

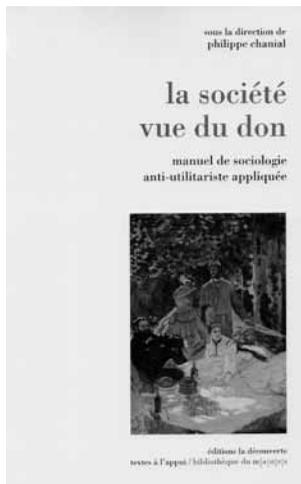
Relaciones sociales: ¿don o intercambio?

Marguerite Bey

PHILIPPE CHANIAL, 2008

*La société vue du don. Manuel de sociologie
anti-utilitariste appliquée*

La Découverte, MAUSS, París, 575 pp.



El don no se limita a un intercambio —dar y devolver—, sino que se expresa en tres términos: dar-recibir-devolver. Existe una relación entre ambos términos. Muchos autores han intentado establecer la relación social —sociabilidad— evocando una “norma de reciprocidad” o la tensión entre interés y desinterés. El problema se plantea tanto para la definición del motivo del don —lo que desencadena el don—,

como para lo que se da de vuelta, por qué, cuándo, qué y cómo.

El Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales, MAUSS por sus siglas en francés, cuyo acrónimo resulta ser el apellido de su mentor, el antropólogo Marcel Mauss (1969), propone desde hace muchos años, sobre todo a través de su *Revista del MAUSS*, explorar lo social en “clave de don”. El libro que coordina Philippe Chaniel, publicado en 2008, ofrece un reflejo de las posiciones de los miembros de este movimiento y examina diferentes ámbitos de la sociología a través de varios enfoques. Las seis partes del libro son: el trabajo y la empresa; las sociabilidades, las identidades, el género y la familia; el Estado y la protección social; las asociaciones; medicina

► 201

Social Relations: Gift or Exchange?

MARGUERITE BEY: UMR 201 “Desarrollo y Sociedades”, Instituto de Estudios del Desarrollo Económico y Social, Universidad de París I Panthéon-Sorbonne e Institut de Recherche pour le Développement, París, Francia
bey@univ-paris1.fr

Desacatos, núm. 36, mayo-agosto 2011, pp. 201-208

y salud; religión, arte y ciencia. Chaniel empieza su introducción con una metáfora musical: “en efecto, son escasos los que, siguiendo la ruta trazada por Mauss, están dispuestos a leer la pequeña, o hasta la grande, música que tocan los actores sociales en clave de don” (p. 9).

Entre las miradas sociológicas propuestas en este libro, escogí reseñar sólo la introducción y un capítulo del libro, “Dar a los pobres”, ambos firmados por Chaniel. La introducción ofrece un balance teórico amplio, de Lévi-Strauss hasta Bourdieu, pasando por diversas escuelas —los funcionalistas, la escuela alemana, etc.— que alumbran, cada uno a su manera, el enfoque maussiano del don. El capítulo “Dar a los pobres” nos acerca más a preocupaciones intelectuales centradas en la cuestión del intercambio en política, o incluso a una visión del clientelismo restringido a un intercambio de bienes por votos, en medios sociales donde la participación política es bastante reciente: campesinos y “pobres” en general.

LA INTRODUCCIÓN DE PHILIPPE CHANIAL: LO QUE APORTA EL CONCEPTO DEL DON PARA EL ANÁLISIS SOCIOLÓGICO

Desde el inicio Chaniel se protege de los ataques: el don no está guiado por el interés.

Parece así muy ilusorio, y sobre todo ingenuo, considerar que el don estaría siempre en el corazón de las sociedades contemporáneas y que contribuiría todavía a alimentar relaciones, intercambios e identidades sociales. [...] Peor aún, la ambigüedad de la noción y sus connotaciones bastante moralizantes, incluso religiosas, ¿no la hacen inmediatamente dudosa y poco operacional viendo la áspera disciplina de la investigación científica y el trabajo de campo? (p. 9).

Por ende, “no somos capaces de ver ‘lo que circula entre los hombres’ ni de descifrar el sentido de otra manera que en clave de interés o de poder” (p. 10). Por otra parte, tenemos que recordar que la especificidad del MAUSS es su defensa del antiutilitarismo. El *Ensayo sobre el don* aparece como una herencia. Mauss parece “prohibirse, a falta de materiales suficientes, generalizar su descubrimiento de la universalidad de las relaciones de don no sólo al conjunto de las sociedades humanas, sino ya a sociedades arcaicas en su conjunto” (p. 12). Dentro de la continuidad de la tradición iniciada por Durkheim, Mauss apunta bien, con la comparación de distintas sociedades humanas, a construir una ciencia social dotada de una pertinencia y una validez universales, una ciencia social capaz, según las propias palabras de Mauss, de “resaltar el

carácter no solamente histórico sino natural, inherente a la naturaleza social del hombre, de ciertas instituciones y formas de representación” (Mauss, 1969: 182).

En este sentido, si esta antropología se opone al enfoque del análisis económico, es menos en términos de estas confrontaciones convenidas, que oponen individualismo y “holismo”, universalismo y relativismo, etc., que oponiéndose a la perspectiva estrictamente deductiva de los economistas. Sugiere sustituir un enfoque inductivo al que plantea la universalidad del interés como principal móvil de la acción humana (pp. 12-13). Mauss condensa justamente este carácter híbrido de la naturaleza y de la sociabilidad humana en este hecho total que constituye el don. Para él, el don expresa esta tensión: no se reduce ni a una prestación completamente libre y gratuita, ni al intercambio interesado de lo útil. “Es una suerte de híbrido” (Mauss, 1989). Chaniel insiste:

Toda la profundidad antropológica del descubrimiento de Mauss se encuentra aquí: en y por el don se afirman conjuntamente la autonomía personal del sujeto y su pertenencia social; en y por el don se articulan la búsqueda de la ventaja individual y la apertura al otro a través de actos generosos (p. 13).



Octavio Hoyos

Tabasco, México. Animadoras en un acto de campaña de Roberto Madrazo Pintado, candidato a la presidencia de la República por parte del PRI, en Villahermosa, capital de su estado natal, 26 de junio de 2006.

► 203

Lévi-Strauss es más escéptico: considera que el don se resume a un intercambio. Según él, Mauss sólo habría llegado al “principio de reciprocidad”, regla fundamental de la sociabilidad humana (p. 14). Bourdieu se interesa sobre todo en apuntar los límites del estructuralismo. Por ello ahonda más en la cuestión del don. El enfoque objetivista del estructuralismo reduce a los agentes a un “estatus de autómatas”, se pierde con él la incertidumbre, incluso el encanto de estos intercambios. La incertidumbre se encuentra en este momento de latencia del “recibir”, como lo comentaremos

luego. Con su teoría del capital simbólico, y sobre todo su teoría de la acción, Bourdieu sistematiza el diálogo con Mauss, vía Lévi-Strauss: “¿No es que la pareja reglas-estrategia apunta a mostrar que, como el don, la acción está indisolublemente ‘obligada’ y ‘libre’?” (pp. 15-16). Igualmente, Bourdieu llamará “doble verdad del don” al hecho de que toda práctica social articula necesariamente “interés” y “desinterés”. La idea de estrategia no define, para Bourdieu, una orientación de la práctica consciente o calculada. El don no puede resumirse al dado-dado de los economistas,

y tampoco la práctica se disuelve “en la intención o el cálculo explícitos” (p. 16).

La segunda homología deriva de la primera. Cuando evoca la “doble verdad” de lo social —su “verdad objetiva” y su “verdad vivida”— de nuevo el modelo viene del don. Así, Bourdieu afirma:

Por un lado, el don se vive (o se quiere) como negación del interés, del cálculo egoísta, y exaltación de la generosidad gratuita y sin devolución; por el otro lado, nunca excluye completamente la conciencia de la lógica del intercambio, ni tampoco el reconocimiento de pulsiones reprimidas, y, por

momentos, la denuncia de otra verdad, negada, del intercambio generoso, su carácter apremiante y oneroso (Bourdieu, 1997: 229).

Existe entonces una “verdad vivida” del don y existe una “ilusión constitutiva del don”. Por causa del plazo entre el don y el contra-don —“en toda sociedad, so pena de constituir una ofensa, el contra-don debe ser diferido”, escribe Bourdieu en 1972—, este intervalo de tiempo permite ocultar la contradicción entre la verdad subjetiva del don, concebido como acto generoso y sin retorno, y su verdad objetiva: el hecho de que el don no es más que un momento dentro de una relación de intercambio regida por el principio de reciprocidad.

204 ◀

El plazo genera una incertidumbre que es la ilusión constitutiva del don en su experiencia vivida. Donante y donatario tienden así “a denegar la verdad del intercambio, el dado-dado, lo que representa la aniquilación del intercambio de dones” (Bourdieu, 1994: 180).

Para Bourdieu, el modelo del intercambio de dones proporciona el tipo ideal de la *illusio*. Permite revelar que lo que está en el principio de toda acción generosa o desinteresada, en los distintos campos sociales, no es más que la conservación o el incremento del capital simbólico. El concepto de *habitus* permite entender el sentido de las prácticas, o sea el “interés” o la *illusio* que los motivan y dirigen. Así los agentes

están presos en un “proyecto subjetivo de hacer lo que hacen objetivamente”, es decir, según el modelo lévi-straussiano, un intercambio que obedece a la lógica de la reciprocidad, o aun de un mercado:

El don como acto generoso sólo es posible para agentes que adquirieron, en los universos donde se les espera, reconoce y recompensa, disposiciones generosas ajustadas a las condiciones objetivas de una economía capaz de asegurarles recompensa (no sólo bajo la forma de contra-dones) y reconocimiento, es decir, si se me permite una expresión aparentemente tan reductora, un mercado (Bourdieu, 1997: 230-231).

En sus *Méditations pascaliennes*, Bourdieu añade que “el don se expresa en la lengua de la obligación: obligado, obliga, crea obligados, instauro una dominación legítima” (Bourdieu, 1997: 235). Ya en *Le sens pratique*, mostraba que el estudio del don llevaba al de las “formas elementales de la dominación”.

A medida que se generaliza la economía moderna del “dando y dando”, el don se encuentra reducido al mercado de los bienes simbólicos. Derrida llega incluso a concluir sobre la imposibilidad del don. El don es inconcebible para los modernos. Reflexionamos de nuevo a partir de las “sociedades salvajes” para mostrar, parafraseando a Bruno Latour,

que “nunca hemos sido modernos”.

La modernidad mercantil no constituye la experiencia de un desvelamiento, sino más bien de una disyunción de lo que las sociedades tradicionales se habían esforzado de guardar relacionado, como “lo sagrado y lo profano, los dioses y los hombres, lo político y lo económico, el esplendor y el cálculo” (p. 21).

Sin embargo, para los autores de este libro, la “sociología bourdieusiana por el don” propone una figura invertida de su acercamiento: no se trata “de desvelar el interés detrás del desinterés o la obligación detrás de la libertad, sino de mantener al contrario esta tensión propia de este fenómeno absolutamente total que constituye el don” (p. 22). Es “el desvelamiento de la complejidad de lo real” (Caillé).

Otros autores —Carnegie, Gouldner— traducen la paradoja del don por la complementariedad de dos normas sociales: la reciprocidad, dando y dando, y la beneficencia, algo por nada, que se traduce con la obligación de dar. “Es porque estas dos normas están imbricadas una en la otra, que la segunda puede cumplir con esta función de iniciación de relaciones duraderas” (p. 27). La obligación de dar —norma de beneficencia o generosidad— es necesariamente primera en relación con la obligación de devolver, exigida con la norma de reciprocidad.

Por eso este libro propone el examen de una larga gama de relaciones humanas estudiando cómo cada una hace su parte a la obligación de dar y a la obligación de devolver (p. 29).

La sociología por el don queda en la tradición sociológica: estudiar el carácter relacional de los hechos sociales. Sin embargo, pone su mirada en lo que circula en la relación más que en la relación misma. Para Hobbes, la sociedad se presenta como la guerra de todos contra todos, cuando para Simmel se presenta como la síntesis de todos con todos. Es esta interacción la que permite comprender el sentido de lo que circula para los actores:

En primer lugar, esta mirada inductiva abre a la multidimensionalidad de la acción y de sus motivaciones, más que reducirlas a una forma o un motivo únicos deducidos de una axiomática preliminar, entre otras la del interés o del poder. En segundo lugar, toda observación de la circulación de las cosas, que pone su sentido entre paréntesis para los actores, es destinada, por una especie de ilusión cinética (Testart), a ver sólo la cantidad de cosas que circulan. De ahí su manía de sacar las cuentas de lo que pasa de mano en mano. En breve, de postular, a más o menos largo plazo, una regla, si no de la equivalencia, por lo menos de la reciprocidad (pp. 33-34).

Los analistas modernos se plantean la pregunta de la calidad de la intención que traduce un

“acercamiento determinista que cierra, más que abrirlo, el cuestionamiento sociológico y el trabajo de campo” (p. 34). Entre cantidad y calidad, la exploración del “vocabulario de los motivos” (Gouldner) o de la idea del gesto —“*l'esprit du geste posé*”— (Godbout) “puede apoyarse en la clarificación de los diferentes regímenes típicos de circulación de los bienes, servicios, palabras, gestos y atenciones que cimientan las relaciones humanas” (p. 35).

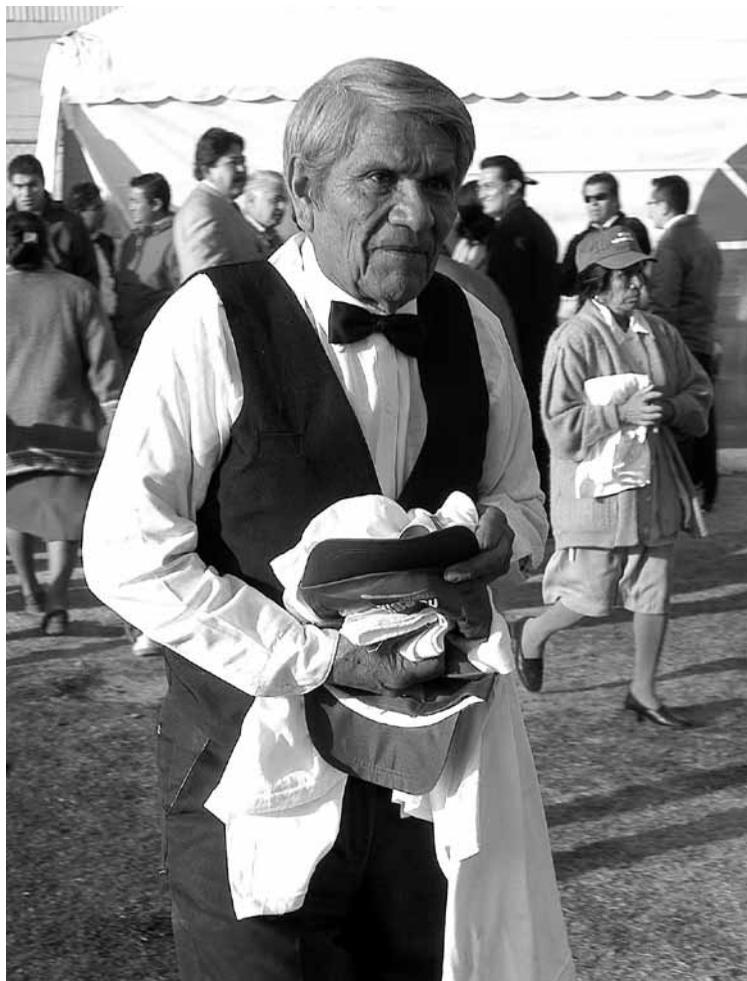
Los temas tratados en este libro corresponden a varias especialidades dentro de la sociología, algunas muy alejadas de nuestro propósito. A falta de indagar en cada uno de ellos, y a la luz de los acercamientos teóricos presentados arriba, podemos entrever maneras de pensar las relaciones políticas de otra forma que dentro de una relación de dominación, pensar las relaciones entre autoridades electas y electores en una forma más amplia que dentro de un cálculo que corresponde a intereses precisos.

“DARA LOS POBRES”

Como lo decía en la introducción, escogí ilustrar el enfoque del MAUSS con el estudio del don a los pobres, porque este aspecto me parece más cercano a las realidades y prácticas que nos interesan en

este *dossier*. De las realidades, porque trabajamos sobre países en los que la pobreza, y el campesinado en particular, son aún muy importantes, incluso en términos cuantitativos; de las prácticas, porque es en estos países que los gobiernos aplican, desde hace casi dos décadas, programas sociales destinados precisamente a esta nueva categoría socioeconómica que se ha llamado “los pobres”. Sin embargo, y el texto de Chaniel lo confirma, la pobreza existe desde hace mucho más tiempo, evidentemente, y la manera de tratar a los pobres ha evolucionado. Si tenemos en mente el caso de México, podemos añadir que pobreza y política traen ahora una nueva dimensión en las relaciones políticas —y así a las formas de hacer política—, caracterizadas como relaciones de poder, de dominación y de clientelismo.

Chaniel presenta un enfoque histórico del tratamiento de la pobreza. La historia de los pobres habría empezado con la ley judía y el discurso teológico cristiano. La palabra “pobre” no existía dentro del paganismo. Es entonces el Occidente cristiano el que comienza a encargarse de sus pobres, en instituciones especializadas y según el lenguaje de la caridad. Durante la Edad Media, la civilización de la guerra es indisoluble de una civilización del don, de la ofrenda. El don agonístico de los señores constituye una primera



Octavio Hoyos

Ciudad de México, México. Un mesero del servicio de desayuno en un evento de campaña de Felipe Calderón Hinojosa lleva playeras y gorras alusivas al candidato del PAN a la presidencia, 19 de enero de 2006.

particulares, no tiene nada que se le deba perdonar. Este imaginario burgués del trabajo inspira, en el siglo XVIII, la fraternidad revolucionaria. Ésta plantea el derecho del pobre a la asistencia, al mismo tiempo que un principio generalizado de utilidad social. Encontramos aquí una tensión entre el derecho y la condicionalidad. La traducción política del ideal de las Luces se opera en torno a la noción de fraternidad. A la virtud moral de la beneficencia corresponde otra —política— de la fraternidad. El espacio político se constituye desde entonces con individuos libres, pero sobre todo iguales. Para la sociedad, es “una deuda inviolable y sagrada”.

En este espacio social así redefinido, la cuestión planteada por los pobres no puede ser otra cosa que una cuestión política. [...] El papel de la nueva sociedad debe ser el de integrar al pobre en la comunidad de los ciudadanos, de inscribir su derecho, legítimo, en la ley. Como ciudadano, el pobre no sabría quedar afuera, al margen de la sociedad; igualmente, se le reconoce este derecho, igual, de tener derechos. La figura de la ciudadanía expresa en este sentido un horizonte de incondicional generador de derechos, es decir de dispositivos de inclusión en la comunidad política. El don fraternal expresa este deber que tiene la sociedad de aliviar, sin condición, a sus miserables y, así, correlativamente, el derecho de los pobres a exigir los medios de su subsistencia (p. 291).

forma de don a los pobres, antes del don caritativo. Según Georges Duby, “a través de las munificencias de los señores esta sociedad realizaba la justicia y reducía, en una pobreza común, la indigencia absoluta” (Duby, 1973: 279). A partir del siglo XI, la caridad se impone en sistema, en principio de intercambio generalizado, mediatizado por la

Iglesia. “El donante no espera nada, o poco, del otro, pero todo de Dios” (Duby, 1973: 281).

La llegada de una nueva categoría social: el burgués, cambia las perspectivas. La “religión de la infelicidad, del pecado y del valle de las lágrimas” se sustituye por la moral burguesa de la felicidad. El burgués no siente obligaciones

Como lo muestra Giovanna Procacci (1993: 85), la política revolucionaria de la miseria conlleva una aporía:

Reintegrados en el derecho por el carácter universal de la ciudadanía, los pobres le introducen inevitablemente desigualdad. Sin embargo, el problema esencial no consiste en que son desiguales, sino en que sólo pueden ser iguales, que no pueden estar excluidos de la ciudad. [...] El derecho a la asistencia, este momento de incondicionalidad, este gesto de fraternidad, entonces no constituye más que una faceta del don fraternal. Este derecho reclama también de someter a los asistidos, si son capaces de ello, a una obligación de devolución (p. 292).

Entonces es cuando se distingue entre indigentes válidos e inválidos,¹ meritorios y flojos, etc. El imaginario moderno —el utilitarismo— hace más frágil y pervierte doblemente el don: “el acto mismo de dar se someterá entonces a la exigencia primera de un cálculo de utilidad y también volverá siempre a surgir la cuestión de las contrapartes exigidas de los que se benefician de la solidaridad colectiva” (p. 277).

Durante la Tercera República, el socialismo y las tendencias solidarias favorecieron la realización y el fortalecimiento

del dispositivo asistencial revolucionario. La creación del seguro social refleja indudablemente una forma renovada de hacer política, de gobernar. Al pasar al siglo xx, después de un cambio decisivo con la creación del seguro social, del que el seguro social francés es heredero, la solidaridad en relación con los pobres es siempre condicional y lo es más en países en los que la protección social es más frágil. “Al pobre no sólo se le niega todo derecho, sino que se le impone un deber” (p. 295): vivir de sus propios recursos, trabajar y ahorrar, “se refiere a la pura condicionalidad de una lógica generalizada del dando y dando, de una lógica en que no se tiene nada sin nada” (p. 295). Esta situación se presta cuanto más a una manipulación política. Las políticas sociales, particularmente las que llevan el nombre de “combate a la pobreza”, son efectivamente discrecionales, condicionales, mayormente limitadas en el tiempo.

Chanial analiza, en este texto, los fundamentos simbólicos y los dispositivos institucionales de la protección social en Francia. Muestra cómo cada una de las formas de solidaridad que aparecieron en la historia, desde el don cristiano hasta los seguros sociales, articulan generosidad y reciprocidad. Estas distintas maneras de considerar al “pobre”, de “ayudarlo” para salir de la

pobreza o, sencillamente, a sobrevivir —que no es lo mismo—, nos permiten entender, en la época contemporánea, lo que está en juego en el plano político con el lugar que se otorga a los pobres en su calidad de ciudadanos.

Los registros del derecho y del interés coexisten, en nuestro sistema de protección social, de manera aparente porque se disocian dos lógicas: la asistencia —incondicional— y el seguro —condicional—. Sin embargo, como bien dice Didier Blanchet, “el sistema de protección social evoluciona apoyándose en sus dos piernas: el sentimiento de que algo incondicional debe hacerse para los menos suertudos y el sentimiento de que este algo juega también un papel de seguro que es ventajoso para todos” (Blanchet, 1995: 275). Por su parte, la asistencia “nunca es constitutiva de un derecho”. Tomemos sólo un ejemplo que fundamentó la ley de 1905 en Francia:

El anciano de 70 años debe demostrar que es indigente y su indigencia debe ser evaluada arbitrariamente por los poderes locales [...] el individuo debe pedir limosna y, en su actitud de asistido, siente todavía en sus hombros, doblados por el trabajo, el peso de la servidumbre social².

Chanial añade con Jean Jaurès:

obligado a defender su causa, a hacer la prueba de su (buen)

¹ En el sentido de capacidad de trabajar.

derecho, de acatar procedimientos burocráticos o de someterse a la arbitrariedad del clientelismo local, su derecho está sometido a los poderes competentes que fundamentan este derecho. Entonces, generalizar la asistencia, de hecho, es incrementar la dependencia de los trabajadores, acentuar su servidumbre social. [...] Pero sólo la cotización obrera “asegura al asegurado un derecho absoluto, un derecho incondicional”. [...] La fuerza de la defensa de Jaurès, si lo analizamos en una perspectiva maussiana, es la de haber planteado dos principios fundamentales: primero, es la obligación de dar la que crea el derecho de manera solidaria; segundo, es la obligación de dar que fundamenta la libertad (p. 301).

208 ◀

La asistencia no es reductible a un don sin contraparte, forma de caridad legal unilateral que liga un donante puro —el contribuyente— con un donatario puro —el asistido—. El principio de solidaridad descansa en el objetivo de un interés común. Así, encontramos de nuevo los principios de interés y desinterés indisolublemente ligados.

En este espacio de dones recíprocos, lo individual y lo colectivo se solidarizan, el interés se mezcla con el desinterés y la obligación engendra la libertad. En este sentido, el seguro social constituye perfectamente una prolongación del espíritu del don.

Tal como lo proponía Marcel Mauss a manera de conclusión

en su *Ensayo sobre el don*, Chaniel reconoce su importancia en el análisis sociológico. En nuestra perspectiva de investigación, podemos afirmar que si el estudio del intercambio en política no puede verse sólo a través del lente del don, el enfoque que propone el MAUSS trae por lo menos una luz útil para pensar la dominación política de manera diferente a lo que son las palabras clave más tradicionales en el pensamiento mexicano: caciquismo, corporativismo, clientelismo, corrupción, hegemonía y poderes locales.

Bibliografía

- Blanchet, Didier, 1995, “Deux usages du concept d’assurance et deux usages du concept de solidarité”, en *Revue française des affaires sociales*, núm. 4, *Les 50 ans de la sécurité sociale*.
- Bourdieu, Pierre, 1972, *Esquisse d’une théorie de la pratique*, Droz, Ginebra.
- , 1980, *Le sens pratique*, Editions de Minuit, París.
- , 1994, *Raisons pratiques*, Seuil, París.
- , 1997, *Méditations pascaliennes*, Seuil, París.
- Caillé, Alain, 1994, *Anthropologie du don*, Desclée de Brouwer, París.
- Derrida, Jacques, 1991, *Donner le temps*, Galilée, París.
- Duby, Georges, 1973, *Guerriers et paysans*, Gallimard, París.
- Godbout, Jacques, 2007, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Seuil, París.
- Gouldner, Alvin, 1975, *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*, Penguin Books, Londres.
- Hobbes, Thomas, 1999, *Leviathan*, Éd. F. Tricaud, Dalloz, París.
- Latour, Bruno, 2006, *Nous n’avons jamais été modernes: essai d’anthropologie symétrique*, La Découverte, París.
- Lécrivain, Valérie (ed.), 2007, *Clientèle guerrière, clientèle foncière et clientèle électorale. Histoire et anthropologie*, Éditions Universitaires de Dijon, Dijon.
- Lévi-Strauss, Claude, 1950, “Introduction”, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, París.
- Mauss, Marcel, 1969 [1950], “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, París.
- Médard, Jean-François, 1998, “Le rapport de clientèle: du phénomène social à l’analyse politique”, en Jean-Louis Briquet y Frédéric Sawicki (eds.), *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, PUF, París, pp. 307-316.
- Procacci, Giovanna, 1993, *Gouverner la misère. La question sociale en France, 1789-1848*, Seuil, París.
- Simmel, Georg, 1999, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, PUF, París.
- Taffani, Pierre, 2005, “Du clientélisme politique”, en *Revue du MAUSS*; núm. 25, pp. 259-286.
- Testart, Alain, 2007a, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Éditions Syllepse, París.
- , 2007b, “Clientèle, clientélisme, évergétisme et liturgies”, en Valérie Lécrivain, *Clientèle guerrière, clientèle foncière et clientèle électorale. Histoire et anthropologie*, Éditions Universitaires de Dijon, Dijon, pp. 219-239.