Biki* est cette pratique festive de don oblatif, annexe aux cérémonies familiales de dation du nom et de mariage (p.54) et qui réside en

[...] un rassemblement de sujets venus pour honorer l'organisateur d'une cérémonie marquée par ailleurs par la circulation simultanée d'un grand nombre de dons et de contre-dons rituels de nom et de sens différents. Au cœur de ce rassemblement figurent les « griots », musiciens, animateurs, dispensateurs de louanges spécialisés. Ceux-ci organisent des danses et sont rémunérés par les participants.... Les danses s'accompagnent d'une distribution d'aliments, dans une atmosphère festive généralisée. (Nicolas 1996 : 50)

Au cours de cette fête,

[Chaque] participant apporte son « biki », qui est un présent particulier, codifié, inséré dans la trame d'un réseau permanent dans le temps et d'un type de relation oblatif réciproque et contraignante à trois temps relevant du principe du don rituel entre sujets particuliers qui se retrouvent périodiquement les uns par rapport aux autres en position de donateur et donataire, au gré des circonstances oblatives qui les impliquent. Les partenaires engagés dans un tel type de relation se choisissent au départ sur la base de rapports électifs égalitaires, fondés sur l'acceptation par chacun d'eux de la règle du don de biki, qui les contraint désormais, aussi longtemps que dure leur relation, à s'offrir mutuellement des présents à l'occasion de leurs bikis respectifs. (p.51).

---

<sup>15</sup> Voir page 35, note de bas de pages 1.

L'auteur compare le deuxième don oblatif, le *kan kwarya* qui littéralement signifie « chapeau dealebasse », au *potlatch*. C'est un don exclusivement pratiqué par des femmes et la description qu'en a faite Nicolas est non moins captivante:

[II] s'agit en l'occurrence de la dilapidation oblatif, en une seule fois, de richesses accumulées au cours de longs mois ou d'années de travail, de commerce, d'économies. Celle qui est parvenue à égaler ou à distancer ses concurrentes par l'importance de sa dépense est admise à organiser une fête de dilapidation dont la célébration lui permettra de porter le titre honorifique de *tambara* (cheftaine), emprunté à la hiérarchie politique des voisins touaregs. Admise dans le cercle des tambaras, elle pourra désormais qualifier de manière méprisante toutes les femmes qui n'ont pas sacrifié à cette épreuve du terme de *bouzou*, qui désigne en langue tamacheck les membres de la caste servile de cette société nomade très hiérarchisée, où le statut du serf est plus humiliant que celui de l'ancien esclave hausa (*baya*). (p.56).

Le troisième don oblatif développé par Nicolas concerne la circulation des biens et de la richesse qui participent du « ... rite de la « courtoisie » des jeunes filles, préalable aux unions matrimoniales » (p.65). Dans ce contexte, la même très jeune fille

[...] peut obtenir des présents de la part de plusieurs souplicants. Or celui qui se trouve finalement élu, et qui a souvent la surprise de découvrir au moment des fiançailles officielles le nombre, la qualité et la générosité de ses concurrents, a l'obligation de dédommager ses rivaux de l'ensemble des cadeaux offerts par ceux-ci à leur aimée (obligation dite de *ramko*). Beaucoup de jeunes gens, incapables de réunir les sommes nécessaires, renoncent alors à la main de l'élue. Celle-ci se trouve ainsi placée de son plein mouvement au cœur d'une joute oblatif masculine. (p.65).

Ces dons oblatifs de « courtoisie » représentent en moyenne, selon l'auteur, 73% des dépenses occasionnées par le mariage d'une jeune fille. (p.70).

Toujours en Afrique subsaharienne, l'ouvrage de Laurent (1998) issu de sa thèse<sup>16</sup> de doctorat, étudie le don au sein de la confédération *Wend-Yam*<sup>17</sup>, organisation non gouvernementale de développement de la province d'Oubritenga au Burkina-Faso. Son livre traite « ... de la découverte, par un groupe de jeunes paysans mossi, du monde de la coopération au développement, de ses rituels, de ses mœurs et de ses usages. » (p.19). L'auteur l'exprime en d'autres termes et en précise la teneur :

[Ce] travail porte sur la description d'une mise en spectacle, à la faveur de laquelle le bénéficiaire parvient, en partie spontanément, à se faire remarquer du donateur perdu dans son paroxysme

---

<sup>16</sup> Laurent, P-J. (1996). *Le don comme ruse. Anthropologie de la coopération au développement chez les Mossi du Burkina-Faso : la fédération Wend-Yam*, Thèse de doctorat, Université Catholique de Louvain (UCL), Louvain-La-Neuve, Belgique.

<sup>17</sup> D'après l'auteur, *Wend-Yam* signifie littéralement la volonté de Dieu.

universaliste. Cette communication « informelle » et à sens unique—elle est l'œuvre de celui qui reçoit—repose sur la ruse et transcende la relation de partenariat qui se révèle un trompe-l'œil. Elle s'élabore sur un principe d'échanges symboliques : le don. Le don à l'étranger est tactique et repose sur l'occasion, le coup par coup, l'inédit, le braconnage. Les jeunes mossi ruseront avec le donateur, afin d'esquiver la « demande » ... ou en d'autres mots le dossier de demande de financement, clé d'accès aux ressources de la coopération, et qui sanctionne l'obligation faite à des illettrés d'écrire (raccourci pour désigner le contrat de coopération et ses « conditionnalités » : les responsabilités objectives des uns et des autres, les échéances, le marché, les indicateurs de réussite, l'évaluation, etc. Confrontés à l'incongruité de l'offre de coopération, les villageois se trouvent à eux-mêmes, à leur raison pratique, c'est-à-dire à l'œuvre, la tactique et au don, tous trois constitutifs de l'art de la ruse.) (Pages 20-21).

En effet, le fait que Laurent séjournât dans le village de *Kulkinka*, était, aux yeux des populations villageoises, une opportunité. Le stratagème de ces villageois avait consisté à l'inviter, l'intégrer dans « leur monde » tout en l'amenant à signer un pacte avec eux : les aider à développer leur village. Ce dont le chercheur s'en rendit compte, après :

[Sans] bien m'en rendre compte, nous conclûmes ce jour-là une sorte de pacte : ils me « prendraient par la main » afin que j'accède à leur monde et que je les introduirais dans celui que j'incarnais à leurs yeux : c'est-à-dire des « Blancs » et par extension celui de la ville et du changement auquel ils aspiraient. Ma présence au village devenait leur passeport pour un autre monde. Tout m'était toléré, à condition de parler du « développement ». J'étais (malgré moi) au cœur du changement que j'avais pour un temps cherché à oublier (Laurent 1998 : 23).

Dans ce contexte, le don comme ruse ne devrait être lu sous l'optique de la perversité ou de la perniciosité. C'est, en définitive, la seule arme du plus faible. Laurent en donne d'ailleurs une définition qui éclaire à plus d'un titre :

[La] ruse du don...peut se définir, dans le cadre de la quête par les responsables de *Wend-Yam* d'une porte d'entrée dans le champ de la coopération internationale au développement, comme une pratique, largement spontanée, du plus faible dans l'intention d'intervenir ou de maintenir une communication avec un représentant d'un ordre établi à la faveur de la création d'un lien basé sur un don, étant entendu que le dialogue est inexistant. La ruse du don...force la communication par l'invention d'une connexion étrange dans un « entre-deux-mondes » à la faveur d'un flou qu'il nécessite et de la non-élucidation de « co-opérer », égarés dans la certitude de notions substantivées et les bénéficiaires, par la « monstration » et excluant la démonstration.

La ruse, si elle procède d'un calcul évident, n'en demeure pas moins une élaboration caractérisée par une logique situationnelle, c'est-à-dire, par une nature parémiologique que possède en propre,

la pensée populaire et qui s'avère la manière la plus sûre de cadrer ou de parer au flux événementiel. (p.179-180).

Il y a donc, dans le cas d'espèce, ces responsables de l'ONG *Wend-Yam* qui ne maîtrisent pas l'écriture d'une part et les bailleurs dont le mode opératoire n'est que l'écrit. L'on peut donc imaginer les difficultés des fondateurs de *Wend-Yam* qui fonctionnent par l'oralité dans la soumission de demande<sup>18</sup> de financements de leurs projets de développement. Dans ces conditions, ils devaient se rendre jusqu'à la capitale (Ouagadougou) afin de dicter le contenu de leur demande de financement à un écrivain public (p.215). Cette impossibilité pour les fondateurs de l'association de soumettre la demande qu'ils devaient eux-mêmes écrire, les mettait dans une situation sans issue. Ce qui les amenait à développer d'autres stratégies, dont le don. Laurent (1998 : 225-226) l'explique en ces termes :

Incapables de faire face à l'obligation d'écrire et de raconter la complexité de leur vie quotidienne, selon ce mode d'expression, ils tenteront de convaincre l'offreur de l'aide d'une autre manière. « La demande », *kosg sebre*, analogie de l'obligation d'écrire, constitue pour le paysan illettré une impasse, que ne franchissent pas la grande majorité des associations populaires. *Kosg sebre* est un nœud gordien devant lequel tout s'arrête. *Kosg sebre* incite à la bifurcation, c'est-à-dire indique un autre chemin.

Devant l'impasse, l'autre issue deviendra : « esquivé (de la demande) -ruse (secret, comédie, trahison) -don ». Autrement dit,

[Le] don à l'étranger constitue avant tout une tactique, certes basée sur l'occasion, le coup par coup, le braconnage, par lequel les jeunes *Wend-Yam* de ruseront avec le donateur. Le recours à l'échange oblatif leur permettra d'esquiver « la demande », mais aussi le contrat de coopération et ses conditionnalités : les responsabilités, le marché, les indicateurs de réussite, l'évaluation, etc., dans lesquels se meuvent les bailleurs. (Laurent 1998 : 241).

Ces jeunes n'envoient pas les rapports (écrits) classiques d'activités de leur association (*Wend-Yam*) comme le font les ONG qui postulent pour financements de leurs projets, mais passent par l'invitation de l'offreur d'aide dans leur village ou profite de la visite de ce dernier pour lui montrer concrètement les activités de développement de leur association et réalisées par eux-mêmes. Dès lors, « La visite de l'étranger au village représente la chance, pour les bénéficiaires, d'échafauder une relation concrète, affective avec le visiteur. Ils se créent ainsi l'occasion de devenir interlocuteur. L'étranger se trouve au village dans un environnement qui n'est plus le sien. Quittant, pour un instant, sa logique, il partage l'ambiance des relations sociales intenses : celles

---

<sup>18</sup> Laurent (1998 : 125), contextualise ce terme en écrivant : « La « demande », pour le(s) fondateur(s) de *Wend-Yam*, représente concrètement un document sur lequel sont consignées des doléances adressées à un offreur d'aide. »

de la fête et des cadeaux. » (p. 265). Cette visite de l'offreur de l'aide est toujours terminée par un cadeau qui « coûte cher », fait par les responsables de l'association à ce dernier. Ceci crée ou entretient un lien entre l'offreur de l'aide et les villageois qui espèrent tacitement un contre-don sous forme de financement de leurs projets de développement. L'on comprend alors pourquoi l'auteur parle de don comme ruse. Le don organisationnel s'observe aussi dans d'autres contextes moins conviviaux que celui dans lequel Laurent (1998) a réalisé son étude.

Dans le domaine humanitaire, le travail de Pinaud (2016) a porté sur des programmes internationaux d'aide alimentaire au profit de l'Afrique de l'Ouest de 1960 à 1990. L'auteur analyse l'aide alimentaire comme outil politique à la fois au service de la faim et du développement, à travers le rôle des organisations dans sa genèse et sa maintenance (p.50). S'agissant du premier volet de son analyse, c'est-à-dire l'importance des organisations internationales dans le circuit de l'aide alimentaire en tant que don organisationnel international, l'auteur nous apprend qu'il y a eu « ... deux rôles fondamentaux joués par celles-ci dans la structuration de ces dons : celui d'« entrepreneurs de cause » rendant visible, à distance, une situation de souffrance (sous-développement/sous-alimentation); celui d'administrateur de l'aide aux populations ainsi reconnues dans la nécessité. » (p.51). Prenant l'exemple du Mali, l'auteur fait un développement des formes sous lesquelles s'était déployée l'aide alimentaire au cours de la sécheresse au sahel dans les années 1970. Précisément l'aide nutritionnelle en Afrique de l'Ouest en général, au Mali spécifiquement, avait été gérée sur deux volets. En ce qui concerne le premier volet, cette aide a été gérée par l'Office des produits agricoles du Mali (Opam), de conserve avec l'Administration locale. Le deuxième volet « ... correspond à la distribution de l'aide dans les camps de réfugiés, généralement situés dans la partie nord de l'espace sahélien. Ici, l'action sur le corps des populations est plus directement contrôlée par les services sanitaires étatiques, les ONG ou les organisations internationales ayant en charge la gestion des camps » (p.63). Pinaud (2016) procède à une typologie de l'aide alimentaire en Afrique de l'Ouest. Et en dresse une liste de trois : Le premier type d'aide concerne des denrées qui sont données aux États sahéliens qui les revendent localement, la manne amassée devant servir des projets de développement.... Le second type d'aide alimentaire concerne plus directement l'aide alimentaire en poudre de lait octroyé dans l'esprit des politiques d'import-substitution valorisées à l'époque par certains économistes du développement.... Le troisième type d'aide alimentaire pour le développement développé dans les années 1970 concerne des projets dits « *Food for Work* », mis en œuvre par le PAM<sup>19</sup>. (Pages 64-66).

---

<sup>19</sup> Programme Alimentaire Mondial.

L'aide alimentaire au Sahel pose plusieurs problèmes dont la non-adaptation des produits alimentaires aux pratiques alimentaires locales, la remise en question de la qualité des produits alimentaires distribués, une privatisation de cette aide (surtout pour le « *Food for Work* »), les détournements. L'auteur note aussi une monétarisation de l'aide alimentaire dans cette région de l'Afrique frappée par des sécheresses. Toutes choses qui soulèvent la question de l'évaluation en cotextes de solidarité internationale.

#### 4. Quelles théories applicables au don en contextes africains ?

Bon nombre d'auteurs ont théorisé le don. Et le débat sur le caractère gratuit ou non du don est toujours d'actualité. Mais, qu'entend-on par gratuit ? Au sens le plus commun, Bourdieu (1996 : 150) précise que « ... ce qui est gratuit est ce qui est pour rien, ce qui n'est pas payant, ce qui ne coûte rien, ce qui est non lucratif. ». La question sur la gratuité d'un don en général est tellement récurrente que Nestor (2016) en a carrément fait le titre d'un ouvrage.

Mauss développe par exemple dans son *Essai* (2007) sa théorie de la triple obligation (*l'obligation de donner, l'obligation de recevoir et l'obligation de rendre*) du *potlatch*<sup>20</sup>. C'est un don agonistique, caractérisé par la lutte de pouvoirs, la domination, l'antagonisme, les rivalités, la compétition sans fin. Godelier (2002) en donne d'ailleurs une explication descriptive :

Dans le potlatch, on donne pour « écraser » l'autre par son don. Pour cela, on lui donne plus (qu'on pense) qu'il ne pourra rendre ou on lui rend beaucoup plus qu'il n'a donné. Comme dans les dons et contre-dons non agonistiques, le don-potlatch endette et oblige celui qui le reçoit, mais le but visé est explicitement de rendre difficile, sinon impossible, le retour d'un don équivalent : il est de mettre l'autre en dette de façon quasi permanente, de lui faire perdre publiquement la face, d'affirmer ainsi le plus longtemps possible sa supériorité. (p.79).

Ainsi, celui à qui l'on donne est obligé de prendre, obligé de rendre et donc obligé de donner à son tour.

En général, deux thèses s'opposent quant au caractère gratuit ou non d'un don. D'un côté, Derrida (1991) défend l'impossibilité de penser le don dans sa pureté altruiste. Pour lui, le don est l'impossible, la figure même de l'impossible. Nous pourrions, sans grand risque de nous tromper, dire que le don n'existerait guère et ne serait qu'un simulacre, selon Derrida. Le don serait annulé dans la dette, l'échange, l'équilibre symbolique ou la réciprocité. Derrida fixe les conditions pour une effectivité du don, à savoir, « ...l'oubli, l'inapparence, la non-phénoménalité, la non-perception, la non-garde » (Derrida 1991 :28). Par souci de ne pas travestir l'étrangeté de sa thèse,

---

<sup>20</sup> Selon Mauss (2007, p. 152), « Le mot « potlatch » provient de la langue Kwakiutl et signifierait « nourrissant, nourricier » ou bien « l'endroit où l'on se rassasie ».

nous préférierions citer, *in extenso*, certaines lignes extraites et colligées de son livre. Ces lignes, entre autres choses, se lisent comme suit :

Pour qu'il y ait don, il faut qu'il n'y ait pas de réciprocité, de retour, d'échange, de contre-don ni de dette. Si l'autre me *rend* ou me *doit*, ou doit me rendre ce que je lui donne, il n'y aura pas eu don, que cette restitution soit immédiate ou qu'elle se programme dans le calcul complexe d'une différence à long terme. Cela est trop évident si l'autre, le donataire, me rend *immédiatement* la même chose... Pour qu'il ait don, *il faut* que le donataire ne rende pas, n'amortisse pas, ne rembourse pas, ne s'acquitte pas, n'entre pas dans le contrat, n'ait jamais contracté de dette. ( Ce « il faut », c'est déjà la marque d'un devoir, le devoir de-ne-pas... : le donataire *se* doit même de ne pas rendre, il a le *devoir* de ne pas *devoir*, et le donateur de ne pas escompter la restitution)...Mais celui qui donne ne doit pas le voir ou le savoir non plus, sans quoi il commence, dès le seuil, dès qu'il a l'intention de donner, à se payer d'une reconnaissance symbolique, à se féliciter, à s'approuver, à se gratifier, à se congratuler, à se rendre symboliquement la valeur de ce qu'il vient de donner, de ce qu'il croit avoir donné, de ce qu'il s'apprête à donner...Pour qu'il y ait don, il ne faut pas seulement que le donataire ou le donateur ne perçoive pas le don comme tel, n'en ait ni conscience ni mémoire, ni reconnaissance; il faut aussi qu'il l'oublie à l'instant et même que cet oubli soit si radical qu'il déborde jusqu'à la catégoricalité psychanalytique de l'oubli. Cet oubli du don ne doit même plus être l'oubli au sens de refoulement. Il ne doit donner lieu à aucun des refoulements (originaire et secondaire) qui, eux, reconstituent la dette et l'échange par la mise en réserve, par la garde, par l'économie qu'ils font de l'oublié, du refoulé ou du censuré. (Derrida 1991 : 24-27& 29)

Athané (2011 : 171) semble, au regard de ses remarques, trouver une hypothèse explicative à cette étrangeté de la thèse de Derrida, surtout du côté du donateur. Ce qu'il exprime comme suit : « Ces remarques présupposent une structure réflexive et narcissique de la conscience de soi du donateur, ce qui paraît intuitivement très plausible. Il semble ainsi découler de ce propos de Derrida que le don ne serait possible qu'entre des êtres dépourvus de subjectivité, par exemple, des animaux, si ceux-ci sont effectivement dépourvus de subjectivité. »

De toutes les manières, la question sur le caractère gratuit d'un don, n'est pas épuisée. Ainsi, dans son essai, le philosophe et anthropologue Hénaff (2002) nous apprend que le *don cérémoniel* n'est pas gratuit ; il est aussi un don réciproque. Il l'exprime en ces termes :

Il en va tout autrement du don cérémoniel. Non seulement il *doit être connu*<sup>21</sup>, mais s'il ne l'était pas il manquerait son but, qui est justement de produire une reconnaissance réciproque et publique, de créer ou de renforcer le lien social. On peut le caractériser en disant qu'il exige que soient

---

<sup>21</sup> L'italique est de l'auteur.

identifiés les donateurs, les donataires, les choses données, le moment et les circonstances du geste. En d'autres termes, il ne s'agit, dans cette forme d'échange, ni de vertu personnelle, ni de bonté individuelle, ni d'accomplissement spirituel, ni de générosité pure anonyme, il s'agit d'abord de réaliser une reconnaissance solennelle d'autrui selon des règles transmises par une tradition. Il s'agit d'une forme sociale dont l'effet doit être social (Hénaff 2002 : 156).

De l'autre, Godbout (2000b) et Caillé (2005) soutiennent que le don existe et qu'il est des dons désintéressés, particulièrement, les dons faits aux étrangers, aux inconnus. Dans cette perspective, Godbout (2000b :71) précise que « Le don aux inconnus est souvent ponctuel, et même lorsqu'il se répète, il est admis au départ qu'*il n'y a pas de retour*. ». Nestor (2016) exprime la même idée d'existence de don gratuit en précisant qu'elle est relative à une forme particulière qu'il nomme le don sacrificiel qui, selon lui, « ...consiste, pour un agent, à renoncer à l'usage, direct ou marchand, d'une chose qu'il possède. » (Nestor 2016 : 100). Pour le dire autrement, l'auteur caractérise le don sacrificiel « ...comme le geste qui consiste à retirer du marché un bien que l'on possédait, pour le rendre disponible sans contrepartie » (Nestor 2016 : 127). Nous constatons ici que le don sacrificiel n'a pas la même caractéristique selon qu'il s'agisse de Nestor (2016) ou de Hénaff (2002). En s'inscrivant dans la logique de Godbout (2000b) et Caillé (2005), ce que Hénaff (2002) qualifie de *don moral* est, selon nous, un don « gratuit », un don sans contrepartie. Il définit le *don moral* comme un

... geste de gratification consistant par exemple en dons anonymes à une œuvre de bienfaisance, en temps consacré à des personnes souffrantes, ou autres gestes admirables qui fuient toute valorisation publique. Dans ces derniers cas, il s'agit d'un geste relevant de la seule décision du donateur. Aucune coutume admise de tous, aucune attente sociale ne produit de pression sur la personne qui choisit de donner pour donner ou pour secourir des tiers. De même, celle-ci—surtout si elle reste anonyme—n'attend pas de son geste un renforcement du lien social au sein d'une communauté ; elle agit en vue du bien ou du soulagement de gens que souvent elle ne connaît pas. (Hénaff 2002 : 156).

Terminons cette section par l'ouvrage dirigé par Chaniel (2008). Ledit ouvrage vient occuper la place délaissée par les sociologues dans le domaine du don en tant que fait social et objet d'études ou de recherches qui, jadis, était l'apanage des anthropologues et philosophe (Chaniel 2008 : 9). Les champs retenus par les auteurs de cet ouvrage collectif de sociologie anti-utilitarisme résolument empirique et appliquée sont : le monde du travail, de la sociabilité familiale, amicale ou amoureuse, des systèmes de protection sociale, des pratiques associatives, du champ de la médecine ou encore de la religion, de l'art et de la science (Chaniel 2008: 10). Les parties de ce livre collectif que nous avons exploitées parce que pertinentes pour notre recherche sont les suivantes : *Don et sociologie des organisations, Don et association, Philanthropie*. Dans cette

perspective, les travaux de Godbout (2008a) méritent attention. En effet, dans « Don et stratégie » matérialisé dans la partie *Don et sociologie des organisations* de l'ouvrage collectif ci-dessus cité, Godbout (2008a), en se basant sur l'analyse stratégique, ici l'explication par l'intérêt des actions des acteurs d'une organisation, nous invite, non à rechercher *ex ante*, mais *ex post*, les raisons qui sous-tendraient telle ou telle action d'un acteur ou collectif d'acteurs donné; puisque postuler des motivations *ex ante* limite, selon lui, une analyse en profondeur de l'action, surtout lorsqu'il s'agit de considérer des aspects non utilitaires. Pour lui, la sociologie de Michel Crozier (1977) à travers le modèle de l'analyse stratégique, est une sociologie de l'intérêt avec des limites. Autrement dit, pour l'auteur, « ...le modèle stratégique est adéquat pour identifier les blocages de l'organisation, et valable pour les organisations stables, mais présente de limites pour comprendre le changement. » (Godbout 2008a: 81). C'est le modèle de don dont les concepts sont, entre autres choses, confiance, dette qui, selon Godbout (2008a), est pertinent pour comprendre le changement dans des organisations. Il propose alors de compléter l'*Homo oeconomicus* de l'*Homo donator* dans le jeu.

### 5. Quels paradigmes pour étudier le don en Afrique ?

En théories sociologiques, c'est un truisme de dire qu'il y a une « opposition » classique et polarisante entre deux paradigmes : le holisme et l'individualisme méthodologique. Parlant du don, Caillé (2012) résume, dans la deuxième partie de son ouvrage, ces deux oppositions en écrivant :

L'insistance mise sur le seul moment de l'obligation ou de la nécessité engendre les divers paradigmes holistes (structuralistes, fonctionnalistes, culturalistes, etc.). L'insistance sur le seul moment de la liberté ou sur celui de l'intérêt pour soi, caractérise les paradigmes individualistes...Le holisme ne retient que le moment de l'obligation, et l'hypostasie. L'individualisme ne retient que ceux de l'intérêt pour soi et/ou de la liberté, et les hypostasie. (pp.76-77).

Sur ce volet de l'individualisme, Berking (1999) approfondit l'analyse de l'intérêt personnel dans un acte de don. Elle l'exprime comme suit, au détour d'une auto-interrogation:

Why do I act in such way that I unproductively spend resources which could serve to increase my own well-being? The popular answer is: because involvement and an interest in others provide psychological gratifications that are in turn important for *self-fulfilment*; because I feel good, get a good conscience, make new friends, or even stabilize feelings of superiority or compensate for experiences that gave me a sense of inferiority. Two things are worth noting in how altruism and self-interest fit together in this form of civilization: namely, the seemingly unavoidable compulsion to justify what one does, preferably with the help of utilitarian figures, and the resulting normative delimitation of collective obligations. In terms of narrative structure and self-perception, the

individual assumes responsibility not for the public good but for himself or herself. Of course, if one considers the unintentional consequences that self-referential world-pictures set in train through the dynamic of individualization, this contradiction between individual and collective responsibility loses some of its sharpness of definition. (Berking 1999: 145).

Face aux deux paradigmes (holisme et individualisme), Caillé (2007) a développé un troisième, le *tiers paradigme* qui permet d'expliquer la redistribution de la richesse dans une sphère à la fois différente et de l'État, et du marché. En ce sens, l'auteur écrit : « À côté de la circulation des biens et services sur le marché, à côté de la circulation assurée par l'État sous la forme de la redistribution, il existe en effet un énorme continent socio-économique mal perçu, dans lequel biens et services transitent au premier chef à travers les mécanismes du don et du contre don. » (Caillé 2007 : 13). Ce *tiers paradigme*, est encore appelé *paradigme du don* que Caillé présente comme un paradigme proprement relationnel. Il en propose une définition descriptive. En effet, contrairement aux paradigmes du holisme (qui part du haut vers le bas) et de l'individualisme méthodologique (du bas vers le haut), le *paradigme du don* prend le « ...milieu, horizontalement, en fonction de l'ensemble des interrelations qui lient les individus et les transforment en acteurs proprement sociaux. Le pari sur lequel repose le paradigme du don est que le don constitue le moteur et le performateur par excellence des alliances. » (Caillé 2007 : 19). Le *paradigme du don* ne défend pas l'absence absolue de l'intérêt dans l'action sociale, mais refuse de réduire l'action sociale à l'*axiomatique de l'intérêt*. Caillé (2007) clarifie à cet effet que « ... dans l'action sociale, certes il y a du calcul et de l'intérêt, matériel ou immatériel, mais qu'il n'y a pas que cela : il y a aussi de l'obligation, de la spontanéité, de l'amitié, de la solidarité, bref du don. » (Caillé 2007 : 16) ; ce qu'il avait nuancé deux années plus tôt. En ce sens, Caillé (2005) parle de définition *modeste* du don, en précisant que le fait d'offrir sans attendre de retour déterminé ne signifie pas ne rien attendre du tout, agir sans motivation et sans visée, sans pourquoi et sans pour quoi. Cette définition *modeste* du don ne fait pas du désintéressement, la condition *sine qua non* du don et de la générosité. Essentiellement, par sa définition *modeste* du don, l'auteur nous explique que « ...le don existe aussitôt qu'est acceptée la possibilité d'un défaut de la réciprocité, et que cette acceptation constitue le signe suffisamment dénué d'équivoque de la générosité et du désintéressement. » (Caillé 2007 : 249).

Dans *Les nouvelles sociologies*, le tiers paradigme de Caillé (2007) s'apparente, toutes proportions gardées, au *relationnalisme méthodologique* développé par Corcuff (2011). Ce dernier qualifie son

*relationnalisme méthodologique* de troisième programme au regard du holisme et de l'individualisme méthodologiques. Plus précisément, Selon Corcuff<sup>22</sup>

[Le] relationnalisme méthodologique constitue les *relations sociales* en entités premières, caractérisant alors les acteurs individuels et les formes collectives comme des entités secondes, des cristallisations spécifiques de relations sociales prises dans des contextes socio-historique variés.....Le relationnalisme méthodologique conduit à redéfinir *l'objet même de la sociologie* : ni la société, ni les individus, envisagés comme des entités séparées, mais les relations entre individus (des interactions de face-à-face aux interdépendances large qu'on appelle « structures sociales »), ainsi que les univers objectivés qu'elles fabriquent et qui leur servent de supports, en tant qu'ils sont constitutifs tout à la fois des individus et des phénomènes sociaux (Corcuff 2011 :15).

Le tiers paradigme (Caillé 2007) ou le relationnalisme méthodologique (Corcuff 2011) nous semble mieux approprié pour étudier le don organisationnel de la philanthropie moderne à cause de la multiplicité des acteurs et des intermédiaires qu'il implique. En effet, le don organisationnel philanthropique est caractérisé par la liberté de donner, la liberté de recevoir et l'obligation de rendre. Cette obligation de rendre n'est pas au sens du *potlatch* (Mauss 2007). Cette obligation de rendre procède d'un ensemble de mécanismes mis en place en amont et en aval permettant au donateur et intermédiaire de s'assurer d'une meilleure gestion dans la finalité de ce don. Le don organisationnel philanthropique devient ainsi un don minimalement conditionné. Dans cette perspective, le concept de « don minimalement conditionné » devient central dans l'étude du don organisationnel philanthropique. En effet, nous entendons, par « Don minimalement conditionné » tout bien donné ou service offert, sans contrepartie, à un indigent ou groupe d'indigents et dont la jouissance par ce dernier ou ces derniers, est conditionnée par l'observance de certaines conditions fixées au préalable par le « donateur ». Il s'agit d'un don fait aux inconnus<sup>23</sup> et qui est à la fois unilatéral et non réciproque. Ce type de don peut durer dans le temps et dans l'espace aussi longtemps que les donataires et les intermédiaires respectent les conditions<sup>24</sup> préalablement fixées par le(s) donateur(s) et tant que la « Cause » défendue ou soutenue subsiste. Son cycle prend normalement fin une fois que la date fixée pour sa mise en œuvre (sous forme de divers activités/services) est écoulée. En résumé, le « don minimalement conditionné » est un don

---

<sup>22</sup> Corcuff Philippe, *Les nouvelles sociologies : entre le collectif et l'individuel*, Armand Colin, Collection : Sociologies contemporaines, 3<sup>ème</sup> édition actualisée, 2011.

<sup>23</sup> Ce don est différent de l'échange qui, dans les sociétés archaïques, est caractérisé par la triple obligation : l'obligation de donner, l'obligation de recevoir, l'obligation de rendre (Mauss, 2007) et du don de la *socialité primaire*, « ... sphère de l'existence sociale dans laquelle les relations entre les personnes prennent le pas sur les relations entre les fonctions et qui structure notamment les domaines de la famille, de l'amitié et du voisinage. » (Caillé 2005 :244).

<sup>24</sup> Il ne s'agit pas non plus de l'échange. En effet, « Dans le langage du droit, le don est volontaire et implique l'absence de contrepartie, ce qui fait la différence avec l'échange, lui aussi volontaire, mais réalisé en vue d'une contre-valeur équivalente de la chose cédée. » (Steiner 2016 : 9).

organisationnel non gouvernemental auquel est généralement attaché une forme de « contre-don ».

Dès lors, la recherche de l'effectivité du « contre-don » se déploie sous la généralisation de l'évaluation en tant que pratique professionnelle de plus observée dans le monde de la solidarité internationale à travers l'ouverture de plus en plus systématique, de postes de conseiller-ère en suivi-évaluation au sein d'organismes sans but lucratif. Dans un contexte de plus en plus marqué par la diminution de l'Aide, il urge que la généralisation tous azimuts de l'évaluation en tant que pratique professionnelle au sein d'organismes sans but lucratif que nous observons, soit accompagnée de programmes de recherche scientifique sur l'évaluation de ce don organisationnel dans le monde d'organisations de type ONG (Piveteau 2004). Ces programmes de recherche en évaluation devront tenir compte des défis méthodologiques en contextes africains (Gbedan 2025).

## Conclusion

L'esquisse d'une sociologie du don en Afrique est un exercice fastidieux mais bien pertinent en raison de la résurgence de la grande importance du don dans un contexte africain de plus en plus marqué par la problématique de la diminution de l'Aide internationale. Basé sur une revue de littérature non systématique et narrative, l'article étudie, d'une part, les formes des pratiques du don et brosse, de l'autre, le portrait des paradigmes et théories applicables au don. L'exercice fait ressortir deux conclusions majeures aussi pratiques que théoriques. Dans son aspect relatif aux pratiques sociales et selon les contextes, les principales formes que revêt le don sont de quatre ordres : le don rituel, le don coutumier, le don comme ruse, le don organisationnel. L'aspect inhérent à la conceptualisation fait état des paradigmes et théories subséquents. En effet, les théories sur la gratuite ou non d'un don telles *l'impossibilité de penser le don dans sa pureté altruiste, la triple obligation du don, le don en tant qu'acte désintéressé et donc gratuit*, alimentent la question. Ces théories sont élaborées dans la perspective de quatre paradigmes : le holisme méthodologique qui met l'accent sur le seul moment de l'obligation ou de la nécessité ; l'individualisme méthodologique qui ne retient que l'intérêt pour soi ou le sentiment de liberté du donateur ; le tiers paradigme (paradigme du don) et le relationnisme méthodologique. Ces deux derniers paradigmes paraissent mieux appropriés pour étudier le don organisationnel de la philanthropie moderne à cause de la multiplicité des acteurs et des intermédiaires qu'il implique. Les conclusions majeures de l'article sont, *in fine*, complétées par la notion de « don minimalement conditionné » pour l'étude du don organisationnel philanthropique sur le Continent.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- Allard-Poesi, F. (2003). Coder les données. Dans Goirdano, Y. (dir.), *Conduire un projet de recherche : une perspective qualitative* (245-290), Éditions EMS.
- Assogba, Y. (1991). Les ONG et le développement en Afrique ou la face cachée de la lune, *Nouvelles pratiques sociales*, 4 (1), 39–49.
- Athané, F. (2011). *Pour une histoire naturelle du don*, PUF.
- Berking, H. (1999). *Sociology of Giving* (traduit de l'Allemand par P. Camiller), Sage.
- Bourdieu, P. (1980). *Le Sens Pratique*, Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1996). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil.
- Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique : précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Seuil. Coll. Points-Essais.
- Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique : précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Seuil. Coll. Points-Essais.
- Caillé, A. (2005). *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/Mauss.
- Caillé, A. (2007). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, La Découverte.
- Caillé, A. (2009). *Théorie anti-utilitariste de l'action : fragments d'une sociologie générale*, La Découverte.
- Campenhoudt, L.V, Quivy, R. (2011). *Manuel de recherche en sciences sociales*, Dunod.
- Chanial, P. (2008). Ce que le don donne à voir. Dans Chanial, P. (dir.), *La société vue du don : manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée* (9-42), La Découverte/M.A.U.S.S.
- Copans, J. (2008). *L'enquête et ses méthodes : L'enquête ethnologique de terrain* (2ème éd.), Armand Colin.
- Corcuff, P. (2011). *Les nouvelles sociologies : entre le collectif et l'individuel* (3<sup>ème</sup> éd.), Armand Colin.
- Creswell, J.W. (2007). *Qualitative Inquiry and Research Design. Choosing Among Five Approaches*, Sage Publications, 2<sup>nd</sup> Edition.
- Crozier, M., Friedberg, E. (1992). *L'Acteur et le Système : les contraintes de l'action collective*, Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (1991). *Donner le temps*, Galilée.
- Gagnon, Y.-C. (2012). *L'étude de cas comme méthode de recherche* (2e éd). Presses de l'Université du Québec.
- Gbedan, H. (2018). La philanthropie en Afrique : cas de l'Égypte, du Kenya, de l'Afrique du Sud, du Mozambique et du Ghana, *Cahiers de recherche du PhiLab*, (20), 1-19p.

- Gbedan, H. (2025). Relever les défis méthodologiques liés à l'approche de l'évaluation réaliste en contextes africains : nécessité de combiner des théories complémentaires, *African Scientific Journal*, 3(31), 1175 – 1212.
- Godbout, T. J. (2000a). *L'Esprit du don*, La Découverte.
- Godbout, T. J. (2000b). *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus*, Boréal.
- Godbout, T. J. (2007). *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Seuil.
- Godelier, M. (2002). *L'Énigme du don*, Flammarion.
- Groleau, C. (2003). L'observation. Dans Goirdano, Y. (dir.), *Conduire un projet de recherche : une perspective qualitative* (211-244), Éditions EMS.
- Hénaff, M. (2002). *Le prix de la vérité : le don, l'argent, la philosophie*, Seuil.
- Hoarau D, Leblanc P, Michel P. (2021). Comment faire une revue non systématique de la littérature ? *Risques & Qualité* 18(1), 47-49.
- Kaufmann, J-C. (2007). *L'enquête et ses méthodes : L'entretien compréhensif* (2ème éd. refondue)., Armand Colin.
- Latouche, S. (1998). *L'autre Afrique : entre le don et le marché*, Bibliothèque Albin Michel Economie.
- Latouche, S. (2008). Le don mauritanien. Dans Chanial, P. (dir.), *La société vue du don : manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée* (206-214), La Découverte/M.A.U.S.S.
- Laurent, P-J. (1998). *Une association de développement au pays mossi. Le don comme ruse*, Karthala.
- Lefebvre, M., Germain, M. (1992). *Vocabulaire du bénévolat et de la philanthropie*, Montréal, Multi-impact.
- Lefèvre, s. (2011). *ONG et Cie. Mobiliser les gens, mobiliser l'argent*, PUF.
- Maunier, R. (1998). *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, Éditions Bouchene.
- Mauss, M. (2007). *Essai sur le don : formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1<sup>ère</sup> éd.), Quadrige.
- Moliner, P., Guimelli, C. (2015). *Les représentations sociales. Fondements théoriques et développements récents*, Presses universitaires de Grenoble.
- Nestor, J. (2016). *Un don doit-il être gratuit ? solidarité et philanthropie*, Presses Universitaires de Rennes.
- Nicolas, G. (1996). *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte/M.A.U.S.S.
- Oliver de Sardan, J-P. (1995). *Anthropologie et développement : Essai en socio- anthropologie du changement social*, Karthala.
- Paillé, P., Mucchielli, A. (2008). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Armand Colin.

- Patton, M. Q. (2015). *Qualitative research & evaluation methods: integrating theory and practice* (Fourth), SAGE.
- Pinaud, S. (2016). Genèse et fragilité de l'aide alimentaire. Dans Naulin, S., Steiner, P. (dirs.). *La solidarité à distance. Quand le don passe par les organisations* (49-81), Presses universitaires du Midi.
- Piveteau, A. (2004). *Évaluer les ONG*, Karthala.
- Schwandt, T. A., Cash, T.J. (2014). The Origins, Meaning, and Significance of Qualitative Inquiry in Evaluation. Dans Goodyear, L., Jewiss, J., Usinger, J., Barela, E., Jewiss, J., Usinger, J., Barela, E. (dirs.). *Qualitative inquiry in evaluation: from theory to practice* (First) (3-23), Jossey-Bass, A Wiley Brand.
- Steiner, P. (2016). *Donner... Une histoire de l'altruisme*, PUF.
- Steiner, P. (2016). Dons d'organes et de gamètes : anonymat et circuit de commerce en biomédecine. Dans Naulin, S., Steiner, P. (dirs.). *La solidarité à distance. Quand le don passe par les organisations* (165-196), Presses universitaires du Midi.
- Testart, A. (2006). *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Éditions Syllepse.