

Organisations et sociétés paysannes : une lecture par la réciprocité

Volume 2

Synthèse théorique

Eric SABOURIN

DOSSIER D'HABILITATION À DIRIGER DES RECHERCHES
PRÉSENTÉ À L'UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON - SORBONNE

Mars 2009

Organisations et sociétés paysannes : une lecture par la réciprocité

Volume 2

Synthèse théorique

Eric SABOURIN

DOSSIER D'HABILITATION À DIRIGER DES RECHERCHES
PRÉSENTÉ À L'UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON - SORBONNE

Mars 2009

CIRAD-DIST
Unité bibliothèque
Lavalette

1

CIRAD



0000105307

Organisations et sociétés paysannes: une lecture par la réciprocité

- synthèse théorique -

Plan

Remerciements
Introduction

Chapitre 1. Eléments pour une théorie de la réciprocité en sciences sociales

1. Contributions au principe de réciprocité

- 1.1. La réciprocité comme condition des relations humaines
- 1.2. La réciprocité comme norme sociale universelle
- 1.3. La réciprocité comme principe économique différent de l'échange

2. Construction d'une théorie de la réciprocité

- 2.1. La logique ternaire de la réciprocité
- 2.2. Le « Tiers-inclus » et la production des valeurs
- 2.3. Niveaux, formes et structures de réciprocité

3. Limites, critiques et perspectives de la théorie de la réciprocité

- 3.1. Limites et difficultés de l'approche
- 3.3. Réactions et critiques à la théorie de la réciprocité
- 3.4. Contributions récentes et perspectives

Chapitre 2. Organisations et sociétés paysannes

1. Communautés paysannes et réciprocité en Afrique

- 1.1. Les riziculteurs Balantes de Tombali, Guinée Bissau
- 1.2. Les Mandjak de la région de Cachungo, Guinée Bissau
- 1.3. Communauté et réciprocité

2. Organisation paysanne et structures de réciprocité

- 2.1. Les formes et structures de l'entraide agricole
- 2.2. Organisations paysannes et gestion partagée des ressources
- 2.3. Associations, groupements et coopératives

3. Retours sur le modèle paysan

- 3.1. Difficultés d'exportation du modèle européen de la société paysanne
- 3.2. Réciprocité et théories de l'économie paysanne en Asie et en Afrique
- 3.3. Principe paysan et réciprocité au XXIème siècle

Chapitre 3. Organisations paysannes face au marché et à l'Etat

1. Marchés d'échange et de réciprocité

- 1.1. L'origine des marchés de réciprocité
- 1.2. Marchés et économie solidaire
- 1.3. Système mixtes et interfaces entre échange et réciprocité

2. Organisations paysannes, Etat et politiques publiques

- 2.1. Interactions entre politiques publiques et organisations paysannes
- 2.2. Politiques publiques d'interface et territorialités de réciprocité
- 2.3. Législations et interfaces entre systèmes d'échange et de réciprocité

3. Aliénation et réciprocité

- 3.1. Réciprocité asymétrique, réciprocité négative
- 3.2. La question du clientélisme et de la corruption
- 3.3. Paternalisme et patrimonialisme

Conclusion générale

Acquis et limites de la théorie de la réciprocité par rapport à la question paysanne

Nouvelles questions et perspectives de recherches

Remerciements

Ce travail doit beaucoup à l'appui, aux encouragements, à la patience ou à l'insistance, en premier lieu de Nilana ma compagne, mais également de Maxime Haubert et de Jacques Marzin. Je les en remercie sincèrement.

Je remercie particulièrement pour leurs relectures rigoureuses, Mireille Chabal, Emilie Coudel, Maxime Haubert, Jean Philippe Tonneau et Denis Pesche.

Merci à Dominique Temple et Hervé Théry pour leurs conseils.

Merci également pour leur appui logistique et documentaire à Christine Rawski, Corinne Calvet, Evelyne Defort et Sylvie Daux.

Organisations et sociétés paysannes : une lecture par la réciprocité - synthèse théorique -

Introduction

Ce dossier de synthèse théorique fait suite à un engagement professionnel de 30 ans auprès de diverses communautés indigènes et paysannes et de leurs organisations en France, en Afrique (Guinée Bissau, Angola), en Amérique Latine (Bolivie, Pérou, Nicaragua, Brésil) et en Océanie (Nouvelle Calédonie). Ce temps, relativement long, au regard de l'intervention institutionnelle, permet une distanciation qui n'est pas toujours facile dans l'action. Il donne l'occasion de divers retours et de regards décentrés sur plusieurs des cas analysés.

Le fil conducteur de mes travaux et recherches en sciences sociales a concerné, au long de ces trente années, les transformations sociales des sociétés et organisations indigènes et paysannes. Depuis quinze ans, j'ai examiné plus spécifiquement les tensions que connaissent les communautés rurales et organisations paysannes face aux politiques et interventions de l'Etat ou face à l'extension du marché d'échange capitaliste.

Mon approche disciplinaire associe des bases théoriques issues de la sociologie rurale, de la sociologie du développement, de l'ethnologie et de l'anthropologie économique. La démarche méthodologique a consisté à tester sur le temps long et dans des situations diversifiées plusieurs hypothèses théoriques autour des relations de réciprocité. Le plus souvent, j'ai privilégié l'application de grilles d'analyse permettant de valider mes hypothèses par des entretiens auprès des membres des communautés et organisations étudiées ou des autres acteurs concernés. J'ai également eu recours à des études empiriques conduites dans des cadres d'observation participante et de recherche-action. Confronté aux tensions ou blocages entre les dynamiques locales des communautés rurales et les interventions des institutions externes, j'ai d'abord été conduit, dès mes premiers stages de terrain à examiner l'hypothèse de logiques opposées ou antagonistes.

Un premier constat général pour expliquer les tensions entre communautés paysannes et les programmes de développement aura été celui de la résistance des agriculteurs et de leurs organisations pour préserver leur autonomie (Wolf, 1966 ; Scott, 1976).

Cette résistance tient, certes, à l'attachement des communautés rurales à leurs racines, leur culture, leurs pratiques, leurs savoirs et savoir-faire, et aux rituels qui y sont associés. Mais la notion d'autonomie rapportée au modèle dominant de l'extension du marché d'échange pose la question de l'existence de représentations du monde et de projets de sociétés différenciés du modèle de l'échange occidental. Or, au delà des crises propres au modèle capitaliste occidental, c'est bien la nature différenciée de ces projets d'humanité qu'il convient de qualifier comme nous l'enseignait Robert Jaulin (1970).

Ma thèse de doctorat sur les organisations ethniques des communautés Jivaros d'Amazonie péruvienne, sous la direction de Robert Jaulin, s'est construite autour de l'explicitation de cette différenciation/opposition entre occident et indianité. Cependant, malgré sa pertinence en situation d'urgence face à l'ethnocide, cette approche critique de l'ethnologie néocoloniale était essentiellement défensive. Elle permettait d'abord, et c'était à l'époque, essentiel, de faire reconnaître la différence. Elle contribuait ainsi aux politiques et programmes d'appui aux sociétés indigènes et paysannes et aux thèses écologistes de préservation de leurs environnements naturels. Mais, en termes de développement économique et sociopolitique, elle n'offrait guère d'alternative positive.

En matière d'anthropologie politique, s'agissant des communautés amérindiennes on évoquait encore trop facilement la « société contre l'Etat » (Clastres, 1974). En terme économique l'approche conduisait au refus de l'occidentalisation du monde et donc à un certain refus du développement tout court, dans la mesure où celui-ci se réduisait au développement de l'économie occidentale, que ce soit sous la forme du capitalisme libéral ou bien du capitalisme d'Etat (Jaulin, 1984 ; Latouche, 1984).

La seule alternative proposée à la critique révolutionnaire marxiste était la reconnaissance du pouvoir ethnique et, derrière ce postulat du pouvoir indigène, l'ébauche d'une proposition d'ethno-développement (Bonfil Batalla, 1979 ; Jaulin, 1982 ; 1984).

Il s'agissait, bien sûr, d'une avancée importante dans un contexte encore largement néocolonial, voire de colonialisme interne dans les états indépendants d'Afrique ou d'Amérique Latine. Par contre, l'application de la théorie du pouvoir indigène restait souvent impossible, voire illusoire ou dangereuse en particulier dans les situations de domination économique ou de répression violente des communautés ethniques. L'actualisation du pouvoir indigène était également peu opérationnelle dans les cas de sociétés paysannes mixtes ou métisses qui, même si elles n'étaient pas complètement intégrées au système économique de l'échange occidental, se trouvaient plus ou moins déstructurées ou dispersées (exode, diaspora, déplacements forcés) et dans l'impossibilité d'actualiser une forme différenciée et autonome de pouvoir ethnique.

Cependant, mes stages en Bolivie et ma recherche doctorale au Pérou devaient me confronter avec une hypothèse économique alternative, celle de la réciprocité, à laquelle j'ai eu accès via Dominique Temple et les travaux de l'historien Giorgio Alberti et des anthropologues Enrique Mayer et Cesar Fonseca Martel. Ce dernier fut mon tuteur à l'Université Nationale Mayor San Marcos de Lima. Il travaillait alors sur les formes de la réciprocité andine et les adaptations des sociétés aux milieux sous l'influence de John Murra (1978) et de l'anthropologie écologique (Rappaport, 1956 ; Meggers, 1971).

La vérification dans les Andes, puis en Amazonie de pratiques et de règles sociales, mais également économique ne relevant pas de la logique de l'échange, mais de celle de la réciprocité a donc été, à cet égard, fondamentale. Elle m'a conduit à découvrir les catégories économiques de la réciprocité et de la redistribution proposées par Karl Polanyi (1944) et à m'intéresser aux apports de Malinowski (1932), Mauss (1923-24, 1950) et Lévi-Strauss (1949) avec un regard renouvelé.

Les dynamiques de résistance paysanne et du réveil indien me renvoyaient aux pratiques économiques, aux relations sociales qu'elles mobilisent et aux valeurs humaines, affectives et éthiques qui y sont associées. Le fait de m'attacher spécifiquement à l'étude des

organisations, c'est-à-dire à la construction de collectifs sociaux plus ou moins institutionnalisés, m'a conduit à interroger les relations individus/société (Elias, 1970), mais également les interactions entre individus sujets (Simmel, 1897). Or un élément essentiel à la construction de cette appréhension des interrelations humaines aura été de percevoir qu'elles produisent, du point de vue instrumental, des transactions matérielles et des biens immatériels, comme l'information et la connaissance, mais également des valeurs symboliques, du pouvoir, des sentiments. J'ai ensuite pu vérifier progressivement comment les relations de don et de réciprocité, produisaient conjointement aux valeurs matérielles ou instrumentales, des valeurs éthiques et non pas seulement des valeurs affectives ou culturelles (Temple et Chabal, 1995).

Du point de vue professionnel, mes recherches ont été centrées sur les organisations rurales, durant mes travaux dans les communautés paysannes de Guinée Bissau, du Nordeste brésilien ou dans les tribus Kanak de Nouvelle Calédonie. J'ai donc été conduit, en particulier lors de projets interinstitutionnels ou d'encadrements d'étudiants, à tester ou à adapter diverses approches théoriques appliquées aux organisations et à l'action collective.

Mais la réalité des faits me ramenait invariablement à une lecture à partir de la logique de réciprocité qui, par ailleurs, avait progressivement pris corps en France durant les années 1980 (Temple, 1983 ; Scubla, 1985 ; Racine, 1986). J'ai donc essayé de faire dialoguer les théories du don et de la réciprocité (Mauss, 1923 ; Caillé, 1994 et 2001, Godbout et Caillé, 1992 ; Temple et Chabal, 1995), avec d'autres outils théoriques de la sociologie rurale (Mendras, 1976) de la sociologie des organisations (March & Simon 1971 ; Crozier & Friedberg, 1977 ; Reynaud, 1993), puis de la sociologie politique (Scott, 1976 ; Hyden, 1980 ; Ostrom, 1990 et 1992 ; Friedberg, 1991).

Ce dossier théorique rend donc compte de mon approche et de ma contribution à la théorie de la réciprocité et des tentatives de dialogue avec d'autres écoles théoriques. Il fait état des hypothèses validées, des résultats en termes d'adaptations ou d'enrichissements méthodologiques, mais également des difficultés et des impasses rencontrées.

Le premier chapitre propose une présentation de la théorie de la réciprocité, de ses antécédents, de sa construction et de ses limites ou critiques. Il expose les contributions les plus récentes, dont celles que j'ai pu y apporter et les perspectives des recherches en cours. Ce chapitre inclus une série d'éléments de révision théorique autour des notions de réciprocité et de don en sciences sociales, de Mauss (1923-24, 1950) à nos jours (Caillé, 2001 et 2005 ; Godbout, 2000 et 2007 ; Anspach, 2002), en passant par les apports de Simmel, Polanyi, Lévi-Strauss, Gouldner, entre autres.

Le second chapitre traite de la question de la réciprocité en matière d'organisation des communautés et sociétés paysannes et sa relation avec les théories de l'action collective. C'est d'abord en Guinée Bissau, puis au Nordeste du Brésil, mais aussi en France que j'ai pu observer la permanence encore structurante de pratiques de réciprocité en milieu paysan.

L'observation de diverses formes d'entraide, de transfert de patrimoine familial et de gestion partagée de ressources naturelles communes m'a conduit à revisiter deux référentiels. D'une part, j'ai confronté le principe de réciprocité aux approches de l'action collective (Olson, 1966) en particulier celles concernant la gestion des biens communs (Hardin, 1968 ; Ostrom, 1990). D'autre part, il s'est agi du dialogue entre le principe de réciprocité et le modèle des sociétés paysannes (Wolf, 1966 ; Mendras, 1967, 2000 ; Scott, 1976 ; Hyden, 1980). Ce modèle a été historiquement questionné par l'université brésilienne (Prado Jr, 1962 ; Silva, 1980), mais il est revendiqué par les nouveaux mouvements sociaux ruraux latino-américains (*Via Campesina*, Mouvement des Sans Terre, ...). Ces recherches se sont poursuivies en

milieu Kanak en Nouvelle Calédonie, en particulier autour de travaux sur la question foncière et le développement local.

Le troisième chapitre aborde la mobilisation de la théorie de la réciprocité en matière d'analyse des relations entre organisations paysannes, marchés et interventions de l'Etat, à partir d'exemples en Guinée Bissau, en Nouvelle Calédonie et au Brésil. L'examen du rôle des relations de réciprocité dans les marchés de proximité ou les filières courtes m'a conduit à un dialogue avec la sociologie économique, en particulier autour de l'économie solidaire (Laville, 2002, 2004) et avec l'économie des conventions (Orléan, 1994 ; Requier Desjardin, 1997 ; Eymard Duvernay, 2002).

La mise en débat au sein de la société des politiques publiques ou la décentralisation de leur gestion dans des cadres de participation des populations m'ont conduit à examiner le rôle des organisations paysannes dans la négociation et dans le renouvellement des politiques de développement rural. En Europe, comme dans certains pays du Sud, la question de la reconnaissance de la multifonctionnalité de l'agriculture et des espaces ruraux a été mise à l'agenda. Ces travaux ont permis d'ébaucher des collaborations autour du dialogue entre la théorie de la réciprocité, l'économie institutionnelle et la sociologie politique.

Chap. 1. Éléments pour une théorie de la réciprocité en sciences sociales

Introduction

Qu'entend-on par réciprocité ?

Au sens commun la réciprocité est définie comme « *l'état, la qualité, le caractère de ce qui est réciproque : la réciprocité de l'amitié, des services. Je suis très sensible à votre amitié et vous pouvez compter sur une entière réciprocité. Il y a entre nous parfaite réciprocité de sentiments* (Académie Française, 2008).

Réciprocité est synonyme de solidarité (*dépendance mutuelle, fait d'être solidaire*) ou de mutualité, c'est-à-dire de *systèmes de solidarité sociale fondés sur l'entraide réciproque des membres qui cotisent*.

En philosophie et sciences des religions, *l'éthique de réciprocité* ou "La règle d'or" est une morale fondamentale dont le principe se retrouve dans pratiquement toutes les grandes religions et cultures, et qui signifie "*traite les autres comme tu voudrais être traité*" ou "*Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse*".

En ethnologie et anthropologie la réciprocité a longtemps désigné les prestations mutuelles de vivres, de biens et de services entre personnes et entre groupes (Thurnwald, 1932 ; Malinowski, 1933 ; Mauss, 1923-24), en particulier dans les sociétés premières, indigènes et paysannes. Lévi-Strauss (1949) a pu ainsi proposer un principe de réciprocité gouvernant l'ensemble des relations et structures de parenté. Du point de vue anthropologique, le principe de réciprocité correspond donc à un acte réflexif entre sujets, à une relation intersubjective et non pas à une simple permutation de biens ou d'objets comme l'échange.

La sociologie depuis sa fondation a accordé une grande importance à la notion de réciprocité considérée comme le fondement des relations sociales par des auteurs comme Simmel, et Mauss ou bien comme une norme sociale universelle (H Becker, 1956 ; Gouldner, 1960 ; L. Becker, 1986). Par contre, ces dernières années, la sociologie contemporaine s'est peu intéressée à la notion de réciprocité, peut-être à cause de l'universalisation des relations d'échange, que ce soit sous leur forme matérielle ou symbolique (Bourdieu, 1994). C'est donc plutôt le concept du don qui aura été revisité par les sociologues anti-utilitaristes (Godbout, 1992 ; Caillé, 1994) et y compris proposé comme un tiers paradigme, face à l'individualisme et au holisme (Caillé, 2001). C'est probablement parce que le don est appréhendé plus facilement comme un principe opposé à celui de l'échange. De fait, la réciprocité, si sa définition reste confinée à la figure du don/contre don, est très souvent confondue avec un échange symétrique. Cependant, le grand mérite du renouveau des travaux sur le don, en particulier dans le cadre du Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales, le MAUSS, aura été d'institutionnaliser une réflexion critique sur la naturalisation de l'échange. En mettant en évidence l'importance de la réciprocité des dons (la réciprocité positive) divers travaux on fait émerger le besoin d'une réflexion centrale sur la réciprocité autour d'une théorie du don.

Parallèlement au renouvellement des recherches sur le don moderne, l'anthropologie économique et la sociologie économique, en particulier à partir de la relecture des travaux de Mauss et de Polanyi (1944,1957) ont continué à travailler la notion de réciprocité en l'appliquant aux relations de socialité privée ou de socialité primaire (Caillé, 2001) et aux

prestations de l'économie dite non marchande (Eme et Laville, 1996). La réciprocité comme principe ou catégorie économique a notamment été réhabilitée récemment à partir des travaux concernant l'économie solidaire (Castel, 2006 ; Servet, 2003 et 2007).

Ayant soutenu ma thèse de doctorat sur la réciprocité dans les communautés et organisation indiennes d'Amazonie en 1982, j'ai accompagné l'évolution de ces travaux et réflexions, ce qui m'a conduit à effectuer divers retours sur les écrits historiques et fondateurs en matière de réciprocité et de don.

Plutôt que de procéder à une révision chronologique, thématique ou disciplinaire des divers auteurs qui ont traité de la réciprocité en sciences sociales, ce qui serait assez laborieux et scolaire, je propose de reprendre, dans ce chapitre, leur contribution à partir des propositions ou des hypothèses qui ont animé mes propres travaux.

Je prends certes le risque d'être incomplet ou de donner un aperçu trop rapide des travaux de certains auteurs, mais cela me conduit à présenter l'essentiel des avancées qui permettent aujourd'hui de contribuer à la construction d'une théorie de la réciprocité en sciences sociales.

Suite aux apports fondateurs de Mauss, Lévi-Strauss et Polanyi, les principaux éléments de cette théorie de la réciprocité ont initialement été pressentis par Scubla (1985), formulés et définis par Temple et Chabal (1995), puis approfondis par Temple (1998, 2003, 2004), par Chabal (2000, 2005, 2006) et, finalement, illustré par divers travaux récents. Une partie de ces recherches, dont les miennes, porte essentiellement sur les sociétés de pays du Sud (Michaud, 2002, 2004 ; Medina, 1994, 2004, Bazabana, 2005 ; Bom Konde, 2003 ; Yampara, 2007, 2008 ; Oliveira et Duque, 2004 ; Kestemont, 2003 ; 2008 ; Seck, 2008).

Une autre série de travaux concerne l'application de la théorie de la réciprocité à d'autres champs que l'économie et la sociologie. Il s'agit en particulier de la philosophie (Chabal, 1989, 2003, 2006), de la transmission des savoirs (Heber-Suffrin, 1998, 2000, 2001 ; Coudel et Sabourin, 2005) et de l'éducation (Eneau, 2005 ; Kirsch, 2007 ; Coudel et al, 2009).

Pour une théorie de la réciprocité

A la base de toute théorie de la réciprocité, on retrouve les auteurs pionniers qui ont permis de faire reconnaître *la validité et l'universalité des relations de réciprocité dans les civilisations et dans l'histoire*, mais également le caractère structurant de ce principe de réciprocité y compris dans nos sociétés contemporaines. Je me référerai donc d'abord aux travaux fondateurs de Simmel, de Mauss, de Polanyi et de Lévi-Strauss, et je mobiliserai également les lectures qu'en font Scubla (1985), Temple et Chabal (1995), Caillé (2001), Papilloud (2002, 2003) et Dzimira (2007).

Le premier élément propre à la théorie de la réciprocité, concerne la définition même du concept du point de vue socio-anthropologique. *Le principe de réciprocité ne se limite pas à une relation de don/contre don entre des pairs ou des groupes sociaux symétriques*. Le réductionnisme de cette définition qui a longtemps prévalu et prévaut encore parfois en anthropologie, conduit en effet à une confusion entre échange symétrique et réciprocité. Cette impasse persiste tant que la réciprocité est interprétée avec la logique binaire qui convient à l'échange. L'échange explique Chabal (1998) peut se réduire, à la limite, à une permutation d'objets. Temple et Chabal (1995) proposent d'avoir recours à la logique ternaire de Lupasco (1951) qui permet de faire apparaître un Tiers inclus dans la relation de réciprocité, de l'interpréter comme l'être de cette relation et de rendre compte de celle-ci comme de la

structure originaire de l'intersubjectivité, irréductible à l'échange de biens ou de services qui libère du lien social ou de la dette.

Du point de vue économique, la réciprocité constitue donc non seulement une catégorie économique différente de l'échange marchand comme l'avait identifiée Polanyi (1944, 1957), mais un principe économique opposé à celui de l'échange, voire antagoniste de l'échange.

Le deuxième élément de la théorie, et qui participe de son caractère universel, est que *la réciprocité peut recouvrir plusieurs formes*. L'anthropologie et l'ethnologie n'ont le plus souvent consacré sous cette terminologie que la réciprocité des dons : offrandes, partages, prestations totales, potlatch qui constituent ce que Temple et Chabal (1995) désignent par la *forme positive* de la réciprocité. Mais il existe également une forme de *réciprocité négative*, celle des cycles de vengeance. A la différence de l'échange dont le développement ou l'extension est associée à la logique de concurrence et d'accumulation pour le profit, la logique de vengeance est liée à une dialectique de l'honneur comme celle du don est liée à une dialectique du prestige. Or la soif de prestige (source d'autorité dans les sociétés de réciprocité) motive la crue du don « *plus je donne plus je suis* ». Entre les expressions extrêmes des formes négatives et positives de la réciprocité, les sociétés ont donc établi diverses formes intermédiaires. Il s'agit en particulier de contrôler la crue du don, l'ostentation, le potlatch, le don agonistique qui conduisent à détruire pour soumettre l'autre, par le prestige.

Troisièmement, *les relations de réciprocité peuvent-être analysées en termes de structures*, au sens anthropologique et se décline selon quelques structures élémentaires, telles qu'elles ont été initialement proposées par Mauss (1923-24), Lévi-Strauss (1949), Scubla (1985), puis Temple (1998) et Anspach (2002). Ces relations de réciprocité structurées sous leur forme symétrique, engendrent des valeurs éthiques comme l'avait identifié Aristote dans *l'Ethique à Nicomaque* (1994) : la relation de réciprocité dans une structure bilatérale symétrique engendre un sentiment d'amitié, la structure de répartition symétrique des biens au sein d'un groupe engendre la justice. Ainsi, d'autres types de relation dans d'autres structures peuvent produire d'autres valeurs spécifiques. Cet élément constitue sans doute la partie la plus complexe de la théorie de la réciprocité proposée par Temple et Chabal (1995) et celle qui est la plus difficile à valider, puisqu'elle concerne non pas seulement la production de biens matériels, mais celle de sentiments et de valeurs humaines. C'est aussi l'élément le plus original et intéressant de la théorie, celui qui offre la possibilité d'analyses et de propositions alternatives en matière d'économie humaine.

Le quatrième élément de la théorie concerne les *différents niveaux du principe de réciprocité et les modes d'aliénation qui lui sont spécifiques*. Il existe trois plans ou niveaux de réciprocité : le réel, le symbolique (le langage) et l'imaginaire (les représentations).

Pour résumer, il existe plusieurs *structures fondamentales de réciprocité* qui engendrent des sentiments différents et donc des valeurs différentes, et il existe également plusieurs *formes* de réciprocité qui leur confèrent des imaginaires différents. Le sentiment de l'être originaire peut-être capturé dans l'imaginaire du prestige ou dans celui de la vengeance, donnant lieu à des formes de réciprocité positives, négatives et symétriques. Structures, niveaux, formes s'articulent pour former des systèmes de réciprocité.

1. Contributions au principe de réciprocité

1. 1. La réciprocité comme condition des relations humaines

Marcel Mauss (1923-24) dans l'Essai sur le don, découvrant la triple obligation de *donner, recevoir et rendre*, affirmait *nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés*.

Mais dans cet Essai, Mauss parle de don, de respects réciproques mais très peu de réciprocité, et il ne la définit pas.

Par ailleurs, si l'œuvre de Mauss relève à la fois de l'anthropologie et de la sociologie, ses travaux sur le don et la réciprocité concernent essentiellement les sociétés archaïques et indigènes étudiées par les ethnologues. A la même époque, le sociologue allemand Simmel entrevoit également la nature fondamentale des relations de réciprocité dans les sociétés contemporaines. Ma relecture de Simmel doit beaucoup à l'imposant travail de Christian Papilloud (2002 et 2003).

Simmel : L'effet de réciprocité

Georges Simmel (1858-1918) est bien le premier sociologue à avoir traité de l'importance de la réciprocité comme fondement des relations sociales. Dans « *Comment les formes sociales se maintiennent* » (1896-98), il considère la réciprocité des prestations comme essentielle à la cohésion sociale y compris dans les sociétés contemporaines.

Le concept clé de Simmel, la *Wechselwirkung*, traduit par Papilloud (2002) par l'expression « *effet/s réciproque/s* » évoque les effets de réciprocité, actifs au cœur de tous les processus relationnels.

Pour Papilloud (2002 : 41) « Simmel conçoit la force de la *Wechselwirkung* comme une force de gravité entre les hommes. Il en situe l'origine au sein de la polarité formée par le couple attraction/répulsion (...) Chez Simmel cette force permet de comprendre la puissance spontanée et spécifique de la *Wechselwirkung* à « faire relation » qui différencie et forme les individus et les groupes sociaux ».

Christian Papilloud (2002 : 86) précise la définition selon Simmel de la réciprocité comme relation intersubjective. Celui-ci rapproche la réciprocité d'un lieu : l'« *entre* » les hommes, et en général tout ce qui est toujours un « *entre* » les entités sociales. Il précise la signification de cet « *entre* » dont il dégage deux sens celui d'être « une relation entre deux éléments, qui bien qu'unique, n'est pourtant qu'un mouvement ou changement qui se produit de manière immanente en l'un et en l'autre et, entre eux, au sens de l'interposition dans l'espace » (Simmel, 1908 : 689).

L'entre' comme réciprocité simplement fonctionnelle, dont les contenus persistent en chaque porteur personnel, se réalise ici effectivement comme exigence de cet entre-espace ; il se concrétise toujours entre ces deux positions spatiales, où l'un et l'autre désignent leur position respective qu'ils ont les seuls à pouvoir occuper (Simmel, 1908 : 689)

Pour Papilloud (2002 : 87), cette « fonctionnalité » de la réciprocité selon Simmel est importante dans la mesure où elle permet de la différencier de l'échange. Si l'échange est le mouvement concret d'aller-retour des hommes, des choses et des messages dans les rapports

sociaux (Simmel, 1900 : 91), la réciprocité représente « la possibilité pour ce mouvement de se concrétiser comme va et vient dans la relation humaine ». Autrement dit résume Papilloud, selon Simmel, pour que la relation humaine puisse se concrétiser, elle doit relever de la réciprocité, même faiblement, c'est-à-dire même à minima dans le cas de l'échange de biens. Simmel insiste sur cette relativité de la réciprocité, relation réflexive soumise à l'engagement pour une relation entre ses acteurs. Cette relativité est « l'être même de la vérité » (Simmel, 1900 : 116)

Papilloud (2003 :193) confirme que pour Simmel, réciprocité et échange sont bien différents d'un point de vue épistémologique. « L'effet de réciprocité est le concept le plus large, tandis que l'échange est le concept le plus restreint ; dans les comportements humains, le premier des deux apparaît sous différentes formes ».

Par contre, dans la suite de ses explications, Papilloud (2003 : 195) expose une traduction et interprétation de Simmel sensiblement différente, l'échange devenant le principe interrelationnel et l'effet de réciprocité, la possibilité ou condition de ce principe.

Simmel, cité par Papilloud (2002 : 33), différencie également la réciprocité du don : le don est une des formes de réciprocité. La réciprocité n'est pas l'équivalent du don car elle renvoie à un processus relationnel et non pas à une forme : *le don n'est en rien le simple effet de l'un sur l'autre, mais bien ce qu'on attend d'une fonction sociologique, c'est l'effet réciproque.* (Simmel, 1908 : 663-664).

Cependant même si la réciprocité est postulée comme une règle sociale universelle, c'est au sens de l'interaction. Nous réagissons sur l'autre selon nos propres motivations en fonction de ce que nous percevons de l'autre et de nous-mêmes dans une situation donnée. La totalité de ces actions de réciprocité en perpétuel mouvement constitue l'ensemble des activités sociales formant elles-mêmes la société globale.

Pour un regard qui pénétrerait le fond des choses, tout phénomène qui paraît constituer au-dessus des individus quelque unité nouvelle et indépendante se résoudrait dans les actions réciproques échangées par les individus (Simmel, 1896 : 74).

Cette citation est intéressante car elle postule un tiers « au dessus des individus », mais Simmel ne précise pas si ce tiers est « exclus » ou « inclus », c'est-à-dire s'il est une résultante des actions réciproques des individus.

L'action réciproque est l'influence que chacun exerce sur autrui. Les relations sont composées à la fois de ponts qui unissent les individus entre eux et de forces qui les séparent.

Chez les êtres que l'espace sépare, l'unité résulte des actions et des réactions qu'ils échangent entre eux ; car l'unité d'un tout complexe ne signifie rien autre chose que la cohésion des éléments, et cette cohésion ne peut être obtenue que par le concours mutuel des forces en présence. Mais pour un tout composé d'éléments qui sont séparés par le temps, l'unité ne peut être réalisée de cette manière, parce qu'il n'y a pas entre eux de réciprocité d'action (Simmel, 1896 : 76).

Elément clef et souvent négligé, pour Simmel, cette action réciproque concerne les actes matériels et physiques, mais également les prestations symboliques. Il associe une valeur aux symboles, une valeur humaine qu'il convient de préserver au titre du bien commun. Cette heureuse expression de Simmel est cependant relativisée par le fait qu'il renvoie ces symboles

aux intérêts matériels des individus. Simmel a l'intuition d'une valeur humaine engendrée par les relations de réciprocité, mais il n'en perçoit pas les mécanismes ou la logique.

Un autre moyen pour l'unité sociale de s'objectiver est de s'incorporer dans des objets impersonnels qui la symbolisent. Le rôle de ces symboles est surtout considérable quand, outre leur sens figuré, ils possèdent encore une valeur intrinsèque, qui leur permet de servir, en quelque sorte, de centre de ralliement aux intérêts matériels des individus. Dans ce cas, il importe tout particulièrement à la conservation du groupe de soustraire ce bien commun à toute cause de destruction, à peu près comme on soustrait le pouvoir personnel aux accidents de personnes en proclamant l'immortalité du prince (idem, 1896 : 81-82).

Papilloud (2002 : 93) reconnaît que, de même que Simmel, Mauss fait de la réciprocité l'un des principes de son relativisme sociologique. La réciprocité est une (des) conditions de possibilité de la relation humaine.

Le principe de réciprocité

L'anthropologue Bronislaw Malinowski (1884-1942), célèbre pour la description de la *kula*, circuit rituel de coquillages, évoque la réciprocité des dons et des transactions dans son livre *Les Argonautes du Pacifique Occidental* (1922/1963). Mais c'est dans *Mœurs et coutumes des Mélanésiens* (1933/1975) qu'il développe les commentaires sur les différentes relations de réciprocité et qu'il dialogue, entre autres, avec Thurnwald et avec Mauss qui venait alors de publier *L'Essai sur le don*.

Malinowski identifie la réciprocité autour de la complémentarité économique entre les groupes qui donne lieu à des dons mutuels de vivres, comparables à ceux relatés par Mauss et d'autres ethnologues.

Ce que nous venons de dire ne s'applique pas seulement aux échanges de poissons contre des légumes. D'une façon générale, deux communautés dépendent aussi l'une de l'autre pour l'échange d'autres marchandises et d'autres services. C'est ainsi que chaque chaîne de réciprocité est d'autant plus forte qu'elle fait partie de tout un système, très compliqué, de réciprocités (Malinowski, 1933/1975 : 15).

Il rejoint Thurnwald (1932) pour voir dans le principe de réciprocité la base de l'organisation économique et sociale dualiste de la société

Je ne connais qu'un auteur qui se soit rendu compte de l'importance de la réciprocité dans l'organisation des sociétés primitives. Le grand anthropologue allemand, le professeur Thurnwald, de Berlin parle expressément de la « symétrie de l'organisation sociale » à laquelle correspond une « symétrie des actes » (Malinowski, 1933/1975 : 17)

(...)... En jetant un coup d'œil d'ensemble sur les relations et les transactions que nous avons décrites, on constate sans peine que le principe de réciprocité se trouve à la base de chaque règle. Chaque acte comporte un dualisme sociologique. (idem, p 18)

Il cite Thurnwald : *Nous donnons à la symétrie des actes le nom de principe de réciprocité. Ce principe a de profondes racines dans la vie affective de l'homme. Réaction adéquate, il a toujours joué un rôle important dans la vie sociale. (Die Gemeinde der Banaro, p.10).*

Enfin ces règles et lois s'appliquent également sur le plan religieux et symbolique :

Il y a également les normes relatives aux choses sacrées et importantes, les règles des rites magiques, des cérémonies funéraires, etc (...) Des forces morales tout aussi fortes prêtent leur appui à certaines règles qui doivent présider à la conduite personnelle envers des parents, des membres du ménage et tous ceux auxquels on est lié par un fort sentiment d'amitié, de loyauté, de dévouement, prescrit par le code social (idem, p 32).

Malinowski identifie dans le principe de réciprocité, la base des structures sociales, qu'il décline entre les clans ou sous clans comme au sein des divers groupes domestiques, de manière fonctionnaliste :

Pour l'essentiel, ces règles sont suivies, parce que leur utilité pratique a été reconnue par la raison et démontrée par l'expérience (...). Mais une analyse plus serrée montre que quelques-unes de ces actions apparemment inutiles constituent des stimulants économiques puissants, que d'autres impliquent une force de cohésion légale et que d'autres encore sont le résultat direct des idées que les indigènes se font de la parenté. Il est également évident que, pour bien comprendre l'aspect légal de ces rapports, il faut les envisager en bloc, sans attribuer, dans la chaîne des devoirs réciproques, plus de valeur et d'importance à tels ou tels de ses anneaux qu'à d'autres (idem, p 24).

Ceci étant, confiné dans les limites de l'approche fonctionnaliste de l'époque Malinowski ne s'attache guère à la signification symbolique des faits sociaux. Les valeurs morales ou affectives mises en jeu lors des relations sociales et des transactions matérielles sont supposées préexistantes. Sa principale contribution, outre l'identification de la réciprocité, aura été de montrer que les sociétés mélanésiennes ne sauraient être taxées de sauvages, livrées à la *spontanéité de l'instinct*, mais qu'elles ont développé une civilisation fondée sur des règles sociales aussi sophistiquées et efficaces que celles du monde occidental.

Mauss : l'obligation de la réciprocité

Marcel Mauss est plus connu pour avoir redécouvert le don dans les sociétés primitives que pour sa contribution à la notion de réciprocité. Paradoxalement, en cherchant à poser le don à l'origine de l'échange (il convient de se placer dans le contexte des années 1920), il montre non seulement que le don est l'opposé de l'échange mercantile. Mais il démontre également à travers la formulation de la triple obligation *donner, recevoir et rendre* que c'est la réciprocité qui est, à l'origine, le moteur des cycles de don. (Mauss, 1923-24/1997 : 205).

L'*Essai sur le Don* (1923-24) est introduit par un véritable programme de recherche autour de deux questions complémentaires :

Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ... Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend? (idem, p 148).

Mauss identifie dans les prestations des sociétés antiques ou primitives, une forme de relation qu'il appelle don-échange et qu'il différencie de l'échange mercantile, dans la mesure où le

don-échange associe une valeur éthique, une morale, à la transaction économique. Il utilise l'expression de « morale du don-échange » ou « système de cadeaux donnés et rendus à terme.

Le système que nous proposons d'appeler le système des prestations totales, de clan à clan, - celui dans lequel individus et groupes échangent tout entre eux - constitue le plus ancien système d'économie et de droit que nous puissions constater et concevoir. Il forme le fond sur lequel s'est détachée la morale du don-échange (idem, p 264).

Mauss évoque également des obligations mutuelles entre groupes, communautés et non pas entre individus:

D'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent ; les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois (idem, p 150).

Il note le caractère obligatoire de ces prestations et de leur retour, sous peine de guerre :

Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, à peine de guerre privée ou publique. Nous avons proposé d'appeler tout ceci le système des prestations totales (idem, p 151).

Il distingue l'échange mercantile, motivé par l'intérêt, du système de don dans lequel règne la noblesse et l'honneur. Il développe cette distinction en particulier dans l'analyse qu'il fait du potlatch ou du don agonistique où le donateur acquiert prestige et renommée.

D'ailleurs, il ne se résout pas à appeler échange ou troc les relations qu'il analyse, justement parce qu'elles représentent le contraire de l'échange, y compris s'agissant de bien utiles.

Ces faits répondent aussi à une foule de questions concernant les formes et les raisons de ce qu'on appelle si mal l'échange, le « troc », la permutation des choses utiles (idem, p 266)

S'il interprète le système de don / contre don comme un échange archaïque, ce n'est pas dans un sens utilitariste, ou le donateur voudrait récupérer son bien, mais parce que le donataire doit récupérer son être, son intégrité spirituelle.

(...) il est net qu'en droit Maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même, a une âme, est de l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un, c'est présenter quelque chose de soi (idem, p 160)

Mauss met en évidence les pratiques de *dons réciproques* et dépasse la notion de *contre-don* ou encore d'échange réciproque en précisant que la contre prestation n'est pas forcément immédiate et symétrique : elle intervient après un certain temps (la notion de *terme*) et elle peut bénéficier à un tiers. Il associe d'ailleurs ces pratiques aux règles de parenté et d'alliance et parle de « *respects réciproques* » (idem, p 199). Il en déduit que le respect de l'intervalle juste entre deux dons est l'art de vivre en société.

Temple et Chabal (1995 : 62) précisent « le délai indique au moins que l'on se refuse à trouver des équivalents immédiats qui feraient ressembler les dons à des échanges. Il signifie donc probablement davantage : que l'important n'est pas de remplacer une chose par une autre mais de situer les donateurs face à face... immédiate ou alternée, la symétrie des dons dessine les frontières d'une communauté d'être jugée supérieure à celle des individus, une communauté de référence pour tous, où chacun se reconnaît mutuellement comme plus humain ».

Mauss perçoit bien que dans le don, au contraire de l'échange, c'est l'acte, donc la relation humaine à l'autre, qui prime sur la valeur matérielle de la prestation en lui conférant une valeur morale.

Si les choses sont données et rétribuées, c'est parce que se donnent et se rétribuent des respects mutuels" – des civilités ou des gentillesse. Mais c'est aussi parce que les personnes se donnent en donnant, et si elles se donnent, c'est parce qu'elles se doivent – elles et leurs biens - aux autres (Mauss, 1924-23/1997, p 227).

Les observations de Mauss montrent que le don équivaut à une croissance de la conscience d'être pour son auteur, à une augmentation de son autorité morale, de sa renommée. De fait il n'y a ni échange, ni achat. Le prestige naît du don et se lie à celui qui prend l'initiative du don pour constituer sa valeur de renommée.

Le don et contre don, redécouverts par Mauss, appartiennent à une dialectique sociale et économique polarisée par le prestige et par l'honneur. Cette polarité en soi, interdit de réduire le système don/contre don à un échange et la surenchère du don à l'intérêt du premier donateur (Temple et Chabal, 1995)

Dans *l'Essai sur le don*, Mauss énonce une *théorie du don* et met en évidence la triple obligation de *donner, de rendre et de recevoir*, c'est-à-dire l'obligation ou la règle de réciprocité. Mais il n'en donne pas encore de définition, car il n'extrait pas de principe de réciprocité de son analyse.

C'est à la fin de son œuvre (*Essais de sociologie* en 1931 et *Manuel d'Ethnographie* en 1947, réunis dans les *Œuvres* en 1968-69), que Mauss s'engage dans l'analyse théorique de la réciprocité et de ses différentes expressions. Il rend compte de l'origine naturelle des structures de réciprocité dans les conditions de la parenté originelle, en particulier en termes d'exogamie et de filiation

Le clivage par sexes, par générations et par clans aboutit à faire d'un groupe A l'associé d'un groupe B, mais ces deux groupes, A et B, c'est-à-dire des phratries, sont justement divisés par sexe et par générations: les oppositions croisent les cohésions (Mauss, 1968-69 : 141).

Mauss (1947 : 128-131) pose donc l'existence de formes de réciprocité directe (structures binaires) et indirectes (structures ternaires), il les distingue ainsi:

- la réciprocité directe et mutuelle (*A doit tout à B et B doit tout à A : $A \Leftrightarrow B$*),
- la réciprocité indirecte et alternative horizontale (*A doit tout à B qui lui-même doit tout à C : $A \rightarrow B \rightarrow C$*)
- La réciprocité indirecte et alternative verticale ou solidarité verticale entre générations, qui ne comporte ni circuit ni bouclage (*$A \rightarrow A' \rightarrow A''$*)

Comme l'observe Laval (2006), pour Mauss, la réciprocité ne se limite pas au don entre pairs, elle régit le principe des relations entre groupes d'âge et statuts. Mauss en vient ainsi, en 1931, à différencier la réciprocité directe (prestations matérielles ou symboliques rendues entre deux individus ou deux groupes) de la réciprocité indirecte, quand les biens symboliques reçus ne sont pas rendus à ceux qui les ont donnés, mais à un autre groupe, qui devra les rendre, à son tour, à un autre groupe.

Ainsi tous les groupes s'imbriquent les uns dans les autres, s'organisent les uns en fonction des autres par des prestations réciproques, par des enchevêtrements de générations, de sexes, par des enchevêtrements de clans et par des stratifications d'âge (Mauss, 1931 : 20).

La réciprocité entre générations (unilatérale) est qualifiée de réciprocité alternante : *je peux faire pour les enfants ce que mes enfants ne peuvent pas faire pour moi....mais je dois à mes enfants ce que mon père m'a donné* (Mauss, 1947 : 139).

Pour conclure provisoirement sur la contribution de Mauss, on peut considérer que le don est toujours en réciprocité. Il s'agit d'un don réciproque selon le principe de la triple obligation « donner, recevoir et rendre ».

1.2. La réciprocité comme norme sociale universelle

Lévi Strauss : du principe de réciprocité à la fonction symbolique de l'échange

Lévi-Strauss, dans son introduction à l'œuvre de Mauss en préface de *Sociologie et Anthropologie* (1950 : IX-LII) reprochera à Mauss de ne pas s'être aperçu que c'est l'échange et non un système quelconque de croyances indigènes (l'esprit du don ou le *mana*) qui constitue la structure sous jacente aux trois obligations de « donner, recevoir et rendre ».

Mauss y apparaît avec raison dominé par une certitude (...) que l'échange est le commun dénominateur d'un grand nombre d'activités sociales en apparence hétérogènes entre elles. Mais, cet échange, il ne parvient pas à le voir dans les faits. L'observation empirique ne lui fournit pas l'échange, mais seulement (...) trois obligations : donner, recevoir, rendre (Lévi-Strauss, in Mauss, 1950, XXXVII)

Il reproche en fait à Mauss de ne pas avoir postulé l'échange au cœur de la fonction symbolique.

Il faudrait admettre que comme le hau, le mana n'est que la réflexion subjective d'une totalité non perçue. L'échange n'est pas un édifice complexe, construit à partir des obligations, de donner, de recevoir et de rendre à l'aide d'un ciment affectif et mystique. C'est une synthèse immédiatement donnée à et par la pensée symbolique (Lévi-Strauss in Mauss, 1950 : XLVI)

Mais en associant alliance et parenté à la triple obligation : donner, rendre et recevoir, Mauss a tracé un programme que Lévi-Strauss reprend dans les *Structures élémentaire de la parenté* (1949) en ordonnant les relations de parenté au principe de réciprocité :

Mauss a pu permettre de découvrir les règles précises selon lesquelles se forment, dans n'importe quel type de société, des cycles de réciprocité dont les lois mécaniques sont désormais connues, permettant l'emploi du raisonnement déductif dans un domaine qui paraissait soumis à l'arbitraire le plus complet (idem, 1950 : XXXVI).

Ainsi en faisant de l'échange la structure sous-jacente aux trois obligations, Lévi-Strauss systématise l'universalité de l'échange symbolique. La proposition classique d'une telle généralisation étant le mariage, considéré comme cas exemplaire de l'échange assimilé à l'obligation de rendre : *Parce que le mariage est échange, le mariage est archétype de l'échange, l'analyse de l'échange peut aider à comprendre cette solidarité qui unit le don et le contre don, le mariage aux autres mariages* (Lévi-Strauss, 1949/1967: 554).

Lévi-Strauss part du postulat de l'échange comme universel. Il pose la question : comment la réciprocité, en donnant lieu à l'échange, peut-elle avoir un lien avec l'inconscient structurel ? Pour lui, l'échange est une totalité et il en cherche la réalité sous-jacente. Il reprend la découverte de Mauss : la réciprocité originelle de base, c'est le mariage exogamique, qu'il interprète alors comme une possibilité ou une garantie à l'établissement de relations d'échange entre les hommes. L'exogamie est considérée au-delà de l'interdit de l'inceste, c'est-à-dire, dans la culture et en deçà, dans la nature. Dans la culture elle est échange et alliance. Dans la nature elle agit en termes d'inconscient structurel (idem, p 28). L'interdiction de l'inceste est en soi une synthèse : *un lieu de passage de la nature à la culture, une règle universelle* (idem, p 30).

Pour Lévi-Strauss, l'interdiction de l'inceste est le processus selon lequel la nature se dépasse, l'étincelle qui engendre une structure nouvelle, plus complexe, s'intégrant aux structures de la vie psychique, l'émergence de la culture. C'est la structure inconsciente qui explique l'échange, obligeant à donner sa fille ou sa sœur à un autre groupe, non pas comme fait génétique, mais comme fait social, pour obliger à l'alliance entre groupes familiaux.

Comme l'exogamie, l'interdiction de l'inceste est une règle de réciprocité : je renonce à ma fille ou à ma sœur à condition que mon voisin renonce également aux siennes (idem, p 72)

Lévi-Strauss reconnaît donc la réciprocité comme structure élémentaire, tout au moins de la parenté, mais pour l'inféoder à une structure généralisée de l'échange y compris sous ses formes symboliques.

L'analyse détaillée des diverses règles de mariage préférentiel entre cousins croisés conduit Lévi-Strauss à formuler deux grands types structuraux d'échange soumis au principe de réciprocité.

- Lévi-Strauss traite de la *réciprocité directe* de Mauss sous le non *d'échange restreint* ou *symétrique* : Le mariage avec la cousine croisée bilatérale implique un système d'échange entendu au sens strict: au sein de chaque paire de groupes, A donne une femme à B qui lui en donne une autre en retour, à chaque génération. C'est le système le plus simple qui n'implique que deux groupes où la règle de mariage est telle que la réciprocité y est soit immédiate, soit différée d'une génération. L'échange est dit «restreint» car il n'assure que la permanence des liens entre deux groupes.

- Dans le système plus complexe, il s'agit de la *réciprocité indirecte* de Mauss auquel Lévi- Strauss donne le nom *d'échange généralisé ou asymétrique*. la règle de mariage est telle que la réciprocité semble contredite. C'est par exemple le cas en Asie du Sud Ouest où les mariages sont asymétriques : la maison A donne des femmes à la B, mais jamais l'inverse, B donne à C qui donne à N qui donne à « A ». Le mariage avec la cousine croisée patrilineaire introduit une dimension cyclique : A donne à B, B donne à C, qui donne à N, qui donne à A (A-B-C-N-A). Mais ce sens est invertit à chaque génération (A-N-C-B-A) ce qui lie les clans par paires (A-B, B-C, C-N, etc.). Dans le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, le cycle est toujours parcouru dans le même sens à chaque génération.

Lévi-Strauss y voit un échange dans la mesure où il considère le circuit doit se boucler à terme, avec N qui donne à A.

Racine (1986) et Homans, (Homans et Schneider, 1955) considèrent à cet effet que le seul principe commun à ces trois structures est la réciprocité (l'obligation de rendre) et non pas l'échange, puisque dans le troisième type de mariage (cousine croisée matrilatérale) il n'y a jamais retour au groupe donateur. Racine en déduit ainsi qu'on ne peut assimiler la réciprocité à l'échange comme le fait Lévi-Strauss : *la réciprocité, c'est le fait de rendre, de façon différée ou non, au donateur ou pas, ce qui implique obligation, habitude ou simple tolérabilité.*

Le recours de Lévi-Strauss aux schèmes des structures, emprunté à la linguistique offrait des solutions: tout comme le linguiste peut construire le système phonologique d'une langue qu'il ne parle pas, l'ethnologue peut construire le système de parenté d'une société en considérant les relations logiques qui découlent d'une simple opposition entre, par exemple, deux sortes de cousins. Par ailleurs, en désignant l'alliance matrimoniale comme un élément structurant et déterminant des sociétés humaines, Lévi-Strauss généralisait le caractère essentiel et universel du principe de réciprocité. Mais sa proposition de rapporter les relations humaines au seul principe de l'échange, qu'il soit matériel ou symbolique, réduit les structures de réciprocité, pourtant clairement identifiées par Lévi-Strauss dans le cas de la parenté, à des sous-structures, à des variantes de la structure générale de l'échange.

En postulant une structure générale de l'échange symbolique et en rejetant tout déterminisme social, Lévi-Strauss se limite donc à un modèle de référence binaire structurel qui organiserait inconsciemment les relations humaines. Ainsi, effectivement il n'y a plus besoin de *Hau* ni de *Mana*, ni d'une somme de trois éléments dont le résultat serait des systèmes de prestations totales, mais une synthèse, *a priori*, opérée par un inconscient structurel selon un système d'oppositions binaires. A la suite de cette grande découverte et de cette importante lacune de Lévi-Strauss, l'anthropologie francophone n'utilisera donc - et jusqu'à il y a peu de temps- la notion de réciprocité qu'au sens de contre don ou encore au sens *d'échange réciproque*.

De fait, durant les années 1950 à 1980, les principaux travaux sur la réciprocité seront essentiellement le fait de philosophes et de sociologues anglo-saxons.

Une norme sociale universelle et différente de l'échange

Howard Becker (1956) dans « *Man in reciprocity* » évoque un *Homo reciprocus* qu'il oppose à l'*homo economicus*. Dans son prolongement, Alvin Gouldner dans « *The norm of reciprocity* » (1960) analyse la réciprocité en tant que norme morale. Il s'agit pour lui d'une

norme morale généralisée et universelle essentielle à la maintenance de structures sociales et de systèmes sociaux stables.

The manner in which the concept of reciprocity is implicated in functional theory is explored, enabling a reanalysis of the concepts of "survival" and "exploitation." The need to distinguish between the concepts of complementarity and reciprocity is stressed. Distinctions are also drawn between (1) reciprocity as a pattern of mutually contingent exchange of gratifications, (2) the existential or folk belief in reciprocity, and (3) the generalized moral norm of reciprocity. Reciprocity as a moral norm is analyzed; it is hypothesized that it is one of the universal "principal components" of moral codes. Ways in which the norm of reciprocity is implicated in the maintenance of stable social systems are examined (Gouldner, 1960, introduction)

Il critique l'approche fonctionnaliste de Merton et Parsons et l'approche utilitariste (G. Becker) réduisant la réciprocité à un jeu à gains mutuels, mais sans dissocier la notion de réciprocité de celle de systèmes de valeur.

En dialoguant avec Durkheim à partir des observations de Malinoswki (1933), il prolonge l'intuition durkheimienne de valeurs spécifiques engendrées par des relations humaines (cf la Division du travail social). Il évite l'écueil culturaliste en affirmant que la réciprocité constitue une norme universelle aussi forte que le tabou de l'inceste, rendant ainsi hommage à Lévi-Strauss.

Gouldner dépasse également la définition dualiste de la réciprocité de Malinowski qui suppose des équivalences symétriques. Il est un des premiers à identifier des formes de réciprocité asymétriques, qu'il qualifie d'hétéromorphes ainsi que la variation des formes de réciprocité selon les statuts des individus. Mais il ne parvient pas à examiner quelles sont les structures de base constituées par les pratiques de réciprocité (en termes d'alliance, de parenté ou de prestations économiques), leurs conditions et leurs effets, tâche qu'il évoque comme le devoir du sociologue.

Generically, the norm of reciprocity may be conceived of as a dimension to be found in all value systems and, in particular as one among a number of "Principal Components" universally present in moral codes. The task of the sociologist, in this regard parallels that of the physicist who seeks to identify the basic particles of matter, the conditions under which they vary, and their relations to one another (Gouldner, 1960, introduction).

Il ne peut ainsi vérifier en quoi et comment les valeurs humaines ou morales qu'il identifie et associe à la réciprocité sont engendrées par ces relations ou structures de réciprocité.

Les travaux de Gouldner ont motivé à leur tour une réflexion durant les années 70, sur le principe de réciprocité qui en vient à être largement reconnu dans le monde scientifique anglo-saxon, y compris par la philosophie (Becker, 1986), l'économie (Kolm, 1984 ; Bowles, 1998) et les sciences politiques (Ostrom, 1998).

1.3. La réciprocité comme principe économique différent de l'échange

La publication des *Structures élémentaires de la parenté*, en dépit de l'apport fondateur de l'ouvrage, aura entretenu en particulier en France, la confusion entre réciprocité et échange. Il faudra attendre 1975 avec l'édition française par M Godelier de l'ouvrage de Polanyi et Arensberg publié en 1957 (*Trade & Markets in the Early Empires*)¹ pour relancer le débat en particulier entre économistes, historiens et anthropologues, sur les spécificités de l'économie de réciprocité.

L'apport de Karl Polanyi

Il revient à Karl Polanyi d'avoir identifié la réciprocité et la redistribution comme des catégories économiques spécifiques et différentes de l'échange. Polanyi à l'origine, un historien de l'économie, avait déjà posé une définition de la réciprocité comme catégorie économique spécifique dans *La Grande transformation* (1944) à partir de la lecture de textes anthropologiques.

Il propose dans *Trade and Markets in the Early Empires* (1957) une typologie des systèmes économiques rendant compte des différentes manières dont le processus économique est institutionnalisé dans la société.

Il identifie trois formes d'intégration sociale (Polanyi, 1957/1975: 245).

- La réciprocité est définie comme les *mouvements entre points de corrélation de groupes sociaux symétriques*. On peut symboliser cette séquence ainsi : AB/BA ou AB/BC/CA.

- La redistribution correspond « *aux mouvements d'appropriation en direction d'un centre, puis de celui-ci vers l'extérieur* ». Si A est le centre de redistribution, elle suppose un temps de centralisation (BA/CA/DA) et un temps de redistribution proprement dite (A/B, C, D, E, F).

- L'échange est assimilé « *aux mouvements de va-et-vient tels que les changements de « mains » des objets dans un système marchand* ».

Chacun de ces différents modèles d'intégration sociale suppose des supports institutionnels spécifiques et ils peuvent s'adosser l'un à l'autre de manière articulée (Polanyi, idem, 245) :

a) La réciprocité suppose une structure de groupes de parenté « *symétriquement ordonnés* ».

Mais la symétrie ne se limite pas à la dualité. Trois, quatre groupes ou plus peuvent être symétriques par rapport à deux axes ou plus (idem, p 246).

Enfin la réciprocité n'est pas limitée aux prestations binaires, elle peut impliquer une structure ternaire :

Il n'est pas nécessaire que les membres des groupes aient des comportements de réciprocité uniquement entre eux, (...) ils peuvent en avoir vis-à-vis des membres correspondants de groupes tiers avec lesquels ils ont des relations analogues. (idem, p 246)

¹ sous le titre « Les Systèmes Économiques dans l'Histoire et dans la Théorie » chez Larousse, Paris, 1975

Comme Malinowski, Polanyi attribue à Thurnwald l'identification *du rapport existant entre conduite de réciprocité au niveau interpersonnel et structures symétriques ordonnées* en 1915 lors de son étude des Bânaros de Nouvelle Guinée ». Il reconnaît dans Malinowski l'identification *de la réciprocité comme un modèle de base parmi d'autres : la redistribution et l'échange*.

b) La redistribution repose sur l'existence d'un centre au sein du groupe.

Elle prévaut dans un groupe dans la mesure où les biens sont rassemblés par une seule main. Dans certains cas, il s'agit d'une collecte matérielle accompagnée de stockage et ensuite de redistribution. Dans d'autre cas cette collecte n'est pas physique, mais relève simplement de l'appropriation, c'est -à-dire des droits à se servir dans la réserve physique des biens (idem, p 248).

c) L'échange comme mode d'intégration sociale, repose sur l'existence d'un système de marché concurrentiel, créateur de prix. Polanyi distingue le troc (*échange opérationnel*) et l'échange à prix préfixé (*échange décisionnel*) qui visent des gains partagés et l'échange à prix négocié (*échange intégratif*) qui suppose la recherche du profit, du lucre. En fait Polanyi réunit sous le terme d'échange trois formes bien différenciées. Une seule correspond au modèle qui allait conduire à l'intégration sociale par l'échange marchand, celui avec négociation des prix fluctuant en fonction de l'offre et de la demande et de la *concurrence qui suppose un antagonisme* entre les deux parties recherchant un « *gain lucratif* ».

Polanyi distingue cette forme d'échange marchand (associée au marchandage) de l'échange à prix fixe qui est intégratif dans la mesure où la fixation du prix entre les partenaires *doit être aussi favorable que possible à chacun d'eux*. Il complète : *c'est pourquoi les transactions lucratives concernant les aliments et les produits alimentaires ont été universellement bannies dans la société primitive et la société archaïque*. (idem, p 249)

D'ailleurs, dans le même ouvrage, Polanyi et ses collaborateurs (1975) différencient commerce et marché. Le marché (ou marché d'échange) c'est-à-dire le mécanisme de l'offre et de la demande créateur de prix ne constitue pas un phénomène universel (idem, p 52). Le commerce dans la Mésopotamie antique au temps d'Hammourabi durant plus de deux millénaires, était un commerce sans marché (au sens de Polanyi), pratiqué par une caste spécifique de commerçants, par statut (idem, p 56). Le commerçant touchait une commission mais ne pouvait dégager de profit par spéculation. Les prix étaient fixés et garantis par les autorités. Les « ports de commerce » neutres et inviolables autorisaient une circulation des marchandises à grande échelle (Revere, 1957/1975 : 82-92).

A cet effet Polanyi se réfère aux écrits d'Aristote (*L'Economique, La Politique et l'Ethique à Nicomaque*) (Polanyi, 1975 : 93-116) quant à la différenciation des différentes formes de prestation : don (*metadosis*), réciprocité (*antepiponthos*) et les deux conceptions de « l'échange » : l'art de fournir des biens nécessaires à la vie et l'art de gagner de l'argent (*Kapélikê et chrêmatistikê*).

Pour Polanyi, ces trois formes d'intégration sociale ne sont ni linéaires ni exclusives et ne correspondent pas à des stades de développement : « *Aucune succession dans le temps n'est sous-entendue* » (idem, p 249). Elles coexistent dans presque tous les systèmes économiques, bien que l'une d'entre elles puisse être prédominante dans une société donnée.

On identifie la prédominance d'une forme d'intégration au degré auquel elle englobe terre et main d'œuvre dans la société (...) On peut déterminer l'époque à laquelle le marché (l'échange marchand) est devenu une force souveraine dans l'économie en notant dans quelle mesure la terre et la nourriture étaient mobilisées par l'échange et dans quelle mesure la main d'œuvre devenait une marchandise (idem, p 249).

Polanyi préfigure une opposition entre système de réciprocité et système d'échange (idem, p. 247). Même si plusieurs de ces catégories économiques peuvent coexister dans une même société, il reconnaît deux formes de coexistence préférentielles. Il y a coexistence entre réciprocité et redistribution d'une part (dans les sociétés tribales et les Empires où domine la redistribution) et entre échange et redistribution d'autre part dans les états industriels modernes (L'Union Soviétique en étant un système extrême). L'échange marchand dans le monde occidental devient dominant à partir du XIX siècle, auparavant, il était subordonné à la réciprocité (sociétés primitives, archaïques et tribales) et à la redistribution (société féodales et Empires).

En tant que forme d'intégration la réciprocité gagne beaucoup en efficacité du fait qu'elle peut utiliser la redistribution ainsi que l'échange comme méthodes subordonnées (idem, p 247).

L'impact des travaux de Polanyi

L'œuvre de Polanyi, en partie posthume, va marquer la réflexion sur les systèmes économiques et les formes de marchés.

Outre ses disciples et collaborateurs directs, Conrad Arensberg, Harry Pearson et George Dalton, Polanyi a influencé des travaux d'historiens sur les marchés africains (Bohanann et Dalton, Good) et d'anthropologues comme John Murra (1972, 1978), qui avec les péruviens Alberti, Mayer et Fonseca et l'historien Nathan Wachtel (1974), contribuera à la description de la réciprocité dans les systèmes andins.

Marshall Sahlins dans *Stone age economics* (1972), en s'inspirant à la fois de Mauss, Polanyi et de Lévi-Strauss, redécouvre également l'existence de catégories économiques différentes de l'échange capitaliste, qu'il regroupe au sein du *mode de production domestique*. Mais il prolonge la confusion entre échange et réciprocité, en établissant une typologie des catégories d'échange et de la qualité des liens sociaux entre partenaires en fonction de leur degré de réciprocité. Il distingue notamment : i) la *réciprocité généralisée* quand solidarité et lien social priment sur la valeur matérielle de l'échange ; ii) la *réciprocité équilibrée* quand il y a recherche d'une équivalence de valeur entre les prestations et enfin, iii) la *réciprocité négative* en cas de recherche du profit et d'approche utilitariste ; c'est-à-dire en cas d'échange et non plus de réciprocité.

Sahlins reconnaît la spécificité du don ; mais, comme Mauss, il imagine un donateur qui interprète le contre-don comme un échange. La réciprocité de ce fait est mi-don mi-échange. Pour justifier la surabondance des sociétés de réciprocité Sahlins fait alors intervenir l'intérêt qui inciterait un membre du groupe à échanger ses services avec la communauté, comme Lévi-Strauss imaginait pour expliquer la polygamie que le guerrier le plus puissant offrait aux autres la sécurité en échange des femmes. Le chef proposerait ses services contre une surproduction de biens matériels dont il assurerait la redistribution. L'idéologie du chef ne s'explique ici que de façon négative : encloses sur elles-mêmes les communautés primitives seraient incapables de se dépasser, condamnées à dépérir.

Dès lors, le chef serait l'homme providentiel qui donnerait à la communauté des buts imaginaires pour surmonter cette menace de chaos.

Pour Temple (1983), Sahlins envisage la réciprocité comme la circulation de valeurs d'usage au lieu de l'envisager comme la re-production de ces valeurs d'usage. Il fait d'autre part l'impasse sur la production du *mana*, valeur morale, d'origine inexplicée, plus ou moins associée à l'intérêt de chaque partenaire. Mais ajoute Temple (2003): *si l'on produit le mana par la réciprocité des dons et si pour donner il faut produire ce qui doit être donné, il n'est pas besoin d'expliquer l'inégalité introduite par le chef dans la réciprocité comme le résultat d'une idéologie extérieure, la source de l'idéologie est le sentiment d'humanité : plus on donne plus on est grand. Il n'est pas nécessaire non plus d'imaginer que les sociétés de réciprocité primitives sont improductives de surplus. L'abondance des sociétés primitives s'explique naturellement car la réciprocité est doublement productive de valeur spirituelle et des choses bonnes à donner...*

L'interprétation de Sahlins pose donc de nouveau la question de la confusion entre échange et réciprocité, provisoirement résolue par Polanyi.

Luc Racine (1986) définit la réciprocité *comme le fait de rendre une prestation contre une autre, que la remise soit différée ou non, qu'elle se fasse au donataire ou à un tiers, qu'elle implique un produit qualitativement semblable, identique au produit reçu, ou différent*. Cette définition introduit une dimension ternaire dans les relations de réciprocité.

Cependant la typologie des formes élémentaires de réciprocité des biens matériels proposée par Racine en ayant recours aux mathématiques² n'apporte que peu d'avancées par rapport aux propositions antérieures de Mauss, Lévi-Strauss et Polanyi.

Il propose ainsi deux formes de réciprocité bidirectionnelles (ou bilatérales entre deux individus ou deux groupes), le prêt (un seul objet circule dans un sens) et, paradoxalement, l'échange (deux objets circulent en sens contraire).

Parmi les formes de réciprocité unidirectionnelles (unilatérales, puisque l'on ne redonne pas l'objet directement au donataire), il distingue la forme de réciprocité ternaire (impliquant au moins A, B et C) qu'il appelle le *cycle* ou *circuit*, du *chemin* (circulation sans fermeture du cercle) à l'exemple des prestations entre classes d'âges et entre générations.

En termes de formes de réciprocité complexes, il différencie la redistribution ou partage et la *kula* ou *relais*. En réalité, ce ne sont que des variantes de la réciprocité ternaire, qu'elles soient bilatérales et prennent la forme du partage ou bien unilatérales, mais avec diverses étapes et relais, comme dans le cas de la *kula*.

Réciprocité et altruisme économique

A la même époque, en France, mais dans un cadre de référence anglophone, Serge Christophe Kolm propose une *théorie de la réciprocité et du choix des systèmes économiques* dans un article paru dans la Revue économique en 1984. L'introduction est alléchante :

Si l'économie se définit comme l'étude des transferts de biens et services, il n'y a pas de raison qu'elle néglige les transferts ou allocations ayant lieu par dons ou réciprocités. Si elle se définit par l'étude de ce qui est rare et désiré (ce qu'elle entend

² Ce type d'exercice a été depuis largement développé et appliqué à l'analyse de la réciprocité en économie et en biologie par la théorie des jeux (Bowles, Fehr, Gintis).

par utile) alors les traits des personnalités et de relations interpersonnelles sont parmi ce qui entre le plus dans cette catégorie (Kolm, 1984).

La même année, Kolm publie en 1984 un imposant ouvrage, *La bonne économie, la réciprocité générale*. Entre le tout Etat et le tout marché, don et réciprocité peuvent offrir une troisième voie annonce Kolm, mais on ne risque pas de la trouver si leur analyse n'est pas assurée au même niveau scientifique que les autres catégories. Une approche scientifique pour un économiste, même intéressé par le don et la réciprocité, signifie le recours aux équations et modèles.

Au-delà de propos peu gratifiants concernant la contribution des anthropologues et sociologues à cette question, pourquoi pas : si un modèle est bien construit, le recours aux mathématiques et à la quantification ne peut que renforcer la théorie, d'autant plus que Kolm prend soin de définitions qualitatives préalables. Il définit ainsi la réciprocité comme un ensemble ou une succession de dons interdépendants et passe à la mise en équation de plusieurs formes élémentaires de réciprocité.

La plus simple est le don/contre-don, puis le processus de *réciprocité myope* et le processus de *réciprocité itératif-cumulé*, avec une variante si le processus est continu.

Outre le fait que l'exercice se limite à de la théorie pure, sans aucun exemple concret, toutes les équations correspondent de fait à diverses configurations possibles du don ou du don/contre-don, avec un ou deux donateurs, avec ou sans information sur les dons antérieurs.

En l'absence de cas concret et de conditions « humaines », le résultat se réduit à une mise en équation, par ailleurs complexe, de diverses formes de dons/contre-dons, que rien ne peut distinguer de trocs, d'échanges mutuels ou symétriques. En effet, la discussion pour introduire la question des choix de systèmes par les agents porte sur leurs préférences et non pas sur leurs besoins, c'est-à-dire sur des considérations absolument néo-classiques. Au delà des problèmes de vocabulaire, pour pouvoir qualifier ces relations de réciprocité, il serait nécessaire de partir des projets ou des besoins des acteurs d'une part et d'examiner les sentiments et valeurs qui les animent d'autre part. C'est ce à quoi s'emploiera en partie Kolm plus tard, dans le cadre du recours à l'économie de l'altruisme, à partir de ces premières considérations, mais toujours dans une perspective de préférence des agents et de libéralisme économique (Kolm, 1984, 1998, 2000, 2005).

Depuis l'article de 1984, Kolm et ses collègues ont développé une abondante littérature, surtout anglophone, où la notion de réciprocité en économie n'est plus limitée à la seule théorie des jeux ou aux dons mutuels. Dans son récent ouvrage, *Handbook on the economics of giving, reciprocity and altruism* (2005) la caractérisation des structures de réciprocité est assez complète. La réciprocité bilatérale symétrique distingue *balance reciprocity* (alliance) et *liking reciprocity* (aimance). La réciprocité ternaire unilatérale est qualifiée de "*extended reciprocities*" ou "*chain reciprocity*" et la réciprocité ternaire bilatérale de *reverse reciprocity*. Le partage est traduit par *general reciprocity*.

Parmi les avancées, les relations de réciprocité sont nettement associées à des valeurs et à des sentiments. Mais on en reste aux apports de Polanyi ou des conventionnalistes, l'origine de ces valeurs et de ces sentiments n'est pas expliquée. Ils préexistent, ils sont donnés, aux individus ou aux groupes. Enfin deuxième problème, l'altruisme est considéré dans un sens très large, puisque divisé en deux sous-systèmes : l'altruisme hédoniste (charité, affectivité, relations d'aimance) et l'altruisme rationnel, qui recouvre à la fois l'économie publique, la redistribution et pratiquement toutes les structures d'échange non marchandes ou non commerciales.

Disons qu'il existe au moins une base de dialogue, à partir de la reconnaissance de la pluralité des formes économiques, comme ce peut être le cas avec les tenants de l'économie solidaire, du vieil institutionnalisme (Veblen et Commons) et avec les conventionnalistes.

Mais pour autant la logique ternaire de la réciprocité n'est pas clairement établie, en particulier par rapport aux travaux fondateurs de Mauss et Lévi-Strauss, comme le feront Scubla, puis Temple et Chabal.

2. Construction de la théorie de la réciprocité

2.1. La logique ternaire de la réciprocité

Logiques et structures ternaires de réciprocité

En 1985, Lucien Scubla, publie son cours d'anthropologie à l'Ecole Polytechnique dans les cahiers du CREA (Centre de Recherche Epistémologie et Autonomie). Dans le sillage de Weber, Mauss, Polanyi et Lévi-Strauss, il propose également une réflexion sur les structures élémentaires de la réciprocité.

Scubla rappelle fort à propos que si Mauss a présenté le don comme forme archaïque de l'échange, il ne fait pas pour autant de l'échange la vérité du don comme Lévi-Strauss. Pour Mauss, le don est premier et correspond à un transfert unilatéral (qui appelle à un retour) alors que l'échange est une opération bilatérale (Scubla, 1985 : 23).

Il sort la notion de réciprocité de l'impasse de la relation symétrique entre don et contre-don en formulant la primauté de la structure ternaire qu'il identifie dans la théorie du *hau* Maori. Le *hau* correspond à l'introduction d'un tiers *d'une tierce personne, pour expliquer les rapports entre les deux premières* (Scubla, 1985 : 24), précisément pour assoir le caractère ternaire de la relation des dons unilatéraux irréductible au caractère binaire de l'échange.

Si la théorie du hau est bien la clé de la théorie du don ; il est impossible d'expliquer le don par l'échange comme le soutient Lévi-Strauss, car on ne voit vraiment pas pourquoi la formalisation du don exigerait un modèle à trois partenaires et non à deux seulement (...). Quel que soit le statut du hau (...), le don est une opération unilatérale, le don est obligatoire. (idem, p. 24)

Il analyse à cet effet les propositions du *Manuel d'ethnographie* qui sont plus explicites sur l'alternative de la réciprocité par rapport à l'échange et sur le primat de la réciprocité par rapport à l'antériorité de la dette.

Dans une seconde partie, Scubla traite de la réciprocité rituelle et des fondements rituels de la réciprocité à partir des travaux de Hocart (1927, 1952, 1973).

Le recours au rituel envers les dieux impose aux communautés et sociétés le respect de règles et d'obligations qui permettent de maintenir des relations de réciprocité entre les hommes.

... dans tous les peuples et dans toutes les ethnies c'est avant tout le rituel qui maintient l'unité du groupe et soutient la structure sociale (idem, p 26).

Scubla propose avec Hocart, de voir dans les services rituels que les hommes se rendent réciproquement le premier ciment des sociétés humaines, sinon le fondement ultime de la cohésion sociale. Il suffit de mettre l'accent dans les religions sur le sacrement plutôt que sur le culte, sur le service rendu à l'homme, plutôt que l'hommage rendu au Dieu.

La clé de l'explication est que *le rituel n'est pas le fruit de la collaboration des hommes mais c'est lui qui oblige les hommes à collaborer et à échanger des services réciproques.*

Le rituel, sur le plan symbolique est source de vie, mais nul ne peut l'accomplir tout seul ou encore pour lui-même, enfin seul est sacré ce qui a été consacré par un rite.

L'exigence du rituel conduit donc toujours à la collaboration entre au moins deux ou trois sujets, c'est-à-dire à l'alliance et à la relation ternaire unilatérale que Scubla appelle asymétrique.

Convaincu du caractère ternaire du principe de réciprocité, Scubla explique le rôle du *mana* comme représentation rituelle. Selon Hocart, le *mana* ne se transmet que par le rituel.

Pas plus qu'il ne pourrait y avoir de génération spontanée, il ne saurait y avoir de production spontanée de Mana. Le mana vient exclusivement du rituel et puisque le rituel est source de vie, le mana se transmet comme la vie, selon un axe vertical (unilatéral), à sens unique et sans bouclage possible (...) D'où la présence d'une relation antisymétrique au cœur de tous les rites fondamentaux, en particulier autour de la procréation et de la mort. La génération est antisymétrique : si A engendre B, B n'engendre pas A, mais B peut engendrer C, selon une relation nécessairement à trois termes (idem, p 35).

De fait, même si nombreuses observations sont justes, l'explication est circulaire. Elle explique la structure ternaire faisant intervenir le *mana* (ou d'autres rites), mais elle n'explique pas en quoi la structure de réciprocité ternaire produit le symbole ou la valeur, puisque celui-ci lui précède.

Scubla défend ainsi Mauss des critiques qui lui furent adressées par Lévi-Strauss qui refusant de dissocier l'échange (immédiat) de la réciprocité (en plusieurs termes séparés) a pris le risque de « faire un usage magique du principe de réciprocité » en refusant de « remonter en amont de la réciprocité », quand lui-même reprochait à Mauss de faire un usage magique du *mana*.

Pour lui, Mauss « nous laisse entrevoir la dissymétrie sous-jacente aux structures de réciprocité » qui fait que celle-ci soit irréductible à l'échange et Hocart (1952, 1973) « nous montre la genèse de formes symétriques à partir d'opérations rituelles dont les termes ne sont pas commutatifs » (ibidem, p 36). Certes, cette seconde affirmation précise comment une structure ternaire engendre une forme de réciprocité symétrique, mais elle n'explique pas comment une relation de réciprocité symétrique produit de la valeur. C'est parce que le Tiers identifié par Scubla n'est pas inclus dans la relation de réciprocité, c'est un tiers extérieur comme il l'écrivit lui-même à propos de la réciprocité chez les Nuers :

Entre A et B, il y a un troisième terme qui est certes inclus dans la société, mais qui est extérieur au système formé par A et B (Scubla, 1985 : 189).

Dans la troisième partie de l'ouvrage, Scubla entreprend de démontrer le caractère ternaire de l'échange du point de vue anthropologique. Même si il retombe dans la confusion des termes échange et réciprocité, il mobilise une somme de références indiquant toutes la nécessité d'un tiers dans les opérations d'échange afin d'en garantir la possibilité, l'existence et surtout la justice, ou l'équité dans la satisfaction des deux parties. Ce tiers peut être réel, physique ou bien symbolique, mais il n'est pas posé comme inclus, comme immanent à la relation.

Scubla reprend la distinction entre *échange restreint* (réciprocité directe ou binaire) et *échange généralisé* (réciprocité indirecte) de Lévi-Strauss (1949). S'agit-il des variantes d'un même principe de réciprocité comme Mauss le propose ou au contraire existe-t-il comme le soutiendra Lévi-Strauss une forme primitive et une forme dérivée de l'échange généralisé ?

La conclusion s'impose : alors que le principe lévi-straussien de réciprocité tend à privilégier les rapports horizontaux d'alliance au détriment des rapports verticaux de filiation, les systèmes de parenté, quant à eux, interprètent spontanément les premiers à l'aide des seconds. La formule fondamentale de l'échange n'est donc pas $(A \Leftrightarrow A')$ mais, $(A \rightarrow B \rightarrow C)$ ou encore $(A \rightarrow A' \rightarrow A'')$ (Scubla, 1985, p 49).

L'essence de la réciprocité est donnée sous la plume de Mauss par le proverbe qui dit *un père peut nourrir dix enfants, dix enfants ne peuvent pas nourrir un père*. En effet, de même que l'on ne peut jamais rendre à son père la vie qu'il nous a donnée, de même, dans le système de réciprocité ternaire intergénérationnel (d'échange indirect) *la dette n'est jamais effacée : B ne donne jamais en retour des femmes à A* (idem, p 49).

Scubla contribue à la tentative de réfutation de son hypothèse autour de l'équation « grand-père/petit-fils » (renaissance du grand père dans le petit-fils, séquences d'alliances par générations alternées, présente dans de nombreuses sociétés) qui ferait de la formule $(A \rightarrow A' \rightarrow A'')$ une formule $(A \rightarrow A' \rightarrow A)$ c'est-à-dire un développement de la formule élémentaire $(A \Leftrightarrow A')$. En d'autres termes, les relations verticales (inter générations) servent bien à coder les relations horizontales. Plus généralement : *il faut penser l'alliance à partir de la filiation et non la filiation à partir de l'alliance* (idem, p 52).

La principale contribution de Scubla est d'une part la mise en évidence d'une logique ternaire et non pas seulement binaire de la réciprocité et d'autre part le fonctionnement des structures de réciprocité sur les plans du symbolique et de l'imaginaire. Mais il a cependant des difficultés à généraliser son effort de différenciation entre échange et réciprocité. En fait il bute, comme Polanyi, sur l'explication de l'origine de la valeur sociale : affective, symbolique ou éthique, produite par les relations de réciprocité.

L'encastrement des relations économiques dans les valeurs sociales

Polanyi (1944, 1957) a théorisé la pluralité des formes économiques. Il a identifié la réciprocité et la redistribution comme des formes de transaction économique différentes de l'échange et engendrant des formes de marché différenciées. Mais il considère que, dans les sociétés précapitalistes, ces marchés sont insérés de manière subjective dans les structures sociales qui les englobent. Pour lui, les valeurs humaines sont données et encadrées (*embedded*) dans les structures et dans les représentations sociales : la religion, la culture, la coutume, etc.

Ces valeurs sont mobilisées par l'initiative de tout un chacun dans le cas de la réciprocité ou dépendent d'un centre de référence pour tous (roi, église) dans le cas de la redistribution. Il suffirait donc de libérer les transactions de leurs obligations pour qu'elles laissent la place à l'échange. Pour Polanyi, les structures sociales ne cessent d'exercer une influence sur les transactions que dans le cas des marchés de libre échange des économies capitalistes. Ainsi, quand disparaissent ces cultures et civilisations « précapitalistes », la réciprocité disparaît et l'échange marchand tend à se généraliser selon le modèle du marché autorégulateur.

Même si Polanyi reconnaît l'existence de systèmes économiques qui n'obéissent pas uniquement au principe de l'enrichissement individuel, il limite la perspective de sa découverte en ne considérant qu'une évolution possible, selon laquelle de tels systèmes ne correspondraient qu'à des phases primitives. Mais le principal problème de la proposition de Polanyi, c'est qu'elle n'explique pas comment sont produites ces valeurs dans lesquelles seraient insérées les prestations économiques.

D'où viennent les valeurs invoquées par tout un chacun ou par le roi si l'on ne reconnaît pas leur matrice dans la réciprocité ?

... elles doivent avoir une origine extérieure à la réciprocité elle-même : les dieux et les génies pour les uns, l'origine divine du roi pour d'autres, ou encore l'idée de Lévi-Strauss de la culture émergeant des formes les plus organisées de la vie?
(Temple, 1999)

Ce qui n'est pas pris en compte par Polanyi, explique Temple (1999), c'est que ces valeurs humaines doivent être constituées ; elles ne tombent pas du ciel de manière innée. La confiance, par exemple, est en effet le produit de relations de réciprocité qui supposent aussi des obligations, comme le vérifie d'ailleurs Ostrom (1998), des relations sanctionnées par des punitions si elles ne sont pas respectées. Or si on ne régénère pas ces obligations réciproques, on laisse le champ libre à la concurrence qui n'engendre pas seulement l'émulation, mais l'exploitation. Polanyi n'a pas reconnu dans la réciprocité et la redistribution les structures matrices des valeurs symboliques, et ainsi, il a du mal à dissocier la réciprocité d'un échange mutuel. Car en séparant la réciprocité des valeurs qu'elle engendre, il ne reste qu'une prestation impossible à différencier d'un échange réciproque.

Pour prolonger les apports de Polanyi, il faudra approfondir le principe de la logique ternaire de la réciprocité pressentie par Mauss et Scubla.

2. 2. Le Tiers inclus et la production des valeurs

Pour montrer que l'économie de réciprocité a sa propre valeur (née d'une relation intersubjective) valeur économique qui n'est pas la valeur d'échange (née d'une relation objective) il faut donc avoir recours à une nouvelle analyse de la structure ternaire de la réciprocité.

Le recours au Tiers inclus

Dominique Temple et Mireille Chabal (1995) proposent d'analyser la réciprocité à partir d'une logique ternaire en se fondant sur la logique du contradictoire de Lupasco (1951/ 1987). « Stéphane Lupasco énonce, au début de son livre *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* le postulat fondamental d'une logique dynamique du contradictoire, le principe d'antagonisme » (Chabal, 2004 :1).

Temple précise à propos du principe d'antagonisme de Lupasco :

Cette théorie se fonde sur le principe d'antagonisme qui associe contradictoirement un phénomène à une "conscience élémentaire" qui est le contraire de ce phénomène (dit « actualisé »), sous forme "potentialisée" donc, autrement dit "virtuelle". Ainsi, dans la réciprocité, et seulement dans la réciprocité, celui qui agit a pour conscience (conscience élémentaire) le subir de l'autre virtualisé et vice versa. Chacun a pour conscience élémentaire la réalité de l'autre potentialisée. Cette relation peut être appelée relation en miroir car un miroir donne une image inverse de la réalité. L'expérience confirme : celui qui donne, acquiert du prestige, celui qui reçoit, perd la face. Celui qui subit l'injure, acquiert un idéal de vengeance, celui qui se venge, le perd, etc. (Temple, 2006 : 1).

Temple a recours à certaines expressions de la théorie psychanalytique. En fait si Lacan a fréquenté Lupasco et s'en est inspiré (Lupasco, 1960 et 1974), il s'est gardé de le citer (Temple, 2008d) ; par contre Jung a reconnu la contribution de la logique de l'énergie et des trois matières du savant roumain à ses propres travaux (Nicolescu, 2008).

Selon Lupasco, explique Chabal (2004 : 10) *la conscience élémentaire n'est pas consciente d'elle-même. Elle ne suppose pas l'intelligence, elle suppose la "vie" seulement au sens du principe d'antagonisme, où "Vie" et "Mort", (hétérogénéisation et homogénéisation) sont présents partout. Il ne faut pas non plus la concevoir comme une faculté. Mais le terme qui se potentialise est lui-même le contenu appelé "conscience élémentaire" de ce qui s'actualise. La gazelle potentielle est la conscience élémentaire du lion affamé, l'actualisation de sa dévoration potentialisera la faim qui sera la "conscience élémentaire" liée à l'acte de se rassasier. De même comme le disent les biologistes, les racines de l'arbre, ou la cellule "savent" ce qui leur manque ou ce qui les agresse : le contenu de ce "savoir", cette "conscience élémentaire" est l'inverse de ce qui s'actualise.*

La conscience élémentaire appliquée aux relations humaines semblerait un concept gratuit si la notion de « Tiers inclus » comme conscience de conscience ne venait la justifier. Le Tiers inclus apparaît comme la troisième valeur d'une logique à trois valeurs, dont l'actualisation (mise en œuvre) et la potentialisation (virtualisation) sont les deux autres. La logique et la philosophie ternaire de Lupasco permettent donc de faire apparaître un Tiers dans la relation de réciprocité, de l'interpréter comme l'être de cette relation et de rendre compte de celle-ci comme de la structure originaire de l'intersubjectivité, irréductible à l'échange (Encadré 1). Ce Tiers inclus est ce qui est entre les individus et qui est leur inconscient, un tiers souvent symbolique (Chabal, 1996).

Pour Temple (2004a : 1) est-dite "réciproque" toute manifestation vis à vis d'autrui confrontée à la même manifestation d'autrui de sorte que chacun puisse à la fois agir et subir la même chose. *Or, toute action a une finalité non contradictoire. Dans l'action nous sommes dans le domaine où règne la non-contradiction. Mais l'inversion de l'action dans le même lieu et le même moment substitue à cette non-contradiction une situation, qui ne nous est pas familière, une situation étrange (...) En étant à la fois celui qui agit et celui qui subit par le truchement de la réciprocité, chaque partenaire d'une relation de réciprocité se trouve être le siège d'une situation contradictoire : il est en effet à la fois sujet de deux finalités antagonistes entre elles, celles de donner et de recevoir par exemple, qui se relativisent l'une l'autre (idem, 2004a : 2).*

La notion de Tiers inclus de Lupasco permet d'interpréter la réciprocité comme la structure originaire de la relation à autrui et l'origine de la conscience elle-même.

Par exemple en "donnant" je n'acquiers pas seulement l'image de ce que l'autre reçoit, mais cette image témoigne de la conscience de conscience de donner et recevoir, et que j'appellerai ici "l'être du donateur". (...) La conscience dominante qui témoigne de "l'être" en question pourra dès lors constituer son "imaginaire". C'est de l'être du Sujet dont l'imaginaire sera désormais le miroir. Toutes les Traditions disent cela en disant que l'homme est "l'image" de Dieu. (...) Dans une structure de réciprocité "symétrique" ou "égale" ni la "conscience élémentaire" de "l'agir" ni celle du "subir" de chacun des partenaires ne s'impose, chacune étant entièrement relativisée par l'autre. La conscience de conscience qui résulte de cette confrontation est seulement conscience d'elle-même sous la forme d'un sentiment originel, de l'affectivité. (Temple, 2006 : 2)

Encadré 1 - La réciprocité et le Tiers inclus Extrait de D Temple ([1996] 2003) *Naissance de la Responsabilité* in <http://dominique.temple.chez-alice.fr/naissance.html>

La réciprocité redouble l'action sur autrui - qui pour autrui est passion - de la passion que provoque l'action d'autrui. Elle est donc le moyen grâce auquel une perception unilatérale se redouble de sa perception antagoniste. De la relativisation de ces deux perceptions naît une conscience de conscience qui, dans l'équilibre parfait, devient une conscience d'elle-même. Cette conscience est en soi *contradictoire*, ce qui lui a valu le nom de *Tiers Inclus*, que lui a donné Lupasco (1951). Dans *l'équilibre parfait du contradictoire*, elle devient un *sentiment pur*, mais lorsque le *contradictoire* se déséquilibre en faveur d'un de ses pôles non-contradictaires, se profile à sa limite une conscience *objective*. Le *contradictoire* devient l'affectivité au cœur de la conscience humaine tandis que le *non-contradictoire* se traduit par l'objectivité de la connaissance qui apparaît à son horizon.

Le *Tiers inclus* naît entre les deux partenaires qui se font face, et s'exprime par la parole de chacun d'eux. Chacun est donc d'abord porte-parole du *Tiers*. Cependant, chaque chose impliquée dans une relation de réciprocité est tributaire d'une réalité biologique différente de ce qu'elle est appelée à signifier en tant que symbole. Il faut donc que l'être-naissant-de-la-réciprocité se dégage de ses conditions d'origine, que les mots emportent leur sens hors des situations où ils l'ont reçu, et qu'ils apprennent à signifier entre eux sans être forcés de se traduire par des images, voire des activités, biologiques.

Le sens rencontre néanmoins aussitôt une autre contrainte : pour pouvoir être engagé dans la communication par des signifiants non-contradictaires le *contradictoire* doit passer nécessairement sous le joug de l'une de ses deux polarités non-contradictaires.

Apparaissent donc deux modalités de la fonction symbolique, à l'origine de deux principes d'organisation sociale : le *principe d'union* pour les sociétés dites "à maison" et le *principe d'opposition* pour les organisations *dualistes* - nous employons ici la terminologie de Lévi-Strauss (1949). Polanyi (1957) a décrit ces deux formes d'intégration sociale, la première sous le nom *redistribution*, la seconde sous le nom de *réciprocité*. Mais il a réduit la redistribution à une forme centralisée de la réciprocité.

Il faut en réalité rattacher la réciprocité et la redistribution aux modalités fondamentales de la fonction symbolique pour que leur distinction comme deux principes distincts d'intégration économique et sociale devienne pertinente. La *redistribution* correspond dès lors au principe nommé par Lévi-Strauss *principe de maison* que sous-tend ce que nous considérons comme l'une des modalités de la fonction symbolique, le *principe d'union*, tandis que la réciprocité, au sens de Polanyi, répond à l'autre modalité de la fonction symbolique, nommée par Lévi-Strauss *principe d'opposition*.

Mais existe-t-il d'autres structures que le *face à face* de la réciprocité primordiale où le *sens* puisse naître et s'incarner dans la *parole* ?

Nous savons que le *face à face* engendre du *contradictoire*. Si nous découvrons cette possibilité dans une nouvelle structure, celle-ci pourra peut-être nous dire comment la société peut passer d'un système où les valeurs se révèlent en *s'imposant aux individus*, à un système où les *individus sont responsables* de la genèse de ces valeurs. Or, une nouvelle structure prétend engendrer le *contradictoire* spontanément dans toutes les sociétés d'origine.

L'individuation de l'être

Dans le *face à face*, le sentiment d'humanité révèle sa présence dans le visage de l'autre. C'est dans le regard de l'autre que l'on voit apparaître le signe de la compréhension, le signe d'une communauté de sens.

Dans une structure de réciprocité ternaire, chaque partenaire ne donne plus à un vis-à-vis dont il reçoit, mais donne à l'un et reçoit d'un autre. Comme précédemment, deux perceptions antagonistes élémentaires sont couplées l'une à l'autre, et la structure ternaire permet donc, comme le *face à face*, la naissance du *Tiers inclus*. Cependant, quelque chose a changé. Le visage où se reflétait le *Tiers inclus* a disparu. Le sens qui naît pour chacun n'a pas de miroir. Chacun est lui-même la source du sentiment qui donne sens à l'une et l'autre de ses perceptions antagonistes. Chacun devient *l'origine de l'être social*. La structure ternaire est le support de *l'individuation de l'être*.

Mais ce *Tiers*, précise Temple (1997a) n'est pas donné à priori : *il doit être produit par la réciprocité* et dépend des formes qu'elle recouvre dans les groupes sociaux. C'est ce sentiment engendré par la relation de réciprocité symétrique qui se transforme en valeur spirituelle ou éthique : amitié, confiance, justice, responsabilité.

La conscience est d'abord affective, c'est pourquoi nous parlons de sentiment. Ces sentiments se traduisent par des valeurs : il s'agit toujours de quelque chose de spirituel. La conscience affective correspond au sentiment le plus " contradictoire " (ami?, ennemi ?) C'est le " mana " des Mélanésien, ou le "Tiers inclus" de la Logique du contradictoire de Lupasco. Sans cette clé on ne voit pas pourquoi la réciprocité ne serait pas tout simplement l'échange. Le Tiers est spirituel, il est ce que l'échange exclut, car dans l'échange on ne considère que des choses. (Chabal, 2005 : 6).

Chabal (1996 : 133) reconnaît que la difficulté à lever tient à l'existence de plusieurs formes de réciprocité. Le *face à face* étant la structure la plus simple, on fait l'hypothèse que la conscience humaine naît du face à face. Le face à face originaire n'est pas entre des sujets déjà constitués, disposant d'un stock de valeurs éthiques (ou de capital social) constitué, il est le passage de la nature à la culture dans la révélation de l'autre et de l'ensemble.

L'autre est beaucoup plus que le miroir où une conscience individuelle se contemplerait, la conscience apparaît d'abord entre les hommes, indivise. Ce qui est entre les hommes, c'est ce que nous appelons le Tiers inclus (...) «Tiers inclus» par opposition à la logique classique de non contradiction et du tiers exclu, pour désigner un troisième terme entre deux opposés (ami-ennemi, vie-mort, donateur-donataire), un troisième terme qui unit mais tout autant distingue, qui est contradictoire en soi. Dans la réciprocité des dons, chacun a la conscience à la fois d'être donateur et donataire, vivant et mourant, soi-même et l'autre. Cette conscience est d'abord commune, elle est présence à soi, mais ce soi qui est présent à lui-même n'est pas l'individu. Nous sentons ensemble (Chabal, 1996 : 134).

Todorow (1991 et 2003) pose également la réciprocité entre les hommes comme la contradiction spécifique de la condition humaine.

La thèse inaboutie de Mauss

Temple et Chabal (1995) expliquent par la notion de *tiers inclus* ce qui dans l'énigme de Ranaipiri (Essai sur le Don, 1950 : 159), constituait une obscurité pour Mauss.

Ranaipiri, est le sage Maori qui explique le fonctionnement du système de circulation des dons (le *hau*³) à l'ethnologue R. E. Best (sd), dans un texte très clair dit Mauss, *mais qui présente une seule obscurité : l'intervention d'une tierce personne.*

Le *hau* maori (l'esprit du don, l'équivalent du *mana* polynésien) serait, selon ces peuples, la raison de la circulation des biens. Or, Mauss observe que pour rendre compte de cette circulation les Maoris parlent d'un cycle ternaire: A donne à B qui donne à C, qui rend à B qui rend de nouveau à A.

Mauss pense que les *Maori* veulent expliquer la réciprocité des dons en donnant un visage au *mana*, à un tiers partenaire qui serait nécessaire pour visualiser une valeur morale.⁴

Mais, affirment Temple et Chabal, la thèse de Mauss peut n'être qu'incomplète, car il propose une autre solution: le *hau* ou le *mana* ne constituent pas une valeur déjà instituée, propre au donateur, mais au contraire, une valeur produite par la réciprocité des dons, par le mouvement des biens matériels ou symboliques.

³ "Le mot *hau* désigne, comme le latin *spiritus*, à la fois le vent et l'âme, plus précisément, au moins dans certains cas, l'âme et le pouvoir des choses inanimées et végétales, le mot de *mana* étant réservé aux hommes et aux esprits et s'appliquant aux choses moins souvent qu'en mélanésien. » Mauss, 1950, p. 158, note 4).

⁴ Cette interprétation de Mauss a été critiquée par Lévi-Strauss (1950, XLII) qui prétend que les Maori, ne sachant pas reconnaître l'échange comme moteur caché de la réciprocité des dons, invoquent un *deus ex machina*, le *mana*.

Dans la face à face de la réciprocité, cette valeur éthique est partagée par les protagonistes comme un tiers inclus. Pour mettre ce tiers en évidence, il est possible de recourir à une structure qui ne soit pas un stratagème, comme l'imagine Mauss, mais une structure de réciprocité bien concrète, ternaire au lieu d'être binaire.

Pour Temple (1995), chaque partenaire d'un cycle de réciprocité est responsable pour le sentiment de justice, précisément parce que cette valeur est produite par une structure ternaire de réciprocité.

La théorie de la réciprocité de Temple et Chabal

Chabal (1998:1) propose de considérer la réciprocité comme le redoublement d'une action ou d'une prestation, entre autres, comme la reproduction du don. Elle distingue ainsi l'échange de la réciprocité : « *L'opération d'échange correspond à une permutation d'objets, alors que la structure de réciprocité constitue une relation réversible entre des sujets* » (Encadré 2). Mais comment distinguer une relation de réciprocité de dons symétriques d'un échange réciproque ?

L'échange est motivé par l'intérêt que l'on porte aux choses pour elles-mêmes ou pour leur valeur symbolique. Il est inféodé à la possession sinon à l'accumulation. Autre est le don réciproque dans lequel l'acte demeure prioritaire sur la chose. (...). Mais l'échange est parfois dit réciproque parce qu'il satisfait l'intérêt de chaque partenaire. En quoi diffère-t-il donc de la réciprocité ? La réciprocité implique le souci pour l'autre, c'est-à-dire des valeurs affectives, telles que la paix, la confiance, l'amitié, la compréhension mutuelle. L'échange utilise ces premières valeurs humaines pour faire l'économie de la violence. L'échange est une relation d'intérêts mais qui suppose une réciprocité minimale. (Temple, 1997a : 106)

On comprend alors que l'échange puisse être confondu avec une forme de réciprocité. En réalité, il renverse le mouvement de la réciprocité car au lieu de procurer le bien d'autrui, il ne cherche que la satisfaction de l'intérêt privé. Il est donc la transformation de la réciprocité en son contraire.

Le don réciproque ne s'enferme pas dans la satisfaction d'un intérêt privé fût-il supérieur, et ne se borne pas à un imaginaire particulier mais s'ouvre sur un sentiment, un état de grâce, qui lorsqu'il a un visage se nomme l'amitié (Temple, 1997a : 106).

La réciprocité fait donc apparaître entre les partenaires une réalité spirituelle, le Tiers inclus d'où procède la fonction symbolique tandis que l'échange réalise une complémentarité d'intérêts qui peut à la limite se réduire à celle des choses échangées.

Dans une relation de réciprocité chaque partenaire est à la fois agent et patient, siège de deux consciences élémentaires antagonistes se relativisant l'une l'autre, engendrant dès lors un sentiment de soi partagé, qui donne sens à ce qui est mis en jeu entre les partenaires. Dès lors, la réciprocité n'est pas seulement la matrice du sentiment d'humanité mais aussi la condition nécessaire de la fonction symbolique. Le sens naît, pour l'un comme pour l'autre des partenaires de la confrontation de ces deux consciences antagonistes et de leur relativisation mutuelle. Seule la réciprocité permet cette confrontation de la conscience de l'un par celle de l'autre en redoublant et intervertissant leurs positions respectives (Temple, 2004a : 5).

Temple (2000b) associe les origines anthropologiques de la réciprocité aux révélations mentionnées par les grandes traditions religieuses ou philosophiques

Cette métamorphose est l'avènement de la conscience de conscience que les Traditions appellent la Révélation. Mais, surtout, la réciprocité permet que la conscience qui résulte de cette métamorphose appartienne simultanément autant aux uns qu'aux autres. Le sens est immédiatement universel. Dans les grands récits de l'histoire des hommes, les forces physiques et biologiques de la nature sont dites aveugles, chaos des origines, ténèbres. De ce chaos, surgit la lumière. Et cette lumière (spirituelle) a une efficacité spécifique (même si cette efficacité n'est sans doute que l'équivalent de l'efficacité des énergies antagonistes mises en jeu pour lui donner naissance). Cette efficacité est la parole, dont on dit parfois qu'elle est d'origine surnaturelle puisqu'elle est affranchie des déterminations de la nature physique et biologique. Par elle, la conscience se nomme, et nomme la nature. Aussitôt, elle affronte celles des forces de la nature, instincts ou réflexes, qui ne participent pas de la réciprocité. Et c'est pourquoi la réciprocité constitue un seuil, le seuil entre la nature et la culture. (Temple, 2000b : 02)

Ce principe de réciprocité se décline en structures de réciprocité différentes, centralisées ou non, binaires ou ternaires, produisant des valeurs différentes.

Ces structures ne sont pas seulement mobilisées par les sociétés humaines pour leurs aspects matériels, sur le plan du réel; car elles fonctionnent également sur le plan symbolique, par la parole, par des règles, des normes ou des coutumes, associées ou non à une tradition, ou encore par leur actualisation dans des conditions nouvelles, dans des structures économiques et sociales qui relèvent de représentations et décisions politiques.

Il existe donc plusieurs *structures élémentaires ou fondamentales de réciprocité* qui engendrent des sentiments différents et donc des valeurs différentes, et il existe également plusieurs *formes* de réciprocité (trois) qui leur confèrent des imaginaires différents. Structures, niveaux, formes s'articulent pour former des systèmes de réciprocité.

La théorie proposée considère non pas trois formes de l'économie comme Polanyi, mais deux principes économiques à la fois opposés et complémentaires : le principe de réciprocité et le principe d'échange. La redistribution peut être assimilée à une des variantes de la réciprocité, une structure de réciprocité centralisée.

Encadré 2. **Echange et réciprocité** (M. Chabal, 1998) <http://mireille.chabal.free.fr/echange.htm>

Le mot *échange* signifie le fait de céder un bien moyennant contre-partie. Par métaphore il désigne toute circulation de matière, d'énergie, d'information, toutes sortes d'interactions, entre systèmes physiques par exemple. L'échange est ainsi devenu un concept universel censé s'appliquer aussi bien à la thermodynamique qu'à l'économie et à la fonction symbolique elle-même. Cet usage ne signifie pas que tous ces "échanges" soient confondus. Ainsi, les anthropologues précisent suivant les cas : "*échanges cérémoniels*", "*échanges symboliques*"... pour désigner des prestations qui relèvent du langage et de la communication.

Cette précision semble insuffisante. "Symbolique" masque le caractère économique bien réel de certaines de ces prestations, par exemple le don et le contre-don. En sens contraire, "échange" impose le modèle de l'échange marchand à des prestations dénuées de tout calcul. À l'évidence, un "échange d'idées" n'est pas une permutation ni un troc. On ne perd pas une idée en la communiquant. Au contraire, la pensée se construit en dépassant les représentations individuelles. Les pensées ne circulent pas comme des biens qu'on échange.

Le mot *réciprocité* signifie qu'une relation d'un premier terme à un second existe aussi du second au premier. La réciprocité est une relation qui se retourne. L'ethnologie a adopté ce mot pour désigner les

prestations économiques et symboliques des sociétés traditionnelles. Mais ces prestations sont souvent confondues avec des formes primitives de l'échange. Que l'on entende échange au sens étroit d'échange marchand, ou au sens général de circulation des biens, il s'agit de toute façon d'une transaction qui porte sur des objets. Or, les prestations de réciprocité découvertes par l'ethnologie mettent en lumière une relation entre les personnes.

L'opération d'échange est une permutation d'objets, la structure de réciprocité est une relation réversible entre des sujets.

Certes, l'échange suppose la relation préalable de deux personnes et donc un minimum de réciprocité mais il subordonne à l'intérêt le lien créé par la réciprocité. D'autre part, la réciprocité peut impliquer des objets, (la réciprocité des dons par exemple) ce pourquoi elle est parfois confondue avec un échange. Puisque l'échange et la réciprocité sont des choses différentes, il vaut mieux leur donner des noms différents.

On évitera ainsi :

- de concevoir, à travers le paradigme de l'échange, la relation intersubjective sur le modèle d'une permutation d'objets.

- d'imaginer que tous les systèmes économiques sont des formes primitives de l'économie occidentale moderne.

L'échange ne crée par lui-même aucune valeur.

La monnaie, moyen de mesure avant d'être moyen d'échange, permet de quantifier une valeur que l'échange manifeste (la valeur d'échange) mais qu'il ne crée pas. On sait comment l'économie classique a rendu compte de la création de cette valeur par la théorie de la valeur travail. Or, Marx a montré que les richesses produites pour être échangées représentent ce que l'on va se procurer, plus que l'objet du désir d'autrui. Le travail abstrait incorporé dans la marchandise et qui fait sa valeur d'échange n'est donc pas fondamentalement un travail pour autrui. La vente et l'achat de cette marchandise très particulière qu'est la force de travail révèlent crûment la vérité de l'échange : le vendeur de cette marchandise cherche à obtenir ses moyens de subsistance, l'acheteur ne pense qu'à s'approprier le surtravail.

La réciprocité crée une valeur éthique, qui devient la valeur économique d'une économie de réciprocité. Les partenaires d'une relation réciproque occupent chacun les deux places antithétiques qu'on peut analyser comme les deux pôles d'une relation "contradictoire". Par exemple dans la réciprocité des dons, le donateur devient donataire et le donataire donateur. La réciprocité pérennise cette situation de face à face qui permet à chacun de redoubler sa conscience de celle de l'autre. Le sens naît pour l'un comme pour l'autre de la confrontation de ces deux consciences antagonistes et de leur relativisation mutuelle. Seule la réciprocité permet cette confrontation de la conscience de l'un par celle de l'autre en redoublant et intervertissant leurs positions respectives. L'échange en permutant les objets en fonction de l'intérêt propre de chacun supprime au contraire ce face à face. Il l'annule au plus tôt et ce faisant n'autorise pas la relativisation de la conscience de l'un par la conscience de l'autre et interdit la production de toute valeur nouvelle.

La réciprocité peut donc être une structure sous-jacente à d'autres relations que l'échange et en particulier à des prestations qui ont pour but de la reproduire pour elle-même afin d'engendrer systématiquement davantage de sens, ou afin de produire des valeurs non réifiables, en particulier les valeurs éthiques, mais aussi pour peu que la production du matériel soit attachée ou impliquée dans la production du spirituel, d'autres économies.

De l'homme, les économistes nous ont proposé une vision trop réductrice, celle d'un individu mû par son seul intérêt même si l'intérêt en question pouvait être celui d'une cause transcendante. En justifiant l'échange par la satisfaction au moindre coût de l'intérêt de chacun, ils ont ignoré que la seule structure naturelle où naît une puissance surnaturelle est celle de la réciprocité entre les hommes. C'est la réciprocité qui engendre la valeur que Mauss lui-même n'osa nommer sinon d'un nom mystérieux emprunté aux peuples qui vivent aux antipodes des nôtres, le *mana*, l'humanité ou le sens de toute chose. Au contraire de l'échange qui aplatit la relation dans un stérile chacun pour soi, la réciprocité est un perpétuel défi pour faire front à la nécessité d'autrui mais pour garder aussi la distance nécessaire au respect de la différence d'autrui. *C'est de cette matrice que naît l'économie humaine, et qui ne saurait se confondre avec l'économie d'échange si rationnelle soit celle-ci d'un point de vue instrumental.*

2.3. Niveaux, formes et structures de réciprocité

Niveaux et formes de réciprocité

Lévi-Strauss (1949) a démontré l'importance et le rôle de la fonction symbolique dans les relations sociales. Scubla (1985) distingue les relations de réciprocité sur le plan du réel (les prestations de ressources, de biens, de services, de parenté, de savoirs) et celles opérant sur le plan symbolique et sur celui des représentations en particulier à travers des rituels traitant de la réciprocité entre l'homme et les esprits, génies de la nature ou Dieu.

Les travaux de Temple et Chabal (1995) contribuent à définir le principe de la réciprocité qui permet de produire de l'humain (du *mana* dirait Mauss), ou ce que ces auteurs appellent aussi « du divin » pour suggérer le mystère, l'incertitude ou encore la réciprocité sur le plan du symbolique. En effet, les partenaires de réciprocité *expriment* leurs sentiments par la *parole* à un autre *niveau* que celui du *réel*. Ce niveau est celui du *langage* ou du symbolique.

Or, poursuit Temple (2000b) la parole s'exprime en transformant la nature à partir de ses propres signifiants. Par exemple le corps est le premier signifiant, incisé de cicatrices, de tatouages, orné de parures. À la *révélation* succède la *signification*, que l'on peut appeler avec les Traditions religieuses *incarnation*, un mouvement en sens inverse donc de ce qui s'est produit pour engendrer la conscience.

Il existe, dès lors, logiquement deux incarnations possibles pour la conscience, l'une qui utilise pour signifiant logique la Différence, et l'autre l'Identité. L'expression par la Différence, l'anthropologie y fait référence sous le nom de principe d'opposition, ou encore de disjonction ; et l'expression par l'Identité, sous le nom de principe d'union, ou encore de conjonction : il s'agit, en fait, des fondements de deux paroles, que j'appellerai ici parole politique et parole religieuse (Temple, 2000b : 03).

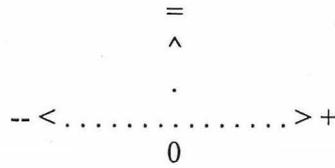
Nous avons évoqué trois niveaux de la réciprocité, le réel, le symbolique et l'imaginaire.

Temple (2004a :6) explique « De la réciprocité primordiale, retenons qu'elle engendre un sentiment qui origine les valeurs de référence, et que ces valeurs sont aussitôt réengagées au niveau de leur expression dans une nouvelle structure de réciprocité. De ces deux niveaux de réciprocité, l'un peut être dit réel, et l'autre, qui structure le langage puis la vie politique, symbolique. »

L'analyse de la réciprocité implique donc de considérer la pratique réelle et l'imaginaire sans lequel s'exprime la fonction symbolique ainsi créée. Ce sont les trois niveaux de la réciprocité.

Pour Chabal (2006 : 3), selon le réel mis en jeu, la nature des actes des protagonistes, on verra apparaître des valeurs plutôt pacifiques ou des valeurs plutôt guerrières....

Ces actes donnent donc lieu à trois grandes formes de réciprocité, trois développements, qu'on appellera (par convention) réciprocité "positive" et réciprocité "négative", la forme la plus équilibrée étant la réciprocité dite symétrique.



Chabal décline ainsi ces trois formes de réciprocité :

La forme que nous disons par convention "positive" de la réciprocité tend à établir un lien social, pourrait-on dire, d'implication positive d'autrui, ou d'inclusion d'autrui. Cette forme "positive" est reconnue en anthropologie comme la réciprocité du Don. La forme que nous appelons "négative" de la réciprocité est aussi une sorte de "lien social" à autrui, un lien social paradoxal, généralement non repéré comme tel, ni par les sociologues ni par l'opinion publique un "lien" d'implication négative, d'exclusion d'autrui. C'est la réciprocité de Vengeance, qu'on dira arbitrairement "négative" si la réciprocité des dons est "positive" (Chabal, 2006 : 5).

La réciprocité positive

On peut être tenté, selon Chabal (2006) de définir la réciprocité positive par l'union avec autrui et la réciprocité négative par l'opposition ; mais contrairement à un préjugé, ce qui s'unit n'est pas nécessairement semblable, ni ce qui s'oppose dissemblable. C'est même l'inverse qui est la règle : on peut s'unir en étant différent, ou bien on cherche à se différencier pour pouvoir s'unir, pour pouvoir se marier, par exemple.

L'union avec le semblable étant l'inceste, il faut, pour que l'exogamie soit possible, créer par des systèmes de parenté, la différence entre les conjoints possibles et les conjoints prohibés. Identification et différenciation caractérisent toutes les formes de réciprocité : c'est leur jeu qui permet de produire les valeurs spirituelles, cette production étant le but de la réciprocité (Chabal, 2006 : 5)

Chabal (2006 :5) complète : *La différenciation (l'opposition) peut être paisible. La différenciation (ou opposition) est ce qui permet d'empêcher la fusion, dans laquelle il n'y a pas de réciprocité possible, mais l'identification (l'union), inversement, empêche la dispersion totale, obstacle également à la réciprocité. La troisième forme, la réciprocité "symétrique", est celle qui met en jeu la situation la plus "contradictoire", par exemple le face à face indéterminé de la rencontre, où l'on ne sait pas si l'amitié ou l'inimitié va l'emporter. Les plus anciennes institutions de l'humanité cherchent à pérenniser ce moment : c'est le mariage ou l'alliance, qui met face à face l'homme et la femme, mais aussi leurs deux familles, des familles différentes, parfois ennemies, ou encore l'hospitalité antique*

Les relations les plus souvent retenues dans la littérature sous le terme de réciprocité concernent de fait des dons, la réciprocité positive la réciprocité des relations de parenté et des prestations réciproques symétriques d'aliments ou de travail généralement interprétées en termes de don/contre-don (Margarido, 1974).

Temple (2003) rappelle qu'on ne peut expliquer la réciprocité des dons par l'altruisme. La relation de réciprocité donne sens au don en lui conférant le caractère d'un principe altruiste puisque le don est dessaisissement de son intérêt propre au bénéfice de celui d'autrui, mais aussi à bien d'autres pratiques comme la vengeance dont le produit est l'honneur des guerriers.

La réciprocité négative

Dés 1933, dans *Mœurs et coutumes des Mélanésiens* (1933/2002) Malinowski ne tombe pas dans le travers romantique d'un *communisme primitif à la solidarité parfaite* limité à la réciprocité des dons. Le principe de réciprocité fonctionne également pour faire la guerre ou pour faire respecter l'honneur et les droits. Deux chapitres de l'ouvrage sont dédiés à l'explication des règles : les lois et les sanctions, en cas de conflit ou de comportement asocial.

A l'intérieur du groupe formé par les parents les plus proches, des rivalités, des dissensions, se donnent libre cours et dominent en fait les relations entre les membres de ce groupe.

Simmel (1998) ne considère pas que les effets réciproque positifs, il étudie également le conflit comme forme d'interaction et de régulation sociale. Pour lui, le conflit est une forme de socialisation : on n'obtient pas une vie collective plus riche si on élimine les énergies répulsives et destructrices. Le conflit est aussi facteur de socialisation : il n'est pas une cause de dysfonctionnement mais une source de régulation, il a un caractère unificateur qui intègre les différentes formes sociales. Il constitue un mouvement de protection contre le dualisme et une voie qui peut conduire à plus d'unité via la mobilisation collective. Le conflit a une fonction de rassemblement qui permet à *des personnes et des groupes qui sans cela n'auraient rien à faire ensemble d'être amenées à se rassembler* (Simmel, 1898/1973 : 122).

L'unité repose sur l'accord et la cohésion d'éléments sociaux, par opposition à leur disjonction et leur exclusion. Le conflit " *rétablit l'unité de ce qui a été rompu.*

L'étude de la réciprocité des meurtres chez les Jivaro par Temple et Chabal (1995) ou de la réciprocité négative chez les Nuers par Chabal (2006) révèle que dans cette réciprocité de vengeance ce qui importe avant tout ce n'est pas la vengeance mais la réciprocité de la relation. Les hommes acceptent de renoncer même à la vie pour produire du sens, de la valeur : honneur, courage, etc.

La réciprocité négative est donc une relation à l'autre qui utilise la violence et produit certaines valeurs : le courage, l'honneur, la fierté, la loyauté.

La réciprocité négative est facilement refoulée. Elle est refoulée de fait chaque fois que l'Etat moderne, postcolonial, aujourd'hui accepté en Afrique et un peu partout, impose son " monopole de la violence légitime en particulier avec son système pénal, au détriment non pas seulement des justices traditionnelles mais des systèmes vindicatoires traditionnels. Ceux-ci utilisaient la violence de façon réglée. Les adversaires de la réciprocité n'imaginent pas que la vengeance ait pu être non seulement un droit mais un devoir, ils n'y voient que sauvagerie. Ceux qui pratiquent la réciprocité positive et qui, parfois, ont oublié ou en partie oublié, la négative, la confondent, au nom des valeurs pacifiques, avec l'absence de réciprocité. Or, l'absence de réciprocité est plutôt le système antagoniste de la réciprocité, qui étend ses ravages sur la terre sous prétexte de " rationalité " économique. Ce système moderne en train de se mondialiser, qu'est l'échange capitaliste, se définit par l'absence de réciprocité ou la réciprocité minimale. L'échange capitaliste aboutit à la guerre économique, il est la guerre économique et il produit la guerre moderne. (Chabal, 2006 : 09)

Il y a un quiproquo au sujet de la réciprocité négative, indique Chabal qui explique son refoulement au sens freudien.

Le gamin africain à qui on met une kalachnikov entre les mains, est spontanément, je le suppose, dans la réciprocité négative ... parce qu'il appelle la reconnaissance de l'autre, au moins comme ennemi si ce n'est pas comme ami, et alors, s'il a une kalachnikov, il tente, en l'absence de réciprocité positive, d'établir la réciprocité négative. Mais il y a un quiproquo. L'autre en face est dans la guerre totale, la guerre moderne. Il n'est plus dans la réciprocité négative. C'est un mercenaire. Il est téléguidé par une puissance, celle des Compagnies pétrolières et des marchands d'armes, émanant de cet autre système, dont nous parlions, celui de l'échange (Chabal, 2006 : 09).

La réciprocité négative est un système de régulation de la violence et de production de valeurs, y compris avec l'ennemi. Le but n'est pas la violence ni même la vengeance, c'est la réciprocité.

Si la réciprocité ne peut s'établir par le don, elle utilise d'autres moyens, violents. Mais le génocide, l'extermination sont aux antipodes de la réciprocité puisqu'ils tendent à supprimer l'adversaire (Chabal, 2006 : 09).

Aujourd'hui la réciprocité négative reste présente dans toutes les sociétés, à côté de la positive et de la symétrique. C'est, par exemple, la lutte, sous la forme sublimée du sport de combat, comme l'évoque Boilleau (1995) autour de la rivalité et de l'agôn.

Chabal (2006 :10) précise : *comme la réciprocité négative est très coûteuse en vies humaines, nos ancêtres (et je dis bien " nos ", partout dans le monde) se sont ingénies à transformer la réciprocité négative en réciprocité positive ou, mieux, en " réciprocité symétrique "... avant que le raz de marée de l'échange capitaliste submerge tout.*

La réciprocité symétrique

La troisième forme, la réciprocité " symétrique ", est, selon Chabal (2006) celle qui met en jeu la situation la plus " contradictoire ", par exemple le face à face indécié de la rencontre, où l'on ne sait pas si l'amitié ou l'inimitié va l'emporter. C'est, par exemple le moment du mariage ou de l'alliance, qui met face à face l'homme et la femme, mais aussi leurs deux familles, des familles différentes, parfois ennemies. Elle est dite symétrique à cause de l'équilibre contradictoire de l'union et de l'opposition.

Roméo et Juliette en sont l'incarnation archétypique : ils sont ennemis par leurs familles et unis par un mariage secret. De même, dans l'hospitalité antique, on unit ce qui est aussi distant que possible. Comme l'union du proche et du distant, du même et de l'autre, est le " contradictoire ", ce que tend à réaliser, on le sait, le Principe de la Réciprocité, on peut dire que toute forme de réciprocité tend vers la réciprocité symétrique, que celle-ci est son idéal (Chabal, 2006 : 03).

La réciprocité est dite symétrique, en ce sens qu'elle conduit à une situation d'équilibre

L'équilibre du contradictoire est ce qu'Aristote nous enseigne dans l'Ethique à Nicomaque comme l'isotès, la bonne distance, condition nécessaire pour engendrer la

mesotès, le juste milieu entre les contraires. Ce juste milieu, selon lui, est le secret de toutes les valeurs spirituelles. (Temple, 2006 : 03)

La réciprocité symétrique rétablit la parité face à l'aliénation de la crue du don ou aux formes agonistiques. Chacun donne à l'autre sans chercher à le soumettre et à l'obliger. La détermination du don par la recherche du prestige est ainsi relativisée par les limites des besoins de l'autre. Cette symétrie de la réciprocité n'implique pas obligatoirement l'égalité de la répartition des dons, mais elle implique la « justice », c'est-à-dire une redistribution en fonction des mérites de chacun (Temple, 1998). La parité est alors relative à la participation de chacun à la création de l'être social.

Dans la réciprocité symétrique (...) les consciences élémentaires mises en jeu sont d'intensité égale, et de l'avènement du sentiment originel en lequel se concentre la conscience de conscience lorsqu'elle est privée de tout horizon objectif. (...) Dans une structure de réciprocité "symétrique" ou "égale" ni la "conscience élémentaire" de "l'agir" ni celle du "subir" de chacun des partenaires ne s'impose, chacune étant entièrement relativisée par l'autre. La conscience de conscience qui résulte de cette confrontation est seulement conscience d'elle-même sous la forme d'un sentiment originel. (Temple, 2006 : 5)

La forme de réciprocité qui produit les valeurs éthiques est donc la réciprocité symétrique. Mais les valeurs peuvent être produites également dans des relations de réciprocité inégale. Elles restent alors prisonnières de l'imaginaire qui traduit cette inégalité : la royauté (le prince, les nobles et les esclaves), la divinité (les religions et leurs prêtres...) ou l'Etat avec sa bureaucratie ou sa technocratie.

A propos de la réciprocité asymétrique, Temple (2004a : 26) ajoute :

si l'imaginaire impose sa prégnance à la valeur produite par la réciprocité il conduit chacun à se prévaloir en fonction de la maîtrise qu'il peut exercer sur la réciprocité elle-même et d'abord sur les moyens de production que celle-ci met en jeu.. N'est-ce pas qui se passe entre les maîtres de la terre et les artisans et qui inaugure la hiérarchie des castes ?

La réciprocité peut prendre plusieurs formes en tant que système socio-économique. Le sentiment de l'être originaire peut être capturé dans l'imaginaire du prestige ou dans celui de la vengeance, donnant lieu à des systèmes de réciprocité positive ou négative. Mais ces systèmes ont également tendance à s'éloigner de l'équilibre antagoniste rappelle Chabal :

...cet antagonisme des oppositions et des cohésions qui constitue l'Un contradictoire et qui a, primitivement, fait naître le sens. Les sociétés s'aliènent dans des actualisations unidimensionnelles du Tiers inclus, celle du don ou celle du meurtre (les religions révélées, la monarchie de droit divin, l'Empire, etc.). Les cycles des dons et ceux de la vengeance créent pourtant toujours une valeur d'être, un « Tiers » par la relation à l'autre, reconnu comme être humain. Cette valeur d'être plus ou moins aliénée dans l'imaginaire constitue la valeur économique des systèmes de réciprocité. (Chabal, 1989 : 47).

Pour que cette valeur s'exprime et s'actualise comme éthique il faut que les communautés parviennent à contrôler leurs aliénations, « à relativiser leur propre imaginaire par celui d'autrui.

Alors la réciprocité négative se change en alliance, le donateur renonce à une générosité écrasante : le pouvoir de prestige est relativisé par la considération du besoin et du désir d'autrui. La réciprocité symétrique délivrée de ses aliénations recrée le contradictoire et engendre les valeurs éthiques. L'échange au contraire, consiste à éviter l'apparition du Tiers inclus, du contradictoire. En cédant une chose pour une autre, on évite soigneusement que se dégagent les termes potentiels. L'échange économique réduit la relation humaine à celle des objets. Il ne fait pas apparaître de tiers (Chabal, 1989 : 47).

Les structures de réciprocité et la production des valeurs éthiques

Selon Lévi-Strauss (1949) la notion de structure désigne les diverses manières par lesquelles l'esprit humain construit ses valeurs et systèmes de valeurs. Mais Lévi-Strauss a tendance à réduire l'analyse de la vie sociale aux conditions de la pensée symbolique dont le fondement est constitué par "la structure inconsciente de l'esprit humain". Si la structure, le contenant importe, le contenu du symbole importe également. (Caillé, 2001 : 70). Pour Sartre (1969) le système de valeurs en cours dans une société reflète la structure de cette société et tend à la conserver. La notion de système évoque deux idées: celle de pluralité et celle d'organisation. L'expression "système de valeurs" renvoie alors à l'idée de plusieurs valeurs non pas seulement juxtaposées, mais articulées, organisées⁵.

Pour Chabal, (2005 : 3) *une structure en général est une organisation, qu'on peut définir par un ensemble de rapports caractéristiques entre des éléments. La nature de ces éléments est, jusqu'à un certain point, indifférente. Parmi tous ces rapports il ne faut pas exclure une réciprocité au sens logique ou mathématique, lorsqu'une relation entre deux termes est réversible. Mais beaucoup de choses ont une structure, et sont par métonymie appelées elles-mêmes structures. Par exemple la langue est une structure, on parle de "structures sociales", certaines institutions sont appelées "structures".*

Mais nous parlons ici de *structures de réciprocité* et nous présupposons la réciprocité dans un sens anthropologique ; c'est-à-dire que la nature des éléments reliés par la structure n'est pas indifférente. Chabal précise (2005 : 3) : *La réciprocité relie des actes, il s'agit des actes d'êtres humains, ou plutôt d'êtres animés capables de devenir humains grâce à la réciprocité.*

Selon Temple (2000a), on peut classer les structures élémentaires en deux groupes : réciprocité binaire et réciprocité ternaire et le groupe de la réciprocité binaire à nouveau en deux : le face à face et le partage.

Par ternaire on entend une relation où l'on agit sur un partenaire et où l'on subit d'un autre partenaire. La chaîne est donc ininterrompue, et se referme soit en réseau soit en cercle. Elle peut être linéaire, ou bien, lorsqu'un seul partenaire sert d'intermédiaire à tous les autres, en forme d'étoile : on la dit centralisée. (Temple, 2000a : 03)

Il existe des structures intermédiaires entre les structures élémentaires. Certaines de ces structures sont inhérentes aux sociétés humaines comme la filiation et l'alliance. D'autres s'excluent, comme la réciprocité linéaire (dite aussi horizontale ou segmentaire) et la

⁵ Blais (1983) distingue des valeurs "moyens" et des valeurs "fins" (ou valeurs éthiques) hiérarchisées. Quand on connaît le système de valeur d'une société il est possible de reconstituer l'organisation dont elle s'est dotée pour cultiver ces valeurs. De même, au contraire, l'analyse des structures permet de reconstituer le système de valeurs d'une société.

réciprocité centralisée dite verticale (Murra, 1968) ou redistribution (Polanyi, 1957).. Temple lui donne ce qualificatif à cause de l'existence d'un centre de redistribution (Figure 1).

Or, chacune de ces structures élémentaires est la matrice d'un sentiment spécifique (le face à face, par exemple, de l'amitié ; la réciprocité ternaire, de la responsabilité, etc..). Il faut donc recenser les structures élémentaires, repérer la valeur que chacune produit, comprendre comment les différentes structures s'articulent entre elles pour former des systèmes, parfois exclusifs les uns des autres. Le sentiment d'humanité engendré au niveau d'un système de réciprocité sera différent de celui créé dans un autre système. Si toutes les valeurs sont universelles, l'humanité est quand même plurielle (Temple, 2000a : 04).

Les structures binaires : face à face et partage

- *Les structures de réciprocité binaires* correspondent aux relations de face à face (alliance, mariage, compérage, réseaux interpersonnels,..) qui s'établissent entre individus, familles et groupes. La relation de réciprocité binaire symétrique (*face à face*) produit la conscience du sentiment d'amitié à la différence de la réciprocité positive binaire qui est unilatérale ou asymétrique et qui engendre le prestige du donneur et l'obligation ou la soumission du donataire (don agonistique, *potlach*).
- Le partage est une structure de réciprocité binaire au sein d'un groupe qui donne lieu au sentiment d'appartenance et éventuellement de confiance.

Chabal donne l'exemple des différentes structures élémentaires qui peuvent être mises en œuvre dans une situation de réciprocité quotidienne, celle du repas familial où chacun est à la fois (simultanément ou successivement) dans les deux positions : nourrir et être nourri par exemple (Chabal 2005 : 06).

Chacun de ces actes est accompagné de la conscience correspondante : ce que permet la réciprocité c'est que chacun redouble sa conscience de celle de l'autre, ici, de celle de chacun des autres. Je nourris (et j'ai la conscience correspondante) et j'ai donc en face la conscience complémentaire de celui qui est nourri, mais je suis nourri(e) et j'ai en face la conscience complémentaire de qui nourrit. Cela fait quatre termes, quatre " consciences " : nourrir - être nourri/ être nourri – nourrir (Chabal, 2005 : 8).

La spécificité de la relation de réciprocité c'est l'inversion des rôles qui permet à chaque conscience de se révéler à elle-même grâce à celle de l'autre, en supposant que la conscience de conscience humaine ne préexiste pas à cette révélation. D'ailleurs, précise Chabal (2005 : 04), l'altérité entre l'autre et moi n'est guère visible dans le partage du repas parce qu'on imagine les conflits résolus, ou suspendus, on est dans la *réciprocité positive*.

Mais on peut remarquer que les choses ne sont jamais gagnées : un repas qui tourne à la bagarre générale ? Cela s'est vu. La réciprocité positive n'est qu'une des deux résolutions possibles, l'autre étant la réciprocité négative, à partir d'une situation symétrique, 'indécidée', la rencontre où l'on ne sait pas si l'autre est un futur allié ou un adversaire. (idem, 2005 : 9)

La rencontre suppose un face à face vrai, entre deux personnes (ou deux familles, deux clans, deux équipes). Le face à face est la structure de réciprocité la plus évidente :

A B
B A

Chacun a sa propre conscience et en face de lui la conscience antagoniste qui lui donne son sens (nourrir, être nourri) à condition toutefois que les rôles s'inversent, que les deux aient, en même temps ou à tour de rôle, les deux consciences, la sienne et celle de l'autre, accédant à la " conscience de conscience " (idem, 2005 : 9)

Suivant le réel mis en jeu, ce que Chabal appelle le vecteur ou la fonction de la réciprocité déterminant une forme de réciprocité, on aura la production du sentiment d'amitié ou l'inimitié dans le face à face. On peut donc retrouver une *forme symétrique de réciprocité*, où le positif et le négatif s'équilibrent : ami ou ennemi ?

Ce moment généralement court de la rencontre peut être pérennisé dans certaines institutions : la plus importante est le mariage, qui unit des familles différentes voire ennemies, c'est la réciprocité d'alliance, régie par des règles de parenté et d'alliance qui définissent qui l'on peut (ou doit) épouser. (idem, 2005 : 9)

Les formules cycliques de réciprocité comme « Un face à tous » font intervenir la durée donc permettent de considérer la relation de réciprocité dans le temps.

Dans le partage, tous sont face à tous : ABCDEF/ABCDEF, alors que dans le face à face ordinaire où l'un est face à l'autre ou un groupe face à un autre : ABCDEF/GHIJKL

Par rapport au face à face ordinaire (qui unit deux termes différents), on a dans le partage (qui unit tous à tous, donc un ensemble à lui-même) un fort sentiment d'appartenance, d'appartenance au groupe. L'union est ce que cherche à produire le partage. La parole exprime cela par " nous ". La devise est : " un pour tous, tous pour un ". C'est l'idée de totalité qui domine. Le partage en général produit le sentiment d'être une communauté (pour le meilleur et pour le pire), un tout. " Solidarité " exprime bien cela en français. (Chabal, 2005 : 10)

La réciprocité met en œuvre à la fois l'identité et la différence pour produire la conscience, le sentiment d'être un tout ou d'appartenir à un tout. Il n'y a donc pas lieu que chacun perde sa personnalité. *Si en revanche le tout sombre dans l'homogène, il n'y a plus de réciprocité, plus de solidarité authentique, plus de véritable conscience (Chabal, 2005 : 10).*

Les structures ternaires

Les structures ternaires impliquent au moins trois parties; la réciprocité ternaire peut être unilatérale : par exemple le don intergénérationnel (relation de parents à enfants) est associé au sens de la responsabilité. Elle peut être bilatérale et engendrer le sentiment de justice.

Quand (la structure ternaire) est bilatérale, elle soumet le sentiment de responsabilité à une obligation nouvelle, par exemple celle d'équilibrer les dons qui viennent d'un côté avec les dons qui vont en sens inverse. L'objectif du donateur dans la structure de réciprocité ternaire unilatérale est de donner le plus possible car plus il donne et plus il engendre du lien social. Dans la réciprocité ternaire bilatérale,

celui qui se trouve entre deux donateurs doit reproduire le don de l'un, et celui de l'autre de façon appropriée. Un tel souci est celui de la justice. (Temple, 1998: 241).

Les structures binaires produisent un sentiment indivis, les structures ternaires produisent l'individuation du sentiment et de la conscience. La valeur créée dans les structures binaires de face à face et de partage est indivise alors qu'elle est individualisée dans les structures ternaires, ouvrant la voie à la responsabilité du sujet.

Dans les structures binaires, le sentiment (et la valeur qui en résulte) est commun aux partenaires. La conscience de chacun est révélée par le face à face avec celle de l'autre, de telle façon que ce sentiment est " entre " les partenaires. Ce n'est pas seulement une façon de parler (" il y a quelque chose entre nous ") ou une illusion (Je crois que mon sentiment je le reçois de l'autre) mais c'est " réel " au sens où il n'y a qu'un sentiment (et non deux sentiments qui seraient identiques). Cette unicité, il ne faut pas la concevoir comme l'unité de l'homogène, la similitude, la "mêmeté", mais comme l'Un du contradictoire. Pour construire le Tiers (le contradictoire), il faut autant de l'hétérogène que de l'homogène, de la différence que de l'identité, de la " Vie " que de la " Mort " (Chabal, 2005 : 11).

*Ami Ennemi
Ennemi Ami*

Dans la structure ternaire, le face à face est cassé.

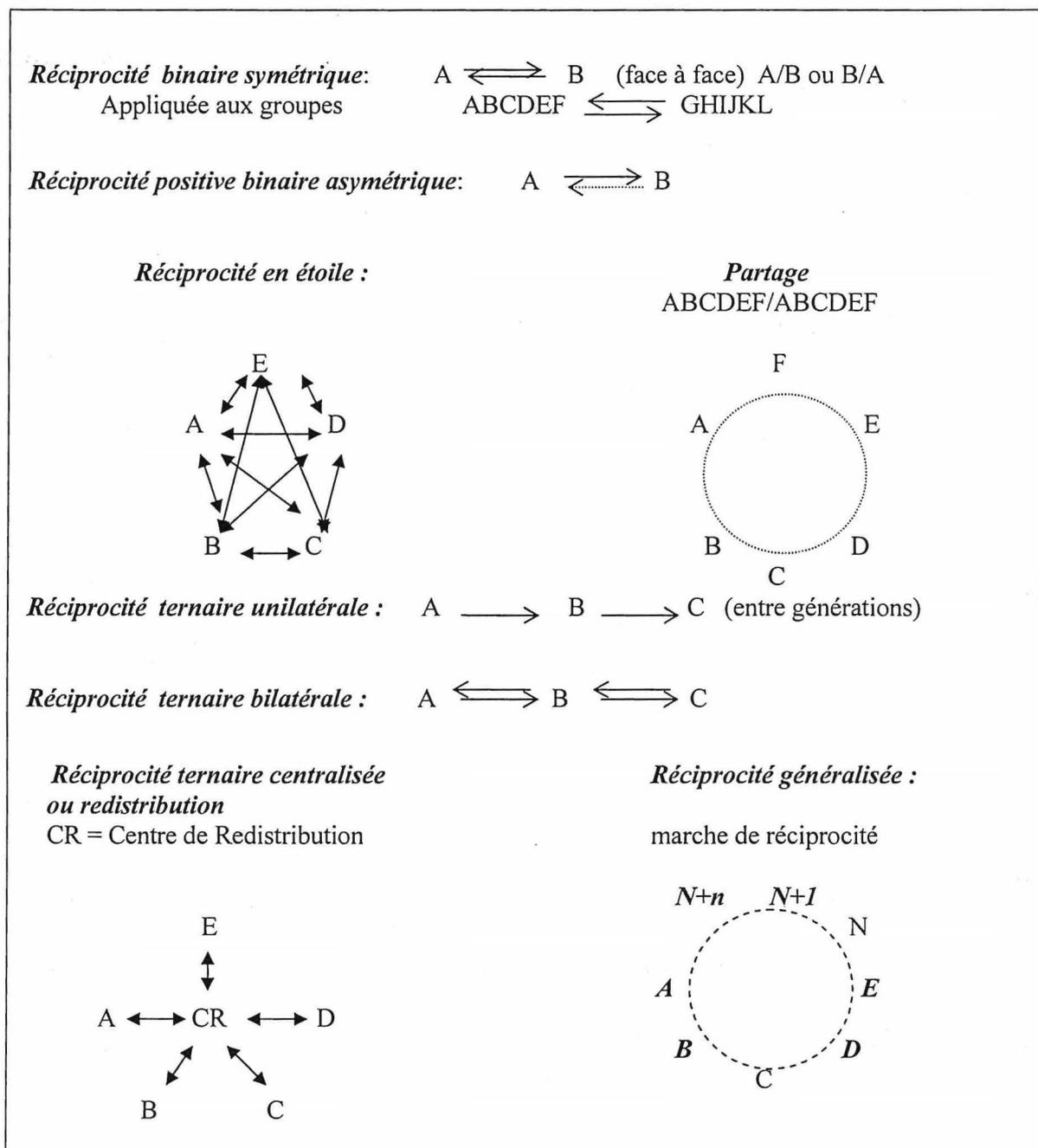
Certes, là aussi, chaque acte (et sa conscience) a besoin de son vis-à-vis pour avoir un sens, mais chaque partenaire ne voit en l'autre que la moitié de la conscience de conscience, qui n'est complète qu'en lui. C'est le principe de l'individuation. Du coup, le sujet oublie la structure de réciprocité qui lui a donné naissance. Bien sûr, s'il oublie aussi de pratiquer la réciprocité (et ne pratique plus que l'échange intéressé), il perd son âme ! (Chabal, 2005 :11)

Dans le cas de *la structure ternaire centralisée*, les prestations et les décisions sont distribuées par un centre de redistribution qui devient l'autorité suprême (le chef, le patriarche, le roi, le pouvoir religieux ou l'Etat). C'est la figure de la redistribution chez Polanyi (1957). Dans le cas de *la réciprocité ternaire centralisée*

Dans les sociétés de réciprocité où cette forme ternaire domine (...) un seul parle pour tous et dit la vérité. (...) La confiance n'est plus nomade ni spontanée comme dans les sociétés où domine le partage, elle se transforme en obéissance. (Temple, 1998)

Chabal (2005 : 11) rappelle que certaines de ces structures peuvent être élargies à la vie de très grands ensembles, de peuples entiers, et à la vie la plus moderne dans certains de ces aspects, politiques par exemple. Elle examine l'application des structures de partage (réciprocité binaire) et de redistribution (réciprocité centralisée) à différents instruments de politiques publiques (fiscalité, sécurité sociale, etc.).

Figure 1 : Représentation schématique de quelques structures de réciprocité



L'économie humaine

Pour Temple (1997a) l'effacement historique de la réciprocité devant la monnaie de l'individualisme et du libéralisme provient du passage d'une culture originelle où la réciprocité était dominante ou équivalente aux logiques d'échange à une véritable « privatisation du don ». La valeur de responsabilité se serait estompée au profit des rapports d'échange et d'intérêt et à un strict rapport de propriété. Il s'agit de la des suites du quiproquo historique entre échange et réciprocité (Temple, 1992).

On parle d'échanges, d'échange de savoirs et de compétences ; la compétence même devient objet d'intérêts et parfois d'intérêts réciproques ! La réciprocité des intérêts c'est l'échange, c'est-à-dire le contraire de la réciprocité des dons, et plus précisément, une réciprocité retournée contre elle-même (Temple, 2000b : 3)

Pour sortir de ce quiproquo de la privatisation de la réciprocité, Temple (1997a) propose une option politique pour une économie plus humaine. L'accumulation des biens et des moyens de production est certes source de pouvoir, mais il s'agit de produire pour accumuler. On peut donc également considérer le moteur de la production qui consisterait en produire pour donner ou pour assurer les besoins élémentaires des autres ou de la collectivité.

Donner, recevoir et rendre, signifient alors produire-pour-donner, consommer-pour-recevoir, et produire-pour-redonner. "Donner-recevoir-rendre", accroît le sentiment d'humanité, certes, mais en construisant la cité par la production (Temple, 2000b: 3).

La logique de réciprocité peut constituer un moteur de la production et de la production d'excédents aussi puissant que la logique de l'échange pour l'accumulation du profit. Or les relations de réciprocité engendrent des valeurs humaines qui garantissent des modes de régulation à même d'établir la justice et des contre pouvoirs capables de limiter les excès, tout comme on a proposé des modalités de régulation des dérives du libre échange. La différence c'est que dans l'hypothèse de l'échange (théorie de la justice de Rawls) ces valeurs humaines idéales sont supposées être constituées chez les hommes. Dans la perspective de la théorie de la réciprocité, ces valeurs ne préexistent pas chez les individus, elles doivent être constituées, précisément au moyen de relations structurées de réciprocité symétrique.

La dimension économique du don n'apparaît pas immédiatement, il s'agit d'abord d'instaurer la réciprocité (...). La dimension économique de cette invitation ne s'aperçoit qu'en second lieu : l'amitié, la justice, la responsabilité exigent en effet pour leur propre naissance, les meilleures conditions d'existence pour autrui, et par conséquent, une économie que nous qualifierons d'humaine pour l'opposer à l'économie naturelle des théoriciens de l'économie libérale. (Temple, 1997a : 107)

Cette alternative économique nécessite l'analyse des diverses matrices de réciprocité et des valeurs qu'elles produisent. C'est le rôle des institutions politiques de concilier ces matrices dans le meilleur système possible (Temple 1998). La réciprocité symétrique qui serait à l'origine des valeurs éthiques *ayant ceci de remarquable de ne conduire à aucune forme de domination, et n'apparaître donc dans aucun rapport de pouvoir. Elle est le fondement d'une société plus humaine (Temple, 2000b : 05) ;*

Sans structures de réciprocité ternaire, en effet il n'y a plus de responsabilité des hommes vis-à-vis du bien commun, de l'environnement, car celui-ci n'est plus partagé. Or être responsable, dans ce sens écrit Temple (2000b) *signifie savoir que partager est le préalable de toute communauté.*

Dans les sociétés présumées les plus proches des sociétés d'origine, la réciprocité mobilise toutes les activités de la vie : nourrir, soigner, protéger... Pour entrer en relation de réciprocité avec autrui il faut en effet tenir compte de ses conditions d'existence. En plus du principe retenu par les économistes du libre échange, l'intérêt pour soi, il existe donc un autre principe d'organisation politique qui induit une économie - car pour donner il faut produire.

Si la sphère de la circulation est régie par deux principes qui se ramènent à l'échange et à la réciprocité, il en est de même de celle de la production : la plupart des êtres humains produisent davantage pour donner, que pour posséder (Temple, 2003).

La perte de l'importance de la réciprocité sur le plan de la justice (à cause de déséquilibres économiques) a pu passer inaperçue grâce au palliatif de l'invention du contrat social et de la démocratie politique. Ce contrat social a pu opérer dans la société occidentale comme un *correctif nécessaire du libre-échange*, quoique de moins en moins, mais il suppose des *individus doués d'un idéal prédestiné* idéal dont la sociologie, l'anthropologie ou l'économie contemporaine n'ont pas fait la preuve.

Dans ces disciplines comme en complément des auteurs s'étant intéressé à la justice (Rawls notamment) la notion de réciprocité permet de réactualiser selon Temple (2000b) le problème de la conciliation entre liberté individuelle et justice sociale, *car un modèle de société qui ignorerait le principe de réciprocité se priverait du même coup de penser le rapport de l'individu à la communauté.*

3. Limites, critiques et perspectives de la théorie de la réciprocité

3.1. Limites et difficultés de l'approche théorique

Limites de la proposition

Il convient d'abord de poser les limites de la théorie elle-même pour couper court à des critiques qui proviennent d'a priori ou de lectures trop rapides.

La théorie de la réciprocité ne nie pas l'existence du principe d'échange du point de vue économique ou social, bien au contraire et elle ne propose pas de substituer systématiquement des relations de réciprocité aux relations d'échange.

Chacune de ces logiques, échange et réciprocité, pouvant être vérifiée dans les faits, elles peuvent se prévaloir d'avantages respectifs et surtout d'acquis, dont certains sont sans doute irréversibles. Le propos n'est pas de les nier ou encore moins de proposer un retour aux sources. Il ne s'agit donc pas, en matière de développement de prétendre à l'exclusivité de l'une ou de l'autre de ces logiques, mais à la double référence. Comme l'indique Temple (1997 :107) la reconnaissance scientifique et publique de l'économie de réciprocité aurait le mérite de délimiter une articulation ou une interface de système entre systèmes d'échange et réciprocité. Une telle reconnaissance permettrait alors un débat entre les partisans de l'une ou l'autre logique pour traiter de la nature des organisations, de la délégation du pouvoir, des normes et des principes de gestion des biens communs ou publics et, d'une manière générale, des valeurs qui doivent orienter ou fonder les projets de développement économique et social.

Sans interface, le quiproquo entre la nature des logiques de réciprocité et d'échange fonctionne au bénéfice exclusif de l'accumulation. Tant que l'économie politique ne reconnaît qu'une seule logique économique, celle du libre-échange, régnera la pensée unique, même camouflée sous diverses écoles ou théories.

En Amérique latine Javier Medina (1994, 2000) et Jacqueline Michaux (2000, 2002) ont développé les travaux qui ont le mérite de poser à la fois la question de la complémentarité et de la contradiction entre les principes économiques de réciprocité et d'échange.

(...) Penser l'économie comme la complémentarité entre principe de l'échange et principe de réciprocité permet à l'humanité du XXI siècle de réintroduire les valeurs dans les politiques économiques publiques aussi bien locales que globales. Nous ne pouvons pas continuer à poser des rustines sur un modèle économique unidimensionnel qui, de plus ne fonctionne pas dans les sociétés non occidentales du Tiers Monde, justement parce qu'elles n'ont pas complètement cédé à la tentation luciférienne d'enterrer les valeurs et l'affectivité des relations interhumaines et leurs relations avec la nature (...) Nous proposons de considérer l'économie comme la complémentarité de deux principes antagoniques : le principe de la réciprocité et celui de l'échange. Tant que les économistes considéreront comme un absolu le principe de l'échange comme s'il représentait toute l'économie nous serons dans l'impasse. De même ceux-ci rapportent tout ce qui ne s'y inscrit pas à des "externalités", ou encore à de l'"informel" qu'ils ne peuvent ignorer et insistent à interpréter comme s'il s'agissait de formes archaïques, à développer, d'un seul principe : celui de l'échange (traduit de l'espagnol, Medina, 2003 : 15-16).

La théorie de la réciprocité ne défend pas non plus « la permanence idéales de la réciprocité » (Papilloud 2002 : 90). Elle recherche dans les sociétés premières comme dans les auteurs de l'antiquité grecque ou romaine des éléments antérieurs d'explicitation, des références ou des témoignages, elle ne propose pas un retour au passé ou la recherche d'un éventuel âge d'or révolu.

Christian Papilloud, propose une relecture de Simmel et de Mauss sous le signe de la réciprocité. Dans *le don de relation* (2002) il reconstruit l'apport de ces deux précurseurs de la réciprocité, en posant cette notion comme la base fondatrice des relations humaines et de la vie en société.

Dans un second ouvrage *La réciprocité : Diagnostic et destin d'un possible dans l'œuvre de G. Simmel* (2003), Papilloud confirme la réciprocité au cœur de la théorie sociale contemporaine comme l'une des matrices des relations humaines. Mais il montre également la fragilité de ce possible entrevu par Simmel : dans l'interdépendance réciproque entre les individus, les relations sont réversibles et peuvent basculer dans la facilité pratique de l'échange. Le passage de *la société omni relationnelle à la société d'échange correspond à la dilution du schème réciprocaire.*

Papilloud (2002 : 90) considère cependant que faire le postulat de la réciprocité suppose l'a priori de l'intersubjectivité et qu'il n'est pas possible de faire l'a priori d'une intersubjectivité des relations sociales, sinon à titre heuristique ou pédagogique.

Il est utile comme fiction pour le chercheur qui peut dès lors interroger cet à priori en le confrontant à la pratique pour voir si son idée peut être maintenue ou doit être pour tout ou partie abandonnée. C'est pourquoi nous prenons la relation humaine non pas comme ce qui existe de fait, mais comme ce qui peut exister sous certaines conditions, et qui donc n'existe pas forcément (Papilloud, p 90)

D'un point de vue scientifique la réserve et la prudence sont en effet de mise pour vérifier la réfutabilité de l'hypothèse. Cependant, s'agissant de l'intersubjectivité des relations humaines, comment de pas la reconnaître à priori, sinon à vouloir expliquer l'ensemble des relations sociales par l'objectivité de l'échange, du troc ou des relations de nature administrative, ce qui relèverait d'un utilitarisme exacerbé. D'ailleurs l'interprétation par Papilloud de la centralité de la réciprocité dans les relations sociales selon Simmel (même si elle est omniprésente) est bien celle d'une condition du don.

Cette interprétation ne contredit pas la thèse de la théorie de la réciprocité qui ne prétend pas que toutes les relations humaines, surtout dans les sociétés actuelles, soient exclusivement régies par la réciprocité.

Difficultés et nécessité du recours à la logique du Tiers inclus

A-t-on besoin du recours au Tiers inclus et à la logique du contradictoire de Lupasco pour analyser la réciprocité ?

Tout dépend de la définition que l'on donne à réciprocité. Si l'on choisit de n'y voir qu'une norme sociale essentielle, un facteur du retour du don, non sans doute ; mais on reste alors en deçà des propositions de Mauss (1931, 1947) qui avait déjà identifié le caractère ternaire de la réciprocité et des formes de réciprocité ternaire bilatérale et unilatérales, ensuite confirmées par divers auteurs (Racine, Scubla, Anspach, etc.)..., et surtout, on n'explique pas le *mana*.

Or Mauss et Scubla sont obligés de faire appel à la force de l'esprit du don, au *mana* ou à l'obligation du rite comme force transcendante symbolique pour expliquer ce caractère ternaire, mais également le caractère réversible des relations de réciprocité symétriques : le

fait que l'issue de ces relations soit indécise ou indéterminée...Le recours à une logique du contradictoire et au Tiers inclus permet d'expliquer ces phénomènes.

Le Tiers inclus constitue cette conscience d'être cette révélation qui fait naître l'affectivité et don le sentiment peut se transformer en valeur éthique dans les formes de réciprocité symétrique. Or sinon comment expliquer d'une part la force de cette conscience, qui pousse à reproduire la relation identifiée par Lévi-Strauss et reconnue par la plupart des travaux sur le don et, d'autre part, l'origine des valeurs éthiques qui sont postulées par Polanyi comme les matrices insérant les prestations de réciprocité et de redistribution.

Certes, l'approche logique de Lupasco est particulièrement difficile à appréhender, surtout pour les occidentaux, tellement nous sommes formatés par la logique binaire d'identité, de non contradiction (non A n'est pas A). Certains lecteurs sont rebutés par les difficultés que pose le recours à des concepts nouveaux mobilisant un vocabulaire spécifique, mais c'est également le cas de bien d'autres théories. Au contraire, bien des étudiants et chercheurs ou praticiens, politiques africains et amérindiens, reconnaissent l'explicitation occidentale de leurs modes de pensée ou de certaines de leurs traditions dans la théorie de la réciprocité (Seck, 2008, Medina, 2003, Yampara et al, 2007).

Il faut reconnaître que la logique Ternaire de Lupasco n'a fait l'objet que d'une formalisation limitée. Par ailleurs, cette première formalisation par Lupasco ne met pas en jeu des propositions ou des objets quelconques, mais des processus, des phénomènes ou des événements dynamiques. La logique du contradictoire ne s'applique pas seulement à des propositions comme les logiques que nous appellerons classiques mais s'applique à des choses quelconques à condition qu'elles soient des dynamismes : des phénomènes, des éléments, des événements, associés à leurs "anti-phénomènes", "anti-éléments", "anti-événements". C'est leur caractère dynamique qui permet de les dire "logiques". Et d'autre part on voit qu'elle met en question l'absoluité du principe de non-contradiction.

Qu'est-ce qu'un anti-phénomène, un anti-événement...? Lupasco relie un phénomène à son "anti-phénomène" par la négation. Mais la négation prend un nouveau sens. La négation pour Lupasco est une opération qui ne se limite pas à l'acte mental de nier, de rejeter une assertion comme fausse. Les choses en général et non pas seulement les propositions peuvent être liées entre elles par la négation, au sens où l'actualisation de l'une est la potentialisation de son contraire. (Chabal, 2004 : 10)

Lupasco attribue à cette potentialisation le statut de conscience : une conscience inconsciente d'elle-même, une conscience élémentaire. Ainsi la conscience élémentaire d'un phénomène qui s'actualise est le phénomène contradictoire, indissociable, potentialisé par cette actualisation. Cette conscience élémentaire prend immédiatement un sens en biologie.

L'immunologie en donne un exemple saisissant avec la reconnaissance ou plutôt la connaissance antigénique. On sait que les biologistes parlent d'une reconnaissance de l'antigène étranger par les cellules immunocompétentes, antérieure à la fabrication, dans un deuxième temps, de l'anticorps. L'antigène étranger se présente comme une potentialité menaçante dont la structure immunocompétente est le siège. La présence de cette potentialité menaçante est la conscience élémentaire et son début d'actualisation potentialise par les opérations hétérogénéisantes biochimiques de fabrication des anticorps qui vont s'actualiser à leur tour (Chabal, 2004 :10)

Le « contradictoire perd ainsi le sens de l'absurde, de l'impossible qu'il a dans la logique d'identité. Le Tiers inclus désigne l'état le plus contradictoire, mais il est susceptible de degrés. Par ailleurs même dans un processus unidimensionnel, Lupasco (1951) considère qu'aucune actualisation-potentialisation n'est absolue, sinon on serait ramené à la logique classique d'identité.

Chabal (2004 :12) explique : « deux phénomènes antagonistes ne peuvent s'actualiser ensemble, puisque l'actualisation de l'un est la potentialisation de l'autre. Dès qu'une actualisation est commencée dans un sens, l'actualisation antagoniste commence d'être inhibée, le terme antagoniste commence à se potentialiser. On voit, logiquement, si l'on considère non des états mais des dynamismes, que des phénomènes antagonistes coexistent dans des dynamiques opposées. Par exemple une homogénéisation qui s'actualise potentialise du même mouvement une hétérogénéisation. Ces deux dynamiques inverses, l'homogénéisation et l'hétérogénéisation, coexistent donc mais l'une s'actualise quand l'autre se potentialise. Quand on comprend les termes opposés comme des dynamismes et non des choses statiques, on voit que tous les degrés d'actualisation/potentialisation sont possibles. Une actualisation totale reviendrait à un état et l'on serait ramené à la logique d'identité. On voit alors que parmi tous les degrés intermédiaires d'une actualisation/ potentialisation, un moment d'équilibre peut exister, où deux actualisations inverses sont à égalité et s'annulent : Lupasco appelle ce moment contradictoire en lui-même « état T » ("T" pour "Tiers inclus") ».

Anspach (2002) consacre de belles pages à la réciprocité qu'il oppose bien à l'échange. Inspiré par Scubla (1985), il pose également la figure indispensable d'un tiers pour distinguer la réciprocité de l'échange et ce, y compris dans la relation de réciprocité bilatérale, celle d'un tiers symbolique. Mais celui-ci est donné comme « transcendant », c'est-à-dire extérieur aux individus et qu'il identifie à la relation elle-même... alors que le Tiers inclus est immanent à la relation de réciprocité : *un tiers transcendant émerge à chaque fois, même si ce tiers n'est rien d'autre que la relation elle-même qui s'impose comme acteur à part entière.*

Lupasco est un physicien avant d'être un philosophe des sciences. Il observe la logique du contradictoire dans les principes du vivant : la vie et la mort (Lupasco, 1951). La notion de mort apparaît dans les sciences exactes vers le milieu du XIXe siècle, avec le principe de Clausius, ou deuxième principe de la thermodynamique, qui constate la dégradation de l'énergie au sein d'un système clos, le nivellement des états hétérogènes, l'homogénéisation progressive. La mort, c'est l'entropie, l'homogénéisation définitive, à laquelle s'oppose l'hétérogénéité de la vie. Le principe qui impose à l'énergie la diversité, c'est celui de Pauli pour qui la plupart des particules (hormis les photons) ont la propriété inexplicable pour la logique classique d'exclure de l'état quantique qu'elles occupent dans un atome ou un gaz, toute autre particule.

C'est, rappelle Antébi (1971), *à partir de là que Stéphane Lupasco dégage sa notion des trois matières (Lupasco, 1960): la matière physique, dominée par l'homogénéité, la matière biologique, par l'hétérogénéité, et la matière psychique, équilibre antagoniste entre ces deux pôles : que l'homogénéité ou l'hétérogénéité domine, qu'un rouage se grippe et c'est la schizophrénie, la cyclothymie ... bref, la maladie mentale.*

Puisqu'il y a trois matières, il y a trois logiques : la logique d'homogénéité, la seule que nous connaissions. La logique d'hétérogénéité : *la trame du monde, s'il existe, et chose étonnante, afin qu'il existe, est faite de rêves.*

Enfin, ajoute Antébi (1971) la logique de l'âme, logique du contradictoire, équilibre dans la conscience entre l'homogénéisation de l'état de veille, et l'hétérogénéisation, maîtresse du rêve. On dort pour rêver, pour prendre sa revanche, pour *contredire* la réalité du jour.[...]

Evidemment, Lupasco touche là au domaine de Freud et de Jung, auquel d'ailleurs il rend hommage pour avoir le premier indiqué le rôle de l'inconscient et du mythe collectifs dans l'histoire de l'homme (Lupasco, 1974). Freud et Jung ont placé le refoulé, le « potentialisé » dans l'inconscient. C'est pour le philosophe roumain le contraire : l'inconscient, dans la psychologie pathologique, est le siège des actualisations et refoule *dans la conscience* les potentialisations antagonistes. C'est à partir des découvertes de Lupasco que Jung (1986) pose la notion de l'inconscient collectif (Nicolescu, 2008) en prolongeant ses propositions de l'*Énergétique psychique* (Jung, 1993).

La production du sens et des valeurs éthiques

Cependant d'autres auteurs font le constat de l'association de valeurs éthiques aux relations de réciprocité sans recourir à la thèse de Polanyi de l'encastrement des pratiques économiques dans les valeurs sociales.

Anspach (2002) confirme l'idée d'une valeur éthique spécifique produite par la réciprocité, c'est celle de l'amitié ou de l'amour dans les relations intimes du quotidien. C'est également celle de la confiance dans la capacité de redistribution de l'Etat ou de la garantie de la monnaie, en macro-économie.

Il oppose la réciprocité de « don » de l'Etat à la réciprocité minimaliste du marché d'échange. Le marché a besoin de confiance : à défaut, chacun se retrouve « prisonnier du marché » et c'est le cycle négatif de la crise, lorsque plus personne n'achète de peur de ne pouvoir revendre. Dans ce cas, seul l'Etat est capable d'inverser le cycle, de passer de la réciprocité négative à la réciprocité positive.

Anspach cite l'exemple du Président Roosevelt qui pour sortir de la crise des années 30 a su relancer un cycle de marché à partir d'un don de l'Etat. Il avait compris que parmi les donateurs présents sur le marché, seul l'Etat pouvait jouer le rôle du premier donateur, inaugurant la figure d'un acte de réciprocité au service d'un nouveau cycle d'échange. Mais on voit bien à travers cet exemple d'une actualité brûlante en 2009, les problèmes que posent la complémentarité ou l'articulation entre système de réciprocité et système d'échange. Sans interface de système opérant une traduction de la valeur, dans un monde économique dominé par l'échange capitaliste, la réciprocité ou la redistribution peuvent être mobilisées au service exclusif du développement de l'échange.

C'est ce qui se passe actuellement quand les Etats des pays du nord trouvent des centaines de milliards de dollars ou d'euro pour sauver les banques et les firmes multinationales à partir de l'impôt public alors qu'ils n'ont pas été capables de consacrer en temps utile, des sommes bien moins importantes pour des politiques sociales d'aide au logement, de santé, d'éducation, de sécurité alimentaire mondiale ou même de soutien aux PME et à la production nationale.

Cette difficulté de l'interface de système a déjà été posée en termes de transcription de la valeur de réciprocité par rapport à la valeur d'échange (Temple, 1981, 2001), en termes de qualification et garantie d'origine des produits (Temple, 2003 ; Sabourin, 2007b) et autour de certaines limites des propositions de l'économie solidaire à partir de la notion d'encastrement (Matos, 2006 ; Sabourin, 2006).

Une observation peut être faite à la formulation de Temple (1998) à propos de la production de la valeur dans les structures de réciprocité symétrique. Il prend le risque, par facilité ou raccourci de langage, d'abonder dans une explication structuraliste. Or les structures en soi ne produisent pas de valeur. Ce sont les relations de réciprocité symétriques récurrentes correspondant ou conformant certains types de structures élémentaires qui engendrent des valeurs éthiques. Ce sont les conjonctions de ces relations qui sont génératrices d'un sentiment de soi spécifique qui, lui, se traduit par une valeur éthique.

Les structures sont des formes d'analyse ou de représentation théorique quand il s'agit de structures inconscientes pour leurs acteurs. Au mieux, dans certains cas, ces structures peuvent correspondre à des formes d'institutionnalisation ou de règle des relations de réciprocité, par exemple des structures de parenté, d'alliance, d'entraide ou de partage.

De la même façon, quand Temple affirme que les valeurs ne préexistent pas aux actes, qu'elles doivent être constitués par des relations de réciprocité. Il faut interpréter cette affirmation radicale dans le contexte de la théorie de la réciprocité. Or cette théorie ne nie pas l'effet des mécanismes d'héritages sociaux, de socialisation (Elias, 1965 et 1970) ou d'interactionnisme (Goffman, 1973 et 1974). L'héritage social dépend de relations de réciprocité ternaires de transmission des savoirs, des comportements et des valeurs. Les interactions de Goffman ou la socialisation au sens d'Elias ou de Simmel trouvent leur expression la plus aboutie dans les relations de réciprocité symétriques.

3.2. Réactions et critiques à la théorie de la réciprocité

Je ne développerai ici que les critiques à la théorie de la réciprocité que je considère qualifiées, que je le partage ou non ; c'est-à-dire celles d'auteurs qui reconnaissent l'existence de relations de réciprocité et de don comme principe économique différent de l'échange. Ce sont les critiques qui permettent d'avancer dans la construction et l'explicitation théorique, au moyen du débat scientifique. Je ne ferai donc pas ici référence aux auteurs qui continuent à réduire la réciprocité au don et contre/ don, à des prestations binaires limitées aux sociétés primitives ou qui ne font aucune différence entre échange et réciprocité. Je ne traiterai pas non plus des travaux qui ne voient dans la réciprocité qu'une norme sociale de courtoisie ou de coopération parmi d'autres, même si ces conceptions existent et ont aussi toute légitimité pour utiliser le terme de réciprocité.

Ce préambule permet de circonscrire deux principaux points de vue critiques de la théorie de la réciprocité, qui sont précisément des critiques de proches voisins ou collègues, puisqu'on les retrouve au sein des tenants de la théorie du don. Il en existe deux que je considère importantes:

- les propositions qui ne différencient pas don et réciprocité : *Il n'y a pas à choisir car réciprocité et don, c'est au fond, la même chose* (Dzimira 2007b : 2).
- les propositions qui considèrent le don comme premier et la réciprocité seconde.

Il est donc nécessaire pour avancer dans la compréhension comme dans l'analyse critique de la construction de la théorie de la réciprocité de faire un détour par les travaux récents sur le don.

Du don au paradigme du don

Divers auteurs, Godbout (1992, 2000, 2007), Caillé (1994, 1998, 2001), Anspach (2002) ont montré, entre autres, comment les principes de l'économie de réciprocité des dons peuvent

être étendus aux sociétés occidentales modernes, pour peu que l'on cesse d'appliquer le seul prisme de l'économie politique utilitariste.

Plusieurs constats partagés réunissent les animateurs du MAUSS : l'existence du don anti-utilitaire procédant du refus du calcul intéressé et le fait qu'il est un moteur du lien social, d'alliances durables entre les hommes. Y compris au sein du Mauss, comme le rappelle Alain Caillé (2001 : 189-190), les entrées ou les explications quant à l'origine du don ou sa permanence sont diverses.

Pour Godbout (2000), c'est l'appât du don, l'aimance qui prime, positivement et normativement, sur l'appât du gain. Pour Nicolas (1996), c'est le sacrifice (don de vie) qui explique le don et le don premier. Pour Anspach (2002), c'est la dette, dette de vie, dette matérielle, morale ou symbolique. Pour Scubla (1985) et Temple & Chabal (1995), c'est le retour du don, la réciprocité qui constitue le principal moteur des relations sociales. Boilleau (1995) examine le don par le défi de l'*agôn* dans un contexte de rivalités et de conflits. Caillé, avec d'autres (Berthoud, Dzimir) ne choisit pas (2001: 190) ; ce qui lui fait dire que le don et la réciprocité c'est la même chose.

Alain Caillé adopte une position fédératrice entre les théories anti-utilitaristes et a pris l'option d'interroger la réalité sociale-historique sous l'angle du don, ouvrant ainsi un véritable programme de recherche. La Revue du Mauss, qu'il anime depuis 1981, s'est d'abord fait l'écho de cette réflexion (sous la forme du *Bulletin du Mauss*) avant d'en constituer un espace de débat privilégié depuis 1993 (*Revue du Mauss semestrielle* et *Revue du Mauss permanente* en ligne).

Caillé reprend la découverte essentielle de Marcel Mauss, selon laquelle l'ouverture à autrui est aussi primitive et primordiale que l'intérêt pour soi. Selon lui, diverses théories tentent d'expliquer les logiques qui régissent le comportement des individus et des groupes. Elles se répartissent au sein de trois paradigmes, deux bien établis, mais parfois réducteurs, et un troisième d'appréhension plus complexe. Caillé (1998) résume ces trois paradigmes :

L'individualisme (méthodologique) prétend faire dériver toutes actions, règles ou institutions des calculs plus ou moins conscients et rationnels effectués par les individus. Le holisme (...) pose au contraire que l'action des individus (ou des groupes, des classes, des ordres) ne fait qu'exprimer une totalité, qui lui préexiste (...) et pose une série de contraintes, de dettes. (...) Le troisième paradigme du don s'applique «à toute action ou prestation effectuée sans attente immédiate ou sans certitude de retour, en vue de créer, entretenir ou régénérer le lien social et comportant de ce seul fait une dimension de gratuité.

Cette logique du don est impensable par les deux grands paradigmes en sciences sociales (individualisme et holisme). Selon le paradigme de l'individualisme, seuls les individus sont réels et peuvent agir, les entités collectives n'ont pas d'existence. L'action sociale est expliquée par les rationalités individuelles. Selon le paradigme holiste: les individus ne sont qu'illusoire, seules les sociétés existent⁶. Les deux paradigmes ne peuvent pas comprendre la relation de don. Le don est incompréhensible par les individus car ces derniers sont trop fermés, trop isolés, trop égoïstes. Rentrer dans la relation de don implique qu'il faille sortir de soi-même, ce que les individus ne font pas selon le paradigme individualiste.

⁶ Il existe diverses variantes du paradigme holiste. Selon le culturalisme : la culture a façonné l'individu ce qui l'amène à agir ; selon le fonctionnalisme : les individus sont substituables par les fonctions qu'ils réalisent ; selon le structuralisme : les individus appliquent des règles.

Pour le paradigme holiste, le sujet étant mécanisé, le don est tout aussi impossible : il peut certes, s'agir d'accomplir une obligation rituelle, mais pour que le don soit efficace, il faut une part d'indétermination.

Selon Caillé, pour être efficace le don doit être compréhensible et manifester une part de liberté, une liberté de la part du donneur ("je te le donne" c'est une action singulière et personnalisée), et une liberté de la part du receveur. Un sujet donateur (*homo-donator* de Godbout, 2000) ne peut pas être trop holiste ou trop individualiste, il a une part d'obligation et de liberté. Or, c'est précisément le caractère incertain de l'obligation de retour du don qui fait appel à la notion de réciprocité, à la triple obligation de Mauss « donner, recevoir et rendre ».

Pour Caillé, comme il l'est décrit dans la première phrase de l'Essai sur le don (Mauss, 1923/24), l'obligation est une contrainte qui existe dans toutes les sociétés, le don est ici une obligation paradoxale car il est aussi une action de liberté.

Or ce paradoxe est bien relatif. En philosophie, *obligation* de différencie de *contrainte* et suppose une liberté. Seul un être libre peut ressentir une obligation. De fait, les actions humaines sont subordonnées à une part de liberté et à une part d'obligation.

On peut s'interroger sur le caractère absolu de l'intentionnalité des acteurs pour créer du lien social dans le paradigme du don surtout sans intégrer le principe de réciprocité comme premier. Sans la réciprocité comme expliquer le don, son retour et comment expliquer le premier don ?

La tension entre obligation de réciprocité et liberté du don, conduit parfois Caillé à associer l'explication du don selon la théorie de la réciprocité de Temple et Chabal (1995) à celle d'une obligation rituelle (2001 : 67) comme le propose Scubla (1985). Mais, dans le cas de la réciprocité de vengeance, il reconnaît l'hypothèse de l'obligation de réciprocité, antérieure à tout don concret, qui règle l'alternance des coups (Caillé, 2001 : 68), point qu'il partage dans ses propos sur la nature du don archaïque (Godbout et Caillé, 1992 : 179-180).

Caillé défend un paradigme du don, mais soutient qu'il est anti-paradigmatique en ce sens *qu'il ne donne pas de réponse qui ne soit pas ouverte à l'enquête sociologique, ethnographique etc., que la réalité l'interroge autant qu'il l'interroge.*

Ceci dit, le paradigme du don court également le risque de vouloir tout expliquer des relations humaines par la théorie du don. Comme l'écrit Dzimira (2005 : 61) *c'est aussi se laisser saisir par son extrême ambivalence, qui ne résiste pas à nos dichotomies habituelles ; c'est donc aussi se laisser saisir, dans l'ordre de la pensée, par les figures de l'association et de la dissociation. Cette seule posture oriente de manière spécifique les interrogations : elle amène comme le relève Godbout, à nous demander par exemple, ce qui freine non pas notre rationalité instrumentale utilitaire, mais notre appât du don ; elle nous conduit à ne pas opposer le marché et l'Etat au don, mais à nous demander ce qu'ils lui doivent etc.*

Dzimira (2005 : 62) rappelle que pour Mauss, le don est libre et obligé, désintéressé et intéressé. Mais, selon Dzimira, *rien ne permet de dire avant enquête laquelle de ces motivations domine. Si le don est toujours et partout l'opérateur primordial des alliances durables entre les hommes, ses motivations premières sont variables ; la découverte de leur agencement, voire de leur renversement est laissée à l'enquête.*

C'est en ce sens que le paradigme du don est heuristiquement juste et socio-politiquement utile, car il permet de rendre compte des vérités partielles que détiennent les théories économiques non orthodoxes comme les conventions ou la régulation.

Certes, le don est un fait social incontournable et explique une partie de la logique des comportements économiques. Quand bien même on s'attache à reconnaître son importance dans ce que Caillé appelle la sociabilité primaire, comme le fait remarquer Chantelat (2002 : 525), on ne peut non plus sur-interpréter le phénomène en l'appliquant à l'ensemble des comportements économiques. De fait, si surinterprétation il y a, ne répond-elle pas à celle généralement donnée par la science économique à l'échange marchand ?

Enfin au delà de la reconnaissance de l'importance du don en économie ou de l'économie de don, comment l'expliquer ? Comment expliquer l'origine du don (le premier don) et sa reproduction ?

La contribution principale de Mauss, est bien d'avoir associé le don, en le différenciant de l'échange, à une triple obligation : donner, recevoir et rendre, qui est l'expression même de la réciprocité. Comment peut-on en effet penser le don sans la réciprocité ?

La théorie de la réciprocité proposée par Temple et Chabal (1995, 1997) part à l'origine du même constat du don maussien. Mais elle pose la question : peut-on donner par principe, c'est-à-dire sans réciprocité ?

Temple constate que le don est intéressé, mais en ce sens qu'il est motivé, avant tout, par un intérêt pour l'autre, par la reconnaissance de l'autre. Cette reconnaissance est d'ailleurs le gage de la participation d'ego à une collectivité, le sens de l'appartenance à l'humanité.

Pour Temple (2004a : 5) *La réciprocité est la matrice du sens et elle donne sens au don. Elle lui donne pour sens d'être un acte désintéressé sans contre partie, un acte d'une gratuité absolue. Il faut donc distinguer ici la réciprocité qui est la condition du don et le don qui n'a de sens que d'être don. Dès lors que vous rappelez les conditions qui donnent sens au don, c'est-à-dire dès lors que vous êtes certain que l'autre sait ce que veut dire donner parce qu'il est lui-même coparticipant d'une relation de réciprocité des dons, alors vous avez la possibilité de donner librement. Je dirai même que le don peut être d'autant plus pur, donc d'autant mieux un principe qu'il s'inscrit dans une structure de réciprocité plus rigoureuse. Pour dissiper l'illusion d'une antinomie entre réciprocité et don pur, il faut considérer le don comme une parole c'est-à-dire comme l'expression du sentiment né de la réciprocité..*

Le don est premier et la réciprocité est seconde

Jacques T Godbout, dans *Le don, la dette et l'identité* (2000), confirme l'*Homo donator* contre l'*homo oeconomicus* affirmant que le don est premier (il en fait un postulat) et la réciprocité seconde (2000 : 172).

Il considère d'abord que dans la transmission intergénérationnelle la réciprocité est mise à distance par les règles de la parenté (Godbout, 2000 :34) : hormis les menus services et les cadeaux de Noël des enfants aux parents, pour l'essentiel des prestations d'une génération à l'autre, il n'y a pas de retour, pas de réciprocité. Godbout ignore alors la réciprocité ternaire unilatérale, ce que Mauss appelle la réciprocité indirecte verticale ou alternative, et que Godbout interprète comme une simple transmission de dons ($A \rightarrow B \rightarrow C$).

Il constate également que dans les réseaux sociaux et familiaux la règle de réciprocité est souvent fort limitée, les dons ne sont pas toujours réciproques. *Certains membres sont plutôt des donneurs nets et d'autres des receveurs nets sans que cette situation - où la non réciprocité serait la norme - ne menace l'équilibre des rapports entre les membres* (idem, p 36). En fait cette interprétation tient dans les limites que Godbout impose alors à sa définition de la réciprocité, celle d'une relation binaire fondée sur l'équivalence, c'est-à-dire en deçà de la découverte par Mauss et Lévi-Strauss de relations de réciprocité ternaire, ensuite confirmée par Racine, Scubla, Temple et Chabal, Anspach, entre autres.

Pour expliquer les situations de réciprocité asymétrique et les mécanismes de contrôle de la crue du don ou de limitation de la domination par le don agonistique, Godbout propose la notion de dette positive.

La dette positive existe lorsque le receveur ne perçoit pas chez le donneur l'intention de l'endetter par son geste - ce qui est lié au plaisir d'être en dette, élément essentiel de l'état de dette positif- ou encore lorsque le donneur a déjà reçu dans le plaisir du receveur. Cette dette est vécue non comme un fardeau mais comme un privilège, une chance (idem, p 47)

Pour expliquer la recherche de l'équilibre entre les polarités positive et négative des dons, sans faire intervenir la réciprocité, Godbout évoque un rapport de dette mutuelle positive. ? Pour se libérer du don tout en maintenant le lien social, la relation humaine, le don est rendu avec un plus, matériel ou symbolique qui aurait pour but de reproduire le lien ...

C'est un état de confiance mutuelle qui autorise un état de dette sans culpabilité, sans inquiétude, sans angoisse. (...)

Etant mutuel, L'état de dette face au partenaire n'est plus redouté, il est au contraire valorisé (idem, p 49).

Or cette interprétation n'est pas contradictoire avec celle de la théorie de la réciprocité, même si elle n'explique pas la genèse de ce sentiment de confiance, de privilège, de révélation de l'autre entre les partenaires.

Cependant, la position de Godbout à ce sujet évolue. En 2003 dans une conférence au colloque *Philia* au Québec, il explique la logique du don par la force universelle du principe de réciprocité, dont il reconnaît, en citant Gouldner (1960), qu'*elle est aussi puissante que le tabou de l'inceste* :

Ce que j'entends par réciprocité ici ce n'est donc non pas le fait de l'équivalence entre les choses qui circulent, ni même la recherche d'une telle équivalence chez les partenaires (...), mais cette force qui incite celui qui reçoit à donner à son tour (...), soit à celui qui lui a donné, soit à un tiers. Entendu de cette façon, la réciprocité est beaucoup plus importante. (...) C'est la grande question de départ de l'essai de Marcel Mauss sur le don : quelle est la force qui pousse à donner quand on a reçu? Mauss a analysé la force de cette loi qui oblige l'autre à donner surtout dans les sociétés archaïques. Mais la force du principe de réciprocité s'étend bien au-delà du don agonistique décrit par les ethnologues. Sa généralité dans le don peut être mise en évidence en observant sa présence dans le type de don où on l'attend le moins : le don défini a priori dans notre société comme unilatéral, -et donc non réciproque-, le don à des inconnus : philanthropie, don humanitaire, etc.

En 2004, dans sa note de lecture de l'ouvrage de Marcel Hénaff «*Le prix de la vérité* » (2002), Godbout reproche à l'auteur de trop séparer (et isoler) les différentes formes de don invalidant ainsi tout paradigme du don. A la question, le don existe-t-il ? Godbout a recours à la réciprocité, comme l'un des premiers invariants caractéristique des diverses manifestations du don, aux côtés de la dette et de l'identité.

La force du principe de réciprocité me semble constituer un premier dénominateur commun à tous les types de don. Je désigne par là non pas le fait de l'équivalence entre les choses qui circulent, ni même la recherche d'une telle équivalence chez les partenaires, mais cette force qui incite celui qui reçoit à donner à son tour (et non pas à rendre), soit à celui qui lui a donné, soit à un tiers. Hénaff ne voit pas toujours cette force parce qu'il ne distingue pas toujours entre ce qui circule et le sens de ce qui circule pour les acteurs. (Godbout, 2004 : 230)

(...) Cette force qui pousse à donner lorsqu'on a reçu me semble constituer un invariant du don, même si les manifestations de cette force peuvent varier considérablement selon les sociétés et, à l'intérieur de la même société, d'un contexte social à l'autre; et même si, tout en étant toujours présent, le principe de réciprocité ne signifie pas, ne signifie jamais que dans le don le retour est garanti, à cause de cet autre trait essentiel au don : la liberté. (idem, p 232)

De fait, dans son livre récent «*Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre* » (2007) Godbout apporte des explications plus précises et argumentées. D'abord, l'ouvrage présente une analyse brillante du modèle de la rationalité instrumentale individuelle, l'appât du gain, ainsi que de ses limites et faiblesses (Godbout, 2007: 21). Il explique la montée de l'utilitarisme bourgeois comme critique des privilèges des classes aristocratiques. On peut en effet situer à l'époque post-révolution français et Empire, le basculement dans la domination de l'échange marchand sur la réciprocité. Godbout rappelle l'extension de la marchandisation des biens et des services par la recherche d'une valeur utile, celle du prix mesuré par un équivalent monétaire. Il l'explique à partir de la rupture progressive et orchestrée par la société marchande de la relation entre producteur et usager et par l'évacuation du modèle communautaire, c'est-à-dire de l'économie domestique, pour reprendre la quatrième mode d'intégration sociale de Polanyi (idem, p 80).

Il procède ensuite à une révision de diverses considérations théoriques, essentiellement philosophique sur le don et de leurs limites à rendre compte de la dialectique du don, c'est à dire de l'association entre le principe du don et celui de la réciprocité (la recherche du don pur, l'évolution du don contre-don vers un don unilatéral, etc. (idem, pp 111-144).

Finalement dans le chapitre 6, Godbout associe la réciprocité et le sens du don. Il critique à juste titre une des définitions anthropologique de la réciprocité, celle de Sahlins (1976) qui réduit celle-ci à une structure symétrique d'équivalence (idem, p 152)

Godbout entreprend alors d'expliquer la force du don, l'origine du don, non pas par un principe de retour ou de partage, par la réciprocité (binaire, ternaire, centralisée ou généralisée), mais par la dette. Rien à dire à son analyse de la dette négative « ancestrale » comme fondement des rapports de dépendance et d'exploitation dans tant de sociétés et sa permanence actuelle sous la forme du patronage, du clientélisme et du parrainage. Mais, selon la théorie de la réciprocité cette dette « permanente » est précisément engendrée par les structures de réciprocité asymétrique qu'il évoque (idem, pp 158-160).

Certes l'extension de l'échange marchand monétaire a constitué un instrument de libération des classes sociales les plus modestes et en premier lieu des travailleurs de l'exploitation paternaliste et de la dette insolvable (car souvent imaginaire) maintenue par les structures de réciprocité asymétriques des sociétés de castes ou de classes fixes. Godbout rappelle avec pertinence l'idée que le sentiment de dette (plus que la dette matérielle en soi) *révèle, à l'origine, un rapport asymétrique, une structure de dépendance qui permet l'émergence de la subjectivité* (idem, p 167).

Il reprend l'explication de son ouvrage antérieur (Godbout, 2000) sur la notion de dette positive. Ceci dit, l'idée de dette mutuelle positive, relève bien de la notion de réciprocité symétrique de Chabal et Temple (1995) comme le reconnaît Godbout plus loin (idem, p 228).

L'exemple souvent repris par Godbout pour justifier la notion de dette positive, celui du don d'organes, n'explique rien de plus. Il s'agit là d'ailleurs d'un magnifique exemple de structure de réciprocité unilatérale si on l'interprète par la relation d'individu à individu (le bénéficiaire de l'organe ne pourra jamais rétribuer à sa dette au donneur, anonyme). Mais il s'agit également d'une structure de partage, si l'on considère comme relation humanitaire, d'un collectif (la communauté des familles de donneurs et les institutions en charge du don d'organes, y compris les structures publiques de santé et d'assistance sociale) à destination de la communauté des vivants, potentiellement malades et receveurs : ce sont bien les mêmes acteurs, « tous face à tous ». Il y a structure de partage dans la mesure où précisément, la relation binaire entre individus devient marginale (voire impossible si le donneur est décédé ce qui est fréquent). La relation de don d'organes est alors prise en charge par les familles des donneurs et par les institutions médicales et l'administration sociale.

Dit autrement, on constate les limites du don d'organe comme exemple de don pur unilatéral. Indépendamment de la règle de l'anonymat, les familles des donneurs font partie de réseaux et d'associations qui les mettent en situation de devenir bénéficiaires. L'espérance, l'attente ou le sentiment de la possibilité d'un retour différé de don d'organe pour soi ou pour ses proches est souvent présente, consciemment ou inconsciemment.

D'ailleurs le dernier exemple de dette « négative » celui de l'aide des Suédois aux Estoniens et des Estoniens aux Géorgiens est tout simplement caractéristique d'une structure de réciprocité asymétrique. L'exemple est certes éclairant des dérives et des faiblesses des structures d'aide internationale, qu'il s'agisse d'aide humanitaire ou au développement. Mais la aussi, la structure de réciprocité asymétrique est simple, point n'est besoin d'une explication via la dette mutuelle positive.

Finalement, Godbout pose la question du tiers dans la relation de don.

Que serait donc ce Tiers du don lequel, à la différence du tiers dans les modèles individualistes et holistes, ne doit pas être contraignant ? (idem, p 218)

Il analyse la question du Tiers chez Temple et Chabal (1995), mais interprète leur réponse en se limitant à l'explication d'Aristote de la figure d'un tiers transcendant qui serait la justice dans le cas de la réciprocité symétrique. Il se base sur la référence de Temple et Chabal à *l'Ethique à Nicomaque* et considère que le véritable tiers serait la *Philia*. Mais Godbout se réfère aux citations d'Aristote plus qu'aux interprétations de Temple et Chabal pour conclure (p 226) que le tiers dans les relations de don ou de réciprocité n'est pas la justice, mais la *philia*. Or pour Godbout, la *Philia*, c'est la dette mutuelle positive établie non pas en vertu de la justice, mais d'un sentiment pour l'autre de l'aimance. Ce tout dernier point

n'est pas contestable. D'ailleurs Temple et Chabal (1995) consacrent les pages suivantes à l'analyse de la *Philia* d'Aristote. Cependant, Godbout reste dans la figure d'un tiers transcendant ou extérieur et non pas du Tiers-inclus de la logique du contradictoire proposée par ces auteurs.

3.3. Contributions récentes et personnelle, perspectives

Suite aux travaux de Temple et Chabal, la théorie de la réciprocité a été mobilisée, essentiellement par des chercheurs africains, boliviens, brésiliens ou travaillant sur l'Afrique et sur l'Amérique Latine, comme c'est mon cas, ou encore par des chercheurs travaillant sur la transmission des savoirs ou la formation d'adultes.

Vérification ou validation des structures élémentaires de réciprocité

La déclinaison de structures élémentaires de réciprocité (à partir de la notion de Tiers inclus) engendrant des sentiments de soi ou des sentiments partagés donnant lieu à la production de valeurs éthiques ou spirituelles constitue le principal apport novateur de la théorie de la réciprocité.

J'ai cherché à appliquer cette proposition dans plusieurs situations, essentiellement en Guinée Bissau, au Brésil et en Nouvelle Calédonie. D'autres chercheurs, en particulier Jacqueline Michaux (2002) ont procédé à des validations dans les communautés Aymara de Bolivie.

Je me suis intéressé surtout aux structures de réciprocité binaires ; d'une part à l'entraide agricole sous ses diverses formes (compérage, couplage, chantiers collectifs) (Sabourin, 2005 et Sabourin, 2007a) et d'autre part aux structures de partage en matière de gestion de ressources naturelles communes ou d'équipements agricoles collectifs (Sabourin, 1997, 2001, 2005, 2007b, 2008).

Les pratiques d'entraide font intervenir trois à quatre structures élémentaires différentes (Sabourin, 2007a): la structure binaire bilatérale (symétrique ou asymétrique), la structure ternaire unilatérale (entre générations ou classes d'âge), le partage (structure binaire de groupe), et quelques variantes identifiées par Temple (2004b) et Michaux (2002).

J'ai pu vérifier comment les relations d'entraide engendraient l'amitié et se prolongeaient, en Amérique latine par des relations de compérage qui constituent également une extension de la parenté par parrainage mutuel des enfants (Sabourin, 1997, 2007b).

J'ai montré comment dans les dispositifs de gestion partagée des ressources naturelles les relations de partage contribuent à produire les sentiments d'appartenance, mais également de confiance et de respect. Ce sont ces valeurs produites par le partage qui permettent, y compris dans des conditions de précarité de revenus ou des moyens de production, la conservation et la reproduction de ces biens communs, contrairement aux hypothèses utilitaristes d'Olson (1966) ou d'Hardin (1968) en matière de cavalier seul ou de tragédie des communs. Cette approche m'a permis de prolonger et d'explicitier les thèses empiriques d'Ostrom (1990, 1998) sur la gouvernance des biens communs par les communautés et organisations paysannes.

A partir d'études de cas en France, en Afrique, au Brésil et en Nouvelle Calédonie j'ai identifié des formes d'actualisation de relations de réciprocité traditionnelles dans des structures nouvelles ou institutionnelles : association, coopératives d'utilisation de matériel

agricole, groupements d'irrigation, réseaux etc. (Sabourin et Tonneau 1998 ; Sabourin 2001 ; Sabourin 2005 ; Sabourin, 2007 a et b). Ces observations permettent de théoriser la capacité de modernisation et d'adaptation des pratiques et structures de réciprocité dans des contextes nouveaux.

Transmission ou partage de savoirs et structures de réciprocité

Les situations de transmission des savoirs et de formation d'adulte offrent des exemples où peuvent se constituer des relations de réciprocité binaires ou ternaires, unilatérales ou bilatérales.

En France, Claire Hebert-Suffrin (1998, 2000, 2001) et Jérôme Eneau (2005) ont mobilisé la théorie de la réciprocité dans ce cadre.

Dans la perspective des réseaux de partage de savoirs la réciprocité est considérée « comme le principe organisateur de la vie sociale, fondé sur une aspiration renaissante pour certains, de contribuer positivement au bien commun (...) En vivant cette réciprocité chacun exerce deux positions « enseignant/apprenant », « aidé/être aidé », apporter/recevoir », « guider/être guidé » (...) C'est le « égaux et différents » qui garantit qu'un espace de domination et de soumission ne sera pas créé. Le réseau promet un espace libre et libérant de rencontres sociales pour des apprentissages réciproques » (Héber-Suffrin, 1996 citée par Eneau, 2005 : 133).

Pour Heber-Suffrin (2000) dans l'expérience de l'association "Mouvement d'Echanges Réciproques de Savoirs", la reconnaissance mutuelle par l'échange des savoirs permet de construire un espace social qui a sens et dans lequel tout devient possible. Il permet par la relation de partage de construire une force de faire et d'ouverture à l'altérité, d'élargissement de son réseau social, afin de chercher ensemble différents types de réponse appropriés et appropriables par les partenaires de ces relations.

Pour ma part, j'ai dirigé les travaux d'étudiants de master et doctorat qui ont appliqué la théorie de la réciprocité au Brésil à des situations de formation d'adultes en milieu paysan (Coudel, 2005 ; Coudel et al, 2009), aux productions d'innovation en contexte de réforme agraire (Lenne, 2006 ; Lazzaretti, 2007) et aux pépinières d'entreprises solidaires (Kirsch, 2007).

Ces études ont permis d'identifier des structures binaires symétriques et asymétriques ou unilatérales dans les relations entre formateurs et apprenants et ont mis en évidence à partir d'entretiens avec les acteurs impliqués, les différentes productions de sentiments et valeurs correspondants : reconnaissance, identification et amitié dans les structures symétriques, soumission, respect et dépendance dans les structures asymétriques.

Dans les cas de formation d'adultes ou de jeunes appartenant à des catégories opprimées ou considérées comme subalternes par le reste de la société, la conscience de soi engendrant les valeurs éthiques émerge de la construction pédagogique d'une relation symétrique. En faisant appel aux aptitudes spirituelles, artistiques et manuelles de tout un chacun ou à la valorisation des savoirs locaux, les pédagogues créent des structures de réciprocité symétrique : ce sont des situations communes d'apprentissages ou des situations d'apprentissage mutuels qui établissent une parité entre formateurs et formés (Coudel et Sabourin, 2005 ; Sabourin 2007b).

Eneau empreinte (et développe) la notion de réciprocité éducative aux travaux de Jean Marie Labelle (1966) sur l'éducation d'adultes. Labelle propose de (re)donner la priorité à la fonction symbolique (les valeurs) de l'enseignement par rapport à la fonction instrumentale. Labelle a recours à la psychologie personnaliste de Maurice Nédoncelle (1942), "la métaphysique de l'intersubjectivité et la réciprocité des consciences" qui permet de valider la notion de réciprocité éducative pour l'éducation d'adultes.

Selon Labelle, autrui peut-être considéré comme un Tiers dans la formation de « soi à soi ». Il invite en fait à conserver un juste milieu, en tension, entre ces deux fonctions tendanciennes. Eneau écrit « entre une stricte hétéro formation et une illusoire émancipation, le modèle de la réciprocité incite à concevoir plutôt l'autoformation dans un entre-deux et l'autonomisation comme un processus développemental et identitaire » contribuant également à construire l'autonomie des partenaires de la relation « grâce à leur interdépendance, dans un double mouvement d'altérité et d'alternance ».

Pour Labelle (1996), *Les enjeux majeurs de l'éducation des adultes se résument en ces trois mots indissociables qu'éclaire ma théorie de la réciprocité éducative. S'éduquer, comme se nourrir, c'est à la fois recourir à l'action d'un autre et ne s'en remettre qu'à soi pour grandir, se conduire et s'épanouir. Le paradoxe de la mutualité réside en ce que j'advies à ma singularité personnelle en voulant que tu sois toi-même par toi, et inversement. La transhumance est l'autre nom de l'éducabilité des personnes qui s'accomplissent en parcourant ensemble leurs chemins, terrestres ou intérieurs.*

A partir du modèle de réciprocité éducative de Labelle, enrichi des acquis de la théorie de la réciprocité, Eneau teste vingt-cinq propositions de caractéristiques de la réciprocité auprès de groupes d'experts. Il en tire une série d'enseignements sur les conditions et effets des relations de réciprocité pour la formation qu'il applique au processus de construction de l'autonomie des sujets « avec l'autre, et par l'autre, selon un processus d'interdépendance de l'altérité ».

Cette autonomisation construite dans l'interdépendance répond à une logique d'autoformation, en même temps individuelle et collective. La logique de réciprocité privilégie l'interaction mutuelle et la coopération, au contraire de toute valorisation excessive de l'individualisme, mais sans nier l'initiative et la part de responsabilité personnelle.

L'autonomisation est envisagée à travers une finalité d'émancipation et de transformation qui suppose la prise de connaissance au sens de la prise de conscience par l'apprenant, des cadres de références qui structurent et limitent son action, mais également la reconnaissance de l'autre. Si cette émancipation est liée à un processus de construction identitaire, elle est également associée à une dimension sociopolitique qui interroge les structures de pouvoir et la finalité de l'autoformation : l'épanouissement des salariés ou le développement du profit des firmes ?

La double fonction instrumentale et symbolique de l'enseignement engendre des tensions, voire des contradictions qui peuvent être traitées et analysées à partir de la théorie de la réciprocité. Ces travaux prolongent les intuitions de Piaget autour du rôle de la réciprocité dans la construction du sujet et de son autonomie psychologique (Zacharias, sd) et le dialogue théorique entre Mauss et Piaget à ce sujet (Laval, 2006 ; Sabourin, 2008).

La reconnaissance de la réciprocité dans les systèmes mixtes : de nouvelles perspectives

Les travaux les plus avancés des chercheurs africains et boliviens ont porté sur la permanence de relations de réciprocité dans les marchés locaux (Guingané, 2001, Yampara et al. ; 2007, 2008), dans les petites entreprises et les réseaux d'entrepreneurs et commerçants africains (Bom Kondé, 2003, Bazabana, 2005). Ces recherches ont contribué à la formulation et l'analyse par Temple du concept de marché de réciprocité (Temple, 2001 et 2003).

J'ai moi-même pu appliquer cette hypothèse aux marchés de proximité en Guinée Bissau (chap III), en Province Nord de Nouvelle Calédonie (Sabourin et Tuyeinon, 2007) et au Brésil (Sabourin, 2007b). Bien souvent dans de tels marchés, les relations de réciprocité cohabitent avec des pratiques d'échange marchand, mais sur des plans séparés, comme j'ai pu l'illustrer avec l'exemple des systèmes de redistribution par bingo dans les marchés de proximité de Nouvelle Calédonie (Sabourin et Tuyeinon, 2007).

D'une façon plus générale mes contributions personnelles portent sur l'application de la théorie de la réciprocité dans des systèmes mixtes associant pratiques d'échange et de réciprocité, en particulier dans des communautés paysannes ou des sociétés indigènes contemporaines, y compris en milieu périurbain.

Dans ces situations les relations de réciprocité et d'échange cohabitent, soit de manière parallèle et séparée, soit en tension à cause de l'antagonisme de système, soit encore en complémentarité quand il existe une interface de système qui permette d'articuler les pratiques de réciprocité et celles fondées par l'échange.

C'est dans ce cadre que j'ai prolongé les travaux sur les interfaces entre systèmes d'échange et de réciprocité initiés par Temple (1981, 2003). L'interface peut-être posée par la communauté de réciprocité elle-même si elle est assez vivante et forte pour maintenir les règles de réciprocité en son sein et dans certains rapports avec son environnement extérieur. C'est parfois encore le cas en Afrique, en Océanie, en Amazonie ou dans les Andes.

Quand le système d'échange est dominant, l'interface peut-être instituée par l'Etat via la législation, par exemple dans le cas des lois foncières ou portant sur les ressources naturelles (terres, eau, forêts, pâturages) (Sabourin, 1982, 1988 ; Sabourin et al, 1995). L'Etat ou les collectivités territoriales peuvent également élaborer des politiques ou des dispositifs publics assurant ce type d'interface par une régulation (Sabourin, 2007b et c).

J'ai montré l'intérêt de la reconnaissance et de l'appui public aux structures et dispositifs locaux ou régionaux des acteurs ruraux assurant la gestion ou la production des biens communs (terres, équipements collectifs) ou publics (eau, forêts, biodiversité, information, innovation, éducation, sécurité alimentaire, patrimoines culturels et écologiques, savoirs locaux et indigènes) et fonctionnant sur la base de relations de réciprocité (Sabourin, 2003 ; Sabourin et al, 2005 ; Sabourin, 2007b et 2008).

Au-delà des politiques sociales, de tels instruments offrent une alternative en termes de stratégie de développement rural durable. Ils sont particulièrement adaptés aux politiques valorisant la multifonctionnalité de l'agriculture et des espaces ruraux, aux services environnementaux et aux politiques de pays et de territoire (Groupe Polanyi, 2008).

Au niveau international, de telles politiques d'interface entre systèmes d'échange et de réciprocité correspondent à l'esprit des accords commerciaux préférentiels ou dits compensatoires et aux programmes de commerce équitable (Sabourin, 2007b).

La qualification et certification des produits est un exemple de dispositif collectif pouvant être l'objet de politiques publiques qui crée une frontière de système ou une territorialité de réciprocité en protégeant certains produits locaux ou régionaux de la concurrence de l'échange capitaliste (Temple, 2000b et c ; Bom Kondé, 2003 ; Sabourin, 2007b).

On mesure combien des recherches dans ce domaine ouvrent de nouvelles perspectives capables de proposer des stratégies concrètes de développement réellement durable, d'éco ou d'ethno-développement fondées sur des savoirs et des pratiques localisés. Des applications dans ce domaine permettraient de négocier des alternatives viables en matière de protection des productions régionales ou nationales ou des droits à produire.

Ceci étant, il convient de se garder d'idéaliser les pratiques et les systèmes de réciprocité. Ils connaissent tout comme l'échange capitaliste des aliénations dangereuses. Mais le problème c'est que ces aliénations sont de nature différente de celle de l'économie d'échange (l'exploitation capitaliste), et qu'elles sont peu étudiées et donc critiquées, à de rares exceptions (Geffray, 1995 et 2007). Il faut bien d'abord passer par une reconnaissance publique et scientifique de l'économie de réciprocité afin de pouvoir établir la critique de ses formes d'aliénation. Si les dangers liés à la centralisation de la redistribution ou à l'asymétrie de la réciprocité (don agonistique, paternalisme, clientélisme, etc.) sont connus et font l'objet d'études comme c'est le cas au Brésil (Lanna, 1995 ; Léna et al, 1996), ils doivent être systématisés et analysés à partir de la perspective de la théorie de la réciprocité.

En effet, la critique de l'exploration capitaliste est inopérante face à ce type d'aliénation spécifique des systèmes de réciprocité ou de systèmes mixtes (Sabourin, 2008). Ces situations sont particulièrement graves dans les pays du Sud où cohabitent les deux systèmes, car faute de critique adaptée, on tombe dans le cercle vicieux de la conjonction des aliénations des deux systèmes : exploitation capitaliste et oppression paternaliste, comme j'ai pu l'identifier au Brésil (Sabourin, 2007b).

D'autres formes d'aliénation des systèmes de réciprocité liées à la fixation des statuts (classes et castes) ou au renfermement de la réciprocité dans des imaginaires totalitaires (religieux, idéologiques ou racistes), gagneraient également à être reconsidérées sous l'angle de la théorie de la réciprocité.

Chapitre 2. Organisations et sociétés paysannes

1. Communautés paysannes et réciprocité en Afrique

- 1.1. Les riziculteurs Balantes de Tombali, Guinée Bissau
- 1.2. Les Mandjak de la région de Cachungo, Guinée Bissau
- 1.3. Communauté et réciprocité

2. Organisation paysanne et structures de réciprocité

- 2.1. Les formes et structures de l'entraide agricole
- 2.2. Organisations paysannes et gestion partagée des ressources
- 2.3. Associations, groupements et coopératives

3. Retours sur le modèle paysan

- 3.1. Difficultés d'exportation du modèle européen de la société paysanne
- 3.2. Réciprocité et théories de l'économie paysanne en Asie et en Afrique
- 3.3. Principe paysan et réciprocité au XXIème siècle

Chapitre 2. Organisations et sociétés paysannes

1. Communautés paysannes et réciprocité en Afrique

Introduction

Suite à l'accumulation d'études sur les sociétés premières, l'anthropologie et l'économie politique ont finalement admis l'existence de l'économie de réciprocité dans les communautés indigènes minoritaires ou considérées comme condamnées à disparaître : amérindiens d'Amazonie ou aborigènes du Pacifique. Par contre, il existe une résistance à reconnaître l'économie de réciprocité quand il s'agit de systèmes mixtes ou métissés. Ceux-ci ont souvent fait l'objet de travaux regroupés par les *Peasant Studies* dans la catégorie de communautés paysannes qu'il s'agisse de l'Indonésie, du Sud Est asiatique, des paysans de la Chine et de l'Inde ou bien de ceux des Andes et d'Amérique Centrale.

Il en va de même pour l'Afrique et les paysans d'Afrique qui sont pourtant les héritiers de systèmes de réciprocité puissants et diversifiés.

En Afrique noire le principe de la réciprocité a fait l'objet d'application et de prolongements des travaux de Lévi Strauss sur la parenté et l'alliance. Alain Marie (1972) discute les limites posées par Lévi-Strauss au principe de réciprocité, en vérifiant chez les Dan et les Gouro de Côte d'Ivoire que ce principe n'est pas toujours lié à l'échange, puisque des formes d'unilatéralité de la réciprocité et des formes de refus de l'échange matrimonial réciproque sont observées. Alain Marie remarque d'ailleurs que le principe de réciprocité intervient dans la stratification sociale et qu'il est donc politique et constitutif de l'échelle nationale.

Par contre les références à l'économie de réciprocité africaine sont peu nombreuses. Les constats de résistance des communautés paysannes à l'Etat et à ses politiques de promotion de la production pour le marché d'échange ont d'abord été interprétés selon l'approche marxiste en termes de refus de l'exploitation coloniale ou capitaliste (Meillassoux, 1975 ; Rey, 1990 ; Belloncle, 1982). Dans un autre registre, peut-être postmarxiste, l'explication de ces résistances est évoquée en termes de stratégies défensives des acteurs subalternes. C'est une des perspectives communes à la théorie de l'économie morale (Scott, 1976 et 1978) et à celle de l'économie de l'affection (Hyden, 1987 ; Sugimura, 2004).

Je propose donc une lecture, par la théorie de la réciprocité, de deux sociétés africaines avec lesquelles j'ai travaillé huit ans, de 1982 à 1990, les Balante et les Mandjak de Guinée Bissau (Sabourin, 1985, 1987, 1988 et Sabourin *et al.*, 1987). Les Balantes qui vivent essentiellement de la riziculture de mangrove, offrent l'exemple d'une réciprocité communautaire (horizontale), typique des sociétés égalitaires. Les Mandjak, au contraire constituent une société de castes, dépendant aujourd'hui d'activités non agricoles (migration et artisanat) et offrent un exemple de réciprocité communautaire et semi-tributaire.

1.1. Les riziculteurs Balante de Tombali - Guinée Bissau

Les Balante,¹ au nombre de 225.000 environ, constituent l'ethnie la plus importante numériquement en Guinée Bissau (25% du total). Population d'origine Bantou, chassée de l'intérieur des terres par la poussée des Mandingue, puis des Peuls *Fula*, ils se sont concentrés au centre et au nord des régions côtières (région d'Oio - Nhacra) et depuis la fin du XIXe siècle au sud-ouest du pays dans la région de Tombali (Catio) (Lopes, 1980 ; Gaillard, 2000).

Cette ethnie de riziculteurs est connue pour son habileté à mettre en valeur les bas-fonds et les zones de mangroves par des aménagements hydro-agricoles² et aussi pour la grande importance qu'elle accorde au bétail bovin, principale source de capitalisation et de prestige. Les Balante sont organisés en communautés lignagères horizontales dirigées par les anciens où les seules divisions sociales marquées sont celles des sexes et des groupes d'âge, très strictes. Handen (1987) parle de « gérontocratie démocratique ».

La réciprocité sur le plan de l'imaginaire et du symbolique

Le fondateur du village ou les descendants du clan fondateur qui donne son nom au village, assurent les rituels agricoles, sociaux et religieux. C'est parmi eux que l'on trouve le plus souvent le "chef de terres", qui assure la répartition des parcelles, surtout celles des rizières, et les offrandes collectives pour déterminer l'identité communautaire. Selon Temple (1986) le sacrifice consiste en un don qui résume la somme des dons de chaque foyer : il en résulte le sentiment d'appartenir à un Tiers indivis, expression de l'être et de l'identité propre de la communauté, dépositaire de la loi et de la tradition : le *Fram* ou *Iran* en portugais. Le père, chef de la famille ou du village en est le serviteur obligé, le témoin, l'oracle.

L'Iran, qui naît de l'offrande est l'équivalent spirituel d'un don communautaire. L'Iran est ensuite fétichisé. Il n'est pas seulement un être spirituel, gardien de la loi, auquel chacun se réfère, le lien spirituel de la communauté et la référence à l'ordre établi, il est fétichisé dans sa représentation, comme si celle-ci avait un pouvoir propre: l'aliénation religieuse naissante avec le sacrifice confère le pouvoir à l'image matérielle dans laquelle se représente l'esprit.

L'Iran, c'est donc deux choses; c'est d'abord l'esprit, l'être, l'être même de la communauté créé par la réciprocité. Mais cet être est hypostasié, représenté en un esprit séparé qui est ensuite fétichisé dans une réalité matérielle (Temple, 1986 : 9).

Le fétichisme reste cependant visible et symbolise le pouvoir gérontocratique des grands hommes. Il existe chez les Balante, des classes d'âge qui permettent de différencier les statuts de production, comme on le verra plus loin concernant les groupes de travail. En effet le système des classes d'âge aide à surmonter les rivalités que pourrait engendrer la compétition pour le prestige. Il substitue au prestige obtenu par la seule redistribution des richesses, celui d'une éthique sociale, apanage des initiés car obtenue au terme des parcours de tous les statuts sociaux. « Le pouvoir, c'est le savoir » affirme Handen (1986), or celui-ci est concentré par les hommes initiés.

¹ Comme tous les noms propres d'ethnie ou de peuple dans ce dossier, Balante est écrit au singulier.

² Les Balante pratiquent le labour renversé avec la charrue à main appelée *Kebinde*

Chez les Balante, les rapports de dépendance sont codifiés par des règles de préséance qui obligent les cadets à l'observance d'attitudes de respect et de coopération soumise envers leurs aînés. Pour la logique Balante, le rapport de dépendance des cadets vis à vis des aînés traduit objectivement une réciprocité, car les premiers apportent aux derniers leur vigueur physique et reçoivent en retour les bienfaits de la sagesse et des pouvoirs spirituels. La faiblesse des aînés devant la nature est compensée par un accroissement des responsabilités sociales. La vigueur des cadets (...) se doit en effet d'être contrôlée et canalisée par ceux que l'âge avancé a retiré de la compétition physique, mais en leur apportant en retour l'expérience et par voie de conséquence la sagesse. La réciprocité se fonde ici sur l'apport d'une force de travail et la reconnaissance du prestige, de la part des cadets, des aînés, en échange de la protection sociale de ceux-ci. Il y aurait donc réciprocité et complémentarité des statuts conférés aux deux catégories sociales (Handem, 1986 : 84)

Le passage d'une classe d'âge à une autre est garanti par un rituel d'initiation culminant avec le *fanado*. Il s'agit d'une période de retraite en brousse et d'initiation par les anciens qui se termine par la cérémonie de circoncision et permet l'entrée dans le cercle des initiés, les *Lambés*, appelés également *Lenten dang* (grands hommes).

Le langage, qui permet aux initiés d'informer leurs pairs ou de juger, ou de présider aux obligations de chaque situation sociale, peut être qualifié de sacré. Ce sont les initiés en effet qui ont la responsabilité des offrandes, qui sont les gardiens du caractère divin de l'être social de leur famille et de leur communauté, qui sont les gardiens de l'*Iran*, qui sont les héritiers des symboles et des lois, et les piliers de la société Balante.

Mais la force d'une société, c'est bien d'être capable de donner la priorité au sens et aux valeurs communes par rapport à leurs représentations où elles peuvent s'aliéner au niveau de l'imaginaire, par exemple, les fétiches des autels Balantes.

Durant mon séjour en Guinée Bissau est apparu un mouvement de femmes et de jeunes qui fut appelé *Jangue Jangue* (l'ombre ou la face cachée en Balante)³ qui entreprit, entre autres, de dénoncer cette aliénation religieuse en interdisant ou en demandant de supprimer les autels et les fétiches (De Jong, 1987a ; Sabourin, 1988). Certains chefs de famille et de village acceptèrent, d'autres refusèrent. Parfois, les femmes sont intervenues pour détruire les fétiches et il ne se passa rien de mauvais pour les villages. Pour Temple (1986), « la destruction des fétiches aura au moins servi à montrer que les représentations de la spiritualité Balante, les images, les idoles, n'ont aucun pouvoir par elles-mêmes et que seuls, la réciprocité et le sacrifice rituel sont importants pour définir l'être communautaire ».

Fallait-il voir dans ce mouvement une influence capitaliste libérale des missions évangélistes ou bien un retour à la source de l'offrande par l'abolition de l'aliénation religieuse (Sabourin, 1985 ; 1988). Quoiqu'il en soit, observe Temple (1986) *la facilité avec laquelle les anciens ont accepté dans certaines communautés, de liquider les fétiches des Irans, montre que ce qui importe aux Balante, c'est la structure de réciprocité et l'offrande, puis le sacrifice qui permet d'hypostasier l'esprit communautaire et non pas tant les fétiches.*

³ Nom que la femme leader du mouvement aurait reçu de *N'Ghalla*, le dieu suprême des Balantes qui lui transmet divers commandements lors d'une révélation (Cardoso, 1991).

Les autres revendications des *Jangue Jangue* étaient de ne plus sacrifier l'ensemble du troupeau familial à la mort d'un ancien⁴, d'interdire les vols de bétail (un sport Balante pour la classe d'âge des adolescents de sexe masculin), d'envoyer tous les enfants à l'école y compris les filles, de laisser chaque Balante libre de choisir lui-même son époux ou son épouse.

Ces exigences s'attaquaient aux fondements de la société Balante et en particulier au pouvoir détenu par les seuls hommes initiés (au delà de 35 ans), ceux de la classe des *Lenten dang* (grands hommes). Pourtant, selon De Jong (1987b), les anciens ne s'y opposèrent pas dans la mesure où ils y voyaient certains avantages. « L'interdiction des vols de bétail leur procure une certaine tranquillité d'esprit » et leur permet de transmettre le troupeau à leurs descendants, ce qui favorise les jeunes.

De Jong (1987c) précise : *le renouveau culturel initié par Jangue Jangue rapporte donc à tout le monde, y compris aux aînés. Ceux-ci sympathisent aussi avec le mouvement, parce qu'ils considèrent qu'il redonnera aux Balantes le rôle de pionniers qui était le leur lors de la lutte pour l'indépendance.* Un renouveau de l'influence Balante en Guinée Bissau passe en effet par les jeunes et les femmes et par le partage de la connaissance et du prestige qui assurent autorité et pouvoir aux anciens.

De fait, les offrandes et le culte des dieux Balantes, en particulier du premier d'entre eux, *N'Ghalla*, ne se trouvaient pas remis en cause, mais renouvelés. On peut donc interpréter la tolérance des anciens comme un accord pour un rééquilibrage de la dynamique de la réciprocité Balante vers ce juste milieu de la réciprocité symétrique qui engendre les valeurs éthiques, ici l'équité et la justice : moins de sacrifices pour le prestige et moins de dons agonistiques, libéralisation des mariages prédéfinis, rééquilibrage du pouvoir entre hommes et femmes, jeunes et anciens face aux nouvelles conditions d'existence, notamment le besoin d'accéder aux connaissances et technologies extérieures par l'école ou par les marchés.

Comme l'indique Temple (2000b et c) et comme je l'ai observé dans diverses sociétés paysannes (Sabourin, 2004 et 2007), c'est un signe de vigueur de l'identité et de triomphe de la réciprocité dans une société communautaire que de permettre l'actualisation de la tradition dans de nouvelles formes ou structures de réciprocité, mieux adaptées à l'évolution du contexte sociopolitique et des conditions d'existence.

La réciprocité positive sur le plan du réel

La communauté Balante a pour origine l'homme qui a ouvert un champ. Il peut devenir chef d'une famille étendue (*Bfutu*). Autour de lui, ses fils constituent un ensemble de foyers (*Solva*) regroupés ou organisés en concessions (*Kpan*) ou *moranças* en créole (CEPI, 1978). Chaque chef de famille ou de concession est un chef Balante et un centre de redistribution. Si l'un de ces foyers est en difficulté ou dans la nécessité, les autres lui apportent immédiatement l'aide nécessaire : le don désintéressé est impératif pour qui se trouve dans le besoin.

Les familles Balantes constituent donc autant d'unités de réciprocité et de redistribution, égales et autonomes.

Cette structure de réciprocité est centralisée autour du père qui distribue les terres, gère le cheptel communautaire, ordonne les cultures, décide des invitations ou fêtes adressées à d'autres familles. En effet, la grande famille (*Bfutu*), parfois constituée d'un nombre important de foyers solidaires, constitue une unité qui reproduit à son tour le principe de réciprocité vis-à-vis des autres familles.

Ainsi, lorsqu'une famille étrangère vient demander de défricher et de s'installer à l'entour, c'est la famille fondatrice du village qui, avec l'approbation des autres, lui accorde droit de cité et

⁴ Lors des funérailles d'un "grand homme" on tue toutes les têtes de bétail qui lui appartenaient, ce qui oblige chaque homme adulte d'une famille à constituer son propre troupeau.

lui donne de nouvelles terres, de la même façon que le père distribue les champs à ses fils. Le fondateur de la première famille devient naturellement chef de terre.

C'est la réciprocité des dons qui constitue la base de la société. Cabral (1975) écrivait : *la société Balante est ainsi faite : plus tu travailles, plus tu es riche ; mais la richesse n'est pas à conserver ; elle est à dépenser ou à partager, car un individu ne peut être plus important qu'un autre...*

Un homme qui réussit dans son travail est apprécié parce qu'il est capable de donner. Il est d'autant plus respecté qu'il peut davantage distribuer autour de lui, aider les autres et offrir de nombreuses fêtes. Temple (1986 : 9) rappelle que « la polygamie vient naturellement confirmer la réussite et l'amplifier dans la mesure où la complémentarité du travail de l'homme et de celui de plusieurs statuts féminins est d'une productivité supérieure à celle d'un foyer monogame. Les fils, chefs de foyer, demeurent groupés autour de l'autorité du père auquel succède son frère cadet...et ainsi de suite jusqu'à ce que l'ainé puisse succéder au dernier fils de la génération précédente ».

La réciprocité peut donc prendre des formes productives. La première forme de réciprocité, intervient au niveau de la *solva*. La priorité du travail de la main d'œuvre familiale appartenant au foyer et implique le travail des terres de l'unité familiale de base. C'est la forme classique de la réciprocité familiale, organisée par la redistribution familiale directe.

On peut y associer également l'entraide au sein d'une même concession. C'est surtout le cas des femmes d'un même *kpan* qui travaillent ensemble la terre de chaque foyer. Si un foyer dispose d'un excès de force de travail, et si un autre en manque, cette forme de réciprocité permettra à chacun de disposer d'une force moyenne.

L'entraide entre deux concessions, appartenant ou non, à la même famille étendue correspond à une structure de réciprocité binaire. Selon Sidersky (1984), cette entraide avec les individus d'un autre *Kpan*, n'est ni stricte, ni comptabilisée, mais souple et établie en fonction des besoins de chaque famille. Il n'y a donc pas de notion d'équivalence et de prestation en retour, ni même d'obligation directe de retour. C'est la forme de réciprocité amicale, ou de voisinage entre proches. Simplement l'invitation de travail est l'occasion d'un bon repas pris en commun.

Les structures de réciprocité et les groupes d'entraide

L'invitation de culture à des groupes de travail constitue une forme d'entraide particulière qui correspond à une structure ternaire de partage de la force de travail.

On recourt parfois à cette invitation, en cas de nécessité, mais ce n'est pas là sa raison principale. L'invitation de culture correspond à une reproduction élargie du cycle économique à partir de la redistribution.

Lorsqu'un cultivateur obtient une bonne récolte, il peut en utiliser une partie pour une redistribution adressée à des invités, au moment où il est possible de mettre en culture, c'est-à-dire au moment où la réciprocité de ses invités peut se traduire par un travail. La réciprocité devient donc productive et complémentaire. A une distribution de nourriture en abondance, au sacrifice d'un porc, les invités répondront par un investissement en travail pour réaliser l'objectif du donateur. C'est la redistribution des vivres qui permet l'invitation de culture et qui permet l'investissement de travail ; c'est la redistribution qui entraîne la production. S'il n'y a pas de possibilité de redistribution préalable, il n'est pas possible de recourir à la solidarité productive, sauf exception. Ce n'est donc pas le besoin du chef de famille ou la demande des travailleurs qui motive fondamentalement le travail, mais l'offre et la redistribution.

On verra plus loin que ce principe s'est maintenu au cours des années, même en introduisant l'argent dans la rétribution des groupes de travail. Cet esprit là, observe Temple (1986 : 11) « est opposé à celui de l'entreprise capitaliste où le salaire s'attribue comme prix du travail, mais ne le précède pas et où il est calculé en fonction du rendement effectif du travail, alors que dans le cas de l'invitation de culture, le donateur doit faire un pari sur la récolte à venir car le travail est honoré a priori ».

L'invitation de groupes de travail externes à la concession, est une des formes les plus sophistiquées de la réciprocité Balante. Elle est marquée par un contrat oral (prévoyant la rétribution du travail du groupe en nature et/ou en argent) et donne souvent lieu à une fête ou tout au moins à une alimentation abondante et de bonne qualité pour les travailleurs. La consommation de tabac et d'alcool est présente si le groupe compte également des adultes initiés et surtout des anciens.

La constitution des groupes répond à des critères précis de classe d'âge, de sexe et de résidence.

Pour les jeunes n'ayant pas fait le *fanado*, c'est le critère des classes d'âge et de la résidence, qui définit l'appartenance à un groupe, déterminé lui-même par l'alliance entre plusieurs concessions.

Ce sont ces alliances entre villages et familles qui garantissent la présence des adultes qui dirigent ou accompagnent un groupe pour certains travaux (réfection des digues et aménagements hydro-agricoles), Il en est de même pour la constitution des groupes de femmes mariées qui regroupent plusieurs concessions.

Enfin, chaque village constitue généralement un groupe de travail de jeunes filles non mariées, dans le cadre de l'une ou l'autre des classes d'âge précèdent le mariage.

L'organisation du groupe, est réalisée autour d'un délégué, en général un jeune ayant un certain prestige pour ses compétences, mais surtout pour ses capacités de contacts et de solidarité. Les décisions au sein du groupe sont prises de manière collective, à l'unanimité, notamment en ce qui concerne l'utilisation de la rétribution. Au sein d'un village, ou entre deux villages voisins, peuvent se constituer des fédérations de groupes, principalement à l'occasion de rencontres entre villages et des grandes fêtes d'invitation impliquant des danses et des joutes de laboureurs.

Les groupes de travail, nourris et payés en riz, alcool, tabac et argent, ne peuvent dépenser leur gain que sous forme de consommation collective, à l'occasion de fêtes. Ces pratiques interdisent une forte accumulation, donc la capitalisation des revenus aux mains d'un ou de quelques individus (pas de possibilité d'accaparer le pouvoir politique par la richesse économique (Penot, 2005 : 142).

La rétribution du travail des groupes répond à un contrat négocié selon des règles précises, même si elle ne s'est monétarisée que depuis l'indépendance et la libéralisation économique de 1987. Les femmes reçoivent essentiellement du riz, éventuellement de l'argent en complément. Ce riz, ainsi que tout autre produit acheté avec l'argent sera consommé en commun, au niveau du village ou de la concession, mais pas obligatoirement exclusivement à l'intérieur du groupe.

Les jeunes reçoivent généralement un porc vivant. (il sera tué lors d'une fête organisée par le groupe), avec en complément du riz, du vin ou éventuellement de l'argent pour en acheter. Le recrutement d'un groupe hétérogène de "quartier", au sein de concessions voisines et alliées est l'occasion d'un bon repas en commun. Le recrutement d'un groupe de classe d'âge

au sein du village entraîne des frais supplémentaires du fait de la nécessité de prévoir une réception de qualité.

L'appel ou l'invitation d'un groupe d'un autre village est l'occasion de dépenses plus importantes, car il s'agit d'un acte marqué par le prestige, qui implique la réalisation d'une véritable fête, surtout si l'on compte la présence de « grands hommes ».

On peut effectuer la comparaison avec d'autres sociétés paysannes y compris en France (Sabourin, 2005). La fédération des groupes de labour, lors des fêtes, est constituée à l'occasion de "concours de labours" Balante (associées également aux concours de danses) où dominant, comme chez les paysans européens, des valeurs de prestige autour du travail bien fait, dans les règles de l'art : beaux tracteurs et charrues bien astiquées, sillons rectilignes et bien jetés pour les laboureurs européens; habileté, rapidité, harmonie et beauté du mouvement "homme-outil" pour les Balante.

L'initiative du recrutement dépend d'un chef de famille ou de concession qui a décidé de mettre une parcelle en culture ou surtout de refaire une digue. Sidersky (1984 : 190-191) précise à cet effet : *Il est intéressant d'observer que certains paysans, plus prestigieux, ayant un meilleur contact avec les jeunes, ont plus de facilité à se procurer l'aide d'un groupe. Le prestige pour les jeunes est fonction de la largesse du paysan, de sa façon de recevoir quand le groupe va travailler chez lui ...*

Cette remarque, si elle confirme que toute facilité d'accès à la force de travail des jeunes se mérite, montre aussi que tout ne dépend pas seulement de la quantité de la rétribution, mais aussi de la qualité de la réception, de la manière. La générosité confère un prestige d'autant plus fort que ce dernier a un effet multiplicateur. Maintenir ce prestige implique de tenir son rang, d'assurer ses propositions, c'est-à-dire de multiplier les largesses envers les travailleurs. Cette logique exige d'avoir les "reins solides", car d'autres chefs de famille vont tenter de soutenir les défis d'invitation. Il est donc difficile de s'enrichir avec le travail des autres, car pour cultiver beaucoup, il faut inviter et redistribuer en conséquence.

Les résultats des enquêtes réalisées de 1978 à 1986 (CEPI, 1980 ; Tricot et Tedo, 1984 ; Sabourin et al, 1987) montrent que, selon les chefs de famille, il n'y a pas forcément équivalence entre travail fourni et travail reçu au niveau d'une *solva* ou d'un *kpan*, mais surtout, qu'il n'existe pas de notion de recherche d'un tel équilibre

Sidersky (1984 : 190) précise: "L'échange de journées de travail masculin, ne concerne que très rarement les chefs d'unités familiales (UF). Ce sont les jeunes garçons qui vont travailler à l'extérieur et ce sont généralement des jeunes qui viennent travailler sur les terres de l'U.F. Il s'en suit donc qu'une U.F. qui compte plus d'1/2 jeune risque de fournir aux autres, plus de travail qu'elle n'en reçoit". Il formule d'ailleurs l'hypothèse "d'une mise en commun", c'est à dire d'un partage organisé du travail, sans "compensation" en "équivalent retour" de la force de travail des jeunes d'une ou l'autre des U.F. Cette règle correspond bien aux caractéristiques d'une structure de réciprocité ternaire bilatérale, c'est-à-dire de partage.

Les groupes d'alliance ne travaillent pas exclusivement pour les concessions des paysans dont ils sont originaires, commente Sidersky (1984). D'ailleurs des "coûts" en main d'œuvre, pour des quantités de travail fournies équivalentes, ne sont pas comparables car une invitation faite à un groupe extérieur au village est toujours plus chère.

L'utilisation de la production : la redistribution

La réciprocité est la phase du cycle économique qui garantit le droit à la redistribution des richesses. Selon Temple (1983) " la redistribution recouvre donc le concept de consommation collective et la réciprocité celui de production, lorsque ces deux catégories se présentent sous leur forme sociale, dans un cycle dominé par la redistribution".

Examinons l'exemple de la redistribution familiale d'une récolte de riz dans une *Solva* ou une *morança* Balante, suite aux enquêtes réalisées à Matofarroba et Cantone (Encadré 03). Des variantes possibles à cet exemple de répartition existent en fonction des autres activités économiques au niveau de la concession ou de la *solva*.

Sidersky (1984 : 191) rapporte plusieurs cas d'utilisation des produits au niveau de l'U.F :

- 1. Les femmes assurent les dépenses de la maison à partir de leurs activités personnelles (petit commerce, artisanat). Cette situation correspond à une autonomie économique féminine, relative, mais importante par ses conséquences sociales ;
- 2. Le chef de famille assure ces dépenses sur sa part de riz, ou sur ses autres activités rémunératrices éventuelles (vin de palme, pêche, vente de bétail très exceptionnellement). Cette situation correspond à une assurance de l'autorité patriarcale ou gérontocratique, par le pouvoir de redistribution du père.
- 3. On vend une partie de la récolte et l'argent est réparti entre les divers membres de la famille. Cette situation correspond à une monétarisation des relations, au recours au marché, à l'individualisation, voire à la différenciation des formes de consommation (diversification) et en général à une plus grande flexibilité de la hiérarchie des classes d'âge et du pouvoir des anciens.

Encadré 03 : Utilisation et répartition d'une récolte de riz dans une famille Balante.

La redistribution est assurée par le chef de famille est réalisée en fonction des besoins individuels de chaque membre de la famille et des besoins collectifs qu'elle devra assumer.

Besoins individuels

- pour chaque femme de la concession venue travailler sur la rizière : une mesure de *n balaio* (paniers) de riz ;
- pour chaque homme de la concession qui n'a pas encore de parcelle propre : *n* paniers de riz.
- pour le chef de famille : quantité variant selon la satisfaction des besoins de la famille

Besoins collectifs de la famille pour assurer :

- Les dépenses monétaires (s'il n'existe pas d'autres activités rémunératrices)
 - L'impôt de reconstruction Nationale
 - L'achat de quelques biens et d'équipements en cas de surplus conséquents.
- Les réserves pour reproduire le cycle de production
 - Les semences
 - Les réserves pour les invitations de travail du prochain cycle agricole.
- Les réserves pour la consommation familiale collective :
 - fêtes et cérémonies (autoconsommation et redistribution collectives)
 - dons aux visiteurs et nécessiteux (hospitalité) et imprévus.

Selon les cas, le simple mécanisme de redistribution familiale peut donner lieu au sein d'un même village à des répartitions ou à des interprétations différentes. On imagine alors quelle peut-être la richesse et la complexité des règles, des normes et des coutumes qui concernent les formes de redistribution collective ou communautaires (interfamiliales, inter-statutaires, ou entre villages ou ethnies différents).

Sidersky (1984 :191) conclut à cet effet que " le prestige semble être le critère principal de différenciation au sein d'une société non stratifiée explicitement; la notion de "richesse" en riz, mais aussi l'importance du troupeau bovin, l'ordre d'arrivée dans le village interviennent pour définir le prestige". Ici encore, le prestige est donc bien lié à la capacité de don, à la générosité, et donc au pouvoir de redistribution.

Bien loin d'être limité à un mode de production spécifique et rigide, les sociétés indigènes dominées par réciprocité et la redistribution, sont conduites par les exigences de la consommation voire de la surconsommation, quand la redistribution est organisée par des formes de réciprocité horizontales (communautaire). La fête constitue un des éléments essentiels de cette consommation. Les cycles d'invitation, la réciprocité organisent socialement la production et garantissent l'accès à la redistribution des richesses, le droit de participer aux formes de consommation collective.

La réciprocité positive : la fête et la consommation ostentatoire

Chez les Balante, l'accumulation individuelle est socialement combattue par la pression collective. Les rites d'initiation, de mariage ou de funérailles et les cérémonies marquant les cycles naturels (agricoles et saisonniers) sont caractérisés par des fêtes importantes consacrées à la consommation ostentatoire des réserves de riz et de bétail.

Lorsqu'un *kpan* a suffisamment accumulé de riz et de victuailles, de vin et d'huile, il décide d'inviter d'autres *kpan* à une fête, le *kussundé*. Cette fête vaut aux donateurs un grand prestige. Elle devient donc la raison de la surproduction. C'est bien le don qui élargit le cycle économique, car pour offrir de grandes quantités de nourriture et de boisson au plus grand nombre d'invités possible, il est nécessaire de surproduire.

La fête peut même être multipliée dans son effet d'entraînement de la surproduction par une sorte de concurrence dans la redistribution, un concours entre les donateurs. Dans ce cas, le *kpan* se divise en deux moitiés et chacune prépare les plus beaux chants, les plus belles danses mais aussi les plus grandes quantités de vivres. Pendant plusieurs jours, les deux moitiés rivalisent de générosité et d'éloquence et celle qui draine le plus d'invités acquiert le plus grand prestige.

Certaines fêtes sont obligatoires, elles mesurent la puissance et le rang des donateurs, elles institutionnalisent la hiérarchie, en particulier la fête des funérailles.

Le chef de la famille doit donner une fête suprême qui lui vaudra la renommée la plus haute, pérennisera comme exemplaire, son prestige. Il prépare donc ce qui sera sa fête posthume par l'accumulation du plus grand cheptel possible. Si à la mort du père, les conditions sont défavorables, le deuil de celui-ci n'est célébré que par une fête d'attente. On attendra, fut-ce plusieurs années s'il le faut, pour honorer le nom du Père, par une fête digne de lui. La redistribution sera alors maximale; on sacrifiera la majorité de son cheptel (on conserve juste la semence) et son prestige sera définitivement scellé dans la mémoire des hommes. Kestemont (2003 : annexe) rapporte l'impact d'une fête de *kussundé* dans le village Balante de Caboxanque.

Ce qui est remarquable dans cette fête, c'est que pendant de nombreux mois, Caboxanque acquit une renommée dans tout le pays. Dire que l'on venait de Caboxanque ouvrait toutes les portes (depuis, nous passons par exemple les barrages policiers sans encombre). Le village avait réussi un gain de prestige impressionnant, non par l'accumulation de ses richesses, mais par sa distribution et la manière. Beaucoup de gens avaient visité le village et s'y étaient amusés. Être capable d'organiser un Kussundé est un signe de prospérité à la fois matérielle et humaine: l'aide d'autres villages, et la contribution de nombreuses familles à la réussite d'un tel événement était en effet indispensable.

Ces fêtes donnent aux principaux événements de la vie (naissance, mariage, initiation, mort ou passage d'une classe d'âge à une autre) une dimension sociale, c'est-à-dire leur sens. C'est le don, l'offrande, qui permet de donner à chacun de ces événements toute sa portée sociale en le traduisant en termes de prestige et de gloire.

Ces événements, "quantifiés, valorisés" en prestige social, permettent à leur tour de réguler le cycle de réciprocité, par l'accès de tous aux moyens de production et l'égalité de tous dans la compétition de prestige, car ils sont statistiquement uniformément répartis dans le temps et l'espace.

On ne peut comprendre les raisons de la production et de la surproduction dans la société Balante qu'à partir des obligations de redistribution et réciprocité qui établissent le prestige. L'ensemble des valeurs culturelles et en définitive, l'éthique, constituent la clef de voûte du système économique et social. Porter atteinte à ces valeurs sans offrir d'alternative supérieure constitue une forme d'ethnocide. Ce fut le cas quant le gouvernement guinéen a voulu interdire les offrandes, la redistribution du cheptel lors des funérailles, prohiber la fête ou la dénaturer ou encore insulter ou interdire l'initiation.

Pour Temple (1986 : 12), « ne pas comprendre que le prestige est la raison sociale de la surproduction, orienter la production sur l'échange en lieu et place de la réciprocité, c'est toujours concourir à la destruction de l'économie africaine et à la disparition de la culture africaine ».

La monétarisation des relations

Divers observateurs, en particulier Hochet (1983), crurent rompre un mythe d'une société de réciprocité, en associant la monétarisation des relations socio-économiques chez les Balantes de Tombali ou d'Oio, à un processus de prolétarianisation.

Des enquêtes dans les communautés Balante et l'analyse de la comptabilité familiale dans les villages de Cantone, et Mato-farroba confirment ces faits, tout en relativisant les conséquences de la monétarisation en termes de destruction de la réciprocité (Tricot et al, 1984).

En particulier on ne saurait affirmer que les Balante soient entrés de manière totale et irréversible dans une phase de dépendance de l'économie marchande capitaliste, et encore moins qu'ils sont *plus prolétariés que non monétariés* (Hochet, 1983 : 16).

Au contraire la possibilité d'assurer l'autosuffisance alimentaire et technologique au sein de leurs villages, a fait des communautés Balante, les moins dépendantes du système national. Ce sont celles qui contrôlent le mieux l'émigration des jeunes et l'exode rural. Ceci dit, les Balantes pratiquent le commerce d'une partie de leur production pour se procurer d'autres produits et souhaitent voir s'accroître leurs possibilités commerciales, monétaires ou non. D'une part, commerce ne signifie pas obligatoirement "échange monétaire" (voir le marché de réciprocité basé sur des équivalences de produits au chap. III) ; d'autre part, la monétarisation des relations commerciales n'est pas obligatoirement synonyme de dépendance.

Les Balante justifient les dépenses monétaires en articles de première nécessité par l'évolution des conditions de vie (vêtements pour aller à la ville et à l'école pour les enfants, certains médicaments, arme de chasse, filets de pêche, ...). Mais ils indiquent surtout la demande croissante pour des "objets de luxe" (vélos, radio-transistors, montres) qui sont des signes de prestige.

La logique économique des systèmes de redistribution africains n'a jamais correspondu aux notions d'autarcie, de maintien de conditions de subsistance ou de résistance à la constitution d'un surplus, comme s'évertuent à le faire croire certains auteurs.⁵

Depuis longtemps les populations concernées ne vivent plus en système autarcique strict. L'ouverture commerciale introduite par les influences Mandingues, puis l'apparition de technologies et produits importés par la colonisation portugaise, ont créé des besoins nouveaux (mais non essentiels) parmi les communautés Balante. Naturellement celles-ci s'intéressent plus aux "objets de luxe", c'est-à-dire, ceux qui n'ont pas d'équivalent dans leur société. Il est donc tout naturel qu'elles essaient de se procurer les articles importés jugés intéressants, qui ont fait leurs preuves et sont devenus très utiles, voire peu à peu indispensables: lampes-torches, piles, savon, tissu, vêtements si possible, voire chaussures, moustiquaires ou même bicyclettes.

Les revendications d'accès au marché national, des communautés Balante sont, on ne peut plus légitimes, de même que la demande pour les objets de luxe, qu'il conviendrait plutôt de qualifier de biens de prestige; le prestige étant source d'autorité et de respect. D'ailleurs, comme l'explique Temple (1983 : 21) « le luxe est une catégorie économique capitale de l'économie indigène ». La notion de dépendance est donc relative. Elle est à mettre en relation avec les capacités d'autosuffisance concernant l'alimentation, mais aussi l'habitat, l'artisanat, les techniques agricoles et bonne partie de l'habillement.

Quant à la catégorie du prolétariat avancée par Hochet (1983), elle laisse supposer que les Balante sont exploités dans le cadre d'un travail salarié et cultivent un sentiment d'appartenance à une classe subalterne et opprimée. Ce n'est pas le cas. Leurs revendications vis-à-vis de l'Etat guinéen et du gouvernement sont d'un autre ordre (compensations de leur contribution à la lutte armée de libération qui a détruit certaines grandes digues, respect et reconnaissance de leurs coutumes). Si il existe une rémunération, en partie, monétaire du travail des groupes de jeunes dans les communautés Balante, cette rémunération est collective, liée aux statuts et aux classes d'âge, et se différencie du salariat individuel dans le cadre d'un marché de la main d'oeuvre, dans l'entreprise, ou même dans une exploitation agricole d'état ou privée. Si lutte des classes il y a dans la société Balante, ce serait sans doute d'abord au niveau des classes d'âge et de sexe comme la montré le mouvement *Jangue Jangue* (De Jong, 1987 a et b).

Certes la monétarisation des relations s'est accrue dans les années 1990 suite à la libéralisation de l'économie bissau-guinéenne et à son entrée dans la zone CFA. Mais la demande paysanne porte surtout sur la satisfaction des besoins en bien de consommation courants ce qui implique l'abandon du système de troc précédemment mis en place. La monétarisation des exploitations agricoles a augmenté entre 1987 et 1992 à cause de la culture de l'anacardier (pour la noix de cajou) mais sans modifier sensiblement les règles de la réciprocité Balante (Penot, 1992).

La situation des balantes n'a guère changée en 2004 dans cette région relativement isolée et on ne constate pas une amélioration significative et notable du mode de vie (Penot, 2005 : 144).

⁵ voir Meillassoux (1975) et voir chez Temple (1983) la critique de l'analyse de Pierre Clastres dans sa préface à l'édition française d' «*Âge de pierre, âge d'abondance* » de M. Sahlins (1978).

D'ailleurs la retombée de la monétarisation a été rapide à la fin des années 1990 et la culture de l'anacardier n'a jamais touché le cœur des zones de rizière.

L'effet limité de la monétarisation peut être analysé si nous examinons le cas des jeunes Balantes qui sont choisis (ou tout au moins encouragés) par leurs parents pour aller à l'école, poursuivre des études et obtenir un emploi salarié individuel sur le marché national du travail. Pour un enfant qui étudie, quatre ou cinq restent au village. Les familles cherchent avant tout à garantir l'accès aux connaissances et technologies extérieures à la société Balante, ensuite un relais dans la société ou l'administration nationale. A travers sa promotion on cherche sans doute l'accès au réseau de redistribution privilégié et fermé que constitue un emploi urbain ou un poste de fonctionnaire, mais aussi le prestige que ce pouvoir de redistribution - et non pas tant le statut de fonctionnaire - confère à l'ensemble de la famille (Handen, 1987).

Dans un tel cas, le jeune Balante n'adopte pas facilement une attitude revendicative de prolétaire tant qu'il maintient des liens avec sa société. Divers anciens militants Balantes du PAIGC très actifs durant la lutte armée et devenus fonctionnaires à l'indépendance ont refusé de rester en ville, car ils répugnaient aux tâches administratives et aux obligations de représentation.

D'ailleurs, les parents, les anciens sont là pour rappeler aux jeunes leurs obligations sociales, voire en utilisant des menaces lors de l'époque du *fanado*. Le jeune peut à terme, se détacher de sa famille, ne pas écouter les anciens et refuser de faire le *fanado*, mais il n'est plus alors considéré comme un Balante. Temple (1983) rappelle que "seule la désorganisation des structures sociales indigènes libère des individus qui doivent se louer sur le territoire national et dont les exigences, faute de devoir satisfaire à des obligations de réciprocité, se réduisent considérablement. De sorte que le salaire peut diminuer avec la désorganisation de la société de redistribution".

Mais puisque le seul système que l'Etat, tant bien que mal, offre à la population Balante pour se procurer ces rares produits, est l'échange monétaire, comment voudrait-on qu'ils s'en passent. Ce qui ne prouve pas que les paysans Balantes ne préféreraient pas un système non monétaire. Ils reconnaissent que leur pouvoir d'achat est inférieur à ce qu'était leur pouvoir d'acquisition lié au système de troc durant la lutte (Hochet, 1983 : 16).

Le péril qui menace cette société réside très certainement dans l'effet déstabilisateur, sur le plan économique et social, donc sur le plan technique qui leur est lié, de la libéralisation de l'économie effective depuis 1987, de la monétarisation croissante des activités et de l'attrait d'activités alternatives pour les jeunes, moins pénibles que l'agriculture, et surtout hors du contrôle des anciens, en particulier dans les villes. Cependant les villes offrent peu de débouchés pour une main d'œuvre généralement non qualifiée et restent loin de Tombali en l'absence de transport organisés et peu chers. (Penot, 2005 : 144)

Au moment de la lutte armée, le processus de redistribution nationale de biens de première nécessité, mis en place par le PAIGC à travers le réseau des Magasins du Peuple, avait permis de relancer la production agricole dans les zones libérées. Il avait également induit l'adhésion et la participation active des paysans à une sphère de réciprocité plus large, interethnique et internationale, celle du mouvement de lutte armée pour l'indépendance. Le principe de redistribution, via l'accès à la consommation, permet l'élargissement de la réciprocité, de la solidarité dans la production et de l'unité dans l'effort.

La réciprocité négative : sanctions, vengeance et guerre

Dans un milieu hostile qu'ils ont su aménager pour la production de riz de mangrove, les balantes ont dû affronter diverses tentatives d'invasions, Mandingues, puis Peuls (Lopes, 1980) et développer des qualités guerrières. Ces traditions seraient traduites par la signification du mot Balante. Selon Gaillard (2000) « On traduit généralement l'ethnonyme 'Balanta' que l'on dit venu du mandé, par : « ils ont refusé » (*iba-lanta*). Ba écrit qu'il leur aurait été attribué parce qu'ils n'auraient pas suivi Koli Tenguela jusqu'au Fouta-Toro (Ba, 1981, cité par Gaillard, 2000) alors que Lima Handem se réfère plutôt à l'hégémonie du Mandi Mansa (Handem, 1986: 14).

Les aptitudes guerrière sont développées dès les premières classes d'âge masculine. Les règles des classes d'âge y contribuent. Celles des *N'hayes* (jeunes adolescents) prévoit le vol comme exercice sportif (toléré ou encouragé à condition de ne pas être pris) et notamment le vol de bétail comme défi spécifique, donnant par ailleurs lieu à des châtiments corporels et humiliations si le jeune est pris sur le fait.

Les rituels d'initiation dans le bois sacré, particulièrement rudes et rigoureux, prolongent ces exercices. Cette tradition s'est maintenue, au moins jusqu'aux années 1990, avec le rétablissement des rites d'initiation des hommes à partir de l'indépendance. L'initiation est l'occasion de sanctions infligées par les plus anciens, voire de règlements de comptes et de vengeances, selon la logique de la réciprocité négative.

Les balantes n'emprisonnent pas. Selon Handem (1986) les différentes formes de châtimement des actes déviants sont d'abord constituées pour les jeunes par l'humiliation ou le manque de protection lors des épreuves d'initiation qui peuvent entraîner des accidents mortels. Pour les initiés la sanction est le bannissement par le conseil des anciens ou le suicide par empoisonnement. L'empoisonnement est aussi l'arme des femmes et des sorciers. Ces formes de mort, dans une logique de réciprocité négative sont marquées par les règles de l'honneur et sont liées au gain ou à la perte de prestige, de Nom, pour l'individu et son groupe.

Les balantes sont des guerriers craints dans la région et ont constitué l'essentiel de l'armée de libération du PAIGC organisée par A Cabral qui aura lutté douze ans contre l'armée coloniale portugaise (1963-1975). Le pays Balante à la frontière de la Guinée Conakry a constitué une des premières zones libérées où Cabral a expérimenté un modèle d'économie de guerre, mais qui avait la spécificité de constituer une économie non marchande de troc et de redistribution inspirée des thèses maoïstes et réadaptée par la réciprocité Balante. Cabral y a puisé des références pour valoriser la culture populaire africaine.

Selon Cabral (1972): *l'échec total de la politique d'assimilation progressive des populations natives est la preuve évidente aussi bien de la fausseté de cette théorie que de la capacité de résistance des peuples dominés (...). L'on constate donc que les grandes masses rurales, de même qu'une fraction importante de la population urbaine (...) demeurent à l'écart, ou presque, de toute influence culturelle de la puissance coloniale (...). Voilà pourquoi le problème d'un «retour aux sources» ou d'une «renaissance culturelle» ne se pose pas ni ne saurait se poser pour les masses populaires: car elles sont porteuses de culture, elles sont la source de la culture et, en même temps, la seule entité vraiment capable de préserver et de créer la culture, de faire l'histoire.*

Après la mort de Cabral (1973), et à l'indépendance en 1975, les guerriers paysans Balante souvent analphabètes en langue portugaise se trouvent écartés du pouvoir au profit des intellectuels cap verdien, métis ou mandingues. En 1981 ils se révoltèrent et un coup d'état militaire porta à la présidence le commandant Nino Vieira, un héros de la guerre d'indépendance, ex électricien d'origine Pepel, mais élevé par une famille Balante.

Le Président Vieira dut affronter plusieurs crises économiques et alimentaires. Il tenta d'assurer la poursuite d'une économie dirigiste mais l'arrêt de l'aide internationale pour obliger la Guinée Bissau à adopter un régime pluripartite et à libéraliser son économie entraîna une crise monétaire avec la dévaluation du peso. Les prix des produits importés s'envolèrent et devinrent sans commune mesure avec le prix du riz. La perte du pouvoir d'achat du riz Balante entraîna la plantation d'anacardier... Une frange du PAIGC commença alors, derrière Nino Vieira et les pressions du FMI, de la Banque Mondiale et des pays occidentaux, à envisager la libéralisation du commerce et la privatisation de la terre. Mais ce processus de libéralisation s'est accompagné d'abus de pouvoir de Nino et de l'apparition de la corruption.

La logique de réciprocité négative fonctionna alors à la frontière du pays Balante. Les paysans Balantes organisèrent une résistance en boycottant la vente de leur riz aux magasins d'Etat comme aux commerçants privés, en prétextant de mauvaises récoltes ou des besoins internes extraordinaires pour des cérémonies d'initiation (ils n'ont lieu que tous les 15 ans et ils exigent d'accumuler du riz, des vivres et du bétail).

Kestemont (2003) rappelle, à cet effet, un épisode de la réaction sur le plan symbolique et imaginaire, du pouvoir magique Balante:

Lors d'un passage à Catio (chef lieu du Sud à majorité balante), une nuée d'abeilles s'abattit sur le président Nino et l'empêcha de faire son discours, ce qui fut interprété comme une mise en garde des forces de la nature. Depuis, il n'osa plus se rendre dans le Sud du pays, de crainte d'un coup des Balantes qui lui étaient de plus en plus ouvertement hostiles.

Nino Vieira dut alors durcir sa dictature. Le vice-premier ministre, Paulo Correia (le dernier Balante encore au pouvoir) fut fusillé en 1985 avec six compagnons pour «conspiration» et 2000 «complices» furent jetés en prison. La voie était libre pour les ajustements structurels et le retour à la privatisation des terres, accompagnés d'un épisode de pseudo-démocratie, l'autorisation d'un second parti.

Nino Vieira, ne pouvant plus être réélu, reporta les élections présidentielles de 1998. Six mois plus tard, l'armée en majorité Balante se révolta derrière un autre héros de la lutte d'indépendance, Ansumane Mané (alors chef d'état major des armées). Le Président fit appel à la France et au Sénégal (Marut, 2000). La situation se détériora et tourna rapidement à l'affrontement entre «rebelles» guinéens (98% de l'armée avec l'appui de la population) et militaires sénégalais. Au bout d'un an, les armées étrangères ayant été vaincues et l'ancien dictateur «légitimement élu» ayant trouvé refuge en Europe, l'armée rentra dans ses casernes et remit immédiatement le pouvoir aux civils. Les premières élections multipartites libres eurent lieu peu de temps après.

Kumba Yala, un politicien Balante populaire, mais populiste, fut élu à une large majorité des voix. Il se révéla incapable de sortir de pays de la crise. Il est devenu plus en plus autocrate et corrompu, commença à procéder à des remaniements ministériels incessants et à des arrestations arbitraires d'opposants. Il finit par dissoudre le parlement avant d'annoncer des élections anticipées.

Un an plus tard, alors qu'il venait de reporter ces élections pour la quatrième fois, l'armée le renversa pour exiger de nouvelles élections, au grand soulagement de la population. Lors de ces élections présidentielles de 2005, c'est Nino Vieira, revenu de son exil au Portugal, qui fut élu. Depuis lors, le pays plonge dans la pauvreté et devint une plaque tournante du trafic de cocaïne depuis la Colombie, avec la complicité d'une partie de l'armée et du gouvernement.

Les rivalités pour le contrôle des forces armées se cristallisèrent en un conflit entre le président Nino et le chef d'état major des armées, le général Tagmé Na Waye, un ancien commandant Balante de la guerre de libération

En novembre 2008, des soldats en uniforme régulier mitraillèrent la résidence du Président qui échappa à l'attentat. Celui-ci envoya recruter et entraîner une garde rapprochée en Guinée Conakry. Mais la mort de son allié le Président Lassana Conté le laissa affaibli. Le Général Tagmé refusa d'intégrer les prétoriens Mancagnes et Pepels de Nino Vieira dans l'armée. Le 1er mars 2009, une bombe tua le général Tagmé Na Waye dans son bureau du quartier général. Le lendemain, un commando militaire pris d'assaut la résidence présidentielle à la roquette et fusilla Nino Vieira.

La capacité de résistance et la force de la dynamique de réciprocité (positive ou négative) du peuple Balante auront marqué les premières décennies de la Guinée Bissau indépendante.

1.2. Les Mandjak de la région de Cachungo, Guinée Bissau

Introduction

Egalement établis en Casamance, au Sénégal, les Mandjak occupent un territoire agraire très réduit au Nord ouest de la Guinée Bissau et ont du développer des activités complémentaires à la production agricole. Ils sont notamment connus pour la valorisation du palmier rônier (vin de palme) la dynamique de migration et l'artisanat des pagnes tissés (dit magnétiques).

Plus de trois siècles d'émigration régionale ou transcontinentale, ont permis aux Mandjak d'être présents sur tous les continents. On les compte parmi les premiers matelots africains embarqués dans les équipages de navires européens.

Le peuple Mandjak se distingue par deux grandes catégories dialectales : *baruët* et *bataam*, comportant elles mêmes des variantes (Mendes et Malherbe, 2007).

Les Mandjak constituent une des autres ethnies animistes importantes de la côte nord de Guinée Bissau. Issus d'une situation comparable à celle des Balantes, ils ont cependant connu des évolutions différentes depuis la colonisation et, surtout, depuis l'indépendance (1975).

a) le manque de rizières de mangrove de leur territoire les a contraint à adopter une économie beaucoup plus diversifiée et ouverte que celle des Balantes et à pratiquer la migration. Mais cette économie est aussi plus fragile car ils ne disposent pas de la capacité de résistance que confère la production du riz aux Balantes. Par contre, les Mandjak revendiquent l'affirmation de leur tradition animiste dans la société moderne.

b) les Mandjak sont structurés en classes et castes différenciées. Cette division sociale autour de l'accès à la terre est en partie à l'origine du recours à l'émigration et du manque d'investissement dans l'agriculture.

Les Mandjak sont environ 120.000 et vivent essentiellement dans la région de Cacheu et dans celle de Bolama. Ils occupent les secteurs de Canchungo, Caio et de Cacheu (Bachile, Calequisse, ...). Ils ont développé l'agriculture du riz et du mil, du haricot et de l'exploitation des palmiers (fruits et bois de rônier, fibres, huile de palme, vin de palme, noix de palmiste, noix de coco, etc.). Le petit élevage (porc, volailles) est présent partout; l'élevage bovin est plus développé dans les zones agricoles traditionnelles (les plus riches) et se trouve substitué par l'artisanat, la pêche ou l'horticulture dans les zones de forte émigration.

Il s'agit surtout d'une émigration masculine qui touche en premier lieu, les zones les moins favorisées pour le développement de l'agriculture (riz de mangrove et de bas fonds en particulier). Les femmes réalisent des activités complémentaires : tissage, céramique, vannerie, pêche, petit commerce de proximité.

D'un héritage traditionnel ancestral, les Mandjak ont su garder et préserver une organisation sociale très stable autour de la famille. Je défends donc l'hypothèse que la réciprocité Mandjak a pu être maintenue et même réactualisée ou reconstruite par et grâce à l'émigration. Après avoir présenté rapidement la structure de classe et l'expression de la réciprocité dans l'imaginaire, je développe les formes de réciprocité sur le plan du réel et l'importance de l'émigration dans l'économie et la société Mandjak.

Organisation sociale Mandjak

Il s'agit d'une société animiste mais, contrairement aux Balantes, avec une organisation semi-verticale du pouvoir⁶, traditionnellement divisée en castes nobles et serviles sous l'influence des Mandingues. Société dirigée par une classe de nobles, le peuple Mandjak était auparavant divisé en plusieurs petits royaumes : *Babok, kaayu, Pelound, Baseral, Kalekis, Cuur...* (Lopes, 1980 : 20). Les autorités coloniales portugaises firent alliance avec ces rois. Elles en choisissaient un par secteur ou par région comme intermédiaires entre la population et l'administration coloniale, en particulier pour percevoir l'impôt et recruter la main d'œuvre gratuite pour les travaux forcés (corvées obligatoires) (Lopes, 1987).

L'organisation sociale au moment de la colonisation

Les castes Mandjak distinguaient les nobles (*Baxtatsa*), les guerriers, les esclaves, les religieux et les hommes libres qui comptaient plusieurs statuts socioprofessionnels (laboureurs, pêcheurs, forgerons, tisserands, potières, vannières, etc).

Les nobles (Natxatsa, pluriel Batxatsa) sont les descendants d'un rameau indéterminé, la différenciation sociale ne jouant qu'après les rites d'initiation (Tonneau, 1981 : 78).

Si un homme *Natxatsa* se marie avec une femme du peuple, le fils sera *Nabuci* (pluriel *Babuci*) et pourra être considéré comme noble. Si une femme *Natxatsa* se marie avec un homme du peuple, le fils sera simplement un fils du peuple. Dans tous les autres cas la filiation se fait par la femme (Carreira, 1947 : 66-67). Les nobles *Natxatsa* et *Nabuci* participent à l'élection des rois.

Les guerriers (Badgafa) ne pouvaient être d'origine noble et n'avaient aucun droit au pouvoir politique. Pour être guerrier, il fallait faire preuve d'une bravoure particulière.

Les esclaves (Naluk, pluriel Baluk) étaient des voleurs condamnés ou des prises de guerre. Ils étaient considérés comme des membres de la famille. Par le mariage les esclaves accédaient à la condition d'homme libre pour eux et leurs descendants (idem, 110-112)

Le pays Mandjack était divisé en un certain nombre de royaumes, indépendants entre eux où le pouvoir politique était aux mains du plus vieux qui avait surtout un pouvoir d'orientation des différents clans. Les rois étaient élus par les nobles et seuls les descendants d'un seul lignage noble pouvaient élire le Roi de Bassarel, qui dominait les autres royaumes. Vers 1900, une révolte réduisit la domination du roi Mandjak de Bassarel en particulier sur les royaumes Mancanhas de Côt et Bula qui devinrent totalement indépendants (Tonneau, 1981 : 82-83).

Les pouvoirs du roi étaient importants. Dans son gouvernement, il était assisté par un ensemble de conseillers généralement originaires des classes nobles.

- le *Metak, Najack* ou *Kadja* premier conseiller (souvent le fils le plus âgé de l'ancien roi)
- le *Namua* et le *Nabetxe*, autres conseillers importants ;
- le *Mat-Kamäk*, le conseiller pour les coups et les blessures (justice) ;
- le *Mat-Kakiedje*, le chef des prisons ;
- l'*Ubäda*, le transmetteur d'ordres ;
- le *Pläce*, le chef des joueurs de tam-tam.

⁶ Le Système politique semi-vertical, où le sommet du pouvoir (*regulado*) peut être occupé à l'origine par plusieurs familles, ayant des règles plus ou moins complexes de succession (Ribeiro, 2002).

Tous ces conseillers forment le "conseil des grands" (des anciens) qui avait pour fonction de conseiller le roi. Le conseil ne pouvait transformer les règles du droit, il ne pouvait que les appliquer. Le roi, tenait son pouvoir politique de son statut de chef de terre. Il louait la terre, il avait le droit de solliciter des journées de travail fournies par l'ensemble de la population pour ses champs personnels et pour les travaux communs (réparation de routes par exemple).

Le tribunal est convoqué par le roi et est soumis toujours à des cérémonies aux ancêtres. Les peines doivent être considérées comme des protections du système social. La peine de mort est interdite. Pour des cas jugés abominables, le coupable pourra être vendu comme esclave. La peine de prison est réservée aux voleurs. La vengeance est reconnue dans les droits de justice. Cette vengeance est pratiquée moyennant des cérémonies aux irans pour jeter des sorts. (Tonneau, 1981 : 84)

Les rites de vengeance s'exerçaient principalement au sein des classes d'âge. En dépit des pouvoirs du roi, les règles de droits individuels et de liberté personnelle étaient fortement préservées.

Les chefs : un des attributs du roi était de désigner les chefs de village (*Natxmetu*, pluriel *Batxmetu*). Pour accéder au rang de *Natxmetu*, les prétendants devaient appartenir aux classes nobles. La désignation se faisait par la vente de la charge, mais le choix n'était pas forcément lié au degré de richesse. Le chef ne pouvait revendre la charge directement.

Le chef est assisté, lui aussi, par un Namua et un Nabetxe. Les pouvoirs sont égaux à ceux du roi sur la portion du territoire qui leur est assignée (distribution des terres, justice, pouvoir politique, droit aux prestations de services, obligation envers les indigents). Lorsque le chef meurt, l'ensemble des territoires placés sous sa jurisprudence revient au roi qui l'attribuera à nouveau. (Tonneau, 1981 : 85)

Les structures sociales actuelles

Les structures sociales Mandjak ont certes évolué, en particulier autour de la monétarisation induite par l'émigration, mais le contrôle des règles de la réciprocité ethnique reste fort depuis l'indépendance de la Guinée Bissau. En effet, les comités de village, imposés par l'Etat sont souvent composés en majeure partie par les autorités traditionnelles ou les représentants des anciennes chefferies. Les statuts des religieux, hommes ou femmes (*maañan*) et des guérisseurs, sorciers ou devins (*napene*) sont très importants car la spiritualité Mandjak est fort développée.

Aujourd'hui, après la mort de ces derniers rois Mandjak ou leur interdiction au moment de l'indépendance, si la hiérarchie des statuts, les privilèges et les critères de différenciation entre castes semblent moins marqués, ce n'est pas tant à cause de l'action du PAIGC ou de la nouvelle administration. Les critères de différenciation sociale ont évolué pour recouvrir de nouvelles formes, souvent différentes d'une région à l'autre, voire d'un village à l'autre, au sein même du pays Mandjak.

Parmi les facteurs qui marquent les nouvelles hiérarchies des statuts⁷ - on ne saurait parler de véritables castes, étant donné leur relative mobilité - citons dans l'ordre :

⁷ Les statuts de rois '*Adioukou*' et chefs '*Nabitché*' peuvent être nommés ou choisis au sein des castes nobles, ils ne sont pas forcément héréditaires (Hochet, 1983 : 77).

- L'appartenance à une famille de chefs (*Nabitché*) ou bien une famille prestigieuse par les charges qu'exercent ses membres au niveau juridique, politique ou religieux.
- l'appartenance à une famille de sorciers, devins ou guérisseurs ;
- Avoir vécu, travaillé ou voyagé à l'étranger, en particulier au Portugal ou surtout en France.
- Maintenir une partie de sa famille à l'étranger (Europe, Sénégal) ou avoir des membres de sa famille mariés à des étrangers (européens et américains surtout) ;
- Posséder du bétail et tout autre bien de prestige (maison neuve, toit de tôles, bicyclette, radio, cyclomoteur, ...).

Les statuts religieux et magiques, ceux des prêtres, sorciers, féticheurs et guérisseurs, ont leur propre hiérarchie et ne sont pas incompatibles avec l'appartenance à l'une ou l'autre catégorie. Il peut y avoir superposition des statuts (essentiellement entre statuts anciens et nouveaux). Les structures familiales lignagères sont très développées et sophistiquées et sont respectées encore aujourd'hui avec plus ou moins de rigueur selon les villages. Nous sommes donc en présence d'un système indigène communautaire semi-castique recouvrant certaines formes tributaires et de différenciation de statuts, parfois récents ou nouveaux et plus ou moins hiérarchisés.

Les villages Mandjak regroupent plusieurs concessions (*Käto* ou *morança* en créole). Le *Käto* correspond à la famille restreinte patrilocale et polygamique ; il peut compter plusieurs foyers. L'autorité du *Käto* est le "grand homme" initié le plus âgé (*Nantoy*, pluriel *Bantoy*) et au niveau des femmes, la première épouse du *Nantoy*, appelée *Namäka*. Les différentes familles sont regroupées dans la *Käbukä*, clan ou famille étendue dispersée. C'est le grand homme le plus âgé d'entre les *Bantoy* qui dirige le conseil de famille de la *Käbukä*. A l'échelle du village, le chef traditionnel ou *Nabitché* (*régulo* en créole) est souvent en même temps le président du Comité d'Etat du village (CEPI, 1979).

Le *Käto* est constitué de l'homme *Nantoy*, de ses femmes et des enfants, parfois des nièces, neveux. Tonneau (1981 : 86) indique combien les pouvoirs du père sont importants :

- il détermine les règles de conduite de la famille
- il applique les châtiments
- il dirige les pratiques religieuses, les cérémonies de la famille, décide de la date des travaux.
- il oriente la vie économique de la maisonnée
- il administre les propriétés, choisit les terres.

En cas de décès du père, ce sont ses frères qui sont chargés de l'éducation et de la direction de la famille. Les enfants sont la propriété du père, même en cas de séparation. La mère est chargée de l'éducation des enfants jusqu'à leur entrée au *Baniew* (Tonneau, 1981 : 87).

Pour toutes ces décisions, le père prendra conseil de sa première femme Namaka qui est la dirigeante de la maison et est chargée de l'éducation de tous les enfants. La deuxième femme: Nadja la substitue en cas d'absence et les autres femmes sont nommées Balene (singulier, Nalene). La femme ne peut sous peine de voir le fils mourir avoir des relations autres qu'avec le mari. Si elle a été violentée, elle se doit dès son arrivée à la maison avouer la faute et faire les cérémonies nécessaires à l'Iran, le mari pourra ou non la répudier (Tonneau, 1981 : 87).

L'organisation en classe d'âge (*uraan*) des hommes et des femmes, reste le facteur de différenciation essentiel (Paulme, 1971).

Tonneau (1981 : 91) note que tous les jeunes, quelle que soit leur origine sociale, se doivent de suivre le même système éducationnel : « à chaque classe d'âge correspond un certain nombre de connaissances qui permettront aux jeunes de dominer le système socioculturel, tant du point de vue écologique que social, en élargissant à chaque fois le champ de perception de l'environnement ». Le passage entre chaque classe sera occasion de cérémonies plus ou moins importantes en termes d'engagements pour le jeune.

Tonneau (1981 : 92) rapporte comment les parents se chargent d'éduquer leurs enfants dans le respect de toutes les personnes de la communauté. L'enfant sera considéré comme « bien éduqué » quand il aura accompli toutes les tâches sous les ordres de ses parents.

On compte de six à sept phases chez les groupes masculins et féminins (Encadré 04), dont les deux premières sont communes aux bébés et jeunes enfants des deux sexes (0 à 2 ans et 2 à 6 ans). Les noms varient d'un dialecte à l'autre et les tranches et séquences d'âge (Mendes et Lalherbe 2007). L'initiation des jeunes hommes a lieu normalement tous les quinze ans, lors de la phase *Nagák* qui, selon les villages, a lieu entre 10 et 16 ans (Diop, 1984).

Encadré 04 : *Uraan* : classes d'âge Mandjak au village de Bara aire Bataam (Bombolom N° 2, 1979, Capi)

Napot (de 0 à 6 ou 8 ans) : classes communes aux garçons (*Napot ninte*) et filles (*Napot n'ghab*)

- *Natinche* (nourissons)
- *Nandipat* : 1 à 3 ans ; le nom vient de *pandëpat* qui signifie sable ou poussière. L'âge ou les enfants jouent dans le sable.
- *Batenk* : 3 à 6 ans ; le nom vient de *kateenc* qui signifie brindilles ou jeunes pousses. Ils ont dépassé la classe poussière ils accèdent à la deuxième classe représentée par un sol recouvert de jeunes pousses fragiles

Classes masculines :

- *Namumu* ou *Nabeladu* : 6 à 12 ans : ils gardent bétail et apprennent à grimper aux palmiers
- *Nagak* : 12 à 16 ans selon les régions ; ils sont mentor des *Namumu*, c'est la classe d'âge de l'initiation.
- *Nandjandjan* : 14 à 20 ans : les jeunes offrent leurs services comme groupes de travail ; ils peuvent commencer à demander des dons (cadeaux, offrandes) pour des réalisations de cérémonie d'entrée des plus jeunes dans leur classe, commencent à construire le *baniew* ou ils pourront dormir avec les filles.

- *Naniu rüt* ou *Baniew Rut* ou *Bakootia* : à partir de 18 ans ; ce nom signifie « celui qui construit sa maison ». La construction de la maison permet le mariage officiel

- *Nantoy* (pluriel *Bantoy*) : C'est la classe des hommes, ceux qui étaient déjà passés par le rite initiatique du *kaçasa*. Ils deviennent ainsi des hommes au vrai sens du terme. Ils n'ont pas de case communautaire. Ils sont aptes à se marier et certains même sont déjà mariés! Ils conserveront cette classe toute leur vie. On distingue les plus jeunes *Nantoy Natis* (qui vient de se marier) et les *Nantoy Nawek* (ceux qui décident). Ils sont responsables des cérémonies, des problèmes afférents à la famille, des travaux agricoles et de l'orientation des jeunes.

Classes féminines :

- *Na N'pili Natis* : de 6 à 10 ans
- *Na N'pili nawek* : 10 à 15 ans, peut commencer à avoir des relations sexuelles, mais cachées
- *Nadjidjan* : femmes mariées jeunes
- *Nghate* divisée en *Nghate Nater* (femmes mariées avec des grands enfants) et *Nghate Nawek* (femmes âgées) à partir de la ménopause.

Les jeunes des deux sexes des classes d'âge à partir du *Naniu rut* vivent ensemble dans une case communautaire le *Baniew* où ils font l'apprentissage de la socialité et de l'entraide (*bëṭënk*) structure de réciprocité fondamentale du monde Mandjak.

A l'âge de 6 ans, les filles entrent dans la phase *Na N'pili Natis*. Comme les garçons, elles gardent le bétail, mais en plus elles se consacrent à des tâches strictement féminines comme l'approvisionnement en eau et en bois de cuisine.

Lors de la phase *Na N'Pili Nawek*, elles apprennent à cuisiner, elles participent aussi à des travaux collectifs agricoles tels le repiquage de riz.

A la puberté, elles passent dans la phase de *Nadjidjan* et doivent rejoindre le *Baniëw* où elles n'auront de relations qu'avec leur futur mari. Elles peuvent avoir des enfants et assument toutes les responsabilités familiales, guidées par le mari.

Après le mariage officiel, les femmes passent dans la phase de *N'ghate natis* (celle qui ont de « grands enfants »). Elles ont des responsabilités plus importantes que les *Nadjidjan*. Les femmes après la ménopause entre dans la classe des *N'Ghate Nawek*. Elles ont une autorité sur les autres femmes dans la famille (division de la production agricole et réalisation des cérémonies). Seules les femmes très âgées restent à la maison pour garder les enfants et le bétail.

L'éducation et la réciprocité

Autrefois, rapporte Tonneau (1981), il fallait donc passer par toutes les classes pour parvenir à une maturité complète sur le plan social et moral. Autrefois, les *baniëw* constituaient de véritables écoles où le jeune passait au moins 3 à 4 ans dans chaque classe avant d'en rejoindre une autre.

Quand l'enfant était en mesure de comprendre, on lui parlait déjà de la vie dans ces cases où aucun adulte n'était autorisé à entrer. On l'instruisait du comportement qu'il devait avoir, du courage qu'il devait cultiver face à ces compagnons de case.

Il y avait les contes, les devinettes, les chants. Dans le *baniëw* les jeunes se formaient aussi à la lutte, ils apprenaient à vivre en communauté, à connaître les rudiments du droit coutumier, les normes de conduite, la compréhension des rites et initiations et autres cérémonies. Ils apprenaient le respect de l'autre surtout de la femme, l'apprentissage de la maîtrise de ses pulsions sexuelles et de ses émotions particulièrement de la colère qui peut mener à des fautes lourdes. Le courage était aussi requis et diverses épreuves faisaient partie de leur formation.

Ces enseignements étaient répartis dans ces différentes classes. Le jeune recevait beaucoup de ses parents et le partageait avec ses compagnons.

Cette école est fondée sur trois structures de réciprocité, avec deux structures binaires symétriques :

- le face à face parent-enfant ou maître-enfant selon une réciprocité bilatérale asymétrique ;
- le partage de savoirs et d'expériences par la pratique: « Tout le monde était enseignant, élève et surveillant »....

.... et une structure ternaire unilatérale : la transmission intergénérationnelle de certains savoirs

Les classes avaient lieu le soir. Puisque dans les villages on mangeait tôt, après le dîner les jeunes avaient le temps, de discuter un peu avec leur parents, de laver la vaisselle pour les filles ou même d'écouter quelques contes de grand père. Chacun rejoignait alors sa classe où il passait la nuit avec ses compagnons. Ce n'était pas des cases construites spécialement pour cela mais des familles avaient accepté de mettre à la disposition de la communauté une case dans leur concession qui servait donc à accueillir une classe.

Ce système ayant été réduit par la scolarisation obligatoire, le projet des Centres d'Education Populaire Intégrée-CEPI tenta, avec divers succès, à intégrer éducation scolaire formelle et initiation avec la participation des adultes : anciens, religieux et corps de métiers de la communauté (Tonneau, 1981).

Initiation : éducation et réciprocité

Les membres des trois dernières phases peuvent souffrir la circoncision nommée *Kabatxe*, soit entre 13 ans et 20 ans. Tous les jeunes, quelle que soit leur caste, passent par une circoncision collective à l'échelle de chaque village. Tonneau (1981 : 93) rappelle que le roi ou le chef n'ont pas de pouvoir sur la réalisation de cette cérémonie. La circoncision ne s'effectue pas chaque année. Selon les sites et les époques, des intervalles de 2 à 7 ans peuvent être observés.

Souvent, selon Tonneau (1981), toute calamité agricole (épidémies, attaques de sauterelles, manque de pluies), est attribuée à la colère du fétiche de la circoncision. On réalise la circoncision pour le calmer. Ainsi, dans certains villages, il y a parfois des circoncisions durant trois ou quatre années consécutives.

Sitôt circoncis, le jeune entre au *Baniew* où les Jeunes font l'apprentissage des actes primaires de la vie familiale.

Ils pourront ensuite participer à une seconde initiation, dénommée *Kataça*. Selon Carreira (1947) c'est le moment où se complète l'éducation par la réalisation d'épreuves intellectuelles et la démonstration des qualités physiques et morales. Les initiés acquièrent la connaissance des règles, de droit civil et pénal, s'instruisent pour la réalisation des coutumes, cérémonies et des normes de conduite avec leurs pères, oncles, frères, parents et voisins. Les jeunes qui ont fréquenté le même *baniew*, suivent la même *Kataça*.

Le chef de ces jeunes, nommé *Baniu-Kor* oriente et dirige l'ensemble des jeunes. Un serment solennel au fétiche de la *Kataça*, consacre l'accord de tous ses membres.

Autour du fétiche (*Utxai-Kataça*), s'alignent les individus. Le *Baniu-kor* rappelle le rôle que chacun devra exécuter pour atteindre les buts du groupe, tous prêtent serment d'accomplir fidèlement leur rôle et de ne jamais révéler ni l'objet du serment, ni le nom des membres de la *Kataça* sous peine que le fétiche exerce sa vengeance.

Les serments sont accompagnés du sacrifice d'animaux domestiques. Ces serments ont très souvent pour but l'exercice de la vengeance d'un de ses membres offensés ou blessés.

Après la *Kataça*, le jeune homme est nommé *Nantoy* et peut contracter un mariage, choisir une profession ; il entre dans la vie sociale, sous le signe du sceau des ancêtres et de la solidarité de son groupe d'initiation et de classe d'âge.

La réciprocité Mandjak sur le plan de l'imaginaire

La vie sociale et économique est réglée en fonction d'une intense activité spirituelle et symbolique. Tous les événements doivent être médiatisés, négociés ou préparés avec les esprits des défunts (*balugum*), toujours présents et actifs, avec les génies ou les démons, des esprits puissants sensés protéger les vivants contre leurs ennemis. Les mêmes règles et structures de réciprocité et obligations en vigueur en matière de parenté et classes d'âge sur le plan du réel, se retrouvent sur le plan des représentations, dans l'imaginaire de la religion et de la magie.

Les esprits, ce sont d'abord ceux des membres de la famille décédés, mais qui conservent savoir et pouvoir et sont donc régulièrement consultés (Encadré 05).

Dans chaque famille ces ancêtres morts, les *iran*⁸ en créole, sont représentés par des pieux courts en bois d'ébène plantés sur un monceau de terre dans un coin de la cours. Un pieu

⁸ Génies et esprits souterrains, intermédiaires entre les morts et les hommes, les dieux et les hommes.

(*pëcap*) par ancêtre et l'ensemble des pieux (*icap*⁹) forme ce qu'on appelle le collège des esprits des ancêtres familiaux (*icap balugum*).

Ce groupe de pieux conforme également un sanctuaire où le chef de famille fait office de prêtre. Il est l'intermédiaire entre les vivants et les morts et communique avec ces derniers par la parole, des libations et par des sacrifices sur ces pieux ... devoir que la coutume réserve exclusivement aux membres masculins de la famille. Petit (2005) rappelle que l'autel des ancêtres n'est jamais transféré dans le nouveau pays de résidence et reste lié à la maison familiale dans le pays d'origine. C'est d'ailleurs un vecteur de liens très puissant entre les émigrés et le village d'origine. Pour remplacer l'*icap*, l'autel où sont représentés les ancêtres, les Mandjak vivant hors de leur village utilisent des bougies et une bassine dans laquelle ils font la libation.

Il existe trois statuts d'intermédiaires entre la communauté, le réel et le monde des esprits : le chef de famille (*ajug kato*), le religieux ou prêtre (*amaañan*) et le sorcier ou devin (*napene*)

Encadre 05 : Les dieux et génies Mandjak

- les dieux de naissance *gëcaay mbuka* : chaque famille au pays Mandjak a un ou plusieurs dieu ou génies protecteurs dont le fétiche se trouve sur ses terres. Les membres de la famille qui partent ou reviennent de voyage doivent toujours faire une libation auprès de ce dieu. Il s'agit de demander sa protection, une faveur ou de signer un pacte appelé *kaɕup mtum*, avec lui. Il est courant de le consulter avant d'entreprendre des démarches pour obtenir un visa, par exemple. Le candidat migrant peut ainsi faire la promesse de revenir un jour offrir le sacrifice d'un bœuf ou d'un porc, s'il parvient à voyager ou de mandater quelqu'un pour le faire. Un mandjak vivant à l'étranger peut demander à un parent de solliciter l'aide auprès du dieu/génie pour l'obtention de la carte de séjour ou un emploi.

-Les dieux des environs *Gëcaay irig* : ce sont des génies dont les sanctuaires sont éparpillés dans les villages et qui jouissent d'une popularité au sein des villageois du fait de leur puissance et de leur isolement. Ils reçoivent les mêmes offrandes et sacrifices Il n'y a pas de prêtre nommé pour diriger ces rites.

- Le dieu Roi du Village *Mboos* : c'est le plus grand fétiche du village et le plus puissant. Il compterait des "soldats", des personnes choisies parmi les morts du village pour exécuter des vivants malfaiteurs (visibles dans le sanctuaire, armés d'un fusil). Il bénéficie des rites et sacrifices les plus importants. L'entrée du sanctuaire de certains de ces dieux est formellement interdite aux femmes et aux hommes qui ne sont pas passés par le rite d'initiation du *Kambac* (purification pour consommer certains aliments).

- les démons errants (*nanjangurum, pëwiɕi, unjumboor*) n'ont pas de sanctuaires mais sont très redoutés du fait de leur méchanceté. Ils recherchent l'amitié des gens et leur proposent leurs services moyennant la vie de leur enfant ou à défaut leur propre vie. On peut incorporer un démon ou pactiser avec lui *kasiëk ucaay* en lui dressant un petit sanctuaire, dans la case ou un endroit secret. La recherche du prestige de la notoriété auprès des femmes, de la richesse, de bonnes récoltes, l'assurance de l'amour du mari, peuvent pousser une personne à pactiser avec le démon. Selon les Mandjak « Le plus souvent c'est pour le prestige » Mais ils reconnaissent un danger et une illégitimité à ces pratiques de magie « La plupart de ceux qui l'ont fait ont connu une mort redoutable »

- *L'ajug kato* : être chef de famille au pays Mandjak suppose des devoirs de patriarche et de sacerdoce. La fonction la plus importante du chef de famille reste celle d'intermédiaire entre les membres de la famille et les ancêtres morts représentés par des fétiches en bois d'ébène. Le chef est le dépositaire et le gardien de la tradition, devant connaître tous les rouages des coutumes. Il dirige les sacrifices et offrandes devant les pieux des ancêtres, la fête des morts, la fête des récoltes et les réunions familiales. Il doit impérativement être consulté avant toute décision. Si le chef d'une famille meurt il doit être remplacé par un initié. S'il n'y en a pas au pays, un initié vivant à l'étranger est désigné et doit revenir au pays Mandjak dans le village

⁹ Statuettes de bois marquant l'âme des grands ancêtres à l'entrée de la concession.

de la famille pour assumer ses fonctions. S'il refuse, il risque la colère des esprits qui pourraient le tourmenter (maladie, perte d'emploi, cauchemars). Certains hommes abandonnent ainsi leur emploi en Europe pour rentrer définitivement au village.

- Le devin (*napene*): Il est l'intermédiaire d'une part entre les vivants et les esprits des morts de toutes les familles (et non pas seulement de sa famille comme le chef de famille) et d'autre part entre les vivants et les esprits démoniaques. Il est soigneur (par les plantes) mais a également un pouvoir maléfique de sorcier. Il procède à des envoûtements et désenvoûtements. On peut louer ses services pour un sacrifice. Il reçoit également des personnes pour faire des promesses ou pactes (*kaɕup mtum*) grâce au démon de divination (*nanjanrum*) avec qui il travaille. Comme la prêtrise la fonction du devin se transmet du devin aux enfants (filles ou garçons) de ses filles.

La réciprocité sur le plan du réel

Chaque chef de famille peut s'approprier une parcelle de terre dans la mesure où elle sera libre, non cultivée ou abandonnée. Il devra payer un tribut aux ancêtres par la réalisation d'une cérémonie. Les terres de plateaux ont une valeur moindre que les rizières. La parcelle sera marquée par la mise en place d'une fourche en bois représentant l'*Iran* (l'ancêtre). Les terres destinées au semis du riz sont réglementées par le même type de règles et transmissibles par héritage. La mise en valeur de ces terres est collective. Il n'y a pas de division de la superficie entre les différents membres de la famille. La transmission par héritage se fait au profit des frères ou neveux des défunts, maternels ou paternels (Carreira, 1947, p 43 et suivantes).

Les rizières et palmeraies spontanées constituent un terroir appelé *Bré Metxame* qui était propriété des rois et des chefs. Ceux-ci pouvaient l'utiliser directement ainsi que leurs familiers qui les avaient aidés à acheter la charge ou la louer.

A l'origine la propriété des rizières était collective. Selon Carreira (1947) et Tonneau (1981), le désir de la population Mandjak de constituer une résistance culturelle face aux autres tribus les a conduits à se regrouper derrière un seul chef qui puisse ainsi obtenir un prestige supérieur.

La répartition des terres aux familiers est très réglementée. Le locataire se doit de préserver les aménagements (digues, canaux) et de cultiver en respectant l'écosystème et les coutumes traditionnelles. Chaque locataire pourra répartir les rizières selon ses femmes, ses enfants

L'entraide (bētēnk)

L'entraide existe au niveau de la production matérielle : construction des cases, culture du riz (y compris avec des invitations de groupe de travail, mais moins sophistiquée que les Balantes). Mais, chez les Mandjak, elle est surtout développée pour aider chaque famille à assurer les tâches et dépenses liées au quotidien (hospitalisation, scolarisation en ville) et les diverses cérémonies. La préparation et l'organisation des mariages et funérailles n'impliquent pas les seuls responsables de la famille restreinte, mais l'ensemble de la famille étendue ou même du village.

Les travaux collectifs ou en groupe

La force de travail est organisée collectivement à l'échelle du village ou de la famille pour l'artisanat, la pêche, l'élevage. La chasse est pratiquée individuellement ou en famille.

Pour l'agriculture la force de travail est soumise à une double organisation, familiale et par classe d'âge. Les jeunes garçons et les jeunes filles s'organisent en groupe d'âge pour "louer" leurs services, surtout pour les labours et les récoltes comme chez les balantes. La rémunération est en nature essentiellement en riz qui servait à la permanence dans le *Baniw*. Deux familles peuvent aussi décider un accord d'aide mutuelle pour une période déterminée et renouvelable. Ces contrats s'appellent *Utok* pluriel *Getok*. Chaque âge et chaque sexe ont la charge de travaux bien précis. La production est propriété exclusive de celui ou celle (le chef de famille, les femmes ou le fils) responsable de l'organisation du travail. En cas de besoin les bénéficiaires particuliers doivent céder devant les intérêts communs de la famille (Tonneau, 1981).

A côté des formes d'entraide en nature ou en travail, il existe aussi un système d'entraide financière par village et par fédération de villages.

Pour l'entraide financière on mobilise la famille étendue qui regroupe tous ceux qui ont un ancêtre commun du côté paternel : la réunion est dirigée par l'adulte le plus âgé de la famille. Les femmes venues dans la famille n'assistent pas à ces réunions mais à celles de leurs familles respectives de même que leurs enfants.

L'extension de ces réunions villageoise au sein de la Diaspora a conduit à la constitution d'associations d'entraide (*bëjuk ucaak*) qui regroupent l'ensemble des personnes issues du même village. A l'origine dirigée par le membre le plus âgé elles sont dorénavant conduites par un président élu de l'association des résidents du village à l'étranger. Les cotisations à l'association permettent l'entraide financière entre résidents et vis-à-vis des membres restés au village (Diop, 1996 ; Petit, 2005).

Le batanan

Par le *bâtanan*, une personne peut donner un animal à une autre personne pour l'élever et au bout de compte elles se partagent la "production".

Bâtanan vient du verbe *pëtan* (attacher). C'est un acte par lequel une personne qui a des animaux domestiques décide de confier un de ses animaux à une autre personne, parent proche ou allié. Le *bâtanan* est une forme de redistribution des richesses mais aussi une manière de rendre ses proches indépendants économiquement. Cela leur permet de se prendre en charge. C'est également une façon de maintenir la cohésion sociale.

Avec l'accord des deux parties, celui qui doit recevoir l'animal pour l'élever vient discrètement le chercher un soir. Cet animal peut-être une poule, une truie, une chèvre ou une vache. Elles sont l'argent qui produit et se reproduit et le Mandjak désigne d'ailleurs les animaux par le même mot que l'argent, *uncaam*.

Le *bâtanan* est marqué par des codes, par exemple... « Je te donne la corde : *Mawëlu pëcar* » Par extension « Je te donne la possibilité d'avoir un animal » ou 'je te fournis les moyens de subvenir a tes besoins".

Dans le cas de la vache, le berger se contentera du lait et les veaux appartiendront au propriétaire. Avec les produits de vente du lait, si le berger est organisé il pourra acheter une vache un jour. Le bœuf est l'animal le plus important dans la société Mandjak et un troupeau doit être constitué en vue des funérailles.

Quel que soit le mode du partage des produits des animaux confiés en garde, un élément reste constant : l'entraide. Aucun individu à qui on a confié un animal ne tentera jamais de voler soit en cachant le nombre de têtes de bétail soit en déclarant mort l'animal qui lui a été confié. Le mauvais sort s'abattra sur lui et sa progéniture s'il le faisait. Le *bâtanan* est donc un acte social en ce sens qu'il renforce la cohésion sociale mais aussi économique car il participe d'un cycle de redistribution qui peut croître ou se reproduire.

Redistribution

La région de Cacheu est considérée comme étant la plus pénétrée par la monétarisation (après la capitale Bissau) en fonction des migrations et d'une supposée économie d'échange, associée à l'existence, presque unique, en Guinée Bissau de petits marchés locaux.

Cependant on observe d'une part que ces échanges recouvrent essentiellement des formes non monétaires (troc direct ou indirect) et d'autre part que le commerce est inféodé aux structures de redistribution et de réciprocité à travers des obligations communautaires (lignagères, familiales, villageoises, statutaires ...). Par exemple, les productions agricoles familiales locales sont redistribuées et utilisées par la *Namaka* et le *Nantoy* (Encadré 06).

Les produits de l'artisanat sont quant à eux essentiellement vendus ou troqués au village ou sur les marchés de proximité.

Il est certain que la reproduction des statuts, voire des castes, le maintien et le respect des rites et cérémonies ethniques, passent de plus en plus par l'utilisation de l'argent qui entre dans les familles Mandjak à travers les migrants. L'argent gagné par les migrants ou par les jeunes fonctionnaires, est surtout transformé en bien de consommation et de prestige pour la famille, et non pas tant en investissement productif ; c'est pourquoi on constate surtout son utilisation lors des fêtes et des cérémonies. Avant l'entrée de la Guinée Bissau dans la zone UEMOA ou CFA, la circulation monétaire était d'autant plus réduite que les devises acquises à l'étranger n'étaient pas, si possible, changées en pesos guinéens à cause de la pénurie dans le pays, mais utilisées pour acheter des produits en Sénégal.

Encadré 06 : Redistribution des produits dans les villages de Bara et Batucar (CEPI, 1984)

La majorité est consommée au niveau familial (autoconsommation)

Une part importante est conservée dans des greniers spécifiques pour les fêtes (*Budjecu*, *Cansaré*, *fergudja*) ou pour des actes de consommation marqués par la redistribution familiale ou interfamiliale.

- les cérémonies ordinaires (*Bitil*) : vin de palme, riz et aliments, argent symbolique (10 à 20 pesos)
- les mariages (*Binnem*) : au moins 200 l de vin de palme, des poules et des cochons selon l'importance de la famille, du riz, de l'huile de palme, et du lait caillé
- les funérailles (*Puon*) : au moins 5 à 6 vaches ou bœufs ou chèvres et 400 l de vin de palme, pagnes, riz, et argent
- les rituels aux fétiches (*Bedjote*) et consultation des sorciers: du riz, 4 litres de vin de palme, lait caillé, huile de palmiste

Une partie, variable selon les quantités récoltées, est commercialisée :

- Préférentiellement au sein de la famille étendue ou du village, par un système de troc direct, libre de produit à produit (avec ou sans mesure de volumes équivalents), surtout pour l'artisanat, le poisson, le haricot et le riz
- Secondairement une part minimale est troquée c'est le *candânti* (contre du poisson, de l'arachide,...) sur les marchés locaux avec un système d'équivalent riz ou d'équivalent mil, contrôlé par des mesures de volume (avec le lait, les haricots, ...)
- Une part minimale de la production agricole (légumes, arachide, noix de coco, noix de palmiste) est vendue à des particuliers ou sur le marché régional, contre de l'argent (les œufs et volailles, l'artisanat surtout) ou bien dans les magasins en échange/troc de produits de première nécessité.

On voit que la territorialité de réciprocité Mandjak dépasse les villages de Guinée Bissau sur le plan du réel (responsabilité et entraide), du symbolique (autorité, parole, devoirs des initiés y compris émigrés) comme sur le plan de l'imaginaire via la religion et la magie, qui assurent

une continuité de respect et de transmission de la tradition et des valeurs au sein de la diaspora Mandjak de par le monde (Teixeira, 1998).

Migration et réciprocité

A cause du développement de l'émigration, l'ethnie Mandjak est souvent désignée comme la plus acculturée de Guinée Bissau : soit par référence à une hypothétique culture nationale guinéenne endogène et unitaire, soit à cause de l'opposition de certains jeunes, à une société traditionnelle dominée par les anciens et taxée de rigidité. Ce jugement peut-être démenti par la simple observation de la densité, de la vivacité et du renouvellement des rites ethniques qui sont aussi, sinon plus développés que dans les autres sociétés indigènes de Guinée Bissau.

Le pays Mandjak est, assez contradictoirement (...) la zone où l'on trouve le plus d'émigrants et celle où les coutumes ancestrales sont les plus complexes et les plus respectées (Hochet, 1983 :109).

Dans les villages où de nombreux hommes ont émigré, ces rituels sont de plus en plus assurés par les femmes (Teixeira, 1997). Elles sont historiquement liées à la terre Mandjak et à la fécondité, comme le montre l'importance des rites de *Kanalan*¹⁰. Elles ont assumé progressivement et y compris statutairement la responsabilité de la transmission de la parole Mandjak, pour pallier à l'absence des hommes, guerriers ou chasseurs hier, marins, voyageurs et émigrés aujourd'hui.

Associés aux effets de la migration, chez les Mandjak on constate non seulement un regain de fréquence des rites, mais une surenchère des dépenses ostentatoires que ce soit à l'occasion d'initiations, de mariages, funérailles, cérémonies religieuses ou fêtes cycliques. Cela n'est plus aujourd'hui du à la célébration de la période de paix et de relative prospérité qui suit l'indépendance, mais bien aux conséquences du phénomène migratoire.

Il existe d'abord un effet multiplicateur de la fête, donc des dons et offrandes, induit par le nombre et l'importance des visites, compte tenu des difficultés à réunir tous les membres d'une famille dispersée lors d'une seule et même cérémonie.

Les filles et les fils d'une même *Kâbukâ*, dispersés à l'étranger ou fonctionnaires dans le pays et assurés de revenus monétaires, rivalisent de prodigalité, de pouvoir de redistribution et contribuent à la multiplication des fêtes et rituel et à l'augmentation des dépenses.

What is very striking in those cases is that, when a home visit finally occurs, there is invariably a major ritual obligation that in the migrant's mind forms the most obvious reason for the arduous and expensive trip. (Binsbergen, 1984)

Il y a une monétarisation des dépenses lors des funérailles qui a parfois été interprétée comme un abus ostentatoire (don agonistique) de la part de ceux qui ont accès aux revenus monétaires et a conduit à la destruction des fétiches.

Cependant l'entrée d'argent ne signifie par pour autant une mercantilisation des relations sociales et économiques internes puisque ces sommes sont redistribuées collectivement à des fins cérémonielles et de prestige ou réinterprétés dans les circuits de redistribution familiale et interfamiliale. D'ailleurs, les migrants de la diaspora Mandjak assurés de cette capacité de redistribution, entreraient réellement en concurrence "déloyale" avec leurs frères ou cousins

¹⁰ Le *Kanalan* est un rite de fécondité appelé également *kabuatan* dans certains villages Mandjak

restés en Guinée Bissau, s'il n'existait pas de régulation ou de contrôle de la redistribution et des migrations par les anciens ou par les conseils de familles. Les nationaux peuvent rivaliser par d'autres formes de prestige, en particulier par celui conféré par la fonction ou la charge qu'ils occupent au sein de la catégorie des commerçants, chauffeurs, propriétaires de taxi-brousse, transporteurs ou bien au sein de l'appareil de l'Etat. Pour une famille les deux types de statuts sont importants et complémentaires.

De leur côté, indique Petit (2005), les immigrés ont mis en place des « caisses d'enterrement » et ont organisé un système de participation et d'obligations réciproques codifié entre villages et familles dont la fonction est d'assurer une bonne organisation des cérémonies funèbres en France mais également dans le pays d'origine en offrant un soutien matériel et surtout financier de taille à la famille endeuillée.

Actuellement à Marseille, les caisses d'enterrement existent sous la forme du regroupement de plusieurs villages appartenant au même poste administratif du pays mandjak. Ces caisses sont des structures informelles (...) qui entretiennent entre elles des liens de solidarité et ont des obligations réciproques. À l'occasion d'un décès, les différentes caisses de funérailles siègent en une assemblée extraordinaire au cours de laquelle chacune donne la participation préalablement fixée. Une délégation sera chargée de l'apporter à la famille endeuillée dans les plus brefs délais.(...)Dans le contexte d'immigration, la famille restée dans le pays d'origine devient prestataire de rituels en échange des sommes versées par la communauté immigrée et par l'entourage et ramenées par l'accompagnateur de la valise mortuaire. (Petit, 2005 :10)

En pays Mandjak le passage par l'étranger, le voyage lointain et la recherche de la "bonne fortune" constituent une tradition depuis la première guerre mondiale (Carreira, 1947). Les voyages jouent un rôle essentiel dans le système initiatique et assure un prestige indéniable, garanti par statut. Dans ce processus la possession de l'argent, le fait monétaire n'intervient pas au niveau individuel ou à celui de la famille restreinte, mais surtout à l'échelle de la famille étendue, de la concession, comme un moyen d'acquérir des biens nouveaux ou rares, et de garantir "la reproduction" du prestige du « nom » de la famille.

La société Mandjak a montré sa capacité d'évolution, depuis l'adaptation de formes d'organisation empruntées aux Mandingues jusqu'au détour par les éléments du système occidental, via les colons portugais, puis directement par les migrations en Europe. Mais en même temps, elle assure sa subsistance et sa participation à la consommation des richesses, grâce à l'accès aux marchés libres et au champ monétarisé. Par contre, elle protège son autonomie et ses structures socio-économiques de redistribution et de réciprocité en privilégiant le champ non monétarisé à l'intérieur des communautés Mandjak et en marquant la cohésion ethnique par la vitalité et des rituels dans les frontières de ce territoire.

L'interface de systèmes est ici assurée par la vigueur de la tradition, à travers des structures de réciprocité au niveau de l'imaginaire Mandjak, c'est-à-dire des représentations et de leur actualisation dans un cadre renouvelé.

Il se constitue ainsi, une véritable territorialité économique Mandjak, entre la Guinée Bissau, la Sénégalie et l'Europe dont le centre de redistribution et le véritable cœur du pouvoir identitaire, sa centralité se trouvent dans les villages de Cacheu, représenté par les mères, les magiciennes, les cimetières, les sanctuaires *Bulunquem*, et les fétiches les *Iran*. C'est là que les Mandjak résidents en Sénégalie, en Europe ou aux USA doivent venir se ressourcer, se purifier, assurer les offrandes et retrouver, via ces rituels, la parole et le sens de leur

communauté. D'ailleurs sous l'effet des pressions sociales et du poids des représentations spirituelles, des croyances, aucun Mandjak qui se respecte ne peut accepter de mourir et d'être enterré loin de son village.

Diop écrit, à propos des Mandjak en France :

Comparativement aux autres groupes africains migrants, la communauté mandjak, dans son ensemble, a mieux passé l'obstacle d'adaptation résidentielle ; les comportements économiques des membres de la communauté tendent à se rapprocher de ceux des familles ouvrières françaises (Diop 1996 : 88)...Les Mandjak mettent en exergue leur capacité d'intégration et leur promotion sociale, tant au niveau du travail que celui de l'habitat, ils se félicitent d'avoir épousé sans heurts les contours du cadre d'accueil (Diop, 1996: 133).

En investissant dans le village pour réaliser une partie des rituels funéraires par l'intermédiaire d'un ou plusieurs représentants de la « communauté » migrante, les immigrés témoignent de leur volonté de préserver leurs « traditions » et par conséquent de la priorité symbolique ultime accordée au pays d'origine.

C'est ainsi que les anciens, les familles de chefs, l'autorité des communautés et des familles en général ont pu maintenir ce système par l'instauration de contre-pouvoirs et par le contrôle du phénomène migratoire à travers le *fanado* et les nombreux autres rites. Le système de castes permettant une différenciation des statuts, fondée sur plusieurs formes et sources de prestige de nature différente, évite que le système ne dégénère sous l'effet des migrations, dans l'exploitation économique d'une catégorie de familles par une autre. Ainsi les différenciations économiques limitées qui ont prévalu jusqu'alors ne se trouvent pas modifiées ou exacerbées jusqu'à provoquer l'éclatement de la société Mandjak.

Dans la mesure du possible, les migrations sont organisées et planifiées. De même les obligations ou devoirs des migrants répondent aux règles de la réciprocité et de la redistribution. Il existe une rotation entre jeunes d'une même famille pour migrer et une rotation des charges entre familles d'une même communauté. Les jeunes enfants nés à l'étranger doivent venir vivre un certain temps au village et passer par une phase d'initiation. Lors de mon travail dans les villages Mandjak, je rencontrais régulièrement de jeunes adolescentes à l'accent marseillais ou parisien qui renâclaient contre l'autorité des vieux. Les garçons venus d'Europe, pour peu qu'ils assurent leur participation aux travaux familiaux, trouvaient parfois un espace de jeux, de découverte, voire de liberté qu'ils n'avaient pas dans les banlieues françaises. Parfois, en fonction d'événements familiaux, certains ont du rester plus longtemps qu'ils ne l'auraient souhaité. Enfin, le prestige accordé aux anciens migrants vient compenser en quelque sorte, le confort et le luxe qu'ils auraient perdu en renonçant à rester profiter des "richesses" du monde occidental, souvent magnifiées à dessein par les ex-migrants pour reproduire le cycle et justifier ce statut.

La dialectique communautaire reste puissante au travers d'un ensemble d'éléments garantissant la cohésion sociale et l'unité ethnique comme les classes d'âge, l'initiation, *fanado*, le culte des *Iran* et des morts, incarnés par le pouvoir de médiation de la parole détenu par les "grands hommes et grandes femmes" aux statuts prestigieux. Au pouvoir des anciens s'opposent les contre-pouvoirs des femmes (artisanes, guérisseuses, magiciennes, religieuses), des jeunes (école, migration), des non migrants (religion, magie, sorcellerie, élevage, etc).

Cette dualité dialectique des formes de réciprocité Mandjak explique en partie la relative capacité d'adaptation et d'évolution de cette société, sa mobilité, la sophistication des relations sociales et économiques, la recherche d'alliances puissantes qui peuvent venir renforcer le prestige, par la richesse de la différenciation interfamiliale. Comme s'il existait un équivalent culturel et politique au phénomène biologique d'hétérozygotie des gènes, ces traits de métissage sont considérés par les Mandjak, non pas comme une acculturation, une dégradation de leurs structures et valeurs ethniques, mais comme une forme d'extension de leur territorialité par l'alliance de sang. Cette capacité de puissance, d'élargissement de la frontière se veut inclusion de l'autre par cousinage, par attachement des voisins et alliés. Elle n'est pas l'expression d'une société en décadence, en repli ou en acculturation. Le mariage des migrants avec des femmes européennes est même vu comme un processus de "mandjaquisation" des blancs¹¹.

Quant à la capacité d'autonomie des femmes Mandjak, elle s'exerce également à travers des formes nouvelles. La région de Cacheu est celle où l'organisation des femmes et des jeunes en associations, clubs ou groupements de type "pré-coopératif" est la plus développée du pays, étant donné l'éloignement des hommes actifs, qui bien souvent n'assurent pas l'autonomie alimentaire de la (ou de leurs) femme restée au village¹².

Le problème économique et culturel est du à la pauvreté du pays et aux choix économiques et contestables des gouvernements qui se sont succédés depuis l'indépendance. De fait beaucoup de jeunes qui ne trouvent pas à étudier ou à s'intégrer dans la région Mandjak sont contraints de partir. Il est vrai que s'ils réussissent à l'étranger, ils ne viennent pas investir en Guinée Bissau, et préfèrent le faire au Sénégal, ce que leur reprochent les autorités de Bissau. En fait, du côté de l'Etat guinéen, il s'agit de créer les conditions du développement de la région de Cacheu et de motiver concrètement de tels investissements productifs par une politique régionale de mise en place d'infrastructure de santé, de commerce, de formation des jeunes et de respect des valeurs ethniques ou culturelles.

C'est ce qu'attendent les jeunes Mandjak qui ne se retrouvent pas plus dans le système pré-migratoire dominé par la gérontocratie des familles puissantes, que dans le système national qui privilégie les villes et la capitale. Ils veulent participer à la mise en valeur de leur région et pouvoir vivre de leur travail, dans leurs communautés. D'ailleurs du Sénégal aux USA en passant par la Gambie, le Portugal et la France, il existe au sein de la diaspora Mandjak un impressionnant réseau de petites associations culturelles locales de résidents qui soutiennent divers projets économiques, sociaux ou religieux dans les villages d'origine (Teixeira, 1998).

¹¹ Tout comme durant la colonisation, la conversion religieuse, le mariage ou voire l'« engrossement » des femmes africaines ont pu être réalisés au nom d'une "humanisation" ou "civilisation" des populations noires.

¹² Coopérative de céramique de Calequise, Associations de productrices de sel de Caio, de savon de Cajekute, d'huile de palme e de pêche de Cacheu, ...

Conclusion

L'Afrique postcoloniale connaît dans divers Etats ou régions des crises identitaires et économiques parmi les plus graves de l'histoire de l'humanité. La destruction des systèmes de réciprocité africains par la colonisation et la généralisation de la domination du marché capitaliste conduisent à l'ethnocide, à l' 'économicide' et au génocide. Celui-ci comme au Rwanda est même perpétré entre ethnies africaines qui ont perdu tous repères humains (Temple, 1995).

L'Afrique illustre bien l'antagonisme entre l'échange occidental et les systèmes communautaires de réciprocité, que ceux-ci soient fondés sur la réciprocité tributaire (asymétrique) ou la réciprocité horizontale et égalitaire. La paralysie ou la déstructuration des systèmes de réciprocité ne conduit pas à leur remplacement par l'échange capitaliste et par la démocratie occidentale. Il conduit au vide, au chaos. Dans le pire des cas, on assiste même à une superposition des aliénations propres à chaque système : l'exploitation capitaliste et l'exclusion sociale pour le système d'échange et l'oppression paternaliste et clientéliste ou bien la réciprocité négative absolue, l'élimination de l'autre pour les systèmes de réciprocité. Les dérives actuelles des systèmes de réciprocité privées de contrôle social conduisent à de aliénations observées sous les termes de clientélisme, paternalisme, néo-patrimonialisme (Bayart, 1981, 1989), mais dont la critique en termes de réciprocité, et non pas en termes occidentaux, reste à faire, par les africains eux-mêmes.

1.3. Communauté et réciprocité

Les exemples africains de Guinée Bissau permettent d'avoir une vue d'ensemble des logiques et pratiques de la réciprocité dans des sociétés rurales contemporaines. Pour compléter un panorama sur l'universalité de ces pratiques et structures de réciprocité aujourd'hui, j'en reprendrai quelques unes en les illustrant par des exemples dans d'autres sociétés que j'ai côtoyées et étudiées, les Jivaros de l'Amazonie péruvienne, les Kanak de Nouvelle Calédonie, les paysans du Poitou en France et ceux du Nordeste du Brésil.

Ces structures sont particulièrement visibles et lisibles dans les cas choisis car, à des degrés divers, l'organisation sociale et économique y est construite autour de la communauté. Les pratiques d'échange (marchand ou troc) ne sont jamais absentes, mais elles sont tempérées ou parfois nettement démarquées ou séparées des relations de réciprocité qui sont dominantes ou qui, tout au moins, structurent en bonne partie la vie et l'organisation de la communauté.

Ethnie, communauté et société

Etymologiquement, le mot communauté est dérivé du mot communal, il correspond à l'état ou au caractère de ce qui est commun. Même s'il existe plusieurs catégories de communautés, le terme concerne généralement des communautés humaines que ce soit dans un sens historique ou sociologique.

Dans son usage actuel le plus courant, le mot communauté évoque des collectivités historiques ou culturelles, mais également, celles qui font référence aux débats sur les minorités ou le communautarisme.

L'utilisation de ce terme sous-entend généralement la notion de partage de valeurs communes, et particulièrement la solidarité.

Juridiquement, la communauté s'oppose à la société et à l'association en ce sens qu'une communauté est formée indépendamment de la volonté de ses membres et qu'ils ne décident pas de leur implication. Dans le droit français la communauté désigne un collectif de personnes possédant et jouissant de façon indivise d'un patrimoine en commun. Par extension, le terme de communauté peut désigner uniquement les biens qui sont communs à plusieurs personnes, sans évoquer l'existence d'une personnalité juridique commune.

En France, sous l'Ancien régime, le mot communauté désignait toutes les personnes morales de droit public dont les statuts résultaient d'une ordonnance royale ou de lettres patentes, aussi bien dans le domaine de l'organisation religieuse (communautés religieuses) que dans celui des pouvoirs administratifs, locaux (les communautés d'habitants, les communautés des villes, les communautés provinciales), professionnels (les communautés de métier), éducatifs (les communautés des collèges) ou privés (communauté matrimoniale et lignagère, communautés de voisinage). Par exemple, des arrêts des parlements indiquent que tous les pauvres de chaque ville ou paroisse étaient légalement constitués en une communauté capable de recevoir tous les dons ou legs faits "aux pauvres" et qui était distincte de la *communauté des habitants*.

Ferdinand Tönnies dès 1887 (édition française en 1944) en cherchant à construire rationnellement les « *catégories fondamentales de la sociologie pure* », pose la différenciation entre communauté et société. La communauté repose sur le statut de chacun, fonction de sa situation naturelle et coutumière qui fixe ses tâches et ses droits.

La société remplace le statut par le contrat. Les droits et les devoirs proviennent d'arrangements ou de négociations bilatéraux. Selon Tönnies, le droit romain avait déjà commencé à « couper les racines » du droit communautaire (Tönnies, 1944 : 203).

Mais c'est le développement de l'échange sous la forme du commerce puis de l'industrie qui achève de détruire les mœurs et coutumes de la communauté. L'échange est posé comme l'acte sociétaire type (idem, p 40).

Pour Tönnies la solidarité organique est le fait de la communauté, alors que la société, essentiellement échangiste réunit des individus lié par le contrat. Le contrat est posé comme la traduction juridique de l'échange.

La communauté, comme la famille est l'exemple typique des relations de réciprocité, elle en est l'expression et peut en devenir le siège, mais elle n'en a pas l'exclusivité. Nous verrons en fin de ce chapitre comment certaines pratiques et structures de réciprocité ont survécu à la disparition des structures et organisations communautaires.

La famille constitue la base des systèmes sociaux et des systèmes de production des sociétés rurales que j'ai étudié, quel que soit le type de famille, nucléaire, étendue, mono ou polygamique.

Chez les Balante et les Mandjak, chez les Kanak comme chez les paysans du Nordeste du Brésil, l'unité sociale de base est la famille étendue, à savoir le chef de famille et ses descendants. Mais la tendance actuelle est que chaque famille nucléaire passe à constituer une unité de résidence, généralement à proximité de la maison du chef de famille.

Au delà des différences en termes de résidence dans ces différentes situations, la communauté a pour origine le chef de famille qui a ouvert une parcelle, un champ ou un pâturage.

Organisation communautaire et réciprocité positive

Si l'un des foyers est en difficulté ou dans le besoin, les autres lui viennent en aide. Il s'agit là d'une structure de réciprocité élémentaire, centralisée autour du père qui distribue les espaces pour la construction des maisons, les terres et une partie de son cheptel.

La réciprocité des dons est à la base de ces sociétés, Balantes, Mandjak, Kanak, comme des paysans du Nordeste brésilien. Elle l'était encore dans les sociétés paysannes jusqu'aux années 70 en France.

Le don transporte la réciprocité hors du contexte biologique où elle est née, hors du corps à corps de l'alliance et de la filiation : il transcende en effet le réel parce qu'il est déjà un symbole. Le don est quelque chose de réel, hospitalité, don des vivres, mais aussi un symbole de l'humanité née de cette hospitalité, née de ce don des vivres, et donc une parole qui se situe à un autre niveau que celui de la nature, suscitant la construction d'une seconde existence, une existence artificielle, la cité... Il permet de recréer la réciprocité comme le fondement économique de la société. Il meut le réel : il se reconvertit, en effet, en nourriture, hospitalité, protection et soins, mais à partir d'une production destinée à cet effet, et qui répond à la volonté et l'expression d'une conscience (Temple, 2000a : 47)

Un homme qui réussit dans son travail de chasseur, d'agriculteur ou d'éleveur, est apprécié parce qu'il est capable de donner. Il sera d'autant plus respecté que sa capacité de redistribution est importante : que ce soit pour aider parents, voisins, amis et alliés ou pour offrir des banquets, inviter à la fête.

Chez les éleveurs Balante comme chez ceux du Nordeste du Brésil, le chef de famille gère le troupeau familial ou communautaire (Sabourin, 1997, 2000, 2001). Le chef de famille

commande les cultures, ou tout au moins, comme chez les Kanak, et dans une majorité d'ethnies africaines et océaniques, les dates pour chaque type de travail au champ. Il décide également des invitations ou des fêtes adressées à d'autres familles. Il procède enfin aux offrandes collectives liées à l'identité de la communauté, qu'elles soient matérielles ou symboliques.

Au départ de toute implantation d'une communauté, il y a une relation de réciprocité avec la nature et avec les esprits de la nature qui permettent la subsistance et la richesse des familles. L'humanité se conçoit d'abord comme partie et extension de la nature, comme une existence dépendante des ressources de la nature. Pourtant l'humanité, avec l'avènement de la culture, que l'on oppose si souvent à la nature, marque également une rupture avec l'état de nature.

Chez les Balantes, le sacrifice consiste en un don qui résume les dons de chaque foyer.

Temple (1986 :8) écrit « il en résulte un sentiment d'appartenir à un tiers indivis, expression de l'être et de l'identité propre de la communauté dépositaire de la loi et de la tradition : le *Fram (Irã* en portugais). L'*irã* qui naît de l'offrande est cet équivalent spirituel d'un don communautaire ».

Il est ensuite fétichisé dans sa représentation (souvent un pieu ou une statuette de bois), comme si celle-ci avait un pouvoir propre. C'est-à-dire selon Temple (1986 :9) « l'aliénation religieuse naissante avec le sacrifice qui confère le pouvoir à l'image matérielle dans laquelle se représente l'esprit ». L'*irã* c'est donc d'abord l'esprit, l'être de la communauté créé par la réciprocité et aussi cet être représenté matériellement sous la forme d'un fétiche.

Chez les Jivaros Aguaruna et Huambisa, comme chez les Kanak il y a peu de temps, la terre se confond avec la forêt et le fleuve. Avant de partir à la chasse ou à la pêche on demande aux esprits et génies de la forêt l'autorisation de tuer un animal ou de prélever sa nourriture (Sabourin, 1982b). En retour on remercie ces esprits, souvent moyennant une offrande symbolique (Descola, 1986).

Enfin, comme ces produits de la nature ne sont pas d'origine privée, mais commune, ils font partie du bien commun, on les partage donc avec les parents, voisins et amis y compris au retour de chasses ou de pêches individuelles. Ceux qui ne souhaiteraient pas partager, ne manqueraient pas d'être sanctionnés par les esprits de la forêt, à l'avenir, mauvaises chasses, mauvais sort, ou maladie (Sabourin, 1982a ; 2002).

Dans la société villageoise de mon enfance dans le Poitou, qui s'apparentait encore beaucoup à une communauté paysanne, on vendait les céréales, le lait, les veaux et le tabac qui étaient précisément destinés à l'échange marchand pour assurer la reproduction de la ferme (achats d'équipements, d'intrants, loyer des terres) et pour subvenir aux dépenses monétaires de la famille (meubles, électroménager, vêtements et tissus, médicaments, transports, quelques aliments). Par contre les produits collectés dans la nature (champignons, herbes utilisées comme salades et condiments, fruits sylvestres, gibiers et poissons de la rivière) étaient fréquemment redistribués et partagés aux voisins et amis. Ces pratiques permettaient à ceux qui ne disposaient pas de production agricole propre, les plus pauvres, les retraités ou les sans terre de participer des dons mutuels d'aliments et de produits.

En effet, les produits de l'activité domestique et non pas marchande de la ferme (fruits du verger, légumes du jardin, œufs, plats cuisinés, parties ou sous-produits du cochon) étaient également partagés et redistribués. Avant les moissonneuses batteuses automotrices (1972-75 dans mon village), les champs de céréales étaient ouverts au glanage après les moissons.

Chez les Kanak, la relation à la terre nourricière est d'autant plus forte que les communautés ou les clans ont été déplacés, par des migrations liées aux alliances et aux guerres autrefois, mais surtout par la colonisation depuis un siècle. Ces déplacements sont matérialisés dans le paysage par des monticules de terre, appelé tertres¹³ (*Tipehene* en Cemuci), et qui font l'objet d'offrandes et de cérémonies particulièrement des clans gardiens de la terre (Sabourin et Pédelahore, 2001).

Selon Bealo-Gony et Mokadem (2006) il y a « *une répartition des pouvoirs entre les clans autochtones, maîtres (ou gardiens) de la terre et propriétaires des pratiques magiques fructifiant la terre et les clans allochtones. À leur tour, ces groupes allochtones s'efforceront de devenir autochtones. Les maîtres de la terre attribuent à ces derniers des pouvoirs et des rôles dans la chefferie.* »

La traduction la plus appropriée des offrandes, redistributions ou obligations matérielles Kanak, souvent interprétées comme des « échanges coutumiers » ou « échanges réciproques » est bien celle des dons (par exemple *Dee* en Langue Xaraaçu)

Le don (*Xuagnerë* en Xaraaçu) est un geste qui marque une reconnaissance, la bienvenue, l'hospitalité (*topoé* en Xaraaçu), le respect, la parenté et l'alliance. On fait un don lors d'une naissance, lors d'une adoption, de l'initiation, du mariage, des funérailles et du deuil.

Il y a don de travail des familles de la tribu pour cultiver le champ du chef ou don des premières ignames au chef.

Lors d'un deuil, la famille du défunt reçoit les parents à sa maison et alimente les visiteurs (surtout viande et poissons). Ceux ci apportent des produits et des cadeaux.

- les produits (ignames, taro, bananes, poisson, viande, etc)
- les cadeaux : nattes tressées, *manou* (coupons de tissu), monnaie kanak, tabac

Les vivres sont consommés en partie sur place et en partie répartis entre les familles et les clans présents (les visiteurs repartent avec une partie de ces vivres).

Les cadeaux sont également répartis, la famille qui reçoit répondant également avec des dons (nattes, *manou*, monnaie kanak).

Chez les paysans du Nordeste, les prestations d'entraide de travail et d'aliments, terres et semences ont longtemps été à la base de l'agriculture paysanne. Ces dernières à cause des sécheresses répétées provoquant des conditions de vie difficiles et un repli sur soi, les familles ne se réunissent dorénavant de façon spontanée que pour aider un voisin en difficulté ou dans les rares moments d'abondance relative. C'est alors que sont payées les promesses faites au saint patron de la communauté ou à un des saints catholiques les plus populaires du Nordeste (São Gonzalo, São Cristovam) par des danses ou *rodas* (rondes) auxquelles sont invités les voisins et amis autour d'un banquet plus ou moins arrosé (Sabourin, 1999).

L'hospitalité

L'hospitalité est une des premières formes universelles de réciprocité. Dans le Sertão, de mémoire d'homme, l'hospitalité c'est d'abord le don de l'eau : « *não se nega água* » (on ne refuse jamais l'eau). On parle d'eau enchantée : la source se tarirait si on refusait de la partager.

L'hospitalité a toujours été sacrée vis-à-vis des voyageurs et des vachers à qui on assurait gîte et protection contre les bandits. Ceci est toujours vrai, y compris pour les troupeaux qui peuvent avoir accès aux points d'eau et aux pâturages communs.

¹³ *Tertre* en français désigne à la fois le lieu physique d'une case Kanak (un endroit surélevé constituant une plateforme) et l'origine symbolique et la représentation physique de l'existence d'un lignage.

A Massaroca (Juazeiro-Bahia), l'hospitalité peut même être étendue pour plusieurs mois aux troupeaux des voisins en cas de sécheresse prolongée. Les dots, invitations aux fêtes familiales et religieuses, l'hospitalité sont autant de formes de don marquant les relations sociales et économiques. La réciprocité généralisée (don offert à tous) est observée lors des invitations et des fêtes locales, religieuses (paiement de promesses, célébration des saints patrons), familiales (baptême, mariage) ou domestiques (abattage et cuisine d'un animal). Dans les systèmes économiques de réciprocité, la générosité et la prodigalité confèrent, en effet, prestige et renommée qui sont des sources d'autorité, voire de pouvoir, comme en témoignent les formes agonistiques du don.

Dans les communautés des municipalités de Juazeiro et Pintadas (Bahia), mais également dans celles de l'Agreste de la Paraíba, la réciprocité familiale se manifeste par la dot des filles et par des dotations pour l'installation des jeunes, essentiellement des dons d'animaux (et leur descendance) à la naissance de chaque enfant. Ces dotations sont parfois interprétées comme une obligation, une dette entre générations. En réalité, ce sont des dons associés à la filiation qui ne font que reproduire, d'une génération à l'autre, la structure de réciprocité (don de vie) de la relation unilatérale parents/enfants, telle qu'elle s'exprime dans le temps. Il s'agit d'une forme de réciprocité ternaire où chacun est dans une situation intermédiaire entre deux autres, par exemple recevant d'un donateur (son père) et donnant à un autre (son fils) (Temple, 1998).

Chez les Kanak, l'hospitalité et l'accueil des visiteurs constitue une des structures de base de la réciprocité. Elle est toujours vivante aujourd'hui dans le cadre de ce que l'on appelle la « coutume ». D'ailleurs, le rite d'accueil, codifié autour d'un don d'une pièce de tissu et de tabac, a pris le nom commun de « coutume ». On dit « nous allons faire la coutume ».

L'hospitalité est sacrée envers ceux qui arrivent et qui ont besoin de manger, besoin d'hébergement, voire de terres. Un accueil dans une famille est l'objet d'un rite de « coutume » si le séjour risque de se prolonger.. Une demande de terres à cultiver dans la tribu se formule à partir d'un rite de coutume spécifique auprès du chef.

La coutume marquant l'hospitalité et l'accueil est associée aux rites et salutations démontrant le respect des plus jeunes envers les anciens d'une façon générale et envers les statuts de chefs (de la tribu ou du conseil des anciens) de façon plus spécifique.

Chez les paysans du Poitou, tout visiteur, même inconnu, qui le souhaitait devait être logé et accueilli par le maire du village qui pouvait ou devait d'ailleurs disposer d'une chambre dans les locaux municipaux à cet effet¹⁴. Il n'était pas rare qu'une famille, réputée particulièrement accueillante, soit indiquée par les villageois ou par le secrétaire de mairie pour assurer l'hospitalité des visiteurs. Durant mon enfance, mes parents et grands-parents qui habitaient le long d'une route nationale ont ainsi hébergé pour une nuit ou pour plusieurs jours, des familles de vacanciers dont la voiture était tombée en panne. L'hébergement incluait l'alimentation, et l'on ne comptait pas. Mes grands-parents ayant hébergé de nombreux réfugiés français citadins ou étrangers durant la seconde guerre mondiale, mes parents respectaient la tradition. Ma grand-mère tuait une de ses meilleures volailles et mon grand-père demandait l'adresse des visiteurs. Certains ne donnèrent jamais de nouvelle, d'autres devinrent des amis de la famille et ce jusqu'à ce jour.

C'est bien le sens que le mot hospitalité avait jadis dans notre propre tradition occidentale. Dans le monde indo-européen, l'hospitalité signifiait selon Benveniste (1987 :101) la réciprocité : « Les choses allaient plus loin encore, car l'Indo-européen connaissait un autre

¹⁴ Cette hospitalité républicaine d'origine chrétienne concerne les gens du voyage pour lesquels un emplacement spécifique doit être prévu et aménagé dans chaque commune de France pour stationner leurs roulottes et caravanes. Cette règle est loin d'être respectée de nos jours, bien que la loi du 5 Juillet 2005 oblige les villes de plus de 5000 habitants de disposer d'une aire d'accueil.

nom de l'hôte aujourd'hui conservé par l'Iranien. Aryaman est le dieu de l'Hospitalité. Dans le Rig Veda comme dans l'Athharva, il est spécialement associé au mariage. (...). Le nom de l'homme est le nom de cela même qui naît de la réciprocité : le dieu de l'alliance et de la filiation, pour les ancêtres des Occidentaux eux-mêmes... ».

Pouvoirs et devoirs des chefs

Le chef de famille exerce un pouvoir de redistribution sur les terres, les ressources, la force de travail et dans une moindre mesure des femmes (de moins en moins dans toutes les sociétés) qui dépendent de sa famille. Il constitue le centre de redistribution et l'autorité de la famille.

Dans les sociétés à chefferies comme les Kanak de Nouvelle Calédonie et les Mandjak de Guinée Bissau le chef de tribu ou de village est avant tout une autorité morale disposant d'un pouvoir de régulation des ressources communes et d'arbitrage des conflits. Il en va de même du patriarche de la communauté (ancienne fazenda démembrée) chez les paysans du Nordeste.

Chez les Jivaros Aguaruna e Huambisa, le chef de la communauté était avant tout un chef de guerre, généralement chef de l'un des clans de la communauté. Aujourd'hui il est devenu également un représentant administratif de la communauté vis-à-vis des autorités régionales et nationales (Sabourin, 1982a).

Le fondateur de la première famille de la communauté devient souvent le chef de la terre chez les Balantes, le gardien de la terre chez les Kanak et le propriétaire chez les paysans du Nordeste.

La communauté est traditionnellement dirigée par un conseil de chefs de famille. C'est le Conseil des anciens chez les Kanak, des initiés *Homens Grandes* ou *blufo* chez les Balantes, assemblée des chefs de famille chez les paysans du Nordeste.

Ce conseil régit l'accès aux ressources collectives ou leur répartition : c'est le cas de la terre, en particulier les pâturages communaux (chez les Balantes, les Kanak et les paysans du Nordeste brésilien), de l'eau et des équipements communs.

Il règle les litiges. Ses compétences s'étendent aux pratiques de redistribution de travail ou d'entraide interfamiliale. Cette solidarité se manifeste par des dons d'aliments, de semences et des aides de travail sans retour systématique, en cas de mauvaise récolte, de maladie ou d'accident dans l'une des familles.

La famille, quelle que soit sa taille et son étendue, reproduit à son tour le principe de réciprocité vis-à-vis des autres familles.

Lorsqu'une famille étrangère vient demander de défricher et de s'installer dans la communauté, avec l'accord du conseil des anciens, c'est la famille fondatrice du village qui accorde le droit à travailler de nouvelles terres, de la même façon que le père distribue les champs à ses fils.

La réciprocité négative aujourd'hui

Le cas de la réciprocité négative est traité dans ma thèse de doctorat sur les Jivaros Aguaruna et Huambisa du Pérou (Sabourin, 1982a) et est largement développé par Temple et Chabal (1995). La réciprocité négative est une relation de vengeance. Il faut avoir subi une injure pour pouvoir se venger, quitte à la solliciter comme le font les guerriers Jivaros par le défi ou la provocation. Ou alors il faut qu'un accident (de chasse, de pêche ou de travail) puisse être interprété comme première injure. Mais ce n'est pas tant la première injure qui compte. Le prestige tient au nombre de trophées symbolisant les victoires sur l'ennemi, comme marque du nombre de cycles de vengeance engagés à partir de la première injure subie.

Selon Temple (2006), la réciprocité négative, comme la positive peut connaître deux issues : ou la dialectique s'exaspère ou la réciprocité négative est relativisée et peut tendre vers la réciprocité symétrique. *La valeur produite par cette forme de réciprocité symétrique est néanmoins maîtrisée de façon rationnelle par la conscience objective de la réciprocité négative* (Temple, 2006 : 5).

L'enjeu de la réciprocité négative est alors de soumettre la violence à la justice, et au respect de l'autre, selon les règles de la guerre ou le contrôle des limites de la violence.

Pour Temple, la réciprocité négative est l'une des plus importantes inventions humaines qui permette la vie en société : *Elle l'emporte bien des fois sur la réciprocité positive qui ne peut empêcher que la guerre, quand guerre il y a, ne soit l'anéantissement de l'adversaire, et la disparition de toute réciprocité* (Temple 2006 : 5).

La réciprocité négative n'est pas la généralisation de la violence, mais une façon de maîtriser la violence. Dans les sociétés archaïques, la vengeance est légitime tant que la victime peut reproduire le cycle de la vengeance car la vie et la vitalité de l'ennemi sont une condition nécessaire à la réciprocité. Par exemple, chez les Jivaros ou les Kanak, on compensait la perte de guerriers par des épouses ou des adoptions d'enfants mâles afin que la fécondité des mariages restitue des guerriers en assez grand nombre pour qu'ils puissent perpétuer la réciprocité de vengeance.

On ne peut néanmoins pas interpréter l'injure ou le meurtre comme un don négatif, car si l'auteur du don est bénéficiaire du prestige, le ravisseur ou meurtrier disposerait alors de l'imaginaire guerrier ; or c'est le contraire qui a lieu : *dans la réciprocité négative le meurtrier n'acquiert aucune âme de vengeance par le meurtre, c'est celui qui subit le meurtre qui acquiert l'imaginaire de la vengeance* (Temple, 2006 : 5).

On ne peut davantage, rappelle Temple (2006 : 5), faire dériver la réciprocité négative de la réciprocité positive, et dire par exemple qu'un citoyen lésé dans l'équilibre de la réciprocité positive auquel il participe, et qui rétablit son bon droit, initie la réciprocité négative.

Le redressement du tort subi par celui qui n'est pas respecté comme donateur par le donataire peut, certes, entraîner la sanction, mais la sanction n'est pas la réciprocité négative. Par contre le refus de reconnaître l'autre dans un système de réciprocité positive institué, contraint à le reconnaître dans la réciprocité négative. Et l'injure devient un actif, un bénéfice, pour celui qui la subit au lieu d'être un passif ou un déficit (Temple, 2006 : 6).

Au delà de ces considérations théoriques et de l'apport décisif de Temple et Chabal (1995) et de Melia et Temple (2004) sur la dialectique de la vengeance et de l'honneur, la réciprocité négative pose une question d'actualité : comment celle-ci s'exerce-t-elle de nos jours avec l'intégration accélérée des sociétés locales à la société nationale militarisée, policée et administrée ?

J'ai été confronté à la réciprocité de vengeance durant mes séjours chez les Aguaruna et Huambisa au Pérou, mais également chez les Balantes et Bijagos de Guinée Bissau ou chez les Kanak de Nouvelle Calédonie. Cette expression du lien social par la recherche de la réciprocité dans la mort de l'autre est encore très forte, et significative de l'équilibre de la cohésion sociale, du lien d'âmes chez ces peuples à tradition guerrière.

Dans le cadre des Etats actuels où la guerre est interdite et le rapt ou les meurtres réprimés, la réciprocité négative a pris de nouvelles expressions. Chez les Aguaruna et Huambisa, du côté des hommes, les vengeances sont souvent maquillées en accidents de chasse ou de canoë (en particulier au milieu des rapides). Du côté des femmes on a recours à l'empoisonnement. Les femmes ont la facilité d'empoisonner la bière de manioc, le *masato*, au moment des fêtes et célébrations où les hommes se relâchent. Le statut de la femme Jivaro se trouve

particulièrement dégradé par le contact avec la société créole péruvienne, machiste et paternaliste. Paradoxalement, l'empoisonnement est surtout utilisé par les femmes pour le suicide féminin qui a pris des proportions parfois inquiétantes.

Chez les Balante, il existe une forme de vengeance, ou de châtement des anciens envers les jeunes, qui passe surtout par les rites d'initiation des jeunes lors de châtements non mortels administrés par les anciens. Elle peut également conduire à des accidents mortels en cas de non protection des jeunes lors de ces rites.

Chez les Kanak, la dissémination des clans en lignées s'enracine dans des espaces fonciers (terres) qui marquent spatialement et symboliquement la généalogie et l'itinéraire des clans. Les récits Kanak décrivent ce processus en termes d'actes de violence. Ces actes d'exclusion fondent de nouveaux clans. Le paroxysme atteint souvent un point de rupture. L'analyse du contenu des récits décrit souvent ces fragmentations des clans en lignées Kanak. D'ailleurs dans la tradition Kanak on procède toujours à un don rituel y compris pour des déclarations d'hostilité (guerre) ou de revendication de terre, enfants, femmes ou ressources.

Dans ces trois peuples, l'impossibilité ou les difficultés de pratique ouverte de la réciprocité négative par les guerriers, ont également donné lieu à une recrudescence de la dialectique de vengeance à travers les shamans et sorciers, conduisant à leur élimination mutuelle dans des proportions auparavant inconnues, en particulier chez les Aguaruna et Huambisa.

Conclusion

La logique de réciprocité marque donc une part importante de la production, de sa transmission, mais aussi de la gestion des ressources et des facteurs de production. L'accès gratuit à l'eau des retenues collinaires, aux terres de décrue, aux pâturages communs, à la main d'œuvre de la communauté (par l'entraide), constitue une redistribution des facteurs de production. Il s'agit là de gestion partagée de biens collectifs, mais aussi d'une forme de solidarité dans la production.

Ce sont ces structures et leur évolution à travers des formes d'organisation communautaires, indigènes, paysannes ou professionnelles, que je cherche à identifier et analyser, afin de vérifier leur nature (réciprocité ou échange), les projets sociaux et politiques qu'elles sous-tendent, en particulier à travers les valeurs produites dans ces relations. C'est l'objet des deux prochains sous-chapitres qui porte sur les structures d'entraide et de gestion de ressources partagées dans les sociétés paysannes.

Cependant, la logique d'entraide ou de solidarité du système de réciprocité ne vise pas la production exclusive de valeurs d'usage ou de biens communs pour leur partage, mais la création « d'être », de lien social. Pour être considéré, il faut certes posséder, mais posséder pour donner, pour redistribuer, au sein de la famille et d'une famille à une autre (dot et dotations). Il s'agit également de redistribuer au sein de la communauté (fêtes, dons religieux) ou de la municipalité, comme en témoigne le clientélisme des hommes politiques décrit par Lanna (1995). La logique de réciprocité vise donc bien l'élargissement des relations sociales et affectives à travers la redistribution, c'est-à-dire par la reproduction du don (même différée) ou par le partage des ressources. Ces faits ayant pu être vérifiés y compris dans des systèmes mixtes associant pratiques économiques d'échange et pratiques de réciprocité, il convient d'examiner les interactions en opposition ou complémentarité entre les logiques de chacun de ces systèmes. Ce sera l'objet du chapitre III qui propose une lecture, par la réciprocité, des interactions entre communautés et organisations paysannes, les marchés et l'Etat.

2. Organisation paysanne et structures de réciprocité

2.1. Les formes et structures de l'entraide agricole

L'entraide est reconnue comme une forme de coopération, d'organisation du travail qui relève de la réciprocité ou de la solidarité dans la production (Mayer, Alberti, 1974 ; Temple, 1983, Scott, 1976, Hyden, 1980). Dans les principales références anthropologiques en matière d'entraide rurale ou agricole en France (Gervais et al, 1977), dans les communautés andines (Wachtel, 1974 ; Alberti et Mayer, 1974), africaines (Condominas, 1961 et 1974) et océaniques (Leenhardt, 1937, 1947), on retrouve la distinction entre deux grandes formes de réciprocité, symétriques et asymétriques et entre diverses formes d'entraide symétrique.

Nous reviendrons sur les formes asymétriques plus loin, car la plupart des auteurs reconnaissent que même en cas d'asymétrie, l'existence de la relation et sa reproduction comptent plus que la nature du service ou la quantité de travail.

La relation d'entraide, en effet, met en jeu des liens sociaux, sentimentaux et symboliques. Elle se différencie ainsi du troc ou de l'échange marchand dans la mesure où, précisément, elle n'implique pas une rétribution équivalente, immédiate ou différée, qui libérerait le bénéficiaire de sa dette. Certes, il existe une attente de retour de l'aide, encouragée par la pression sociale et par des valeurs d'honneur, de prestige, mais celle-ci n'est ni contractuelle ni obligatoire. Par ailleurs, elle peut être différée dans le temps, assumée par un autre membre de la famille ou encore se traduire par une prestation de nature différente du travail, un don de semences, un geste d'amitié.

C'est dans la mesure où ces formes de relations sont récurrentes et universelles que l'on peut parler de structures élémentaires de réciprocité binaire dans le cas de l'entraide agricole.

Les structures de l'entraide

Les structures symétriques associées à l'entraide recouvrent trois principales variantes :

- des prestations d'entraide quotidiennes au sein de la famille nucléaire ou étendue. C'est par exemple ce que Mayer (2002) dans les Andes appelle la *voluntaria* et qu'il définit comme la réalisation d'une obligation due à une relation sociale comme la parenté ;
- des prestations mutuelles de travail entre familles associées à des prestations d'aliments ou de bons repas. C'est le *Wajé-wajé*, l'*Ayni* ou la *Minka* dans les Andes (Mayer, 2002, Fonseca, 1974) le *mutirão* ou l'*ajudatório* au Brésil (Menezes, 2006), l'*Ipaamau* des Jivaros, le *coubiage* du Bas Poitou, le *Kilé* des groupes de travail de jeunes d'Afrique de l'Ouest (Sidersky, 1984), etc ;
- des prestations de travail faisant intervenir l'ensemble des familles de la communauté sous la forme de chantiers collectifs (variantes du *mutirão* et de la *minka*) :
 - soit pour une seule famille, mais à tour de rôle pouvant bénéficier à toutes les familles du groupe (*boi roubado* au Nordeste) (Sabourin, 2007b),
 - pour la communauté, soit auprès du chef dans le cas de travail dans les champs du chef en Afrique (Chrétien, 1974) ou en pays Kanak (Tuyeinon, 2002, 2004) ; soit pour la construction, réalisation ou entretien, ou gestion de biens communs d'équipements collectifs productifs ou sociaux ;

On retrouve ces trois variantes dans toutes les sociétés que j'ai étudiées.

Encadré 07 : *Le coubiage, un exemple d'entraide interfamiliale à Gript (Poitou)* (Sabourin, 2005)

Coubiage : Le terme, en patois de Saintonge et du Bas Poitou, désigne une entraide entre deux paysans (et leurs familles) qui entretiennent une collaboration privilégiée, une alliance. Etymologiquement en saintongeais le mot désignait une couble de chevaux, il provient du latin « copula » qui signifie le lien.

La métaphore se vérifie dans la mesure où ce type d'entraide systématique concerne surtout des « couples » de deux unités domestiques pour une alliance longue, scellée oralement. Le cas de triades est plus rare, sauf quand un paysan maintient deux *coubiages* distincts, et par effet domino, réunit ponctuellement les membres de trois ou plusieurs familles, pour une tâche particulièrement exigeante en main d'œuvre, dans un laps de temps court (vendanges, récolte des pommes de terre, du tabac, etc).

Le *coubiage* réunit deux petits paysans pairs en termes de statut. Les grosses fermes avaient des ouvriers. Avec la modernisation et différenciation des exploitations familiales à partir des années 1940-50 (nombre d'enfants, surfaces et division par héritage, etc), il est devenu fréquent que l'une des familles soit plus aisée (et mieux équipée que l'autre). Le *coubiage* entre deux paysans pauvres ou sous-équipés (sans charrette, chevaux, tracteurs ou autres machines) a existé, mais progressivement, il est devenu moins efficace et peu conforme aux principes de complémentarité, d'équivalence et de redistribution de la réciprocité paysanne.

Les principales activités réalisées en *coubiage* étaient les foins et les moissons, surtout pour le transport des balles en vrac, puis ensuite des bottes liées par la lieuse à cheval, puis les presses tractées. Mais on pouvait faire appel au *coubiage* également pour d'autres travaux (clôtures, récoltes de pomme de terre et de betteraves, vendanges, etc). Entre collègues de *coubiage*, il est normal de se rendre de menus services (journées d'entraide en cas de pic de travail, prêts d'outils et dépannages, etc) et des dons d'aliments. Certains *coubiages* se prolongeaient par des alliances familiales fortes (lorsque les parents *coubiaient* entre eux, les enfants continuent) voire par des mariages ou par le parrainage d'enfants pouvant être assimilés au compérage (Sabourin, 2000).

Il faut considérer le *coubiage* comme une forme de solidarité dans la production. Si l'on interprète le *coubiage* uniquement comme un concours d'intérêts individuels, il est clair que le paysan pauvre chercherait à s'allier la collaboration d'un plus riche (mais pas trop) et que le paysan aisé et mécanisé gagnerait à choisir un collègue pauvre (peu de surface à travailler) et doté d'une famille nombreuse (main d'œuvre gratuite). Or durant quinze ans de cohabitation avec les paysans de Gript et de la région, je n'ai jamais observé de tels cas. On ne peut collaborer durablement dans une situation trop asymétrique et contrastée, parce que le prestige et l'honneur de la famille ou bien la rumeur et la pression sociale, ne le permettaient pas...

Il ne faut pas idéaliser le monde paysan et nier la part d'intérêt et de calcul, mais à Gript et dans les communes voisines (le *coubiage* n'est pas limité aux frontières municipales), le *coubiage* concernait surtout des faveurs ou des services réciproques (la complémentarité), plutôt que des motifs d'exploitation du petit voisin ou des visées d'extension patrimoniale.

Le *coubiage* féminin existait pour la cuisine du cochon et les grandes lessives collectives de printemps appelées *bugaille* : « *La bugaille c'est le coubiage des femmes, c'est le moulin à parole* » disait mon grand-père.

Il faut imaginer une époque sans machine à laver, sans adduction d'eau, avec des puits pollués par les infiltrations des tas de fumiers concentrés par l'habitat groupé sans plates-formes étanches ni fosses d'évacuation. L'été on lavait le linge aux lavoirs des ruisseaux, mais l'hiver c'était impossible. On accumulait donc tout l'hiver les lourds draps de lin et de coton rugueux, les coutils des couettes et édredons, les dessus de lit empoussiérés, les nappes tâchées... Il fallait faire bouillir le linge blanc dans des hectolitres d'eau, dans une *ponne* (bac circulaire de pierre taillée ou de ciment armé), dans les lessiveuses métalliques sur des feux de bois. Pour la circonstance, il fallait accumuler fagots de sarments et de ronces, rondins de bois, dresser des cordes à linge ou isoler une aire herbeuse pour faire sécher le linge à même le sol. Et pour s'occuper du feu, du savon, du lavage, du rinçage, du blanchissage, de l'essorage, de l'étendage, du séchage et du repassage, il fallait des bras et des bras. On réunissait les femmes de deux ou trois familles, et à tour de rôle, on faisait la *bugaille* dans chaque maisonnée. C'était l'occasion de beaucoup de cancons interfamiliaux, de bons repas, de café et de tisanes, d'échanges de recettes et d'étalage de la dernière mode en matière de broderie, de points de tricot et même, pour les plus jeunes filles qui sortaient peu, de visiter les cousins ou les garçons des fermes voisines.

La cuisine du cochon est un cas d'entraide du cycle alimentaire paysan : c'était un événement majeur, attendu, commenté et préparé. C'était un symbole fort, celui du cycle de vie, de l'abondance, de la gastronomie, du mystère de la mort et du rituel du sacrifice par la saignée.

On invitait les hommes et les femmes pour aider. Ils venaient gratuitement (du moins durant mon enfance, ensuite les prestations sont devenues payantes), certaines personnes très demandées (le tueur/découpeur, les meilleures charcutières) se faisaient prier, il fallait établir un véritable calendrier.

Chez les paysans du Bas Poitou on distingue bien l'entraide familiale et solidaire ; le *coubiage* entre deux familles pour les foins, moissons, vendanges et les chantiers collectifs au bénéfice de chaque famille du village par exemple pour les travaux de battages des céréales jusque dans les années 1975 (Gervais et al., 1977 ; encadré 07).

On distingue plusieurs types de *mutirão* au Nordeste du Brésil : aide mutuelle entre deux familles, invitation de l'ensemble de la communauté au bénéfice d'une famille dans le besoin et chantiers collectifs de production ou entretien de biens communautaires (Caldeira, 1957, Galvão, 1959, Sabourin, 2007a).

On reconnaît trois principales formes de l'*ipaamu* chez les Jivaros du Pérou (Sabourin, 2002) : au sein de la famille ou du clan (abattis, pêche, chasse et construction de maisons), entre deux clans alliés (construction de maisons, chasse, pêche) ; récemment au bénéfice de la communauté sédentarisée (construction d'école, poste de santé, terrain de foot, etc.).

La production de valeurs humaines affectives et éthiques

La création de valeurs humaines dans une relation de réciprocité symétrique autour d'une production matérielle, est aussi liée à la praxis, au partage de l'effort entre pairs. Les communautés rurales voient dans les normes des structures d'entraide une façon de maintenir des règles de partage ou de solidarité. En Guinée Bissau, au Pérou, en Nouvelle Calédonie, au Poitou comme au Brésil, les témoignages d'agriculteurs confirment comment ces relations et structures de réciprocité produisent ou reproduisent, en plus de valeurs d'usage, des valeurs d'amitié et de confiance.

Ces valeurs humaines affectives ou éthiques sont mises en avant par les témoignages en termes de qualité des relations sociales, en termes d'obligations sociales, mais aussi de satisfaction, de reconnaissance, de respect, de joie, de fête et de sentiment d'appartenance. Elles constituent ainsi à la fois des produits et un moteur des cycles de réciprocité. Elles correspondent également au projet de société selon que la priorité est accordée aux intérêts matériels individuels ou bien à la qualité des liens sociaux et au partage.

Si la relation prime sur le service rendu, c'est bien parce qu'on lui accorde une valeur humaine et non pas seulement matérielle. Cette valeur humaine est de nature affective (amitié) et éthique (solidarité, confiance) et elle est célébrée par des marques symboliques (cadeaux réguliers, rituels partagés) mais aussi par la fête et la consommation d'aliments de choix. Ces fêtes peuvent donner lieu à une certaine rivalité dans l'ostentation ou dans la qualité du travail (compétition des groupes de travail des jeunes en Guinée Bissau, des chargeurs de sacs, des faiseurs de *chartées* de foin ou de paille au Poitou).

L'entraide dans une structure bilatérale symétrique (face à face) produit des sentiments d'amitié qui se prolongent ou s'expriment dans les alliances durables : mariage en Guinée Bissau, parrainage mutuels des enfants au Poitou, compépage en Amérique Latine.

Le compépage constitue un prolongement de l'entraide et une extension des relations de parenté par la réciprocité, via le parrainage mutuel des enfants. Il peut exister également chez les paysans Quechua (Mayer, 2002) et Aymara (Michaux et al, 2003) et au Nordeste du Brésil (Woortman, 1995 ; Sabourin, 2007a) entre une famille de revenus modeste et une famille plus aisée, voire de classes différentes.

Selon Mayer (2002), la *Minka* quechua trouve son expression maximale dans le rituel du compépage *compadrazgo*, qui établit un lien typique de parenté entre non parents et dans les relations asymétriques entre patrons et travailleurs. Il reprend la classification de Sahlins (1972) distinguant réciprocité généralisée, commune entre parents et proches, et réciprocité équilibrée entre parents distants ou amis.

Selon les cas, en fonction de la nature de la relation de compérage, celle-ci peut rester confinée au plan de l'affectivité et de la solidarité spirituelle et affective et demeurer symétrique. Elle peut aussi se développer sur le plan de la solidarité matérielle, laissant la porte ouverte à deux types d'évolution.

Elle restera symétrique si la solidarité, essentiellement affective et matérielle sous la forme de services fournis par la famille la plus pauvre, est considérée équivalente aux services et dons matériels, pourtant quantitativement plus importants, qu'est capable d'assurer la famille la plus aisée.

Elle peut aussi devenir asymétrique, et éventuellement donner lieu à un sentiment de soumission de la famille la plus modeste et de prestige chez la famille la plus aisée, mais ce n'est ni obligatoire ni inéluctable. C'est pourquoi il convient de relativiser et d'étudier cas par cas les relations d'entraide et de réciprocité qualifiées systématiquement d'asymétriques, de corvées et d'exploitation quand elles font intervenir des familles dont l'une est plus riche, plus puissante que l'autre ou appartient à une classe différente ou supérieure (cf. Meillassoux, 1974 ; Godelier, 1974).

Le sentiment d'amitié par l'entraide est naturellement et fréquemment célébré, *a fortiori* si il se prolonge dans le compérage ou l'alliance matrimoniale et il conduit souvent à la fête

Ce sont les fêtes des récoltes en pays Kanak (ignames et taro), en pays Balante (riz), dans les Andes (pomme de terre), au Nordeste (maïs à la Saint Jean), au Poitou (battage des céréales, vendanges, cuisine au cochon, cf encadré 08).

Cadre 08 : La redistribution de la cuisine du cochon - extrait de Sabourin « Réciprocité dans une commune du Poitou » (2005, inédit)

A midi, pendant les deux jours de cuisine du cochon, on mangeait les abats les plus fragiles qui ne se conservaient pas, le pancréas, le cœur, etc., coupés en gros morceaux, bouillis des heures, mais toujours durs comme du caoutchouc, on les accommodait avec force aromates, dans une mémorable *sauce à la pire* qui me faisait invariablement lever le cœur. Il est des mets que n'apprécient que les adultes ou les gosses mal nourris, et ce n'était alors pas notre cas.

On peut être né dans une famille fort modeste, de parents très économes et de grands-parents très prudents pour avoir vécu deux grandes guerres. On peut vivre très chichement, de très peu d'achats, de beaucoup de pain et peu de fricot ; mais après de telles journées de cuisine du cochon, on ne pouvait pas se sentir pauvre, ni même imaginer ce qu'est la faim. Et comme pour illustrer ce sentiment d'abondance, dès le troisième jour ma grand-mère et ma mère commençaient à diviser viandes, charcuterie et salaisons, à en mettre de côté la plus grande partie (du moins à nos yeux) et à préparer des paquets, des terrines, des paniers débordants de divers types de cochonnaille. Ces lots étaient soigneusement répartis entre toutes les personnes qui avaient participé ou contribué à la cuisine durant ces trois jours, y compris aux invités qui n'avaient rien fait. Chaque catégorie de paniers ou de paquet correspondait à un assortiment différent selon le rang et le goût de son destinataire.

Enfants égoïstes et gourmands, nous étions préoccupés: - *on va donner tout ça?* - *Ah mais bien sûr, c'est la moindre des choses, les tantes ont bien travaillé, et puis ce n'est pas pour ça, nous on aime bien tante Jeanne et la brave Jeannine, avec elles on ne peut pas être regardants*» répondait ma mère. Et puis, comble de l'inconscience et de l'ostentation, ma grand-mère nous envoyait distribuer chez nos voisins, parents et amis, tous les autres paquets et paniers non répartis, que nous pensions réservés à notre consommation. Difficile apprentissage de la réciprocité et du don.

La structure de réciprocité symétrique de l'entraide permet de réguler les désirs de prestige des plus puissants en contrôlant et équilibrant la réciprocité des dons. Mais elle permet également surtout dans les peuples de tradition guerrière, l'expression paisible et la traduction de la réciprocité négative au moyen de défis et de joutes esthétiques autour de l'ouvrage bien fait ou de la qualité des produits agricoles. J'ai observé des concours de labours (à la pelle ou *kébindé*) entre jeunes Balantes de Guinée Bissau, comme chez les jeunes agriculteurs du Poitou (au tracteur), mais aussi des concours de beauté du bétail. De même il existe des

concours des plus beaux champs dans les Andes (Mayer, 2002 ; Michaux et al, 2002), de la plus belle igname en pays Kanak, des plus beaux jardins de manioc pour la déesse de la terre *Nunkui* chez les Jivaros Aguaruna (Sabourin, 1982a).

Articulation entre réciprocité binaire et ternaire

L'entraide peut également mobiliser une structure de réciprocité ternaire unilatérale quand elle implique des acteurs appartenant à plusieurs générations. Par exemple dans le cas de la construction de la maison. C'est en général le père qui construit ou aide à construire la première maison du fils et non pas le contraire. La valeur produite est bien celle de la responsabilité du père envers le fils. Plus tard, le fils pourra éventuellement aider à réparer la maison du père âgé, mais il reste son inférieur dans la hiérarchie parentale.

Temple et Michaux ont mis en évidence dans les communautés Aymara de Bolivie, une forme d'entraide impliquant l'articulation entre des structures binaires et ternaires.

Jacqueline Michaux (2000, 2003) établit d'abord le lien de la structure d'entraide binaire Aymara, l'*ayni* à la production de ce que nous pourrions appeler l'amitié en termes occidentaux. L'*ayni* est décrit comme une structure de réciprocité bilatérale, Michaux identifie dans cette réciprocité la matrice de la valeur éthique Aymara.

L'ayni est plus qu'un mécanisme d'obtention de valeurs matérielles. Moyennant le donner et recevoir, deux familles créent un lien affectif qui perdure et surpasse la satisfaction des besoins matériels immédiats. Aider une famille durant les semailles, la récolte ou lui donner des cadeaux de nourriture et de boisson pour une fête, engendre une affectivité partagée qui s'exprime par le terme chuyma. La chuyma est le signifiant de la conscience affective de l'être humain, qui s'accroît toute la vie jusqu'à être complète dans la vieillesse (Michaux et al, 2003 : 7).

Temple (2004b) décrit la structure d'entraide bilatérale que forme la répartition des charges communales (cargos) dans les communautés Aymara comme une réciprocité en étoile (figure 1 chap. I).

Ce n'est pas la seule structure de réciprocité des peuples Aymara, qui comptent également sur les structures de parenté et de parrainage, mais l'ayni déborde le cadre de la parenté même fictive et peut être à chaque instant pratiquée avec quiconque. Or, lorsque le couple devra s'acquitter de charges très coûteuses, il en appellera à ses amis ayni. Et l'on verra s'articuler cette forme bilatérale de la réciprocité étoilée sur d'autres formes de réciprocité pour former un système complexe (Temple, 2004b : 3)

L'*ayni*, avec son rituel autour de la dualité homme-femme qui symbolise précisément la réciprocité d'alliance, engendre une affectivité au-delà de la satisfaction des besoins matériels. Delon Temple (2004b) adressé à tous et à chacun, il instaure une affectivité personnelle mais généralisée : « Les hommes se sentent plus humains d'appartenir à une communauté d'*ayni* ».

Lorsqu'un couple assume une charge dans la communauté, tous ses partenaires d'ayni (appelés également ayni) doivent participer et leur apporter quelque chose. Et dans le cas contraire le couple sentirait sa chuyma vide (ch'usa chuyma) comme si la chuyma n'avait pas été nourrie. Les ayni doivent s'accompagner en toute occasion (...) une personne qui ne reproduit pas l'ayni est appelée ch'usa ajanu, c'est-à-dire "face vide" car sa face est comme vide d'humanité, c'est-à-dire sans vie. (Michaux et al, 2003)

Le "tour des charges" engendre alors une succession de type ternaire à l'origine de ce que Michaux et al. (2003) nomment les *structures hélicoïdales*.

L'articulation des deux formes de réciprocité "un pour tous" et "chacun à son tour" engendre en effet une hélice puisque périodiquement il y a retour à la même prestation pour chacun des membres de la communauté, mais après qu'un certain temps soit passé au cours duquel tous les autres membres de la communauté ont également pu offrir le repas à tous les autres. (Temple, 2004b)

Les transformations de l'entraide

Les pratiques d'entraide se transforment et évoluent dans le temps en fonction des modifications des conditions de la production, du contexte social, technologique et économique. Les références scientifiques tout comme mes observations montrent qu'elles peuvent évoluer soit vers l'échange, le troc ou la marchandisation du travail, ou bien vers l'actualisation de la relation de réciprocité symétrique dans de nouvelles structures.

L'évolution de la relation d'entraide réciproque vers le troc ou l'échange de services est particulièrement documentée, puisqu'elle semble naturelle et inéluctable dans le cadre de la généralisation et de la domination de l'échange marchand. Elle est revendiquée par l'anthropologie marxiste, par la sociologie économique et y compris par les auteurs qui se référant à Polanyi ont interprété les relations d'entraide « précapitaliste » comme des relations de réciprocité et non pas d'échange. J'ai observé également ce type d'évolution, en particulier au Brésil, en système mixte et métis où la cohabitation entre système d'échange et de réciprocité, tourne souvent à l'avantage de l'échange (Sabourin, 1997, 2000, 2007b).

En Afrique, dans les Andes ou au Nordeste du Brésil (Sabourin, 2000), certaines pratiques de réciprocité (entraide et fêtes) souffrent de la concurrence de nouvelles relations d'échange : salariat, vente d'alcool ou paiement d'une entrée aux fêtes). Bien que ce fait ne soit pas perçu par les populations locales, quand de telles pratiques se mercantilisent, elles cessent de garantir une actualisation « moderne » des structures de réciprocité susceptibles de maintenir la même qualité de relations humaines et les mêmes valeurs. L'échange de journées est bien différent du *kihuate*, de l'*ipaamu* ou du *mutirão*.

L'entraide peut sous certaines formes relever de l'échange ou se transformer en échange comme je le rapporte à propos des paysans du Poitou. Mais souvent, même les auteurs qui l'interprètent d'un point de vue utilitariste en font une description conforme aux principes de réciprocité.

L'entraide est une forme de solidarité nécessaire à la production de biens matériels, en ce sens elle est essentielle à la survie de certaines communautés. C'est ce que montrent Condominas (1961) et Sandron (2008) à propos de l'entraide entre les paysans des Haute Terres de Madagascar. La réciprocité *Imerina* est gouvernée par le *fihavanana*, que l'on peut traduire par « esprit de solidarité » ou « respect mutuel » (Gannon et Sandron, 2006). Sa principale forme est celle de l'entraide agricole nommée *valintànana* ou *mifampindrana* c'est-à-dire respectivement, « rendre la main » et « emprunt réciproque (de bras) » (Condominas, 1961). Les paysans et leur famille se regroupent à tour de rôle pour effectuer des travaux agricoles les uns chez les autres.

Pour Condominas (1961), *cette entraide est loin d'être purement sentimentale, elle obéit en fait à un ensemble de règles de vie où l'aide apportée appelle toujours sa contrepartie*. La règle de contrepartie constitue le principe même de la réciprocité. Gannon et Sandron (2006)

tout en interprétant le *Fihavanna* comme une convention indiquent qu'il y a attente de retour, ce qui constitue plus qu'une règle de la réciprocité. Il doit y avoir retour du don. Ces auteurs assimilent d'ailleurs cette entraide à la réciprocité symétrique décrite par Platteau (1997) et Sahllins (1972) sous le nom de *balanced reciprocity*, et concluent que la nature du *fihavanana* est donc à la fois sociale et économique, ces deux sphères étant ici profondément imbriquées l'une dans l'autre (Sandron, 2008). La seule référence citée évoquant une perspective de subsistance et non pas de dons mutuels et réciproques mentionne que « dans un tel contexte, le maintien des relations sociales n'est rien moins qu'un moyen de survie ». Il s'agit précisément d'une étude effectuée pendant une période de crise économique majeure dans la région (Blanc-Pamard, 1987).

Ces exemples montrent des formes d'actualisation des pratiques de partage de la force de travail et de solidarité y compris dans des environnements hostiles, par exemple au Poitou, quand les conditions de reproduction des sociétés paysannes ne sont plus garanties ou au Brésil, quand les programmes et politiques publiques privilégient le développement de structures d'échange et ignorent les relations de réciprocité. Cependant l'actualisation de relations de réciprocité dans des structures de production destinées à l'échange a ses limites.

Par contre, j'ai observé la monétarisation des relations d'entraide en Guinée Bissau, chez les groupe de travail des jeunes Balantes ou chez les Kanak en Nouvelle Calédonie, sans constater pour autant une perte de la production du sentiment d'amitié et des valeurs de solidarité et une dérive vers l'échange marchand (Hochet, 1983, Sabourin, 1988). Quand la structure de réciprocité est solide, monétarisation de l'entraide ne signifie pas obligatoirement marchandisation du travail (Sabourin, 2007a).

Les sociétés rurales africaines sont, encore aujourd'hui, parmi les plus riches en matière de pratiques de réciprocité. On distingue les travaux communautaires, l'entraide entre familles et les invitations de groupes de travail par classe d'âge et de sexe (*Kifukila* en Angola, *kilé* en Guinée Bissau). Ces groupes de travail fonctionnent comme de véritables associations et ont progressivement incorporé des formes de rémunérations non plus seulement en nature (aliments et boissons), mais en argent. Jusqu'aux années 1980, cet argent était destiné à financer des fêtes collectives du groupe incorporant la modernité : lumières et musique électriques. Depuis, ces rémunérations font l'objet d'un contrat verbal entre l'agriculteur et le groupe, le *kilé* guinéen devenant une sorte de coopérative de travail (Sabourin, 1988).

Dans les communautés que j'ai étudié, il m'a été donné fréquemment d'observer la réactualisation des relations de réciprocité dans des formes d'entraide et de coopération plus modernes.

Guillermou (1993) observe ainsi en Algérie et au Congo l'influence et la continuité des règles et pratiques de l'entraide agricole (*Toouiza* et *ma'ouna* en Algérie, *kitemo* chez les Beembe du Bas Congo) dans le fonctionnement des groupements et coopératives de services. Bagayoko (1985) et Ouédraogo (1990) font les mêmes observations à propos des *Tons* au Mali et des *Naam* en pays Mossi au Burkina Faso.

Bobin (1999) observe une actualisation des pratiques de l'entraide rurale des femmes dans les groupements urbains issus de l'exode au Burkina Faso et Marie (2002) du système de « dette » lié à la réciprocité rurale dans les villes de Côte d'Ivoire.

Divers auteurs (Bom Konde, 2003, Bazabana, 2004, Ouédraogo, 1990, Pedregal, 2006) évoquent l'évolution des pratiques d'entraide agricole villageoise au sein des nouveaux groupements ou réseaux d'association, y compris en milieu urbain. J'ai observé ce type de réactualisation des pratiques de réciprocité andine à propos des groupes de résidents à Lima des communautés Aymara et Quechua de la Sierra péruvienne (Sabourin, 1982b). Il s'agit à la fois de prestations autour des vivres et des aliments qui échappent au marché d'échange capitaliste (même en empruntant les mêmes transporteurs) et de relations de réciprocité autour des fêtes et expressions musicales, culturelles des associations de résident Quechua e Aymara à Lima.

Certes, il existe des interprétations exagérées idéalisant l'entraide villageoise et la coopération solidaire (Augé, 1973, Chauveau, 1994). Je partage certains reproches de Maizi (2008) à l'ouvrage d'Ouédraogo (1990). Mais l'imprécision des propos autour des diverses structures de l'entraide de leur évolution, et pour autant, la possibilité de critiques tiennent aussi au fait que ces relations ne sont pas prises en compte à partir de la perspective de la réciprocité.

Dans le Poitou, l'entraide bilatérale entre deux familles est appelée *coubiage*, comme détaillé précédemment. Elle était indispensable entre paysans pour la récolte du blé et des foins. A partir des années 1920, avec l'introduction des batteuses-lieuses à vapeur gérées de façon collective ou associative, la moisson, et surtout les battages, exigent une forme d'entraide élargie à l'ensemble des familles du village. Les "*batteries*" deviennent une des principales occasions d'entraide et de fête de la fin de l'ère paysanne dans cette région. Ce sont le progrès technique (mécanisation et motorisation) et la modernisation institutionnelle (coopératives) qui ont provoqué l'élargissement du cercle d'entraide et donc de redistribution partagée de travail entre les familles. On est passé d'une structure symétrique binaire bilatérale, le *coubiage* entre deux familles à une structure binaire élargie à l'ensemble du groupe, une structure de partage, autour de la gestion d'un équipement commun (la batteuse) via une coopérative (CUMA – Coopérative d'Utilisation de Matériel Agricole).

Dans la mesure où les groupes de battage collectif ont commencé à sortir du cadre d'un village pour aller faire les battages dans d'autres communes chez des groupes tiers, il y a même eu à la fois évolution et articulation vers une structure ternaire bilatérale (Encadré 09).

Néanmoins, ce système a disparu avec le remembrement qui a permis l'agrandissement des parcelles et l'usage des moissonneuses batteuses automotrices dans les années 1970. Les paysans retournèrent alors à des formes d'entraide plus réduite, le *coubiage* entre deux familles. Depuis les années 1990, dans la région, est apparue une nouvelle innovation technique, l'ensilage de fourrage. Les agriculteurs réactivèrent alors la CUMA, souvent tombée en désuétude, pour acquérir une ensileuse. Ils mobilisèrent également à nouveau l'entraide élargie afin de disposer d'assez de tracteurs et de remorques pour satisfaire la capacité de la machine à ensiler. Cependant l'entraide élargie fonctionne dorénavant sans aucune fête, les paysans devenus des agriculteurs familiaux modernes sont trop occupés et leurs épouses travaillant souvent en dehors de l'exploitation n'ont pas le temps de cuisiner. Les chantiers d'ensilage fonctionnent pour satisfaire l'intérêt de chacun, mais sans redistribution, sans banquet, en tout cas sans produire autant de lien social entre les familles. Il s'agit des mêmes paysans, des mêmes familles que quinze ou vingt ans plus tôt pour les battages, mais il n'existe plus de société paysanne. La part de réciprocité est réduite et la logique de l'échange dominante. La solidarité correspond alors essentiellement à l'expression morale (la coopération), d'un intérêt collectif matériel partagé par plusieurs individus.

Encadré 09 : *La machine à battre dans le Poitou et la Saintonge : un chantier d'entraide collective*

Les battages consistaient à séparer le grain de la paille, au moyen d'une batteuse. A Gript, celle-ci avait été acquise dans les années 1930 par la société de battage qui prit le statut en 1950 de Coopérative d'Utilisation de Matériel en Commun (CUMA). Elle a d'abord été actionnée par une machine à vapeur et déplacée par des paires de bœufs ou de chevaux. Dans les années 1960, la CUMA acheta un tracteur qui permettait à la fois de transporter la batteuse et d'actionner son mécanisme, au moyen d'une courroie de cuir. Durant le mois d'août, l'ensemble des agriculteurs de la commune accompagnaient la batteuse et les chantiers collectifs de ferme en ferme. Chaque année, on inversait le sens du trajet de la machine pour éviter d'éventuelles discriminations.

Les postes autour de la machine étaient établis en fonction de l'âge et du statut des travailleurs. Les adolescents et les femmes approchaient les gerbes, légères, mais un homme expérimenté contrôlait la déconstruction progressive du gerbier, pour éviter qu'il ne s'écroule. Un homme d'expérience (deux se relayaient) déliait les gerbes avec son canif et les jetait dans la batteuse. Il fallait faire attention à ne pas tomber, et à ne pas laisser tomber une ficelle qui risquait de bloquer les mécanismes. Mon grand-père assurait ce poste chez lui, et parfois chez certains voisins. Les hommes dans la force de l'âge, assuraient l'ensachage du grain à la sortie du trieur de la batteuse et le transport des sacs de 60kg (sur l'épaule) jusque dans les greniers. Les hommes plus âgés, aidés des jeunes les moins musclés ou les plus allergiques à la poussière de grain, récupéraient les bottes de paille à la sortie de la presse et faisaient la chaîne pour les passer à ceux qui assuraient l'édification des paillers. A la fin des années 1960 un monte-paille ou monte-bottes permettait de réduire le nombre de bras de cette chaîne. On trouvait un responsable de la ferme concernée ou un des proches à chacun des postes délicats. Enfin quelques postes vils et de moindre responsabilités étaient répartis entre les arpettes (jeunes adolescents et ouvriers handicapés mentaux ou physiques) : évacuer les balles de paille pour éviter le bourrage du lance-balle ; surveiller les rouleaux de ficelle de sisal de la presse, transporter et plier les sacs vides, ramasser et couper des ficelles pour attacher la gueule des sacs, balayer les greniers, faire sécher et plier les bâches, graisser les courroies, etc. Les enfants de plus de dix ans étaient réquisitionnés pour distribuer les boissons. On travaillait dur dans la chaleur et la poussière, les balles et pailles courtes irritaient les bras et le cou, mais dans une ambiance de bonne humeur et de fête collective, pimentée d'interminables histoires, plaisanteries, jeux et querelles...

Les points culminants de cette ambiance festive étaient l'heure de l'apéritif, du café (et pousse-café) et surtout du dîner, qui se terminait souvent en chansons. Les femmes préparaient de véritables banquets pour alimenter entre 60 et 100 bouches affamées et assoiffées. On plumait les volailles une semaine à l'avance, on écosait les petits poids et les inévitables *moghettes* du marais (haricots blancs), on cuisait des rôtis de porc, des pâtés, on dessalait le lard. Il fallait compter avec l'aide des voisines, des sœurs et des cousines. Certaines femmes seules ou veuves offraient bénévolement leur aide, d'autres dans le besoin, leurs services. Ma grand-mère inventait des desserts qui tenaient au ventre, tartes *poumées* (double épaisseur de pâte brisée), riz sucré au lait ou au chocolat bien cuit et gonflé. La voisine répétait chaque année « *c'est la dernière fois que je fais des frites et du far poitevin* ». Bien entendu, on rivalisait d'une ferme à l'autre en matière de cuisine, de boissons, d'hospitalité et de bons soins aux travailleurs. C'était l'honneur et la réputation du patron et de la patronne qui étaient en jeu. On montrait ses richesses, sa vaisselle, les fruits de son verger, de sa vigne, de son potager et de son poulailler. On montrait ses fils (rudes à l'ouvrage comme à la chanson) et ses filles (bonnes cuisinières, bonnes drôlesses et bientôt bonnes à marier). Chez les plus pauvres, qui ne pouvaient rivaliser de prestige avec les fermes plus aisées par la quantité ou le luxe, on inventait quelques liqueurs de fruits originales (airelles, nèfles, cerise noire, églantier) à défaut de pineau ou de pastis ou un mets rare et prisé : des anguilles, un civet de lapins ou de lièvres accommodé de champignons, voire une sauce aux *lumas*, avec des centaines d'escargots gris engraisés à la farine de blé, patiemment accumulés durant deux saisons des pluies. Les chantiers de battages des céréales représentaient la plus grande fête champêtre de l'année, le point fort des vacances scolaires, l'animation maximale dans les fermes. C'était pour un jeune paysan l'opportunité de toutes les initiations : participation aux travaux des hommes, test de force physique (manipulation des bottes de paille et sacs de grain) épreuve de résistance (à la poussière, à la fatigue), consommation d'alcool, de tabac, participation aux banquets, bagarres, histoires et chansons, premières danses et courses aux filles dans la paille...

Entraide asymétrique et symétrique.

La relation asymétrique a généralement lieu entre un paysan et un patron (Mayer, 2002), une famille pauvre et une plus riche, ou bien entre un paysan ou artisan et un membre d'une caste noble (Chrétien, 1974 ; Randles, 1974).

Fioravanti-Molinié (1974 : 1364-65) constate que dans les Andes, même si le *compadrazgo* concerne souvent des relations asymétriques, il stimule la réciprocité symétrique alors que les charges communautaires (*cargo*) stimuleraient la réciprocité centralisée, la redistribution.

Augé (1974 : 1369) ne voit que de « l'échange inégal dans les relations de réciprocité », ce qui limite bien sur toute critique qualifiée de la réciprocité asymétrique (Augé, 1973).

Au delà du respect mutuel, l'affectivité et l'amitié entre les deux partenaires sont souvent mentionnées dans la mesure où le plus puissant doit loyauté et fidélité en matière de protection du plus pauvre. Cependant le sentiment produit par ce type de relation asymétrique reste l'obéissance et la soumission du plus faible et le prestige pour le plus puissant.

Cette relation reste importante, car dans les sociétés où cette tradition s'était maintenue durant la période coloniale, elle peut se perpétuer aujourd'hui dans le cadre de relations de paternalisme et de patronalisme dans des situations d'oppression. Les conditions en sont devenues inhumaines, car la prestation positive du patron (respect, protection, loyauté, alimentation digne) a disparu. L'oppression paternaliste est associée à l'exploitation. Ce sont les systèmes de dette au Brésil (Geffray, 1995, Lena et al, 1996), d'*enganche* au Pérou, c'est-à-dire des formes d'esclavage moderne hérités de la traite des noirs aux Amériques et qui sont pires que l'esclavage antique où l'esclave était bien traité.

Pour Mayer (2002), la *minka irréversible* concerne des partenaires occupant des positions hiérarchiques différenciées, par exemple entre paysan et propriétaire. C'est le même type de réciprocité asymétrique analysée par Scott (1976) chez les *Burma* du Vietnam. Mayer (2002) qualifie ce type de réciprocité comme une relation sociale ritualisée de l'exploitation et considère qu'il y a un privilégié, un gagnant principal. Selon lui les classes supérieures des Andes rurales utilisent la réciprocité asymétrique pour imposer aux paysans les termes d'échanges inégaux en profitant de la différence des statuts. Il rappelle qu'une fois le quiproquo entre la nature réelle de la relation (échange ou réciprocité) dépassé, ces abus ont conduit à diverses rebellions et finalement à la réforme agraire de 1976 au Pérou. Il reconnaît que depuis cette réforme radicale ces relations asymétriques ont pu resurgir et contribuer à recomposer des formes de dépendance en redessinant les frontières ethniques de la société andine (Mayer, 2002 : 118).

Randles (1974) demande comment différencier le groupe d'entraide (*a-lima* en Xhosa et en Zulu, *matsema* en Sutu, *ukutumya* en Bemba) de la « corvée » accomplie sur les champs du chef, coutume générale en Afrique Bantu). Le même mot s'emploie pour les deux chez les Sutu. Randles y voit une équivalence avec relations de don envers les seigneurs médiévaux évoquées par Bloch (1963) et Duby (1974).

On peut tout simplement y voir une entraide pour le bien commun, le prestige de la communauté et l'honneur du chef ; on reste dans une relation de réciprocité symétrique. Mais, comme chez les Incas (Wachtel, 1974), il peut également s'agir de la phase de captation de dons en faveur du centre de redistribution, seigneur ou *Big Man*, qui sera suivie de la phase de redistribution des vivres, du point de vue matériel ou symbolique. On a alors affaire à une relation de réciprocité asymétrique.

Chrétien (1974) analyse un type de relation d'entraide voisin du *batanan* Mandjak à travers le *Bugabire* du Burundi ou le *buhaké* rwandais. Il note également la possibilité de la réciprocité dans la hiérarchie dans la relation *kugaba* (prier, demander la protection) / *Kugabira* (donner, distribuer, se montrer généreux) (Chrétien, 1974 : 1331).

Il montre que dans la région des grands lacs, le contact colonial et l'imposition de normes d'échange ont progressivement substitué la *concurrence à l'interdépendance réciproque*, en particulier avec l'introduction souvent devenue obligatoire de cultures commerciales. La suppression de l'entraide réciproque et des dons d'animaux au Rwanda, le *Buhaké*, par l'administration coloniale a été appuyée par la *chefferie Tutsi intéressée par un élevage rentable pour le compte personnel*. Cet acte colonial a entraîné une déstructuration totale des systèmes de réciprocité Tutsi et Hutu qui devaient, des années plus tard donner lieu à l'un des plus grands génocides de l'humanité (Temple, 1995). *Les rapports de réciprocité et de protection devaient alors s'effacer devant l'individualisme* ; comme le rappelle Dumont (1966 : 287) à propos de l'Inde *si l'interdépendance est remplacée par la concurrence, la caste a vécu*.

Chrétien conclut que même si l'on retrouve certaines figures de la trilogie médiévale « noble-guerrier, paysan et prêtre » identifiée par Duby, ces systèmes hiérarchisés africains ne relèvent pas de l'ordre féodal occidental auquel on a voulu les comparer, mais de systèmes de réciprocité et de redistribution (Chrétien, 1974 : 1337).

Duby (1974 : 1366) reconnaît que le concept de réciprocité favorise l'interprétation des documents des VII-XII siècles. Il insiste sur la valeur symbolique de la redistribution du chef ou du seigneur en termes de fécondité à propos des (re)distributions de vivres et critique l'analyse marxiste des prestations dans les champs du chef en termes de rente foncière. Il insiste sur la dimension de la gratuité, de la consommation et de la fête dans les relations d'entraide symétriques ou asymétriques (idem, p 1367).

Dans l'entraide réciproque, symétrique ou asymétrique, on mesure combien la relation sociale ou affective entre sujets, prime sur la nature matérielle de la prestation de travail. L'entraide agricole est donc une prestation économique qui échappe au cadre utilitariste de l'échange. Elle ne peut être réduite à un échange ou troc de journées de travail. Mais, en dépit de limites et difficultés dans le contexte actuel, l'entraide de réciprocité s'est maintenue dans un monde rural de plus en plus dominé par le libre échange, précisément parce que, au-delà des prestations matérielles, elle assure également la production de valeurs sociales et symboliques essentielles pour les communautés rurales ou urbaines.

Les relations de réciprocité dans les Andes ne succomberont pas aux forces du marché d'échange impersonnel parce qu'elles offrent des avantages, un refuge contre l'exploitation des marchés d'échange et, dans certains cas, parce qu'elles permettent la production et la circulation de marchandise au-dessous de leur valeur réelle" (Mayer, 2002: 137).

Cette citation, malgré son caractère optimiste montre la limite de l'interprétation des relations de réciprocité à partir de la théorie de l'économie paysanne de Tchayanov (1990), commune dans la tradition des *peasants studies*. Elle renvoie à la nécessité d'une analyse spécifique des marchés andins, paysans ou ruraux en général, à partir des perspectives ouvertes par la théorie de la réciprocité (cf partie III).

2.2. Organisation paysannes et gestion partagée des ressources

La gestion de ressources naturelles communes (terres, eaux, pâturages, forêts...) ou la production et l'entretien d'équipements collectifs recouvrent une forme d'entraide ou de coopération très fréquente dans les communautés paysannes et indigènes. Elles correspondent à une structure élémentaire de réciprocité binaire : le partage. Simplement, à la différence du face à face, il s'agit là d'une structure symétrique entre l'individu et le groupe, entre chaque individu et l'ensemble du groupe (Chabal, 2005).

J'ai traité des structures de réciprocité en matière de gestion partagée des terres, de la forêt et de sa faune chez les Jivaros d'Amazonie péruvienne (Sabourin, 1982) et les Kanak de Nouvelle Calédonie (Sabourin, 2001 ; Sabourin et Pédelahore, 2001 et 2002 ; Videault et Sabourin, 2002). J'ai examiné les structures de réciprocité en matière de gestion partagée des terres de pâturages (Sabourin et al, 1995, 1999), de la biodiversité des semences dans les communautés paysannes du Nordeste du Brésil (Sabourin, 2003, 2008, 2007b) ainsi que celle des équipements collectifs au Pérou, Brésil et Guinée Bissau (Sabourin, 1988). J'ai également analysé les conflits entre systèmes de réciprocité et systèmes d'échange concernant la gestion des terres en Amazonie péruvienne, au Brésil (Sabourin et al, 2007 ; Sabourin, 2008) et en Nouvelle Calédonie (Sabourin, 2002) et la gestion de l'eau au Nordeste du Brésil (Sabourin, 2002, 2007b).

On retrouve, dans ces différents cas, l'universalité de la structure de partage et des contradictions qu'elle pose avec la logique de l'échange et de la privatisation.

Comme pour la modernisation de l'entraide villageoise africaine, il s'agit d'un défi en termes d'efficacité et d'adaptation des organisations indigènes et paysannes pour permettre l'actualisation des relations de réciprocité dans des contextes nouveaux.

Enfin, en Afrique comme dans les autres nations du Sud, cette question de la transformation et modernisation des structures traditionnelles de gestion des ressources naturelles communes est devenue particulièrement criante. Suite aux échecs de leur privatisation après les décolonisations ou des systèmes de propriété de l'Etat dans les expériences socialistes, le transfert de leur gestion aux organisations de producteurs constitue un enjeu et une source inépuisable de débats, en particulier depuis la mise en place de programmes de décentralisation des territoires et de leur gouvernance (Ribot, 2003 ; Ostrom 1990, 2008 ; Boutinot, 2008).

Divers travaux, en particulier autour de l'équipe de l'IASCP (International Association for Study of Common Property resources) et d'Elinor Ostrom, ont remobilisé les théories sociologiques de l'action collective. Ils ont conduit à réexaminer, en particulier, le dilemme de la tragédie des communs. Selon Hardin (1968), les terres et pâturages en propriété commune seraient condamnés à un usage excessif et à un épuisement de la ressource si on ne procédait pas à leur privatisation et gestion par le marché d'échange. L'enjeu est de taille et mérite donc une confrontation entre les référentiels de l'action collective et la théorie de la réciprocité, en matière d'analyse de la gestion des communs et des organisations paysannes.

Gestion partagée des biens ou ressources communes et production de valeurs

La gestion des ressources communes repose sur une structure de réciprocité binaire collective spécifique, le *partage*. Dans la *structure de partage*, tous sont face à tous: ABCDEF/ABCDEF (Figure 1, chap. I).

Les valeurs affectives et éthiques engendrées par les relations de partage sont le sentiment d'appartenance et la confiance. Le sentiment d'appartenance à un tout est très fort. Il apparaît spontanément dans la plupart des témoignages des paysans, associés aux notions d'unité, de solidarité, de force et de vie de l'être collectif ou communautaire.

Chabal (2005 : 5) insiste sur le fait que *ce n'est pas tant l'objet du partage qui importe que les actes des sujets*. C'est bien ce qui pose problème avec les infrastructures hydriques ou les équipements «reçus» de l'extérieur. On ne partage pas de la même façon ce que l'on a travaillé à construire et entretenir ensemble, entre pairs et ce qui émane d'un centre de redistribution extérieur au groupe. Dans la structure de partage, le faire ensemble de même que le fait de dépendre d'une même ressource « finie » engendre un sentiment d'appartenance au groupe. On peut symboliser la structure de partage par un cercle (figure 1, chap. I) extensible en fonction du nombre de participants.

Le partage cherche à produire l'union. La parole exprime cela par " nous ". La devise est : un pour tous, tous pour un. C'est l'idée de totalité qui domine (Chabal, 2005 :5).

L'aliénation spécifique à cette structure de réciprocité, c'est la fermeture du cercle, le repli sur le groupe, sur la communauté. Chabal (2005 : 6) relève : *le grand danger du partage est la clôture du cercle : partage et mutualité à l'intérieur, réciprocité négative à l'extérieur, ou bien même échange à l'extérieur, c'est-à-dire sortie de la réciprocité.*

La valeur de confiance n'apparaît pas spontanément ; il faut poser la question de l'existence d'abus individuels ou de détournements privés de certains membres du groupe pour que la valeur de confiance apparaisse comme évidente, de par la naturalité des réponses du type : « non, on se fait confiance ». S'il n'y avait pas production d'une confiance en autrui, il n'y aurait pas de bien commun et de propriété commune. Mais tous reconnaissent que cette confiance n'est pas donnée, elle n'est pas antérieure et acquise, elle est construite socialement. La preuve, c'est que, certains doutant au début de la mise en place des processus de gestion partagée, des formes implicites de contrôle social s'établissent parfois, pour vérifier que la confiance fonctionne bien. En fait, elle fonctionne également au niveau symbolique, car c'est elle qui permet la solidarité, qui donne la force au groupe ; elle permet au groupe de partage de s'affirmer comme uni et homogène face aux agressions extérieures, aux tentatives de vol. Or pour se sentir forts et unis, comme tous le souhaitent et pour pouvoir faire état de cette force de l'unité, personne n'a intérêt à douter de l'autre. Le doute engendre le soupçon qui conduit à la perte du partage. Chacun sait que certains abus sont parfois commis ; des sanctions sont d'ailleurs prévues par des règlements (Ostrom, 1990, 1992); mais tant que ceux-ci restent dans les limites du raisonnable, le groupe préfère ne pas les évoquer et les afficher.

La réciprocité met en œuvre à la fois l'identité et la différence pour produire la conscience, le sentiment d'être un tout ou d'appartenir à un tout. Il n'y a donc pas lieu que chacun perde sa personnalité. « *Si en revanche le tout sombre dans l'homogène, il n'y a plus de réciprocité, plus de solidarité authentique, plus de véritable conscience* » (Chabal, 2005 :10).

Hess et Ostrom (2007) proposent de considérer la connaissance et les savoirs locaux comme constituant un bien commun partagé.

Dans les structures de partage de savoirs et d'expériences communes, comme celle de l'Université Paysanne du Nordeste du Brésil (Sabourin, 2007b ; Coudel, 2009), on retrouve les témoignages évoquant diverses valeurs éthiques : le *respect de l'autre* (élève ou professeur), de la *capacité d'écoute qui engendre la confiance dans les capacités du groupe*; la reconnaissance des capacités d'autrui dans l'interaction et les rencontres avec d'autres professionnels ou acteurs sociaux et techniques (agriculteurs, artisans, poètes, artistes).

La confiance en soi et dans les autres naît d'expériences collectives qui mettent chacun en situation de parité vis-à-vis des autres, apprenants ou formateurs. A l'Université Paysanne, c'est le cas de la pratique collective du travail manuel dans les cours d'arts plastiques, associant y compris des professeurs, ce qui a permis de créer des relations horizontales entre pairs (Coudel et Sabourin, 2005 ; Sabourin, 2007b).

Les apprentissages les plus notables sont associés à des relations qui produisent aussi des valeurs humaines et des sentiments importants : confiance (en soi et dans les autres), respect mutuel et reconnaissance de l'autre, sentiments de justice (la notion essentielle du droit et du devoir de « *prendre* » ou de « *donner la parole* ») ; enfin de responsabilité (envers les partenaires de la formation et envers la communauté ou l'organisation d'origine). Ces valeurs éthiques sont produites par des relations structurées de réciprocité symétrique :

- La confiance collective est produite par la structure de *partage* au sein du groupe : partage de savoirs, apprentissages mutuels ou croisés, partage de responsabilités et solidarité;
- Le sentiment de justice dans l'apprentissage et dans la prise de conscience est produit par l'équidistance entre la nécessité de connaissance (son application, pour soi et pour les autres) et la source de la connaissance (personnifiée par le formateur), il correspond à une relation de *réciprocité ternaire bilatérale*.

Reconnaissance de la gestion partagée et actualisation de la réciprocité

Quand les dispositifs de gestion de ressources communes fondés sur la réciprocité sont reconnus et pris en compte par l'Etat et les politiques publiques, les relations de partage parviennent généralement à s'actualiser dans des structures institutionnelles nouvelles, mieux adaptées au contexte moderne.

Au Nordeste du Brésil, les spéculations foncières dans les zones d'implantation des périmètres irrigués ont provoqué des invasions illégales et l'appropriation privée des vaines pâtures. La solution négociée entre l'Etat et les paysans dans le nord de la Bahia - l'attribution de titres collectifs de propriété de ces communs aux associations de producteurs - a constitué un précédent en matière de réforme agraire durable et locale (Sabourin et al, 1999, 2000).

Dans la région de Juazeiro, Senhor do Bonfim, Uauá, cette législation a permis de reconstituer un corps de règles collectives de partage et de responsabilité, via une forme d'organisation nouvelle, l'association. Il y a bien actualisation, non pas des structures, mais du cadre du partage, du réceptacle de la relation de réciprocité.

En instituant la reconnaissance juridique de la propriété collective de ces terres, l'Etat de Bahia a permis aux associations de producteurs de bénéficier d'aides et de subventions réservées aux attributaires de la Loi de Réforme Agraire en matière d'aménagement de ces terres, en particulier en ce qui concerne les ressources hydriques (puits, barrages, petite irrigation avec pompe ou siphon).

Toujours au Nordeste du Brésil, l'Etat de la Paraíba a reconnu et subventionné les banques de semences communautaires destinées à assurer la conservation et production des variétés locales de maïs et de haricot, pour des motifs économiques de sécurité alimentaire et des considérations écologiques en termes de conservation de la biodiversité (Sabourin, 2003, 2008).

Contrairement aux prophéties de Hardin (1968 : 1243-1248) proclamant la dégradation inévitable des biens communs par excès d'usage, les paysans du Nordeste brésilien ont su, au cours de l'histoire, trouver des modes de gestion commune des réserves d'eau, des bas-fonds ou des vaines pâtures, sans en compromettre systématiquement ni l'accès, ni la reproduction (Sabourin et al, 2002). Les pratiques de gestion partagée ne sont pas toutes observables à l'échelle de la communauté locale : il existe une répartition spatiale et temporelle de l'accès à la ressource. Par exemple, pour la forêt sèche et l'eau, cette régulation s'exerce plus facilement sur de grandes surfaces, à l'échelle d'une petite région ou d'un bassin-versant plutôt qu'à celle d'une seule communauté. De même, pour la gestion des vaines pâtures, la répartition des animaux entre les descendants via la dot et les dotations à chaque enfant à sa naissance, sont des pratiques destinées à limiter l'accumulation du bétail au niveau d'une génération, tout en assurant la capacité de production de la génération suivante. Les communautés paysannes ont ainsi créé une série de mécanismes qui permettaient à chacun - chaque famille qui participe de ce système de réciprocité - de produire et de consommer selon ses besoins (Sabourin, 2007b, 2008).

C'est précisément dans le domaine de la gestion des ressources collectives que les organisations professionnelles d'agriculteurs et d'éleveurs peuvent parfois conduire à adapter ou actualiser les règles de la réciprocité. Ces organisations constituent un espace juridique local, reconnu politiquement par la société et par l'Etat, ce qui n'est pas le cas des structures communautaires informelles. Par ailleurs, elles offrent un cadre réglementaire pour adapter de nouvelles normes et règles de gestion, capables d'être systématisées et, sinon comprises, du moins respectées, voire même sanctionnées par la société globale (Sabourin, 2001).

En Nouvelle Calédonie, depuis les accords de Nouméa (Freyss, 1995), la reconnaissance du foncier Kanak laisse la responsabilité de la gestion commune des terres au système coutumier, ce qui pose de nouvelles questions : quel sont les rôles respectifs de la chefferie, des conseils des anciens, des clans, mais aussi ceux des femmes, des jeunes, des nouvelles structures collectives ou associatives en tribu ? (Sabourin et Pédelahore, 2001). Après les révoltes Kanak de 1984, le GDPL (Groupement de Droit Particulier Local) a été créé pour gérer les terres tribales tout en conciliant les exigences productivistes de l'Etat français et de l'économie d'échange. Ce statut cherche à concilier les règles du droit coutumier (appliqué aux individus) et celles du droit romain commun (appliqué aux biens) et à constituer une passerelle entre le monde Kanak et le monde européen. Il ne faut d'ailleurs pas idéaliser le modèle tribal qui portait, et porte encore en lui, de fortes inégalités de répartition foncière, puisque les mélanésiens sont organisés selon des sociétés à chefferies, donc relativement hiérarchisées (Sabourin et Pédelahore, 2002).

Mais la gestion foncière traditionnelle selon les règles de la réciprocité se doit d'assurer la satisfaction des besoins élémentaires de chaque famille. C'est pourquoi le système d'attribution par les gardiens des terres était relativement flexible et prévoyait des modalités d'accueil des familles de clans sans terre ou déplacés suite à des conflits. Ainsi, en Nouvelle Calédonie, on évoque la possibilité de créer un cadastre coutumier ; mais la fixation par le cadastre d'attribution de terres tribales peut, par exemple, entrer en contradiction avec la pratique coutumière d'accueil de nouveaux demandeurs de terres : clans accueillis, nouvelles

naissances (Sabourin et Pédelahore, 2001). De même, la réforme agraire brésilienne, en attribuant des surfaces minimales, n'a été pensée que pour solutionner la distribution de terres à l'échelle d'une génération. Rien n'a été prévu pour les enfants des bénéficiaires, sinon l'exode rural (Sabourin, 2007b, 2008c).

Les contradictions sont donc fréquentes dans le cadre des réformes foncières, même en voulant mieux faire au nom des droits des peuples premiers et du développement de tous, et ce, particulièrement dans les systèmes mixtes réunissant pratiques de réciprocité et d'échange, dans des cadres postcoloniaux.

Contradictions entre les politiques de gestion et les communautés paysannes

En Amazonie Péruvienne comme en Guinée Bissau, chez les Kanak comme chez les paysans du Brésil, il existe de fait une contradiction fondamentale en matière de propriété et d'usage des terres entre la gestion communale ou commune et les politiques de développement, y compris les propositions de réforme agraire ou foncière.

Pour les indigènes et les paysans, la terre n'est pas qu'un facteur de production comme les autres (Polanyi, 1944, 1957). D'ailleurs souvent, la surface disponible étant insuffisante à la survie de la famille (Amazonie, Brésil, Nouvelle Calédonie) elle constitue, avant tout, un lieu de résidence, une base pour d'autres activités complémentaires (Sabourin, 1982 ; Sabourin et Djama, 2003). Elle est bien sûr un lieu de vie, mais aussi un patrimoine commun, identitaire et siège de l'origine, de l'essence du groupe et de ses marques symboliques (fétiches, tertres, rites, etc.). La terre est, en ce sens, inaliénable, elle n'est pas une marchandise.

En Nouvelle Calédonie, la revendication foncière Kanak est portée collectivement par des groupes claniques ou tribaux unis en fonction d'objectifs de légitimation de leur demande et de création d'un rapport de force en leur faveur. Mais elle n'implique pas obligatoirement, contrairement à la vision des pouvoirs publics, un projet collectif de gestion ou de mise en valeur économique des terres récupérées. Ceci est particulièrement vrai pour la mise en valeur d'anciennes terres tribales défrichées par les colons européens, transformées en pâturages et récupérées par les mélanésiens au titre de la réforme foncière. L'élevage bovin ne correspond pas à la tradition Kanak et le partage a ses limites. Comment imaginer la gestion commune d'un troupeau collectif en système extensif de *ranching*? Seule une administration aveugle pouvait faire une proposition aussi irréaliste, qui ne fonctionnerait d'ailleurs pas non plus en milieu européen caldoche.

La raison première de la revendication mélanésienne est liée à une exigence de « réparation » des préjudices causés par la spoliation foncière coloniale et à un retour au socle identitaire foncier. Par ailleurs, l'utilisation du GDPL comme structure de développement d'activités économiques est limitée du fait de l'absence de statuts précisant les droits et devoirs de ses membres. Enfin, les banques (capitalistes) sont toujours réticentes à prêter des fonds à ces structures hybrides ou coutumières.

Ainsi, la difficulté de l'insertion des mélanésiens (et de leurs attributions foncières) dans un système « de droit commun » construit pour et dans le cadre d'une société capitaliste productiviste ne doit pas seulement être interprétée comme une incapacité de la coutume à s'adapter aux exigences du modèle marchand dominant. Elle constitue aussi « *une action de résistance positive à un modèle extérieur pour lequel la société mélanésienne est, pour un nombre important d'individus, moins bien armée que d'autres groupes sociaux* » (Neaoutyne, 2001).

Hervé et al (1999) considèrent que l'utilisation de pâturages et de terroirs communs dans les communautés Aymara de Bolivie, présente une valeur sociale reconnue. Elle ne doit donc pas être perçue comme une simple série de droits et de restrictions d'accès gérés par la communauté, mais comme un système complexe de réciprocité. Dans ce cadre, chaque famille et chef de famille est tenu au cours de sa vie active d'assumer une série de charges ou de responsabilités civiles, politico-religieuses, régulées par un cycle hiérarchique.

Ces cycles de réciprocité et les structures en étoile ou hélicoïdales dessinées par le partage des travaux et des responsabilités communautaires ont été décrits par Michaux et al (2000, 2002) et par Temple (2004b), comme les matrices de la valeur Aymara. Mais le débat sur les modalités de gestion des terroirs et des territoires est toujours d'une brûlante actualité en Bolivie autour de la réforme foncière et constitutionnelle. Quelle unité de gestion choisir : l'ayllu quand il est toujours vivant, la communauté, le syndicat paysan municipal ou la commune ?

Yampara et Temple (2008) indiquent les enjeux de la loi de décentralisation et participation populaire et de la nouvelle constitution bolivienne en termes d'interprétation des systèmes juridiques et de valeurs répondant aux deux logiques d'échange et de réciprocité.

El derecho comunitario implica derechos múltiples de la gente sobre la propiedad común, obligando a cada uno al respeto del uso y disfrute de los otros. Estos derechos universales son promovidos en las constituciones de los ayllus y markas. En Bolivia, entonces, sigue la confrontación de estas dos concepciones: la de la universalización del derecho y la de la privatización del derecho. Pero esta confrontación no es solamente la del ayllu con la ley del ocupante, del invasor, del occidente, sino que es la confrontación de todas las comunidades del mundo frente a la mundialización capitalista. Por eso, nos interesa mucho lo que va hacer la Constituyente, porque no sabemos si va a promulgar el derecho de todos o solamente el derecho de los capitalistas, la propiedad común o la propiedad privada. (Yampara et Temple, 2008:04)

Il en va de même pour la gestion de l'eau. Au Nordeste du Brésil, dans le cadre de la modernisation agricole des années 1970-80, d'importantes infrastructures d'irrigation ont été mises en place par l'Etat Fédéral avec l'appui de la Banque Mondiale. Les projets d'irrigation publics, essentiellement concentrés dans la vallée du Rio São Francisco et autour de grands barrages, occupent une superficie de plus de 100 000 hectares, pour une aire irriguée totale de 450.000 hectares au Nordeste. Le discours qui accompagne ces projets illustre une idéologie technocratique fondée sur deux certitudes : d'une part, l'irrigation est la solution pour le développement économique de la région ; d'autre part l'Etat assurant les infrastructures, le reste suivra via l'initiative privée. Ce positionnement explique les difficultés de gestion de nombreuses infrastructures surdimensionnées. D'abord la superficie et la qualité médiocre des sols des périmètres irrigués justifient rarement le coût des investissements réalisés en termes de barrage et de canaux. Ensuite, le surdimensionnement des barrages et le non-respect des normes de drainage contribuent à la concentration des sels et à la stérilisation rapide des terres. Dans ces conditions, le désengagement de l'Etat initié dans les années 1990 par le transfert de la gestion des périmètres publics aux organisations d'usagers a souvent eu des conséquences dramatiques (Sabourin et al, 1998).

Des projets de modernisation agricole, comme l'irrigation dans la vallée du São Francisco, ont compromis les équilibres antérieurs en matière de gestion des biens communs. La construction de barrages comme celui de Sobradinho a conduit à l'éradication de la pêche et de l'agriculture de décrue dans la région, sans offrir d'alternatives de revenu aux

communautés concernées. Toutes n'ont pas été réinstallées dans les nouveaux périmètres irrigués ; parmi les familles réinstallées, la plupart, composées d'éleveurs, ignorent tout de l'irrigation et la pêche est devenue impossible. De fait, aujourd'hui parmi les propriétaires des parcelles irriguées dans les périmètres publics à Petrolina et Juazeiro, on ne trouve plus un seul des paysans locaux bénéficiaires de ces lots à l'origine des projets. Toutes les parcelles ont été rachetées par des entrepreneurs ou commerçants de la région ou du sud du Brésil.

La décentralisation des forages, des réservoirs, des périmètres irrigués et de leur gestion n'est pas forcément à ériger en slogan écologique opposant le petit barrage en terre communautaire au grand barrage public ou privé ou à la transposition de bassins. Elle se justifie dans la mesure où c'est bien à l'échelle locale qu'est organisée la production et que peut fonctionner l'action collective qui permet de gérer la ressource en eau à moindre coût et avec plus d'efficacité. L'action collective ne signifie pas pour autant organisation collective unitaire ou coopérative de production. Elle dépend surtout de la promotion du dialogue, de la concertation et de la coordination entre différents types d'acteurs situés sur un même bassin-versant. Cela s'applique aux travaux collectifs d'entraide ou *mutirão* pour la construction et l'entretien des petits barrages (Sabourin et al, 2002). L'action d'entraide collective se révèle adaptée pour la gestion de ressources très localisées, intéressant des petits groupes : femmes d'un quartier, agriculteurs occupant un même bas-fond, etc.

Néanmoins, la construction et surtout l'entretien des ouvrages communautaires sont également l'occasion de conflits qui mettent en évidence les limites de la gestion de biens collectifs. Les formes de l'appropriation individuelle ou collective ne sont pas sans incidence sur les processus d'exclusion. L'histoire violente des conflits autour de l'eau et des terres au Nordeste le prouve. Cependant, les conflits peuvent aussi faire apparaître des solutions nouvelles par les négociations qu'ils provoquent et les processus d'apprentissages collectifs qui y sont associés.

Avec l'intervention de l'Eglise et de l'Etat au Nordeste du Brésil depuis les années 1970-80, puis des ONG et agences multilatérales par la suite, la distribution des puits, pompes, citernes, barrages, systèmes d'irrigation a été accrue. L'organisation de l'entretien des réserves d'eau collectives était auparavant assurée par le patriarche de la communauté, moyennant une forme spécifique d'entraide. Avec la distribution clientéliste de citernes et de barrages publics, la rigueur et la motivation pour ces travaux sont souvent moindres ou donnent lieu à discussion. Le statut de ces infrastructures collectives en matière de droits d'usage et de responsabilités est devenu ambigu.

Traditionnellement, il existe des règles d'accès et d'usage pour chaque type de réservoir communautaire ou individuel. Ces règles ont été souvent bouleversées par les interventions externes en matière d'infrastructures hydriques et de gestion de l'eau. Les donations en faveur de la collectivité qui ne s'inscrivent pas dans la logique des structures de réciprocité deviennent difficiles à gérer par les paysans. Elles provoquent des conflits quant aux droits d'usage et aux devoirs d'entretien, quand elles ne détruisent pas les pratiques de réciprocité en les dévalorisant ou les soumettant, par ignorance, à la dépendance de pouvoirs ou d'obligations externes. Il y a alors confusion en matière de responsabilité, sur l'origine et le sens du don, et donc sur celui du partage de ces biens collectifs. Les conflits et négociations concernant leur entretien sont apparus entre usagers, mais surtout, entre les communautés et les pouvoirs publics.

Selon les communautés paysannes, l'Etat devrait assumer l'entretien et le fonctionnement des équipements collectifs qu'il a construit pour un usage public (généralement avant une

élection). De fait, ce type d'infrastructure passerait de l'état de bien commun à celui de bien public au sens donné par Ostrom et Ostrom (1978)¹⁵. L'Etat considère que ce sont des biens communautaires, fruits de la coopération entre les agriculteurs et les services publics, dont l'entretien revient à la population locale. C'est d'ailleurs le même principe de transfert des responsabilités de gestion des infrastructures et d'équipements aux usagers qui a finalement prévalu dans le cas des grands périmètres publics d'irrigation, mais dans des conditions laissant peu de choix aux petits producteurs en matière d'organisation.

Une des réflexions théorique et méthodologique les plus avancées et opérationnelles en matière d'action collective et d'appui aux dispositifs locaux de gestion des ressources en propriété commune est celle conduite depuis trente ans par Elinor Ostrom.

Au delà de ses bases empiriques solides, l'approche d'Ostrom a de plus en plus mobilisé à partir de 1997 la notion de réciprocité, considérée centrale parmi les attributs permettant aux communautés d'usagers de gérer ce type de ressource. Bien qu'Ostrom ait d'abord considéré la réciprocité comme une norme sociale universelle parmi d'autres (Gouldner, 1960), progressivement elle a cherché à en expliquer les effets spécifiques et, sinon la nature, du moins l'origine. C'est pourquoi, au delà de l'impact de ces travaux, j'ai essayé de dialoguer avec son analyse et d'appliquer ses propositions méthodologiques, avant d'en faire la critique.

Les modes de coordination de l'action collective selon Ostrom

Pour Crozier et Friedberg (1977), l'organisation est un instrument de l'action collective qui peut se définir par rapport à un ensemble d'actions ou de fonctions. Mais il resterait à en distinguer les principes moteurs. L'action collective, qu'ils appellent "*l'action organisée*", n'est pas un phénomène naturel mais "*un construit social dont l'existence pose problème et dont il reste à expliquer les conditions d'émergence et de maintien*".

En d'autres termes, il s'agit de comprendre l'élaboration et l'adaptation de ces construits sociaux que sont les organisations, leur évolution et leurs règles.

Selon Ostrom (1990), pour répondre à des situations d'interdépendance entre acteurs hétérogènes, l'action collective est mise en œuvre via des institutions, définies comme un ensemble de règles et de normes réellement mises en pratique par un groupe d'individus pour organiser des activités.

Les normes correspondent à des valeurs internes au groupe et les règles sont des représentations partagées avec l'extérieur et éventuellement sujettes à sanction (Ostrom, 1998). L'action collective dépend de la capacité d'élaboration et d'adaptation de règles communes dont l'institutionnalisation au sein d'un groupe constitue une incitation à la coopération et au partage.

Ostrom (1992) propose trois modes de coordination et de construction de l'action collective : *délégation de responsabilité et de pouvoir, apprentissage et élaboration de nouvelles règles*. Dans les faits, les conjonctions et évolutions de ces trois modes sont indissociables des attributs qu'elle associe à ces collectifs d'usagers : interdépendance, réciprocité, confiance, réputation, perception commune (Ostrom, 1990).

En termes de *délégation de responsabilités*, les propositions d'Ostrom complètent l'approche d'Olson (1978) sur les caractéristiques et le rôle des leaders constituant un noyau actif à l'interface entre le groupe et son environnement. La présence de leaders, si possible légitimes, est considérée comme indispensable.

¹⁵ Ostrom et Ostrom (1978) définissent les biens publics par leur accès libre à tous et les biens communs comme des biens publics soumis à des restrictions d'accès ou à des droits d'usage.

L'apprentissage, qui peut être défini comme une modification durable du comportement suite à l'acquisition de connaissances ou de valeurs, concerne la construction d'une perception commune de la ressource, la transmission des savoirs et des savoir-faire, mais aussi les règles permettant l'exploitation et la gestion de la ressource.

L'apprentissage des règles et des systèmes de règles s'est révélé une caractéristique centrale de l'évolution des capacités des organisations paysannes et de leurs transformations. Il s'agit d'apprentissage des règles au sein du groupe local et des nouvelles organisations dont il se dote (associations, groupements de producteurs), mais aussi d'apprentissage des règles de fonctionnement des institutions externes : marché, administration, banques (Sabourin, 2001 ; Coudel et Sabourin, 2005).

Au Nordeste du Brésil, comme pour les communautés indigènes d'Amazonie, de Guinée Bissau ou de Nouvelle Calédonie, les négociations des communautés paysannes ou des associations de producteurs avec l'administration publique sont souvent précédées d'une phase d'apprentissage des règles, ou tout du moins des pratiques, des spécificités et des priorités propres à chaque institution. Il y a bien construction d'une perception commune de ces règles, via les leaders ou via des expériences collectives.

Il s'agit, généralement, d'une succession de succès et d'échecs collectifs concernant, par exemple, la préservation des pâturages communs, la négociation pour la constitution de réserves d'eau communautaires ou la mise en marché des produits.

La formalisation ou l'institutionnalisation des organisations de producteurs peut ainsi devenir nécessaire pour légitimer, dans un contexte nouveau, des pratiques paysannes de réciprocité ou des normes sociales ancestrales comme l'entraide, la gestion partagée de ressources communes.

....creating institutional mechanisms that local participant can use to organize themselves, such as through special districts, private associations, and local/regional governments. It is also important that policymakers not presume that they are the only relevant actors in efforts to solve collective action problems. They have partners if they are willing to recognize them (Ostrom, 2005b : 26).

Les attributs des usagers

A partir de travaux empiriques autour de la gestion de ressources collectives, systématisés en 1998, Ostrom propose une série de variables-clef permettant de caractériser les attributs de la ressource, des groupes d'usagers (des communautés) et de leurs interrelations (encadré 10).

La perception commune : les exemples cités auparavant montrent bien que la perception commune (de la ressource, des autres usagers, des normes du groupe ou des règles de fonctionnement des institutions extérieures) ne sont pas des variables données ou acquises, mais des constructions sociales ou des relations économiques et sociales. En fait, il en est de même de la plupart des autres attributs liés aux acteurs.

La dépendance (vis-à-vis de la ressource, des autres usagers) : il s'agit, en fait d'une triple interdépendance entre acteurs et entre la ressource (nature, culture ou infrastructure), entre ressources complémentaires et entre les acteurs entre eux. Cette relation d'interdépendance entre les hommes et la nature et les hommes entre eux est constitutive de l'humanité. Bien que souvent oubliée, ou en fait masquée par une lecture du monde dominée par l'échange capitaliste, l'interdépendance est fondatrice des valeurs humaines (Simmel, 1897 ; Temple et Chabal, 1995), et à ce titre elle implique un autre principe fondateur, retenu par Ostrom (1998), comme une norme centrale pour la coopération, à savoir la *réciprocité*.

Encadré 10: Les variables-clef de l'action collective (Ostrom , 1998)

Attributs des usagers :

Dépendance de la ressource, des autres usagers, via la réputation, la rationalité procédurale

Confiance : dans l'engagement et le compromis des autres usagers

Réciprocité dans les relations : anticipation de l'intérêt et de la réponse des autres usagers

Perception commune : des attributs de la ressource et de la conséquence des actions

Attributs de la ressource (selon les usagers) :

Etat de la ressource et bénéfices locaux de son entretien et préservation

Indicateurs : informations sur l'état de la ressource

Variabilité "connue"

Distribution spatiale et limites externes connues

Variabiles structurelles :

Taille du groupe et homogénéité des membres

Taux d'actualisation de la ressource: faible, horizon temporel plus ou moins distant

Répartition des actifs: équitable ou non, impact différencié ou non sur l'ensemble des usagers

Autonomie et expérience: Capacité des usagers à fixer des règles d'accès et d'usage internes et de s'organiser, de réduire les coûts ou non.

La réciprocité : pour Ostrom (1998), il n'y a pas de coopération sans réciprocité, c'est-à-dire sans retour ou sans partage de la part des autres usagers. Les acteurs font l'effort d'identifier les autres acteurs concernés. Ils les considèrent comme des coopérants possibles. Ils coopèrent *a priori* avec ceux qui en manifestent l'intention et refusent de coopérer s'il n'y a pas réciprocité. Il y a des sanctions pour ceux qui trahissent la confiance des autres. Ostrom critique l'interprétation réductrice de la norme de réciprocité dans la stratégie du « *tit for tat* » (donnant-donnant) en théorie des jeux, qui consiste à faire ce que l'autre fait. En effet, la réciprocité passe aussi par des tiers, elle n'est pas seulement bilatérale, symétrique et immédiatement intéressée. La réciprocité dépend donc de la confiance. Dans ses travaux plus récents sur les attributs des communautés d'usagers et le recours au concept de capital social, Ostrom (2003, 2005, 2008) insiste tout spécialement sur la réciprocité et la confiance.

Participants must also have some level of trust in the reliability of others and be willing to use broad strategies of reciprocity. If participants fear that others are going to take advantage of them, no one will wish to initiate costly actions only to find that others are not reciprocating. Prior organizational experience (social capital) and the presence of supportive local leaders also reduce the transaction costs that must be paid before finding possible solutions (Ostrom, 2003, Chap II).

Mais la réciprocité est bien plus qu'une norme de coopération sociale et économique.

Quant aux autres attributs des acteurs identifiés par Ostrom comme des normes, *la confiance et la réputation*, ce sont des valeurs humaines construites socialement, et précisément par les relations de réciprocité. Ostrom le reconnaît implicitement. Pour elle, il s'agit de *confiance* dans la réciprocité du partenaire mais aussi dans l'éventualité de sanctions. Une piste explorée par Ostrom en association avec les travaux de la théorie des jeux et la modélisation pour expliquer la permanence de la réciprocité est la sanction (Kahan, 2005) :

The extensive empirical research presented in this volume and elsewhere (...) challenges the assumption that human behavior is driven in all settings entirely by external material inducements and sanctions. (Ostrom, introduction à Guintis et al, 2005a)

Ostrom considère que la réputation incite à la réciprocité donc à la coopération. La réputation est, certes, le signe d'une qualité de la coopération, mais que l'on ne peut dissocier du prestige et de la pression sociale. La réputation s'établit peu à peu : c'est une construction sociale, une valeur produite. Elle est valorisée socialement et confère célébrité et prestige.

Par la suite, en revenant sur la notion de capital social, Ostrom examinera plus spécifiquement la question et l'origine de la confiance.

Enseignements et limites de l'approche

Chez les paysans du Nordeste, comme en pays Kanak, l'accomplissement et la combinaison diversifiée des trois modes de construction de l'action collective selon la grille empirique proposée par Ostrom (1992) donnent lieu à plusieurs formes de structuration institutionnelle des usagers, correspondant à diverses fonctions et à différents niveaux d'organisation. On peut attribuer à chacune de ces formes une capacité de coordination et de régulation qui repose sur les savoirs collectifs, les normes et les valeurs des groupes sociaux d'une part et sur la logique dominante de leur système de relations d'autre part : réciprocité ou échange, concurrence ou redistribution. Mais Ostrom n'analyse pas ou peu les relations entre les normes, les attributs et les valeurs humaines dans lesquelles ils s'inscrivent.

Les normes et les règles d'action collective renforcent les processus d'auto-organisation : Ostrom (1998) constate que l'apprentissage des normes de réciprocité et donc leur pratique conduit à un cercle vertueux (réciprocité/confiance/réputation). Il y a donc bien reconstruction dans le temps de relations qui assurent la permanence des valeurs propres au groupe.

Une des difficultés a été d'identifier la nature spécifique et l'origine de ce qu'Ostrom confond sous la notion de normes centrales : la confiance, la réciprocité et la réputation.

Premièrement, il existe une confusion entre catégories : la confiance est une valeur, la réputation également dans la mesure où elle correspond à la reconnaissance publique des valeurs d'autrui et la réciprocité est le nom de toutes les structures de production des valeurs éthiques.

Deuxièmement, Ostrom considère d'abord ces valeurs instituées, tout comme Polanyi (1975) quand il propose l'encastrement des relations d'échange marchand dans les codes et valeurs sociaux et culturels. Nos observations au Nordeste confirment certes, le caractère central de la réciprocité. Mais ce sont les formes et les structures que prennent les relations de réciprocité qui peuvent induire ou produire des valeurs spécifiques comme la confiance, la réputation, la responsabilité ou l'équité ; celles-ci ne sont pas données ou innées.

A ce sujet, Ostrom indique que le partage des informations ("*share common understanding about resource*") et de la connaissance des règles est essentiel (Ostrom, 2003). Ce sont donc des valeurs partagées, qui font partie de la culture et sont transmises de génération en génération (Ostrom 2005b : 30-33). A ce titre elle a exploré la notion de capital social pour tenter d'expliquer la transmission de ces valeurs partagées (confiance, etc.).

We have selected three types of social capital that are particularly important in the study of collective action: (1) trustworthiness, (2) networks, and (3) formal and informal rules or institutions. We view social capital as an attribute of individuals and of their relationships that enhance their ability to solve collective-action problems. Social capital provides a synthesizing approach to how cultural, social, and institutional aspects of communities of various sizes jointly affect their capacity of dealing with collective-action problems (Ostrom et Anh, 2008 : 8).

La confiance est définie comme un degré spécifique de la probabilité qu'un agent accorde à un autre de réaliser une action déterminée.

Drawing on Gambetta (2000), we define trust as "a particular level of the subjective probability with which an agent assesses that another agent or group of agents will perform a particular action." Thus, trust allows the trustor to take an action involving risk of loss if the trustee does not perform the reciprocating action (E. Ostrom and Walker 2003). Another crucial aspect of trust is that it involves an opportunity for both the trustor and the trustee to enhance their welfare. (idem, p 9)

C'est la confiance mutuelle qui explique la réciprocité considérée comme une norme morale internalisée tout comme un principe d'échange social, caractérisée par la volonté de coopérer, la considération que l'autre est un coopérateur potentiel et l'attente de sanctions en cas de non coopération.

We define reciprocity as involving a family of strategies in collective-action situations including (1) an effort to identify who else is involved, (2) an assessment of the likelihood that others are conditional cooperators, (3) a decision to cooperate initially with others if others are trusted to be conditional cooperators, (4) a refusal to cooperate with those who do not reciprocate, and (5) punishment of those who betray trust (Ostrom, 1998:10).

Ostrom a cherché dans la théorie des jeux l'explication des comportements de réciprocité, par la répétition d'expérimentation en laboratoire ou au moyens de modèles (Sethi et Somanathan, 2003).

That the norm of reciprocity prevails in a society implies that a significant proportion of individuals in the society are trustworthy. Reciprocity as a prevailing pattern of interaction among individuals is, in game-theoretic terms, an efficient equilibrium of repeated social dilemma games with multiple types of individuals and incomplete information. For reciprocity to prevail as patterns of social interaction trustworthy individuals need not only to overcome the temptation to free-ride but they also need to coordinate their actions successfully (Ostrom, 2008: 16).

La densité des réseaux est posée comme condition de l'expression de la norme de réciprocité selon le même raisonnement circulaire que Putnam et al (1993) : puisque les individus « réciprocitaires » sont minoritaires dans la société, leur impact dépend de la densité de leur réseaux :

When reciprocal agents using conditionally cooperative strategies have a higher chance to interact with one another than with the surrounding population in general, they can invade a population composed of agents who always defect (Ostrom, 2008: 16).

Ostrom (2003) en vient même à mobiliser les travaux sur les origines biologiques de la réciprocité et de la confiance (Kurzban, 2003) et la notion d'altruisme réciproque en sociobiologie (Triver, 1971).

Robert Kurzban presents a well-structured argument for the coevolution of cooperation and reciprocity. Biologists have struggled with the notion of altruism and cooperation, as the two behaviors appear to go against the principles of natural selection. If altruism is defined as helping another organism at a cost to oneself, then it seems logical that natural selection would eventually eliminate this behavior. The

evidence of altruism as a stable evolutionary behaviour is explained as a result of reciprocal behavior. To explain the existence of altruism on the basis of reciprocity, Kurzban defines natural selection in terms of design or adaptations rather than behavior. Specifically, an organism can be thought of as being made up of subsystems, each designed to solve a particular problem and contribute to reproductive success. In this view, natural selection is a process that, over time, selects the best designs in solving a problem (Ostrom, 2003: 9, introduction).

En appeler, comme Kolm (2006), au postulat d'un principe altruiste pour analyser le comportement des communautés qui refusent la primauté de l'intérêt privé est plus qu'hasardeux. Temple (2003c) rappelle que toutes les tentatives pour trouver un principe altruiste dans le donné biologique du monde vivant ont jusqu'ici échoué.

C'est dans la structure de réciprocité, c'est-à-dire une structure sociale, et non biologique, qu'il faut trouver une cause première qui supprime l'aporie précédente : il n'y a pas de principe altruiste, de principe du don premier, qui pourrait trouver son siège dans l'individu, dans le genre ou dans l'espèce, mais si l'on situe l'origine humaine non dans l'individu, mais dans la relation de réciprocité alors il est possible de dire que l'interactivité réciproque est la matrice d'une valeur irréductible aux compétences propres et aux intérêts particuliers des parties mises en jeu. Cette valeur est le sentiment partagé par chacun qui donne sens pour l'un comme pour l'autre à ce qui est investi dans l'interactivité. Cette apparition du sens pour tous, je l'appelle le bien commun (Temple, 2003c).

Ostrom propose donc d'analyser, d'une part, la construction sociale d'institutions locales adaptées à la gestion des Ressources en Propriété Commune (CPR) dans un cadre de choix rationnel collectif et, d'autre part, elle pose la norme de réciprocité au centre de ces dispositifs. Le rapprochement des choix rationnels aux coûts de transaction (North, 1976 ; Williamson, 1979) constitue une approche utilitariste réductrice de la question de la gestion des biens communs. Le choix des communautés rurales pour la gestion partagée des ressources de façon 'interdépendantes' se situe aussi dans un système éthique qui vient informer l'économie et qui ne se retrouve pas dans la vision réductrice des coûts de transaction. Les processus d'action collective sont engendrés par l'attente de valeurs humaines de partage (équité, justice), de comportements citoyens (confiance, responsabilité) ou de préservation du patrimoine et en même temps, producteurs de ces valeurs. C'est en cela que leur reconnaissance institutionnelle ou publique peut garantir ou faciliter la reproduction de ces valeurs humaines.

D'ailleurs, Williamson lui-même, en 2004, s'est posé de nouveau la question de la confiance dans les transactions. Il prend ses distances avec la notion de confiance « calculative » largement reconnue en économie néo-institutionnelle selon la logique du RAT.

The calculative approach to economic organization is sketched in Section I. The concept of 'calculative trust,' which enjoys widespread and growing acceptance but with which I take exception (Williamson, 2004: 2).

Inspiré par Ostrom, il propose la notion de confiance sociétale qui dépend de l'environnement institutionnel et des modalités d'accès à l'information en général et à l'information sur les comportements des autres agents en particulier.

Malgré des évidences empiriques d'une part et une intuition récurrente autour de la relation intime entre réciprocité, confiance et réputation, Ostrom reste enfermée dans les limites du postulat binaire de l'échange par la concurrence et des illusions de sa régulation par une minorité d'individus altruistes et « réciprocaires » organisés en réseaux. Pour expliquer la réciprocité elle invoque le préalable de la confiance, alors que ce sont au contraire les relations de réciprocité symétriques qui produisent la confiance. D'ailleurs, c'est ce que montre les répétitions modélisées de jeux faisant intervenir confiance et réciprocité en introduisant une variable de connaissance du comportement d'autrui forgée sur l'expérience (Kahan, 2005). Les répétitions du jeu réciproque du face à face ont commencé à l'aube de l'humanité et c'est la récurrence des résultats de cette relation originelle qui a construit la figure d'une structure élémentaire de réciprocité. En ce sens, la tendance à donner, recevoir et rendre est bien une caractéristique de l'humanité, mais il peut être inquiétant de voir la recherche de son origine dériver dans les explications biologiques impliquant la sélection naturelle.

2.3. Associations, groupements et coopératives

Les communautés paysannes et indigènes au cours de la seconde moitié du XX^{ème} siècle ont souvent été conduites ou contraintes à mettre en œuvre de nouvelles formes d'organisation : associations, groupements et coopératives.

Dans les communautés indigènes ou paysannes où j'ai travaillé, en France, en Bolivie, au Pérou, en Guinée Bissau, en Angola, au Brésil ou en Nouvelle Calédonie, le premier modèle d'organisation proposé par les pouvoirs publics, a d'abord été celui de l'entreprise coopérative. Les associations et les groupements de producteurs sont généralement apparus plus tard, en partie à cause des limites ou des échecs des coopératives. Le modèle coopératif n'a jamais été vraiment abandonné, mais il a souvent dû passer par le « filtre » paysan.

Dans les années 1970-80, pour ceux que ne satisfaisaient ni le socialisme encore communiste, ni le capitaliste de plus en plus libéral, il restait la voie du coopérativisme, qui bénéficiait d'un prestige certain et entretenait beaucoup d'illusions. Le projet coopératif correspondait certes encore à un humanisme (Desroches, 1976) mais il parvenait de plus en plus difficilement à se démarquer du contexte dominant de l'échange capitaliste (Desjeux, 1979 ; Gentil, 1979, 1986).

Dans les pays du Sud, les coopératives étaient souvent l'objet de récupérations ou instrumentalisations par diverses tutelles idéologiques, politiques, religieuses ou commerciales. Dans les pays du Nord où elles avaient longtemps constitué une protection des systèmes de production paysans ou familiaux contre l'extension de la concurrence marchande, les coopératives avaient bien du mal à se différencier de l'entreprise capitaliste. Elles se trouvaient condamnées à disparaître ou à fusionner dans de grands groupes, où le principe « un homme égal une voix » devenait anonyme.

La transition ou confrontation communauté/coopérative (Haubert, 1981 ; Gentil 1979) est un débat daté mais qui n'est pas épuisé et mérite une attention renouvelée.

J'ai donc mobilisé la sociologie rurale, la sociologie et l'anthropologie du développement (Olivier de Sardan, 1995) pour essayer de comprendre pourquoi les coopératives ne fonctionnaient pas ou si mal dans les pays du Sud et pour examiner la relation communautés/coopératives.

Par la suite l'expérience coopérative au Nordeste du Brésil m'a conduit à préciser une critique du développement communautaire et de ses ambiguïtés, en particulier dans le contexte des politiques de développement local puis de développement territorial (Sabourin, 2007b et c).

Retour sur le greffage coopératif (30 ans plus tard)

L'expression de greffe coopérative est de Desroche (1976). En 1981, Maxime Haubert écrivait « *Les problèmes de la transition coopérative ou participative ne peuvent être correctement appréhendés en dehors d'une dialectique de la domination et de la résistance... la question cruciale devient celle de la capacité des communautés rurales d'évoluer vers des formes d'organisations qui renforcent leurs pouvoirs économiques, politiques et culturels* » (Haubert, 1981 : 791).

Après un inventaire complet des différences et oppositions entre communautés et coopérative, Haubert examine ce qui peut les réunir, que ce soit pour faciliter la relation avec l'économie marchande et avec l'Etat ou pour la maîtriser et s'en protéger. Il note que les inégalités (de classe d'âge en particulier ou d'accès au foncier dans les sociétés de caste) existant dans les

communautés traditionnelles peuvent induire des mobilisations ambivalentes des nouvelles organisations communautaires ou coopératives.

Par exemple, les associations de jeunes comme les *Naam* du Burkina Faso associent une fonction d'intégration dans la communauté et une fonction de résistance au pouvoir des aînés et d'acquisition d'une certaine autonomie économique (Haubert, 1981 : 794).

J'ai également observé en Guinée Bissau, en Pays Jivaro ou Kanak ou au Brésil, comment, pour les jeunes ruraux, l'accès au marché de libre-échange peut d'abord être vécu comme une libération du poids des obligations liées aux structures communautaires tributaires ou gérontocratiques, avant que ne se révèle le piège de la concurrence et de la privatisation.

Haubert (1981 : 795) constate par ailleurs que si le caractère exclusif de l'entreprise coopérative, en termes de recrutement comme d'activité, paraît incompatible avec les structures et valeurs traditionnelles, ce n'est sans doute pas aussi vrai pour des groupements ou des formes associatives moins rigides.

Pour lui, l'échec coopératif vient moins d'une incompatibilité entre logique communautaire et logique coopérative que du fait que ces dernières soient devenues l'instrument du développement du capitalisme libéral ou d'Etat et d'une domination des paysans et de leurs productions.

Au Nordeste les paysans ont pris l'habitude de dire que toute coopérative a son propriétaire (*cada cooperativa tem dono*). Ainsi, la Coopérative laitière de Tauá au Ceara a été financée en 1987 par le Ministre de l'Irrigation, originaire de ce municípe, mais est le plus souvent fermée faute de matière première. Les coopératives que j'ai étudiées étaient toutes associées à une tutelle extérieure. Dans les périmètres irrigués les coopératives furent créées directement par la Compagnie de Développement de la Vallée du São Francisco (Codevasf). Dans le district de Marruas à Tauá, la Coopérative des Petits Producteurs des Inhamuns a été financée et gérée durant dix ans par une ONG étrangère.

Quand les paysans sont ainsi écartés de sa gestion, la coopérative devient une nouvelle autorité gestionnaire des biens communs (eau, périmètre irrigué, moulin à farine, etc.) un intermédiaire pour l'accès au marché, voire un nouveau patron. Dans plusieurs projets de réforme agraire de l'Etat de Paraíba, le président de la coopérative est l'ancien contremaître ou gérant de l'ex-*fazenda* expropriée (Lazzaretti, 2003).

Haubert considère que le succès de la transition communautaire vers les coopératives dépend avant tout du contrôle des paysans et d'une « maturation » (contraire du greffage) qui assurerait une « continuité libertaire » selon l'expression de Desroche (1976).

Mais encore faut-il pour cela que ces structures communautaires, qu'Haubert qualifie bien en termes de relations de réciprocité et de redistribution (Haubert, 1981 : 794), n'aient pas été « détruites ou fossilisées par l'intégration à l'échange capitaliste ».

Quand ces structures de réciprocité sont encore présentes, Haubert différencie leur expression selon deux modalités. Le mode de *résistance involutive* correspond à ce que j'appelle le repli sur des structures de réciprocité réduites à la famille étendue ou nucléaire (Sabourin, 2007b). La *résistance évolutive* est quant à elle ouverte vers le changement et l'extérieur, mais moyennant la capacité de préserver une continuité avec les structures et valeurs traditionnelles. J'ai pu établir le même constat sur mes divers terrains. Je parle de renfermement des pratiques de réciprocité (Sabourin, 2000) ou au contraire d'actualisation des formes de réciprocité dans des structures nouvelles (Sabourin, 2001, 2007a et b).

Ces éléments conduisent Haubert à poser la question des formes de transition entre communautés et coopératives.

Coopératives de services ou coopératives de production

Haubert (1981 : 798) reconnaît avec Gentil (1979) que les coopératives de services (approvisionnement, commercialisation, crédit, épargne) sont les mieux adaptées aux situations de la majorité des paysans dans leurs relations avec le système capitaliste. Mais même ainsi, elles se différencient fortement des activités économiques collectives de la société traditionnelle qui seraient tournées vers l'intérieur ; les coopératives tendent à diminuer la maîtrise sociale de la communauté sur ces activités.

Haubert reconnaît une exception pour les coopératives d'épargne et de crédit, proches des tontines traditionnelles.

J'ai effectivement observé au Nordeste du Brésil une continuité entre structures de réciprocité et d'entraide traditionnelles et religieuses et le succès des coopératives de crédit dans la Bahia. Souvent, on était passé d'une structure de réciprocité au niveau du symbolique (le religieux), à des pratiques d'entraide au niveau du réel, mais qui restent liées à la religion et au spirituel, à la santé, à la vie et à la mort (Sabourin, 2007b, chap. V). Cependant, on ne connaît pas d'exemple de mobilisation des systèmes d'épargne pour les maladies et funérailles au Nordeste à des fins d'investissements productifs. Certes, cette pratique, comme d'autres structures de réciprocité symboliques liées à la religion, produit des valeurs éthiques. On peut donc faire un rapprochement avec la mise en place d'initiatives de crédit mutuel à des fins productives, en termes de respect de l'engagement, de la parole donnée et du remboursement de la dette, mais ce sont bien des structures qui fonctionnent sur des plans séparés (Sabourin, 2007b : 62).

De fait, la coopérative de production, si elle se rapproche en apparence des structures de gestion collective des terres ou de travail collectif, en diffère complètement, non pas tant par son caractère involutif comme l'évoque Haubert (1981 : 799) mais par l'organisation du travail et la distribution de son produit, comme l'indique Sachs (1971).

Gentil (1979 : 116-117) attribue l'échec des coopératives de production à la dépendance de l'Etat et de sa bureaucratie. Même si cet aspect est important, Haubert considère qu'il existe une contradiction plus essentielle, car ces formes de coopératives de production sont des instruments de domination et de collecte du surplus. L'exemple des coopératives chez les Aguaruna d'Amazonie péruvienne, extrait de ma thèse, en offre un exemple proche de la caricature, tant la tutelle est sans vergogne (Encadré 11, Sabourin, 1982). Haubert cite des exemples comparables avec les missions jésuites chez les Guarani du Paraguay (Haubert, 1978 et 1981 : 800).

Haubert évoque les exemples du Kolkhoze et de ses variantes tropicales, des Coopératives Agricoles de Production (CAP) de la réforme agraire au Pérou ou au Brésil et des Ejidos au Mexique, qui finissent par dissoudre ce qui peut subsister de liens communautaires et de formes de réciprocité, comme l'entraide par exemple.

Enfin, la coopérative de production introduit la concurrence au lieu de la réciprocité : ... *les coopérateurs peuvent difficilement ne pas s'opposer aux autres paysans* (idem, p 801) ce qui peut engendrer des conflits violents. Je cite à cet égard un exemple nordestin, typique de cette contradiction fréquente dans les coopératives associées aux aménagements hydrauliques. Ce fut le cas de l'installation de paysans éleveurs du Nordeste brésilien dans les périmètres irrigués de la Vallée du São Francisco. Confrontés à la logique de l'intégration au marché par la production intensive de fruits, ils doivent réaliser une véritable mutation, non seulement de leur système de production, mais de leur système de valeurs et de références ou, alors, abandonner l'irrigation (Sabourin et al., 1998 : 13). En effet, la plupart de ces agriculteurs installés sur les périmètres associés aux grands barrages, n'ont souvent aucune tradition d'irrigation, leur système de production antérieur étant fondé sur l'élevage. Ainsi, le premier périmètre irrigué de la Vallée du San Francisco, le projet Bebedouro à Petrolina, a connu un

conflit entre la logique de l'échange marchand et celle de la réciprocité paysanne. Une partie des producteurs réinstallés par l'Etat continue à privilégier une logique paysanne, se satisfaisant de la sécurisation d'un élevage familial via l'irrigation de fourrages et du prestige local obtenu par des prix dans les rodéos et courses de vaches, les *vaqueijadas*. Cette situation, parfaitement légale, se maintient au désespoir des pouvoirs publics qui souhaitent imposer la généralisation de la production de mangues ou de raisin de table. Celle-ci, jugée plus lucrative, était de fait devenue impérative pour assurer la survie de la coopérative qui commercialise les fruits (mais pas le bétail) et cherche à accumuler des profits (et non des trophées de rodéo).

Encadré 11. Les premières coopératives Jivaro en Amazonie Péruvienne (Sabourin, 1982a)

Par la Loi de réforme Agraire (contre le cumul des grands troupeaux) les missions jésuites durent redistribuer une partie des terres qui leur avaient été allouées par l'Etat. Ils ne pouvaient se résoudre à abandonner des biens de l'Eglise aux Aguaruna et Huambisa, et utilisèrent un passe droit, en confiant une partie des troupeaux qu'ils possédaient, à des colons ou des familles Aguaruna converties, à condition qu'ils se regroupent en "pré-coopératives", selon les directives de la nouvelle loi.

Ce sont donc les missions jésuites qui ont organisé les coopératives les plus importantes, tout simplement en annonçant que leurs négoce passaient aux mains des Aguaruna... ce qui n'aurait été que leur rendre justice. En réalité il n'en fut rien, on se contenta de recruter quelques Aguaruna convertis pour s'occuper des travaux de vente, d'achat au magasin des nouvelles coopératives mais la gestion resta dans les mains des curés. Ils estimaient que les Aguaruna ne pouvaient gérer la comptabilité des coopératives car ils ne possédaient pas la notion de valeur, ni celle de l'échange. Les Aguaruna racontent encore comment se défendaient les curés quand une ONG qui avait financé, via la mission, ces "coopératives" au nom des Aguaruna, venait évaluer le résultat : *"Aquí están trabajando los Aguaruna, ellos mismos están vendiendo y trabajando sus productos, comprando mercaderías, pero en cuestión de administración, son inocentes, para la contabilidad también"*.

Il est clair que la conception des coopératives de la Compagnie de Jésus est celle de la coopérative occidentale, capitaliste et leur but l'articulation de la production Aguaruna et Huambisa sur le marché national. Ils induisaient une consommation de produits nationaux et créaient une dépendance contrôlée. Les Aguaruna leurs reprochèrent de ne pas leur enseigner la comptabilité plutôt que la religion, et d'utiliser les capitaux en leur nom, voire de les détourner. En fait on n'avait fait qu'incorporer un peu plus de personnel Aguaruna et de changer le nom des commerces, pour leur donner celui de coopératives (CYPE – ANCEENS et autres sigles compliqués), ce qui permettait de continuer à utiliser ces fonds de commerce, les bénéfiques et la main d'œuvre Aguaruna pour faire fonctionner et pour financer l'ensemble de la mission. Les Aguaruna quittèrent peu à peu ces coopératives, pour essayer de créer leurs propres coopératives autonomes. C'est ce à quoi les membres de l'Institut Linguistique d'Eté (ILV) les avaient incités depuis le début de leur conflit avec les missions catholiques, en offrant de former des Aguaruna aux techniques de comptabilité et de gestion.

Cependant cette formation était dispensée au "rabais" et à des individus choisis par l'ILV, à qui les missionnaires évangélistes prêtaient ensuite un petit capital, pour marquer la dépendance et la redistribution. Les "coopératives" induites par l'ILV étaient bien sûr des entreprises capitalistes, basées sur la réussite individuelle par le travail, la productivité et la propriété privée.

L'ILV récompensait surtout les maîtres fidèles à son enseignement en leur distribuant ce capital initial, généralement un moteur ou du bétail. Les maîtres, à cause de leur fonction, n'avaient généralement pas le temps de mettre en valeur leur capital eux-mêmes, ou bien leur communauté les en empêchait. Enfin, pour conserver leur prestige, ils ne pouvaient même pas le garder pour eux dans bien des cas. Cependant leur salaire leur permettait d'engager des journaliers ou bien de redistribuer le bétail à leurs parents et alliés et à ceux qui travaillaient pour eux. C'était là une forme de redistribution familiale, par salaire ou par réciprocité de parenté, mais qui se situait dans un village, institution nouvelle qui exigeait l'élargissement de la réciprocité à une forme de redistribution et de production communale. Les coopératives constituées étant le plus souvent familiale et non communales, elles instaurèrent la division dans les villages. Ce modèle "ILV", comme celui des catholiques, aboutit à un blocage presque complet de l'économie locale, en créant une caste privilégiée à partir du statut communautaire de maître d'école.

Effectivement de tels modèles de "coopératives" dérisoires, semèrent le doute dans l'esprit des communautés quand au bien fondé de telles expériences, ce qui explique pourquoi le SINAMOS, instrument de développement rural de la révolution vélaquist, fut assez mal accueilli quand il proposa des "coopératives" intercommunales ou des pré-coopératives communales.

En fait, la coopérative de production est vouée à l'échec en milieu indigène et paysan, car elle retire à ses membres la dignité, l'initiative et le prestige du travail accompli qui est synonyme de pouvoir dans un système de réciprocité (Sabourin, 2007b). Cet échec du communisme productiviste en milieu paysan est d'ailleurs universel.

Par contre, comme le constate Haubert (1981 : 793), la coopérative de services, moins radicale, a tendance à favoriser l'intégration au système capitaliste. Elle provoque ainsi un renforcement des différenciations économiques et d'inégalités. On peut étendre cette remarque aux associations et groupements de producteurs aux statuts pourtant plus souples que la coopérative. La diffusion du modèle de la coopérative ou de l'association de producteurs par les projets de développement, associée à des ressources externes (souvent temporaires) a souvent stimulé les relations d'échange, de salariat et orienté la production vers une spécialisation en fonction des besoins du marché capitaliste (Sabourin, 2007b).

En réalité, les nouvelles organisations de producteurs sont toujours destinées à gérer l'interface entre le monde domestique local (les familles, la communauté) et la société externe : le marché d'échange, l'administration, la ville (Berthomé et Mercoiret, 1997). Or souvent, le changement de système d'organisation conduit à une confusion en termes de valeurs, comme dans le cas des coopératives caféières d'Angola. Lors d'une évaluation de l'échec des coopératives de producteurs de café dans la Province de Uige en Angola (Sabourin et Ribaud, 1989), les paysans *Kibundo* nous affirmaient en effet combien ils refusaient un modèle collectiviste de coopérative de production qui rendait anonyme l'acte et le fruit de leur travail. Par contre, ils se disaient intéressés par l'idée d'une coopérative de services, d'utilisation de matériel en commun, qui respecte la production et le nom de chacun. Les techniciens responsables de la direction des coopératives affirmèrent que c'est bien ainsi qu'ils entendaient le nouveau modèle coopératif. « Alors, répondirent les paysans, pourquoi avoir conservé le nom portugais de *cooperativa*, au lieu du terme *Kibundo* de *kihuate* qui veut dire « entraide, réciprocité dans la production ? ».

Cette confusion peut conduire aussi à l'adoption, involontaire ou inconsciente de stratégies et de logiques de nature différente, voire opposée aux règles de réciprocité communautaire, comme le montre M'Bali (1998) à propos de la Guinée Bissau. Les premières coopératives des combattants guinéens dans les zones libérées étaient protégées de l'échange alors que, plus tard après l'indépendance, celles constituées par les anciens combattants urbanisés devaient composer avec le marché capitaliste. J'écrivais en 1986 en Guinée Bissau :

Les valeurs du coopérativisme, la démocratie coopérative ne suivent pas les mêmes logiques que les valeurs et les formes de solidarité et de pouvoir des communautés et familles paysannes. Les communautés sont structurées par les relations de parenté et par une logique économique de redistribution mue par la consommation et le don et associée à l'acquisition du prestige. Si la production et la redistribution sont collectivisées et deviennent anonymes, elles empêchent chaque producteur de mériter son statut, son nom, d'acquérir la dignité et le prestige auquel il peut prétendre. Pourquoi produire si un Etat ou l'administration anonyme d'une coopérative s'attribuent le prestige de la redistribution sociale, sans que chacun puisse nommément participer du pouvoir en fonction de sa contribution réelle à la production ? Comment dans ces conditions éviter la réduction de la production aux besoins de l'autoconsommation et de la redistribution ethnique et le troc avec les objets nécessaires importés des pays voisins ? ... Il est inutile de multiplier les exemples de contradiction, entre une logique et l'autre. Il importe au contraire, de reconnaître l'existence des deux systèmes économiques, de comprendre que chacun engendre une

dynamique de développement spécifique...et qu'un choix est nécessaire afin d'éviter le blocage ou la paralysie de l'économie locale et nationale (traduit du portugais, Sabourin, 1988 : 90).

L'organisation de producteurs correspond à une structure juridique socioprofessionnelle. Comme le rappelle Haubert (1981), personne ne devient membre de l'association par essence ou par naissance, comme dans le cas du lignage ou de la communauté, mais par choix libre et volontaire, moyennant une relation contractuelle : le paiement d'un droit. Cependant, en dépit de l'inadaptation de ces structures juridiques d'ordre productif, la création des organisations d'agriculteurs peut être mobilisée pour une modernisation de la réciprocité paysanne, ou au contraire, pour privilégier le développement de l'échange capitaliste.

Coopératives ou communes

Pour Haubert (1981 : 802) le cadre communal est mieux approprié que la coopérative à la modernisation des structures et valeurs communautaires de réciprocité et de redistribution. C'est en particulier le cas en matière de travaux collectifs et de gestion partagée des ressources et équipements communs, mais selon certaines conditions politiques. Le système communal permet d'éviter l'exclusion de ceux qui ne sont pas membres de l'organisation. Une des règles de la réciprocité est en effet sa généralisation à l'ensemble des membres de la communauté. Ce cadre communal est également plus approprié à la prise en compte de la multi-dimensionnalité du développement rural, par opposition au caractère entrepreneurial et sectoriel de la coopérative (idem, p 803) ; aujourd'hui on parlerait de multifonctionnalité de l'agriculture et des espaces ruraux.

Haubert relève l'importance de ne pas séparer développement sur le plan politique (commune) et sur le plan économique (communauté, coopérative ou association). A cet effet, il reconnaît la praticité du statut de l'association par rapport à celui de coopérative (p 805). En fait, quel que soit le modèle d'organisation locale, si celui-ci est uniquement orienté vers la production pour l'échange, il entre en contradiction avec les logiques de réciprocité communautaires.

En Nouvelle Calédonie, la réforme foncière censée rendre aux tribus Kanak (qui sont des communautés mais pas des communes) leurs terres ancestrales, puis la politique d'installation de jeunes agriculteurs des nouveaux services provinciaux, relèvent de la même logique productiviste. Le conditionnement de l'attribution des terres ou des aides publiques pour les mettre en valeur à des projets relevant d'une logique d'entreprise (microprojets, micro-entreprises) est antagoniste des logiques de réappropriation des terroirs ancestraux. La sélection des aides en fonction d'une logique marchande, alors que les tribus enclavées n'ont pas accès aux marchés officiels a, de fait, privilégié les projets des agriculteurs européens au détriment de la volonté de rééquilibrage économique affichée par les pouvoirs publics (Sabourin et al, 2003; Sabourin et al, 2002).

En pays Kanak, de même que chez les Jivaros d'Amazonie, les missions religieuses puis les programmes de vulgarisation calqués sur le système français ont promu la création de coopératives agricoles, puis de GIE. A partir de l'autonomie du territoire (1985), ces structures, nées souvent de la volonté politique de prendre en charge le développement local et la valorisation des produits vivriers, suite au mouvement indépendantiste, n'ont pas souvent survécu, surtout dans un cadre collectif. Il y a eu, comme pour les GIE et groupements d'élevage collectif (GDPL) des processus de « décantation ». Ce terme pudique et technocratique est utilisé, y compris par l'administration Kanak indépendantiste de la Province Nord, pour indiquer la dissolution de beaucoup de ces organisations économique

devenues des coquilles vides, leurs structures ayant été formatées en fonction du modèle du marché d'échange capitaliste.

Les promoteurs des coopératives *Adevy* de Yaté et *Marajati* de Thio, en Province Sud, rappellent les limites de la mise en marché des produits vivriers par une structure commerciale locale dans un cadre capitaliste concurrentiel. La densité, la durée des cérémonies coutumières (naissances, mariages, funérailles), des invitations, visites et dons qui y sont associés, mobilisent en effet une part importante de la production agricole (tubercules, bananes, petit élevage) de la pêche et de la chasse, voire des revenus extra agricoles, mais aussi du temps de travail des producteurs en tribu. Dans ces conditions d'obligations sociales, l'attrait et le temps à consacrer à de nouveaux projets productifs ou commerciaux deviennent tout à fait relatifs ou bien causes de tension (Sabourin et Tyueinon, 2007).

Il s'agit donc de prendre en compte quels sont les événements, les prestations et les obligations qui sont au centre de la vie sociale locale et donc des priorités économiques des familles. Il convient d'examiner quelles sont les activités qui ont du sens et pour assurer quelles fonctions et ensuite d'y adapter les mesures d'aide publique.

Chez les agriculteurs du Poitou, la création de coopératives à l'échelle communale et la modernisation des machines agricoles n'ont pas empêché le maintien des relations d'entraide, mais ont, au contraire, pu provoquer leur élargissement à partir d'une technologie nouvelle : la batteuse à vapeur.

Ce type d'actualisation des pratiques de réciprocité et des valeurs produites peut être observé dans d'autres régions.

C'est, par exemple, le cas entre les communautés Aymara de Bolivie et les formes locales de structuration des syndicats paysans (Michaux et al, 2004 ; Temple, 2004a). On le retrouve dans l'organisation des conseils et des fédérations des communautés indigènes de l'Amazonie péruvienne et équatorienne (Sabourin, 1981 ; Federación Shuar, 1976 ; Descola, 1988), ou encore parmi les associations communautaires créées pour recevoir des titres de propriété collective et gérer les pâturages communs au Nordeste de la Bahia, au Brésil (Sabourin et al, 2001).

En fait, l'association en vient à assurer un rôle de représentation politique en l'absence de structure politique, dans le cas des communautés rurales sans statut juridique (communautés indigènes ou paysannes, tribus Kanak). Cet élément essentiel conduit à poser la question de l'actualisation du pouvoir ethnique ou local et de son expression. En l'absence de dispositifs juridiques adaptés, les groupements d'associations, leurs fédérations régionales ou nationales, leurs réseaux, en sont venus à représenter les communautés indigènes ou ethniques dans bien des états plurinationaux. Ma thèse a développé le cas de l'Amazonie péruvienne (Sabourin, 1982), mes travaux ultérieurs ceux des conflits en matière de représentation des nations indigènes dans le Nicaragua sandiniste (Sabourin, 1982a et b ; Sabourin, 1983), en Guinée Bissau (Sabourin, 1985) et en Nouvelle Calédonie (Sabourin, 2002).

Dispositifs collectifs, réseaux, forum, société civile

Dans mes travaux sur les relations entre structures de réciprocité (entraide, gestion partagée de ressources communes) et organisations paysannes, j'ai été conduit à utiliser la notion de dispositifs collectifs ou institutionnels des agriculteurs pour qualifier les groupes locaux sans statut formels, les réseaux et les forums locaux ou régionaux, reliant des individus ou des

associations. Mormont (1996) définit ces dispositifs comme *arrangements et configurations entre acteurs de différents types dans une perspective de réglementation*.

Dispositifs collectifs locaux et forum

Il existe chez les agriculteurs du Nordeste du Brésil des dispositifs collectifs de gestion des ressources naturelles communes (eau, terres, forêt, semences) fonctionnant à partir de prestations généralement gratuites et fondées sur des relations de réciprocité (Sabourin et al 2005 ; Sabourin, 2006). J'ai montré comment la reconnaissance publique et l'appui à ces dispositifs pouvaient permettre l'actualisation des relations de réciprocité symétriques dans des structures nouvelles, généralement associatives. De tels appuis permettent d'assurer à la fois la pérennité de ces dispositifs dans des contextes dominés par la privatisation des ressources et l'échange marchand, et la reproduction des valeurs affectives et éthiques engendrées par les relations de réciprocité (Sabourin, 2006, 2007b). J'ai ensuite élargi ces considérations à d'autres dispositifs similaires des agriculteurs et paysans du Brésil, assurant la gestion ou la production de biens communs ou de biens publics locaux (Sabourin, 2007b, 2008b). Il s'agit, d'une part, des structures de gestion d'équipements communs (machines agricoles, tanks à lait) ou d'infrastructures communes (systèmes d'irrigation, écoles...) et, d'autre part, des dispositifs d'apprentissage et d'expérimentation en situation collective engendrant un partage de savoirs, de références techniques, d'innovations ou d'information. Je considère, comme Hess et Ostrom (2007) que l'information et la connaissance peuvent constituer un bien commun immatériel.

Souvent, pour partager des connaissances et des informations, ou pour obtenir reconnaissance publique (politique, juridique, institutionnelle) ou appuis, les dispositifs locaux font appel aux mouvements sociaux organisés, généralement fédérés dans des forums municipaux ou régionaux intégrant des syndicats, des associations et des personnalités (enseignants, techniciens, élus, ...). Ces forums, mis en avant ces dernières années, sont souvent associés à l'expression de la société civile. Dorénavant l'expression est consacrée en Amérique Latine, en Afrique, comme en Europe, et les « représentants de la société civile » sont devenus incontournables que ce soit pour définir ou gérer les instruments de politiques publiques, aux côtés de l'Etat et de l'entreprise privée (Lascoumes et le Galés, 2004, Massardier, 2003). Haubert (2000) rappelle cependant le caractère nébuleux et ambigu, voire dangereux, de l'accommodation de décisions publiques et d'intérêt général par la mobilisation d'institutions et d'ONG aussi diverses et dont la légitimité est souvent questionnable.

Réseaux et réciprocité

Face à la déroute des coopératives et aux limites des associations de producteurs, la notion de réseau reprise par Darré (1994) suite aux travaux de Rogers et Kinkaid (1981), puis popularisée par Castell (1989) et Callon (1989), s'est progressivement imposée en matière de développement rural. Hubert (1997), s'inspirant de Callon (1989) et de Pecqueur (1995) définit le réseau sociotechnique comme la « mise en relation de divers acteurs sociaux et institutionnels et des objets sur lesquels ces acteurs ont quelque chose à se dire ».

En matière d'organisation communautaire ou professionnelle, il n'est cependant ni possible ni souhaitable d'opposer réseaux et institutions formelles. Les réseaux sont généralement informels, peu lisibles et restent souvent invisibles. Ils n'ont pas pignon sur rue pour représenter et défendre publiquement les paysans (Mercoiret, 1994). Par définition, un réseau relie des individus plus que des institutions, ce qui limite les perspectives de mobilisation et d'action collective. On peut cependant accorder aux réseaux interpersonnels des capacités de coordination complémentaires de celles des organisations.

Certes, en matière d'apprentissage et de circulation de l'innovation rurale, les réseaux sociotechniques (Darré, 1994, 1996 ; Callon, 1991) ont montré leur souplesse et leur efficacité, comparés aux interventions de l'administration ou des services de vulgarisation auprès des organisations de producteurs. Mais il ne s'agit toujours que d'une complémentarité d'instruments.

Les réseaux sont souvent mobilisés à propos des relations de réciprocité associées au capital social, en particulier en matière de transmission et partage de savoirs, de compétences, d'innovations (Hebert-Suffrin, 2000). Du point de vue de la théorie de la réciprocité, le réseau n'est qu'un instrument. Il peut aussi bien véhiculer des relations d'échange (réseaux commerciaux ou d'entreprises capitalistes) que des relations de réciprocité (partage et solidarités).

Les réseaux de réciprocité sont ceux qui, en plus de la transmission de valeurs d'usage (matérielles ou immatérielles) constituent une structure de partage ou une structure ternaire de transmission d'un sens commun capable de produire une valeur nouvelle commune à chacun de ses membres. Et même dans cette configuration de réciprocité, il convient encore d'examiner l'ouverture ou la fermeture du réseau et le caractère symétrique ou asymétrique des relations qui le dessinent, et donc, la nature des valeurs produites.

J'ai évoqué les limites des réseaux du point de vue du partage des objets sociotechniques (Sabourin et Tonneau, 1998, 1999). Etant impersonnels, ils sont affectifs et également sélectifs, donc inégalitaires, voire corporatistes et idéologiques. Ils peuvent être tout aussi exclusifs qu'une organisation, avec le défaut majeur d'être beaucoup moins visibles et transparents ou encore d'exiger des efforts énormes pour être identifiés, dessinés et qualifiés (Sabourin, 2001 ; 2007b). En m'appuyant sur l'analyse des organisations paysannes du Brésil, j'ai ébauché une critique des notions de capital social et de réduction des coûts de transaction, appliquées aux réseaux de réciprocité qui a été développée dans deux articles (Sabourin, 2006 ; Sabourin, 2008) et le chapitre V de Paysans du Brésil (Sabourin, 2007b).

Conclusion : organisation et réciprocité

Les transformations organisationnelles observées dans les communautés rurales des divers terrains mobilisés sont caractéristiques de plusieurs dynamiques d'évolution. Elles traduisent diverses formes de gestion du passage d'une économie paysanne régulée par la réciprocité à des systèmes mixtes, conservant certaines pratiques de réciprocité au niveau local, mais intégrés au marché capitaliste régional et marqués par les règles de la société nationale.

Dans ces conditions, selon la polarité des relations et la nature du projet social et politique - privilégier le lien social et l'économie humaine ou bien la concurrence pour l'accumulation privée -, les organisations modernes ou traditionnelles peuvent faire le choix de privilégier le développement de l'échange ou celui de la réciprocité.

On observe ainsi diverses tendances : blocages mutuels entre les deux systèmes ou des choix pour le modèle de l'échange, mais plus ou moins régulé ou alors, livré aux dérives de l'exploitation et de l'exclusion. Mais il peut aussi y avoir permanence, voire même modernisation, des relations de réciprocité de façon à garantir des formes de cohésion sociale ou de proximité praticables dans un contexte nouveau, de manière à saisir de nouvelles opportunités permettant une articulation à l'interface entre système d'échange et système de réciprocité.

Ces options s'accompagnent de résistances, tensions et conflits au sein des communautés, de leurs organisations, mais également avec les institutions extérieures, publiques ou privées comme je le développe dans la partie III. Ces processus et apprentissages passent par des difficultés qui entravent les efforts de coordination, mais peuvent aussi se résoudre par l'identification de la nature des relations ou prestations en jeu (échange ou réciprocité) et par la construction de nouvelles règles.

Ce type de dispositif permet une ouverture vers des projets plus vastes, une échelle d'organisation plus large (fédération) et des alliances spécifiques, techniques et politiques (réseaux sociopolitiques ou sociotechniques). En ce sens, il y a actualisation de la dynamique d'élargissement, de généralisation et d'inclusion de la réciprocité, en opposition antagonique à la dynamique de privatisation, de concurrence et d'exclusion de l'échange marchand.

3. Retours sur le modèle paysan

Mes travaux sur la réciprocité dans les communautés et organisations paysannes m'ont inévitablement conduit à mobiliser les références européennes ou occidentales en matière d'économie paysanne (Tchayanov, Shanin, Ellis) et de sociétés paysannes (Wolf, Mendras). J'ai donc examiné le rôle et l'importance attribués aux relations de réciprocité dans ces approches et leur application aux situations ou populations des pays du Sud en comparaison avec d'autres références théoriques.

3.1. Difficultés d'exportation du modèle européen de la société paysanne

C'est en commençant à travailler au Brésil que j'ai été amené à réexaminer la question paysanne. En effet, il y a quelques années encore, l'université y affirmait majoritairement qu'il n'y avait pas et qu'il n'y avait jamais eu de paysans au Brésil, le pays n'ayant pas connu de régime féodal.

Provocation brésilienne

Caio Prado Jr (1960), au-delà de son importante contribution à l'analyse critique de la société brésilienne, défendait un point de vue marxiste typiquement européen, selon lequel il n'existerait de système paysan qu'à partir de la transformation du système féodal de la servitude. Au Brésil, pour Prado Jr (1942), on serait passé directement de l'esclavage au salariat des travailleurs ruraux. Quant aux petits producteurs autonomes qui ont toujours existé et qu'il regroupe sous le terme de *pequena lavoura* (ou petite glèbe), ils se trouveraient historiquement intégrés au système capitaliste, sous une forme dépendante. De fait, en jouant sur les mots, il reconnaît quand même l'existence d'un paysannat non salarié, plus ou moins dépendant du marché et des grands propriétaires.

Cardoso (1979) analyse plus spécifiquement le cas de l'agriculture coloniale esclavagiste et voit, précisément, une "brèche paysanne" dans l'évolution de l'esclavage au Brésil qu'il compare à divers cas dans les Caraïbes. Forman (1979) confirme la présence de communautés et sociétés paysannes au Brésil et analyse leurs diverses formes de réciprocité, résistances, rebellions et dépendance, en particulier de la religion.

Martins (1981) élargit cette analyse à l'évolution des formes d'agriculture paysanne dépendantes, en particulier les différents types de métayage. Il définit l'existence d'une classe paysanne qui correspond aux agriculteurs exclus du pacte politique, en d'autres termes, les sans voix, les invisibles. Selon Martins (1981), le terme paysan « *camponês* » est récent au Brésil (années 1950). Son origine est politique, liée aux revendications de la gauche latino-américaine autour des « *campesinos* ».

De fait, après la répression militaire de 1964 qui a mis fin à l'expérience des premières organisations de petits producteurs et travailleurs ruraux autonomes, les Ligues Paysannes (*ligas camponesas*), le terme paysan a été banni des vocables officiels.

Pour Nazaré Wanderley (1996 : 07) la part du paysannat reste encore importante au Brésil, surtout au Nordeste, y compris dans le cadre de la modernisation d'une agriculture de type familial. « *Ce paysannat correspond à une des formes particulières de l'agriculture familiale, constituée à partir de modalités spécifiques de produire et vivre en société.* »

Rappel du modèle paysan européen de Mendras

Cette hypothèse est confirmée au Nordeste, mais aussi en Amazonie ou au Centre-Ouest par la permanence de communautés paysannes qui maintiennent encore la plupart des cinq caractéristiques des sociétés paysannes identifiées par Mendras (1976, 11-20), à savoir :

- une relative autonomie par rapport à la société globale,
- l'importance structurante du travail familial et du groupe domestique,
- un système économique diversifié, en partie autonome, en partie lié à des marchés divers,
- des relations d'interconnaissance,
- la fonction décisive des médiations entre société locale et société globale.

Reprenant les observations de Tchayanov (1966/1990), Mendras écrit :

L'unité indissoluble du groupe domestique et de ses membres, à la fois producteurs et consommateurs, et le fait que la terre, du point de vue de l'économie du groupe est un moyen de vivre et non un capital à rentabiliser, font que le système économique paysan ne peut s'analyser dans les termes de l'économie industrielle.

(...) Le paysan travaille la terre pour se nourrir : toute théorie de l'économie paysanne n'est que le commentaire de cette formule lapidaire (...) mais le paysan produit pour un marché englobant (...). Toutefois cette exigence n'est qu'accessoire pour comprendre la logique qui préside au calcul économique du paysan. Par paysan, il faut entendre famille paysanne (...). Chaque produit a sa destination particulière et aucun n'est substituable à un autre : l'herbe nourrit les animaux, le blé, les hommes (...) (Mendras, 1976:11-23)

Plus récemment, Carvalho (2005) revendique le développement d'un projet paysan au Brésil pour le XXI^{ème} siècle. Il reprend une série de critiques vis-à-vis de ce qu'il appelle le paradigme de la fin du paysannat ou de la métamorphose du paysannat en agriculture familiale. Il propose un projet paysan renouvelé autour de trois critères : l'autonomie de l'accès à la terre et aux marchés, la gestion du travail familial, des principes de qualité de vie. Il se situe, par ailleurs, dans la lignée politique du mouvement international *Via Campesina* (dont font partie la Confédération Paysanne en France, le Mouvement des Sans Terre - MST au Brésil et le ROPPA en Afrique de l'Ouest). La tentative, via la mobilisation de diverses contributions académiques par Carvalho (2005) de donner une base scientifique à un tel projet, est donc louable et utile. Elle se heurte cependant à deux problèmes en termes d'application.

D'une part, les modèles scientifiques de l'économie paysanne (Tchayanov, 1966/1990), de la société paysanne (Mendras, 1976, 2000) et de l'agriculture paysanne (Ellis, 1988) ont été construits dans le contexte de l'Europe, c'est-à-dire de la naissance puis de la montée du capitalisme. Même si diverses caractéristiques de ce modèle paysan de société partielle et subalterne, insérée dans le capitalisme agraire peuvent s'appliquer aux paysans du Brésil, l'époque actuelle d'urbanisation et de mondialisation exige à la fois la recherche de solutions post-formalistes, post-capitalistes, mais aussi de solutions post-substantivistes, pour reprendre la terminologie alternative de Polanyi (1975) par rapport à l'économie formelle.

Certes, comme dans les pays européens ces dernières décennies, une timide réhabilitation des savoirs et pratiques des paysans commence à émerger au Brésil. Mais, comme l'analysent Aubertin et Pinton (2006), il s'agit surtout d'un processus de réhabilitation de la réforme agraire et d'institutionnalisation des populations traditionnelles amazoniennes ou des descendants d'esclaves noirs (Pinton et Aubertin, 2005).

Par ailleurs, même si la mobilisation du terme de paysannat comme catégorie politique par les mouvements membres de *Via Campesina* au Brésil est tout à fait légitime, paradoxalement, ces organisations (le MST en particulier) ne fondent pas forcément leurs propositions d'un projet productif alternatif sur une économie paysanne. Je pense en particulier à l'intensification du travail plutôt que celle du capital ou de la rente foncière (Martins, 2003b, Sabourin, 2007b).

Les thèmes-clefs comme l'autonomie des unités familiales, leur besoin de recours à l'entraide ou encore leur nécessaire articulation à des marchés diversifiés, ne sont pas encore clairement débattus. On en reste souvent à la revendication du paysannat comme catégorie politique et rhétorique, sans se préoccuper de sa différenciation de l'entreprise familiale capitaliste sur le plan économique.

Cependant, ces limites posées, il est indéniable que la majorité des exploitations qui constituent le vaste secteur de l'agriculture familiale brésilienne revêt des caractéristiques paysannes, non seulement par leur origine, mais surtout, par leur différenciation, voire par leur opposition aux modèles de l'entreprise agricole ou de l'exploitation capitaliste (Hebette, 2004, Sabourin, 2007b).

L'existence d'une classe ou d'une agriculture paysanne a été contestée par une partie de l'intelligentsia brésilienne de gauche jusque dans les années 1990. Elle l'est encore aujourd'hui par certains économistes ruraux (Silva, 1980, 1982 ; Stédile, 2002) qui maintiennent toujours la thèse de Kautsky et Lénine de la dissolution des paysans dans le capitalisme, soit en tant que salariés prolétarisés, soit comme petits producteurs capitalistes. Pour eux, l'argument n'est plus de savoir s'il a existé des paysans au Brésil, mais de considérer qu'il s'agit d'un mode de production historiquement révolu, condamné à disparaître, comme le montre l'exemple nord-américain. Cette thèse, partagée par certains courants du Parti des Travailleurs, explique en partie la position ambiguë du gouvernement Lula da Silva en termes de politique agricole et de développement rural.

L'idée générale est qu'avec la généralisation du capitalisme agraire au Brésil et la mondialisation des marchés, la petite production agricole n'est plus compétitive et serait donc condamnée. Pour autant, la réforme agraire et l'appui à l'agriculture familiale ne peuvent être justifiés qu'en tant que politiques sociales compensatoires et associées à la reconnaissance de la pluriactivité (association entre salariat et production familiale). Cet argument explique le développement de mesures sociales en milieu rural durant le gouvernement Lula (Projet *Fome Zero* et programme de bourses familiales). Le principal danger de cette vision est qu'elle rejoint les thèses les plus libérales en matière de développement rural et milite pour des politiques sociales de lutte contre la pauvreté rurale destinées essentiellement à corriger les défaillances des marchés et des instruments de politique agricole néolibérale.

Ces dernières années, sous la pression du mouvement social paysan brésilien (*Via Campesina*, Mouvement des sans terre, Mouvement des petits agriculteurs) les principaux chercheurs en sciences sociales agraires de l'université brésilienne se sont coordonnés pour rédiger une synthèse sur l'histoire sociale du paysannat au Brésil. Elle a d'abord été publiée par l'Université de l'Etat de São Paulo (Unesp). La richesse et la densité des approches, des études de cas et des travaux ont donné lieu à la rédaction de quatre tomes thématiques, comprenant chacun deux volumes. Les premiers ont été publiés en 2008 et 2009 (Motta et Zart, 2008 ; Neves et Moraes Silva, 2008 ; Godoy et al, 2009). En prélude à cet énorme travail collectif, Carvalho (2005) avait publié une première synthèse des travaux de référence sur les paysannats du Brésil, dont la très belle définition, enrichie des mots si justes de Jean Hébette (2004) donne déjà un avant-goût du résultat de cette entreprise (Encadré 12).

Encadré 12 : Qui sont les paysans actuels au Brésil ? (Carvalho, 2005 : 170 -171)

On n'adoptera pas dans le cadre de la présente réflexion les désignations de mode de production, classe sociale ou catégorie sociale. Nous affirmons la spécificité paysanne par rapport à l'entreprise capitaliste, spécificité qui est la conséquence d'une rationalité économique, sociale et écologique construite par l'histoire même du paysannat et en interaction critique et adaptative avec la rationalité de l'entreprise et du marché capitaliste.

La famille paysanne a développé une rationalité propre, même si très diverse du point de vue historique, social, ethnique et territorial : la rationalité paysanne.

Cette rationalité paysanne en tant qu'ensemble de valeurs qui anime le sujet social paysan, s'appuie sur deux éléments centraux : la garantie de la continuité de la reproduction sociale de la famille, quelle soit restreinte ou étendue, et l'usufruit de ressources naturelles. La reproduction sociale de l'unité de production paysanne n'est pas motivée par le profit, mais par la possibilité croissante d'améliorer les conditions de vie et de travail de la famille.

Nous entendons alors par paysans ces familles qui ayant accès à la terre et aux ressources naturelles qui s'y trouvent, résolvent les problèmes de leur reproduction à partir de la production rurale, - extractiviste, agricole et non agricole- développée de telle manière qu'elle ne différencie pas l'univers de ceux qui décident de l'allocation du travail de ceux qui survivent du résultat de cette allocation. Ces familles, au cours de leur vie et des interactions sociales qu'elles établissent, développent des habitudes de consommation et de travail et des formes différenciées d'appropriation de la nature qui caractérisent les spécificités de leur identité et mode de vie dans l'environnement complexe des sociétés capitalistes contemporaines.

Le paysannat considéré en tant qu'unité de la diversité paysanne constitue un sujet social dont la trajectoire historique est marquée par des identités et modes de vie qui lui sont propres, mais ne se caractérise jamais comme capitaliste, bien qu'étant inséré dans l'économie capitaliste.

La rationalité paysanne a connu des changements au cours des interactions qu'elle établit avec les diverses conceptions du monde, avec la production scientifique et technologique et avec les pratiques des cultures hégémoniques des sociétés capitalistes. Les changements provoqués par ces interactions présentent des degrés d'intensité distincts, les innovations produites par les secteurs dominants étant appropriées ou réélaborées par les paysans afin de s'adapter à leur rationalité.

Cette multiplicité des formes d'appropriation de la nature liée historiquement et socialement à des formes de résistance (effort permanent pour internaliser le surtravail familial) contre l'exclusion sociale, pour la reproduction sociale des familles et l'accès aux ressources naturelles, ont engendré la diversité paysanne actuelle. (...)

A cette multiplicité des modes d'être et de vivre correspondent des cultures diverses, religiosités, valeurs éthiques et sociales différenciées, formes de socialisation, identités et auto identifications distinctes, relations multiples avec les appareils de pouvoir, aspirations et attentes sociales, diverses également.

A ce cadre conceptuel du paysannat on peut ajouter d'autres traits fondamentaux. Hebette (2004 : 2) affirme que « le mode de vie appelé ici paysan et les populations qui en vivent, également appelées paysannes, présentent des caractéristiques fondamentales. Les paysans sont des producteurs libres de dépendance personnelle directe – ils sont autonomes–; leur survie en tant qu'hommes libres leur impose des liens sociaux de solidarité dont la rupture ou l'affaiblissement menacent leur mode de vie; ces liens plus primaires sont ceux de la parente et du voisinage qui les conduisent à se regrouper en communautés ; la recherche de leur permanence et reproduction sur la même terre (ou sur le même « terroir » comme on dit en français), traduit par l'attachement à la terre, est la marque du succès de leur mode de vie et la source du soin apporté à leur environnement naturel : l'exode ou la migration sont pour eux une fatalité, l'expulsion une dégradation inacceptable. » (traduit du portugais, E Sabourin).

Mes travaux sur le Brésil (Sabourin et Tonneau, 1998 ; Sabourin, 2000 ; Sabourin, 2001 ; Sabourin, 2004 ; Sabourin, 2006 ; Sabourin, 2007a) confirment le caractère paysan de nombreuses formes d'agriculture familiale et montrent le rôle encore central de la logique de réciprocité dans ces systèmes.

Candido (1947, 1977) voyait déjà dans les relations de réciprocité les bases de communautés de cohésion sociale mais il reconnaît que l'avancée d'une société urbaine et de relations individualisées marchandes et sécularisées ne parviennent pas à désintégrer totalement les formes de sociabilité et de réciprocité, mais conduit à diverses stratégies adaptatives.

La persistance ou l'adaptation de pratiques et de relations de réciprocité d'origine indigène ou paysanne, se trouvent aujourd'hui renforcées au Brésil par des politiques publiques de redistribution (réforme agraire, *Fome Zero*, *Bolsa familia*), de régulation des marchés institutionnels (Programme d'Acquisition d'Aliments) et d'appui aux initiatives d'économie solidaire (Loi du commerce juste, crédit populaire et développement territorial rural). Cependant, même si ces politiques publiques sont motivées par la justice sociale, l'équité et la solidarité et passent par des mécanismes de régulation de la concurrence capitaliste, le principe de réciprocité, tel que je le présente, n'est évoqué que dans le cadre des politiques sociales de transfert de revenus (MDS, 2004 ; Suplicy, 2002).

Néanmoins, de nombreux chercheurs brésiliens, influencés par l'héritage de Mauss, de Josué de Castro, par les travaux du MAUSS, les écrits de Scott (1976) et d'Ostrom (1998, 2003), ont entrepris une réflexion sur l'actualité économique des pratiques de don (Martins, 2002, Martins et Campos, 2006 ; Martins et Nunes, 2004) et de réciprocité à partir de la réalité brésilienne (Girard Ferreira, 2007 ; Menezes, 2004, 2007 ; Duque et Oliveira, 2004 ; Godoi et al., 2009 ; Wanderley, 2009a et b ; Radomsky et Schneider, 2007).

Mais qu'en est-il de la mobilisation de la réciprocité dans la théorie des sociétés paysannes en dehors de l'Europe et du Brésil ?

3. 2. Réciprocité et théories de l'économie paysanne en Asie et en Afrique

Deux approches de l'économie paysanne font explicitement référence à la réciprocité dans des contextes asiatiques et africains. Il s'agit de l'économie morale proposée par J Scott (1976) à partir de l'observation de la résistance paysanne dans le sud-est asiatique (Indonésie, Tonkin) et de l'économie de l'affection de G Hyden (1980) issue de ses travaux en Tanzanie et reprise par certains chercheurs japonais (Hyden, 2005 ; Sigimura, 2007).

L'économie morale

Pour élaborer le concept d'économie morale Scott s'inspira de la formule de l'historien E. P. Thompson (1971, 1988) à propos des révoltes paysannes durant les guerres du blé au XVIII^{ème} siècle qui mobilisait la notion de justice. Mais une partie de la proposition s'appuie sur les thèses de l'économie paysanne de Tchayanov (1966/1990) autour de la stratégie de subsistance et des pratiques anti-risques d'autonomie des marchés et de diversification des productions (*safety-first* ou *risk-avoidance*).

Cependant Scott ajoute aux considérations minimalistes de Tchayanov sur l'ajustement du travail et de la production familiale aux besoins en calories, une autre explication aux révoltes en cas de pénurie.

La question de l'exploitation et de la rébellion n'est pas uniquement liée au revenu ou aux calories mais à la conception paysanne de la justice sociale : droits obligations et réciprocité (1976, vii 167-176; Haggis, 1436), et également à la réalisation d'un minimum de besoins culturels spécifiques¹⁶ par exemple les soins aux parents âgés et aux enfants, la célébration de rituels, comme les fêtes religieuses, les fêtes du cycle de vie, les anniversaires et mariages (Menezes, 2006).

La notion de justice est également reliée aux relations de réciprocité.

Selon notre analyse l'idée de justice et de légitimité est proportionnée par la norme de réciprocité et l'obligation des élites à assurer - ou pour le moins à ne pas violer- les revendications de subsistance des paysans (Scott, 1976: 188)

La relation de réciprocité est observée dans la vie quotidienne des familles et communautés, dans les rituels comme les repas communautaires à Java qui célèbrent les moments cruciaux de la vie familiale paysanne (idem, p.168). Elle est présente dans l'entraide, les prestations de services et célébrations comme les fêtes de naissance et de mariages.

L'éthique de la subsistance recouvre une stratégie de production orientée par les besoins de la famille et une stratégie sociale fondée sur des relations de réciprocité avec parents, amis, voisins, patrons et d'une manière plus lointaine, l'Etat (Scott, 1976: 27-8).

Scott met en exergue la réciprocité asymétrique entre patrons ou propriétaires et paysans dans une société de transition agraire. Dans le Lower Burma (Viet Nam), la population était en majorité salariée et à la merci du marché du travail, les liens de protection et de réciprocité étaient désintégrés, alors que dans l'Upper Burma, ces liens existaient encore (Scott, 1976 : 71-75).

Dans ces relations de réciprocité asymétrique, même dans les relations de classes les plus coercitives en milieu rural, il y a une modalité de réciprocité et de droits qui définit la conception du « bon » patron. Cela ne signifie pas l'absence de l'exploitation dans la relation mais la légitimité du pouvoir et des hiérarchies fondées sur des obligations de caractère moral (Scott, 1976 : 181). Pour Scott, réciprocité et obligation sont un corollaire universel de toute situation d'autorité. Il cite Balandier (1971 : 39) qui constate que d'un point de vue général, et particulièrement en Afrique, le pouvoir peut se justifier par le maintien d'un état de sécurité collective et de prospérité (in Scott, 1976: 181).

Divers auteurs (Booth, 1993, 1993 ; Keyes, 1983 ; Arnold, 2001) considèrent que la théorie de l'économie morale de Scott a été pensée pour des sociétés précapitalistes, pré-mercantiles ou pour des groupes de paysans menacés par l'expansion de la société de marché et doit être nuancée ou réadaptée à d'autres circonstances. En fait les relations de réciprocité asymétriques correspondent bien aux sociétés hiérarchisées ou tributaires des systèmes asiatiques, et se retrouvent dans les systèmes africains et latino-américains où prospèrent clientélisme et paternalisme.

Les principes de *safety risk* et d'éthique de la subsistance peuvent être interprétés selon les lois de Tchayanov ou selon le sens économique substantif d'autonomie ou d'autarcie proposée par Polanyi. La notion de justice associée à celle de réciprocité renvoie à Aristote, et peut s'appliquer aux groupes paysans d'aujourd'hui.

Pour Hyden (2007) la notion d'économie « morale » est trop étroite :

¹⁶ Dans l'original anglais "minimum cultural decencies".

Elle a du sens quand on l'envisage comme alternative à un ordre ou système hégémonique. Elle nous aide moins si nous voulons explorer l'intérieur même de l'économie paysanne (Hyden, 2007 : 167).

C'est pourquoi il propose un concept complémentaire, l'économie de l'affection... *pour mieux comprendre et analyser les choix et les comportements dans les pays où le capitalisme n'a pas encore pénétré la société et où la forme dominante de l'organisation économique et sociale est fondée sur les petites unités et la réciprocité en général (idem, p 167).*

Tsuruta (2005) dans une comparaison entre Scott et Hyden écrit :

les enjeux de l'économie morale soulevés par Scott [...] concernent surtout l'exploitation des paysans par des agences extérieures dominantes et l'outrage moral qui s'ensuit, tandis que l'économie de l'affection est une manifestation forte de leur capacité d'échapper à ces institutions puissantes.

Pour Hyden, l'économie de l'affection a en commun avec l'économie morale le principe de réciprocité *la règle qui veut que chaque faveur exige une forme de remboursement, même s'il n'est pas spécifié quand et sous quelle forme.* Mais il considère que l'économie de l'affection est à finalité plus ouverte, plus pragmatique et plus concurrentielle.

Le fait que les règles et les réseaux informels se répandent et font de plus en plus partie du paysage institutionnel dans toutes les régions du monde nous laisse penser que la notion plus large d'économie de l'affection, basée sur l'investissement dans d'autres personnes plutôt que dans les institutions formelles, est un concept potentiellement utile dans la science sociale comparative (idem, p 169).

L'économie de l'affection

Il convient de rappeler que Hyden (1980) a forgé le concept de l'économie de l'affection pour expliquer la résistance des paysans tanzaniens aux politiques du gouvernement Nyerere, en particulier des villages *Ujaama*. Geshière (1984 :15) résume la position d'Hyden, à l'époque :

Les premiers ennemis du socialisme tanzanien sont les paysans parce que ceux-ci n'ont été capturés ni par le marché capitaliste au temps de la colonisation, ni par l'Etat socialiste après l'indépendance. Dans ce pays, la réalité du développement ne relèverait pas des conflits entre classes liées dans un seul mode de production (...) mais du combat entre deux modes de production différents : la lutte du mode de production paysan contre le capitalisme ou le socialisme. Malgré toutes ces interventions, les paysans ont gardé le contrôle de la terre et la capacité de préserver leurs propres systèmes de production. (Geshière, 1984 : 16).

Selon Hyden, les paysans garderaient leur choix d'évasion : malgré toutes les mesures coercitives du gouvernement, ils pourraient toujours ignorer l'Etat parce qu'ils contrôlent leur propre production de subsistance. Ceci ferait obstacle à toute forme de développement. Le fait que le gouvernement tanzanien s'efforce en vain d'imposer aux paysans un accroissement de la production vivrière est une preuve tangible - comme la baisse de cette production vivrière en Afrique en général - que les paysans n'ont toujours pas été capturés (Geshière, 1984 : 16).

Cette situation d'autonomie des paysans dépend pour Hyden avant tout de l'absence de production d'un surplus agricole qui pourrait être prélevé par l'Etat ou par la bourgeoisie et

qu'il explique par une stratégie d'autoconsommation maintenue par des techniques rudimentaires associées à des marchés et à des mesures d'encadrement peu adaptées.

L'économie affective selon Hyden est une économie dominée par les liens affectifs de descendance ou de résidence commune, par une orientation domestique et par la conviction que chacun a droit à sa propre subsistance.

La prédominance de ces réseaux sociaux à la fois dans les zones rurales et dans les familles divisées entre la ville et la campagne, explique mon choix du terme économie de l'affection pour désigner cette fraction de l'économie africaine qui ne fait partie ni du capitalisme ni du socialisme. L'expression ne renvoie pas aux émotions d'affection en soi. Elle signale plutôt les réseaux de soutien, de communication et d'interaction entre des groupes définis structurellement par le sang, la parenté, la communauté ou quelque autre affinité, comme la religion. L'économie de l'affection relie de façon systématique une série d'unités économiques et sociales discrètes qui, sous d'autres rapports, possèdent leur autonomie (Hyden, 1984, p 106).

L'économie de l'affection est fonction de relations réciproques directes qui peuvent être soit verticales soit horizontales. Ces relations peuvent être soit inclusives soit exclusives.

Sigimura (2007) précise à propos d'Hyden (1980, 2005) : *Il reconnaît à l'économie paysanne africaine un caractère unique, en gros défini par des réseaux de relations socio-économiques de réciprocité (...) G. Hyden explique l'autonomie relative du mode de vie des paysans africains à l'égard de l'État et du capitalisme, tout en considérant cette autonomie comme la cause principale du sous-développement du continent.*

Il étend cette analyse au Japon : « Il est bien connu, par exemple, que le système *ie* (*ie* signifiant *maisonnée* ou *famille* est l'unité sociale élémentaire au Japon) est le principe fondamental de l'organisation sociale du Japon traditionnel, allant des familles paysannes jusqu'aux corporations géantes modernes. » (Sigimura, 2007 : 186)

Selon Hyden, l'économie affective serait même capable de pénétrer les secteurs modernes de la société postcoloniale. Les ouvriers des villes, par exemple, restent étroitement attachés à leur village et donc à l'économie affective. Ils doivent garder l'accès à la terre familiale comme une sorte d'assurance pour leur retraite et ils investissent une partie importante de leur salaire dans des réseaux d'échanges informels (Geshiere, idem, .p 16).

J'ai observé le même type d'extension des relations de réciprocité familiale et communautaire dans les rapports ville-campagne entre la capitale du Pérou, Lima et les communautés Quechua et Aymara au Pérou (Sabourin, 1982b).

L'économie de l'affection ne disparaît pas dans une société qui connaît la différenciation sociale tant que les moyens de production sont partagés entre un grand nombre de petits propriétaires. C'est pourquoi, malgré les changements sociaux survenus dans les régions rurales à l'époque coloniale et postcoloniale, l'économie de l'affection a survécu et a même pris de l'importance. Ces formes organisationnelles se sont adaptées avec succès aux changements de situation. Le groupe d'entraide, l'association d'enterrement et la tontine ont tous leur origine dans l'économie de l'affection. Ces groupes jouent un rôle crucial, souvent passé sous silence, dans le développement rural aujourd'hui. (Hyden, 1985 : 108)

Retours récents sur ces deux approches

Hyden procédera plus tard (2005, 2007) à une généralisation de son approche théorique en examinant les points communs entre économie de l'affection, économie morale, anthropologie marxiste et économie substantiviste (la réciprocité selon Polanyi).

Il constate que les institutions sur lesquelles reposent ces quatre approches sont essentiellement informelles réunissant les caractéristiques suivantes (Hyden, 2007 : 173)

- *les acteurs partagent un ensemble d'attentes communes, mais ne s'organisent pas légalement pour les réaliser ;*
- *ils se fient à des relations personnelles fondées sur des formes simples de réciprocité ;*
- *les règles sont non écrites, mais connues et comprises par chaque acteur ;*
- *les échanges sont non contractuels et non spécifiés dans le temps, et ils sont mis en œuvre de manière confidentielle, sans accorder d'attention particulière aux objectifs détaillés ou aux méthodes ;*
- *elles reposent sur des méthodes internes d'auto-résolution en cas de rupture d'un accord.*

Il tente d'illustrer ces caractéristiques par quatre catégories analytiques : clientélisme, charisme, autodéfense et coopération.

Le clientélisme

Hyden (2007 :174) distingue une lecture positive du clientélisme *un patron en politique amenait au cœur de la vie politique un grand nombre de suiveurs, ce qui facilitait l'intégration nationale* et une plus négative : *le néopatrimonialisme – la forme ultime du clientélisme en politique – est devenu le principal concept de la science politique africaine. Les dirigeants politiques traitent l'exercice du pouvoir comme une extension de leur domaine privé.*

L'importance du clientélisme dans la politique africaine démontre la faiblesse des institutions formelles (Bayart, 1987, 1993).

Il y a des sanctions prévues pour toute violation de la règle de réciprocité sous-jacente aux relations entre un patron et son client. Si le patron échoue à tenir ses promesses, le client cherchera un autre « protecteur ». Si le client ne remplit pas sa part d'obligation, le patron peut appliquer des sanctions capables de lui causer du tort. Mais le clientélisme concerne tout aussi bien l'environnement économique. C'est une norme qui ne disparaît pas facilement, notamment dans les sociétés caractérisées par les inégalités sociales. (Hyden, 2007 : 175).

Certes, les relations clientélistes ne sont pas nécessairement durables. La relation entre un patron particulier et son client est souvent passagère. Pour Hyden (2007), il existe une différence entre la puissance de la norme, d'un côté, et la relation sociale qu'elle génère de l'autre. Cette observation peut s'appliquer à la théorie de la réciprocité en matière de relations asymétriques. Il manque simplement l'explication de l'origine de la valeur affective et morale engendrée par la relation.

La relation charismatique

Hyden (2007 : 175) a recours à la notion de relation charismatique chez Weber (1947 : 242) *la dévotion à la sainteté, l'héroïsme ou le caractère exemplaire de la personne individuelle, et les modèles normatifs ou l'ordre révélé ou ordonné par elle*. Cette notion est considérée comme inclusive, mais conférant l'autorité au chef.

Il note qu'en Afrique, la relation charismatique tend à réinventer l'autorité traditionnelle plutôt que l'autorité légale et rationnelle. L'obéissance n'est pas due à des règles enregistrées, mais à des personnes qui occupent des positions d'autorité ou qui ont été nommées par un maître traditionnel.

Le charisme brouille la distinction entre la personne et la règle. Il suppose une relation réciproque dans laquelle l'autorité de la figure charismatique est acceptée sans contestation. Personne n'a eu davantage de succès que Julius Nyerere dans sa tentative de faire passer sa politique de modernisation en recourant aux règles sacrées du passé. Il développait une politique socialiste en vue de moderniser l'économie, mais il légitimait chacune de ses initiatives dans cette direction en se référant à l'idée de recréer un passé africain idéal (Ujamaa). La conséquence fut qu'il connut un très grand succès comme patron politique ; mais, comme tous les prophètes ou les héros, il avait une relation avec les autres basée sur l'affection plutôt que sur la réflexion cognitive concernant la faisabilité des politiques nouvelles (Hyden, 2007 : 176).

On ne peut manquer de faire le parallèle avec le rôle du prestige dans la théorie de la réciprocité, que ce soit la renommée chez Mauss, le fruit de la crue du don agonistique, ou la valeur produite par la réciprocité positive (des dons) chez Temple et Chabal (1995).

L'autodéfense

Cette notion renvoie aux institutions informelles qui mobilisent les soutiens contre une menace ou un ennemi communs – réels ou imaginaires. Pour Hyden, l'affection est un instrument puissant pour atteindre ce but car elle relie les gens ensemble à l'intérieur des limites d'organisations soudées. L'autodéfense est également une norme déterminante dans l'économie morale de Scott dans le contexte asiatique.

L'utilisation de la réciprocité affective en autodéfense est un phénomène plus prononcé en Afrique qu'en Asie de l'Est. Une raison majeure étant que les sociétés, dans cette région, ont été imprégnées par une seule religion ou philosophie. Par exemple, le confucianisme a déterminé les relations sociales en Chine pendant plus de deux mille ans (Hyden, 2007 : 177).

La coopération

Hyden (2007 : 178) désigne ainsi *toutes les formes de coopération dans des groupes qui sont organisés selon des principes volontaires, autoproclamés et non sanctionnés par la loi (...)* mais par l'adhésion à des règles non écrites, y compris des organisations criminelles comme les mafias ou les tongs chinois.

La famille est l'organisation sociale de base de la coopération. La famille africaine est considérée par Hyden comme extensive et ouverte à la coopération avec les autres.

Mais l'intégration dans l'économie globale signifie que les ressources nécessaires à son mode de vie impliquent des transactions extérieures à la communauté locale. Les individus les plus riches de la communauté deviennent des courtiers vis-à-vis du monde extérieur et se servent de ce rôle pour construire des situations de pouvoir (Hyden, 2007 : 178).

Ainsi la coopération peut-elle se transformer en clientélisme.

La conclusion d'Hyden est que l'économie morale et l'économie de l'affection produisent des institutions informelles qui ont leur sacralité propre, basée sur la réciprocité y compris la réciprocité asymétrique. La violation des règles qu'elles édictent entraîne des sanctions. Elles sont basées sur des attentes partagées concernant des comportements différents de ceux prévus par les institutions formelles.

On peut faire deux observations sur ces propositions par rapport à la théorie de la réciprocité.

Tout d'abord, comment ne pas relever les qualificatifs de moral et d'affectif pour caractériser des économies africaines et paysannes. La théorie de la réciprocité fait le même constat du caractère central des valeurs affectives et morales dans les relations de réciprocité. Son apport original est d'expliquer que ces valeurs n'antécèdent pas aux relations, elles ne sont pas données *a priori* dans ces sociétés, ni dans tout autre communauté humaine, elles sont précisément produites, constituées par les relations de réciprocité structurées et symétriques.

Ensuite, la notion de droit à la subsistance relève effectivement d'une éthique de justice quand elle prône la satisfaction des besoins élémentaires de tous y compris par la légitimation du recours à la désobéissance civile (Gandhi), à la rébellion, voire à la violence pour « prélever aux riches et redistribuer aux pauvres », en particulier en cas de famine dans des systèmes inégalitaires. C'est le sens que donnait Thompson à l'économie morale.

C'est en ce sens que la logique de généralisation de la réciprocité, motivée par la préoccupation pour autrui (comme membre indivisible du moi totalitaire du groupe), tend également à assurer la redistribution afin de satisfaire aux besoins élémentaires de tous, à la subsistance de la collectivité.

Cependant dans les deux théories analysées, l'éthique de la subsistance ne semble pas relever spécifiquement de la définition substantive de l'économie par Polanyi (1975) au sens d'autonomie ou d'autarcie, sauf peut-être chez Hyden. Elle fait surtout référence, en particulier chez Scott, aux travaux de Tchayanov sur l'autolimitation de la production à caractère anti-risque au moyen de l'ajustement entre production, travail et besoins de la consommation familiale.

Temple (1983, 2003) a établi une critique de l'application par Sahlins des thèses de Tchayanov dans les sociétés indigènes ou africaines qui contrairement aux communautés paysannes de la Russie tsariste ou communiste ne sont pas toutes condamnées à la subsistance à cause des spoliations de l'Etat ou de la domination des patrons et propriétaires.

La règle de Tchayanov suppose que l'on adopte une définition de la production économique réservée à la production des biens matériels. Mais cette restriction devient difficile dans une communauté de réciprocité où les choses ne sont bonnes à manger que dans la mesure où elles sont bonnes à donner (Temple, 1983).

Ces approches rejoignent celle de Bayart (1989 : 70) qui affirme qu'en Afrique, la modernisation économique doit compter avec l'exigence de solidarité communautaire, ou celle de Chabal et Daloz (1991) qui analyse la gestion néo-patrimoniale de l'Etat en Afrique en tant que détournement des élites vers les réseaux familiaux, communautaires et ethniques. Elles constatent l'existence d'une autre logique économique que celle de l'échange occidental, de la centralité des relations de réciprocité, mais elles n'en analysent pas l'origine et les mécanismes.

Certes, l'économie morale et l'économie de l'affection sont confrontées aux difficultés et limites de l'application du modèle « occidental » de l'économie paysanne de Tchayanov aux situations asiatiques et africaines. Elles ébauchent cependant une tentative de rupture par rapport à l'universalité du modèle de l'échange marchand et capitaliste occidental. Les deux théories introduisent la catégorie du prestige comme motivation de la production ou des transactions et comme source d'autorité. Elles proposent également, en particulier l'économie de l'affection, une lecture critique du clientélisme, celui-ci pouvant correspondre à des formes de réciprocité (coopération, entraide, redistribution) ou bien à leur aliénation (asymétrie et capture des biens ou du prestige).

La principale limite de ces approches, comme d'autres travaux référencés parmi les *peasants studies*, tient aux difficultés à traiter des relations d'opposition et de complémentarité entre économie d'échange et économies asiatiques ou africaines d'une part et, d'autre part, à formuler des catégories ou outils de lectures applicables à la fois aux sociétés occidentales et non occidentales.

3.3. Principe paysan et réciprocité au XXIème siècle

La remobilisation récente (Hyden, 2005 ; Sigmura, 2004 et 2007) des théories de l'économie morale et de l'affection au Japon ou en Afrique, se heurte aux mêmes limites ; mais on ne peut dorénavant ignorer les travaux qui depuis les années 1990 ont apporté des réponses à ces questions. La théorie de la réciprocité constitue une des contributions à l'analyse des systèmes mixtes paysans, née à partir d'une réflexion d'anthropologie économique au sein des communautés indigènes amérindiennes et africaines.

Une autre contribution, issue de travaux d'économie et de sociologie rurale conduits à la fois en Europe et dans des pays du Sud, propose un regard renouvelé sur les systèmes paysans contemporains. Il s'agit de l'approche de Ploeg (2008) en termes de « condition paysanne et de principe paysan ».

Face à l'empire de l'agro-business : le principe paysan

Jan Douwe Van der Ploeg (2008) analyse la situation, le rôle et le sens du paysannat dans un contexte de globalisation, en particulier celui des « empires » actuels des marchés agricoles et des multinationales de l'agro-alimentaire. Son argumentation est fondée sur trois études longitudinales (sur 30 ans) au Pérou, en Italie et au Pays-Bas. Ces trois cas offrent un matériel original dans des situations contrastées en matière de développement rural et d'évolution des structures agraires.

Il montre comment les agricultures familiales du Nord et du Sud confrontées à la dépendance croissante de marchés globalisés adoptent ou réactualisent des formes de résistance ou de distanciation de la logique productiviste capitaliste.

Ces différentes pratiques de résistance caractérisent selon l'auteur, un processus de reconstruction du paysannat (*re-peasantization*) y compris dans des pays européens industrialisés, là où les sociétés paysannes telles que décrites par l'anthropologie (Wolf, 1966) ou la sociologie (Mendras, 1976, 2000) ont disparu.

Par ailleurs, Ploeg considère que ce phénomène constitue une des alternatives aux crises économiques, sociales, alimentaires et écologiques auxquelles nous conduit la globalisation capitaliste des marchés et des systèmes de production agricoles.

Cette reconstruction paysanne, qui semble à première vue anachronique et paradoxale, est caractérisée par plusieurs facteurs. Mais le premier des paradoxes est de comprendre pourquoi ce processus a, jusqu'à présent, été ignoré par la science (Ploeg, 2008 : 18-19), comme s'il était caché (Martins, 2003) ou invisible (Sabourin, 2007a)

Ploeg avance plusieurs explications. La première tient à l'assimilation rapide mais « virtuelle » du fait que l'agriculture constituerait un secteur économique comme les autres (commerce et industrie) ignorant les réflexions de Polanyi (1944, 1957) sur les impasses de la marchandisation de la terre et du travail (Ploeg, 2008 : 20).

Il constate au contraire trois catégories de faits imbriqués qui ont été également relevés dans les travaux que j'ai pu conduire avec mes collègues autour des agricultures dites familiales au Brésil (Caron et Sabourin, 2001) et en Nouvelle Calédonie (Sabourin et Djama, 2003) ou plus récemment dans le cadre d'études de la multifonctionnalité de l'agriculture au Nord et au Sud (Sabourin et Coudel, 2004 ; Groupe Polanyi, 2008).

Premièrement, il existe des limites à la transition du « mode paysan de produire » au modèle de l'entrepreneur agricole. Celles-ci tiennent aux différences essentielles (mais le plus souvent niées ou ignorées) entre la théorie économique et les pratiques imposées par la nature biologique, mais également sociale et humaine de l'activité agricole (Ploeg, 2008 : 19-20).

La nature même de l'activité agricole à partir de cycles et de substrats biologiques, limite et interdit parfois l'application des mêmes outils d'analyse et d'action qu'en ce qui concerne l'industrie ou les activités commerciales (Sabourin, 2007b : 12, 205-206). Enfin l'agriculteur travaille en famille, voire en groupe, et toujours au sein d'une communauté locale avec les membres de laquelle il ne peut pas maintenir que des relations répondant à la théorie du choix rationnel. Il est par définition dans une situation dialectique entre marché et identité (Groupe Polanyi, 2008 : 14-15) ou entre échange marchand et réciprocité (Sabourin, 2007b : 205-210)

Deuxièmement, ajoute Ploeg, la contradiction fondamentale entre ces pratiques incontournables et l'identité récente d'entrepreneur agricole conduit à des biais ou à des déviations par rapport à la théorie économique appliquée à la modernisation de l'agriculture (Ploeg, 2008 : 20 ; Groupe Polanyi, 2008 : 15-16 et 312.)

Troisièmement, le fait que ces déviations, interprétées comme des imperfections temporaires, soient systématiquement ignorées du point de vue théorique, a conduit à créer des réalités virtuelles et un modèle d'agriculteur virtuel (Ploeg, 2003). Ces biais ne permettent pas d'adapter les politiques publiques aux situations concrètes et de les faire contribuer véritablement au développement d'unités de production durables.

La seconde explication de Ploeg (2008 : 21) réside dans les limites ou les équivoques des *peasant studies* en dépit de la richesse et de la diversité de leurs apports.

Limites des "peasant studies"

Ploeg considère qu'il y a un risque d'erreur à séparer artificiellement un système paysan d'autosubsistance « sous-développé » et un système agricole d'entreprise dit « développé » et lié au marché capitaliste. Plus grave est l'application de théories et concepts différents à chacun de ces systèmes alors que les deux évoluent selon une articulation dynamique.

Il cite les analyses des paysans en termes de retard, refus du progrès, « refus du développement » de Byres (1991), de marginalisation (Ellis, 1993). J'ai également vérifié avec Wanderley (1996) les dangers d'une approche de la recherche qui construit, via des programmes spécialisés, des catégories fermées qui deviennent des ghettos « agriculture familiale et patronale » au Brésil, par exemple. La réalité est non seulement bien plus diverse (Wanderley, 1996 ; Carvalho, 2005) mais surtout les relations entre les deux tendances sont de nature dialectique (Groupe Polanyi, 2008 : 314-315).

Ploeg critique la survalorisation du modèle de la société paysanne négligeant l'étude des pratiques spécifiques au mode paysan de pratiquer l'agriculture (techniques, institutionnelles et symboliques). Il note une insistance sur les relations interpersonnelles ou de dépendance chez certains disciples de Mendras et sur les aspects socio culturels des « folk studies » (Ploeg, 2008 : 21)

Ce que Ploeg ne dit pas, c'est qu'à partir de années 1990, les recherches appliquées en termes de *farming system*, *systèmes agraires* et *Recherche Développement* ont donné lieu à des travaux sur l'analyse des pratiques (techniques et socio-économiques) des agriculteurs afin de reconstruire leurs stratégies et, parfois celles des communautés agraires (Yung et Slavaski, 1992). Il s'agissait de considérer que « les paysans ont de bonnes raisons de faire comme ils font et de comprendre pourquoi » (Landais et Desfontaines, 1990). Mais ces travaux orientés par une approche de recherche appliquée agronomique ont eu un impact limité sur les *peasant studies* en sciences sociales.

Ploeg relève également l'insistance excessive donnée à la subordination du paysannat plutôt qu'à ses capacités de résistance et d'organisation au Nord comme au Sud en particulier à cause de l'influence de Tchayanov (1966) et de ses disciples, principalement Shanin (1971) et Scott (1976). De fait aussi bien Tchayanov et Shanin à propos de la Russie tsariste ou léniniste que Scott dans le sud-est asiatique étaient confrontés à des systèmes tributaires (associant ce que les marxistes ont appelé mode de production paysan et mode de production asiatique). Or les communautés paysannes extrêmement spoliées et dominées s'y trouvaient souvent en situation d'infra-subsistance. Ces situations, certes réelles, sont datées et ne constituent donc pas des modèles facilement transposables.

Ploeg constate également les difficultés de l'analyse marxiste comme de l'approche néo-classique à intégrer la capacité de modernisation du mode de production paysan que ce soit l'adaptation à diverses catégories de marchés, pluriactivité, valorisation d'activités multidimensionnelles et multifonctionnelles (Caron et al, 2008 ; Groupe Polanyi, 2008).

Hyden (1985 : 98) notait déjà cette difficulté de l'anthropologie marxiste française entre autres, à distinguer modernisation paysanne de différenciation socio-économique et exploitation.

Ploeg termine par la difficulté à appréhender les systèmes paysans comme des processus dynamiques présentant une hétérogénéité et donc, divers « degrés de paysannat ». Au Brésil, Wanderley (1996) décline les différentes catégories d'agriculture familiale et paysanne, effort qui a été repris par les travaux plus récents (Godoi et al, 2009). Enfin, Ploeg insiste sur le besoin d'une définition positive et substantive des paysans, en fonction de ce qu'ils sont et non par la « négation de ce qu'ils ne sont définitivement pas ». Sa critique des *peasant studies*

montre que la fin des sociétés paysannes ne signifie pas automatiquement la fin des paysans et leur transformation en entrepreneurs agricoles ou familiaux au Nord comme au Sud. Et ce, pour établir un parallèle, de même qu'un indien des Andes émigré dans les *barriadas* de Lima ne se transforme pas non plus forcément en prolétaire mobilisé dans la lutte des classes (Sabourin, 1982b).

De la condition paysanne au principe paysan

Ploeg propose une définition de la condition paysanne, définie par six caractéristiques : une relation de coproduction avec la nature (2008 : 24) ; la construction et autogestion d'une base autonome de ressources propres (terre, fertilité, travail, capital) (idem, p25) ; une relation spécifique et différenciée avec des marchés diversifiés et le monde extérieur, autorisant une certaine autonomie (idem, p27) ; un projet de survie et de résistance lié à la reproduction de l'unité familiale (idem, p30) ; la pluriactivité (Schneider, 2003) ; la coopération et les relations de réciprocité (idem, p 48) (Sabourin, 2007 a et b).

On peut considérer que Ploeg actualise au XXIème siècle le modèle paysan de Mendras (2000) et qu'il l'élargit aux paysanneries des pays du Sud.

Ploeg qualifie précisément l'agriculture paysanne moderne par l'articulation étroite entre la production et les relations sociales plus globales qui définissent la position du paysannat dans la société, ce qu'il appelle la « condition paysanne ».

Dans un travail antérieur Ploeg (2006) détaille ces caractéristiques de l'agriculture paysanne moderne :

- L'autonomie relative liée à une dépendance partielle de marchés diversifiés d'une part et de ressources naturelles rares d'autre part. Cette situation de tension oblige le paysan à une efficacité technique tout en préservant la qualité de ressources naturelles limitées ;
- La priorité donnée aux ressources en travail (familial) sur les ressources en capital et donc à l'intensification du travail ;
- L'unité organique entre les ressources sociales et matérielles: la production et son utilisation sont gouvernées par des règles issues du patrimoine culturel et des relations primordiales de genre, de parenté et de réciprocité ;
- le caractère central du travail familial et interfamilial (communautaire) en termes d'investissements comme d'innovations adaptées aux réalités locales ;
- la relation d'autonomie partielle vis-à-vis des marchés et en particulier du marché capitaliste :

Chaque cycle de production est construit à partir des ressources produites et reproduites lors des cycles antérieurs. Ceux-ci entrent dans le processus de production à la fois comme valeurs d'usage, comme instruments, comme objets de travail, utilisés pour produire des marchandises et, en même temps, pour reproduire l'unité de production (Ploeg, 2006 : 25).

- finalement, la création de valeur ajoutée et d'emplois productifs qui différencient l'unité de production paysanne de l'entreprise ou de l'agriculture capitaliste :

L'augmentation continue de la valeur ajoutée par unité de production est associée, dans le mode de production paysan, à une croissance sur deux plans simultanés : celui de la communauté paysanne et celui des acteurs individuels engagés dans la production (Ploeg, 2006 : 26).

Dans la communauté rurale ou paysanne et dans le cadre de ces répertoires culturels spécifiques, le progrès n'est pas défini par l'appropriation individuelle de biens ou de possessions adjacentes, mais par la *satisfaction des besoins du groupe humain, de la collectivité*. C'est bien cette dynamique de satisfaction des besoins élémentaires du groupe, engendrée par la réciprocité, qui constitue, à la différence de l'échange marchand, un autre moteur de la production (et de sa distribution), du développement économique, de la « *généralisation de valeur ajoutée* » (Ploeg 2006 : 27).

C'est donc l'expression diversifiée de la nature hétérogène de cette condition paysanne qui conduit à différents types de mode paysan d'agriculture (*peasant mode of farming*), construits autour de caractéristiques communes : une relation intime avec des ressources naturelles vivantes, mais limitées (capital écologique); l'intensification du travail et la valorisation de l'entraide réciproque ; une distanciation institutionnalisée des règles du marché capitaliste associée à une capacité d'autonomie par rapport au monde capitaliste.

Le principal intérêt de la démonstration, c'est qu'à partir de cette réflexion théorique et méthodologique critique, au long des trois cas, Ploeg parvient à construire les fondements d'un principe paysan qui est enrichi et développé, en approfondissant les bases théoriques proposées au départ. Cet enrichissement est rendu possible par les études de cas extrêmement travaillées et documentées qui s'appuient sur un matériel particulièrement riche, analysé sur le temps long. Il s'agit, notamment, de l'analyse des pratiques paysannes et des raisons ou justifications de ces pratiques face au système agro-industriel transnational.

Ce principe paysan correspond à un projet économique et social rustique mais robuste car éprouvé par plusieurs millénaires de pratiques et de résistances. En ce sens, il donne une orientation à la notion de condition paysanne: *The peasant condition assumes agency in order to realize the choreography ... It is only through active and goal-oriented involvement that the peasant condition will progressively unfold* (idem, p 271).

Ploeg oppose cette continuité et robustesse des systèmes paysans à la fragilité ou précarité des empires agro-industriels qui en quelques décennies sont parvenus à détruire une grande partie des ressources naturelles agraires de notre planète. L'auteur montre comment l'Empire Parmalat détruisait également la valeur du travail paysan et la valeur ajoutée des coopératives ou des agro-industries de taille humaine (idem, pp 98-99).

Ce principe paysan est caractérisé par une série de réponses des agriculteurs concernés par la condition paysanne. La première est la capacité de coordination et de coopération en matière de résistance à l'Empire : luttes collectives, communautaires, défenses de patrimoines communs naturels ou identitaires (idem : 260 ; Scott, 1976 et 1986). En ce sens, l'Empire provoque de nouvelles agressions, donc de nouvelles résistances qui conduisent à la reconstruction de formes de paysannat par les luttes, à l'exemple des petits irrigants de Piura au Pérou ou des Sans Terre au Brésil (idem, pp 261-262). Dans plusieurs des cas étudiés, la résistance ne se limite pas à la défense des facteurs de production mais à la relation identitaire et symbolique à la terre, qui parfois, pour se perpétuer doit emprunter des stratégies de contournement via la pluriactivité ou la migration.

Parmi les réponses « nouvelles » ou modernes, le principe paysan compte des innovations technologiques de nature paysanne comme l'agro-écologie ou de nature institutionnelle comme les coopératives territoriales en Frise, les réseaux de semences paysannes ou les marchés citoyens. Ce sont autant d'initiatives « solidaires » qui donnent de la visibilité aux paysans (qui créent du nom, du prestige, comme dans le cas des dispositifs de qualification des produits) au contraire des structures de l'Empire qui les maintiennent anonymes, invisibles et exploités (idem, p 269).

Le principe paysan est également associé aux performances supérieures du mode de production paysan par rapport à celles de l'entreprise agro-industrielle en termes d'efficacité d'utilisation des ressources (eau, terres, travail), de relation nature/société, de qualité des produits, de qualité de la vie et d'intégration ou d'inclusion sociale (idem, p 276 et suivantes).

La construction du concept de condition paysanne et l'actualisation au contexte du troisième millénaire mettent en avant le mode de production paysan comme antithèse du modèle de l'empire agro-industriel : *Parmalat a-t-elle produit de la valeur ?* (idem, p 96)

Principe paysan et réciprocité

Une première synthèse des caractéristiques du projet paysan pour le troisième millénaire, rigoureusement exposé par Ploeg au long des trois cas, renvoie invariablement à deux principaux types de relation : coopération et réciprocité d'une part, partage de ressources d'autre part, qui peuvent être considérées, de par leur récurrence, comme des structures sociales et économiques communes aux systèmes paysans.

Mais les études de cas font toutes également référence à une série de valeurs partagées :

- valeurs communales à Catacaos au Pérou (p 61) : unité et indestructibilité de la communauté, responsabilité démocratique de tous les membres, égalité des droits et devoirs, accès à la richesse par le travail, priorité à la satisfaction des besoins élémentaires de tous, solidarité de classe ;
- valeurs partagées en Frise (p 190) : force de la communauté, unité entre homme et nature, responsabilité vis-à-vis des ressources naturelles, du territoire et des générations futures, efficacité dans l'usage des ressources et qualité des produits, confiance entre partenaires et résilience de l'organisation coopérative, solidarité, qualité de la vie et amitié : « satisfaction et joie » ou encore valeurs esthétiques : « la beauté de l'engagement dans la production agricole » (p 275).
- économie morale des petits entrepreneurs agricoles et des paysans de Parme (pp 114, 140, 162) : qualité du travail bien fait, qualité des produits, qualité de la vie, références à la tradition et au savoir-faire ancestral, respect des normes et des contrats (y compris ceux du marché)...

Ces valeurs, même si elles ont, bien sûr, une incidence directe sur la production, la circulation des produits et le bien-être des familles, sont autant de valeurs morales, éthiques ou affectives. La diversité des lieux, de l'histoire, des contextes sociopolitiques et des formes de paysannat permet-elle d'établir une corrélation entre la défense de ces valeurs éthiques partagées et la nature paysanne des modes de production ? Quel serait donc le point commun ?

Pour moi, ce point clef, ce sont les relations sociales et économiques structurantes que l'on retrouve derrière ces valeurs.

En effet, si l'on examine les propositions récentes de la théorie de la réciprocité (Scubla, 1985 ; Temple, 1998 et 2003 ; Godbout, 2004 et 2007), il existe bien un lien entre les relations de réciprocité décrites (entraide, coopération, partage de ressources, transfert de patrimoine), les structures où elles se développent (groupes interfamiliaux, communautés, associations et coopérative, vente directe, marchés de proximité et de réciprocité, contrôle social de filières courtes) et la nature des valeurs éthiques qui y sont associées...

La question, qui se pose également à propos du concept de capital social (et de son origine, cf Portes, 1998), est bien de savoir d'où proviennent ces valeurs qu'E Ostrom (1998) qualifie d' « attributs des groupes d'acteurs ». Comment et par qui sont-elles attribuées ?

Selon la théorie de la réciprocité, ces valeurs éthiques ne sont pas données culturellement ou innées. Elles sont construites, socialement et politiquement, dans la mesure où elles sont engendrées et reproduites par certaines formes de réciprocité. Il s'agit des relations de réciprocité symétrique (qui engendrent des structures en équilibre par opposition aux formes de réciprocité inégalitaires ou asymétriques).

Ces relations se développent dans des structures qui peuvent être binaires et bilatérales (compérage, entraide), ternaires et unilatérales (transmission de patrimoine et solidarité entre génération), ternaires et bilatérales (partage de ressources ou de responsabilités). On rencontre également des structures de réciprocité généralisée ou multilatérale (Gardin, 2006) dans le cas des marchés de réciprocité (typiques des systèmes andins ou africains) où la formation des prix ou des équivalences entre produits est socialement contrôlée en fonction des besoins et des possibilités des membres de la communauté.

Si ces relations de réciprocité se sont perpétuées ou peuvent être reconstruites et actualisées par les paysans au cours des siècles, c'est, entre autres, parce qu'elles permettent de reproduire des valeurs éthiques auxquelles ils sont attachés. C'est bien parce que les paysans défendent un projet social et humain autour de ces valeurs, un projet de vie et de production.

C'est d'ailleurs à ce type d'approfondissement de la notion de « principe paysan » qu'invite l'auteur en conclusion de l'ouvrage. Pour Ploeg, le principe paysan doit-être considéré comme la capacité de la condition paysanne à se projeter dans le futur, c'est-à-dire à défendre des valeurs, matérielles mais également éthiques et morales, à défendre un projet social.

Parmi les caractéristiques du principe paysan l'auteur qualifie de « mécanismes de conversion » alternatifs (idem, p.269) des dispositifs qui permettent aux paysans (et aux consommateurs) au moyen de relations de réciprocité (idem, p. 270), de ne pas avoir recours au marché d'échange capitaliste dans lequel l'Empire transforme tout bien et toute relation en valeur d'échange marchand.

L'expression « mécanisme de conversion » prend tout son sens au regard de la théorie de la réciprocité. En fait, il s'agit de deux principaux types de dispositifs. D'un côté on retrouve des mécanismes fondés sur des relations de réciprocité symétrique (entraide, partage de ressources, mutualisation de services) qui associent à la production ou à la circulation de valeurs matérielles, la production de valeurs éthiques. De l'autre on voit apparaître des dispositifs « de conversion » ou d'interface qui permettent une articulation entre système d'échange marchand et système de réciprocité, comme la vente directe (relation directe producteurs/consommateurs), la qualification des produits (qui protège de la concurrence du système d'échange capitaliste et crée de l'identité) ou encore des formes hybrides combinant échange marchand et réciprocité, comme le mouvement *Slow Food* (idem, p. 270).

La notion de principe paysan permet, entre autres, de dialoguer avec le principe de réciprocité. Les constats de Ploeg, dans les pays du Nord comme au Pérou, correspondent souvent aux observations à l'origine de la théorie de la réciprocité. On retrouve les principales relations de réciprocité liées à l'activité agricole: entraide, compérage, gestion partagée de ressources

communes, marchés, identité et proximité, contrôle des filières courtes, solidarité et résistance, sentiment d'appartenance

Lors de l'analyse des valeurs partagées par les communautés d'agriculteurs et de paysans, on retrouve les valeurs éthiques et affectives liées aux relations de réciprocité. Ce sont les mêmes sentiments d'amitié, d'appartenance, d'obéissance, les mêmes valeurs de respect, de justice, de confiance, de responsabilité, qui du point de vue de la théorie de la réciprocité sont engendrées et reproduites par les formes de réciprocité symétrique. C'est, entre autres, la reproduction de ces valeurs qui explique la permanence, la résilience et la résistance de ces relations et structures dans l'histoire. Elles résistent, car malgré la domination et l'intégration des empires marchands (ou leurs mécanismes d'exclusion) les gens, les paysans sont malgré tout intéressés par ces valeurs humaines morales, par un projet social plus humain, par une économie plus humaine.

Chapitre 3. Les organisations paysannes face au marché et à l'Etat

1. Marchés d'échange et de réciprocité

- 1.1. L'origine des marchés de réciprocité
- 1.2. Marchés et économie solidaire
- 1.3. Système mixtes et interfaces entre échange et réciprocité

2. Organisations paysannes, Etat et politiques publiques

- 2.1. Interactions entre politiques publiques et organisations paysannes
- 2.2. Politiques publiques d'interface et territorialités de réciprocité
- 2.3. Législations et interfaces entre systèmes d'échange et de réciprocité

3. Aliénation et réciprocité

- 3.1. Réciprocité asymétrique, réciprocité négative
- 3.2. La question du clientélisme et de la corruption
- 3.3. Paternalisme et patrimonialisme

Conclusion générale

Acquis et limites de la théorie de la réciprocité par rapport à la question paysanne

Nouvelles questions et perspectives de recherches

Chap. 3. Les organisations paysannes face aux marchés et à l'Etat

Les structures de réciprocité analysées dans la partie antérieure (face à face, partage, transmission de savoirs) sont relativement simples et ont été mises en évidence dans des communautés où les relations de réciprocité sont vivantes et encore lisibles.

Aujourd'hui, dans la plupart des communautés paysannes et des sociétés rurales, suite à l'expansion de l'échange marchand, on se trouve face à des systèmes mixtes où cohabitent des pratiques socio-économiques relevant de l'échange et d'autres relevant de la réciprocité. Souvent, l'échange marchand n'a pas éliminé la réciprocité. Mais la lecture de l'activité économique par les sciences sociales ou par les politiques ignore la réciprocité ou l'interprète en termes d'échange. C'est précisément autour des transactions commerciales et des marchés, en particulier des marchés ruraux, que subsistent confusion et quiproquo sur la nature de ces relations, comme sur celle des valeurs et des projets sociaux qu'elles sous-tendent.

Ce chapitre examine donc d'abord la place des relations de réciprocité dans les marchés (considérés ici au pluriel) en commençant par un bref retour sur la littérature à propos des marchés précoloniaux dans les sociétés de réciprocité. Je traite ensuite des interactions entre échange et réciprocité dans les activités de mise en marché des produits agricoles. J'examine sur mes principaux terrains de recherche, la façon dont les organisations paysannes et les politiques de développement se sont saisi de cette fonction, en particulier récemment autour d'actions souvent réunies sous le terme d'économie solidaire.

Le développement économique des communautés paysannes passe par leur organisation pour accéder aux marchés ou pour faire face à l'extension du marché d'échange, mais également pour dialoguer avec l'Etat et ses politiques publiques. De plus en plus, les communautés et organisations paysannes ont été mobilisées dans divers types d'interaction avec les pouvoirs publics pour l'élaboration ou la mise en œuvre d'instruments de politiques publiques dans le cadre de la décentralisation de l'administration ou de la participation au développement.

C'est un cadre propice aux contradictions entre logiques d'échange et de réciprocité. Mais c'est également l'opportunité d'expérimenter de nouveaux mécanismes d'interaction entre l'action collective des communautés et organisations paysannes et l'action publique des Etats, voire des interfaces entre logiques d'échange et de réciprocité dans le cas des systèmes mixtes.

Les formes de résistance des systèmes de réciprocité face au modèle de l'Etat occidental et au développement de l'échange marchand, sont généralement interprétées en termes de clientélisme, de patrimonialisme, voire de corruption. Ces considérations me conduisent à examiner la nature réelle des modalités d'aliénation qui sont spécifiques aux systèmes de réciprocité et à ébaucher l'analyse de leur articulation avec les mécanismes de l'exploitation capitaliste.

1. Marchés d'échange et marchés de réciprocité

On peut opposer le don et la réciprocité à l'échange, puisque ce sont deux principes économiques différenciés, voire contradictoires. Par contre, c'est un contresens que d'opposer dons et réciprocité au marché et encore moins « aux marchés » au pluriel, ou alors, il convient de préciser qu'il s'agit du marché capitaliste ou des marchés d'échange.

Aristote (dans *La Politique*), rappelle Temple (2003) distinguait déjà l'échange pour le profit, de l'échange au service de la communauté, mais, poursuit-il «...alors que dans l'Antiquité le profit était rejeté hors les murs ou confié à des parias comme indigne d'un citoyen, il est désormais justifié comme principe moral, étant supposé faire le bonheur des riches mais améliorer aussi la condition des pauvres » (cf Adam Smith, 1776/1977).

Certes, dans nos sociétés de consommation, la généralisation des grandes surfaces avec le self service et les caisses automatiques, le système bancaire et la carte de crédit, ont conduit à naturaliser l'assimilation du marché à l'échange. Cette naturalisation est complétée par la spéculation autour du foncier et de l'immobilier et par la domination des marchés financiers sur les marchés de biens et services, y compris au niveau des grandes entreprises. Mais il n'en a pas toujours été ainsi, Polanyi et ses collaborateurs (1957/1975) ont montré la différence entre le commerce ancien et le marché d'échange.

Au delà des différences de terminologies, le paragraphe de Polanyi sur « échange des équivalences » (1975 :111) à propos du commerce et du troc dans les économies communautaires, préfigure l'analyse de Temple (2003c) du marché de réciprocité à partir des traditions africaines et andines. Avec la croissance des communautés autarciques et la diversification des statuts de producteurs les besoins de la famille étendue passent par le recours au marché d'équivalents :

Il fallait que les gens se fournissent mutuellement les objets qui leur faisait défaut ... Ceci équivalait à un partage réciproque... La réciprocité dans le partage se réalisait par le troc ... Les intérêts de la communauté et non ceux de l'individu représentaient le principe directeur.... Si l'on ne respectait pas un tel principe il y avait violation de la réciprocité et la communauté ne pouvait subsister (Polanyi, 1975 : 112).

Enfin, il n'en va pas non plus toujours ainsi dans les sociétés contemporaines y compris dans les pays industrialisés. Ce chapitre propose un retour sur l'origine des marchés, comme lieux d'échanges, mais également comme espaces de prestations relevant du principe économique de la réciprocité.

1.1. L'origine des marchés de réciprocité

L'origine des marchés africains selon l'anthropologie économique

Les anthropologues de l'économie qui se réfèrent à Polanyi n'ont pas toujours été aussi clairvoyants que lui et continuent souvent à confondre troc, échange de dons réciproques, prestations de réciprocité et surtout à opposer des sociétés de subsistance régies par le don/contre don et des sociétés avec marchés régies par l'échange.

Meillassoux (1971) considère qu'il n'y a pas de commerce au sein des sociétés de subsistance, mais des prestations mutuelles de biens et services.

Entre des communautés voisines les transactions dépendent de la nature des biens échangés et des relations sociales entre les parties, elles tendent à prendre la forme de dons et contre-dons plutôt que celle de l'échange commercial

Le commerce (assimilé à l'échange marchand) existe à partir des contacts entre des sociétés qui peuvent s'offrir mutuellement des biens rares pour l'une ou pour l'autre et entre des agents qui se trouvent dans des positions sociales où ils sont libérés des obligations de dons mutuels

The absence of markets in regions where economic relations are dominated by person-to-person relations and where foreign traders are not active, as well as the frequently observed existence of markets on the borders of these regions with complementary economies zones, tend to support this hypothesis (Meillassoux, 1971: 82-83).

Bohannon et Dalton (1962) distinguent trois catégories de marchés en Afrique en fonction de l'importance relative du lieu physique du marché (*market-place*) et de l'absence ou présence d'un principe marchand dans les transactions.

- les sociétés sans marché (1) et les sociétés avec des marchés périphérique (2) sont caractérisées par des économies multi-centrées (segmentaires, horizontales) où les biens et services ont également une valeur morale ;
- dans les sociétés sans marché, les échanges sont régulés par des principes liés aux structures de parenté et aux obligations politiques.
- dans les sociétés d'économie marchande (3), le principe marchand domine et le rôle du marché comme locus (*market-place*) décline, l'institutionnalisation de la vente selon la loi de l'offre et de la demande pouvant recouvrir diverses formes physiques.

En 1973, Good publie une analyse des références anthropologiques et historiques sur les marchés africains et les origines du marché. Il identifie les marchés périodiques qui se tiennent régulièrement à dates fixes et réunissent des commerçants professionnels, les réseaux marchands qui permettent le commerce de longue distance et les espaces de marchés (*market place*) où se rencontrent producteurs et consommateurs.

Il distingue parmi ces marchés, ceux qu'il qualifie de proximité et ceux qui constituent des espaces de concurrence.

Les marchés de proximité sont caractérisés par la complémentarité entre les acteurs, l'intercommunication, la sociabilité et le souci de la subsistance (non pas comme niveau de consommation minimale, mais comme préoccupation que chacun ait les moyens de subvenir à ses besoins). Ces marchés correspondent aux analyses de Polanyi : ils constituent des réponses endogènes à la demande locale et aux besoins des familles en aliments et artisanat. Ils sont souvent fondés sur des systèmes d'équivalence avec absence de formation de prix. Ainsi les marchés des Ibo du Nigeria sont destinés à faciliter les prestations horizontales entre paysans à la fois producteurs et consommateurs.

Les marchés de concurrence (*space competitive*) sont régulés par l'échange marchand et se trouvent dans les sociétés marchandes (*market oriented societie*) pratiquant l'échange fondé sur la division du travail et la propension à marchander (*propency to barter*)

Le commerce de longue distance est confié à des commerçants au statut spécialisé ou aux réseaux interethniques. Il y aurait un lien entre l'existence des grands marchés africains, par exemple ceux du peuple Mossi (Burkina Faso aujourd'hui) et la pénétration des caravanes.

J'ai repris ces exemples, car ces catégories explicatives sont régulièrement citées par les anthropologues qui s'intéressent aux sociétés paysannes (Hyden, 2007). Même s'ils restent parfois en deçà des propositions de Polanyi, les auteurs cités font état d'observations indiquant qu'il a toujours existé dans les ethnies africaines des prestations et transactions qui ne relèvent pas de l'échange. Polanyi va plus loin, dans la mesure où il identifie trois catégories économiques (trois modes d'intégration sociale) l'échange, la réciprocité et la redistribution, qui engendrent chacune des formes de marché différenciées.

Quant à la confusion entre marché et échange marchand, elle est encore très fréquente de nos jours.

L'origine du marché africain selon la théorie de la réciprocité

Temple (2003 : 484-493) analyse la conférence du sociologue burkinabé Jean Pierre Guingané (2001) sur l'origine du marché de Ouagadougou pour illustrer sa conception du marché de réciprocité. Il utilise cette notion pour différencier les formes de redistribution mutuelles de produits et services qui ne relèvent pas de l'échange, même si elles peuvent éventuellement être pratiquées sur les mêmes lieux.

Dans les sociétés non-occidentales, la réciprocité est le ressort le plus important de la circulation et de la production de biens. Le principe d'équivalence domine celui de l'offre et de la demande. Les marchés des Andes sont typiques à cet égard, qui sont parfois divisés en plusieurs quartiers où se pratiquent dans l'un troc et échange monétaire, dans l'autre don et réciprocité, ce qu'illustre bien le fait qu'un marchand doit même changer de costume lorsqu'il change de quartier, ici, vêtu à l'occidentale pour l'échange, et là de son poncho traditionnel pour la réciprocité (Temple, 2003 : 383)

Pour Temple, le marché de réciprocité, celui des origines, correspond à une structure de réciprocité ternaire généralisée, où chacun apporte ce qu'il offre d'un côté et reçoit ce qu'il a besoin et qu'il recherche l'autre.

La structure de réciprocité de base du marché, la maille du réseau si l'on peut dire, est une relation ternaire, mais le circuit pouvant être bilatéral, chacun se trouve être au centre d'une double relation où il lui appartient d'équilibrer les choses. Chacun est donc nécessairement le siège du sentiment de justice qui redouble celui de responsabilité, ce qui l'amène à définir des équivalents de réciprocité. (Temple, 2003 : 382)

Guingané, nous dit Temple, apporte un démenti à la thèse d'Adam Smith sur l'origine du marché d'échange (la spécialisation du chasseur producteur d'arcs qui en serait venu à les troquer contre d'autres biens). Guingané rapporte le mythe de fondation du marché africain de Ouagadougou :

Certains le font remonter au règne de Naaba Zombré qui a régné de 1681 à 1744, dont la mère aurait été l'initiatrice du premier marché. Il semblerait que les gens venaient voir son fils parce qu'il avait des audiences et elle a eu pitié de tous ces gens qui étaient assis, qui pendant des jours, parfois, n'avaient pas à manger. Elle a demandé l'autorisation à son fils de faire des galettes pour que les gens qui sont là puissent manger. Et d'autres ont certainement eu l'idée de faire du Dolo, etc... Et finalement voilà le premier marché qui a été créé (Guingané, 2001).

Pour résumer un roi donnait ses audiences, la reine s'inquiète que les gens attendent sous le soleil et sont fatigués, et elle demande au Roi la permission de leur offrir du dolo. Aussitôt des gens apportent de quoi accompagner le dolo et le marché se constitue en annexe de la cour de justice.

Pour Temple (2003), la première figure, le roi incarne la redistribution dont il est le centre, mais elle n'est pas suffisante pour expliquer le cycle des prestations. La seconde figure, la reine, est celle du marché, ces deux systèmes reposent sur un principe unique : la réciprocité.

Guingané dans une autre version du mythe revient sur cette figure : *le roi recevait à sa cour des génies venus du ciel, mais un facétieux coupa la corde qui leur permettait de remonter au ciel. Ils avaient une qualité, ces génies : ils étaient de gros mangeurs ! Le roi, au bout de quelques jours, fut épuisé de les nourrir et leur dit d'aller se servir eux-mêmes au marché. C'est pourquoi les Anciens qui ont la garde des génies ont le droit de prendre au marché ce dont ils ont besoin sans payer. Les gens dans l'ancien temps dirent : « On n'a jamais vu ça : «dafazgo» et «dafazgo » (on n'a jamais vu ça) est donc devenu le nom du marché.*

D'autres pensent que le marché a existé à Ougadougou bien avant l'arrivée et la structuration du pouvoir Moaga. Naaba Ndoubri par exemple, qui a régné de 1495 à 1518, gamin, serait venu à des marchés situés dans la zone organisé par les habitants de dafazgo....et dafazgo signifie littéralement percepteur du marché. Et quand on demande aux vieux de ce quartier, comment ils sont arrivés là, ils disent que c'étaient des génies qui descendaient de temps en temps le long de fils pour regarder les hommes. Et un jour, alors qu'ils étaient en train de regarder, il y a un malin type qui a coupé le fil. Ils n'ont pas pu remonter dans leur ciel des génies. Ils sont donc allés voir le chef du coin, ils ont dit "bon! nous sommes vos hôtes forcés puisqu'on ne peut plus remonter". Seulement ils avaient une qualité, ils mangeaient beaucoup. Au bout de 2 ou 3 jours, le chef s'est fatigué de nourrir ces gens qui n'arrêtaient pas de manger et il a fini par leur dire "allez au marché et vous enlevez tout ce que vous voulez". C'est comme ça que ce village qui est devenu donc un quartier s'appelle Dafazgo. (Guingané, 2001)

Le premier principe est celui de la redistribution :

le roi nourrit les génies, mais cela ne suffit pas alors les génies vont au marché, mais c'est le même principe qui les anime : ils exigent qu'il leur soit donné ce dont ils ont besoin. C'est le besoin qui motive le don d'autrui. Et l'équilibre des besoins (principe des équivalences), c'est le marché (...) Les génies africains ignorent le génie d'Adam Smith parce que la main invisible du marché capitaliste n'avait pas encore étranglé le marché. Le principe du marché est la réciprocité (Temple, 2003: 478)

La normalisation des équivalences de produits ou de services entre les uns et les autres, conduit aux unités de mesure et aux unités de compte. La monnaie (cauris, kola) est une preuve de confiance confirmée par une stricte égalité entre les partenaires.

Les Anciens consacrent les marchés, veillent à ce que les valeurs spirituelles, ici la justice et la responsabilité, la confiance, qui ont présidé à l'ouverture du marché, soient honorées. Tels sont les marchés dans le monde entier. En Afrique, on connaît depuis des millénaires le marché. (idem, 479)

On peut appliquer cette analyse aux marchés des ethnies de Guinée Bissau comme à ceux des tribus Kanak.

Marchés, troc et échange marchand en Guinée Bissau

L'origine du commerce en Guinée

Ce sont les peuls (appelés *Fulas*) qui sont à l'origine de la diffusion du commerce et de la religion musulmane dans la Guinée Bissau actuelle et les pays des rivières du Sud (Gaillard, 2004). Une des grandes familles Peul, les *Diolla Djila* s'occupait spécialement du commerce dans les terres lointaines, de même que les maures (de l'actuelle Mauritanie) (Suret Canale, 1960). En Guinée Bissau on appelle les premiers les *Djila* et les seconds les *Nars*.

Camara (1947) rapporte l'origine du commerce selon les Fula de Guinée. Les premiers musulmans qui commencèrent à préparer le « livre » (coran) s'appelaient les *Shabasas*, l'un d'eux, Abdu Djeidi créa le commerce alors que l'islam n'était encore qu'une religion clandestine dans le monde arabe. Les objectifs définis du commerce étaient alors « *faire du commerce pour s'enrichir, pour propager les normes de la religion musulmane, pour assurer la prospérité spirituelle et matérielles de la famille* »...les missionnaires catholiques et évangélistes en Afrique n'ont rien inventé.

Les premiers commerçants arabes vendaient des graines de tamarinier pur faire des chapelets. *Moahmed (Mahomet)* est reconnu comme le prophète mais aussi comme un grand commerçant, qui à l'égal de Moïse pour les juifs, fixa les normes de conduite et du commerce selon Allah. :

ne pas voler, ne pas tuer pour s'enrichir, ne pas calomnier pour posséder aux dépens du prochain, ne pas percevoir d'intérêts sur les prêts, ne pas vendre d'alcool, de viande de porc ni de tabac.

Finalement, le commerce du tabac fut autorisé et celui de la noix de kola devint l'un des plus importants en Afrique Occidentale. La pratique du prêt avec intérêt, bien que méprisée, fut introduite par les commerçants portugais et parfois reprise par les *Djila* en Guinée, ce qui leur a conféré une mauvaise réputation.

Au commerce de ces produits liés aux offrandes et consommations rituelles et aux dons de civilité entre les personnes, les *djilas* ont ajouté celui des remèdes traditionnels et religieux, puis des fétiches *nassi*. On distingue les *nassi* qui portent chance (*grigri*) et les *nassi* contre les mauvais sorts. L'un des plus connus consiste en quelques vers du Coran écrits sur un bout de papier roulé à l'intérieur d'un collier ou d'un bracelet de cuir, orné de petits coquillages blancs, appelés *cauris*.

Les sociétés arabogènes constituèrent les premiers intermédiaires entre les mondes extérieurs (Orient, Occident) et les communautés d'Afrique Noire. Elles ont permis des transferts de technologies et de connaissances nouvelles, bien avant la colonisation et l'évangélisation européenne.

Une des raisons du succès de l'islam en Afrique Noire, en comparaison avec les religions chrétiennes, est sans doute sa capacité d'intégration des idéologies et des représentations des imaginaires du monde africain : génies, esprits des religions animistes. Entre les valeurs totalitaires des centres de redistribution du pouvoir musulman et les valeurs communautaires des sociétés indigènes africaines, s'est opéré une sorte de métissage des formes de réciprocité, par ailleurs imposé par la guerre sainte, la captivité et les tributs qui accompagnèrent le processus d'islamisation. La domination des systèmes islamiques en Afrique a créé de tout temps des phénomènes de résistance des communautés organisées selon des formes de réciprocité plus égalitaires (*Shabas, Berbères, Balantes, Bijagos*, etc).

Les sociétés *Mandingues*, *Mancagnes*, *Manjak* et *Felupe* de Guinée Bissau ont acquis leurs structures tributaires et l'institution de chefferies et de castes au contact des *mansa mandingues* et des *peuls*.

On observa ainsi un vaste réseau de complémentarité entre ethnies indigènes et arabogènes, entre riziculteurs *balantes* et fructiculteurs *Nalu* (riz- noix de cola) entre agriculteurs mandingues et éleveurs *peuls*, entre pêcheurs *pepels* et récolteurs de vin de palme *mandjak*, sculpteurs *bijagos*, etc.

Lopes (1987) souligne cette complémentarité entre les centres de réciprocité communautaires et tributaires. *S'il y a coexistence des modes de production, cela ne signifie pas qu'un de ces modes ne soit pas dominant ; mais il est hasardeux d'avancer une hypothèse précise a ce sujet* (Lopes, 198, 30-31). On observe ainsi les mêmes pratiques réciproques d'invitation et d'entraide entre les groupes de travail de femmes mandingues (*saoutou*) ou d'hommes *peuls* ou mandingues. La kola remplace le vin de palme.

Le fonctionnement du « troc » chez les Balantes de Tombali

En Guinée Bissau, dans les années 1980, avant la libéralisation de l'économie et en particulier de l'agriculture, il n'y avait pas, de fait, de véritable marché d'échange capitaliste dans les villages Balantes. Une relation de ce type était limitée aux quelques achats de tissus ou d'ustensiles que les paysans pouvaient réaliser dans les rares boutiques des commerçants *peuls* de la ville voisine ou aux Magasins du Peuple, quand ils étaient approvisionnés (Sabourin, 1985). Les échanges de produits ou d'outils entre villageois étaient qualifiés de troc c'est-à-dire à « l'échange d'un objet contre un autre en fonction de la nécessité de chacun des partenaires intéressés, selon la loi de l'offre et de la demande » (Temple, 1986 : 15).

Mais une analyse plus poussée montre qu'étaient appelés troc des prestations qui ne relevaient pas de l'échange mais du partage, de la redistribution ou de la répartition d'équivalents, c'est-à-dire de structures de réciprocité.

De fait, dans chaque communauté ou village, ou entre villages voisins, tous les Balantes ne sont pas spécialisés uniquement dans la riziculture de mangrove. On trouve des éleveurs, des pêcheurs, des forgerons et des charpentiers, chacun étant, par obligation, responsable de la redistribution d'une partie des besoins des autres. Cette redistribution par complémentarité s'établit moyennant la constitution d'équivalents, par exemple entre riz et poisson, riz et arachide, riz et viande ou encore riz et houe du forgeron. Certains équivalents peuvent être troqués entre eux, mais, généralement ce type de troc ne dépend pas de l'offre et de la demande. Si l'on essaye de convertir les équivalents de produits en monnaie, on constate que les quantités n'ont rien à voir avec les cours du marché d'échange. Cette redistribution d'équivalents complémentaires respecte en réalité les besoins de base et les capacités de travail des villageois. Le travail des producteurs est socialement protégé, par leur statut. C'est pourquoi on trouve encore un forgeron, un chef du port et quelques pêcheurs dans chaque village, contrairement aux régions où l'échange est devenu dominant.

Temple (1986 :15) précise « *Toute concurrence est socialement prohibée : le maître du port, le forgeron, le charpentier, le guérisseur sont des responsables désignés...et reçoivent automatiquement pour leur savoir faire, des équivalents déterminés par la coutume* ».

Ces équivalents, chez les Balantes peuvent prendre la forme de vivres ou de travail. Par exemple, chaque cultivateur doit périodiquement renforcer sa houe en bois d'un cerclage en fer. Ce service vaut 15 kg de riz ou bien une journée de travail dans le champ du forgeron.

Cette équivalence fait intervenir un équivalent produit contre travail ou travail contre travail. Mais observe Temple (1986), « le travail ne peut être la référence principale, il ne peut

devenir l'équivalent général comme dans le système d'échange: car il est le contenu d'un produit, d'un équivalent de consommation qui est sa forme, un contenu qui change avec chaque statut et qui ne peut être dissocié de la valeur d'usage ».

On dit souvent que le statut des artisans trahit une condition servile puisqu'il dépend de la redistribution d'autrui, mais la réciproque est vraie. En réalité, parce qu'il redistribue une richesse spécifique, l'artisan s'acquiert une renommée, un prestige spécifique; le titre de charpentier ou de forgeron est un "nom" dans la mesure où la redistribution du savoir faire est un don à autrui. Charpentier et paysan reçoivent à leur tour l'aide des uns et des autres, mais le caractère de leur prestation d'être don et non échange, leur vaut une renommée particulière. Quoique d'une certaine manière inféodée au don des vivres, le don des artisans équivaut à une dignité, une renommée indiscutable. (Temple, 1986 : 16)

Les équivalences ethniques se redoublent d'équivalences interethniques, lorsque deux communautés ethniques ou plusieurs décident de fixer leurs prestations économiques en termes de réciprocité. Le marché d'équivalence est bien différent de celui de l'offre et de la demande. Dans le troc, tributaire de l'offre et de la demande, la concurrence détermine les prix. Or, pour Temple (1986 :17) « la concurrence ne saurait exister dans le système de réciprocité, puisque c'est le Bien Commun qui détermine les statuts de production et la limite de consommation qui fixe les prix ».

En Guinée Bissau, comme en Nouvelle Calédonie, ou dans les marchés andins de Bolivie et du Pérou, le troc existe parallèlement au marché des équivalences de telle sorte que certaines valeurs d'usage ont deux prix. Un prix déterminé par l'offre et la demande et un prix différent pour le système de réciprocité où la valeur se conforme à des prix fixés par la coutume.

Ce qui relève du troc proprement dit dans les économies mixtes ou de réciprocité a été considérablement surévalué, par suite de confusions. Le troc est marginalisé et réservé à l'acquisition de produits étrangers qui proviennent de sociétés avec lesquelles il n'est pas encore possible d'établir de relation de partage, de solidarité et de réciprocité.

La nécessité d'acquérir de l'argent pour se procurer les produits que l'on trouve sur le marché d'échange, explique que parallèlement à leur système de réciprocité, les Balantes, les Mandjak, comme les Jivaros, les Kanak et les paysans du Brésil ou du Poitou aient du développer une économie de troc ou d'échange marchand fondée sur une activité de rente.

Temple (1986 :18) remarque que les mêmes productions servent dans l'économie de réciprocité et dans l'économie de troc : ... *par exemple, chez les Balantes, il y a équivalence entre un cocotier et deux bananiers, mais les noix et les bananes peuvent se vendre sur le marché libre de Caio au prix fixé par l'offre et la demande.*

A partir du troc, il est, passible de développer une économie d'échange contradictoire de l'économie de réciprocité, or la désorganisation de l'économie de réciprocité libère cette éventualité: C'est tout l'enjeu des pionniers de l'économie du libre échange, des O.N.G. entres autres (Temple, 1992) de désorganiser les structures de réciprocité pour fomentier l'économie d'échange y compris à partir des pratiques indigènes elle-même.

Le troc se distingue de l'échange, mais il autorise le développement de l'échange. Il s'en distingue car il a pour but la satisfaction des besoins individuels de chacun des partenaires, tandis que l'échange a pour but, lui, l'accumulation du profit. Pour qu'il y ait, en effet, valeur d'échange et échange proprement dit, il faut que l'un des partenaires sociaux égalise deux valeurs d'usage échangées, en fonction d'une troisième qui serve de monnaie. Cette opération permet que la finalité de l'échange ne

soit pas la consommation de l'une ou l'autre de ces valeurs d'usage, mais l'accumulation de la monnaie, le profit: l'accumulation devient pouvoir. Dès lors la finalité de l'échange économique n'est pas celle du troc: pour l'un il s'agit de satisfaire des besoins, pour l'autre, de conquérir le pouvoir. (Temple, 1987 :21)

Le problème qui se pose donc est celui de la relation ou plutôt de l'inféodation de l'économie de réciprocité à l'économie d'échange ou de l'économie d'échange à l'économie de réciprocité.

L'origine des marchés Kanak en Nouvelle Calédonie

Les Kanak distinguent les dons cérémoniels et les prestations réciproques de vivres. Ce que l'anthropologie appelle « les échanges cérémoniels ou traditionnels », sont pour les Kanak [Jacob Wein Neimou, Gohapin, 10-04-01 et A. Poinine, 26-09-01, Touho], des dons réciproques transmis lors d'une cérémonie importante (naissance, mariages, funérailles et deuils, alliance ou accueil terrien) appelées *Gé* en Paicï, *bwenaando* en Cemuhi.

Les prestations réciproques de produits entre clans sont appelées, *jénä* en Paicï, *jana* en Xârâçùù, *piré* en Ajié [Tyueinon, Nakety, 20-06-01 ; Chef de Poinda, 19-08-01]. ...autant de termes désignant le *marché traditionnel où les gens de la côte et de l'intérieur « échangeaient » leurs produits* (Leblic, 1993 : 86).

Les responsables des petits marchés dans les tribus Kanak de la Province Nord en Nouvelle Calédonie évoquent la tradition Kanak d'espaces de rencontre et de prestations réciproques de produits vivriers entre familles et entre clans.

Autrefois, les clans pêcheurs venaient sur les bords de la rivière Pouembout offrir des poissons aux clans chasseurs et agriculteurs de la chaîne qui les fournissaient en tubercules [Poinda, 19-08-01]. Aujourd'hui en pays Xârâçùù, lors des cérémonies coutumières mobilisant des dons de vivres importants, les organisateurs réorientent les coquillages, poissons et surtout tortues apportés par les clans du bord de mer vers les clans de la forêt et, réciproquement, les anguilles, gibiers et tubercules sont redistribués aux clans de la mer.

Leenhardt (1937 :93) évoque les mouvements réciproques de produits entre clans pêcheurs (littoral), agriculteurs (vallées) et chasseurs (chaîne) appelés *piré* en Ajié *jéna*, en Paicï. Il écrit *A lunes régulières, montagnards et riverains se rencontrent en un point déterminé de la vallée. Ils déposent leurs charges réciproques, et choisissent la charge nouvelle qu'ils rapporteront chez eux. Si d'aventure, l'une des parties manque au rendez-vous, on dépose les paquets dans l'herbe, où ils les trouveront plus tard. Ils laisseront dans les mêmes conditions leur propre fardeau.*

On peut y voir une similitude avec les étals et kiosques de bord de route où les prix sont affichés, et en l'absence du vendeur, le client choisit et laisse l'argent dans une caisse à cet effet. *C'était la foire et le marché du village avant la lettre commerciale. Hommes et femmes y prennent part. Les événements s'y colportent*, conclut Leenhardt à propos du *piré*.

Il cite ensuite le « pilou » qui lors des cérémonies mobilise d'importants dons réciproques de vivres (tubercules) et d'objets (nattes, bracelets, etc). Leenhardt évoque à cet effet des *achats d'objets* de prestige (hache de jade, balassor, aigrettes) *qui ne se troquent pas. On les acquiert en offrant des longueurs et des qualités diverses de monnaie calédonienne.*

Bensa et Freyss (1994) expliquent d'ailleurs, comment dans le monde kanak, les valeurs fortes ou de prestige sont symbolisées par ces objets précieux fabriqués avec des produits locaux et spécifiques (jade, nacre des coquillages, poils de roussettes, fibres, etc.), donc rares et associés aux clans d'un pays (*âmu*) précis et localisé, les *âdi*.

Selon Belao-Gony (2006), l'*âdi* possède bien une structure précise qui a un sens symbolique une valeur matérielle en termes de relations entre les acteurs de la transaction. Il s'agit d'un équivalent (entre valeurs matérielles et symboliques), mais d'un équivalent de réciprocité et non pas d'échange : c'est l'acte entre deux sujets précis qui prime sur la nature ou la valeur marchandes du ou des objets de la transaction. En ce sens il y a bien une monnaie Kanak, qui est une monnaie de réciprocité au sens de Temple (2003).

Comme ce qui se doit et peut se donner à chacun varie selon les communautés, les équivalents de réciprocité varient également, mais les communautés tendent aussi à la réciprocité entre elles, et les équivalents de réciprocité les plus communs deviennent bientôt des références pour le marché (de réciprocité) : les monnaies de réciprocité ». (Temple, 2003 : 382-383)

A l'instar des cauris africains, des noix de cola, des coquillages dans certaines îles du Pacifique, la monnaie kanak est une monnaie de réciprocité, qui représente une valeur spécifique dans un cadre donné et selon des règles culturelles qui rend les différents marchés de réciprocité irréductibles les uns aux autres. C'est ce qui explique, comme le montre Faugères (2000 : 43-45) à Maré, que l'argent offert lors des coutumes kanaks n'a pas une valeur identique à l'argent courant. Il ne peut être accumulé, il doit être redistribué ou bien à la rigueur, utilisé pour une dépense ostentatoire de prestige.

C'est, poursuit Temple (2003), à propos des marchés de réciprocité, *ce qui justifie que leurs relations soient contrôlées par des contrats de nature politique. Sans la reconnaissance explicite de leurs spécificités culturelles, ces marchés se désorganisent au profit du libre échange ».*

La réciprocité des dons et l'échange correspondent à des principes de régulation économique différents : l'équivalence de réciprocité et l'équilibre entre l'offre et la demande. Le principe d'équivalence implique que la production de chacun s'adapte aux besoins de tous. Le partage est la relation de réciprocité la plus commune pour définir la quantité que chacun doit à chacun. Sur les marchés de réciprocité explique Temple (2003) le partage cède la place à la réciprocité généralisée. *Chacun donnant à quelques partenaires alliés et recevant d'autres partenaires. Deux sentiments prévalent dans la réciprocité généralisée : le sentiment de responsabilité et le sentiment de justice.*

Temple (2003) rappelle que dans les manifestations populaires contre la pauvreté dans les Andes, on remarque cette exigence de justice : « nous voulons un juste prix ».

Le prix juste ne fait allusion à aucune revendication de salaire vis-à-vis du patronat ou de l'Etat. Le prix juste est le prix que l'on peut consentir du produit nécessaire, et non le prix imposé par celui qui est en position de force. Il est donc déterminé par le principe d'équivalence et non par l'équilibre de l'offre et de la demande. La revendication du prix juste est celle d'une réciprocité généralisée. (Temple, 2003 : 386)

La responsabilité est engendrée par la prise en compte des besoins de l'autre et de ses capacités d'acquisition ; mais elle concerne également l'obtention d'une équivalence juste pour ses propres produits, afin d'assurer la subsistance de sa famille. La justice est la valeur produite par cette régulation mutuelle.

1.2 Marchés et économie solidaire

Les notions d'économie solidaire ou de construction sociale des marchés sont mobilisées à propos de la renaissance et de la revitalisation des marchés de proximité au Sud comme au Nord (Kilcher, 2004, Laforga, 2005, Gardin, 2006).

Roustant (2004) rappelle que « l'économie solidaire plaide pour la reconnaissance de la *réciprocité* comme mode d'échange, à côté de l'échange marchand et du système de redistribution ». Pour Fraisse (2003) « *Qui dit espace public, dit d'abord espace de paroles commun fondé sur une relation de réciprocité, condition d'une reconnaissance mutuelle des points de vue et constitutif d'un lien de confiance entre différentes parties prenantes (usagers, salariés, bénévoles, pouvoirs publics)* ».

La notion d'économie solidaire pose bien la question d'une différence, donc d'une interface possible entre le système d'échange marchand et de concurrence, le principe de réciprocité et le système de redistribution. Eme & Laville (1996), Laville (1994, 2002) proposent de fonder l'économie solidaire sur le principe de l'hybridation entre ces trois formes d'économie, en particulier par des mécanismes de réinsertion des faits économiques dans le social selon les termes de Polanyi. Ils distinguent ainsi : l'économie marchande capitaliste (l'échange), l'économie publique (redistribution de l'Etat) et l'économie gratuite ou non monétaire (la réciprocité). La difficulté tient précisément, comme nous le verrons à la question de l'articulation entre ces trois formes économiques.

Pour Roustant (2003), dans le cas des initiatives solidaires, il y a l'idée que la construction des besoins sociaux, l'organisation de la production passe par une forme plus ou moins codifiée de délibération entre acteurs » qui se démarque à la fois *d'un rapport de concurrence régulé par les prix ou d'une redistribution de type administratif*.

J'ai surtout observé une contradiction entre principe d'échange et principe de réciprocité (et de redistribution) qui conduit à ce que j'appelle la juxtaposition des sphères de l'échange et de la réciprocité, c'est-à-dire des systèmes séparés fonctionnant parallèlement. Cette contradiction est inhérente à la proposition d'économie solidaire. Il s'agit de résoudre la contradiction entre un fonctionnement dominé par la réciprocité et le partage au sein de l'entreprise ou du groupe solidaire et à l'extérieur un marché d'échange fondé sur la concurrence. Pour qu'il y ait complémentarité entre les deux systèmes, et articulation plus qu'hybridation, on a besoin d'interfaces de système, afin de résoudre cette contradiction.

Les marchés de proximité en Nouvelle Calédonie

En zone rurale de Nouvelle Calédonie, on assiste depuis les années 1990, à la multiplication de petits marchés qui ont été qualifiés de marchés de proximité (Mercoiret *et al.*, 1999).

Il s'agit du lieu où un les producteurs de la localité (ou des localités proches) se réunissent pour vendre leurs produits, à une clientèle, elle aussi essentiellement locale. Le terme de marché est ici considéré au sens d'espace physique, c'est à dire de lieu public de vente de biens (et de services), facilitant la rencontre entre acheteurs et vendeurs (Testart, 2001).

L'étude des marchés de proximité de Nouvelle Calédonie a été réalisée dans le cadre des activités de l'Institut Agronomique néo-Calédonien pour répondre aux demandes de collectivités territoriales. Les mairies éprouvaient des difficultés à encadrer ces initiatives locales, en particulier l'association du jeu de bingo (loto) aux marchés.

Par ailleurs les services provinciaux de développement se demandaient comment les appuyer et les pérenniser.

On distingue des marchés communaux, des marchés en tribus et des kiosques de bord de route. Dans les trois cas, il s'agit de la mise en vente par les producteurs locaux des produits de leur activité agricole, horticole, de pêche, de chasse, d'artisanat. La clientèle est également locale, il s'agit principalement de la population du village, de la tribu¹ ou des tribus voisines.

Les marchés collectifs en tribu ont deux motivations essentielles : le désir de rencontrer d'autres personnes et celui de faire connaître et de redistribuer ses produits locaux (artisanat, fruits, coquillages). Cet aspect est illustré par l'histoire de divers marchés collectifs qui sont nés du regroupement d'étals individuels (Gélima, Haouli, Baco, Tibarama).

La valorisation des produits locaux peut proportionner un complément de revenu dans la mesure où elle est associée à une redistribution monétaire via les personnes de la tribu qui bénéficient d'un salaire ou par des acheteurs de passage.

Mais ces marchés sont d'abord des lieux de socialité et de rencontres sociales. En Xârâçùu on appelle l'espace du marché *ūjāgnö* (lieu de rencontres), la rencontre de l'autre est aussi, voire parfois, plus, importante que l'échange d'objets ou de produits (Tyueinon, 2004).

Ces relations sociales n'ont pas toutes la même qualité. Les vendeuses, « les mamans » font la différence entre des clients de passage et des relations personnalisées, fidélisées avec des clients connus. Avec ces derniers, on bavarde, on s'informe, on *partage* la parole, selon l'expression des femmes. Le prix d'un même produit peut être différent.

Certains groupes de femmes ont tranché cette question et opté pour des formes de redistribution sans recours aux règles de l'échange bien qu'utilisant parfois un équivalent monétaire. Il s'agit du jeu de bingo (loto) pratiqué par exemple par l'association *Ku Néketé* de Canala (Encadré 13). Dans ce marché, tous les produits apportés par les femmes sont systématiquement transformés en lots et joués au loto avec des cartons, dès l'ouverture du marché le matin vers 7h30, et ce, jusqu'à l'écoulement total des lots en fin d'après-midi. L'accès au bingo est libre comme l'est également la possibilité d'acheter les produits à l'unité selon les règles de l'échange.

Le bingo correspond à l'actualisation des « marchés de réciprocité » dans un cadre moderne. Dans les autres marchés de la province Nord, y compris les marchés communaux, après la pratique du marché d'échange le matin, fonctionne le marché de réciprocité par bingo entre les femmes et leurs proches en fin de matinée ou l'après-midi. Le jeu du bingo réintroduit les systèmes d'équivalence entre produits (lots) avec ou sans passage par l'équivalent monétaire. Le principe d'équivalence écrit Temple (2003) « signifie que la production de chacun s'adapte aux besoins de tous. ». Sur le marché de réciprocité, le partage cède la place à la réciprocité généralisée, chacun donnant à ses partenaires alliés et recevant d'autres partenaires ; on retrouve là la pratique des *jéna* ou *piré*.

Dans la société Kanak, même si l'échange marchand existe depuis les comptoirs coloniaux (Guiart, 1999) et a été adopté comme pratique utilitaire, il est longtemps resté relégué, comme l'expliquent les anciens de Ouélisse, Gohapin ou Gélima, dans une sphère spécifique « celle des marchandises et de l'argent ».

¹ La « tribu » est une entité administrative et territoriale reconnue. Créée par l'administration coloniale à la fin du 19^{ème} siècle, elle est encore présentée comme « la reconnaissance administrative de l'organisation mélanésienne ». Comme cadre de résidence et d'appartenance sociale, elle constitue une réalité sociologique significative pour la population kanak.

Encadré 13 : **Marchés et bingos** (extrait de Sabourin et Tyueinon, 2007)

Le jeu de bingo fonctionne dans la plupart des marchés communaux et dans tous les marchés en tribu à la fin de la matinée ou l'après-midi. Le bingo (mot anglais signifiant loto ou loterie) a été introduit en milieu kanak par les missions protestantes, puis repris par les catholiques, notamment lors des kermesses. La pratique des bingos s'est ensuite généralisée dans les tribus à travers le milieu associatif (associations sportives et de parents d'élèves, associations religieuses) comme moyen de capter ou de partager des ressources pour un projet collectif. Ce système de répartition des invendus permet également par des prélèvements sur les mises d'alimenter la caisse du marché ou de l'association, voire une caisse de solidarité du groupe de femmes. Parfois, une partie des recettes du bingo proportionnées par la vente des cartons par l'organisation, est prélevée pour assurer la gestion et l'entretien du marché, voire de nouveaux investissements comme dans la tribu de Baco (Koné) ou dans celles de Nakety et Gelima (Canala). Le marché Ké Nékété (Kopélia, Canala) fonctionne essentiellement sur la base du bingo ; c'est-à-dire selon un système de redistribution de lots de produits et d'argent entre un groupe de femmes de la même tribu, auquel peuvent s'adjoindre des «clients» occasionnels. 90% des produits sont transformés en lots et joués au bingo.

Les gestionnaires comme les acteurs des marchés affirment que le bingo constitue un élément fort de l'animation entre les femmes, de leur mobilisation, voire de la survie du marché.

Mais le bingo est interdit dans certains marchés municipaux ou soumis à une demande d'arrêté provincial pour l'autorisation de jeux d'argent, comme à Hienghène.

Pour les producteurs des tribus, le bingo n'est pas un jeu d'argent mais une opportunité de réciprocité et de redistribution. En effet, à la différence de l'échange commercial, le bingo met en jeu la répartition de lots qui sont basés sur des systèmes d'équivalence entre produits. Il est possible, y compris pour la pratique même du jeu que ces équivalences soient formulées et mesurées par une valeur monétaire, mais les unités ne sont pas celles du commerce (poids) et les prix indiqués n'ont souvent rien à voir avec ceux du commerce territorial ou local .

Le bingo est une des rares formes « moderne » de transaction et de redistribution de biens (la seule peut-être) qui ait été proposée aux mélanésiens en dehors de l'échange marchand et monétaire. Au-delà de l'aspect ludique et précisément à cause du fait que ce jeu suscite un lien social d'une nature différente de l'échange marchand, il faut sans doute s'interroger sur le sens de la redistribution de produits par le bingo, avant que d'invoquer la part de rêve et d'illusion propre aux « jeux d'argent et de hasard dans les couches les plus pauvres de la population » (Marcoux, 2002). Quelle serait la part de rêve ou d'illusion de gain chez les femmes des marchés qui mettent en jeu des lots de légumes et de fruits mûrs, pour se les répartir entre elles, voire même pour se les redistribuer (gratuitement) si l'une est moins chanceuse que l'autre, comme l'expliquent clairement les femmes de Nakéty, Gelima ou Baco. Les femmes responsables des marchés de proximité expliquent au contraire que ces pratiques modernes sont destinées à revaloriser des valeurs humaines spécifiques d'amitié, de solidarité et de justice, en particulier à travers l'entraide et l'assistance aux plus âgées, mais aussi d'initiation des jeunes à ces valeurs et pratiques. Enfin, la pratique courante du bingo, qui motive la participation de la plupart des vendeuses est un exemple de plus de la fonction sociale du marché de proximité et de sa présence sur la fonction commerciale, par rapport à la mobilisation festive pour un jeu qui offre un cadre moderne et ludique à la redistribution des produits.

Mais dans les marchés mixtes, confrontant échange marchand et réciprocité, l'articulation du don et de l'échange induit souvent un quiproquo, que Temple (2001) qualifie d'historique. *Si dans l'économie d'échange capitaliste l'enjeu est de vendre le plus cher possible, pour autant que le permette la concurrence, une production obtenue au moindre coût, et si dans la réciprocité chacun tente de mettre la production la plus qualifiée à la portée d'autrui, la structure de prix engendrée par ces deux motivations est inverse l'une de l'autre... Lorsque les deux systèmes sont articulés, les deux motivations de l'appropriation privée et du don s'ajoutent pour transférer les biens matériels en faveur de l'échangiste au détriment du donateur.*

C'est ce qu'évoquent les interlocuteurs de Faugères (2000 : 52-53) dans l'Ile de Maré (Nouvelle Calédonie) à propos « des profiteurs », profiteurs des dons au nom de la coutume et profiteurs de l'accumulation au non de l'échange. C'est pour éviter ces confusions et contradictions que les anciens de la tribu de Ouélisse séparaient la sphère « des marchandises et de l'argent » des sphères de la coutume, du social et de la religion.

«Les vieux vendaient leur café, leurs œuf et leurs tubercules au voisin comme au colporteur, sans problème, car il existait une séparation entre la sphère coutumière (les dons) la sphère marchande, la sphère sociale et la sphère religieuse ». [M K, 17-04-2002, Ouéliste]

Il s'agit bien d'éclairer la différence entre la redistribution par le don, par les prestations réciproques (réciprocité) et la redistribution par l'échange. Cette différence quant à la motivation de la circulation des produits resterait anecdotique dans les faits, si son interprétation par les populations kanaks ne différait radicalement de celle de l'économie politique occidentale ou de certains anthropologues (Guiart, 1999) qui voient dans ces « trocs » une forme primitive d'échange, précapitaliste et non pas la logique de réciprocité, créatrice de lien social.

L'originalité des marchés de proximité est justement d'offrir un cadre de relations personnalisées, permettant des prestations fondées sur la réciprocité d'une part (prix d'amis, cadeau d'un pochon ou d'un fruit supplémentaire, redistribution des produits en lot par le bingo, alimentation de la caisse de l'association) et, d'autre part, des prestations fondées sur l'échange marchand et monétaire. C'est là l'intérêt de l'expérience et sa différence avec les structures professionnelles de mise en marché (coopératives, groupement) qui, elles, ne fonctionnent que dans le cadre du marché capitaliste.

Or un autre élément milite pour l'hypothèse de la juxtaposition de deux formes de marché ou de la séparation des sphères pour utiliser les mots des Kanak plutôt que celui d'hybridation, c'est la question de la logique de concurrence. De fait, la monétarisation des échanges (de biens, de services, le salariat) et la commercialisation des produits agricoles se sont généralisées sans que, la plupart du temps, les agriculteurs kanaks n'aient eu le temps ou les moyens de se situer par rapport aux exigences de la concurrence.

En Province Nord, certains problèmes de compétitivité ont trouvé des solutions par la réglementation, comme la concurrence « inégale » de commerçants professionnels sur les marchés communaux. Mais la question de la concurrence se pose de façon plus générale. Elle est inhérente à la contradiction entre des formes de production et de redistribution (et de marché) kanaks fondés sur la réciprocité et le marché capitaliste basé sur le libre échange et la concurrence entre opérateurs.

Une première réponse a été testée par les organisations de producteurs ou les municipalités qui ont opté pour la promotion de produits locaux via des foires ou des fêtes des produits: banane à Pouébo, igname à Poindimié, mandarine à Canala, litchis à Houaïllou, avocat à Maré. Ce type d'initiative a le mérite de promouvoir les spécificités locales, vis-à-vis desquelles il n'existe pas autant d'asymétrie entre producteurs en termes de savoir faire, de qualité ou d'accès au marché.

Le stade suivant, est- celui de la qualification des produits, comme dans le cas des marchés agro-écologiques de la Paraíba, avec une garantie d'origine, de qualité ou la mise en place d'un label. La qualification et les labels offrent la possibilité de réduire la concurrence sur des produits spécifiques en protégeant leur marché et en garantissant l'origine, le nom du producteur et le respect du processus de fabrication ou du mode de culture. Mais ces mesures présentent également leurs limites. Il s'agit de ne pas transformer, à l'échelle locale la certification en barrage ou en droit d'entrée limité à certains groupes en fonction d'un standard trop spécifique ou d'un cahier des charges trop sélectif, et d'entraîner, au contraire de l'effet recherché, des processus d'exclusion.

Le mode de fonctionnement des marchés de proximité en tribu Kanak présente un caractère mixte et mobilise certes de façon diverse et différenciée, tour à tour les principes d'échange marchand et ceux de la réciprocité. Il présente deux types d'interface entre ces deux principes d'allocation des ressources.

D'une part il peut exister une complémentarité en combinant réseaux sociaux et mode de redistribution, par exemple avec la cohabitation entre échange marchand et redistribution de lots par le jeu de bingo sur un même marché.

D'autre part, les vendeuses ont recours à des équivalences sous la forme de lots de produits dont les prix ne correspondent pas à ceux du marché d'échange (offre et demande) pratiqués dans le reste du territoire et établis sur les marchés de la capitale Nouméa.

Sinon, en l'absence de ces deux types d'interface, la contradiction entre les deux systèmes donne lieu à un fonctionnement parallèle, pacifique mais différencié, à la juxtaposition séparée de la sphère d'échange et de celle de la réciprocité.

C'est là un problème théorique et donc politique posé par les propositions d'économie solidaire.

Economie solidaire et commerce équitable au Brésil

Singer (2002) définit l'économie solidaire comme un ensemble d'expériences collectives de travail, production, commercialisation et crédit organisées selon des principes solidaires sous la forme de coopératives et d'association de producteurs, entreprises autogestionnaires, banques communautaires et diverses organisations populaires urbaines et rurales.

Que signifie le principe de solidarité rapporté à la notion d'économie ? Pour le Secrétariat National de l'Economie Solidaire - SENAES (2003), il s'agit de la préoccupation permanente pour la juste distribution des résultats, l'amélioration des conditions de vie des participants, l'engagement pour un environnement sain, pour la communauté, l'appui aux mouvements d'émancipation et la recherche du bien être des travailleurs et des consommateurs.

La SENAES dont Singer deviendra le Secrétaire d'Etat en 2003, polarisée par ses interactions historiques avec les réseaux urbains de coopératives et d'entreprises autogérées aura tendance à réduire ce champ. Elle définit officiellement l'économie solidaire *comme l'ensemble des activités économiques – de production, distribution, échange, consommation, épargne et crédit – organisées de manière solidaire par les travailleurs sous une forme collective ou autogestionnaire* (Senaes, 2003).

Singer (2005) reviendra sur cette conception en élargissant le champ de l'économie solidaire et donc de ses instruments de politique publique au monde rural en rappelant que l'expression la plus massive de l'ES au Brésil est constituée par les associations communautaires et les coopératives de l'agriculture familiale et des projets de réforme agraire.

Gaiger (2003, 2005) considère que l'économie solidaire maintient des ressemblances avec l'économie paysanne : absence de salariat, entraide et coopération, unité entre propriété et usage des moyens de production. Mais cet élargissement posera problème dès que les réseaux d'ES en milieu rural en viendront à intégrer des produits transformés à partir de plantations de fruits et légumes (jus de fruits, etc.) qui exigent, y compris pour les agriculteurs familiaux le recours au salariat.

Quant à la viabilité économique de l'ES, elle n'est pas définie dans les documents de la SENAES (2003). C'est bien parce que tout dépend dans quel système on considère l'activité économique d'une entreprise solidaire, dans le cadre de la concurrence du marché d'échange

capitaliste, dans le cadre de la protection du marché institutionnel engendré par la redistribution publique ou dans le cadre du partage de ressources et de facteurs de production, régie par les principes d'entraide, de réciprocité dans la production.

Le Brésil présente le cas original d'un Etat où suite aux limites et critiques formulées à l'égard des initiatives de commerce solidaire venant des pays du Nord et en faveur des producteurs du Sud, s'est développée une réflexion sur ce que pourrait être un commerce plus juste pensé et organisé à l'échelle de ce grand pays et de son vaste marché. Examinons les limites du commerce solidaire Nord Sud selon les brésiliens (SENAES, 2007).

Avancées et limites du commerce équitable au Brésil

Le commerce équitable a pu être défini comme un partenariat commercial fondé sur le dialogue, la transparence et le respect dont l'objectif est de parvenir à une plus grande équité dans le commerce mondial. Il viserait à *contribuer au développement durable en offrant de meilleures conditions commerciales et en garantissant les droits des producteurs et des travailleurs marginalisés, tout particulièrement au sud de la planète* (Diaz Pedregal, 2006 : 13)²

Pour Le Velly (2006 : 320) ce commerce dit équitable « *est constitué d'échanges marchands hétérogènes attribuant un poids plus ou moins important aux vices et aux vertus du marché et participant plus ou moins à l'ordre marchand capitaliste* ».

Dans toutes ses définitions, le commerce équitable est présenté comme une alternative plus juste au commerce international fondé sur la logique de l'échange marchand capitaliste connu pour certaines aliénations : exploitation des agents les plus faibles, termes d'échange inégaux entre Nord et Sud ou centre et périphérie, dépersonnalisation de l'acte marchand, matérialisation et dégradation du lien social, processus d'exclusion.

Mais quelle est l'alternative offerte par les promoteurs du commerce équitable ?

Du point de vue opérationnel, il s'agit de garantir aux producteurs un prix différencié qui soit plus juste que celui assuré par les cours des marchés nationaux ou internationaux.

Selon Diaz Pedregal (2006) il existe deux tendances : celle de la sphère de la spécialisation, constituée par des acteurs entièrement dédiés à l'importation et la commercialisation de produits issus du commerce équitable et celle de la labellisation, animée par les organismes de certification du commerce équitable. *Il découle de cette distinction, que si l'ensemble des produits certifiés par un organisme de labellisation sont issus du commerce équitable, tous les produits du commerce équitable ne sont pas nécessairement certifiés par de tels organismes* (Diaz Pedregal, 2006 : 157). Cette opposition se redouble d'un écart entre une vision plus politique et radicale d'une part (issue d'une culture catholico-marxiste) et une autre d'inspiration plus religieuse, morale et marchande à la fois, d'origine anglo-saxonne.

Du point de vue théorique le principe commun à ces deux tendances est d'assurer:

- d'une part, une valeur ajoutée morale, humaine ou éthique se traduisant par une relation privilégiée entre producteurs et consommateurs, fondée sur la qualité et l'origine du produit (certifié ou non), sur une information sur la nature du produit et ses conditions d'élaboration
- et, d'autre part, une valeur ajoutée matérielle se traduisant par un prix plus juste au producteur et par diverses mesures du type garantie d'achat, fidélisation (avec ou sans contrat formel).

² FLO (Fair Trade Labelling Organization), IFAT (International Fair Trade Association), EFTA (European Fair Trade Association),

Plusieurs auteurs (Le Velly, 2006; Laforga, 2005, Castel, 2003) constatent, avec le développement mondial du commerce solidaire, les limites du processus d'agrégation des deux types de valeurs : éthique et matérielle.

Diaz Pedregal (2006) rappelle que les opérateurs conventionnels (centrales d'achat de supermarchés, firmes agro-alimentaires) ont également entrepris d'assurer, selon leurs pratiques et normes habituelles, la commercialisation de produits du commerce équitable. Or pour être compétitif dans ces réseaux, il convient d'assurer des volumes, des conditions d'emballage, de conditionnement et des prix qui ne sont pas toujours compatibles avec l'achat personnalisé ou à des groupements et coopératives de producteurs. Ces derniers ne peuvent pas toujours garantir des volumes importants et réguliers (aléas climatiques), ce qui pose des problèmes pour assurer à la fois la fidélité et l'exclusivité.

Le suivi de la qualité, sa certification, l'effort d'information du consommateur (et des producteurs) et d'animation des réseaux « solidaires » représentent un coût agrégé parfois incompatible avec la grande distribution.

Le recours à la certification équitable par des firmes privées est souvent présenté comme établissant une nouvelle forme de concurrence de par son coût ou d'exclusion de ses exigences (Le Velly, 2007 ; Laforga, 2005 ; Renard, 2005, Diaz Pedregal, 2006).

Pour maintenir ces réseaux de ventes, les opérateurs du commerce équitable doivent réduire leurs coûts de transaction et de fret, ce qui les contraint à recourir aux mêmes intermédiaires que ceux de la grande distribution capitaliste, au risque d'en adopter les mêmes pratiques au non de l'efficacité et d'y perdre la valeur ajoutée éthique : à savoir la fidélité et l'exclusivité d'écoulement, la qualité de l'information mutuelle, c'est à dire de la relation humaine entre consommateurs et producteurs.

Le Velly observe à propos des évolutions du système d'Artisans du Monde en France, une croissance de la dépersonnalisation typique du marché d'échange à partir du moment où le réseau s'est doté d'une centrale d'achat et à multiplier ses volumes (Le Velly, 2004, 2006).

Au Brésil, l'expérience de commerce équitable a commencé via les ONG internationales comme OXFAM dont la campagne au Brésil à partir du cas du café faisait le lien avec la sécurité alimentaire et le commerce international (Mascarenhas, 2007). Elle a donné lieu à la négociation de contrats de produits facilement exportables (noix de cajou, café, artisanat de sisal, guarana, etc.) auprès d'ONG ou réseaux européens. Rapidement sont apparues des limites en termes de volume et d'exigences de certification de la qualité, qui ont conduit à plus d'institutionnalisation et de coûts. La Fairtrade Labelling Organisations International (FLO) a été accusée au Brésil et au Mexique de payer des prix très bas aux producteurs de café et de prélever une taxe élevée pour apposer son label. Les entreprises de certification brésiliennes Agro-Cert et mexicaines Certimex, font l'objet des mêmes critiques. *la FLO se rapproche des grandes firmes nationales ou multinationales pour les impliquer dans le commerce équitable* dénonce le GT Brésilien du Commerce Juste. *Cette alliance et le coût d'obtention du label conduisent les producteurs de café à revenir vers les intermédiaires qui travaillent pour les multinationales* (Grupo de Trabalho, 2006).

Mascarenhas (2007) et Laforga (2005) résument ces limites : i) relations de dépendance et parfois de paternalisme qui ne contribue pas à l'autonomie et l'émancipation des organisations de producteurs ; ii) les termes de la participation et du partenariat des producteurs ne sont pas négociables mais définis par la FLO et la FINE ; iii) reproduction des anciens schémas du colonialisme Nord-Sud, iv) logique par produit encourageant la monoculture, la spécialisation et donc la dépendance plutôt que la diversification des productions (Laforga, 2005).

Laforga et al (2008) à propos du Réseau de production et de consommation de l'Assentamento Antônio Conselheiro de Tangará da Serra (Mato Grosso) font état des atouts et faiblesses des initiatives de commerce solidaire dans le cadre de l'agriculture paysanne et familiale. Les observations de Mascarenhas (2007), comme celles de mes travaux au Nordeste (Sabourin, 2006a et b) et en Amazonie (Sabourin, 2006c, 2007b et 2007d), confirment la tension entre principe d'échange et principe de réciprocité dans ces systèmes mixtes.

Parmi les atouts, on retrouve i) les pratiques antérieures de solidarité et partage de ressources (réciprocité) dans la production opposées à l'individualisme capitaliste ; ii) la relation directe entre producteurs et consommateurs donnant une face humaine aux relations d'échange; iii) la diversification des marchés, des sources de revenus des unités familiales et l'augmentation du revenu des femmes ; iv) les apprentissages individuel et collectifs, le partage de savoirs.

Les faiblesses font état de i) la tendance à faire passer le profit capitaliste avant les préoccupations humaines en intégrant facilement la logique de concurrence ii) le manque de législation adaptée assurant l'interface production solidaire/marché, iii) les lourdeurs et exigences du système commercial brésilien (bureaucratie, taxes et impôts) et le manque de crédit.

Faute d'alternative à la seule logique de l'échange marchand, les opérateurs du commerce équitable prennent donc le risque de retomber dans les mêmes défauts ou aliénations du système du libre-échange capitaliste. La logique économique de la pensée unique (même déguisée sous ses variantes non orthodoxes) est en effet incapable de justifier et opérationnaliser un commerce plus juste sans intervention du politique.

Caillé (2006) dans sa préface à Diaz Pedregal (2006) écrit : *Le moteur et l'efficacité du commerce équitable ne réside pas dans une formule économique spécifique mais bien plutôt dans la visée politique, au sens le plus général du terme, qui l'anime... Or l'économie solidaire – et plus généralement toutes les formes d'économie alternative – ne peut être solidaire que pour autant qu'elle n'est pas économique. Ou encore, plus précisément et plus généralement à la fois, que l'essence de toutes les formes d'économie alternative n'est pas économique mais politique.*

Mais quelle intervention du politique promouvoir et sur quelle base théorique de l'articulation entre le politique et l'économique ? Comment assurer le dialogue entre systèmes de réciprocité/redistribution et systèmes d'échange marchand ?

Une telle interface doit pouvoir articuler les volontés de réciprocité des producteurs, des consommateurs et de leurs organisations d'une part et les réalités des pratiques de l'échange d'autre part. Quelles pistes peut-on explorer du point de vue pratique et théorique à partir de la théorie de la réciprocité ?

Les premières articulations entre systèmes

En termes de production de valeurs de justice et d'équité, il existe des références antérieures au commerce solidaire d'articulation ou d'interfaces introduisant une composante de réciprocité dans un cadre d'échange marchand. C'est le cas des prestations commerciales réalisées dans un cadre de réciprocité: les tarifs compensatoires entre nations du Nord et du Sud, entre Union européenne et pays de la zone ACP (Afrique, Caraïbes, Pacifique), les politiques de quotas et de droits à produire qui visent à réduire la concurrence capitaliste et à instaurer une part de partage, même s'il s'agit de partage plus juste de parts du marché capitaliste (Barthélemy, 1999).

Temple (1981) rapporte l'expérience du contrat de marche à deux prix (pris indigène et prix européen) expérimenté pour la commercialisation des céramiques d'art des femmes *Shipibo*

d'Amazonie péruvienne en Europe. La différence entre le prix local et le prix européen a été dévolue aux communautés des artisanes *Shipibo* et à leur organisation de développement ethnique. Mais la qualité exceptionnelle des collections réunies et vendues selon ce système en Europe a engendré une spéculation, fort rentable au demeurant s'agissant du marché de l'art qui ne connaît pas de limites. Les spéculateurs, bien équipés, financés et organisés (y compris un musée public français) ont donc pu prendre de court les organisations ethniques *Shipibo* et, dans l'immense vallée de l'Ucayali, ils ont pu réunir des céramiques auprès de communautés qui n'avaient pas encore été contactées ou associées au processus du contrat à deux prix. On mesure combien la disproportion des moyens est défavorable aux ethnies et communautés du Sud. Pour éviter la pénétration d'entreprises occidentales, d'autres ethnies d'Amazonie péruvienne mieux organisées ont du avoir recours au rempart de la législation péruvienne des communautés indiennes et terres de forêt et à la force de leur armes pour expulser chercheurs d'or, commerçants ou colons ne respectant pas les conditions prévues par la loi (Sabourin, 1981 et 1982). Mais, en matière commerciale, contrairement au foncier, la loi nationale n'est jamais favorable aux communautés rurales.

L'Etat brésilien, après avoir été le premier à voter une Loi de revenu citoyen inconditionnel (Suplicy, 2002, Bresil, 2003, Sabourin, 2007b) est également pionnier en matière de législation nationale sur le commerce équitable (Senaes, 2007, Forum Basileiro E S, 2007).

1.3. Système mixtes et articulations entre échange et réciprocité

Au Brésil, à défaut d'une analyse en termes de réciprocité et d'échange, sur la base d'une réflexion marxiste Paul Singer (2002) propose une interface sociopolitique pour articuler et réguler la relation entre production de l'économie solidaire et le cadre national du marché d'échange capitaliste. La loi du *Comércio Justo e Solidário* (CJS) considère une série de critères minima exigés entre une entreprise solidaire et un partenaire commercial habilité par un organisme d'évaluation de conformité (Senaes, 2007).

Entre les diverses définitions et conceptions de la notion d'économie solidaire, la politique publique choisie par le gouvernement brésilien se fonde sur une inspiration marxiste. Il s'agit de privilégier l'appui aux initiatives d'autogestion dans lesquelles les moyens de production appartiennent à l'ensemble des travailleurs. Cette conception inclut les entreprises récupérées et gérées par leurs salariés et les coopératives (Senaes, 2003).

De fait, cette option, proposée par Singer (2002) comme une seconde utopie socialiste, renforce une opposition au système de l'entreprise capitaliste, ce qui pourrait constituer un premier pas dans le sens d'une reconnaissance du principe de réciprocité. Cependant, comme dans le cas des structures de partage, le cercle reste fermé: au sein de l'entreprise sociale autogérée fonctionne la réciprocité, mais à l'extérieur, la vente de la production, donc les résultats économiques, restent conditionnés par les lois de la compétitivité et de la concurrence du marché capitaliste du libre-échange (Azambuja, 2005). Matos (2006) considère que s'il n'y a pas une part de don ou de sacrifice (ou d'auto-exploitation selon l'analyse marxiste) à l'intérieur de l'entreprise solidaire, celle-ci ne peut garantir sa compétitivité sur le marché capitaliste concurrentiel ou sa viabilité économique. L'observation de Matos est juste si l'on se place dans un cadre d'économie d'échange capitaliste. Nous verrons que la situation n'est pas aussi inexorable quand il existe des cadres formalisés d'économie de réciprocité et de redistribution ou bien des interfaces de systèmes.

Un des rôles essentiels de l'Etat et de l'action publique est bien d'organiser la production de biens publics et d'intérêt général: il s'agit donc de promouvoir des politiques capables de

séparer les principes d'échange des principes de réciprocité ou plutôt de réguler les articulations nécessaires entre les deux systèmes.

La réglementation brésilienne du Commerce juste et solidaire

Le commerce juste et solidaire au Brésil est défini comme *le flux commercial différencié basé sur le respect de critères de justice et de solidarité dans les relations commerciales donnant lieu au renforcement du pouvoir des initiatives économiques et solidaires (EES) sur l'ensemble du territoire national.* (Forum Brasileiro E S, 2007, Encadré 14)

Le public cible prioritaire de la loi et de la politique publique de la SENAES est constitué par les *petits producteurs familiaux, petits commerçants, et consommateurs pénalisés ou marginalisés par le système conventionnel des relations commerciales à grande échelle* (idem, 2007). L'objectif est *d'engendrer des relations de respect et de confiance entre producteurs et consommateurs de façon à casser la logique de l'exploitation et d'assurer un écoulement plus qualifié et de qualité de la production rurale et urbaine du territoire brésilien* (idem, 2007).

Cela dépend avant tout de deux prémisses : la connaissance des structures de domination et de dépendance et l'identification et renforcement de relations formelle et informelles de coopération (Magalhaes et al, 2007).

Ce système national et son règlement (valeur de loi) est justifié par les arguments suivants :

- besoin d'un ensemble de concepts, règles, normes et processus organisés partagés valant pour l'ensemble du territoire national afin d'assurer
- garanties d'origine, communication des informations et promotion des produits, marchés et foires, l'éducation pour une production et une consommation responsables
- besoins de communication et promotion, éducation des consommateurs
- besoin d'un instrument juridique concrétisant le rôle de l'Etat comme garant de la Justice sociale, de la distribution égalitaire du revenu et de la « soutenabilité » (durabilité) socio-environnementale

Encadré 14: Caractéristiques du Système du Commerce Juste et Solidaire au Brésil (GT, 2006)

- Principes

1. renforcement de la démocratie, de la liberté d'opinion, d'organisation et de l'identité culturelle
2. Conditions justes de production d'agrégation de valeur et de commercialisation
3. Appui au développement local et soutenable
4. Respect de l'environnement
5. Respect des droits des femmes, enfants, groupes ethniques et des travailleurs
6. Information au consommateur et intégration aux filières

- Bénéfices du Système national (extraits)

- 1- Accès aux politiques publiques et avantages fiscaux;
- 2- Agrégation de valeur aux produits et amélioration de la qualité;
- 3- Amélioration des relations de travail et de la gestion des entreprises
- 4- Pratique du prix juste incluant cout de production, cout social et cou t environnemental
- 5- Rééquilibrage des pouvoirs de négociation dans les filières
- 6- Amélioration des conditions de paiement et continuité des relations
- 7- Organisation para filières, réseaux de production, commercialisation et consommation;
- 8- Transparence et consommation responsable.

- Composantes du SNCJS

1. un ensemble de normes (une identité nationale);
2. un système de suivi des produits, processus et services
3. un système de contrôle (qui garantisse la relation de confiance),
4. une marque (qui rapproche producteurs et consommateurs autour de cette proposition)

On vérifie bien la, les arguments et les principes d'une interface de système réglementée et contrôlée par l'Etat.

Ceci dit qu'est-ce qu'un prix juste ? Divers auteurs se sont penché sur la question (Bucolo, 1999) ; Mascarenhas, 2007 ; Magalhaes et al, 2007 ; Diaz Pedregal, 2006) sans parvenir à trancher la question d'un point de vue théorique ni surtout d'un point de vue opérationnel.

Les longs débats du forum brésilien du commerce juste ont également abouti à une proposition provisoire qui tient plus du principe que de l'opérationnel. Cependant la mise en place de commissions locales et régionales pour débattre non pas tant de l'établissement de ces prix, mais des règles de son élaboration est positive.

Prix juste : c'est La rémunération qui résulte d'un équilibre défini par le dialogue et la concertation entre les acteurs impliqués de façon équitable de manière à attribuer une valeur aux produits et services commercialisés en incorporant le cout réel du produit ou du service et de ses impacts socio environnementaux (Forum Brasileiro E S , 2007).

- composition du prix transparente entre les parties qui doivent disposer de l'information pour l'équilibre des négociations ;
- incorporation des couts réels de chaque étape du processus de production sans présenter aux consommateurs des extrapolations entre le prix de vente des EES des producteurs et des EES commerciales ;
- relations de longue durée entre EES productrices et EES commerciales ;
- les EES commerciales assurent les informations sur les produits ;
- interdiction de vente sous dépôt (en consignation), de pratiques de commissions d'accès aux marchés ou de règlements selon des délais défavorables aux producteurs ou contribuant à leur endettement ;
- Garanties de qualité selon diverses méthodes de production de la crédibilité de façon à prendre en compte les différentes réalités sociales, culturelles, politiques, territoriales, institutionnelles, organisationnelles et économiques de chaque initiative, groupement ou entreprise.

Il faut reconnaître les avancées de la construction du Système national de commerce juste :

- la constitution d'un espace institutionnel public-privé destiné à élaborer des politiques publiques et des instruments d'appui au processus national
- le caractère concerté et participatif de l'expérience brésilienne qui implique un pacte entre les principaux acteurs,
- la priorité donnée au marché domestique dans un but d'autonomie, le commerce équitable Nord/Sud étant considéré comme un complément éventuel
- l'articulation entre mouvements sociaux convergents et l'Etat:
- la recherche de l'inclusion sociale : producteurs désavantagés, n'utilisant pas de main d'œuvre salariée comme les grandes et moyennes entreprises rurales (qui bénéficient, elles, du commerce équitable international).

En termes de certification participative, la contribution du mouvement de l'agro-écologie, avec les expériences du réseau Ecovida a été reconnue par les organisations de producteurs qui considèrent qu'elles limitent l'exclusion liée à la certification de type FLO.

Cependant il s'agit d'un mécanisme limité à l'accès aux marchés régionaux et nationaux et non pas internationaux.

L'intérêt de l'approche brésilienne est que contrairement aux systèmes de commerce équitable Nord-Sud, elle sort de la gestion par produit cimentée autour de la notion de *produit équitable* pour passer à considérer la nature équitable de la relation.

De fait, un paquet de café équitable, reste du café, il n'est pas équitable en soi.

Pour la FLO ce sont les produits qui sont équitables et pour qu'un produit entre dans le système, FLO doit lui fixer un prix. Cette logique a conduit à une fixation des prix calquée sur celle du marché capitaliste. Par exemple le prix équitable fixé à Bonn par FLO garantit un prix minimum aux producteurs, correspondant à leur "cout de production durable", payé en cas de prix du marché très bas. Par contre, les producteurs ne touchent que le prix du marché d'échange capitaliste lorsque celui ci est au dessus du prix minimum.

La qualification et sa certification

Au Brésil, en dépit des processus de mercantilisation capitaliste que connaît l'agriculture paysanne et familiale (Conterato, 2004 ; Ploeg, 2006), il existe encore des marchés socialement contrôlés. Les foires locales (Kilcher, 2004) et les marchés de proximité hebdomadaires (Sabourin, 2007b) connaissent une véritable renaissance et constituent un exemple de marchés produisant des liens sociaux par les relations directes entre producteurs et consommateurs. Il existe également dans l'idée de produits de qualité associés à des terroirs spécifiques, un potentiel de création de territorialités socioéconomiques et culturelles, via la relation entre hommes, produits, cultures, identités et territoires diversifiés.

Dans l'Etat de la Paraíba au Nordeste du Brésil, les marchés de produits agro-écologiques³ s'inscrivent dans la stratégie du Pôle Syndical de la Borborema (PSB) d'augmenter l'autonomie des agriculteurs familiaux vis-à-vis des filières classiques qu'ils ne contrôlent pas. L'initiative provient de la demande locale en produits agro-écologiques (connue par des initiatives antérieures de petits groupes informels) et des limites des organisations paysannes à s'implanter dans les centrales d'approvisionnement (CEASA) des capitales régionales (João Pessoa, Campina Grande et Recife). La stratégie d'autonomie des marchés d'échange dominés par les firmes passe également par la réduction du recours aux intrants chimiques externes, la transformation des matières premières (fromages, plats cuisinés, sous produits du miel, etc) et la diversification des alternatives de commercialisation (Kilcher, 2004). Les cas d'intoxication par l'usage de pesticides sont courants, mais le véritable déclencheur de la dynamique de ces marchés a été la croissance du nombre d'agriculteurs pratiquant l'agro-écologie. Initialement réalisé à titre expérimental à l'occasion des fêtes de fin d'année de 2001, le marché agro-écologique de Lagoa Seca est devenu permanent. Cette initiative a conduit un groupe d'agriculteurs à se structurer via la création d'une association et à adopter des règles et normes communes en termes de stratégie commerciale : uniformité des stands, contrôle des produits pour garantir leur qualité et origine. Ce marché a finalement obtenu une reconnaissance des pouvoirs publics au niveau fédéral suite à la négociation d'appuis en matière d'équipement des marchés (étals, stands et kiosques).

Le Pôle syndical (PSB) a ensuite négocié l'implantation d'un marché agro-écologique avec la municipalité de Campina Grande. Au sein du pôle urbain régional, ce marché a une valeur de « vitrine » ; il favorise la participation des agriculteurs convertis à l'agriculture écologique qui ne sont pas assez nombreux dans leur commune pour constituer un marché différencié et il sert de modèle à l'élargissement à l'échelle régionale de la commercialisation directe des produits organiques (Florentino et al, 2007).

³ Marchés de vente directe de produits de l'agro-écologie (forme d'agriculture écologique à base biologique, sans intrants chimiques) par les agriculteurs familiaux.

L'initiative du PSB a permis de constituer une association régionale d'agriculteurs agro-écologiques et de structurer un processus de certification de la qualité. Cette dynamique économique et marchande a relancé l'activité des groupes d'agriculteurs-expérimentateurs, afin de tester de nouvelles espèces, variétés et processus, pour satisfaire les clients, améliorer la qualité des produits et réduire les coûts. Une articulation à l'échelle de l'Etat de la Paraíba garantit une collaboration avec les associations équivalentes d'agriculteurs et de marchés du littoral, du Sertão et des Etats voisins de Pernambuco et du Rio Grande do Norte.

Le public visé est de condition modeste et les prix pratiqués ne sont pas différents de ceux des mêmes produits conventionnels sur les autres marchés régionaux. Ils restent inférieurs aux prix pratiqués dans les supermarchés.

La certification des produits n'est pas confiée à un certificateur privé extérieur, ce qui augmenterait les coûts et le prix de vente. Il s'agit d'une auto-certification de groupe, assurée par des commissions d'agriculteurs désignées par l'association des producteurs agro-écologiques. Celles-ci visitent régulièrement chaque producteur et vérifient le processus de culture, l'itinéraire technique et la nature des intrants utilisés.

Chaque agriculteur pouvant se retrouver tour à tour évaluateur ou évalué, les risques de fraude sont très limités, car l'intérêt primordial est de maintenir une clientèle encore fragile, et donc de ne pas tricher sur la qualité.

En effet, en même temps que s'organisaient ces marchés paysans, les services de vulgarisation agricole du gouvernement de la Paraíba, adversaire politique du pôle syndical, ont aussitôt organisé la concurrence. Ils ont promu de leur côté, des marchés hebdomadaires des producteurs (non écologiques, mais labellisés « produits de l'agriculture familiale ») dans les universités de Campina Grande.

Ce système de certification mutuelle (ou réciproque) a l'avantage d'être gratuit, de ne pas augmenter le coût de production et de ne pas engager les agriculteurs dans la dépendance de firmes de certification. Dans le processus d'auto-certification, le contrôle de la qualité devient inhérent à la structure de production si celle-ci se trouve repositionnée dans un système de réciprocité.

Ces marchés fonctionnent grâce à l'implication de quelques familles qui veillent au respect des règles. Les autres participants, moins impliqués idéologiquement, font preuve d'opportunisme. Leur intérêt pour l'agro-écologie dépend davantage de l'émergence d'une demande de la part des consommateurs et de l'accès à une forme de commercialisation rémunérant mieux leur travail que la vente aux grossistes. Les marchés agro-écologiques ne sont pas apparus simplement en réponse à une transformation des pratiques ou à un encouragement par des organismes d'appui : la condition de leur succès tient à leur réponse qualifiée et pérenne, donc collective et institutionnalisée, à une demande, des consommateurs, de produits de qualité et sans pesticides.

La politique de qualification (le label ou appellation), en soi, limite les effets de concurrence et de spéculation de l'échange capitaliste et peut contribuer à construire des territoires de réciprocité. Quand le nom du producteur est en jeu, ce sont bien des relations de réciprocité qui engendrent les valeurs de réputation, d'honneur et de responsabilité (Bom Konde, 2003). Ce sont souvent ces valeurs qui garantissent la légitimité et l'autorité du processus de certification des normes de qualité et d'origine. Les entreprises capitalistes ont identifié ces valeurs humaines pour les transformer en service mercantile de vérification. Mais, de fait, pour des produits agro-alimentaires, la sanction est d'abord celle du consommateur et la garantie est souvent inhérente au processus de production lui-même.

Au Brésil, il existe donc de plus en plus d'initiatives de mise en place de systèmes de co-certification ou de certification de groupes ou dite participative entre producteurs, ou entre producteurs et consommateurs (Medaets et Medeiros, 2004).

Ces initiatives ont été appuyées par le Ministère du développement agricole (MDA) en charge de l'agriculture familiale et paysanne. Un label « Produit de l'agriculture familiale » a été institué, en plus des labels régionaux spécifiques (*Produits coloniaux* ou *Gaúcho* au Sud, *Saveur de Minas* dans le Minas Gerais, etc). Les responsables de ces labels considèrent qu'ils ont un effet levier pour mobiliser l'appui des politiques publiques pour des actions facilitant l'insertion des produits de l'agriculture familiale dans un marché jusqu'alors réservé aux entreprises agricoles.

La politique de qualification (le label ou l'appellation) constitue bien une interface de système. Elle limite les effets de concurrence et de spéculation de l'échange capitaliste et peut contribuer à construire des territoires de réciprocité.

Quand le nom du producteur est en jeu, ce sont bien des relations de réciprocité qui engendrent les valeurs de réputation, d'honneur et de responsabilité (Bom Konde, 2003). Ce sont souvent ces valeurs éthiques qui garantissent la légitimité et l'autorité du processus de certification des normes de qualité et d'origine.

La théorie de la réciprocité permet d'interpréter le sens social et la logique économique ainsi construits par les communautés humaines au cours de l'histoire, derrière des prestations qui de façon parfois imperceptible, ont été naturalisées comme relevant de l'échange capitaliste.

Mais le capitalisme se préoccupe peu des valeurs éthiques ou d'un projet plus juste pour l'ensemble de l'humanité.

Tout processus de qualification qui garantit l'origine (le nom du producteur), la spécificité, le *process* ou les normes de qualité d'un produit, contribue à réduire les effets de la concurrence et de la spéculation propres au marché capitaliste. De fait, il se crée ainsi une territorialité de réciprocité autour d'un produit spécifique. Cependant, comme dans le cas de l'entreprise d'économie solidaire, en dehors de ce groupe de producteurs et y compris pour commercialiser d'autres produits qui ne seraient pas labellisés, ce sont les règles du marché capitaliste qui fonctionnent.

C'est pour cela que dans le cas du processus de qualification centrifuge, on a recours à des mécanismes de certification, pour réintroduire une production de réciprocité dans le système du marché d'échange. Mais toutes les possibilités de la qualification des produits ruraux n'ont pas encore été explorées. Temple (2003b) propose de radicaliser le processus par la qualification personnalisée: en d'autres termes, sous le nom de Dupont, on ne peut produire que du Dupont.

Personne ne peut concurrencer une production unique dont la valeur intrinsèque est potentiellement, infinie...symbolique ou prosaïque, la valeur sera d'autant plus grande que le produit sera plus qualifié. Et il n'y a pas besoin de contrôle de la qualité par une compétence externe à celle de la production, car la qualité est inhérente à la structure de production (Temple, 2003b).

Temple oppose l'émulation pour améliorer la qualité à la concurrence pour accumuler des profits. Il donne l'exemple du Safran de la Mancha en Espagne, dont la commercialisation à l'extérieur a été interdite par les derniers producteurs pour obliger les consommateurs à venir leur rendre visite sur place. Ils ont construit la Maison du Safran, organisé un marché local, de restaurants à la ferme et une production associée de légumes, viandes, fruits et vins, mais également de services : hôtels et auberges, tourisme rural, etc.

La qualification centripète et le label personnalisé constituent ainsi une des clefs d'un développement rural endogène ou autocentré qui satisfasse en priorité les besoins des communautés locales. De fait, de nouveaux espaces économiques s'ouvrent pour les producteurs organisés à partir de cette prise de conscience (de connaissance) de la nature différente des systèmes de valeur. Un des rôles clef de l'appui au développement local (ou territorial) est ainsi d'identifier et de qualifier les modes de production, de (re)distribution et les relations qui déterminent une "frontière" entre systèmes différents.

Existe-t-il d'autres types d'interface de système entre pratiques d'échange et pratique de réciprocité dans d'autres situations ?

Des structures de réciprocité préservées ou reconstruites

En matière de commercialisation des produits agricoles, les paysans ou leurs organisations ont mis en œuvre plusieurs types d'interfaces permettant une cohabitation, une articulation entre pratiques de réciprocité et pratiques d'échanges. Certains de ces mécanismes d'interface sont déjà anciens et fonctionnent dans les pays d'Europe et pas uniquement dans les nations du Sud.

La première interface est celle de la vente directe qui permet la rencontre entre producteur et consommateur, qu'il s'agisse de la vente à la ferme, sur les étals de bord de route en Nouvelle Calédonie ou sur des marchés de proximité, comme les marchés des producteurs de France, d'Afrique ou du Brésil. Il y a bien une relation d'échange, mais le contact direct entre producteur et acheteur permet de la redoubler d'une relation de réciprocité binaire, de face à face, qui engendre bien des valeurs affectives : sentiment d'amitié, de reconnaissance mutuelle, ou des valeurs éthiques de fidélité et de respect.

Souvent, le producteur, marque cette relation de réciprocité associée à celle d'échange, par un don symbolique, une poignée de haricots, un fruit ou une tomate supplémentaire.

Ce don porte le don de *yapa* sur les marchés andins de Bolivie. Temple (2003 : 384) rapporte comment où se pratique la réciprocité, celui qui offre sa production prend soin d'indiquer l'équivalence, puis ajoute une part de don (*yapa*). Le don est proportionnel à l'importance de la transaction et à la qualité du client. Ce dernier nomme aussitôt son partenaire *caser*, *caserito* ou *casera* (membre de la maison, familial).

En Guinée Bissau, on retrouve ce geste du don même quand la transaction est effectuée par une ethnie spécialisée dans le commerce, comme les *Diola Djila* où il s'appelle le *condo*. La transaction donne lieu à des palabres à propos du prix mais également de la vie quotidienne, de la santé des membres de la famille et de l'estime réciproque entre les deux parties, selon un rituel consacré en créole : *Kuma di familia ? Kuma di Kurpu ? Kuma di fugao , Kuma di Mininu ? (comment va la famille, comment va la santé, comment va le foyer, comment vont les enfants ?)*

Sur les côtes africaines où le marché doit se confronter avec le libre échange, le don devient symbolique, mais signifie davantage le regret de ne pouvoir s'inscrire dans la logique de la réciprocité qu'une invite à l'échange.

Même sur les marchés occidentaux où le libre échange s'impose et la concurrence fait loi, le don d'amabilité témoigne souvent qu'il est aussi important pour le commerçant d'avoir des relations d'amitié avec ses clients que de satisfaire son intérêt monétaire. (Temple, 2003 : 384)

C'est également le cas des filières courtes contrôlées socialement par des groupements de producteurs ou des coopératives de consommateurs⁴. On peut citer le cas des marchés et de paniers paysans en France, et des associations mixtes (agriculteurs et consommateurs) qui les gèrent. De même, les agriculteurs des marchés agro-écologiques du Nordeste du Brésil ou ceux des tribus Kanak se sont organisés en associations, généralement pour pouvoir bénéficier d'appui publics afin d'améliorer les infrastructures de ces marchés.

De telles situations de contact direct, donnent lieu à des relations humaines : des conversations et explications autour du produit, du travail, des procédés, des recettes, etc.. Celles-ci engendrent également des sentiments et valeurs d'amitié, de fidélité et de confiance entre producteurs et consommateurs.

Quand la relation directe (par la rencontre physique entre producteur et consommateur) n'est pas possible, il existe la possibilité de l'intermédiation qualifiée et interpersonnelle, du courtage. Le courtier permet d'établir une relation de *réciprocité ternaire* par l'interconnaissance, l'effet réseau et l'information sur la qualité du produit et du producteur. Cette structure produit la *confiance*, la *responsabilité* et la *réputation* (du producteur comme du courtier) qui est source de *prestige*.

Les courtiers sont respectés et appréciés en matière de marché de l'art ou des vins, par leurs compétences qui ne sont pas données à tous. Paradoxalement ils sont souvent dénigrés pour d'autres produits, agricoles en particulier. Pourquoi en serait-il différent ? En France il existe des courtiers pour les marchés très spécialisés, les truffes, les huîtres (Dupont, 2004). Le courtier n'est pas un maquignon qui marchand.

Temple (2003c) rappelle qu'en Afrique, la rémunération des courtiers signifie que les commerçants n'avaient pas le droit de construire des fortunes sur la spéculation, et qu'ils devaient prendre leur bénéfice selon des règles et proportions convenues entre parties prenantes : « la convention instaurant l'équivalent d'un prix-retour pour les plus défavorisés, il s'agit d'un système de commerce fondé sur l'égalité. C'est la logique du vol qui est ici maîtrisée par les structures de réciprocité ».

Dialogue avec l'économie des conventions

Les travaux sur les marchés mixtes, les relations entre agents dans une filière ou un système agroalimentaire localisé (Muchnik, 1997), sur les relations au sein des organisations paysannes ou entre ces organisations, m'ont conduit à dialoguer avec des collègues mobilisant l'économie des conventions (Sabourin et al, 1999, Sabourin, 2001, Sabourin, 2005). Leurs diagnostics convergeaient souvent avec ceux obtenus par l'application de la théorie de la réciprocité, en particulier en matière d'analyse des règles, des comportements dans le cas de séparation de sphères ou de mondes spécifiques ou de passage d'un monde à un autre. L'approche conventionnaliste offre, de fait, plusieurs similitudes avec la théorie de la réciprocité ; par ailleurs elle facilite le dialogue entre sociologues, anthropologues et économistes Il est commun et souvent utile de pouvoir expliquer un même fait par plusieurs approches théoriques. Par contre dès qu'il s'agissait d'établir des propositions d'action, nos conclusions divergeaient. D'où viennent ces divergences ?

Les approches de l'économie des conventions et des dispositifs cognitifs collectifs sont fondées sur les principes de justification ou de représentation commune qui tentent d'expliquer des systèmes de pratiques engendrés par des logiques ou des valeurs différenciées, correspondant à différents « mondes » (Favereau, 1989; Boltanski et Thévenot,

⁴ ou par les deux ensemble, comme c'est le cas au Brésil dans la région de Porto Alegre entre coopératives du MST et coopératives de consommateurs

1991). Le rôle des conventions est analysé pour traiter des passages d'un monde de valeurs à un autre ou des coordinations entre plusieurs mondes.

Selon Favereau (1989) on peut caractériser l'économie des conventions comme une synthèse de l'approche néo-classique des contrats et de l'hypothèse de rationalité limitée. La théorie des conventions privilégiait à l'origine les notions de normes sociales et de références communes pour expliquer les comportements des acteurs, depuis elle s'est également intéressée à la connaissance et à la gouvernance. Eymard Duvernay (2002) parle dorénavant de synthèse entre rationalité et systèmes de valeurs.

L'hypothèse centrale est que "l'accord entre individus, même lorsqu'il se limite au contrat d'un échange marchand, n'est pas possible sans un cadre commun, sans une convention constitutive". Ainsi, une convention peut être définie comme "un système d'attentes réciproques sur les compétences et les comportements, conçus comme allant de soi et pour aller de soi". Une telle définition se rapproche beaucoup de celle des relations de réciprocité, qui sont réversibles et où le retour de l'autre est parfois incertain même si attendu.

Orlean (1994) définit la convention comme "l'organisation sociale au travers de laquelle la communauté se dote d'une référence commune, produit une représentation collective extériorisée qui fonde les anticipations individuelles" (Orléan, 1994).

La aussi on retrouve la notion de structure organisée construite par la communauté et qui produit une représentation commune, au dessus des individus, qui serait une garantie des anticipations individuelles.

Les conventionalistes citent souvent les valeurs de confiance, d'équité, de respect, de justice, etc... Cette valeur produite par la relation structurée est un autre trait commun avec la théorie de la réciprocité. Mais ce sens commun, ce Tiers est donné comme extérieur à la relation, il n'est pas inclus, il est donné comme déjà constitué ou au mieux transcendant, comme dans les définitions de Scubla (1985) et Anspach (2002).

D'ailleurs c'est bien la position de Boltanski et Thévenot (1991) dans la théorie de la justification, que de poser des valeurs humaines et éthiques comme références et inspirations des comportements conventionnés, mais comme des référents constitués qui permettent la justification. On ne dit toujours pas comment ces valeurs sont constituées et reproduites, si ce n'est par référence à la littérature ou à la culture, ce qui ne leur confère d'ailleurs pas un caractère plus universel que les références proposées par les philosophes.

Ceci dit, il faut reconnaître que cette théorie séduit, car elle s'adapte à toutes les situations qui ne peuvent être expliquées par la théorie classique du choix rationnel.

Par exemple, considérant que dans les transactions et prestations mutuelles chacun cherche à s'assurer des intentions d'autrui et à vérifier les attentes réciproques, il peut alors s'opérer ce que Favereau et Thévenot (1991) appelle *équilibre de règles*. Ce sont des *compromis entre régulations issues de principes de justification différents, conduisant à des situations où plusieurs systèmes de règles coexistent* (Requier-Desjardins, 1997).

Selon Boltanski et Thévenot (1991), on a besoin de nouvelles règles dans la mesure où l'on change de "monde" ou de principe de justification.

Mais finalement pour quel enjeu ? si ce n'est de remobiliser les principes de l'encastrement de l'économique dans le social, et donc de mobiliser les relations de réciprocité pour expliquer l'efficacité économique, comprise comme l'intérêt collectif ou privé pour l'échange.

La convention ainsi définie "permet d'écarter, provisoirement, les forces destructrices du soupçon et de la défiance", les comportements de « cavalier seul ». Dans ce sens, la convention apporte une promesse de solution au problème de coordination des décisions entre

agents. Requier-Desjardins (1997) définit d'ailleurs les conventions comme des « dispositifs d'attentes réciproques entre individus qui améliorent l'efficacité coopérative entre acteurs concernés ».

En dehors de sa remarquable adaptabilité à diverses situations, l'économie des conventions offre, certes, un outil de diagnostic plus complet par rapport à l'approche standard, mais elle ne la remet pas vraiment en cause. On reste dans la logique de la recherche de l'intérêt optimal des agents. Par ailleurs, elle n'offre pas un modèle général complémentaire ou alternatif. D'une certaine façon, et bien qu'enrichie par les travaux sur la rationalité procédurale, les organisations, les règles et les normes, l'approche des conventions ne propose-t-elle pas sans le nommer une nouvelle variante de l'encastrement de l'économie dans le social ?

Conclusion

Quelle que soit la définition retenue, l'économie solidaire doit affronter les contradictions inhérentes à la différence entre développement économique basé sur l'échange et développement économique fondé sur la réciprocité (Matos, 2006). Or, généralement, à la différence de la définition donnée par Roustang (2003), la majorité des promoteurs de l'économie solidaire ne reconnaissent pas cette opposition.

En ce sens, plusieurs difficultés d'articulation se posent, qui peuvent être rapportées aux dynamiques propres à chacune des formes d'économie mises en situation d'hybridation.

La critique de l'aliénation ou des risques d'exclusion liés au développement de l'économie d'échange capitaliste n'est plus à faire. Il est donc important de savoir quelle alternative ou quelle limite économique on oppose à la concurrence pour la compétitivité et l'accumulation.

Un des rôles essentiels de l'Etat et de l'action publique est bien d'organiser la production de biens publics et d'intérêt général: il s'agit donc de promouvoir des politiques capables de séparer les principes d'échange des principes de réciprocité ou plutôt de réguler les articulations nécessaires entre les deux systèmes.

2. Organisations paysannes, Etat et politiques publiques

Dans le cadre des systèmes mixtes et de la nécessaire construction d'articulations entre logiques de réciprocité et logiques d'échange, la relation entre organisations indigènes et paysannes et l'Etat constitue un thème central, comme j'ai déjà pu l'introduire dans le Chapitre II.3 ou précédemment à partir de la réflexion sur les marchés et les initiatives d'économie solidaires.

Malgré la multiplication des structures et espaces de concertation entre Etat et organisations rurales, les tensions et contradictions persistent. Premièrement, les politiques privées et publiques privilégient un modèle unilatéral de développement économique fondé sur l'échange, même si celui-ci entre en contradiction avec les objectifs affichés de développement durable. Les discours et les habillages des politiques de développement évoluent sans cesse, mais les mêmes mécanismes se reproduisent. Desjeux (1979) analysait les visées intégratrices de l'économie paysanne malgache à au système de l'échange inégal via le bureaucratisme du développement à la fin des années 1970.

Deuxièmement, au sein de ces espaces de participation, les décisions restent peu influencées par les organisations indigènes et paysannes du fait des asymétries de moyens et de capacités dont elles pâtissent par rapport aux services publics et au secteur privé. Tout au mieux, au nom d'une société civile aussi floue qu'hypothétique, ces espaces profitent aux ONG qui se constituent en nouveaux intermédiaires entre Etats, bailleurs de fonds et organisations de base.

Quels sont les mécanismes qui peuvent aider à maintenir ou adapter les règles de réciprocité dans un contexte d'échange?

J'ai développé au chapitre II, l'importance d'une reconnaissance juridique, institutionnelle ou politique de dispositifs fondés sur la réciprocité voire sur l'hybridation des ressources. Une mesure concrète de développement durable consiste à appuyer ces dispositifs au titre de la reconnaissance de la dimension multifonctionnelle de l'agriculture et des territoires ruraux, appréhendés en tant qu'interfaces pouvant dessiner des territorialités de réciprocité, en archipels ou en réseaux.

Il importe donc d'identifier et d'appuyer les relations constitutives de la structure de partage de la ressource (naturelle ou infrastructure partagée) ou bien de production conjointe (non séparable) de biens publics ou communs : innovation, savoirs, etc. En termes de marchés, une des solutions passe par la qualification des produits, mais il en existe d'autres, par exemple les marchés publics protégés ou institutionnels.

Finalement, dans les situations les plus conflictuelles qui mettent en jeu la survie même des communautés indigènes et paysannes, seul le rempart de la loi peut constituer la base de l'interface de systèmes entre territorialités d'échange et de réciprocité. Une telle décision relève du politique. Il s'agit des législations en matière de communautés autochtones, de forêts et de réforme agraire ou foncière ; mais cette question concerne également les nouvelles constitutions intégrant les revendications des organisations indigènes et paysannes dans les états pluriethniques comme les pays andins.

2.1. Interactions entre politiques publiques et organisations paysannes

Tensions et contradictions

Les tensions et contradictions entre les deux logiques, si elles ne permettent pas toujours à un système de l'emporter sur l'autre, comme on l'a vu à propos de la résistance des marchés de réciprocité, conduisent généralement à des blocages, comme ceux que j'ai pu illustrer à propos des organisations coopératives et des associations de producteurs. Il en va de même pour beaucoup de politiques publiques de développement rural. A partir du moment où elles sont fondées sur une lecture univoque et unilatérale en termes d'économie d'échange, il y a tension, échec ou paralysie de l'action publique.

Il ne s'agit pas de caricaturer ces blocages en opposant d'une manière manichéenne, des communautés et organisations paysannes idéales fonctionnant selon des règles de réciprocité et des politiques publiques aveugles défendant à tout crin le modèle de l'échange néolibéral et de l'exploitation capitaliste. La contradiction primordiale est entre la logique d'échange des firmes et du marché capitaliste et les communautés fonctionnant sur la réciprocité. Souvent, jusqu'aux 15 dernières années en particulier, l'Etat et les politiques publiques ont été mobilisés pour réguler les excès des conséquences du marché capitaliste. Ceci dit, les politiques fondées sur des principes occidentaux de justice et de démocratie peuvent échouer face aux logiques de réciprocité. Mais rien n'interdit de dialoguer, de rechercher les causes d'échec et des modes de traduction des valeurs universelles d'équité et de justice entre les deux logiques.

Les rapports sont complexes et ne peuvent être analysés en termes « de bien ou de mal », je reviendrai dans ce chapitre en III.3 sur l'aliénation spécifique aux systèmes de réciprocité. Il s'agit d'abord de considérer deux logiques différentes qui ne se comprennent pas.

Des organisations paysannes soumises à l'autorité d'un iman en pays musulman *Fula* de Guinée Bissau ou du Sénégal, peuvent obtenir plus de succès en matière de crédit que les agences officielles (Sabourin, 1985). On peut penser ce que l'ont veut de l'aliénation religieuse, mais les projets fonctionnent.

Au Pérou, au Brésil comme en Afrique, il existe des organisations indigènes et paysannes totalement illégitimes qui parviennent à se créer une base sociale minimale et sont montrées en exemple par les décideurs publics ou la coopération internationale. Souvent fondées par des politiciens ou caciques locaux, ces associations n'existent que pour capter les ressources des politiques publiques ou de la coopération internationale (Bierschenk et al, 2000). Elles savent parfaitement entrer dans la logique de ces politiques (et des agences financières), manier le discours de la participation, du développement durable et le marketing de la dynamique entrepreneuriale responsable. Quand ces pratiques finissent par être dévoilées, les pouvoirs publics et surtout les agences internationales crient au détournement et à la corruption. Mais qui est corrompu et qui est le corrupteur ?

Durant mes travaux auprès du Conseil Aguaruna et Huambisa en Amazonie péruvienne j'ai été témoin d'une interprétation Jivaro de l'efficacité d'une politique d'autonomie économique des communautés indigènes qui fut considérée comme une mauvaise gestion et un échec par les ONG occidentales censées cofinancer le projet (Sabourin, 1982 et encadré 15).

Une politique publique bien intentionnée et préoccupée d'équité démocratique peut se révéler inadaptée. C'est le cas quand les autorités prétendent appuyer la revitalisation des marchés communaux en Nouvelle Calédonie tout en interdisant le recours au bingo (loto). Il en va de même quand le code de développement des services provinciaux prétend appuyer les agriculteurs kanak quand il limite le crédit pour la production vivrière kanak (tubercules) à 5000 CFP/an et finance pour d'autres productions d'origine et de nature typiquement

européenne des « microprojets » à hauteur de 100000 CFP et des « micro-entreprises » jusqu' à 300 000 CFP. Devant des cas aussi grossiers on pourrait imaginer qu'il s'agit d'une politique raciste d'apartheid économique pratiquée par la Province Sud dirigées par les familles de colons conservateurs européens. Mais non, dans les provinces Nord et des Iles, ces règles ont édictées par les gouvernants élus du Front de Libération National Kanak et Socialiste, qui rêvent d'une modernisation fondée sur l'industrialisation lourde autour du Nickel (le modèle de l'Algérie de Boumediene autour du pétrole) et méprisent la petite agriculture Kanak. Ainsi pour assurer l'approvisionnement du parc urbain autour de l'usine de nickel les services provinciaux ont été contraints d'importer les produits frais de la Province Sud ou d'Australie ou de financer à la hâte des projets maraichers de type européen. Ce sont la des pratiques d'auto-colonisation par des gouvernements indépendantistes.

Encadré 15. La stratégie commerciale Aguaruna et Huambisa (Sabourin, 1982a)

Le Conseil Aguaruna reçu en 1979 un prêt de 500 000 soles d'Oxfam, via une ONG péruvienne, pour alimenter le cycle commercial des coopératives Aguaruna et Huambisa. Il s'agissait de collecter des produits des communautés, d'aller les vendre à Iquitos sur un radeau de balas (13 jours et 13 nuits de voyage) pour rapporter des biens et équipements de première nécessité en bateau. L'objectif était que les coopératives Aguaruna fassent des bénéfices selon le schéma classique de la logique occidentale de l'échange.

La priorité du Conseil Aguaruna et Huambisa (CAH) pour viabiliser ses coopératives était d'en finir d'abord avec le cycle d'exploitation des commerçants itinérants métis, les *regatones*. Pour les éliminer, Jempets (le nom veut dire colibri en *jivaro*) le responsable de la commercialisation du CAH et gérant du prêt d'Oxfam, entreprit d'acheter le riz, les peaux et autres production des communautés à un prix toujours supérieur à celui offert par les commerçants métis qui durent se retirer de la région pour ne pas faire faillite. Bien entendu, le prêt fut vite épuisé. Son remboursement dépendait non pas de la vente du riz et des peaux à Iquitos puisque ces produits avaient été payés au dessus des cours du marché local, mais de la revente des produits achetés à Iquitos dans les coopératives et bazars Aguaruna et Huambisa. Malheureusement, le bateau transportant ces marchandises, trop chargé, coula dans le grand rapide de Manseriche. Le CAH était ruiné et Jempets ne pouvait rembourser le prêt, l'ONG l'accusa de mauvaise gestion, voire de détournement du prêt. Vexé par ces accusations, Jempets réunit quelques peaux d'ocelot très chères (dont la vente est interdite) et alla les vendre à Iquitos. Dénoncé par le réseau des commerçants métis, il fut arrêté et emprisonné. Il protesta en disant qu'il apportait ces peaux en cadeau au général d'armée d'Iquitos, qu'il connaissait. Celui-ci informé le fit libérer et récupéra les peaux de grandes valeurs, remerciant le conseil Aguaruna pour le cadeau. En fait, lui dit Jempets, il y a vraiment beaucoup de peaux, une partie sont en cadeau, mais nous avons absolument besoin de vendre les autres pour honorer un prêt d'Oxfam Angleterre...Le général qui connaissait la valeur des peaux sur le marché noir, mais surtout respectait l'honneur Aguaruna, demanda combien il en voulait. Jempets n'hésita pas : 1 million de soles...Le général et ses amis payèrent. Jempets pris l'avion pour Lima, alla rembourser rubis sur l'ongle, les 500 000 soles au directeur de l'ONG stupéfait et revint avec le reste pour renflouer les pertes du naufrage des ses marchandises. L'histoire fit le tour des communautés. Il s'agissait d'une gestion coopérative de guerrier *jivaro* et non pas de bureaucrates. Mais l'essentiel pour les Aguaruna et Huambisa était que cet argent ait servi à éliminer les pratiques usuraires des commerçants métis. Le solde de la vente des peaux d'ocelots était superflu...

Les difficultés apparaissent quand la complexité des enchevêtrements entre pratiques et logiques d'échange et de réciprocité obscurcissent les grilles de lectures trop simplistes. C'est le cas des réseaux où les relations de réciprocité comme celles d'échanges sont souvent masquées.

Par exemple, après avoir ignoré les impératifs de la réciprocité lors du premier programme de développement de la pêche artisanale dans les Iles Bijagos en Guinée Bissau (Sabourin,

1985), les considérations culturelles ont été surévaluées en 1991 lors du nouveau projet de la Commission Européenne, mais sans que ne soient mises en évidence les articulations entre pratiques de réciprocité et d'échange marchand (Kestemont, 2003).

En 1986, alors que j'effectuais une formation d'agents du Plan dans les îles Bijagos la coopérative d'artisans pêcheurs financée par la coopération suédoise avait été désertée par les pêcheurs *Bijagos*. Les filets et moteurs hors bord reçus avaient été vendus aux pêcheurs *Niominka* du Sénégal (qui pouvaient y vendre le poisson en francs CFA et non pas en pesos) et les *Bijagos* préféraient travailler ponctuellement pour eux que devenir patrons-pêcheurs. Le poisson et le salaire reçus leur suffisaient pour vivre dans une île et un pays où il n'y avait rien à acheter. Il leur suffisait de récolter le vin de palme et d'apporter le poisson à leurs femmes, qui sont les chefs de famille dans cette société matriarcale (Scantamburlo, 1991). Après la libéralisation économique, un véritable marché libre du poisson devant voir le jour en Guinée Bissau, la Commission européenne finança un nouveau programme de création d'unités de pêche artisanale en Pays *Bijago*. Ce fut un nouvel échec. Lors de l'évaluation réalisée en 1991 il ne restait qu'un seul pêcheur sur 100 visés par le projet initialement, à tel point qu'on se demanda s'il n'était pas délégué pour maintenir l'existence du projet. Les experts de la CE, après une étude anthropologique, pensaient que la raison de l'échec était culturelle : la difficulté pour ce peuple – malgré son passé marin mythique – de regagner la mer (Kestemont et Le Ménach, 1992). En fait, les pêcheurs *Bijagos* n'étaient pas intéressés à acheter un moteur hors-bord (contre du poisson) à crédit parce que ce n'était pas rentable et qu'ils étaient mal traités par les acheteurs. L'évaluation devait démontrer que l'activité n'était pas plus rentable qu'en 1986 à en fonction du bas prix du poisson sur le marché de Bissau, à cause des tonnes de poisson surgelé déversés comme prix des droits de pêche par les chalutiers européens conformément à un accord signé avec l'UE (Kestemont et Le Menach, 1992). Mais la raison de l'abandon des pêcheurs n'étaient pas seulement le prix ; ils associaient l'analyse de la rentabilité marchande et celle de l'éthique des relations humaines (Kestemont, 1993)

Vous pêchez toute la nuit et quand vous arrivez au bateau collecteur, non seulement on ne vous donne que 2 pesos le kg, mais en plus on ne vous donne même pas à boire ou à manger, si vous ne vous faites pas insulter par dessus le marché (Kestemont, 2003).

Kestemont (2003) rapporte comment au retour de la pêche, après avoir fourni son «poisson contractuel» au projet (pour rembourser sa dette marchande), le pêcheur *Bijago* devait sillonner l'île pour offrir du poisson à une série de «cuisines» (à commencer par sa mère, ses sœurs, etc.). Dans de tels systèmes mixtes, les producteurs essaient d'associer leurs participation et obligations aux logiques de chaque système. Mais quand il y a incompatibilité ou tension, et quand ils le peuvent, ils choisissent celui qui leur convient le mieux, les pêcheurs *Bijagos* ont laissé tomber la pêche professionnelle pour la réciprocité.

Mais en 1986, ils avaient préférés associer une logique d'échange (devenir salariés des *Niominka* qui payaient en francs CFA plutôt que patrons pêcheurs mal rémunérés en peso) et une logique de réciprocité (celle de la redistribution du poisson au sein de la famille étendue). On peut considérer que dans les premières années de l'indépendance, les *Bijagos* peu familiarisés avec le système économique de l'échange, aient pu être exploités par les *Niominka*. Mais en 1990 ce n'était plus le cas. La tradition de l'aventure des jeunes *Bijagos* étant redevenue possible, ils avaient eu l'occasion d'explorer le monde et de prendre connaissance des règles de l'échange.

Kestemont (2003) rapporte comment les jeunes *Bijagos* doivent quitter leur île pour compléter leur initiation. *Les femmes, habillées de jupe de raphia traditionnelle dans leur village, enfilent par-dessus un pagne moderne dès qu'elles s'approchent de la ville. Jeunes gens et jeunes femmes passent ainsi plusieurs mois par an comme travailleurs saisonniers dans les plantations de cajou qui bordent Bissau, comme «bonne» chez un coopérant, comme danseur traditionnel dans les autres îles ou dans le Balai National qui parcourt le monde!*

Dans un contexte complètement différent, celui de l'agriculture brésilienne, on retrouve les lacunes des politiques de crédit en faveur de l'agriculture familiale refusant de financer les cultures d'autoconsommation qui sont souvent comme le riz, le maïs et les tubercules des cultures mixtes, pouvant être également vendues (Schneider, 2006 ; Tonneau et Sabourin, 2007). De même la politique de réforme agraire brésilienne est un exemple de contradiction. Elle fait l'option d'une indemnisation favorable, au cours du marché foncier, des grands propriétaires expropriés d'un côté et d'une gestion associative ou collective des terres redistribuées de l'autre. Du coup l'essentiel des ressources est utilisé pour indemniser l'oligarchie foncière ou les grandes entreprises agro-industrielles (Sabourin, 2007c) et la partie destinée aux bénéficiaires des terres est largement gaspillée entre la bureaucratie et l'obligation d'organisation collective (Sabourin et al, 2008). Or il n'est plus à démontrer que cette obligation coopérative ou celle du collectif forcé, entre en contradiction avec les trajectoires et logiques familiales des bénéficiaires d'origine paysanne (Sabourin, 2007b). Pire, c'est l'existence de la demande inépuisable de la réforme agraire qui maintient un prix élevé de la terre dans les régions du Brésil les plus marquées par l'injustice de la structure foncière (Porto Gonçalves, 2005).

Je pourrais multiplier les exemples de ce type de contradiction avec les politiques péruvienne et brésilienne en matière de communautés, terre, organisations indigènes et colonisation productive de l'Amazonie (Sabourin, 1982 ; Sabourin, 2006a). Il faudrait également citer les politiques environnementales qui prennent exactement le contrepied des modes de gestion des terroirs et des espaces naturels validés depuis des siècles par les communautés indigènes et paysannes.

C'est pourquoi en matière d'organisation rurales et de politiques publiques on a besoin : i) d'une double lecture fondée sur la reconnaissance de l'économie de la réciprocité au côté de celle de l'échange ; ii) d'une critique des aliénations qui sont propres aux systèmes de réciprocité et, iii) d'interfaces de système pour promouvoir un développement, réellement durable en articulant ces deux logiques.

Il ne convient pas de mettre toutes les politiques publiques en accusation. Certaines constituent souvent les derniers remparts à l'extension illimitée de l'échange capitaliste. Il s'agit encore moins de leur opposer l'action de la société civile ou les initiatives des organisations paysannes comme parées de toutes les vertus. Entendons nous bien, les politiques publiques sont généralement à l'image d'une société et de ses institutions. Cependant, à partir du moment où il y a répression ou exclusion d'une partie de la population, de ses valeurs, de ses pratiques et de sa pensée. Il s'agit bien de partir des résistances et des alternatives.

La critique des politiques publiques doit différencier l'analyse de leur conception et celle de leur application. Une politique juste, voire même adaptée, mais mal appliquée, détournée ou non sanctionnée est pire que l'absence d'instruments d'intervention. D'ailleurs l'absence de politique spécifique constitue déjà une option politique : celle du choix pour le laisser faire du marché d'échange et la loi du plus puissant.

Négociations entre pouvoirs publics et organisations

De plus en plus, en Europe, comme au Brésil ou en Nouvelle Calédonie, les politiques publiques apparaissent comme des constructions sociales qui résultent de processus d'action collective associant différentes catégories d'acteurs privés et publics (Callon *et al.*, 2001 ; Massardier, 2003).

Au Brésil, le fait que les organisations paysannes aient progressivement assumé des fonctions collectives de production de biens publics au-delà de la seule défense des intérêts de classe ou de groupe socioprofessionnels tient, principalement, à deux éléments antérieurs : i) la tradition de systèmes de gestion communautaire de ressources naturelles (eau, terres, pâturages, forêt, semences) ; ii) les carences historiques de l'Etat et des collectivités territoriales pour assurer certains biens publics de base en milieu rural (éducation, santé, information, innovation technique,...). Ces carences ont d'ailleurs été accentuées par le double phénomène de décentralisation des fonctions d'appui de l'Etat fédéral (sans transfert des ressources correspondantes aux Etats régionaux ou aux collectivités territoriales) et de désengagement des appuis publics à certains secteurs de l'agriculture familiale.

Finalement, trois mécanismes plus récents sont venus renforcer les modalités d'articulations entre des initiatives collectives isolées et l'Etat :

- la territorialisation du développement rural suite à la mise en place du Programme d'appui à l'agriculture familiale et l'implantation en 1996 des Conseils Municipaux de Développement Rural (CMDR), et, depuis 2004 des Conseils des Territoires Ruraux (Codeter) pour décider des investissements municipaux en matière d'infrastructures agricoles ou rurales
- la constitution de pôles syndicaux réunissant les Syndicats paysans de plusieurs municipalités (10 à 15) à l'échelle de la microrégion ;
- l'apparition de forums mixtes et l'engagement d'ONG et d'universitaires auprès des mouvements sociaux paysans dans ces articulations « hybrides ».

La négociation et la gestion de projets territoriaux durables se fondent sur la mise en place de mécanismes d'interaction entre action publique et action collective des ruraux via les conseils de développement durable. Cette nouvelle politique propose de construire des bases plus humaines du développement économique fondées sur des valeurs éthiques d'équité, de justice, de respect de la diversité, de coresponsabilité et de reconnaissance de la multifonctionnalité des espaces ruraux (Brésil, MDA, 2004).

Dans ce cadre, une centaine de territoires prioritaires ont été identifiés et homologués par le Ministère du développement agricole qui propose un appui méthodologique pour la mise en œuvre de plans de développement territorial.

L'avenir de la démarche territoriale dépend de la capacité des agriculteurs familiaux et paysans, d'une part à construire leur représentation, à prendre la parole et à consolider un pouvoir de décision au sein des conseils, et d'autre part à tisser des collaborations avec les communautés locales comme avec les secteurs public et privé, autour de l'élaboration de projets communs. L'expérience antérieure des CMDR a montré la perversité de la vision néolibérale de la décentralisation qui conduit à une fragmentation des pouvoirs et des contre-pouvoirs locaux et peut contribuer à fragiliser d'anciens espaces de résistance et de négociation socialement et historiquement construits. Dans ce type de dialectique de négation de l'autre et de concurrence entre idéologies, il est souvent plus facile et plus rapide de détruire des projets communs que d'en construire.

Cependant, les premières évaluations des conseils de développement territorial conduites au Brésil font état de diverses résistances corporatistes. Les plus virulentes ne viennent pas de la bureaucratie de l'Etat Fédéral, pourtant confortée par le statut privilégiée de ses fonctionnaires. On observe plutôt des oppositions et boycott de la dynamique territoriale quand le gouvernement de l'Etat fédéré ou de la municipalité se trouve dans l'opposition à la coalition pro-gouvernementale. Les réactions corporatistes les plus marquées opposent les mouvements syndicaux et les ONG entre eux, autour de considérations idéologiques et financières en matière de compétition pour l'établissement de bases sociales. En Amazonie, où les institutions sont plus récentes et fragiles, la dynamique territoriale du Ministère du Développement Agricole a été instrumentalisée par des luttes entre factions syndicales pour la représentation des agriculteurs familiaux. Dans la région de Marabá (Pará), le processus a pratiquement détruit l'organisation paysanne antérieure (Veiga *et al*, 2007). Dans d'autres cas (Etats de l'Acre et du Mato Grosso) les projets des agriculteurs se trouvent pris en otage par des ONG concurrentes (Sabourin, 2006c).

Une réaction corporatiste presque généralisée au Brésil est celle des techniciens (le corps des ingénieurs agronomes) qui se retrouvent aux trois niveaux du pouvoir (municipal, Etat fédéré et Etat fédéral) dans les trois secteurs socioprofessionnels (ONG, coopératives et services publics). Ils partagent, outre des intérêts corporatifs, une vision technocratique et une position d'autorité en matière de compétences techniques et organisationnelles. On retrouve le même phénomène avec le corps du Génie Rural et des Eaux et Forêts ou des Ponts et Chaussées en France (Lascoumes, 1994).

Il est clair, que par nature, la mise en place de toute démarche de planification ascendante (quand c'est bien le cas) favorise l'émergence et la formalisation de nouvelles demandes sociales et de nouvelles alliances entre acteurs. Elle peut également permettre de mieux prendre en compte la diversité régionale, écologique et ethnique. Elle peut ouvrir des possibilités de conquête d'espaces, au moins de fenêtres de négociation entre acteurs publics et privés ou entre action collective et action publique.

Certains auteurs considèrent qu'il s'agit là d'une voie favorable, à moyen ou long terme, pour renforcer les populations rurales en termes de capacités de gouvernance ou de durabilité institutionnelle : représentation, apprentissage, autonomie et capacité de gestion (Sabourin, 2002 ; Schneider *et al.*, 2003). A mon avis, c'est surtout la reconnaissance publique des initiatives de gestion ou de production de biens communs par les groupes d'agriculteurs qui ouvre des perspectives nouvelles. Elle permet de fonder, à partir de pratiques locales, d'une part des mécanismes de co-construction d'instruments de politiques publiques et, d'autre part d'une alternative de politique de multifonctionnalité spécifique aux pays du Sud.

2.3. Politiques publiques d'interface et territorialités de réciprocité

La proposition du développement durable, bien moins radicale que les stratégies antérieures d'écodéveloppement (Sachs, 1974, 1980) et d'ethnodéveloppement (Stavenaghen, 1985 ; Jaulin, 1984 ; Sabourin, 1982a ; Temple, 2003a), a eu l'avantage de faire l'unanimité. Mais elle meurt de ses contradictions et de son manque d'opérationnalité (Caron *et al*, 2008). Mes travaux les plus récents ont porté sur deux dispositifs de développement territorialisé basés sur une négociation entre organisations paysannes et services publics de l'Etat. Ces deux cas permettent de développer des exemples concrets d'interface de système dans des situations mixtes ou dominées par la logique de l'échange.

Temple (2003a) rappelle qu'il existe là une antinomie entre les sociétés de réciprocité et les sociétés occidentales qui jusqu'alors ne s'est résolue que par la force. Or tout se complique quand les peuples indigènes ou les communautés paysannes veulent accéder également aux bienfaits de la modernité, comme en Guinée Bissau ou dans les pays Andins. Ces avantages sont en effet créés dans le cadre du marché capitaliste et, même s'ils sont le produit du travail humain, l'accumulation du capital constitue également un facteur de leur production. Il s'agit donc de penser une organisation économique propre aux communautés d'un côté et une organisation économique du libre échange à l'extérieur, dont la confrontation doit être articulée et négociée. Peut-elle être arbitrée par l'Etat? Peut-on au considérer l'Etat national comme un centre de réciprocité et de redistribution? Il s'agit alors de définir une politique contractuelle entre les communautés et l'Etat.

Le premier cas traite des instruments de reconnaissance et de valorisation de la multifonctionnalité de l'agriculture et des territoires ruraux appliquée en France, au Brésil et en Nouvelle Calédonie. Le second concerne les marchés institutionnels qui au même titre que la qualification des produits constituent des territorialités de réciprocité, protégées de la concurrence capitaliste.

Développement durable et multifonctionnalité

Au Brésil, au Pérou ou en Nouvelle Calédonie, les stratégies de développement durable ne sont pas nées d'initiatives des pouvoirs publics. Elles répondent à une double injonction : externe de la part des agences multilatérales, ONG et bailleurs de fonds internationaux ; interne, de la part de la société civile et des organisations paysannes défendant un modèle d'agriculture durable ou agro-écologique (Almeida, 1998; Aubertin et Pinton, 2006).

Florentino et al (2007) montrent, en Amazonie et au Nordeste du Brésil, comment les mouvements sociaux, les syndicats ruraux et paysans ont finalement investi et mobilisé la rhétorique du développement durable pour promouvoir des projets de développement plus autonomes ou pour revendiquer l'accès ou la gestion des ressources naturelles locales. Au Nordeste, dans les années 1990, les premières politiques de développement durable ont été imposées par la Banque Mondiale qui a soumis ses cofinancements (après la fin du Projet Papp) à la réalisation préalable de plans de développement durable par chaque Etat fédéré (programme Aridas). Certes, ces plans ont été rédigés pour ne jamais être appliqués, mais ils ont introduit définitivement cette dimension dans le discours public.

J'ai montré dans le cas du Brésil, comment la reconnaissance publique des dispositifs collectifs paysans produisant des biens communs et publics constituait une interface de système entre échange et réciprocité. Elle offre une alternative d'interaction contractuelle entre l'Etat et les organisations paysannes (Sabourin, 2007b, 2008a).

De fait, en termes de politique publique, faciliter ou assurer le fonctionnement, la reproduction, voire la pérennité ou la modernisation de ces dispositifs collectifs d'intérêt général, présente divers avantages mutuels. On peut élargir cette considération à certains dispositifs collectifs et institutionnels étudiés au Pérou ou en Nouvelle Calédonie.

Pour l'Etat, il s'agit d'une véritable opportunité de délégation de services via une politique publique contractualisée. Pour les organisations paysannes, cet appui est le bienvenu pour renforcer leurs initiatives et leur capacité d'action autonome. Il peut recouvrir l'ensemble des mesures de reconnaissance (juridique, politique, territoriale) et d'appui (technique, pédagogique, organisationnel, institutionnel ou économique) visant à assurer la reconnaissance, le fonctionnement et la gestion de ces dispositifs.

Ces prestations sont assumées par les agriculteurs par nécessité, cependant, en plus de l'appui à la production, elles assurent d'autres fonctions d'intérêt collectif : conservation de la forêt, de la biodiversité, de l'eau, sécurité alimentaire, production de références techniques, ...

Par ailleurs, ces prestations dépendent de structures et de règles sociales de proximité et de réciprocité construites dans le temps. Récupérer ces fonctions signifie donc également contribuer à préserver ou à moderniser ces structures économiques de réciprocité et de redistribution (entraide, gestion partagée de ressources) et les valeurs humaines éthiques qu'elles produisent.

Ces valeurs humaines de partage, équité, justice et responsabilité ne sont pas données culturellement ou socialement. Leur maintien et leur reproduction passent par la reconnaissance du nom, du savoir et du geste des acteurs locaux, paysans, artisans et pêcheurs. Leur être social, leur statut et leur prestige en dépendent.

Une telle stratégie de prise en compte de la multifonctionnalité de l'agriculture (et des territorialités rurales) à partir de dispositifs collectifs présente plusieurs avantages originaux pour les pays du Sud.

Tout d'abord, elle constitue une stratégie opérationnelle et concrète en matière de développement durable associant exigences productives, sociales et environnementales (Caron et al, 2008). Ensuite son coût est réduit en termes de ressources publiques, puisqu'il s'agit essentiellement de conforter ou de renforcer des pratiques multifonctionnelles déjà existantes et assumées par les dispositifs collectifs des agriculteurs.

Enfin, elle permet d'éviter la disparition de ces pratiques multifonctionnelles en sauvegardant les structures économiques de partage, d'entraide ou de redistribution qui les assurent et les valeurs humaines de responsabilité, de confiance ou de justice qu'elles produisent.

Diverses modalités d'appui sont possibles, depuis l'attribution d'un statut juridique (association, comité, fédération), l'attribution d'équipements ou d'infrastructures (véhicules, locaux) ou encore l'octroi de subventions soumises à divers types de conditionnalités : contrat, prestation de service, gestion de biens communs, etc.

Il peut s'agir, par exemple, de valider ou reconnaître dans un cadre légal des pratiques préexistantes, comme dans le cas de l'attribution de droits d'usages ou de titres de propriété collective aux associations d'agriculteurs assurant la gestion de communs, de réserves d'eau ou de banques de semences (Sabourin, 2008).

Dans les cas étudiés au Brésil, au Poitou (Sabourin et Coudel, 2004) ou en Nouvelle Calédonie (Sabourin 2001, Sabourin et al, 2003), l'appui public ne se transforme que rarement en rémunération individuelle aux agriculteurs de services qu'ils assuraient gratuitement auparavant. La rémunération, si elle existe, concerne le dispositif ou la structure collective, qui voit son fonctionnement et sa pérennisation confortés.

Au contraire, l'application d'un système de multifonctionnalité fondé sur la rémunération (individuelle) des services associés à la production agricole tend à monétariser et à marchandiser des prestations gratuites qui, par ailleurs, garantissent la production de valeurs humaines universelles (Barthélémy et Nieddu, 2002). Le changement de la nature gratuite et volontaire de ces fonctions peut accélérer leur disparition (en particulier quand une telle rémunération ne serait plus assurée) ou simplement conduire à une désagrégation des structures de réciprocité qui les assurent, en dénaturant les règles et les valeurs.

Le principe peut être étendu à des dispositifs et organisations paysannes ou communales assurant la production de biens communs ou des biens publics locaux autres que des ressources naturelles: information, formation, innovation. C'est par exemple le cas de l'appui aux formations rurales assumé par des organisations de producteurs (maisons ou écoles familiales, Université paysanne, etc.) ou des dispositifs collectifs de production d'innovation par des groupes d'agriculteurs expérimentateurs. Les agriculteurs ou leurs organisations assurent, au niveau local ou régional, par ces dispositifs des fonctions d'intérêt général de recherche, d'expérimentation, de vulgarisation, de formation, de façon gratuite et collective.

De telles initiatives permettent de repenser la mise en œuvre d'une politique publique contractualisée de développement territorial et multifonctionnel, de constituer des territorialités de réciprocité et de les protéger de la logique de concurrence et de privatisation de l'échange.

Des territorialités de réciprocité

Les limites de l'exemple des contrats territoriaux d'exploitation (CTE) en France, ne doivent pas en masquer les apports. La notion de contrat entre acteurs d'un projet multifonctionnel territorialisé ou d'un projet de territorialité nouvelle, peut faciliter la formalisation d'une interface entre une relation de réciprocité et une relation d'échange. Le contrat trouve dans l'approche multifonctionnelle et territoriale, des applications qui peuvent aussi bien servir à inféoder les relations de réciprocité à des structures capitalistes (l'utilisation de l'entraide ou des réseaux interpersonnels) qu'à initier une réflexion plus approfondie qui conduirait à l'idée de territorialité spécifique et donc à des territorialités « préservées » de réciprocité. La territorialité est un concept qui se décline au pluriel contrairement à celui de territoire ; or le pluriel entraîne l'interface et l'interface, le contrat. C'est par exemple le cas des territorialités économiques de réciprocité engendrées par la qualification des produits autour d'une identité territoriale via le label personnalisé.

Dans les études que j'ai conduit sur la multifonctionnalité de l'agriculture au Brésil, en France et en Nouvelle Calédonie (Sabourin et Djama, 2003 ; Sabourin et al, 2003 ; Sabourin, 2007b ; Groupe Polanyi 2008), l'accent a été mis sur la création ou la modernisation de dispositifs collectifs d'appropriation et/ou de répartition collective de ressources (ou moyens de production), nécessaires à la production agricole, assimilées à des biens communs ou à des biens publics locaux. Ces exemples établissent la manière dont l'allocation des moyens de production peut se faire, collectivement et selon des pratiques de réciprocité, même si par la suite, le processus la production se réalise de manière familiale ou individuelle en vue d'une vente sur les marchés (capitalistes ou non).

Dans les cas étudiés, la multifonctionnalité comme le caractère territorial et gratuit de ces dispositifs collectifs sont assurés par des règles de réciprocité d'origine paysanne. L'actualisation de ces règles dans des formes d'organisations de nature productiviste fondées sur le développement de l'échange marchand (associations et coopératives) donne parfois lieu à des tensions ou à des conflits d'intérêts.

Les principaux enseignements sont de deux ordres : les dispositifs étudiés montrent des complémentarités plus ou moins stabilisées et des tensions entre prestations (qualifiées souvent de marchandes et de non marchandes) relevant, en fait de natures économiques différentes, ce qui invite à approfondir et mieux qualifier la nature des règles et des principes économiques qui président à chacune de ces catégories de prestations. Nous proposons de mobiliser, à cet effet, les concepts d'échange et de réciprocité qui permettent de rendre compte d'une différence entre deux principes économiques de nature différente et de leur relation dialectique.

Le recours aux oppositions marchand/non-marchand induit une erreur lourde de conséquences : exclure la réciprocité du marché alors que la plupart des marchés dans le monde non capitaliste sont des marchés de réciprocité ou associant les deux logiques.

Les marchés institutionnels

Les marchés publics ou institutionnels à prix garantis constituent un instrument de politique publique d'interface entre systèmes d'échange et de réciprocité, comme le montre le cas de Guinée Bissau, même si l'expérience fut dénaturée et interrompue. A minima, il introduit une dimension de réciprocité et de justice dans un système dominé par l'échange comme celui des marchés agricoles au Brésil.

Magasins du Peuple en Guinée Bissau

Comme leur nom le suggère, ce sont des magasins d'Etat, créés à l'origine par Amilcar Cabral dans les zones libérées par l'armée de libération. Ils étaient constitués d'un réseau de petits magasins locaux dépendants d'un magasin central ou régional. Ces structures devaient constituer la base du développement économique de la Guinée Bissau par le désenclavement des zones rurales. Ils étaient inspirés du principe de redistribution africain. Il s'agissait de mettre des produits de première nécessité à la disposition de la population paysanne pour obtenir des ravitaillements pour les civils et les combattants et substituer le système de commercialisation colonial. Le troc direct ou indirect avec les produits agricole permettait d'assurer un approvisionnement sans avoir recours au système monétaire dominé par les portugais, tout en maintenant la production dans les zones libérées. Ce système contrôlé par le Parti Africain pour l'Indépendance de la Guinée et du Cap vert, PAIGC et les comités des villages fonctionna relativement bien dans les conditions de guerre. A l'indépendance les *Armazens do povo* ont été nationalisés et ont bénéficié du monopole du commerce de gros et de détail, de l'importation et des exportations, sous la direction du Ministère du commerce et de l'artisanat. Malgré les conditions de crise économique et le manque d'infrastructure ils héritaient de facteurs favorables : un prestige intact auprès des paysans et de la population en général ; la situation de monopole d'Etat, une possibilité de transformer les revenus de la vente de l'aide alimentaire internationale en fonds de développement des structures de transport et de stabilisation des prix agricoles.

La réalité fut bien différente. Les bénéfiques passèrent en fonctionnement. Les produits furent de moins en moins distribués en zone rurale : certains magasins créés durant la lutte de libération furent abandonnés. L'essentiel des importations fut consommé dans les villes. Les produits importés étaient captés par la nouvelle classe moyenne des fonctionnaires (qui manquaient souvent de vivres) ou détournés à la source par les employés des Magasins du peuple, vers leur familles, amis ou vers le marché parallèle. Ils étaient devenus les magasins des amis. Au pire moment de la crise alimentaire et économique à partir de 1979, les magasins étaient vides et ne distribuaient presque rien aux zones rurales. Le système de redistribution privilégiant la production des campagnes mis au point par Cabral se trouvait paralysé à partir du moment où il cessa de redistribuer aux paysans.

En 1983, grâce à l'aide internationale, le gouvernement tenta de relancer le cycle en imposant des quotas de produits importés réservés aux paysans (moyennant le troc contre des produits agricoles). Les agriculteurs réagirent positivement, mais il était trop tard. Parallèlement, les mesures d'ajustement structurel et financier imposées par le FMI entraînèrent une telle dévaluation du peso guinéen, que mêmes les bicyclettes chinoises devinrent bien trop chères par rapport au prix des produits agricoles. Les paysans balantes regrettèrent l'époque de la lutte de libération et retirèrent leur appui à leur fils, le Président Nino Vieira qui avait rompu le cycle de réciprocité et de redistribution.

Pendant la lutte nous avons souffert. Combien d'hommes ici ont été battus par les soldats portugais pour t'avoir caché Kaabi, toi et tes combattants. Combien d'entre nous se sont sacrifiés pour te sauver la vie. Le sacrifice a continué pendant les premières années d'indépendance, et maintenant que toi notre fils est Président, il n'y a plus rien pour nous/ rien n'arrive ici, ni progrès, ni produits. Nous vivions mieux durant la lutte, oui... et si l'on souffrait à cette époque, on savait pourquoi. (Discours du Président du Comité de Village de Darsalame Sosso in Sabourin, 1985).

Le monopole cessa et les magasins disparurent avec la libéralisation totale de l'économie.

Programme d'Acquisition d'Aliments au Brésil

Au Brésil, la lecture économique par le prisme de la production pour l'échange capitaliste tend à homogénéiser une vision de l'agriculture familiale qui ne tient pas compte des réalités diverses et des formes d'agriculture paysannes locales. Elle sous-estime la fragilité et les fluctuations rapides et fréquentes du marché capitaliste des grandes filières (lait, céréales, viande, etc.). Elle ignore l'héritage de divers systèmes paysans locaux qui garantissent encore la reproduction des unités familiale grâce à l'autonomie (des intrants externes, du marché capitaliste, des financements publics) et une adaptation aux demandes de marchés diversifiés. Le potentiel de conquête de marchés de niche spécialisés et segmentés par les agriculteurs familiaux a été largement exagéré. D'ailleurs, quand des politiques d'appuis spécifiques ont été mises en place, elles ont été captées ou détournées par des agriculteurs patronaux.

La véritable diversification passe par la prise en compte de la diversité des marchés potentiels qu'ils soient locaux, de proximité, régionaux, nationaux et, surtout, de la pluralité des modalités d'accès aux consommateurs : vente directe, vente à la ferme, foires, fêtes par produits typiques, vente aux coopératives de consommateurs. L'ensemble de ces pratiques présente la caractéristique commune de réduire l'effet de la concurrence capitaliste. Il s'agit de marchés naturellement, socialement ou géographiquement protégés et territorialisés. Mais rien n'empêche l'État de créer des marchés politiquement protégés.

C'est le cas des marchés publics et institutionnels de produits alimentaires qui concernent les hôpitaux, les cantines des écoles et peuvent être mis en place à l'échelle des pouvoirs municipaux, régionaux ou nationaux. Une expérience fédérale exemplaire est paradoxalement conduite dans le cadre de la Centrale d'approvisionnement du Ministère de l'Agriculture et de l'élevage (dédié aux grands producteurs patronaux) en association avec le projet *Fome Zero* géré par le ministère du Développement social. Le Programme d'Acquisition d'Aliments (PAA), réservé aux agriculteurs familiaux, représente un véritable outil adapté au renforcement de l'agriculture familiale et paysanne en dépit de ressources encore trop limitées (plafond de 3 500 réais par famille par an, soit 1400 euros) (Delgado et al, 2007). Il achète à un prix garanti tous les types de production, y compris celles qui n'exigent pas le recours au crédit de campagne (cultures alimentaires) et les produits transformés à la ferme (fromages, confitures, cassonade, etc.).

Devant le succès de ce programme, plébiscité par les organisations paysannes, le gouvernement vient d'augmenter de plafond par famille, de multiplier les ressources et de diversifier la gamme des produits et des modalités d'accès, en particulier via les organisations syndicales et coopératives.

Les marchés institutionnels ou publics gérés par les collectivités locales en interaction avec les organisations d'agriculteurs offrent divers avantages : raccourcir des filières, réduire les coûts de transaction, faciliter le contrôle de qualité, tout en préservant des territorialités économiques de réciprocité (Sabourin, 2006b et 2007b).

2.3. Législation et articulation entre systèmes d'échange et de réciprocité

L'actualisation de pratiques de réciprocité dans un contexte dominé par l'échange marchand et la concurrence suppose l'existence d'une articulation ou interface entre les deux systèmes. Pourquoi le principe de réciprocité ne pourrait-il pas être généralisé entre les Etats en ce qui concerne les biens essentiels, comme la santé, l'éducation et l'information ? Pourquoi ne pas définir une territorialité pour l'investissement qui serait fondée sur une autre base que le profit : la justice par exemple ? Ce sont bien ces questions qu'ont posé les peuples autochtones, les communautés paysannes et leurs organisations dans le cadre des débats portant sur la définition des réformes foncières au Pérou et en Nouvelle Calédonie, des lois de décentralisation et des nouvelles constitutions en Bolivie et Equateur (Gros, 2003 ; 2006). Le premier type d'interface qui a permis la survie puis le développement des peuples autochtones en Amazonie péruvienne, brésilienne, en Guinée Bissau ou en Nouvelle Calédonie est juridique, et bien sur politique, c'est celui des législations régulant les communautés indigènes, les terres de forêt et la réforme agraire. Derrière, le rempart de la loi, peut- alors s'exprimer la logique d'un développement fondé sur l'identité ethnique, paysanne ou régionale. Au Pérou, en Colombie, au Brésil ces lois ont donné lieu à l'organisation des conseils et fédérations indigènes (Sabourin, 1982 ; Gros, 2003). Aujourd'hui en Bolivie et en Equateur, les communautés autochtones imposent aux oligarchies d'origine coloniale la rédaction de constitutions reconnaissant le caractère pluriethnique de l'Etat et l'existence de la propriété communale. C'est une victoire des systèmes de réciprocité.

Les législations foncières et les lois des communautés autochtones

La loi des Communautés Indigène et Terres de forêt au Pérou

L'interface de la frontière politique en Amazonie péruvienne a été marquée par la promulgation d'une loi sans précédent sur le continent américain. La Loi des Communautés Indigènes (1974)⁵ issue de la réforme péruvienne de 1968 reconnaît aux communautés aborigènes amazoniennes une territorialité indienne à travers l'attribution de terres communales, c'est-à-dire une autonomie juridique, l'inaliénabilité des possessions collectives et des droits d'usage sur les ressources⁶.

Cette loi a été la première à reconnaître l'existence et la personnalité juridique des communautés ethniques dans les pays andins et amazoniens (titre II, art. 6). Elle définit les "Communautés Indigènes" comme les ensembles actuels de familles, issus des anciennes communautés tribales, unies par leur langue ou dialecte, leurs caractères sociaux et culturels, leur possession et usage commun et permanent d'un territoire – que l'habitat soit nucléaire ou dispersé (titre II, art. 7). L'Etat s'engage à garantir la "propriété communale" – définition occidentale de la possession collective - c'est-à-dire la propriété territoriale de ces communautés ethniques, qui devient donc inaliénable, imprescriptible et non négociable (titre I art. 2). Le territoire est défini comme la totalité de la surface occupée de façon sédentaire ou temporaire lorsque les communautés effectuent des migrations saisonnières. Le fait que cette propriété communale s'entende non seulement pour le sol mais pour les ressources naturelles, chasse, pêche, forêt, laisse supposer que l'on considère sous les termes de communauté indigène et de "propriété communale" l'existence de "nations" indigènes dont on reconnaît la souveraineté territoriale...

⁵ "Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva" – DL 20653 – 24 - 06- 1974.

⁶ Par la suite les principes de cette loi, ou des dispositifs équivalents, ont été intégrés à la constitution de divers Etats américains (Bolivie, Colombie, Equateur entre autres).

Encadré 16 : A propos du "development of livelihood" vs bonne vie indienne

Andrés Nuningo est Huambisa; il a été Président du Conseil Aguruna et Huambisa et ensuite maire du district du Rio Santiago en Amazonie Péruvienne. Lors d'un voyage à Bogota, il a vu de riches haciendas et lors d'un passage à Lima, il a photographié les gens qui devaient s'alimenter dans des dépôts d'ordures. Avec ces photos, il a averti ses voisins. "Regardez le développement, celui-ci auparavant vivait dans une communauté, comme nous".

" Chez moi, dans le Rio Santiago, je me réveillais tranquillement le matin. Je n'avais pas besoin de vêtements parce que ma maison était isolée, entourée par mes jardins et par la forêt. En toute plénitude, je contemplais la nature sans fin autour du Río Santiago, pendant que mon épouse préparait le feu. Je me rafraichissais dans le fleuve et je prenais la pirogue pour aller faire un tour et attraper un *cunchi* (bague) ou prendre au filet quelques *mojarras* (pacu), avec les premières lumières du jour. Je retournais à la maison sans m'importer de l'heure. Ma femme me recevait joyeuse; préparait les poissons et me servait un bol de *cuñushca* (boisson de manioc chaude), alors que je me réchauffais auprès du feu. Nous parlions, ma femme, mes enfants et moi, jusqu'à ce que la conversation se termine. Ensuite, elle allait au jardin et moi avec mon fils, dans la forêt. Marchant dans les bois, j'e lui enseignais la nature et notre histoire à ma façon et selon les enseignements de nos ancêtres. Nous revenions heureux avec de la viande de chasse. Ma femme me recevait toute contente avec son pagne neuf, après avoir pris un bain et s'être peignée. Nous mangions jusqu'à plus faim. Après manger, si je préférais, je me reposais, sinon je rendais visite à nos voisins ou je fabriquais mon artisanat. Plus tard mes parents arrivaient et nous buvions du *masato* (bière de manioc), nous racontions des histoires et, si tout allait bien, nous dansions toute la nuit.

Maintenant avec le développement, les choses ont changé. Le matin, il y a des horaires à cause du travail. Nous travaillons dans les champs de riz toute la journée et revenons à la maison sans rien. Ma femme me fait la tête et me sert tout juste un plat de manioc au sel. On ne se parle presque pas. Mon fils va à l'école où on lui enseigne des choses de Lima. Après la récolte du riz, il faut batailler mille fois pour en retirer une misère. Tout va au transporteur et aux commerçants...Je rapporte à la maison quelques boîtes de thon, des pâtes et la pire avec ce type d'agriculture, c'est que les terres communautaires sont en train de s'épuiser, et bientôt il ne nous restera plus rien. Je vois déjà tous mes frères cherchant quelque chose à manger dans les poubelles de Lima.

Quand j'ai été à Bogotá, j'ai voulu savoir comment était la vie des millionnaires. On m'a dit que les millionnaires ont des maisons bien isolées au milieu des plus beaux paysages ; qu'ils se lèvent le matin, tranquilles, pour apprécier le paysage et se baigner dans leur piscine. Ensuite, ils vont prendre leur petit déjeuner qui est déjà servi, et comme ils ne sont pas pressés, ils parlent tranquillement avec leur femme et leurs enfants. Les enfants vont dans un collège choisi où on leur enseigne ce qu'exigent les parents. Le millionnaire se promène dans son hacienda et tire quelques oiseaux ou va à la pêche. A son retour la table est servie et sa femme toute belle pour le déjeuner. Après manger, il dort ou prend le temps de peindre ou de faire du bricolage ou de la menuiserie dans son hacienda. Ensuite, il sort avec ses amis boire un coup pour éventuellement rester danser autant qu'ils le peuvent.

Je me demande : moi et mes frères devons nous nous retrouver à faire les poubelles pour qu'un ou deux millionnaires puissent vivre comme nous le faisons auparavant ?

C'est cela le progrès de la bonne vie (*livelihood*) que promet le développement ?"

Original publié en espagnol dans : *Hombre y Ambiente: el punto de vista indígena*, 6(1988)105-107. Quito.

La loi ajoute d'ailleurs que les communautés dont le territoire aurait été trop réduit par la colonisation pour que les populations actuelles puissent se développer, recevront aussi de nouvelles terres. De même, l'article 9 stipule que les territoires distribués à des colons après 1920 seront rendus aux indiens – alinéa 9 du Titre II – en fait la réglementation demandera aux communautés de rembourser ces terres pour les récupérer.

La loi permet aux communautés d'élire des autorités traditionnelles, mais aussi, leurs propres autorités administratives modernes, le secrétaire chargé de tenir les registres de l'État Civil (qui permettent d'établir des documents d'identité) et le *Teniente Gobernador* qui joue le rôle de médiateur juridique, de policier assermenté ou de relais avec l'administration nationale. Malgré le caractère productiviste et les objectifs d'intégration à la société nationale de cette loi, les communautés ethniques péruviennes l'ont adoptée et ont utilisé sa réglementation pour

se protéger de l'ancienne législation et des pratiques coloniales et ethnocidaires de la société occidentale. Elles ont su adapter leur mode de vie à de nouvelles conditions administratives et socio-économiques qui résultent de la pénétration blanche et de l'acquisition de technologies nouvelles. La loi reconnaît que les amérindiens ne se définissent pas seulement comme des individus mais comme les membres d'une communauté et garantit un statut juridique à ces communautés. Malgré le processus de sédentarisation imposé aux familles⁷, la Loi des Communautés Indigènes a défini l'espace d'une territorialité où la réciprocité peut dépasser les seuls intérêts privés, où le système capitaliste ne peut s'imposer.

Il était révolutionnaire dans le contexte des années 1970, qu'un groupe indigène comme les Aguaruna et Huambisa ces "Jivaros sauvages et paresseux", parvienne à établir une territorialité grâce à cette législation (Sabourin, 1982). Mais si le texte reconnaît la spécificité de l'indianité, la Loi s'adressait aux Communautés Indigènes comme à des "protagonistes du Développement de l'Amazonie Péruvienne". Quel développement ? demandent les Aguaruna et Huambisa... Là réside toujours la contradiction (encadré 16). Derrière la préservation du territoire et des ressources qui s'y trouvent, la réciprocité indigène amazonienne s'exprime et se régénère de deux façons : dans la relation spécifique de l'être communautaire aux ressources naturelles et dans l'expression d'une territorialité économique.

La réforme foncière en Nouvelle Calédonie

Avant la prise de possession par la France en 1853, pour les Kanak, l'appropriation des zones de culture ou des espaces forestiers voisins était définie par la règle du premier occupant. Le terroir lignager ne représente pas seulement le support des productions horticoles (igname, taro...) ou des activités de chasse et de cueillette mais est également perçu comme facteur identitaire et de référence à l'ancêtre commun (Leenhardt, 1937).

La période coloniale (1853-1930) a conduit à la spoliation foncière des autochtones au profit des établissements pénitentiaires et plus tard des colons européens. Elle a privé les Kanak de la majorité de leurs terres (Dauphiné, 1989). Cette spoliation s'est accompagnée de déplacements forcés et de cantonnement des clans mélanésiens regroupés en « tribus » et placé dans des réserves. Au plan juridique, les réserves sont la propriété « incommutable, insaisissable, incessible et inaliénable des tribus auxquelles elles ont été affectées ».

La mise en place, par le pouvoir colonial, de représentants locaux (petits et grands chefs) vient supplanter les pouvoirs coutumiers dans la gestion des ressources et des terres (Saussol, 1979). Cette déstructuration profonde de la répartition spatiale de la population, des zones d'influence coutumières et des pouvoirs traditionnels de gestion du foncier va rendre difficile l'identification univoque des ayant-droit légitimes.

Les deux dernières décennies (1978-1998) sont caractérisées par une montée en puissance des revendications foncières Kanak qui ont conduit à un important mouvement de redistribution des terres au bénéfice du monde mélanésien. En 20 ans, 150.000 ha, soit 10% de la surface de la Grande Terre, ont ainsi été rachetés sur fonds publics aux propriétaires privés et aux Domaines de la Nouvelle Calédonie. 126.000 ha ont été redistribués dont 106.000 ha (84%) à la communauté Kanak (ADRAF, 2000).

Ces redistributions ont rééquilibré le foncier mélanésien (293.000 ha) et le foncier Européen (294.000 ha) sur la grande terre du point de vue quantitatif.

⁷ Une certaine rotation dans le territoire de la communauté est possible, ou bien vers d'autres communautés du même groupe ethnique. Il est relativement réduit par la scolarisation des enfants.

La dernière évolution en date est la reconnaissance en 1999, suite aux accords de Nouméa du fait colonial et du statut des terres coutumières. Il existe maintenant trois types de propriétés reconnues : la propriété privée, la propriété des collectivités et les terres coutumières (Mapou, 2000). Cette dernière disposition et les outils qui lui sont liés (bail, cadastre, fonds de garantie, etc...) constituent un début d'intégration légale des terres coutumières à des projets de développement économiques à l'instar du statut GDPL.

Une première contradiction est apparue entre la volonté politique marquée de lier l'attribution du foncier à sa mise en valeur alors que la revendication des terres par le monde mélanésien était en premier lieu une revendication liée à la nécessaire réparation de la spoliation coloniale et à la reconstruction du socle identitaire des clans et des individus.

La deuxième contradiction résidait en une volonté politique de mise en valeur collective du bien foncier attribué. En effet, la gestion collective des productions, en particulier l'élevage, n'est pas une pratique généralisée en milieu kanak où les travaux des champs et la répartition des produits se gèrent au niveau familial (Ponidja, 1990).

Des initiatives originales sont néanmoins apparues lors de ces expériences. Elles peuvent être analysées en termes d'actualisation des formes de réciprocité Kanak.

On observe la conversion de GDPL tribaux (regroupant plusieurs clans) en GDPL claniques ou familiaux où la gestion et le partage de la production s'établissent dans un cercle plus restreint que le collectif initial à l'instar des parcelles horticoles du terroir coutumier.

Il y a réintroduction du foncier et des biens du GDPL (têtes de bétail) dans l'espace communautaire coutumier utilisé comme réserve commune de ressources pour la chasse, la pêche, ou la cueillette. Dans ce cas l'investissement en argent ou travail est minime et l'exploitation du cheptel bovin se limite à un prélèvement occasionnel dans le cas de besoins urgents (maladie) ou cérémoniels (mariage, deuil, fêtes...).

Depuis les accords de Nouméa, la reconnaissance du foncier coutumier laisse la responsabilité de la gestion commune des terres au système coutumier, mais pose de nombreuses questions : Une question a trait à la légitimité des projets individuels ou collectifs de mise en valeur des terres attribuées et de la reconnaissance collective de cette légitimité. L'introduction de la perspective d'obtention de revenus par la mise en valeur de terres collectives (GDPL) ou coutumières par l'agriculture, l'habitat, la mine ou surtout le tourisme suppose un nouveau regard et des accords en termes de redistribution des bénéfices et de définition des projets à base foncière.

Ces difficultés sont aggravées par la contradiction entre les valeurs de réciprocité du système coutumier et les valeurs liées au système d'échange marchand.

Pour les populations mélanésiennes, même si la conduite des cultures vivrières ou commerciales est réalisée dans un cadre individuel ou familial, la gestion du foncier et des ressources naturelles est restée collective, sous le contrôle des autorités coutumières (Djama, 2000). Les discussions autour du mode de gestion de la ressource foncière et de la répartition des revenus qu'elle peut aujourd'hui générer dépassent de fait le simple cadre foncier et interfère largement avec les recompositions des relations économiques et du pouvoir au sein des tribus.

Le monde kanak doit faire face à une double contradiction : celle du cadre colonial et celle de la dualité économique. Il y a donc encore souvent coexistence entre exploitation néocoloniale de type capitaliste et exploitation des producteurs Kanak due à une ignorance partielle ou à un contrôle limité des contradictions entre systèmes de réciprocité et systèmes d'échange marchand.

Les nouvelles constitutions des pays andins

Equateur : des avancées mais un appui critique des organisations indigènes

La nouvelle constitution de la République d'Equateur votée en juillet et approuvée par referendum en septembre 2008 (Constitución del Ecuador, 2008) a mobilisé beaucoup de débats et été annoncée comme révolutionnaire par les partis de l'Alliance soutenant le Président Rafael Correa. Celui-ci, à l'image du Président bolivien Evo Morales, s'était fait intronisé par des autorités traditionnelles quechua dans les communautés où il avait travaillé étant jeune, et avait promis d'intégrer les revendications des nationalités indigènes. Cependant, les mouvements indigènes réunis dans la Confédération des Nationalités Indigènes d'Equateur (CONAIE), n'ont pas soutenu le programme de Correa.

De fait, la constitution affirme en effet la reconnaissance de l'Equateur comme Etat « *unitaire interculturel, plurinational et laïc* » et affirme dès le premier article que les ressources naturelles non renouvelables appartiennent à l'Etat, ce qui constitue un point de débat avec les nationalités indigènes. (Art. 1)

La constitution reconnaît le quechua et le *shuar* (jivaro) comme langues nationales de relation interculturelle au côté de l'espagnol, langues officielles. Elle présente des progrès notoires dans l'appui à la promotion de ces langues et cultures et à l'enseignement bilingue.

Dans le détail du texte, concernant les droits des communautés indigènes sur leurs terres et les ressources naturelles qui s'y trouvent, elle apporte relativement peu d'améliorations concernant les terres de forêts (pétrole et gaz) par rapport à la constitution antérieure de 1998 qui avait intégré diverses revendications des mouvements indigènes.

Par contre, l'eau est citée comme un « *droit humain auquel on ne peut renoncer et un patrimoine national, stratégique d'usage public, inaliénable, imprescriptible et essentiel à la vie, dont la gestion ne peut être que publique ou communale* » (Chap. 2. sec 1. Art. 12 et Chap. 4. art 316). La même section (art. 13.) garantit « *le droit à l'alimentation et l'accès libre et permanente à des aliments suffisants et sains, conformément aux traditions, coutumes et culture des peuples* ».

Sumak kawsay « la vie bonne »

L'article 14. Reconnaît « le droit de la population à vivre dans un environnement sain, écologiquement équilibré garantissant la durabilité et la vie bonne, *sumak kawsay*. ». L'article 15 développe des mesures particulièrement radicales en matière d'écologie.

La Confédération des Nations Indigènes d'Equateur, CONAIE qui a appelé à un appui critique à cette constitution se félicite de certaines avancées en termes de reconnaissance de l'économie et des principes de réciprocité, en particulier la défense du mode de vie andin, la *Sumak kawsay*, expression quechua dont la traduction espagnole « la vie bonne » vient de l'*Ethique* d'Aristote, comme traduction de la finalité éthique des principales communautés indiennes équatoriennes.

C'est, rapporte Temple (2008a) à propos du même type de déclaration dans la constitution bolivienne « *un changement de paradigme important puisqu'il se substitue à celui de la croissance ou celui du profit qui ne sont pas nommés même sous des euphémismes (progrès, développement, etc.). Ce changement de paradigme retentit jusque dans la définition du travail où le salaire est tributaire du «prix juste» et doit permettre les conditions d'existence de la «famille» du travailleur en fonction d'une vie «digne».*

Selon la CONAIE, la constitution comporte des progrès d'ordre social, environnemental, culturel et en termes de décentralisation, participation populaire et souveraineté nationale par rapport aux 19 constitutions antérieures. Cependant les mouvements indiens déplorent le refus d'intégrer une de leur principale revendication portant sur les consultations et l'accord des communautés indigènes préalables à l'exploitation des ressources naturelles qui se trouvent sur leur terres (bois, minerais, pétrole, gaz, etc.).

Les communautés, peuples et nationalités indigènes, les afro-équatoriens, et les communes font partie de l'Etat équatorien unique et indivisible (Chap. 4., Art. 57) et l'article 58 reconnaît leurs droits humains et collectifs en termes : 1) d'identité, traditions et formes d'organisation sociale fondées sur leur origine ethnique ou culturelle ; 2) d'interdiction de tout type de racisme ; 3) de réparation et compensations aux collectivités affectées par le racisme, la xénophobie ou autres formes d'intolérance et de discrimination ; 4) de conservation de la propriété imprescriptible de leurs terres communautaires, inaliénables, indivisible et non hypothécables, exemptes de taxes et d'impôts ; 5) de maintien de la propriété des terres et terroirs ancestraux ou obtention de leur adjudication gratuite ; 6) de participation à l'usage, usufruit, gestion et préservation des ressources naturelles qui s'y trouvent ; 7) de consultation et information sur les plans et projets de prospection qui peuvent les affecter.(...) Sans accord de la communauté consultée, l'Etat appliquera les règles de la constitution et de la loi. »
C'est cet article qui motive les critiques de la CONAIE.

Les autres articles reconnaissent les « *droits de gestion et d'organisation des communautés indigènes et d'indication de leurs représentants officiels et légitimes, le droit à l'éducation bilingue de qualité, la récupération et protection des lieux sacrés et rituels, la participation à la définition des politiques publiques qui les concernent, le droit aux relations avec les autres peuples indigènes d'autres états, la limitation des activités militaires sur leur territoire en accord avec la loi... (...) Les territoires des peuples indigènes en isolement volontaire seront exclus de toute activité extractive et protégés de l'ethnocide et du génocide par l'Etat* »
« *Les structures et autorités des communautés et nationalités indigènes en matière de justice seront reconnues, sur la base de leur droit propre et l'Etat garantira l'exécution de ces décisions dans le cadre de la constitution* » (article 173).

La constitution reconnaît « *diverses formes d'organisation de la production économique, communautaires, coopératives, d'entreprises publiques ou privées, familiales, domestiques, autonomes et mixtes. L'état appuiera les formes de production qui assurent la bonne vie de la population et s'opposera à celles qui portent atteinte à ses droits et à ceux de la nature* (Chap. 5, sec. 1. Art. 317).

L'Etat reconnaît et garantit « *le droit à la propriété sous ses diverses formes: publique, privée, communautaire, étatale, associative, mixte, tant qu'elles assurent leur fonctions sociales et environnementales* » (Sec 2.Art. 319). Ce dernier point a également fait l'objet de critiques des confédérations indiennes.

Les mouvements indigènes ont annoncé que pour défendre les ressources naturelles et leurs droits et devoirs vis-à-vis des menaces de la part des entreprises multinationales exploitant le pétrole et les minerais, les communautés indiennes feront usage de leur droit à la résistance mentionné dans l'article 98 de la nouvelle constitution.

Finalement, la déclaration de la CONAIE rappelle au Président Correa que dans ce pays, aucune révolution et aucun changement ne pourra être réalisé sans la participation des peuples et nations indigènes et les secteurs organisés du pays, qui ont déjà obtenu ces dernières années la destitution successive de deux présidents de la république.

Cette constitution constitue certes, un pas de plus vers l'intégration de la reconnaissance politique, juridique et économique des peuples indigènes, de leur droit, ressources, institutions et mode de vie et non pas seulement de leur culture. Mais, comme dans tous les systèmes mixtes, il existe deux forces d'opposition à la gestion des ressources selon la « bonne vie » des communautés indiennes. L'une est celle des intérêts privés des firmes en matière d'exploitation des ressources naturelles et l'autre, celle de la vision socialiste et populiste du gouvernement équatorien qui considère que l'Etat doit conserver les prérogatives quant à l'utilisation de ces ressources. Enfin, il demeure une large incertitude quant à la volonté réelle et à la capacité du gouvernement Equatorien de faire appliquer cette nouvelle constitution, surtout depuis l'influence du président vénézuélien Hugo Chavez, qui risque de conditionner ses appuis.

Bolivie : une constitution qui reste à interpréter et appliquer

La nouvelle constitution de Bolivie approuvée par referendum en janvier 2009, pourrait préfigurer une rupture beaucoup plus marquée avec l'héritage colonial, voire selon Temple (2008b) « une ambition ou un défi qui s'affiche comme *post-capitaliste*. »

Cependant, du vote du texte à sa réglementation et sa mise en application, il reste un chemin qui risque d'être long et difficile dans le contexte politique et social actuel de la Bolivie.

Le préambule annonce que « *l'Etat se fonde sur la distribution et la redistribution du produit social où prédomine la recherche de la «vie bonne» (...) «Nous laissons au passé l'Etat colonial, l'Etat républicain (tel que conçu par les colons) et l'Etat néolibéral. Nous assumons le défi historique de construire collectivement l'Etat unitaire social de droit plurinational communautaire* ».

La constitution déclare *langues officielles de l'Etat l'espagnol et toutes les langues des nations et peuples originaires indigènes et paysans* : soit 37 langues (l'espagnol inclus). Elle règle également le problème de cette diversité: *les gouvernements et les gouvernements locaux devront utiliser au moins deux langues, une devra être l'espagnol et l'autre celui du territoire*. (I. Titre 1. Chap.1. Article 5)

Les principes généraux de développement énoncés sont des principes éthiques exprimés uniquement dans les langues des peuples originaires : *suma qamana* en aymara ou *sumak kasway* en quechua (traduit par *la vie bonne*) et *ñande reko* en guarani (*vie harmonieuse*), Toutes les références en question sont des valeurs produites par des structures de réciprocité.

L'Etat adopte la forme de la *démocratie participative, représentative et communautaire* (Chap 3. Art. 11.) Par «*communautaire*», il faut entendre *l'élection, la désignation ou la nomination d'autorités ou de représentants selon les normes et procédures propres aux nations et peuples indigènes, originaires et paysans*.

L'eau et l'hygiène ne peuvent pas faire l'objet de concession à des entreprises privées et la constitution garantit une allocation universelle inconditionnelle.

Quant à *l'allocation universelle sous sa forme monétaire*, écrit Temple (2008b) « l'Etat bolivien considère qu'à partir d'un certain âge les hommes et les femmes n'ont plus les forces d'utiliser les moyens qui sont à leur disposition quand bien même leur accès est libre et gratuit. A partir de ce moment, ces personnes sont dans l'obligation de recourir à autrui. Dès lors l'allocation universelle sous forme monétaire devient nécessaire. L'Etat bolivien a fixé cette limite d'âge à 65 ans et décrété l'allocation universelle à partir de 65 ans sous le nom de *rente de la dignité*. C'est le deuxième Etat qui établit l'allocation universelle dans sa Constitution : le premier est le Brésil.

La participation au pouvoir politique comprend «l'élection, la désignation et la nomination directe de leurs représentants par les nations et peuples indigènes originaires et paysans *selon les normes et procédures qui leur sont propres*». (Chap.3).

Le chapitre 4 porte sur les droits des nations et peuples indigènes originaires paysans :

«Est nation et peuple indigène originaire paysan toute collectivité humaine qui partage une identité culturelle, une langue, une tradition historique, des institutions, une territorialité, une cosmovision dont l'existence est antérieure à l'invasion coloniale espagnole » Article 30.

«Les nations et peuples indigènes originaires en danger d'extinction, en situation d'isolement volontaire et sans contacts, seront protégés et respectés dans leurs formes de vie individuelle et collective » Article 31.

«Les nations et peuples originaires paysans isolés et sans contact jouissent du droit à se maintenir dans cette condition, à la délimitation et à la consolidation légale du territoire qu'ils occupent et habitent».

En matière de redistribution nationale (ou de structure de partage) la section II établit *la gratuité de l'attention médicale pour tous* de façon systématique et réitérée en détaillant l'accès aux soins, aux médicaments pharmaceutiques, aux examens de laboratoires, aux actes chirurgicaux, etc.

La section III traite du travail et de l'emploi.

Temple (2008b) note que l'article 46 introduit dans tous ses alinéas les attributs de «dignité» pour définir le travail et de «juste» pour définir le salaire, puis de «famille» pour la définition des enjeux de la rémunération salariale. L'article 47 soumet toute activité économique à l'obligation de ne porter aucun préjudice au bien collectif.

«L'Etat protégera, suscitera et fortifiera les formes communautaires de production». (alinéa 3 art 47). Comme dans le cadre de la loi d'économie solidaire brésilienne, le paragraphe III de l'article 54 incite les ouvriers qui reprendraient des entreprises en faillite à former des *entreprises sociales* ou des *entreprises communautaires*. L'Etat pourra aider l'action des ouvriers qui choisiraient cette option.

Temple commente (2008b) *«l'Etat ne vient pas au secours des entreprises capitalistes défailtantes. Il choisit l'alternative d'intervenir pour soutenir des entreprises qui doivent définir une nouvelle structure de production «sociale» ou «communautaire». Mais nulle part on ne trouve de définition de ces nouvelles formes d'entreprise : cependant on notera que le terme d'«autogestion» n'est pas employé et laisse la place soit à «sociale» soit à «communautaire», une inflexion...*

La section VI traite reconnaît le droit à *la propriété individuelle et collective, avec pour seule condition qu'elle ait une fonction sociale et que son usage ne porte pas préjudice à l'intérêt collectif*.

La propriété privée est reconnue dans la mesure où elle ne porte préjudice à personne. La Constitution prévoit que les communautés peuvent prendre le relais des entreprises privées défailtantes ou se constituer en *entreprises sociales* ou *entreprises communautaires*.

En termes d'application, tout dépendra bien sûr de l'interprétation du « préjudice à l'intérêt collectif » et de la « défaillance de l'entreprise privée ». Les propriétaires terriens ont très peur de voir leurs terres envahies.

La Constitution se borne à mettre des conditions à la propriété privée et non à la supprimer. Temple (2008b) note que dans tous les autres articles de la Constitution le mot «privé» est supprimé ou absent.

La *propriété* est caractérisée de façon circonstanciée : propriété individuelle ou des petites entreprises familiales, artisanales, communautaires, villageoises, communales, régionales, départementales, nationales.... Il est même spécifié plusieurs fois que de telles propriétés ne peuvent être soumises à aucune privatisation.

Les organisations des communautés indigènes d'Amazonie et du Chaco craignent cependant que le manque de terre dans les Andes ne conduise à une nouvelle forme de colonisation « populaire » des terres de forêts. La constitution indiquant qu'une terre non mise à valeur ou improductive peut être expropriée, il existe de fait un risque d'encourager communautés et grands propriétaires privés à défricher inconsidérément la forêt pour justifier d'une activité productive (à minima des pâturages naturels et quelques bovins) comme cela a été le cas au Brésil pour éviter la réforme agraire.

La constitution institue la gratuité de l'enseignement à tous les niveaux « jusqu'au supérieur ». (Chap. 7, article 81)

L'Etat fortifiera l'intégration de ses nations et peuples indigènes originaires et paysans avec les autres peuples indigènes du monde. (Titre 8. Chap 3) *«L'autonomie indigène originaire paysanne est l'expression du droit d'autogouvernement comme exercice de l'autodétermination des nations et peuples originaires, et des communautés paysannes, dont la population partage un territoire, une culture, une histoire, des langues, et une organisation ou des institutions juridiques, politiques, sociales, et économiques propres»* (Chap. 7 art 290).

L'article 291 stipule : *«La conformation d'entités territoriales indigènes originaires paysannes autonomes se base dans la consolidation de ses territoires ancestraux, et dans la volonté de sa population, exprimée en consultation, conformément à ses normes et procédures propres...»* et *«l'autogouvernement des communautés indigènes originaires paysannes s'exercera selon ses normes, institutions, autorités et procédures, conformément aux attributions et compétences propres, en harmonie avec la Constitution »*.

Les modalités d'autodétermination et de gouvernement des communautés indigènes et des municipalités sont très importantes et complètent la loi de décentralisation de 1998.

« Sont entités territoriales indigènes originaires paysannes autonomes les territoires indigènes originaires paysans, les municipalités indigènes originaires paysannes, et les régions territoriales indigènes originaires paysannes » (art 292).

« Chaque entité territoriale indigène originaire paysanne autonome élabore son statut, selon ses normes et procédures propres, selon la constitution et la Loi cadre d'Autonomie et Décentralisation (article 293)

« La volonté exprimée en consultation pour conformer des territoires indigènes originaires paysans s'exercera à partir des territoires ancestraux consolidés comme propriété collective, communautaire, ou à partir des possessions et domaines historiques en processus de consolidation, et des municipalités existantes et des districts municipaux » (art 294).

« Le gouvernement des territoires indigènes originaires paysans s'exercera selon ses propres normes et formes d'organisation avec la dénomination qui correspond à chaque peuple, nation ou communauté » (Art. 297).

L'article 307 traite du régime économique bolivien :

- 1) *«Le modèle économique bolivien est pluriel et il est orienté par l'amélioration de la qualité de la vie et du «vivre bien» de toutes les Boliviennes et de tous les Boliviens».*
- 2) *«L'économie plurielle est constituée par les formes d'organisation économique communautaire, étatique, privée et sociale coopérative».*

3) *L'économie plurielle articule les différentes formes d'organisation économique sur les principes de complémentarité, de réciprocité, de solidarité, de redistribution, d'égalité, de durabilité, d'équilibre, de justice et de transparence. L'économie sociale et communautaire rendra complémentaire l'intérêt individuel et le «vivre bien» collectif.*

4) Article 308 « *L'Etat reconnaîtra, respectera, protégera et promouvra l'organisation économique communautaire... Cette forme d'organisation économique communautaire comprend les systèmes de production et reproduction de la vie sociale, fondés dans les principes et la vision propres des nations et peuples indigènes originaires et paysans* ».

5) Art. 309 « *L'Etat reconnaît, respecte et protège l'initiative privée, pour qu'elle contribue au développement économique, social et fortifie l'indépendance économique du pays.* »

6) Art. 312 « *Les ressources naturelles sont la propriété du peuple bolivien et seront administrées par l'Etat qui respectera et garantira la propriété individuelle et collective sur la terre... L'Etat suscitera et appuiera le secteur communautaire de l'économie comme alternative solidaire rurale et urbaine* ».

Selon Temple (2008b) la notion d'*économie plurielle* oblige la théorie libérale à définir des intentions qui justifient l'économie capitaliste par rapport aux deux autres formes d'économie reconnues : « sociale » et « communautaire ». Pour ce faire elle se retire sur les positions du libéralisme de gauche (rawlsien) qui se définit par deux principes : le principe dit de liberté et celui dit de différence : ce principe dit que toute inégalité ne peut être acceptable que dans la mesure où ses effets contribuent prioritairement aux plus démunis.

On remarquera que le législateur a pris soin de définir comme finalité de la société bolivienne des valeurs exprimées dans des termes indigènes : suma qamana, etc.. sans prononcer aucune valeur en termes occidentaux (liberté, responsabilité, justice, etc.). Effectivement celles-ci appartiennent aux structures de base occidentales de type partage (sécurité sociale) ou réciprocité bilatérale (fonction publique), etc.. qui ne sont pas prises en compte dans les normes de l'économie libérale, par contre il n'a nommé en termes indigènes aucune des structures de base qui engendrent ces valeurs (pour la suma qamana, l'ayni par exemple, pour le ñande reko, le pôtiro en guarani, etc.) (Temple, 2008b).

Il reste néanmoins à préciser les interfaces entre ces trois systèmes. C'est l'enjeu des chapitres suivants...

Article 349 : *Les ressources naturelles sont de propriété et domaine direct indivisible et imprescriptible du peuple bolivien et leur administration appartiendra à l'Etat.*

De nombreux articles garantissent le contrôle de toutes les ressources dites naturelles par l'Etat et interdisent leur privatisation, en précisant le domaine de l'eau, de l'énergie, des mines, des hydrocarbures, des forêts et de la biodiversité, et de l'Amazonie.

A cet effet, la main mise de l'Etat sur les ressources naturelle, tout comme dans le cas de la constitution d'Equateur, peut constituer également une source d'inquiétude.

Article 393: *L'Etat reconnaît protège et garantit la propriété individuelle et communautaire ou collective de la terre dans la mesure où elle accomplit une fonction économique et sociale, selon ce qui lui correspond.*

Ici aussi les modalités de définition et d'interprétation de l'accomplissement de la fonction économique et sociale ne sont pas encore assez bien éclaircies.

Article 394 : La petite propriété est indivisible, constitue un patrimoine familial *insaisissable, et n'est pas sujet au paiement d'impôt*. L'indivisibilité n'affecte pas le droit à la succession héréditaire dans les conditions établies par la loi.

Temple (2008) souligne : cet article confère un *toit et une terre d'accueil irréductible à tout citoyen bolivien*. Il me paraît aussi important que *l'allocation universelle* : théoriquement il n'y a plus de SDF possible en Bolivie. Il ne s'agit donc pas de privatisation a minima comme pourrait l'interpréter un économiste libéral mais son contraire : l'impossibilité que l'on puisse priver un homme d'un toit et de ses conditions d'existence minimum.

La constitution stipule : *Le latifundio (la grande propriété extensive) est prohibée ainsi que la double qualification pour être contraire à l'intérêt collectif et au développement du pays. S'entend par latifundio la possession improductive de terre, la terre qui ne remplit pas la fonction économique sociale, l'exploitation de la terre qui applique un système de servage, de semi-esclavage ou d'esclavage dans la relation de travail ou la propriété qui dépasse la superficie de 5000 ha.*

Cet article et ceux sur la propriété privée maintiennent la porte ouverte au capitalisme et autorisent la poursuite des activités des firmes multinationales privées.

La première partie de la Constitution semble rédigée à partir du droit européen, la seconde comme si elle était éclairée par le droit amérindien. Cependant, aucun terme d'aucune communauté ou société des Andes ou d'Amazonie ne vient renforcer cet éclaircissement au niveau des structures de base (*ayni, potiro, minka*, etc...).

Conclusion

L'articulation ou interface de système peut offrir des solutions pour sortir de la domination du système d'échange et de l'élimination de la réciprocité ou bien de l'impasse des blocages mutuels dans les systèmes mixtes. Cependant, elle dépend toujours d'une décision politique et une telle décision dépend à la fois de rapports de force et d'une réflexion sur les limites et les aliénations de chacun des systèmes, y compris du système de réciprocité

L'interface juridique, celle de la loi, dépend directement du rapport de forces et de la décision politique. Au delà de la mise en œuvre et du respect de l'application de la constitution ou de la législation qui dépendent de pression ou de contrôle des organisations et des mouvements sociaux, elle fonctionne plus facilement que l'interface économique. Comme dans l'exemple des communautés indigènes amazoniennes du Pérou, elle en est souvent le préalable.

La mondialisation de la production industrielle standardisée, l'exploitation des travailleurs sous-payés dans les pays pauvres, la globalisation des marchés et l'attrait pour l'accès à la consommation de masse ont provoqué une diffusion large de biens utilitaires à très bas prix. Dans ce contexte, Temple (2003a) rappelle que la recherche du prix juste se heurte donc aujourd'hui à un paradoxe :

L'efficience de la technique mise au service du système capitaliste par la science, et l'efficience de l'accumulation du capital conduisent à ce que le prix de revient d'une production motivée par le profit soit inférieur au prix de revient d'une production identique dans un système de réciprocité, et ce paradoxe décourage la production pour le don. L'enjeu de l'économie de réciprocité est alors d'affirmer la nécessité des valeurs éthiques universelles et de négocier une interface entre les deux marchés, une interface entre les territorialités respectives de l'échange et de la réciprocité, en fonction des valeurs que la société désire produire (Temple, 2003a : 386).

Le problème de l'articulation de systèmes peut se résumer au fait que dans le système de l'échange, c'est l'intérêt privé qui prime et dans les systèmes communautaires africains, océaniques, amazoniens ou andins, la réciprocité est préférée pour les valeurs affectives et éthiques qu'elle engendre.

Cependant, rappelle Temple (2008a) « d'un côté on pratique la non réciprocité... mais avec le secours de la raison, qui s'appuie sur une logique (la logique d'identité) fort efficace pour dominer le monde matériel et de l'autre côté on pratique la réciprocité pour les valeurs qu'elle produit mais sans s'inquiéter de ses bases rationnelles et encore moins de la logique qui permettrait à la raison de dépasser le caractère utilitariste de la raison occidentale, parce que l'on se satisfait de l'efficacité des valeurs éthiques. C'est au nom de l'efficacité de ces valeurs en effet que l'on juge, et que l'on agit ».

La difficulté vient du fait que sans réciprocité, ces valeurs des systèmes communautaires ne sont plus produites. Si elles ne sont pas comprises comme engendrées par les relations de réciprocité, elles ne peuvent être invoquées que de façon arbitraire comme des valeurs instituées liées à des imaginaires particuliers.

Elles sont alors dépendantes des imaginaires dans lesquels elles ont été créées jadis et dans lesquels elles sont transmises par la tradition, d'où un conservatisme préjudiciable à l'adaptation de la société à la modernité.

Cette situation exige donc des communautés de réciprocité un effort d'analyse en direction de la raison. Pour Temple (2008a) « Cet effort est nécessaire pour acquérir les avantages que la raison peut assurer à partir de la logique ordinaire des occidentaux (l'organon aristotélicien) mais aussi à partir de logiques plus modernes qui permettent d'appréhender ce que la logique d'identité ignore ».

Ce sont des enjeux qui n'interpellent pas seulement les partenaires des relations de réciprocité traditionnelles mais ceux des chercheurs qui se trouvent en possession des informations requises pour apporter les réponses à ces questions, et qui doivent les mettre à la disposition de tous Temple (2008a)

La seconde difficulté pour gérer l'articulation de systèmes est celle de l'analyse de l'aliénation propre aux systèmes de réciprocité. Temple évoque l'enfermement des valeurs éthiques dans des imaginaires spécifiques, voire totalitaires (la religion, les idéologies, la tradition), mais il existe d'autres formes d'aliénation, spécifiques aux relations de réciprocité. Si elles demeurent maquées ou ignorées, il est difficile de s'en libérer. Par ailleurs, la critique de l'aliénation des sociétés d'échange, l'analyse de l'exploitation capitaliste, de même que la raison démocratique se révèlent impuissantes ou inadaptées quand elles sont appliquées aux sociétés de réciprocités ou aux systèmes mixtes.

3. Aliénation et réciprocité

Les communautés de réciprocité ont trouvé des réponses qui montrent qu'elles ont analysé depuis longtemps les formes d'aliénation les plus lisibles comme l'excès du don agonistique ou celles qui sont parfois devenues, au cours du temps, plus difficiles à vivre au quotidien, comme la réciprocité de vengeance.

La longue histoire des conflits, résistances et guerres entre sociétés égalitaires et sociétés tributaires, nous rappelle également les oppositions entre les différentes expressions de la réciprocité dans les systèmes communautaires.

Par contre, dans les systèmes mixtes, hérités des invasions et occupations coloniales, la domination occidentale et les imbrications entre les logiques d'échange et de réciprocité ont compliqué l'analyse et rendue la critique de l'aliénation propre à la réciprocité plus difficile.

3.1. Réciprocité asymétrique, réciprocité négative

Réciprocité asymétrique et dépendance

Les propositions d'Aristote, dans *L'Ethique à Nicomaque*, les observations de Mauss chez les sociétés premières dans *l'Essai sur le don* confirment l'analyse ancienne de l'aliénation provoquée par la réciprocité asymétrique. La crue du don se traduit par la soumission et la dépendance du donataire et le prestige du donateur.

La réponse à cette forme d'aliénation est aussi ancienne ; c'est la recherche de la réciprocité symétrique qui équilibre les dons, au sens matériel comme au niveau symbolique.

Ceci dit, réciprocité symétrique ne signifie pas recherche d'une égalité parfaite et utopique entre les individus. Elle exprime la préoccupation pour une harmonie sociale du groupe, pour que chacun puisse satisfaire à ses besoins élémentaires. Bien évidemment, dans toutes les communautés humaines, il a toujours existé des stratifications, voire des hiérarchies, entre classes d'âge ou de sexe, entre chasseurs, entre guerriers ou entre sorciers. De même la spécialisation des statuts puis leur fixation a donné lieu aux classes et aux castes.

L'aliénation commence souvent avec l'irréversibilité de la relation dans le temps et y compris d'une génération à une autre quand il s'agit d'irréversibilité des statuts. Ceci dit, le statut de captif ou d'esclave dans les sociétés premières ou dans l'Antiquité indo-européenne et méditerranéenne n'avait rien à voir avec celui de l'esclave dans les sociétés coloniales occidentales. Il était bien traité pour pouvoir exercer dignement un travail de qualité. En conséquence le traitement humain et la nature de la relation de maître à esclave étaient également différents.

Par ailleurs, comme dans toute communauté humaine, toute relation d'asymétrie n'est pas aliénante ou n'est pas vécue comme telle. Dans les sociétés premières, dans l'antiquité (Aristote, Homère) et jusqu'au système médiéval (Duby) le pendant de la soumission et de l'obéissance était la protection et la générosité du seigneur. L'inégalité des richesses matérielles et la puissance politique ne le dispensait pas de l'obligation de respecter ces valeurs éthiques et leur expression matérielle.

L'aliénation commence avec la perte du sens des valeurs éthique ou bien avec la disparition de ces valeurs elles-mêmes quand cessent toute relation de réciprocité symétrique.

Réciprocité positive et réciprocité négative

La réciprocité des dons n'est pas exclusive de la réciprocité de vengeance, comme l'ont montré Temple et Chabal (1995) à propos des *Jivaros* ou des *Nuers* (Chabal, 2006).

De même, la réciprocité négative est fondée sur la recherche de la symétrie des meurtres ou des raptus. La réciprocité de vengeance devient aliénante quand elle domine tellement la réciprocité positive qu'elle met en péril la survie de la communauté. De même, si elle est limitée ou interdite par une contrainte extérieure, par exemple la colonisation du territoire, l'impossibilité de pratiquer la réciprocité négative peut déstructurer une société guerrière et la conduire à la soumission, à la désintégration ou au chaos.

Chez les *Jivaros* du Pérou, cette menace ne se concrétisa ni par l'occupation Inca, ni par celle des espagnols qui échouèrent, mais par la colonisation nationale protégée par l'armée péruvienne, technologiquement et numériquement supérieure aux indiens (Sabourin, 1982).

C'est en réaction à cette situation coloniale que les *Jivaros* du Pérou optèrent pour une dynamique de réciprocité positive, d'alliance entre clans, pour survivre dans des conditions nouvelles. Ainsi, l'organisation autonome des ethnies amérindiennes d'Amazonie et du Chaco s'est construite autour de deux types de mécanismes propres au principe de réciprocité.

Le premier fut celui du passage d'une dynamique de réciprocité négative (replis sur soi, rivalités des clans et vengeance) à celle de la réciprocité positive (alliance entre familles, invitations mutuelles et réciprocité des dons). Ce fut surtout le cas des ethnies du Piémont Amazonien, traditionnellement dispersées et de tradition guerrières (groupes ethniques *Jivaros*, *Ashaninka*, *Yanasha*, *Machiguenga*, *Cashinahua*), mais parfois également de communautés andines qui pratiquaient encore des formes de réciprocité négative, même si ritualisées et ponctuelles, comme les combats de *Tinku*. Le cas de la création du Congrès Amuesha (Smith, 1984), des fédérations *Ashaninka* et du Conseil *Aguaruna* et *Huambisa* au Pérou, illustre bien cette dynamique (Sabourin, 1982, Temple, 2000).

Le second processus a correspondu à un élargissement et un rééquilibrage de la réciprocité positive, celle des dons, souvent asymétrique et illustrée par le caciquisme. Il s'agit du pouvoir des chefs locaux, appelés souvent caciques depuis la colonisation espagnole. Il s'est traduit par un passage à une forme de réciprocité plus symétrique: celle du débat par le dialogue et du partage de l'autorité.

Temple (2000b) rapporte que durant la fondation, en octobre 1974, du Conseil Indigène du Paraguay, ses responsables ont du choisir entre deux théories. La première, appelée de la « mosaïque », parfois défendue par des anthropologues culturalistes ou marxistes, consistait en une tentative de « conservation » isolée des communautés ethniques. Elle revenait, à terme à les condamner à une alliance matérielle (ou de classe) avec les colons et à l'intégration à la société nationale. La seconde théorie était celle du conseil qui prônait la reconnaissance d'un pouvoir amérindien délibératif et exécutif souverain face à la société nationale et à la civilisation occidentale.

Alberto Santa-Cruz, Président du Parlement Indien du Cône Sud et élu Président du Conseil Indigène du Paraguay, opposait alors la voie du Conseil à celle du « caciquisme »⁸ qui avait

⁸ Selon Temple (2000b), au Paraguay, le terme « cacique » fut imposé par les espagnols pour désigner les dirigeants des communautés, par exemple les *mburivicha* des guaranis, qui avaient coutume de se défier par des épreuves de force, des invitations, fêtes, danses, discours et redistributions d'aliments pour acquérir le prestige le plus grand. Par leur générosité et leur éloquence ils méritaient des alliances matrimoniales, guerrières et pouvaient diriger plusieurs milliers de familles. Mais la recherche de l'alliance était l'objectif premier de ces dons. L'alliance constitue le maître mot de la genèse de ces sociétés

prévalu auparavant « *Le Caciquisme a échoué devant la colonisation, mais nous avons trouvé une nouvelle forme de pouvoir plus adaptée : c'est le Conseil* ».

Il s'agit là d'un passage de la réciprocité positive (la réciprocité des dons) vers la réciprocité symétrique (le partage de l'autorité). De fait, indique Temple (2000b) les chefs locaux ou régionaux avaient transformé la réciprocité des origines en dialectique du don, c'est-à-dire en compétition pour le prestige (*plus je donne plus je suis grand*). La réciprocité symétrique correspond à la parité entre les donateurs « *sans référence à qui peut donner le plus* » précise Temple (2000b). Pour lui, cette forme de réciprocité génère plus que la compréhension mutuelle issue du dialogue et des débats du conseil : elle produit des valeurs éthiques comme la confiance, l'amitié, la justice et la responsabilité, « *valeurs qui sont préférées au prestige, qui lui dépend de la quantité de ce que l'on peut offrir aux autres* ».

Les ethnies amazoniennes de Bolivie et du Pérou qui furent informées de la création du Conseil Indien du Paraguay se sont reconnues à la fois dans cette nouvelle expression plus équilibrée de la réciprocité et dans la dynamique de généralisation de la réciprocité.

Selon Temple (2000b), la liberté revendiquée par les amérindiens ne se limite pas à l'affirmation des droits de l'individu en particulier de tout un chacun affirmer ses propres facultés, mais également les capacités qu'il reçoit de sa participation à une assemblée communautaire. Cette participation suppose de renoncer en partie à l'usage de sa propre force envers les autres, dans la mesure où de ce renoncement naît une valeur commune irréductible à individu ou à un autre. Pour lui, l'assemblée communautaire fait référence à l'humanité qui naît de la relation à l'autre et non pas à la fusion dans une masse d'individus identiques.

Les paroles de Santa-Cruz ne signifient pas la somme des forces des uns pour affronter les autres, sinon le renoncement à la force (ou à certaines alliances avec des forces coloniales ou de la société nationale) pour créer une situation morale supérieure. *L'expression en serait celle d'hommes qui veulent vivre dans le respect mutuel, la paix, l'amitié et la justice et qui prétendent être responsables de l'humanité et de la nature* (Temple, 2000b).

3.2. La question du clientélisme et de la corruption

Le clientélisme, le paternalisme, voire la corruption dans les sociétés du Sud, sont souvent dénoncées par les occidentaux comme des aliénations des relations de réciprocité (Hyden, 1980 ; Chabal et Daloz, 1999 ; Bayart, 1989. Certes, ces types de relations ou de comportements ne sont pas sans lien avec des logiques de réciprocité, mais il n'est pas certain qu'ils correspondent à des formes d'aliénation de la réciprocité. Ou alors si aliénation il y a, il ne s'agit pas seulement de celle des pratiques de réciprocité.

Clientélisme et organisations paysannes au Nordeste du Brésil

Les formes de paternalisme et de clientélisme ont été mises en évidence au Nordeste, mais généralement associées à l'abus de pouvoir et au népotisme des élus issus des oligarchies locales (Amman, 1985, Lanna, 1995). Or, ce ne sont pas à l'origine des relations d'exploitation (d'échange inégal) mais des relations de redistribution, associées à des statuts différenciés et à l'existence de centres de redistribution. La différence tient aux valeurs humaines qui sont engendrées par l'un ou l'autre de ces systèmes de relations.

Le maintien de ces relations au Nordeste permet la reproduction de la dépendance, moins par la coercition que par le pouvoir de redistribution économique et morale, mais il éloigne parfois l'exclusion sociale liée à la généralisation de l'échange capitaliste.

Par exemple, dans les années 1970, le gouvernement brésilien imposa le statut du travailleur rural conçu pour les salariés agricoles des grandes plantations aux propriétaires qui disposaient de métayers sur leurs terres. Ceux-ci expulsèrent une bonne partie de ces métayers, qu'ils ne pouvaient ou ne voulaient pas enregistrer comme salariés. La plupart de ces paysans sans-terre tinrent le gouvernement pour responsable de leur sort, d'autant plus qu'ils ne trouvèrent ni terre, ni travail. Une politique adéquate aurait été d'instaurer en plus du code des salariés agricoles un statut moderne pour les métayers. Un tel statut comme celui du fermier (qui loue la terre pour la cultiver) fait toujours défaut au Brésil d'aujourd'hui.

Certains dirigeants paysans locaux peuvent ainsi n'être que de simples intermédiaires, intégrés comme relais vassalisés des puissants : commerçants, grands propriétaires, notables ou élus locaux. Le retour à la démocratie et aux élections libres dans un contexte d'analphabétisme et de dépendance socio-économique a d'ailleurs ravivé les pratiques clientélistes de l'appareil d'Etat.

Pourquoi, au Brésil, en dehors du Mouvement des Sans Terre, du moins à son origine, les révoltes sont elles devenues si rares et les récupérations ou mise sous tutelle des mouvements sociaux si faciles ?

On pourrait généraliser la question à l'ensemble du Brésil, au delà du secteur rural ; mais je n'ai vérifié des éléments de réponse que dans le cas du milieu rural.

La première réponse est que, si les relations sociales, économiques et politiques au Brésil fonctionnaient uniquement selon les règles du système de l'échange capitaliste, la critique marxiste aurait déjà motivé des révoltes, voire triomphé.

Deuxièmement, au-delà de l'échec de la critique marxiste⁹ en l'absence de critique de l'aliénation de la réciprocité asymétrique, celle-ci continue à triompher des revendications paysannes, que ce soit sous le couvert du progrès républicain (la répression contre la révolte de Canudos), du maintien de l'ordre économique antérieur (la dictature militaire) ou aujourd'hui, sous couvert de l'ouverture économique libérale et de la morale des banques qui vivent de la production de devises du secteur agro-exportateur.

La dépendance des paysans et de leurs organisations est particulièrement exacerbée dans deux types de situations: la déstructuration de l'économie des communautés paysannes suite à la crise des marchés des productions commerciales traditionnelles (coton, sisal, ricin, etc.) et la réinstallation d'agriculteurs: colonisation de nouvelles terres, mise en place de périmètres irrigués ou de réforme agraire.

Quand les structures et valeurs des systèmes paysans subsistent, y compris dans des dispositifs nouveaux, les tensions et incompréhensions avec les tutelles techniques et politiques se multiplient. Mais c'est souvent de façon voilée, ou invisible, que se manifestent, par des formes de résistance les expressions de la justice et de la révolte, produites par les structures de réciprocité paysannes, selon les modalités analysées en termes d'économie de l'affection par Hyden (1980) ou d'économie morale par Scott (1976 et 1985).

⁹ Le MST utilise une rhétorique marxiste, voire un mode d'organisation léniniste, mais ses fondements philosophiques sont plutôt proches de la théologie de la libération (Sabourin, 2007b).

Redistribution ou détournement

Le cas des obligations que les leaders paysans sont contraints d'assurer en fonction des règles de réciprocité, offre un autre exemple de redistribution mal analysé. On peut entendre des techniciens ou des élus locaux parler d'aliénation, voire de corruption des dirigeants paysans quand l'utilisation des fonds ou des projets ne correspond pas aux priorités établies par les impératifs techniques ou administratifs.

Les dirigeants des organisations paysannes et indigènes qui reçoivent des aides ou des capitaux d'institutions extérieures sont soumis à deux pressions contradictoires : celle de leur communauté qui exige la redistribution et celle des institutions de développement qui exigent l'investissement en vue de l'accumulation. Pour ne pas être condamné par les siens, le responsable paysan doit redistribuer. Ceci est interprété comme un détournement ou une corruption par les techniciens, mais les paysans *qui veulent pérenniser leur système de réciprocité, considèrent cette redistribution, qui met fin à l'investissement d'un système destructeur de leur et de leurs valeurs, comme un acte juste* (Temple, 1983).

Il ne s'agit pas de justifier ces comportements, ni de prendre parti pour la logique de redistribution ou de réciprocité contre celle de l'échange ; il s'agit de montrer en quoi elles sont différentes. Encore ne faudrait-il pas diaboliser les relations de réciprocité.

Ainsi, à propos des intermédiaires locaux des projets d'aide internationale en Afrique, entre autres des dirigeants d'organisations paysanne, Bierschenk et al (2000) utilisent le qualificatif de courtier en des termes péjoratifs. Dans le même registre métaphorique Boissevain (1974) définit le courtier comme « un manipulateur professionnel de personnes et d'informations qui crée de la communication en vue d'un profit ».

Tout d'abord la métaphore du courtier est quelque peu abusive. Temple (2003c :15) rappelle qu'à l'origine la rémunération des courtiers signifie que les commerçants n'avaient pas le droit de construire des fortunes sur la spéculation, et qu'ils devaient prendre leur bénéfice selon des règles et proportions convenues entre parties prenantes : le *courtier* n'est pas un *maquignon*.

Il correspond plus à la figure du « passeur » d'un système à un autre proposée par Massardier (2006 a et b). Ensuite, l'application du terme aux responsables de projet de développement local et aux dirigeants d'organisations paysannes en Afrique est relativement exagérée. Ceux-ci sont accusés de bénéficier ou de détourner cette nouvelle source de rente, voire de contribuer à l'échec des projets ou au maintien de nouvelles tutelles. Or, il est reconnu que ce sont les agences internationales et de coopération des Etats du Nord qui récupèrent l'essentiel de l'aide au développement pour assurer le fonctionnement de leurs propres structures (Le Talec et al, 2003).

Les véritables courtiers seraient plutôt les ONG intermédiaires qu'elles soient du Nord ou du Sud (Toni, 2007). En Amazonie Brésilienne, Toni (2007, Toni et Kaimovitz, 2005) observe que la préférence des bailleurs de fonds et de l'Etat brésilien pour le financement des actions de développement local et de gestion des ressources naturelles, via les ONG, plutôt qu'à travers les gouvernements municipaux élus et légitimement mandatés pour ces fonctions, a provoqué un frein à la gestion démocratique et introduit de nouvelles relations clientélistes dominées par les organisations non gouvernementales.

Selon la même logique de redistribution, il n'est pas rare que les paysans ou leurs communautés engagent des investissements importants ou acceptent des projets productifs à priori « incohérents » dans la perspective de participer à de nouvelles relations sociales, c'est-à-dire de renforcer les structures de réciprocité. Les infrastructures productives (moulin à farine, garage du tracteur, magasins) sont souvent acceptées ou recherchées par la

communauté afin de disposer d'une salle des fêtes, d'une chapelle, d'un centre de réunion, voire d'un local pour l'école (relations sociales, spirituelles et culturelles). On a ainsi vu fleurir au Nordeste des *casa de farinha*, là où on ne cultivait plus le manioc et des magasins sans produits à stocker.

La véritable aliénation du système de réciprocité ne tient pas tant dans la redistribution familiale et communautaire, qui est obligatoire et logique, mais dans la fixation des statuts dans les structures de réciprocité asymétrique centralisée ou bien au niveau local, dans l'enfermement de la réciprocité à l'échelle familiale et locale (Temple et Chabal, 1995).

C'est le repli de la réciprocité sur l'imaginaire ou sur des représentations réductrices de l'identité qui conduisent au tribalisme ou au communautarisme.

Le clientélisme politique du Nordeste constitue un héritage de ces formes de patronage et de dette reproduite. Le système de « *morada* » des métayers sans statut (Garcia Jr, 1990) correspond à une relation de réciprocité bilatérale asymétrique et le clientélisme à une structure de redistribution, ou de réciprocité centralisée donc inégale.

Il fonctionne encore, d'abord à cause de la dépendance des plus pauvres et ensuite à cause du respect des valeurs humaines attachées aux relations de réciprocité. Par exemple, une parole donnée (y compris par un ancêtre) ne peut être retirée ou trahie. Une paysanne de Massaroca-Bahia, confirmant qu'elle voterait effectivement pour un candidat qui lui avait payé une facture de médicaments, expliquait « *Je sais que cet homme politique est un voleur et un incapable, mais je suis si pauvre que je n'ai que ma parole ; et comme il m'a aidé, je ne peux nier le dernier bien qui est à moi, ma parole* ».

Un dirigeant paysan au Nordeste du Brésil, ou indigène en Amazonie Péruvienne est toujours l'objet de cette double critique associée d'une double pression : celle qui vient de sa communauté, de sa famille, de ses pairs et celle qui vient de l'extérieur, des techniciens, des notables, des bailleurs de fonds. La pression familiale et communautaire conduit à privilégier les réseaux de proximité et les relations de réciprocité et de redistribution, par exemple à faire bénéficier ses parents ou ses proches (ses compères), de financements, d'avantages ou de charges associatives. Ceci ne manque pas d'être interprété par les élus locaux et les techniciens en termes d'abus de pouvoir, comme s'il en allait différemment de la politique de l'Etat et de l'administration municipale.

Les limites de la critique marxiste

Le Mouvement des Sans Terre brésilien, MST a associé jusqu'aux années 2003, un discours marxiste léniniste à une tentative de promotion de l'agriculture familiale moderne, projet qui passe par l'accès au patrimoine foncier, au capital (crédit), aux infrastructures publiques et par l'intégration au marché d'échange capitaliste. Il s'agit là de la première contradiction. Elle a été consommée par l'échec des Coopératives intégrales de Production Agricoles, les CPA, ces rêves de kolkhozes tropicalisés (Lazzaretti, 2007). Au Brésil comme ailleurs, les agriculteurs réinstallés ont confirmé qu'un projet de production collectif rendant le travail des individus anonyme n'a pas de sens en agriculture. Depuis 2004 et son intégration à *Via Campesina*, le MST évoque un projet paysan moderne autour de l'autonomie : la sécurité alimentaire et la qualité de la vie. Mais la relation avec le marché étant évacuée, le projet d'autonomie en reste à l'état de discours. Certes, l'analyse marxiste de l'exploitation de l'homme par l'homme permet de dénoncer l'injuste répartition des terres au Brésil et de promouvoir la réforme agraire à la fois comme tentative de rupture avec les mécanismes d'expulsion de leur terre des petits paysans et d'exclusion sociale des travailleurs sans terre. Mais, une fois la terre obtenue, cette critique ne fonctionne plus pour proposer un modèle social et économique différencié.

Les périmètres de réforme agraire, y compris ceux gérés par le MST sont tout sauf une expérience socialiste ou révolutionnaire. Même s'ils ne sont pas non plus *l'expression misérable de la rente foncière à la petite semaine* dénoncée par Martins (2003a), ils reproduisent, et avec l'aval du MST, les relations de paternalisme et de clientélisme de la classe politique brésilienne, c'est-à-dire des structures de réciprocité inégale.

Ces structures sont tellement ancrées dans l'inconscient collectif rural du Brésil, depuis la conquête coloniale et l'esclavage qu'elles perdurent dans les mentalités, et non sans une certaine efficacité. Ne disposant pas des outils théoriques pour faire l'analyse critique de cette inégalité qui constitue une forme de redistribution centralisée ou de réciprocité inégale, le MST persiste dans la rhétorique marxiste et la mobilisation par la mystique, la discipline ou le centralisme démocratique qui en viennent à constituer un imaginaire commun (Silveira, 2006). Mais, ainsi, qu'ils adhèrent ou non à l'idéologie de cette imaginaire (la révolution socialiste, le retour à l'âge d'or chrétien) les paysans bénéficiaires de la réforme agraire éprouve un sentiment de dette vis-à-vis du mouvement qui leur a donné l'accès à la terre (Lazzaretti, 2007). Ils reconstituent donc, vis-à-vis des dirigeants du MST, des relations de subordination de type paternaliste et clientéliste, c'est-à-dire des structures de réciprocité asymétrique.

Par ailleurs, comment expliquer cette autre contradiction que constitue la reproduction, inconsciente chez les sans terre, du modèle dominant de la propriété rurale individuelle et familiale : le modèle du patron ou de l'ennemi de classe ?

Les ennemis de classe dans une société occidentale capitaliste, comme on l'a vu avec l'accès à la consommation des ouvriers des usines en Europe sont souvent des membres d'un même système dont les victimes font aussi partie et qui parfois, ne rêvent que de partager les avantages du système. On peut être aliéné par l'attrait du profit (logique de l'échange) ou par les privilèges de caste (logique de la réciprocité), tout en développant un discours marxiste de solidarité et de justice.

La limite de la critique marxiste au Brésil tient au fait que ce pays associe à la fois des structures d'échange (marchand ou capitaliste) et des structures de réciprocité. Il cumule donc les formes d'aliénation respective des deux systèmes : l'exploitation capitaliste pour l'accumulation privée et la domination (improductive) des grands domaines ruraux et des professionnels de la politique. Or la critique marxiste est inopérante face à l'aliénation du système de réciprocité, pour lequel une analyse critique spécifique reste à construire, comme l'a montré l'échec du Parti des Travailleurs une fois au pouvoir au Brésil, incapable de faire de la politique d'une manière différente.

Le clientélisme politique en Amérique Latine

Le clientélisme politique souvent dénoncé mais jamais remplacé d'un gouvernement à l'autre, d'une organisation sociale ou politique à l'autre, mérite une analyse plus précise que la simple dénonciation de l'abus de pouvoir ou du non respect des règles de la démocratie. Cette analyse est d'autant plus nécessaire que la démocratie proposée est avant tout celle du développement de l'échange capitaliste occidental.

Le clientélisme est une structure de redistribution, c'est-à-dire de réciprocité centralisée autour d'un centre disposant d'une capacité d'accumulation (grâce à des prélèvements, des ponctions, le tribut, le détournement, etc.) qui lui assure une autorité, un pouvoir économique et de prestige sur les bénéficiaires de ses faveurs. L'Etat central peut avoir recours à des structures de redistribution pour assurer son pouvoir de façon électoraliste ou clientéliste. Par contre, comme l'analyse Chabal (2005), quand il s'agit de redistribution de droits universels (santé, sécurité sociale, éducation) par le biais de l'impôt, on aurait plutôt une structure de partage.

Il existe diverses formes d'aliénation de la structure de partage, qui limitent la généralisation de la réciprocité : nous en avons signalé une à propos des ressources communes : la fermeture du cercle de partage qui tend à exclure certains membres de la communauté de l'accès à la ressource.

La monopolisation des ressources mises en partage par un groupe ou une classe constitue une autre variante de ce type d'exclusion.

Demo (2002) évoque la récupération par le pouvoir et par l'élite sociale au Brésil, des instruments de solidarité et de redistribution qui fonctionnent bien (le régime de retraite, l'accès à l'université fédérale, aux postes de la fonction publique et en particulier du système judiciaire, etc.). L'élite brésilienne parvient à la fois à en tirer des acquis matériels en priorité par rapport aux couches populaires auxquels ils sont destinés.

Dans le cas des politiques d'aide sociale ciblée (sécurité alimentaire, lutte contre la pauvreté) la même élite, celle des entreprises capitalistes ou des partis politiques, parvient, à travers des gouvernements locaux ou municipaux à bénéficier de l'effet de pouvoir sur les plus pauvres que leur confère la redistribution selon un système de faveur et d'intermédiation de ces acquis sociaux.

Il n'est pas inutile, après avoir examiné les formes de détournement et de résistance paysanne d'examiner si le clientélisme ne constituerait pas une forme d'autodéfense immune contre le pire à venir, à savoir la généralisation de l'échange capitaliste et la déshumanisation par l'exclusion sociale.

Ce pire pourrait être, comme l'écrit Temple (2004a), «*la réciprocité au service de l'échange qui se substituerait à l'échange au service de la réciprocité* ». C'est la tendance que j'ai évoqué dans la critique du capital social (Sabourin, 2006b et 2007b), celle de la mobilisation des organisations et pratiques communautaires pour réduire les coûts de transaction des échanges capitalistes.

On peut en effet se demander si les pratiques d'échange et d'accumulation au service de la réciprocité (le clientélisme) ne sont pas plus saines, moins hypocrites et plus humaines, que l'inféodation systématique de la réciprocité au développement du capital de façon parfaitement consciente. La dénonciation de l'instrumentalisation politique, de la corruption et du clientélisme au Brésil par les instituts d'éthique d'entreprise, financés par les firmes capitalistes tient bien de cette hypocrisie.

Elle montre finalement sa fonction : celle de masquer un manque théorique, un vide de la critique sur ce que l'on disqualifie sous le terme de paternalisme (la réciprocité inégale), de clientélisme (la réciprocité centralisée) ou encore sous celui de la corruption.

La critique devrait mettre en évidence deux notions distinctes : la réciprocité et l'inégalité et peut être aussi l'articulation de la réciprocité inégale (le tribut) sur l'accumulation capitaliste, à savoir le modèle de la *fazenda*.

Selon Temple (1992 ; 2003a) ce modèle, qu'il a analysé dans les Andes boliviennes, constitue également, depuis la colonisation des Amériques, un compromis historique, un match nul qui interdit la généralisation du système de libre échange, au prix d'un tribut qui satisfait l'accumulation improductive des *senhores* de la *fazenda*.

C'est, en tout cas, une forme de défense qui a prévalu dans les Andes et a permis de préserver des structures de réciprocité de leur destruction par l'échange, sous la domination du joug de l'exploitation coloniale.

Les théories modernes disqualifient ce compromis historique au nom de la liberté, de la démocratie et des droits de l'homme, ce qui est légitime. Cependant, elles disqualifient ce compromis, non pas pour délivrer la réciprocité du joug colonial, mais bien au contraire pour libérer le libre échange des contraintes de la réciprocité comme le propose finalement Amartya Sen (1999). De fait, l'accès au libre échange et à la consommation par les

populations exploitées ou aliénées par des systèmes de réciprocité asymétriques est d'abord vécu comme une libération, mais il conduit ensuite à l'insertion dans le système d'exploitation capitaliste.

3.3. Paternalisme et patrimonialisme

Oppression paternaliste et exploitation capitaliste au Brésil

L'Université Candido Mendes de Rio de Janeiro vient de publier la traduction portugaise (Geffray, 2007) de *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne, essai sur l'exploitation paternaliste* (Karthala, 1995) de Christian Geffray, disparu prématurément. Dans la seconde partie du livre il expose son hypothèse de l'exploitation paternaliste brésilienne. Il confirme l'héritage des pratiques coloniales à travers l'extorsion du produit du travail et de la valeur marchande par le contrôle de la terre, de l'espace ou du commerce. Cet héritage colonial est doublé d'une continuité de l'esclavagisme après son abolition officielle, via le capitalisme sauvage associé au paternalisme : éducation de jeunes domestiques et redistribution d'aliments ou autorisation d'usage de la terre afin de maintenir les travailleurs salariés ou métayers captifs de *cette terre de travail* (Garcia Jr, 1990). Mais ces travailleurs ne sont ni esclaves (les esclaves étaient mieux traités pour assurer la reproduction de la force de travail) ni des salariés, ni des prolétaires, reconnaît justement Geffray, car ils ne peuvent, ni ne pensent à se révolter. C'est ce qui lui fait dire « *le paternalisme est, de fait, une forme d'exploitation distincte du capitalisme et en même temps intimement dépendante* ». Il constate également comment cette redistribution paternaliste se justifie par des solidarités respectives, associées à des dispositifs collectifs sur le plan du réel, mais surtout sur le plan symbolique ou imaginaire.

L'explication du mécanisme réside en ce que la valeur marchande du produit du travail des « obligés » est toujours supérieure à celle des biens indispensables à leur subsistance. C'est la condition de l'accumulation des patrons, qu'ils soient capitalistes ou paternalistes. Mais les travailleurs croient qu'ils sont endettés : ils perçoivent la valeur du produit de leur travail comme inférieure aux biens de première nécessité qu'ils doivent au patron.

Plus que le marché prédateur ou la prédation mercantile évoquée par Geffray, il y a association et complémentarité entre une aliénation propre au système d'échange (l'exploitation capitaliste) et une autre forme d'aliénation spécifique du système de réciprocité: la réciprocité asymétrique via la redistribution paternaliste et la fixation des statuts sociaux qui conduit à la domination illimitée des subalternes.

Sans doute, Geffray n'a-t-il pas eu le temps de prolonger son exploration de cette thématique. Mais il a montré comment sur un plan théorique général, les formes d'autorités dites traditionnelles – clientélisme, patrimonialisme, paternalisme –, sont différentes de la logique de l'échange capitaliste, même si, parfois, intimement liées à lui. Elles relèvent d'une forme non capitaliste (néo-patrimoniale) de circulation des richesses, qu'il ne nomme pas, même s'il montre comment elle a déterminé non seulement les modalités de la production et du commerce, mais également les formes et fonctions de la manière de faire de la politique et d'utiliser l'État au Brésil.

Le recours à la théorie de la réciprocité permet d'explicitier les transactions qui ne relèvent pas de la catégorie de l'échange marchand. Les catégories d'oppression ou d'exploitation paternalistes analysées par Geffray renvoient à des formes d'aliénation spécifiques des systèmes de réciprocité et de redistribution, qui s'ajoutent à l'exploitation capitaliste, sans offrir le flan à sa critique. Les travaux sur le don, l'économie et la politique au Brésil oscillent encore trop souvent entre deux interprétations extrêmes : d'une part, une idéalisation du don

et de la réciprocité comme le contraire de l'échange marchand (courants de l'économie solidaire et de l'associativisme) et, d'autre part une explication par la recherche d'intérêts cachés derrière le don et l'altruisme.

La thèse proposée par Geffray ouvre justement la perspective d'une opposition dialectique entre le système d'échange capitaliste et un système de réciprocité économique et sociale, qui se manifeste ici principalement par des structures de réciprocité asymétrique, conduisant certes à la domination et à l'oppression des « assujettis », mais non à un mode d'exploitation réductible à celui du capitalisme. De fait, au Brésil, comme ailleurs en Amérique Latine, la critique d'essence marxiste ou ses applications révolutionnaires ou réformistes ne sont pas parvenues à s'opposer de manière efficace à l'oppression paternaliste.

Au contraire, l'hypothèse de cette collusion des formes d'aliénation des deux systèmes, permet, entre autres, d'expliquer la permanence, voire le développement du clientélisme et du populisme en politique, de la redistribution centralisée, comme seules alternatives, réellement mise en œuvre à l'échelle continentale à la domination marchande néolibérale (de l'Argentine au Venezuela, en passant par l'Uruguay la Bolivie, le Brésil et l'Equateur).

L'idée de l'exploitation paternaliste comme *dépendante* de l'exploitation capitaliste utilisée par Geffray peut certes être associée à la notion de capitalisme périphérique (Amazonie et Nordeste par rapport au Sud du pays et Brésil par rapport aux pays du Nord), mais elle renvoie également à la notion d'interdépendance entre des sujets. C'est-à-dire à un lien social, affectif ou symbolique, certes asymétrique, mais créateur d'humanité et de réciprocité, même sous le joug de l'inégalité et du tribut.

Néo-patrimonialisme en Afrique et populisme en Amérique Latine

La thèse patrimoniale en Afrique

Chabal et Daloz (1999) dans *l'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique* considèrent qu'un dirigeant n'acquiert pas sa légitimité par une bonne gouvernance, mais par sa capacité à faire bénéficier des retombées de son pouvoir la communauté - ethnique le plus souvent - qui l'a élu. A l'opposé du modèle de l'Etat non patrimonial de Max Weber, où la redistribution est égalitaire et horizontale, cette redistribution s'effectue verticalement au bénéfice d'un électorat particulier. Dans ce système l'opposition n'a pas de place, car les vainqueurs des compétitions électorales « raflent toute la mise ». D'où la faillite du modèle de démocratie parlementaire à l'occidentale dans la plupart des pays africains.

Pour les auteurs, la manifestation de la logique sociale de réciprocité asymétrique associée à la notion de « patrimonialisme » repose sur « le recours spontané et rationnel aux ressources d'un environnement culturel profondément enraciné » (Chabal & Daloz, 1999 : 132).

Les élites et les réseaux sociaux que forment leurs clientèles trouvant leur intérêt dans « l'état de confusion, d'incertitude, parfois de chaos, qui caractérise le plus souvent les régimes politiques africains » (idem, p. XVIII), il faudrait envisager que le caractère informel du politique et de l'État puisse être en Afrique « un trait constitutif de l'ordre sociopolitique pour l'avenir prévisible » (p. 14) et que, dès lors, ni le « développement », ni la démocratisation, ni la mise en place d'une forme d'État de droit n'y soient à l'ordre du jour.

Les auteurs, tout au long de l'ouvrage réaffirment l'intuition de l'existence d'un principe économique et social africain différent du système occidental de développement de l'échange. La théorie de la réciprocité pourrait partager avec eux l'idée " *qu'il est en revanche fructueux d'orienter la réflexion sous l'angle d'une "économie morale de la corruption" qui s'attache à saisir les ressorts de ces comportements enchâssés dans des logiques sociales prépondérantes*

" (p 78-79). Mais la définition de ces logiques sociales doit être posée et analysée. Chabal et Daloz écrivent : " *En ce sens, on pourrait considérer que l'on se situe dans une relative continuité par rapport aux structures précoloniales qui reposaient pour beaucoup sur des impératifs obligatoires d'échanges de biens et de soutiens, la rémunération de courtiers, d'omniprésentes modalités du cadeau préalable, des prélèvements de tributs suivis de redistributions, voire parfois le contrôle séculaire des pistes, ou la pratique des razzias.* (idem, p.124)

Les auteurs reconnaissent incidemment que ce sont les contraintes de la politique moderne qui faussent l'obligation morale de la réciprocité selon les structures précoloniales. " *La corruption relève-t-elle uniquement d'une pure quête égoïste du profit supplémentaire ? Ne se trouve-t-elle pas largement liée à des prescriptions de redistribution ?*"...Elle constituerait alors un élément d'un « *patrimoine socioculturel commun* » (p 123)

Temple (2003c) rappelle que « L'Occident interdit en réalité à la norme africaine de réguler la corruption si l'on accepte d'appeler corruption le détournement dans des parcs privés de la richesse, une richesse accumulée normalement en vue de sa redistribution. Ce détournement est la transformation du *capital de redistribution* en *capital d'accumulation ou d'investissement à des fins privées*. Le *bâti africain* est donc la maîtrise des intérêts privés, tandis que l'action des occidentaux vise à détruire ce bâti par la généralisation de la concurrence pour le pouvoir ».

Temple (2003c) considère donc que Chabal et Daloz font une impasse sur les critères africains de l'autorité publique en mesurant l'autorité ou le pouvoir selon les critères occidentaux, c'est-à-dire en termes de puissance matérielle, financière, militaire

Dans une communauté africaine autonome, le contrôle du big man se fait à partir de la communauté de façon ascendante. L'homme fort est comptable de sa production et de sa générosité. S'il bénéficie des contre-dons de ses donataires et parvient à organiser une production dont le capital de redistribution s'accroît grâce à une gestion habile des dons et contre-dons, la communauté veille à ce que cette organisation soit au bénéfice de tous. Le bénéfice final de l'homme fort est sûrement spirituel : c'est le nom ou la renommée que lui vaut sa générosité ou sa compétence. Or, au niveau de l'État, le capital de redistribution est obtenu non de la communauté mais de l'aide internationale ou des prébendes sur la mise en vente des ressources nationales à des compagnies étrangères. La redistribution n'est plus contrôlée par la réciprocité productive mais par les banques et les intérêts des firmes supranationales. Désormais le contrôle démocratique populaire ou communautaire est supprimé. L'homme fort ne peut plus être appelé autorité morale à moins d'une volontaire confusion de concept. On a remplacé l'homme de parole africain par le big man anglais. (Temple, 2003c: 15).

Sous cet éclairage tronqué, Chabal et Daloz ne parviennent pas à lire dans la logique de redistribution africaine la nature de la résistance au libre échange. Sous la notion de *cadre informel* se dessine une perspective pratique appelée *échanges personnalisés à la base de toute notoriété*. Or, ajoute Temple (2003c) « *des échanges personnalisés* renvoient à une autre perspective que celle du libre échange qui, lui, est par définition dépersonnalisé, *libre* voulant dire, en Occident, libre de toute sujétion à quelque ordre symbolique que ce soit ou encore réduit à la seule valeur d'utilité de la chose échangée ».

Chabal et Daloz reconnaissent bien la *personnalisation* des dits échanges comme à la base de la *notoriété*. Si la *notoriété* est synonyme de *pouvoir*, ce pouvoir ne dépend pas des choses échangées mais de la personnalisation de leurs échanges. Une telle association entre personnalisation et notoriété n'est sans doute pas un hasard et si elle ne correspond effectivement pas au système formel occidental, elle renvoie alors à *un autre système formel*.

Selon Temple (2003c) « On peut donc avoir une double lecture de ce constat : " *la suprématie des réseaux informels (communautaires ou factionnels) reliant en permanence l'ensemble des systèmes politico-sociaux du plus "haut" au plus "bas", s'impose à l'évidence* ", car il suffit de supprimer le mot *informel* pour être interpellé par la *logique des institutions africaines*. »

Chabal et Daloz concluent leur argumentation par cinq constats auxquels Temple (2003c) répond sur la base de la théorie de la réciprocité.

1. Le premier concerne le couple individu-communauté. « *Nous avançons que les rationalités individuelles demeurent très largement inféodées à des logiques collectives. Nous voulons signifier ici d'un part la persistance d'un respect prépondérant envers la communauté dont on est issu et ses diverses prescriptions ; d'autre part que les relations de pouvoir (politique) s'expriment toujours en référence à ce cadre* ».

Pour Temple (2003c) « les prescriptions éthiques des cultures africaines ne sont pas écrites et elles doivent être ressourcées à leurs matrices d'origine, c'est-à-dire aux structures de réciprocité. Ce n'est donc pas au collectif que le particulier doit ses références, mais à ses relations avec autrui selon une certaine logique ».

2) Le deuxième point concerne l'impératif de la réciprocité si manifestement « *omniprésent dans les relations politiques* ». *Nous n'entendons pas ici le simple commerce de faveurs réciproques, que l'on serait certainement fondé à repérer un peu partout à travers le monde, mais une attitude beaucoup plus fondamentale qui gouverne l'ensemble des rapports sociaux politiques (entre acteurs plus ou moins dominants comme entre eux et leurs communautés, leurs réseaux d'appartenance)*.

La réciprocité est un *principe*, dit Temple (2003c) mais son *actualisation* se traduit par *plusieurs structures qui produisent chacune une valeur particulière* de sorte qu'il est possible de construire des systèmes éthiques distincts les uns des autres dont témoignent les diverses cultures africaines. C'est donc un rapport complexe et concret avec la réciprocité qu'il faudrait envisager et non pas un rapport idéologique.

3) La prééminence des relations de nature verticale sur le plan politique.

Quasiment toute carrière à l'africaine vise au statut du Big man, grand expert en relations personnalisées et toujours soucieux de paraître au dessus de ses concurrents, de les clientéliser dans le cadre d'une économie d'affection. La quête du pouvoir, l'accumulation des ressources s'avèrent rarement une fin en soi pour les élites : il s'agit plus fondamentalement d'en faire bon usage pour gagner durablement le cœur de ceux qui dépendent de vous, de ceux qui seront considérés et se considéreront comme étant des vôtres (...). C'est pourquoi les notions d'abus de pouvoir et de corruption ne sauraient avoir grand sens dans ces contextes, où l'idée d'honnêteté n'est guère garantie par des institutions qui incarneraient une Légitimité supérieure. En revanche, la probité correspondrait plutôt à la réputation d'être en mesure de ne jamais décevoir ceux qui font appel à vous.

Pour Temple (idem) « la prééminence des structures verticales sur le plan politique est entretenue par la tutelle occidentale. Hors de cette tutelle, le marché de réciprocité reprend ses droits, et c'est alors la *réciprocité horizontale* et non plus verticale qui devient la référence dominante ».

4) Contrairement au développement capitaliste qui suppose que la plus grande part du profit ne soit pas consommée, mais réinvestie afin de permettre l'essor des moyens de production. « *On se situe au sein d'une autre éthique qui enjoindrait plutôt d'étaler de dissiper les gains matériels en faisant preuve d'une indispensable munificence* » (au double sens de la pompe et de la générosité).

Temple questionne également la possibilité et la pertinence d'une *autre économie* que celle développée grâce à l'accumulation du capital. La question est de savoir si elle est compétitive avec celle du système capitaliste et, si oui, à quelles conditions ?

5) A la fin de leur argumentaire, Chabal et Daloz eux-mêmes relativisent l'idée du *désordre comme instrument politique* pour celle plus nuancée « *d'un autre ordre économique et politique* ». Celui-ci serait fondé non plus sur la propriété privée et l'échange, mais sur la *redistribution du bien commun et la réciprocité*. Mais, questionne Temple, un tel ordre est-il possible ? et, si oui, pourquoi ne s'est-il pas imposé comme alternative, au moins aux victimes du système capitaliste ?

Il n'existe bien sûr pas de réponse unique à la diversité des situations africaines. L'hypothèse que je propose dans la continuité de mes travaux en Nouvelle Calédonie et au Brésil, est celle de la conjonction des modes d'aliénation spécifiques au système d'échange et à celui de la réciprocité. D'une part, la critique marxiste de l'exploitation est inopérante vis-à-vis des systèmes dominés par la réciprocité tributaire et la redistribution ou des systèmes mixtes. D'autre part il n'existe pas de critique assez puissante des systèmes de réciprocité, ou tout au moins, il n'existe pas d'expressions assez fortes d'une telle critique en Afrique, pour s'opposer à l'alliance objective entre les *big man* africains et les firmes ou les états des pays occidentaux ou voire de la Chine.

On se retrouve donc dans le cercle vicieux de la superposition ou de la synergie de deux modes d'aliénation. Jusqu'à présent, il n'y a qu'en Amérique Andine, quelle qu'y soit la faiblesse de la critique de l'aliénation réciprocitaire, où l'alliance entre les communautés indigènes et les classes de travailleurs exploités ou marginalisés, ait pu exclure du pouvoir l'oligarchie issue du colonialisme occidental. Certes, aussitôt le nouveau pouvoir a été taxé de néo-populiste par l'intelligentsia occidentale. Mais de quel populisme parle-t-on ?

Le sens du populisme en Amérique Latine

Les phénomènes de paternalisme, patrimonialisme et populisme ne sont pas synonymes, loin de là, même s'ils sont souvent associés à des dérives électoralistes ou clientélistes.

Historiquement, le populisme est un mouvement politique russe de la fin du XIXe siècle (les Narodniki) qui luttait contre le tsarisme en s'appuyant sur le peuple et en prônant la transformation des communautés agraires traditionnelles (Rioux, 2007).

En politique, le populisme désigne l'idéologie ou l'attitude de certains mouvements politiques qui se réfèrent au peuple pour l'opposer à l'élite des gouvernants, au grand capital, aux privilégiés ou à toute minorité ayant "accaparé" le pouvoir... accusés de trahir égoïstement les

intérêts du plus grand nombre. Le populisme moderne (au contraire du cas de la Russie du tsar) est donc associé à l'existence d'un régime de démocratie représentative qu'il critique. Le terme populisme est en général utilisé dans un sens péjoratif par ses opposants, c'est-à-dire les classes dirigeantes ou les politiciens au pouvoir, pour amalgamer et critiquer tous les "archaïsmes" et freins au développement de leur politique qu'ils pensent détecter parmi le peuple. Le terme peut être également associé aux comportements démagogiques et électoralistes de dirigeants politiques (Taguieff, 2007).

Alors que l'Europe connaît actuellement surtout des expressions populistes de droite et d'extrême droite, l'Amérique Latine voit se développer des populismes de gauche, d'extrême-gauche et même indianistes (Laclau, 2008). Au delà des ambitions individuelles et des dérives autoritaires de certains leaders latino-américains, en particulier du Président Hugo Chavez, ce serait une erreur de confondre populismes européen et latino-américain, de même que de porter un jugement hâtif et péjoratif sur le sens des nouveaux populismes d'Amérique Latine. Au delà des excès rhétoriques et démagogiques de leurs présidents et des tentatives du Président Chavez de développer un modèle néo-cubain fondé sur les pétrodollars du Venezuela, les cas des gouvernements d'Argentine, Bolivie, Brésil, Equateur, sont tous différents et doivent être analysés spécifiquement, ce qui n'est pas ici mon objet.

Je me limite à noter quelques points communs au caractère populiste de ces régimes qui viennent conforter, de manière différenciée, mon hypothèse de la conjonction ou superposition entre les modes d'aliénation des deux systèmes : l'exploitation capitaliste et l'oppression paternaliste.

Premièrement, ces gouvernements, hormis celui du Venezuela (lié à l'origine à un coup d'Etat militaire), ont été portés au pouvoir dans un cadre démocratique par des alliances entre les classes défavorisées et opprimées, les communautés et mouvements indigènes, les secteurs ouvriers organisés et syndiqués, les secteurs économiques dit informels et des intellectuels (enseignants et personnels de santé mal payés, religieux, militaires, leaders syndicaux) issus de ces mêmes catégories. Or ces alliances ne sont ni opportunistes, ni le fait du hasard, elles sont socialement construites autour de valeurs communes, même si elles s'expriment aussi par le rejet du projet néolibéral. Meny et Surel (2000) reconnaissent d'ailleurs que l'élément commun de tous les populismes est de s'opposer au projet néolibéral.

Deuxièmement, ces gouvernements ont marqué une rupture avec la domination économique et politique nord américaine en recherchant de nouvelles alliances tiers-mondistes africaines et asiatiques, et ils ont su renforcer les intégrations régionales (Mercosul, Pacte Andin, Pacte Amazonien...). Paradoxalement, l'Etat vénézuélien, le plus radical dans la critique du modèle néo libéral est celui dont les ressources dépendent le plus des relations commerciales avec les USA via la vente de pétrole, ce qui éclaire le caractère ambigu de cette « rupture ».

Troisièmement, ils sont porteurs de progrès notables en matière de réforme des législations économiques et sociales en faveur des plus pauvres (Brésil, Venezuela) et surtout en matière de réforme constitutionnelles comme en Bolivie et en Equateur. Certes, les transferts sociaux bénéficiant aux classes sociales pauvres au Brésil comme au Venezuela revêtent un caractère d'assistance et des visées électoralistes, et ne sauraient constituer une solution isolée et définitive. Cependant, les progrès sociaux pour les exclus du système capitaliste sont réels.

Ernesto Laclau, considère que toute les formes de populisme de doivent pas être considérée de manière péjorative et méprisante. Il distingue une logique sociale de la « différence » de celle de l' « équivalence ».

La première, est une logique éminemment institutionnalisée, dans laquelle les demandes sociales sont individuellement traitées et absorbées par le système. La prépondérance exclusive de cette logique institutionnelle conduirait à la mort de la politique et à son remplacement par la simple administration. (...) Dans le cas de la logique d'« équivalence, il y a des demandes qui restent insatisfaites et entre lesquelles une relation de solidarité commence à s'établir (Laclau, 2007 :1).

Si des groupes sociaux - dont les revendications en matière de terres, de logement ne sont pas satisfaites - remarquent qu'il existe d'autres demandes concernant le transport, l'emploi, la santé, bref la fourniture de biens publics essentiels, ils vont établir une relation d' «équivalence » entre ces revendications. Elles vont toutes constituer des chaînons d'une identité populaire commune créée parce qu'on n'a pas satisfait ces demandes à l'intérieur du système institutionnel existant.

Cette pluralité de demandes commence alors à se concrétiser en des symboles communs et, à un certain moment, des leaders commencent à interpeller ces masses frustrées à l'extérieur du système en vigueur et contre lui. C'est à ce instant que le populisme émerge, associant entre elles ces trois dimensions : l' « équivalence » entre les demandes insatisfaites, la cristallisation de toutes ces demandes autour de certains symboles communs et l'émergence d'un leader dont la parole incarne ce processus d'identification populaire (idem, 1).

Ainsi, dans un contexte que j'ai décrit comme insensible à la critique marxiste, mais également hostile à un pouvoir indigène dans le cas les pays andins, ces processus d'identification, représentent aujourd'hui une des rares opportunités non violente et institutionnelle de conquête du pouvoir par le peuple ou par les peuples.

Fregosi (2006) note également que les couches populaires sont leaders de ces mouvements dits « néo-populistes », notamment « par le biais d'un regain indigène face aux valeurs occidentales aliénantes ».

Temple (2008b) écrit à propos de l'expérience bolivienne : *avec la reconnaissance des peuples paysans et nations originaires indigènes et leur accès à tous les niveaux de parole, et de décision, les marxistes ont cependant pour la première fois en Amérique du Sud crédité l'Indianité de la plus grande confiance. Néanmoins, il est probable que l'Indianité se divisera entre celle qui se considère comme appartenant à un système précapitaliste et qui souhaite son intégration au système capitaliste, et celle qui se définit comme anticapitaliste et qui choisira l'alliance avec la thèse marxiste pour exiger une démocratie non seulement politique mais économique.*

Certes, les gouvernements populistes sont fragiles, surtout s'ils ne profitent pas de leur popularité et n'assurent pas assez rapidement, transitoirement ou directement les changements institutionnels et législatifs qui s'imposent. Le gouvernement Lula a fait du Brésil le premier pays au monde ayant voté une loi de Revenu Inconditionnel de Citoyenneté, qu'il a commencé à appliquer, mais sans parvenir à aller au bout de la logique via la réforme du système des impôts. Le président Kirchner en Argentine, a fait élire « sa » successeur, il n'est pas certain que Lula y parvienne. Mais ces acquis sociaux réversibles (sécurité alimentaire,

santé, formation, éducation) permettent des apprentissages citoyens dont certains sont irréversibles.

La tentation est grande de la part de certains leaders ou de leur groupe, de modifier la constitution pour prolonger leur mandat, mais les bases sociales organisées sont de moins en moins faciles à manipuler, même au Venezuela. Au Brésil F H Cardoso est parvenu à faire modifier la constitution pour être réélu en privatisant les entreprises nationales pour acheter une majorité au parlement, mais Lula da Silva, malgré son niveau de popularité inédit, et les pressions de ses proches, s'en est bien gardé. Quand Gutierrez a essayé en Equateur, il a perdu le soutien des nations indigènes. Même le président Chavez au Venezuela a dû accepter le résultat du premier référendum qui lui a été défavorable.

Ces expériences populistes, constituent également des conquêtes partielles des classes populaires et des peuples indigènes. Ce sont des conquêtes, car elles constituent des formes pragmatiques et pacifiques d'expulsion des élites issues des oligarchies coloniales et d'accès au pouvoir de dirigeants plus sensibles et favorables aux revendications populaires. Elles sont fragiles, la tentation de sombrer dans l'autoritarisme est forte comme on peut le voir au Venezuela et, dans une moindre mesure en Argentine et en Equateur. Ces conquêtes sont limitées et partielles, car on constate bien, en Argentine, au Brésil et au Venezuela, une séparation clientéliste des appuis de l'Etat. Celui-ci a tendance à soutenir les plus pauvres pour des raisons électorales et à ménager les plus riches et puissants dans la mesure où il ne dispose pas et ne recherche pas, au delà du discours, d'alternative économique au système capitaliste et se repose sur les banques et le patronat agricole, industriel ou commercial.

Mais, de fait, en Argentine, Bolivie et Equateur, les mouvements sociaux et indigènes ont montré leur capacité à renverser également les leaders qu'ils ont portés au pouvoir ; et c'est sans doute ainsi qu'il faut entendre l'appui critique de la Confédération des Nationalités Indigènes d'Equateur au Président Correa.

Conclusion générale et perspectives

Acquis et limites de la théorie de la réciprocité par rapport à la question paysanne

En fonction de mes travaux spécifiques et de mon insertion professionnelle, j'ai abordé la réciprocité à partir de la question des transformations des communautés, organisations et sociétés paysannes et indigènes, essentiellement dans des pays du Sud.

Cependant, la théorie de la réciprocité ne s'applique pas qu'aux sociétés premières, précapitalistes ou communautaires. Mes travaux plus récents exposés dans le chapitre III sur les marchés, les politiques publiques et la nature des relations sociales et politiques autour des Etats contemporains en témoignent.

Même si il a été essentiel et reste toujours utile à mes travaux, le recours à la théorie de la réciprocité dans les communautés et organisations indigènes, ne constitue qu'une étape et un champ d'application relativement spécifique en matière de politiques nationales et internationales.

Le premier constat à faire en termes d'autocritique concerne d'ailleurs les impacts limités de mes travaux en matière de stratégies d'organisation des communautés indigènes et organisations ethniques avec lesquelles j'ai travaillé en Amazonie Péruvienne et en Guinée Bissau. Bien que pratiquement tous mes travaux aient d'abord été rédigés en espagnol et communiqués aux dirigeants des organisations qui m'ont employé ou accueilli au Pérou, ils n'ont eu guère d'effets une fois que je n'étais plus sur place pour les argumenter. Il faut reconnaître que les organisations indigènes des années 70-80 fonctionnaient surtout sur des rapports oraux et que contre nos thèses, l'opposition était presque générale, tant du côté de certains techniciens et anthropologues locaux, de leurs ONG que de la dictature militaire.

Bien que les contextes soient autres et mes capacités d'argumenter aussi, j'ai eu le sentiment d'avoir plus d'impact dans l'action auprès des communautés paysannes du Nordeste Brésilien et des organisations de développement local en Nouvelle Calédonie.

Nous avons vu combien le transfert des modèles socio-anthropologiques européens (Shanin, 1971 ; Mendras, 1976) et américains (Redfield, 1956 ; Wolf, 1966) des sociétés paysannes en Afrique ou en Océanie présente des limites. Par contre, la thèse des systèmes mixtes s'est révélée adaptée à l'analyse et opérationnelle pour la prise de décision ou l'action. La déclinaison de ces systèmes mixtes en termes de juxtaposition de mondes parallèles, de complémentarité ou au contraire de contradiction et de paralysie mutuelle des logiques d'échange et de réciprocité constitue une proposition robuste.

Il est essentiel de ne pas entrer dans des jugements de valeur et d'explicitier les différences de nature des deux systèmes, mais aussi les diverses configurations intermédiaires qui peuvent exister entre la polarité de l'échange et celle de la réciprocité.

Ce sont des représentations théoriques et des outils d'analyse avant tout...il est évident qu'on ne demande pas aux agriculteurs ou autres acteurs sociaux de quelles structures élémentaires de réciprocité ils participent.

Par contre, si l'on sait poser les bonnes questions à partir d'hypothèses éprouvées par l'observation, il devient possible d'identifier ces relations, les valeurs matérielles et éthiques qu'elles engendrent, les projets humains qu'elles sous tendent et d'en déduire si telle ou telle relation ou prestation relève d'une structure de réciprocité ou non, et de quelle nature.

La notion de systèmes mixtes est assez parlante. Les paysans qui appartiennent le plus souvent à ce type de configuration se révèlent plus bavards dès qu'ils constatent que l'on s'intéresse à des choses qui, pour eux, revêtent de l'importance ou qui font sens.

Ceci dit, les difficultés concrètes des communautés et des organisations paysannes se situent également à l'interface avec le monde (les mondes) de l'échange.

Pour analyser ces situations d'interface, les contradictions ou les articulations possibles, il faut également comprendre, donc étudier comment fonctionnent les marchés, les filières, les décisions politiques, les programmes de développement en aval des exploitations et des organisations paysannes. C'est pour cela qu'il faut éviter de renfermer les catégories comme agriculture paysanne, ou familiale dans des ghettos, comme le note Ploeg (2008) à propos de certaines tendances des *peasant studies*. De même, au niveau des unités familiales il s'agit de comprendre les systèmes de parenté, les représentations, mais également le fonctionnement des systèmes techniques de production et de gestion des ressources naturelles. En ce sens, ma double formation d'agronome et de sociologue, le recours à l'anthropologie des techniques et la fréquentation de chercheurs biophysiciens ou « agronomes système » au Cirad, m'auront aidé à conserver ce souci de l'analyse des objets et des processus techniques ou sociotechniques (Sabourin, 2007b).

Mais même si l'univers paysan tend à se réduire, sa diversité et son héritage essentiel pour l'avenir de la planète, lui confèrent une importance humaine et donc heuristique en sciences sociales.

Certes, aujourd'hui, dans les productions des diverses écoles anti-utilitariste, les travaux sur le monde paysan et la ruralité sont minoritaires, surtout dans les pays du Nord où ces questions intéressent une fraction de plus en plus réduite de la population.

C'est moins vrai dans les pays du Sud, où indépendamment du poids des sociétés rurales et des agricultures paysannes et familiales, la recherche d'alternatives aux dérives du développement du libre-échange et de la privatisation des ressources, motive un renouveau des travaux sur le don et la réciprocité. C'est particulièrement vrai au Mexique (Bartra, 2000), au Brésil (Martins, 2006 ; Menezes, 2004) et dans les pays andins (Michaux, Medina, Yampara), mais également en Afrique (Bazabana, Bom Kondé, Seck, Amenegato, Guingané) et en Asie, en particulier en Inde et au Japon (Sigimura, 2004 et 2007, Tsuruta, 2004).

Il est un sujet que j'ai encore assez peu exploré et qui devrait motiver des convergences et des comparaisons entre les situations au Nord et au Sud, c'est celui de l'écologie politique, de la gestion des ressources et de l'environnement. Les travaux comparatifs sur la multifonctionnalité de l'agriculture et des territoires ruraux, constituent, entre autres, un bon exemple de l'apport de la théorie de la réciprocité pour traiter de la production du bien commun, que ce soit à travers les biens publics ou les ressources communes.

Le fait que les mouvements d'écologie politique s'essouffent faute de théorie, devrait inciter leurs penseurs à fonder leurs propositions non capitalistes ou post-capitalistes sur de véritables alternatives théoriques.

La proposition peut être élargie aux promoteurs de la décroissance économique... Qu'est-ce qu'une décroissance soutenable et durable ?

Bref, il y a un champ très vaste pour l'application, la critique et la discussion de la théorie de la réciprocité. Sans aucun doute, stratégiquement et politiquement, il est essentiel d'être fédérateur et ouvert. C'est pourquoi je ne marque pas d'exclusive en termes de recherches et de débats. D'ailleurs, au long de mes travaux et de cette synthèse, j'ai rappelé des dialogues

fructueux et instigateurs avec bien d'autres approches critiques du modèle de l'échange et de la *Rational Action Theory*. Il s'agit par exemple des approches du paradigme du don, de l'économie plurielle et solidaire, de l'économie des conventions, de l'économie morale et de l'affection, mais aussi de l'économie sociale et coopérative, de la gouvernance des communs.

Ceci dit, malgré les difficultés, les limites, les imperfections et la jeunesse de la théorie de la réciprocité, les résultats de ses apports me conduisent bien sur à continuer à en explorer les applications. Il s'agit d'essayer d'en améliorer les outils, les énoncés, et surtout de contribuer à leur vulgarisation.

Certes, l'université, les centres de recherche permettent de faire école via l'enseignement et les travaux d'étudiants, mais ce n'est pas la voie la plus rapide pour sensibiliser les acteurs économiques et politiques. Un travail de traduction auprès des acteurs économiques et sociaux, des décideurs politiques, à partir de cas concrets est donc essentiel. J'ai reçu autant de retours, de critiques ou de notes de diffusion de mon livre publié en France (Sabourin, 2007b) sur l'agriculture paysanne au Brésil de la part d'acteurs du développement local, d'éducateurs ruraux que de la part de l'Académie.

Mais en premier lieu, cette divulgation intéresse les acteurs sociaux, politiques et économiques qui pratiquent les relations de réciprocité sans en connaître la théorie et ses possibilités : agriculteurs, responsables associatifs, éducateurs et artisans de l'économie solidaire, etc. J'ai pu constater que l'internet constituait un outil puissant pour mobiliser ces réseaux sociaux, y compris en Afrique et en Amérique Latine. C'est dans cet esprit que je participe d'initiative de diffusion ou de publication des travaux sur ou à partir de la théorie de la réciprocité ou du don dans divers réseaux : Cauris, Revue du Mauss Permanente, *Jornal do Mauss iberolatinoamericano* en portugais et en espagnol, liens-socio, Rede SMART « *Strategic Monitoring of south American Regional Transformation* » Amérique du Sud/Europe, forum d'économie solidaire et réseaux de sociologie rurale d'Amérique Latine. Il reste à entreprendre le même effort dans les réseaux anglophones non strictement académiques.

Nouvelles questions et perspectives de recherches

Mes perspectives de recherches concernent plus spécifiquement l'approfondissement de l'apport de la théorie de la réciprocité à partir de travaux que j'ai initiés autour de trois thèmes.

Le premier concerne les relations et structures de réciprocité intervenant dans les interactions cognitives : éducation, apprentissages, partage et transmissions de savoirs. Il s'agit de caractériser la mobilisation de la réciprocité dans les situations de coproduction de savoirs de co-conception d'innovation et de co-construction de dispositifs de gestion des ressources communes. Avec plusieurs collègues et étudiants au Brésil, j'ai entrepris de recenser les moments et les structures qui relèvent de relation de réciprocité dans des situations de formation, d'apprentissage et d'expérimentation entre catégories d'acteurs hétérogènes (Sabourin et Coudel, 2005 ; Sabourin 2007b, 2008, 2009 ; Kirsch, 2007 ; Coudel et al, 2009).

Nous sommes en train de qualifier les valeurs spécifiques produites par ces relations.

Les recherches programmées au Brésil sur ce thème dans de nouveaux projets financés par ANR (Appel Systerra, projet Pepites et Serena) concernent les activités suivantes :

- l'analyse des réseaux sociotechniques en matière d'instruments et politiques de diffusion et construction d'innovation techniques agricoles dans les régions des Cerrados (Nord-est de Minas), Amazonie (fronts pionniers de la Route Transamazonienne au Para) et dans l'Agreste de la Paraíba. Des travaux comparatifs seront conduits en France et à Madagascar dans le cadre du projet Pépites

Activité 6.1 : analyse des processus de production et de transformation des connaissances combinée à une analyse des modalités de coopération entre acteurs. Une première étape consistera en une description de l'architecture et du fonctionnement des réseaux sociotechniques (en année 1) : une cartographie des principaux acteurs, de leurs relations et des objets techniques qui les intéressent sera dressée après une série d'entretiens auprès de personnes clef de ces réseaux. Le travail anthropologique, travail d'enquête et d'observation participante, débutera en année 2.

Nous tenterons de repérer (i) les différents lieux de production, d'échange et de confrontation de connaissances (groupes d'agriculteurs, accompagnement technique et démonstrations de matériel, événements festifs, lectures, formations, expérimentations individuelles...), (ii) autour de quels objets techniques s'organisent les interactions, (iii) quelles sont les controverses qui émergent et les enjeux qui mobilisent. Notre approche sera dynamique pour comprendre comment les différentes formes de connaissances s'hybrident, comment les acteurs font des apprentissages croisés et opèrent des déplacements dans leurs positions. En nous intéressant par exemple aux connaissances liées à la matière organique ou à l'activité biologique et en analysant la façon dont différents acteurs évaluent ces connaissances, nous serons à même de contribuer à la définition d'indicateurs pertinents (taches 1, 2).

- l'analyse des relations et des situations qui produisent des valeurs affectives et éthiques enrichissant le capital social et humain (identité, respect, fierté, reconnaissance, confiance, responsabilité, autonomie, dignité, justice ou au contraire des valeurs d'obéissance, soumission, dépendance d'un côté et de prestige et pouvoir de l'autre) et de leur impact en termes de coopération, de construction de projets collectifs et de défense de valeurs et identités partagées. Une recherche de master de sociologie dans l'Agreste de la Paraíba et un doctorat d'anthropologie en région transamazonienne, toujours au Brésil doivent intégrer cette thématique.

Le second sujet traite des instruments de politiques publiques de développement rural et territorial autour des dispositifs de gestion de biens communs et de production de biens publics. Je continue à examiner le cadre de la reconnaissance de la multifonctionnalité de l'agriculture et des territoires ruraux pour mettre en œuvre des stratégies opérationnelles fondées sur la valorisation des relations et structures de réciprocité.

Un des objets d'étude concerne les services écologiques ou environnementaux et leurs modalités de négociation (conditionnée, contractuelle, inconditionnelle), de rémunération (individuelle, collective ou institutionnelle,..) et d'évaluation. Il s'agira d'accompagner, évaluer et comparer divers instruments de rémunération de services écologiques au Brésil, Costa Rica, Madagascar, USA et en France dans le cadre du projet Serena.

Le deuxième objet concerne les groupes d'agriculteurs-expérimentateurs et les banques de semences au Nordeste du Brésil. Dans les deux cas, je m'attacherai à valider une méthodologie permettant d'identifier la nature des relations de réciprocité ou d'échange, des valeurs affectives et études produites et de leur impact sur la durabilité, efficacité et reproduction des processus de gestion partagée de la ressource ou de production de biens publics locaux.

La troisième entrée est celle des dynamiques sociales au sein des espaces de négociation des politiques publiques et de l'action publique (états, gouvernements, conseils, forums, réseaux, etc.) et en particulier l'expression et les conséquences des formes d'aliénation des relations de réciprocité (paternalisme, clientélisme, populisme). La question de l'analyse des modalités et formes d'aliénations propres aux systèmes de réciprocité me semble en effet prioritaire pour avancer dans l'effort de dévoilement de ces relations mais également dans la perspective d'une analyse de la naturalisation du système d'échange et de sa critique spécifique.

Je dirige deux thèses de doctorat au Brésil (Amazonie et Cerrados) où ces processus sont examinés à l'échelle de projets de développement rural élaborés dans des cadres participatifs (conseils et forums de développement territorial) articulant les échelles municipale, régionale (Etats fédérés) et nationale (fédération).

Il s'agit d'une part d'identifier les relations de réciprocité symétriques (entraide, solidarité, coopération, partage) et leurs impact en terme de qualité, durabilité des dynamiques sociopolitiques, des décisions et des projets concrets. En contrepartie on identifiera les relations asymétriques à travers les processus de redistribution ou détournement d'informations et de ressources, via des réseaux sociaux spécifiques ou à travers des espaces de décision parallèles ou «ad hoc» (Massardier, 2006), leurs mobiles, motivations et leurs impacts en termes de dynamiques locales.

L'approche mobilise l'identification de réseaux sociaux par indications et la comparaison de l'évolution des configurations d'acteurs sociaux autour des projets concrets ou des dispositifs de négociation à des moments différents du processus.

Gript, Brasília
mars 2009

Références bibliographiques

- Académie française, s/d Dictionnaire de l'Académie française, (8^e édition)
<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/generic/cherche.exe?l5:s=350968740>; accès 30 mars 2008
- ADRAF, 2000 La réforme foncière en Nouvelle-Calédonie 1978-1998, Nouméa, Adraf, 89 p
- Alberti G, Mayer E, Fonseca C, 1974. Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos, IEP, Lima
- Almeida, J. 1998, A construção social de uma nova agricultura. Porto Alegre: Ufrgs, 213p.
- Amedegnato S. O. ; Temple, D. 2002. «De la valeur trans-subjective de la réciprocité, in *Traverses*, n°3 pp 231-250, Montpellier-III
- Anspach M, 2002 A charge de revanche. *Figures élémentaires de la réciprocité*. Paris, Éditions du Seuil, 140 p.
- Antébi, E. 1971, Génie ou fumiste : Stéphane Lupasco, *Magazine Littéraire*, n° 54, Paris, 1971
- Aristote, [-350], 1994 *Ethique à Nicomaque*, V, 8, 1132 b- 1133 a, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, p. 238
- Aristote, [-350], 1962 .La Politique, in J. Tricot, Aristote, *La Politique*. Paris, Vrin,
- Arnold, T C. 2001 Rethinking Moral Economy. *American Political Science Review*, Vol. 95, no.1, 85-95
- Aspe C.; Auclair L. 2006 Le paysan: ressource symbolique recyclée, in *Le retour des paysans ? à l'heure du développement durable*, Auclair L. C. Aspe et P. Baudot (dir), Aix en Provence, IRD-EDISUD, pp 351-356
- Aubertin, C ; Pinton, F. 2006, Les paysans : figure emblématique du développement durable ? in *Le retour des paysans ? à l'heure du développement durable*, Auclair L. C. Aspe et P. Baudot (dir), Aix en Provence, IRD-EDISUD, pp 15-29
- Augé M. 1974, Débats in *Annales ESC*, n°6, Nov dec 1974, 1369-1379
- Augé M. 1973, L'illusion villageoise, *Archives internationales de sociologie de la coopération et du développement*, 34 p.
- Azambuja, L. R. 2005 Os valores da economia solidária: um estudo sobre a heterogeneidade ideológica de trabalhadores de cooperativas auto geridas in *XXIX Encontro anual da Anpocs*, Caxambu, 25-29 de outubro 2005
- Bagayoko D., 1982, "Idéologie communautaire, sociétés rurales et associations de cultures" cikè ton au Mali. Thèse 30 cycle, EHESS, Paris, 289 p.
- Bagayoko B. ; 1985, Les "tons traditionnels vivifiés". Relance coopérative en milieu rural malien in *Des personnes-projets en recherches-actions. Communautés*. Archives de Sciences Sociales de la Coopération et du Développement Paris 1985, n°73, pp. 62-70
- Balandier G. 1971, *Political Anthropology*. New York: Pantheon Books, 1971, p.39
- Balandier G., 1969, "Les relations de dépendance personnelle", *Cahiers d'études africaines*, IX (35), pp. 345-349.
- Barthélemy D. 1999, Droits à produire, patrimoine d'entreprise et patrimoine paysan. Les droits à produire, entre valeur et non-valeur. *Revue de Droit Rural*, 270 : 98-104.
- Barthélemy D., Nieddu M., 2002. Biens marchands, biens identitaires et multifonctionnalité agricole, Communication au colloque SFER : La multifonctionnalité de l'activité agricole, Paris, 21 et 22 mars 2002.
- Bartra A. 2000, A donde irán los excluidos si el sistema que los excluye es global y está en todas partes ? in: *X World Congress of Rural Sociology*, Rio de Janeiro, 13p.
- Batalla Bonfil G. 1981, El etnodesarrollo : sus premisas jurídicas, políticas y de organización in *Reunión sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en America Latina*, San José, Costa Rica, 5-12 décembre 1981.

- Bates, R. 1981 *Markets and States in Tropical Africa: The Political Basis of Agricultural Policies*, Berkeley: University of California Press, 1981.
- Bayart J.-F., 1981, "Le politique par le bas en Afrique noire", *Politique africaine* n° 1, 53-82.
- Bayart J.-F., 1989, *L'État en Afrique, la politique du ventre*, Paris Fayard
- Bazabana, M.. 2005 L'entreprise de réciprocité : Eléments de réflexion sur l'entreprise en Afrique. Entre classicisme, réciprocité et responsabilité In <http://afrique.cauris.free.fr/>
- Bealo-Gony Y. 2006 *Thewe men jila. La monnaie Kanak en Nouvelle-Calédonie*. Nouméa, Ed Expressions, 206p. (Préface de H. Mokaddem)
- Becker, L. C. 1986. *Reciprocity*. London: Routledge & Kegan Paul, 196p
- Becker, H. 1956 *Man in Reciprocity, Introductory lectures on culture, society and personality*. New York: Prager, 210 p.
- Belloncle, G. 1982 *La question paysanne en Afrique Noire*, Paris, Karthala
- Bensa A. ; Freyss, J. 1994. La société Kanak est-elle soluble dans l'argent .. ? *Terrain*, 23, pp 11-26
- Benveniste, E. 1987 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Editions de Minuit. Tome 1. Economie, parenté, société
- Berthomé, J. ; Mercoiret, M. R. 1997, *Etats désengagé, paysans engagés*, Paris : FPH, Cirad, 189p.
- Best R.E (sd) Forest-Lore, *Transaction of New Zeland Institute*, t1, vol XLII, pp 435-439
- Bierschenk T. 1988, Development projects as arenas of negotiation for strategic groups. A case study from Bénin", in *Sociologia ruralis*, vol XXVIII, n° 2:3, pp. 146-160.
- Bierschenk, T. ; Chauveau, J-P. ; Olivier de Sardan, J-P, 2000, *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*. Paris, Karthala ; Mayence, APAD, 318 p.,
- Binsbergen W.M.J. van & P.L. Geschiere, 1985, 'Marxist theory and anthropological practice: The application of French Marxist anthropology in fieldwork', in: W.M.J. van Binsbergen & P.L. Geschiere (eds.), *Old modes of production and capitalist encroachment: Anthropological explorations in Africa*, London/Boston: Kegan Paul International, pp. 235-289.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1984, *Socio-ritual structures and modern migration among the Manjak of Guinea Bissau: Ideological reproduction in a context of peripheral capitalism.*, Leiden University, 47p.
- Blanc-Pamard C., 1987. *Systèmes de production paysans et modèle rizicole intensif :deux systèmes en décalage. L'exemple des riziculteurs de la SOMALAC sur les Hautes Terres centrales de Madagascar*, *Cahier des Sciences Humaines*, vol.23,
- Bloch, M. 1963 *Mélanges Historiques*, Paris, Tome 1, p 244
- Bobin F. 1999, *Histoire africaine et acculturation : Les transpositions de modèles associatifs ruraux en ville (Burkina Faso) in Hypothèses*, 1999/2 pp. 159 à 167, Paris, Publications de la Sorbonne
- Bohannon P., Dalton G. (eds). 1962. *Markets in Africa*. Evanstone: Northwestern. University Press.
- Bohannon, P. et G. Dalton 1962, Introduction, in *Markets in Africa*, Eds P. Bohannon et G. Dalton, Northwestern University Press, 1-26.
- Boilleau, J.L. 1995. *Conflit et lien social. La rivalité contre la domination*. Paris, La Découverte/Mauss, 204p.
- Boissevain J. 1974, *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Basil Blackwell.
- Boltanski L ; Thevenot L. 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard, 483p.
- Bom Kondé P. 2003, *Le traitement de la qualité agroalimentaire et questionnements. Conférence au Cauris, octobre 2003*, In <http://afrique.cauris.free.fr/> accès le 12-12-2004

- Bonfil Batalla E (coord.) 1982. *America Latina: Etnodesarrollo, Etnocidio*. Costa Rica: Ediciones FLACSO. ,
- Booth, W. J. 1993. A Note on the Idea of the Moral Economy. In: *The American Political Science Review*, vol. 87, no.4, 949-954
- Bourdieu, P. 1980. Le capital social : notes provisoires, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 31 : 2-3.
- Bourdieu, P. 1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Le seuil, 248p.
- Boutinot, L, 2008, La décentralisation de la gestion des ressources forestières au Sénégal : un processus contraint par le marché ?, *Le bulletin de l'APAD*, n° 26, *Gestion des ressources naturelles. Participations et médiations* , [En ligne], mis en ligne le : 16 juin 2008. URL : <http://apad.revues.org/document3583.html>. Consulté le 18 janvier 2009
- Bowles S, Gintis H., Boyd R., Fehr, E. 2003. Explaining Altruistic Behavior in *Humans Evolution and Human Behavior*, 24 :153-172.
- Bowles S., Gintis H., 2004 The Evolution of Strong Reciprocity: Cooperation in Heterogeneous Populations, *Theoretical Population Biology* , 65: 17-28.
- Bucolo E, 1999, Le commerce équitable, Notes de l'Institut Karl Polanyi, Paris, Crida, www.crida-fr.org
- Byres, T.J. 1991, The agrarian question and differing forms of capitalist transition: An essay with reference to Asia, in Breman J. et Mundle S (eds) *Rural Transformation in Asia*, Oxford Univ. Press, Delhi, India, pp3-76.
- Cabral, A (1972). "La culture et le combat pour l'indépendance", *Le Courrier*, novembre 1973, UNESCO, Paris, 12-20.
- Cabral, A (1975) *Unité et Lutte*, Paris, F. Maspero
- Caille, A. 2008 Après la crise. retrouver le sens du don in *Médiapart*, 10/11/2008 - <http://www.mediapart.fr/journal/economie/economico>, accès 10/11/08
- Caille A. 2005 *Dé-penser l'économie, contre le fatalisme*. Paris, La découverte, MAUSS, 310p.
- Caillé A., 2001 *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris, Desclée de Brouwer, 277p.
- Caillé A., 1998. Don et Association, in: *Une seule Solution : L'association. La revue du MAUSS*, 11 (1), 1998 : 75-83.
- Caillé, A. 1994. Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres ; Paris, La découverte, 340p
- Caillé. A ; 1988. Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique. In *Cahiers du LASA*, Université de Caen, n° 8-9, 1er semestre.
- Caldeira C. 1957. *Mutirão, formas de ajuda mutua no meio rural*, Companhia Editora Nacional.Sao Paulo,
- Callon M., 1989. *La science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*. Paris. La Découverte, 214 p.
- Callon, M. 1991, « Réseaux technico-économiques et irréversibilités » in. Boyer, B., Chavance, B. Godard, O.(ed.) *Les figures de l'irréversibilité en économie*. EHESS, Paris, pp 195-232
- Callon M., Muniesa F. 2003, *Les marchés économiques comme dispositifs collectifs de calcul, Réseaux*, 21 (122), p. 191-233.
- Callon, M., Lascoumes, P., Barthe, Y., 2001. *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 358p.
- Cândido. A. [1947] 1977 *Os Parceiros do Rio Bonito*. 4^a.ed. São Paulo, Livraria Duas Cidades.
- Cardoso, C. 1991, Ki-yang-yank: uma nova religião balanta, in *Critica de Ciências Sociais*. 32 : 245-257 Bissau : INEP.

- Cardoso, C.F.S, 1979, *Agricultura, escravidão e capitalismo*, Petrópolis, Vozes, 240p. capítulo IV « A brecha camponesa no sistema escravista », pp 133-154
- Caron P, Sabourin E, 2001, *Paysans du Sertão. Les mutations des agricultures familiales au Nordeste du Brésil*, CIRAD, Repères, Montpellier, 241p
- Caron P., Reig E., Roep D., Hediger W., Le Cotty T., Barthélemy D., Hadynska A.; Hadynski J., Oostindie H.; Sabourin E. Multifunctionality : refocusing a spreading, loose and fashionable concept for looking at sustainability ? *International Journal of Agricultural Resources, Governance and Ecology*, 2008 - Vol. 7, No.4/5 pp. 301 - 318
- Carreira A. 1947, *Vida Social dos Manjacos*, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, Bissau.
- Carvalho H M de, 2005, *O campesinato no século XXI. Possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil*, São Paulo, Editora Vozes, 405p.
- Castel O. 2003. La dynamique institutionnelle de l'économie populaire solidaire dans les pays du Sud, Chaire de recherche en développement des collectivités, Série Comparaisons internationales, no.4, Université du Québec en Outaouais, 21p
- Castel O. 2006 La réciprocité : principe de comportement économique en conflit/coopération avec le profit et la redistribution, in Colloque « L'économie au service de la société », Dakar, PEKEA - Université Cheik Anta Diop & CODESRIA, 1 a 13/12/2006, 13p
- Castell M. 1989, *La société en réseau*, Paris, Fayard, 500p
- CEPI, 1978-1982 *Revista Bombolom*, N° 1, 2, 4, 5, Bissau, MEN, Centros de Educação Popular Integrada.
- Chabal M. 1989. Logique binaire de l'échange, logique ternaire de la réciprocité, Montpellier, Université Paul Valéry, Mémoire de DEA de Philosophie, 54p
- Chabal M. 1996, Quand la réciprocité semble non réciproque, ou la réciprocité cachée in *Revue du MAUSS semestrielle*, N° 8, 2 sem 199-, p 132-140
- Chabal M. ; 1998 Echange et réciprocité, in Présentation de Temple & Chabal (1995) *La réciprocité et la naissance des valeurs humaine* <http://mireille.chabal.free.fr/echangre.htm>, accès 25 :02/1999
- Chabal M., 2005 Les structures élémentaires de réciprocité, conférence in Cauris <http://afrique.cauris.free.fr/conferences.html> Accès le 20/09/2005
- Chabal M., 2006 Les formes de réciprocité positive, négative, symétrique. Conférence in Cauris <http://afrique.cauris.free.fr/conferences.html> Accès le 20/05/2006
- Chabal P. ; Daloz J P, 1999, *L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique*, Paris. Economica. 196p.
- Chantelat P., 2002. La Nouvelle Sociologie Economique et le lien marchand : des relations personnelles à l'impersonnalité des relations. *Revue Française de Sociologie*, 43-3, 521-556.
- Chauveau J.P., 1994. Participation paysanne et populisme bureaucratique. Essai d'histoire et de sociologie de la culture du développement. In : Jacob, J.-P., et Lavigne Delville, Ph. Eds, *Les associations paysannes en Afrique*, Apad, Karthala, IUED, p. 25-60
- Chauveau, J. P. 1999, Le modèle sociologique des sociétés paysannes et l'innovation. In : Chauveau JP, Cormier Salem M.C., Mollard A *L'innovation en agriculture*, Paris, IRD, 65-83.
- Chrétien, J. P, 1974, Echanges et hierarchies dans les royaumes des Grands Lacs de l'Est africain, in *Annales ESC*, n°6, Nov dec 1974, 1327-1337
- Clastres, P. 1974, *La Société contre l'Etat*, Paris, Ed. de Minuit
- Clastres, P. 1980, *Recherches d'Anthropologie Politique*, Paris, Ed. du Seuil.
- Condominas G., 1961. Réédition corrigée 1991. *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*, Paris, ORSTOM Editions, 265 p.
- Condominas, G, 1974 L'entraide agricole chez les Mnong Car in *Etudes Rurales*, 53--56, 19

- Conterato M A. 2004 A mercantilização da agricultura familiar do Alto Uruguai/RS: um estudo de caso no município de Três Palmeiras. Porto Alegre, UFRGS/PGDR, Master.
- Coquery-Vidrovitch C., 1976, The political economy of the African peasantry and modes of production in Gutkind P. C. W. et Wallerstein I. (dir), *The Political Economy of Contemporary Africa*, SagePublications, Beverley Hills.
- Coudel E, Tonneau J.P., Rey, H. 2007 Quelles compétences et quels apprentissages pour faciliter l'insertion des acteurs locaux dans les dispositifs de gouvernance territoriale : L'exemple d'une recherche-accompagnement d'une université paysanne au Brésil, in Colloque ERSA, European Regional Science Association, 29-31 août 2007, Paris, 15p
- Coudel, E ; Sabourin, E. 2005 Apprentissage et action collective au Nordeste du Brésil : l'Université Paysanne, Montpellier, Cirad - Inra, actes du projet Accolade, 35p.
- Coudel, E ; Sabourin, E. Tonneau, J.P., 2009 Vers la construction d'une Université Paysanne au Brésil : dynamiques et apprentissages d'une première expérience. In Aide à la décision, Hubert B & Turckheim C. (Eds), Versailles, Quae-Inra (en cours)
- Coudel, E. 2009, Formation et apprentissages pour le développement territorial : regards croisés entre économie de la connaissance et sciences de gestion Réflexion à partir d'une expérience d'Université Paysanne au Brésil, Université Montpellier Supagro, Thèse de Doctorat, Economie Gestion,
- Couturier I, 2001 L'entraide, spécificité juridique de l'agriculture in Installation, contrôle des structures et sociétés en agriculture, Barthélémy D (eds) Actes et Communications, Paris, Inra Editions, 163p
- Crozier M. ; Friedberg E., 1977, L'acteur et le système SEUIL, Paris, réed Points 1981.
- Darré J.P., 1996. L'invention des pratiques dans l'agriculture. Vulgarisation et production locale de connaissance. Paris, France, Karthala/CNRS, 200p.
- Darré, J.P (dir). 1994. Pairs et experts dans l'Agriculture, dialogue et production de connaissance pour l'action, *Technologies, idéologies, pratiques*, Aix-Provence, TIP, 227p.
- Dauphine, J. 1989. Les Spoliations foncières en Nouvelle Calédonie (1853-1913), L'Harmattan, Paris, 348p.
- Delgado, G.C. Junia C.; Jader J.O, 2007. Relatório de avaliação do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA). *Sociedade e Desenvolvimento Rural*, n. 0, p. 18-39,
- Demo. P. 2002. Solidariedade como Efeito de Poder. Cortez, São Paulo.
- Descola P, 1988. Ethnicité et développement économique: le cas de la Fédération des centres Shuar, GRAL: *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine*. Cnrs, Paris, 221-237
- Descola P. 1986, La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuars, Paris, MSH, Fond. Singer Polignac, 450p.
- Desjeux D., 1979 La question agraire à Madagascar, Paris, L'Harmattan, 195p
- Desjeux. D. 1987, Stratégie paysanne en Afrique Noire : le Congo, essai sur la gestion de l'incertitude, Paris, L'Harmattan, 247 p.
- Diaz Pedregal V 2007 La normalización del comercio justo y su impacto en los países andinos In *Jornal do Mauss Iberolatinoamericano*, 22-09-2007
- Diaz Pedregal V. 2006 Commerce équitable et organisations de producteurs. Le cas des caféiculteurs andins au Pérou, en Equateur et en Bolivie, Paris, L'Harmattan, 274p Coll. Logiques Sociales,
- Diaz Pedregal, V. 2007, Le commerce équitable dans la France contemporaine. Idéologies et pratiques, Paris, l'Harmattan, 268 p. Collection Logiques Sociales,
- Diop, A. M. 1984. Rites de passage et système religieux chez les Manjak (Guinée-Bissau). *Notes Africaines* n°. 181, janvier 1984: 9-16
- Diop, A. M. 1996, *Société manjak et migration*, Besançon, Demontrond. 219p
- Djama M; Mercoiret M.R.; Sabourin E. 2001. Evaluation du dispositif OGAF- Opération Groupée d'Aménagement Foncier Nouvelle Calédonie. Nouméa, Paris, CNASEA, 120p.

- Djama, M. 2000, Transformations agraires et systèmes ruraux mélanésien en Grande Terre de Nouvelle-Calédonie, Pouembout, IAC, 18p.
- Douglas M. 2004. Comment pensent les institutions. Paris, la Découverte Poche, 220p. ed anglaise originale « No free gifts ». in Mauss, M. The gift: the form and reason for exchange in Archaic societies. New York: W.W. Norton, 1990, p.vii-xviii.
- Duby G. 1974, Débats in *Annales ESC*, n° 6, p 1366-67, Paris, Armand Colin
- Duby G. 1978 Les trois ordres où l'imaginaire du féodalisme, Gallimard, Paris, 1978
- Dumont, L. 1966 Homo Hierarchicus, Le Seuil, Paris.
- Dupont, P. 2004 La moisson des marins-paysans: L'huître et ses éleveurs dans le bassin de Marennes-Oléron. Paris MSH-INRA ; Editions Quae, 2004, 326 p.
- Dzimira S. 2007 Marcel Mauss, savant et politique. Paris, La découverte, Bibliothèque du Mauss, 238p
- Dzimira S., 2007 « Les initiatives solidaires, La réciprocité face au marché et à l'Etat », *Revue du MAUSS permanente*, 15 avril 2007. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article51>
- Dzimira S., 2002. Le paradigme du don : paradigme antiparadigmatique des paradigmes ? in Colloque du comité de recherche, sociologie économique de l' AISLF, Université de Laval, Canada, 27 mai 2002
- Dzimira S., 2003. Le paradigme du don : paradigme antiparadigmatique des paradigmes socioéconomiques ?, La revue du MAUSS semestrielle n°21, *L'Alter-économie, quelle autre mondialisation ?*, 1^{er} semestre 2003, M.A.U.S.S./ La Découverte, 2003.
- Dzimira S., 2005 Penser l'économie autrement : Ecole de la régulation, économie des conventions et paradigme du don in Sabourin E & Antona M (dir) Tensions entre lien social et intérêt matériel dans les processus d'action collective Paris, Mauss, Cirad, 41-81
- Elias, N. 2004 [1970] Qu'est-ce que la sociologie, Ed. de l'Aube, Agora Pocket, Paris, 222p.
- Elias, N. ; Scotson J. L. 1997 [1965] Logiques de l'exclusion Paris, Fayard
- Ellis F. 1988/1993, *Peasant Economics. Farm households and agrarian development*, Cambridge, The Cambridge University Press, 309p.
- Eme B. ; Favreau L. ; Laville J.L. ; Vaillancourt Y (dir) .1996. Société civile, Etat et Economie Plurielle, Montreal : CRISES, Paris : CRIDA-LSCI, 325p.
- Eme, B.; Laville, J.L. 1996 Economie plurielle, économie solidaire in *Revue du Mauss* n° 7 1^{er} semestre 1996
- Eneau J. 2005. Autonomie, réciprocité et développement organisationnel, *Actes du 16ème Colloque de l'AGRH*, Paris
- Eneau J. 2005. La part d'autrui dans la formation de soi - Autonomie, autoformation et réciprocité en contexte organisationnel, Paris, L'Harmattan
- Eymard-Duvernay F., 2002. *Pour un programme d'économie institutionnaliste*, Revue économique, Vol. 53, n°2.
- Faugères, E. 2000. Transactions monétaires en Pays Kanak. *Genèses, Sciences sociales et histoire*, 41, pp 41-62
- Favereau O., 1989. Marchés internes, marchés externes, *Revue économique* vol 2.
- Favereau, O., 1994. Règle, organisation et apprentissage collectif : un paradigme non standard pour trois théories hétérodoxes In: Analyse Economique des Conventions, Orléan A. (Dir.), PUF, Paris, pp 115-137
- Favereau, O; Thévenot, L; 1991. Réflexions sur une notion d'équilibre utilisable dans une économie de marchés et d'organisations, ronéo, Ermes/Ehess, Paris.
- Federación de Centros Shuar 1976 *La Federación Shuar. Solución original a un problema actual*. Mundo Shuar. Sucúa [Ecuador].
- Fehr, E.; Gächter S. 2000 "Fairness and Retaliation: The Economics of Reciprocity". *Journal of Economic Perspectives* 14 (3): 159-181.

- Florentino G L, Simões, A.; Sabourin E.; Duque G. 2007. As organizações profissionais agrícolas e a gestão dos recursos naturais: aprendizagens sociais e construção social de uma governabilidade in Fontaine G. Vliet G.V, Pasquis, R. (coord.) *Políticas ambientales y gobernabilidad en América Latina*, Quito, Flacso, Cirad , pp 303-324
- Forman, S. 1979, Camponeses: Sua participação no Brasil. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. (Título original: The Brazilian Peasantry, publicado em 1975.)
- Fórum Brasileiro de Economia Solidária 2007 Proposta de Instrução Normativa do Sistema de Comércio Justo e Solidário, 15 de maio de 2007
- Fregosi, R 2006 , Altérités et mondialisation. La voie Latino américaine, Paris, Ellipses, 2006
- Freyss J., 1995. Economie assistée et changement social en Nouvelle Calédonie, Paris, IEDES-PUF, 452p.
- Friedberg, E, 1991. Le pouvoir et la règle. Paris, Seuil, 420p.
- Gaiger, L. I. G. 2005. Apontamentos sobre a natureza do vínculo solidário na vida econômica. XXIX Encontro Anual da ANPOCS, 2005. 23 p.
- Gaiger, L. I. G., 2003. L'économie solidaire au Brésil. *Revue du Mauss* n° 21 (Alter-économie: quelle autre mondialisation?), pp. 80-96.
- Gaillard G. (dir.), 2000, *Migrations anciennes et Peuplement actuel des Côtes guinéennes*, Paris, L'Harmattan, 644 p
- Galvão H 1959. O Mutirão no Nordeste, MINAGRI, serviço de informação agrícola, UFRN, Natal
- Gannon F., Sandron F., 2006, « Echange, réciprocité et innovation dans une communauté paysanne. Une lecture conventionnaliste », *Economie Rurale*, n°253, pp.50-67.
- Garcia Junior, A. 1990, *O Sul. caminho do roçado*, Brasília, Marco Zero–Unb–CNPq–MCT, 285 p.
- Gardin, L. 2006, Les initiatives solidaires. La réciprocité face au marché et à l'Etat, Eres, Paris, 190p.
- Geffray C, 2007, A opressão paternalista: Cordialidade e brutalidade no cotidiano brasileiro, Rio de Janeiro, Educam-Editora universitária Candido Mendes, 230 p.,
- Geffray C., 1995, Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne, Paris, Karthala, 185 p.
- Geffray, C. 2007, A opressão paternalista: Cordialidade e brutalidade no cotidiano brasileiro, Rio de Janeiro, Educam-Editora universitária Candido Mendes, 230 p.,
- Gentil D., 1986, Les mouvements coopératifs en Afrique de l'Ouest. Intervention de l'État ou organisations paysannes ? UCI-L'Harmattan, Paris, 269 p.
- Gentil, D. 1979, Les pratiques coopératives en milieu rural africain. Sherbroocke, Centre d'Etudes en Economie Coopérative
- Gervais, M; Jollivet M.; Tavernier, Y. 1977. *Histoire de la France rurale, Tome IV (la fin de la France paysanne - depuis 1914)*. Paris : Seuil
- Geshiere P. 1984, La paysannerie africaine est-elle capturée ? Sur la thèse de Goran Hyden et pour une réponse plus nuancée. *Politiques Africaines*, 14 , 13-23
- Geshiere P.1994. Parenté et marché dans une société lignagère in J F bayart (dir) *La réinvention du capitalisme*, Paris Karthala, p 111
- Girard Ferreira Nunes, C. 2007 Politiques publiques en faveur de l'économie solidaire au Brésil in *Tiers Monde* , n°190 : 379-399
- Godbout T. J. 2000, *Le don, la dette et l'identité*, La Découverte/MAUSS, Paris, 190p.108-112
- Godbout T. J. 2003, La logique du don in Colloque Philia « *Par-delà l'interventionnisme et le laisser-faire, une inspiration pour la société* ». Montréal, Agora, 18/10/2003, http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Don-la_logique_du_don_par_Jacques_T_Godbout
- Godbout T. J. 2004 De la continuité du don, *La Revue du MAUSS*, 23 (1): 224-241
- Godbout T. J. 2007. Ce qui circule entre nous, Paris, le Seuil, 395p

- Godbout, J T ; Caillé, A, 1992. L'esprit du don, Paris, La Découverte - Syros, 357p
- Godoi E. P. ; Menezes, M. A. ; Acevedo M. R. (org.) 2009, Diversidade do Campesinato: expressões e categorias São Paulo: UNESP Editora, Nead, v. 02. 385 p. (no prelo) Coleção História Social do Campesinato no Brasil, Tomo IV
- Goffman, E. 1973, La mise en scène de la vie quotidienne, T 2. Les relations publiques. Paris: Les éditions de Minuit.
- Goffman, E. 1974. Les rites d'interaction. Paris : Les éditions de Minuit
- Good, C. M. 1973, Markets in Africa : a Review of Research Themes and the Question of Market Origins. Cahiers d'Études africaines, Vol. 13 ,n 52 : 769-780
<http://etudesafricaines.revues.org/document1455.html>
- Gouldner A W., 1960, The Norm of Reciprocity, *American Sociological Review*, (25-2),161-178.
- Gregory, C. 1982. Gifts and Commodities, Londres, Academic Press
- Gros, C. 2003. Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine in *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 48, pp.11-31, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00158270/fr/>
- Gros, C. 2006, Nationaliser l'Indien, ethniciser la nation. L'Amérique latine face au multiculturalisme, in *Etre Indien dans les Amériques*, C. Gros, M-C Strigler (coord)
<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00158426/fr/>
- Groupe Polanyi (ed), 2008, La multifonctionnalité de l'agriculture : une dialectique du marché et de l'identité, Versailles, Quae Editions, 360p.
- Grupo de Trabalho Sistema Nacional de Comércio Justo e Solidário, 2006 Documento base sobre Sistema Nacional de Comércio Justo e Solidário Brasília, SENAES, 19-05-2006
- Guiart J. 1999. Les Mélanésiens devant l'économie de marché. Du milieu du XIXème siècle à la fin du millénaire. Nouméa, Le Rocher à la Voile, 192 p.
- Guillermou Y. (1993) Encadrement étatique et formes d'organisation autonome en secteurs paysan marginalisé : cas de l'Algérie et du Congo. In Jacob et Lavigne-Delville
- Guingané J.P. 2001. Le marché africain comme espace de socialisation : Conférence de l'association Cauris. In <http://afrique.cauris.free.fr/> acesso em 12/12/2004
- Handen, D. L, 1986, Nature de fonctionnement du pouvoir chez les Balanta Brassa Bissau : Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1986, 271 p.
- Hatchuel, A., 2000. Quel horizon pour les sciences de gestion ? Vers une théorie de l'action collective. In: Les nouvelles fondations des sciences de gestion. A. David, A. Hatchuel, R. Laufer. Paris, Vuibert FNEGE: 7-43.
- Haubert M., 1981, «De la tradition communautaire à la modernité coopérative : évolution, greffage ou récupération ?», *Revue Tiers-Monde*, 88 : 789-808.
- Haubert, M, 1999, Les mouvements paysans et le développement à la base in M. Haubert, (dir.), *L'avenir des paysans. Les mutations des agricultures familiales dans les pays du Sud*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Haubert, M. 1978. Bons sauvages et Bonne Nouvelle au Paraguay, *Tiers Monde*, n°75, juillet-sept 1978, 469-494
- Haubert, M. 2000 "L'idéologie de la société civile". in: *Les sociétés civiles face au marché*. (Maxime Haubert et Pierre Philippe Rey eds.) Karthala, Paris, 2000.
- Héber-Suffrin C ; Pineau G (coord), 2000, *Réciprocité et réseaux en formation*, Revue Education Permanente, N° 144.
- Héber-Suffrin C. (dir) 2001, *Partager des savoirs, construire le lien*, Paris, Chronique sociale.
- Héber-Suffrin C. 1998, Les savoirs, la réciprocité et le citoyen, Paris, Desclée de Brower
- Hebette, J. 2004. Agriculturas Camponesas Paraenses. Belém, mimeo, 28 p
- Hénaff . M 2002. Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie. Paris, Seuil, 552p.

- Hervé, D., Rivière, G.; Pacheco, L. 1995. "Communities and Collective Usage of Land Resources in the Andes." "Reinventing the Commons," IASCP Tth International Conference, 24-28, 1995, Bodoe, Norway
- Hess, C., Ostrom, E (eds) 2007 Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice. Cambridge, MA: MIT Press, 2007, 381 pp.
- Hobhouse, L. T. *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*, London: Chapman & Hall, 1956, First edition, 1906, p. 220.
- Hocart, A. M. 1927, Rois et Courtisans, Paris, le Seuil, 1978. Ed originale [1927] Kingship, Oxford, (réédition en 1969, Oxford University Press),
- Hocart, A. M. 1973 Le mythe sorcier, Payot, Paris, ed originale [1952] "The life-giving myths and other essays, Londres.
- Hocart, A. M. 2005 Au commencement était le rite, Paris, Mauss La Découverte
- Hochet A. M. 1983, Guinée Bissau : Paysanneries en attente, Enda, Dakar, 173p. Etude 79-80
- Homans, G 1958, "Social Behavior as Exchange," *American Journal of Sociology*," 68 (May, 1958) pp. 597-606;
- Hubert, B. 1997, Appui à l'agriculture familiale : appuis institutionnels et initiatives locales. Rapport de mission au Brésil, Montpellier, INRA-SAD, CIRAD-SAR, 8 p.
- Hyden G. 1980, Beyond Ujamaa in Tanzania : Underdevelopment and Uncaptured Peasantry, Heinemann, Londres.
- Hyden G. 1985, « La crise africaine et la paysannerie non capturée », in *Politique Africaine*, n°18, juin 1985, pp. 98-103.
- Hyden G. 2005 African Politics in Comparative Perspective, Cambridge Univ. Press, 306 p
- Hyden G. 2007. L'économie de l'affection et l'économie morale dans une perspective comparative in *Revue du MAUSS Semestrielle @*, n° 30 (www.cairn.info)
- Hyden, G. 1987. "The Theory of Reciprocity and Governance in Africa." in Conference on "Advances in Comparative Institutional Analysis", October 19-23, Dubrovnik, Yugoslavia
- Jacob, J P ; Lavigne Delville, P, 1993, Les associations paysannes en Afrique: organisation et dynamiques, Paris, Apad Karthala, 307 p
- Jamous R. , 1993, Honneur, don et baraka *Revue du Mauss semestrielle* 1^{er} s. n°1 p. 13-32.
- Jaulin R. 1969. La paix blanche. Paris, Ed du Seuil
- Jaulin R. 1970. De l'ethnocide Paris, Maspéro, Col 10/18.
- Jaulin, R. 1984. Ethnocide, Tiers Monde et ethnodéveloppement, in *Tiers Monde*, 1984. vol. 25, n° 100, pp. 913-927
- Jong J.T.V.M. de, 1987b, Jangue Jangue in Guinea-Bissau, un unknown culture-bound syndrome among Balanta women *Dutch Journal of Psychiatry* 29 (1987) 2
- Jong J.T.V.M. de, 1987c, Jangue Jangue : la politique par le bas en Guinée-Bissau, in *Politique Africaine*, N° 37, pp 108-1112
- Jong, J T V M , de 1987a A descent into African Psychiatry, Amsterdam, Royal Tropical Institute, 253p.
- Jung, C. G. [1933] 1986. Dialectique du moi et de l'inconscient, Paris, Gallimard, « Folio »,
- Jung, C. G. [1950], 1993, L'énergétique psychique Genève, Georg, 294 p
- Kahan, D. M. 2005, The Logic of Reciprocity: Trust, Collective Action, and Law In H Gintis, S Bowles, R Boyd & E Fehr, *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge MA: MIT Press pp339-378
- Kestemont B, 2003 Critique des conditions de la durabilité: application aux indices de développement durable, Mémoire de DEA, Bruxelles, IGEAT-ULB, 214p.
- Kestemont B., 2008, Les fondements utilitaristes et anti-utilitaristes de la coopération en biologie, *Revue du Mauss*. 1, n° 31, p. 242-269.

- Kestemont B., Le Menach J.L. 1992, Evaluation de l'action ONG/322/90/B Guinée-Bissau. Formation d'unités de pêche artisanale dans l'archipel des Bijagos CCE-COTA, Bruxelles, 100 p.
- Kilcher F. 2004. Marchés hebdomadaires et agricultures familiales. Quelle complémentarité. CNEARC, Montpellier, Mémoire ESAT 1, 136p
- Kirsch R. 2007. Incubação de empreendimentos da economia solidária e as implicações das relações de reciprocidade, Brasília, UnB, *diss. mestrado de sociologia*, 260p
- Kirsch R., Sabourin E. 2007 Implicações das relações de reciprocidade na incubação de empreendimentos da economia solidária in *XIII Congresso Brasileiro de Sociologia*, 29-05 / 01-06/ 2007, UFPE, Recife (PE), 15 p, *GT 29 "Economia Solidária"*
- Kolm S C, 1984 La bonne économie (La réciprocité générale), Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- Kolm, S C. 1984. Théorie de la réciprocité et du choix des systèmes économiques. *Revue Economique* n 35 v5, pp 878-910.
- Kolm, S.C. 1998, "Une introduction à la théorie de la réciprocité et du choix des systèmes économiques", in: F.-R. Mahieu and H. Rapoport, eds., *Altruisme, Analyses Economiques* (Economica, Paris) 17-50.
- Kurzban R. , 2003 , Biological Foundations of Reciprocity in E. Ostrom & Walker (ed.) *Trust and Reciprocity: Interdisciplinary Lessons for Experimental Research*, New York: Russell Sage Foundation, pp 105-127
- Labelle J.M., 1996. *La réciprocité éducative*, PUF, Paris
- Labelle J.M., 1998. Réciprocité éducatrice et conduite épistémique développementale de la personne, in Danis C., Solar C. (dir.), *Apprentissage et développement des adultes*. Montréal : Éditions Logiques. 319p
- Laclau E. 2007 La rupture populiste et le centre gauche latino-américain *Réseau d'information et solidarité avec l'Amérique latine* 20/11/07. <http://risal.collectifs.net/spip.php?article2247>
- Laclau, E. 2008 La Raison populiste, Paris, Seuil, 267p
- Laforga G, 2005, Dinâmica do Comércio Justo, Associativismo e Agricultura Familiar na Citricultura Brasileira.. São Carlos: UFSCar – Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção, Tese de Doutorado, 2005, 348p.
- Laforga G, 2005, Economia solidária, agricultura familiar e comércio justo: alinhando convergências, apresentado desafios in XXIX Encontro Anual da Anpocs, GT 21, Caxambu, 25-29 de outubro 2005
- Laforga G, Pommer A. 2008, Limites e oportunidades para os agricultores familiares integrantes de Empreendimentos Econômicos Solidários no Assentamento Antônio Conselheiro Tangará da Serra – MT 56em Congresso SOBER, Rio Branco, 20-23/7/2008
- Landais, E.; Desfontaines, J.P. 1990. Les pratiques des agriculteurs: point de vue sur un courant nouveau de la recherche agronomique. In: Actes du Séminaire Modélisation systémique et système agraire: décision et organisation, Paris: INRA S.A.D, pp.31-64.
- Lanna, M. P. D. 1995. A dívida divina. Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro. Campinas: Ed. Unicamp, 249p.
- Lascoumes, P. 1994, L'éco-pouvoir , Editions La Découverte, Paris.
- Latouche S (1998), Le don est-il l'autre paradigme ? *Revue du Mauss Semestrielle*, n°8, 2^e s., p311
- Latouche, S. 1984, L'échec de l'occidentalisation du monde, in *Revue Tiers Monde*, 1984. vol. 25, n° 100, pp. 881-892
- Laval C. 2006. Les deux crises de l'éducation, in *la Revue du Mauss semestrielle*, n° 28, pp 96-115
- Laville J.L. 2003. Avec Mauss et Polanyi vers une théorie de l'économie plurielle in *Revue du Mauss* n° 21 (Alter-économie: quelle autre mondialisation?), pp. 237-249

- Laville J.L. (dir) 2000, *L'économie solidaire : une perspective internationale*, Paris : Desclée de Brouwer, 343p.
- Laville J.L. (dir) 1994. *L'économie solidaire, une perspective internationale*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Lazzaretti M. A., 2003 *Ação coletiva em assentamentos de reforma agrária*. Cascavel: EduUnioeste, 150p.
- Le Tallec, C ; Hours, B. ; Sélim, M. 2003. *Solidarités et compétences, idéologies et pratiques*, Paris, l'Harmattan, 2003, 362p
- Le Velly R. 2006a, *Le Commerce équitable, des labels à l'éthique relationnelle* ».Quelle personnalisation pour quel développement du commerce équitable ? GDR sociologie – économie « les marchés agro-alimentaires » Montpellier, 23-24 mars 2006
- Le Velly R. 2006b, *Un commerce équitable à grande échelle est-il possible ?* in Séminaire le Commerce équitable, une alternative au capitalisme, Université de Bourgogne, IHC, Dijon
- Le Velly R. 2006c, *Le commerce équitable : des échanges marchands contre et dans le marché* », *Revue française de sociologie*, 47 (2), mars-juin 2006, p. 319-340
- Le Velly R. 2007, *Le marketing fait-il perdre leur âme aux militants du commerce équitable ?* », *Gérer et comprendre*, 89, septembre, p. 15-23
- Le Velly R. 2006d. *Le commerce équitable : entre variété des marchés, figure du marché et forces du marché* » in Lazuech G. et Moulevrier P. (eds), *Contributions à une sociologie des conduites économiques*, Paris : L'harmattan, 2006
- Le Velly, R, 2004, *Le commerce équitable : des échanges marchands contre et dans le marché*, I Congrès de l'Association Française de Sociologie, Villetaneuse, 24-27/02/2004.
- Leblic, I. 1996. *Les Kanak face au développement. La voie étroite*. Grenoble-Nouméa, Presses Universitaires de Grenoble, ADCK.
- Leenhardt M., 1937, *Les Gens de la Grande Terre*, Éditions du Cagou, Nouméa (réédition).
- Leenhardt, Marcel [1947] 1971 *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 314p
- Leenhardt, Marcel 1937. *Les gens de la Grande Terre*, Nouméa, Editions du Cagou. (réédition) 216p.
- Lena P ; Geffray, C. ; Araujo R. (eds) 1996, « *L'oppression paternaliste au Brésil* », *Lusotopie* (Paris, Karthala), III, 1996 : 105-354.
- Lenne P. 2006. *Confrontation des connaissances entre agriculteurs et chercheurs dans un dispositif de co-construction de l'innovation: le cas du semis direct à Unaí (Brésil)*. Master Pro, anthropologie du développement local, IEDES, Paris I Sorbonne, Cirad, 110 p
- Lévi-Strauss C [1949] 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*, chap. XXVII. « les cycles de la réciprocité » Mouton, La Haye.
- Lévi-Strauss C [1950] 1977, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in MAUSS M. *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, , 482p. (7ème édition).
- Livet, P. ; Thévenot, L; 1994. *Les catégories de l'action collective*, In: *Analyse Economique des Conventions*, Orléan A. (Dir.), PUF, Paris, pp. 139-167
- Lopes C., 1980, *Ethnies, Etat et rapports de pouvoir en Guinée Bissau*, IUED, Genève
- Lopes, C. 1987, *A transição histórica na Guiné-Bissau*, Bissau : INEP, 296 p.
- Lupasco S. 1951. *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*. Paris, Herman
- Lupasco S. 1960, *Les trois matières*, Paris, Julliard, réédit.10/18, 1970.
- Lupasco S. 1970. *La tragédie de l'énergie*, Paris, Casterman.
- Lupasco S. 1974, *L'énergie et la matière psychique*, Paris, Julliard,.
- Macherel C., 1983 « *Don et réciprocité en Europe* », *Archives européennes de sociologie*, XXIV (1), 151-156.
- Magalhães R.S.; Abramovay R. 2007 . *A formação de um mercado de microfinanças no sertão da Bahia*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, p. 107-119, 2007

- Magalhães R.S.; Favareto, A. ; Souza . Desenvolvimento e empreendedorismo: dinamização das economias locais, microfinanças e comércio solidário. *Informações Econômicas*. Instituto de Economia Agrícola, v. 37, p. 23-35,
- Maizi, P. 2008 Note de lecture «Entraide villageoise et développement ; groupements paysans au Burkina Faso. B. L Ouedraogo, 1990, in *bulletin de l'APAD*, n° 5, <http://apad.revues.org/document3303.html>. Consulté le 16 janvier 2009.
- Malagodi, E.A.; Menezes, M.A. O conceito de “*economia moral*” de E. P. Thompson: um exercício para pensar a agricultura camponesa, *Raizes*, n°24, 2004
- Malinowski, B. [1922] 1963 *Les argonautes du Pacifique Occidental*, Trad Française, Paris, Payot, (ed orig. *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge)
- Malinowski, B.(1933.) *Mœurs et coutumes des Mélanésiens. Trois essais sur la vie sociale des primitifs* Paris, Payot (réédition en 1975, 184 p Petite Bibliothèque Payot)
- Mapou, L. 2000 Conférence « les enjeux fonciers » à Pouébo, 23/11/2000, DDEE Antenne Nord, Ouégoa, Nouvelle Calédonie, 9p.
- March, J.G.; Simon, H.A. 1971, *Les organisations*, Dunod, Paris, 254p.
- Marcoux, R. M. 2002, *Du développement social des tribus au développement social provincial. Rapport de mission*. Koné, Direction des affaires sanitaires et sociales et des problèmes de société, Province Nord, 86p. et annexes.
- Margarido A, 1974, Réciprocité paysanne au Brésil, *Annales* (6) 1338-1345
- Marie A, 2002, Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation. De la relation de dette à la lutte sociale, l'exemple ivoirien in *Cahiers d'études africaines*, 166,
- Marie A., 1972, Parenté, échange matrimonial et réciprocité *L'homme*, Vol 12 N°3 pp. 5-46
- Martins P. H. (org), 2002 *A dádiva entre os modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social*, Petrópolis, Editora Vozes, 205p.
- Martins P. H. ; Campos R B, (Org) 2006. *Polifonia do Dom*. 1. ed. Recife: Editora Universitária UFPE, 2006. v. 1. 332 p.
- Martins P. H. ; Nunes B F (org) 2004, *A Nova ordem social: Perspectivas da solidariedade contemporânea*. Brasília, Paralelo 15, 241p.
- Martins, J de S. 2003a *Travessias: estudo de caso sobre a vivência da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 294p.
- Martins, J de S. 2003b *O sujeito oculto: ordem e transgressão na reforma agrária*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 240p.
- Martins. J.de S., 1981 *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 186p.
- Marut J C, 2001, *Guinée-Bissau et Casamance, stabilisation et instabilité*, Genève, Centre de Documentation et de Recherche, UNHCR Rapport WRITENET No. 15/2000, 25p
- Mascarenhas, G.C.C. 2007 *O movimento do Comércio Justo e Solidário no Brasil: entre a solidariedade e o mercado*. UFRRJ/CPDA; Rio de Janeiro, 2007. Tese de Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, 351p.
- Massardier G. 2003, *Politiques et action publiques*, Armand Colin, collection U, Paris 302 p.
- Massardier G. 2006a. *Les chemins contigus et parallèles de la gestion intégrée de l'eau. Instruments de concertation, négociations, fabrique de passeurs. Le cas du Verdon*», séminaire SAIAP, CSPC, Aix-en-Provence, 24 novembre 2006
- Massardier G. 2006b. *L'analyse des politiques et de l'action publique. L'exemple de la gestion de l'eau*, Montpellier, CIRAD, Unité G.Eau, 27 novembre 2006
- Matos A G 2006. *Organizações sociais e economia solidária* In Sabourin E (Ed) *Associativismo, cooperativismo e economia solidária no meio rural*, Brasília, UnB , *Cadernos do CEAM* n° 23
- Mauss M. (1968-1969) *Essais de Sociologie*, Paris : Ed. de Minuit, (extraits des volumes 2 et 3 des *Œuvres*)
- Mauss M. [1947] 2002, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.

- Mauss M. [1931] 1968-1969. Œuvres, Volume III. Paris : Ed. de Minuit
- Mauss, M. [1924] 1950. "Essai sur le Don", In: Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, réédition 1989
- Mayer E. 2002 The Articulated Peasants: Household Economies in the Andes. Boulder: Westview Press, 2002. 390pp
- Mazzetto Silva, C E. 1999, Cerrados e Camponeses no Norte de Minas: um estudo sobre a sustentabilidade dos ecossistemas e das populações sertanejas. Belo Horizonte: IGC/UFMG. 250p. (dissertação de mestrado).
- M'Bali F., 1988. L'Etat et les paysans face aux contraintes du développement rural en Guinée Bissau : la confrontation de deux logiques. DEA sociologie, Université Bordeaux II. 136p.
- Mc Cabe, K. A. 2003. "A Cognitive Theory of Reciprocal Exchange." In Trust & Reciprocity: Interdisciplinary Lessons from Experimental Research. E. Ostrom, and J. Walker, eds. New York: Russell Sage Foundation. pp. 147-169
- Medina J 2003 Introducción in Temple D la Teoría de la reciprocidad, La Paz, GTZ/PADEP Tome 1, pp 9-16
- Medina J. 1994, Qamana. Tres reflexiones sobre el pensamiento andino, La Paz, Bolivia: HISBOL,
- Medina J.. 1997. Poderes locales: implementando la Bolivia del próximo milenio, protocolos de gestión de un Subsecretario. La Paz, Bolivia: FIA/Semilla/CEBIAE.
- Medina, J. 2002 (ed.) Ñande reko: la comprensión guaraní de la vida buena, La Paz: Bolivia, FAM, PADEP-GTZ, 136p.
- Medina, J., 2000. Diferencia y complementariedad entre el principio representativo y el principio participativo en la sociedad multicultural. Reflexiones a partir de la experiencia boliviana de participación popular. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, nº 35-37. p. 87-96.
- Meggors, B., 1971. Amazon, Man and Culture in a Counterfeit Paradise, Chicago, New York, Aldine and Altherton ed. (1976: Edition espagnole: Amazonia, un Paraíso ilusorio, México, Buenos Aires, Barcelona, Siglo XX.)
- Meillassoux C, 1974, débats in *Annales CLS*, nº 6 Paris, A. Colin.
- Meillassoux C. 1975 Femmes, greniers et capitaux, Paris, François Maspero.
- Meillassoux C. 1978. Mauss : du don agonistique au don paisible in Anthropologie et sociétés, Vol. 2, nº2, Quebec
- Meillassoux, C, 1963 'Social and Economic Factors Affecting Markets in Guro Land', in P. Bohannan and G. Dalton, eds.: 279-298.
- Meillassoux, C, éd., The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa, London, 1971.
- Melia B. ; Temple, D. 2004, El don, la venganza y otras formas de economía guaraní. CEPAG, Distribucion Montoya, Asunción, 2004. 258 p.
- Mendès, C ; Malherbe, M. 2007, Parlons manjak: langue de Guinée-Bissau, Paris, L'Harmattan, 225p
- Mendras H. 2000 L'invention de la paysannerie in *Revue Française de Sociologie*, 41-3, 539-552.
- Mendras, H. 1976. Les sociétés paysannes. Eléments pour une théorie de la paysannerie. Paris, Armand Colin, 281p
- Mendras, H. 1979, La fin des paysans. Marseille, Actes Sud.
- Menezes, M. A. 2006 A reciprocidade e a economia moral; repensando o campesinato, Polifonia do Dom, in Martins. P H & Campos B C, Recife, Ed. UFPE, PP 209-234
- Menezes, M.A. 2002 O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James C. Scott. In: Raízes. Vol. 21, no. 01, p.21-44

- Meny.Y ; Surel, Y. 2000, Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties, Paris, Fayard, 2000 (L'espace du politique)
- Mercoiret M.R., Djama M., Losch B., Yung J.M., Faugères E. et alii. 1999 Dynamiques rurales et développement régional dans la Province Nord de Nouvelle-Calédonie. Territoire de la Nouvelle-Calédonie, Province Nord. Montpellier, DRPP/CIRAD, Cirad Tera n° 28/99, 200p.
- Mercoiret, M.R. ; Berthomé, J. 1994. Les organisations paysannes face au désengagement de l'État". Atelier CIRAD, FPM, Montpellier, Mèze, 90p.
- Merton, R. K. Social Theory and Social Structure, Glencoe, Ill.: Free Press, 1957, pp 46-47.
- Michaux J. ; Layme, F. Temple, D. 2002. Las estructuras elementales de la reciprocidad, 2002, La Paz, Editorial TARI - Plural
- Michaux J. 2002 Un précédent pour l'Afrique ? La loi de participation populaire bolivienne 1995-2002. Conférence à Cauris, 5 juillet 2002.in : <http://afrique.cauris.free.fr>
- Michaux, J. ; Gonzales, M.; Blasco, E. 2000. Ayllu aymara y reciprocidad. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, n° 35-37. p. 59-78.
- Michaux, J. Gonzales, M, Blanco E. 2003. Territorialidades andinas de reciprocidad, la comunidad, in : *Las estructuras elementales de la reciprocidad*, Tari, Plural Ed, La Paz,
- Ministério de Desenvolvimento Social e de Combate a Fome, Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, 2004 Decreto n° 5.074. de 11 de maio de 2004, Brasília, MDS SENARC.
- Mormont M. 1996 Agriculture et environnement : pour une sociologie des dispositifs, *Economie Rurale*, 1996, 236 : 28-36.
- Morrehead R 1998. Enjeux actuels du foncier pour le développement pastoral en Afrique in Lavigne Delville P. et Chauveau J P, (eds) *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale?: réconcilier pratiques, légitimité et légalité*, Paris, Karthala, 744 pages
- Motta M. ; Zarth . P. (org) 2008, Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história: Concepções de justiça e resistências nos brasis. São Paulo, Unesp, Nead, v 1, 352p. Coleção História Social do Campesinato no Brasil, T. II
- Muchnik J. 1997 Les Systèmes alimentaires localisés in *Petites entreprises et Grands Enjeux, le développement agroalimentaire local*, Muchnik & Lopez (eds.) Paris, L'Harmattan,
- Murra John V. 1968, An Aymara kingdom in 1567, *Ethnohistory*, XV, 2, pp 115-151
- Murra John V. 1978. La Organización Económica del Estado Inca , Colección America Nuestra, 11. Mexico: Siglo XXI, 270 p
- Néaoutyne, P.. 2001 Les kanak dans l'économie. *Mwa Vée*, 32, avril-juin, pp 5-13
- Neves D. P. ; Moraes Silva M.A. (org) 2008, Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil - Formas tuteladas de condição camponesa. São Paulo, Ed. da Unesp, Nead, v 1, 280 p . Coleção História Social do Campesinato no Brasil, Tomo I.
- Nicolas G. 1995, résurgence du don sacrificiel *Revue du Mauss Semestrielle*, 1^{er} s. n°5 p. 118
- Nicolescu, B, 2008, Niveaux de Réalité et non-réductionnisme - Jung, Pauli et Lupasco face au problème psychophysique. CT154. International Congress " The Dialogue between Science and Religion in the Orthodox World " Conclusions and Perspectives, Bucarest, Roumanie, 8 septembre 2008.
- North, D.C. 1984 Transaction costs, institutions and economic history, *Journal of institutional and theoretical history*, 140, 1: 7-17.
- Oliveira M S L, Duque G. 2004. Reciprocidade e sociabilidade no Cariri Paraibano, XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda, 20p.
- Olivier de Sardan, JP, 1995. Anthropologie et Développement. Essai en socio-anthropologie du changement social, Paris : Apad-Karthala, 218p.
- Olson M., [1966] 1978. Logique de l'action collective. Paris, France, PUF, 199p.
- Orlean A., 1994. Analyse Economique des Conventions PUF, Paris, 340 p.

- Ostrom, E., Ahn, T. K. 2008, The meaning of social capital and its link to collective action in *Handbook on Social Capital*, ed. Gert T. Svendsen and Gunnar, L. Svendsen. Northampton, MA: Edward Elgar.
- Ostrom E. 1998. A behavioural approach to the rational-choice theory of collective action, *American Political Science Review* 92:1-22.
- Ostrom V., Ostrom E., 1978. Public goods and public choices. In : Alternatives for Delivering Public Service : Toward Improved Performance. E.S. Savas (Ed.), Westview Press, Boulder, Colorado, pp 7-49.
- Ostrom, E, 2005a "Policies that Crowd out Reciprocity and Collective Action." In H Gintis, S Bowles, R Boyd & E Fehr, *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge MA: MIT Press, 2005: 253-275
- Ostrom, E. 1994 Constituting social capital and collective action in *Journal of Theoretical politics* 6 (4): 527-562
- Ostrom, E. 2003. Toward a Behavioral Theory Linking Trust, Reciprocity and Reputation in E. Ostrom & Walker (ed.) *Trust and Reciprocity: Interdisciplinary Lessons for Experimental Research*, New York: Russell Sage Foundation, pp 19-78, 2003, Chapter 2
- Ostrom, E. 2005b. Understanding Institutional Diversity, Princeton, Princeton University Press, 2005, 355p.
- Ostrom, E. 2008, El Gobierno de los Bienes Comunes Desde el Punto de Vista de la Ciudadanía." In *Genes, Bytes y Emisiones: Bienes Comunes y Ciudadanía*, ed. Silke Helfrich, pp 268-278. Mexico: Heinrich Böll Foundation.
- Ouedraogo B. L, 1990. Entraide villageoise et développement ; groupements paysans au Burkina Faso Paris, L'Harmattan - Collection Alternatives rurales, 177 p
- Papilloud C. 2002. Le don de relation *Georg Simmel, Marcel Mauss*, Paris, Harmattan, 192p.
- Papilloud C. 2003, La réciprocité. Diagnostic et destins d'un possible dans l'œuvre de Georg Simmel. Paris, L'Harmattan, Logiques Sociale, 290 p.
- Parsons T. 1951, The Social System. Glencoe, Ill.: Free Press, 445 p.
- Paulme D., 1971, Classes d'âge et association d'âge en Afrique ; Plon, Paris, 348 p.
- Pecqueur, B. 1995, Territorialisation et qualification territoriale : le produit et le producteur, *Séminaire qualification des produits et des territoires*, INRA, Toulouse, 2-3/10/1995, 18 p.
- Penot E., 1994 - La riziculture de mangrove de la société balante dans la région de Tombali en Guinée-Bissau. in Dynamique et usages de la mangrove dans les pays des Rivières du Sud
- Cormier Salem M.C., ed., Colloques et Séminaires, Orstom, Paris: 209-221
- Penot E., 2005, Structuration sociale et économique, liens et nécessité matériels dans une société de réciprocité : le cas des Balantes de la région de Tombali, Guinée-Bissau. In Sabourin et Antona Action Collective : tension entre lien social et intérêts matériels, Paris, Mauss, Cirad, pp 135-157
- Petit A., 2005 « Des funérailles de l'entre-deux Rituels funéraires des migrants Manjak en France », *Archives de sciences sociales des religions*, 131
- Pinton F., Aubertin C., 2005. Populations traditionnelles : enquêtes de frontière. in Albaladejo Ch., Arnauld de Sartre X. (dir.) *Une décennie de développement durable en Amazonie rurale brésilienne*. L'Harmattan :159-178.
- Platteau J.P., 1997. Mutual insurance as an elusive concept in traditional rural communities, *The Journal of Development Studies*, vol. 33, n° 6, p. 764-796
- Ploeg J.D. Van der 2003. The Virtual Farmer: past, present and future of the Dutch peasantry. Royal Van Gorcum, Assen.
- Ploeg J.D. Van der 2006. O modo de produção camponês revisitado in A diversidade a Agricultura Familiar , Sergio Schneider (org.) Porto Alegre, Editora da UFRGS, pp 13-54.
- Ploeg J.D. Van der 2008, The New peasantries: struggles for autonomy and sustainability in an era of Empire and Globalization. London, Sterling, Earthscan, 356p.

- Polanyi K [1944] 1983, *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 420p.
- Polanyi K, 1975 *Le commerce sans marché au temps d'Hammourabi* in Polanyi K et Arensberg. C. *Les systèmes économiques dans l'Histoire et dans la Théorie*, Larousse, Paris, pp 51-62
- Polanyi K, 1975. *L'économie en tant que procès institutionnalisé*. In Polanyi K et Arensberg. C. *Les systèmes économiques dans l'Histoire et dans la Théorie*, Larousse, Paris, pp 239-260
- Polanyi K, 1994 *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori, [1975] *The Livelihood of Man*, ed. by PEARSON H. W. New York, Academic Press, Inc
- Polanyi K, Arensberg C, 1975, *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Librairie Larousse. Ed. originale : 1957: *Trade and Market in the Early empires. Economics in History and Theory*.
- Ponidja, A. 1990. *Stratégies foncières dans la basse vallée de Ponérihouen (Nouvelle Calédonie)* Université Paul Valéry, Montpellier, 172p (master)
- Portes, A 1998, "Social capital ; Its Origins and Applications in Modern Sociology", in *Annual Reviews of Sociology* Vol. 24, pp 1-24.
- Porto-Gonçalves C. W. 2005 *A Nova Questão Agrária e a Reinvenção do Campesinato: o caso do MST*, in revista *OSAL Observatorio Social de América Latina*, v. 16, p. 23-34 Buenos Aires
- Prado Junior C., 1942, *Formação do Brasil Contemporâneo*, São Paulo, Brasiliense, 390p. capítulos « Grande Lavoura e Agricultura de Subsistência » pp 130-167.
- Prado Junior C., 1960 *A questão agrária no Brasil*, Capítulo 1 : contribuição para a análise da questão agrária no Brasil. Pub. original, *Revista Brasiliense*, n° 28
- Putnam R. D (& Leonardí, R. Nanetti, R) 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ : Princeton University Press. 328p.
- Putnam, R.D 1993 *The Prosperous Community* *The American Prospect* vol. 4 (13), March, 21
- Racine L., 1986 *Les formes élémentaires de la réciprocité*, *L'Homme*, n°99, jui-sept-XXXVI (3), pp 97-118.
- Radomsky G F W, Penafiel, A P. 2007, *Rede social, reciprocidade e trabalho: a experiência dos vinicultores de Veranópolis*, *Economia Solidária e Ação Cooperativa*, v. 2, p. 43-50
- Radomsky G F W, Schneider, S. 2007 *Nas teias da economia: o papel das redes sociais e da reciprocidade nos processos locais de desenvolvimento*. *Sociedade e Estado*, 22, 249-284
- Randles W G L 1974, *La réciprocité en Afrique bantu*, *Annales ESC*, nov.-déc. 1974, n°6, pp. 1320-1326
- Rappaport R. A., 1956, *Nature, Culture and Anthropological Ecology in Man Culture and Society*, Oxford, University Press.
- Rawls J. 1997, *Théorie de la justice*, 1ère éd. 1971, Paris, Seuil.
- Redfield R. 1956 *Peasant society and culture*. Chicago, University of Chicago Press.
- Renard, M.C. 2005 *Quality certification, regulation and power in fair trade*. *Journal of Rural Studies* 21, 419-431. 2005
- Requier-Desjardins, D. 1997. *Marché, organisations, "équilibre de règles": proposition pour une méthodologie d'approche des agro-industries rurales dans les pays en voie de développement*. In *Petites entreprises et Grands Enjeux, le développement agroalimentaire local*, Muchnik & Lopez (eds.) Paris, L'Harmattan, pp 149-160.
- Revere R. B. 1975. *Les ports de commerce de la Méditerranée Orientale et la neutralité des côtes*. In Polanyi K et Arensberg. C. *Les systèmes économiques dans l'Histoire et dans la Théorie*, Larousse, Paris, pp 71-92
- Rey P. P. 1971, *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville*, Paris, F. Maspéro 298 p.

- Reynaud, J.D. 1993. Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale, Armand Colin, Paris, 306p.
- Ribeiro C. R., 2003, Conflits et gestion foncière en Guinée-Bissau, Rome, FAO, 16p
- Ribot, J.C., Agrawal A, Larson A. 2006. 'The Decentralization of Natural Resource Management: Theory Meets Political Reality', *World Development*. Vol. 34, No. 11. Pp. 1864-86.
- Ribot, J.C.; Peluso, N L. 2003. 'A Theory of Access: Putting Property and Tenure in Place'. *Rural Sociology*. Vol. 68.
- Rioux J. P. (dir), 2007. Les Populismes. Collection Tempus. Paris : Perrin, 2007
- Roger, E.M., Kincaid, D.L. 1981, Communication Networks. Toward a New Paradigm for Research, New York: The Free Press, 386p.
- Roustang G, 2002, Démocratie : le risque du marché, Editions Desclée de Brouwer, collection Sociologie Economique, Paris, 2002.
- Roustang, G. 2003. Volatilité ou pérennité des innovations sociales de l'économie solidaire. In 3^{ème} Rencontres du Réseau Interuniversitaire d'Economie sociale et solidaire Toulouse Le Mirail, 5/03/03, 10p
- Sabourin, E. 1980, Le conseil Aguaruna et Huambisa, un rêve différent. In: *Coévolution* n°2, été -automne 1980, Paris, pp 16-20.
- Sabourin, E. 1981, La réponse des Aguaruna et Huambisa. *Journal de la Société des Américanistes, Chronique d'information sur les Amérindiens* Tome LXVII. pp 442-450.
- Sabourin, E. 1982a. Ethnodéveloppement et Réciprocité en Amazonie Péruvienne: le cas du Conseil Aguaruna et Huambisa. Thèse de Doctorat, Université de Jussieu, Paris VII, 372p.
- Sabourin, E. 1982b, Dans les bidonvilles du Pérou: des liens renouvelés avec les campagnes; In: *Le Monde Dipomatique*, mars 1982.
- Sabourin, E 1982c La situation des communautés indigènes de la côte Atlantique du Nicaragua, in Rapport annuel 1982, *Survival International France*, Paris, pp 147-177
- Sabourin, E. 1983, Les Miskitos dans la tourmente. In: *Le Monde Diplomatique*, janvier 1983,
- Sabourin, 1985 Développement rural et résistance paysanne en Guinée Bissau. EDI-IRFED, Paris, 130p.
- Sabourin, E.; Thomas, L.; Gomes, S. 1987 Dispositif d'observation en milieu paysan du Programme de Recherche Paysanne dans la région de Tombali- Guinée Bissau. In: *Actes* du 8^{ème} Séminaire de Sociologie et Economie Rurale. CIRAD, Montpellier, 1987, 12p.
- Sabourin, E. 1988. Reflexões sobre as dinâmicas associativas e comunitárias na Guiné Bissau. In: *Soronda*, n°6 : 71-94. INEP. Bissau.
- Sabourin, E. 1988b Reflexões sobre estratégias de organização camponesa. In: *Boletim de Informação Sócio-Económica - BISE*, No. 4/88, pp.11-32. INEP/Ministère du Plan. Bissau, Guinée Bissau,
- Sabourin E., Ribaud P., 1989. Organisation d'une structure d'appui aux producteurs privés et paysans. Institut National du Café d'Angola ; CCCE, EDI-IRFED, Paris, 61 p et annexes.
- Sabourin, E.; Caron, P ; Silva PCG. 1995. Enjeux fonciers et gestion des communs: Le cas des vaines pâtures dans la région de Massaroca (Bahia, Brésil). *Cahiers de la Recherche Développement*, v 42, pp 7-21
- Sabourin, E.; Caron, P.: Silva, P.C.G. da; 1997. Organisation des producteurs familiaux et développement municipal; trois études de cas dans le Nordeste du Brésil. In: Les Paysans, L'Etat et le marché. Sociétés paysannes et Développement, Haubert M. (Dir), Université Paris I, Publications de la Sorbonne, Paris, pp 337-353.

- Sabourin E., Noel A., Marinozzi G., Andrade H., 1998. Coordination between producers & collective decision making in Brazilian Northeast public irrigation areas. In: *Association For Farming Systems Research International Symposium*, 15, Pretoria, Afrique du Sud, 1998, *AFSRE: Proceedings*, v. 1. 542-549.
- Sabourin, E.; Tonneau J.P. 1998, Réseaux de proximité et diffusion des innovations techniques : le cas des communautés paysannes de Massaroca, Bahia, Brésil : In *Lusotopie*, 1998, vol.6, pp 63-84. Paris, Karthala, CNRS, CEAN.
- Sabourin, E. 1999 Family farming sustainability and regional economic integration in Brazil: between debate and reality. In: "Sustainable agriculture and Environment: Globalization and trade liberalisation" Dragun A.K. & Tisdell C. (dir.) Cheltenham, GB, Edward Elgar Editor, pp 229-245
- Sabourin,E.; Marinozzi, G.; Bainville S., Cerdan C. 1999. Mudança institucional e desenvolvimento da agricultura familiar brasileira: dois casos de coordenação dos produtores para o acesso à inovação e ao mercado. In: *Raízes*, 19: 101-110
- Sabourin E., 2000a. Peasant reciprocity practises in Brazilian Northeast rural communities and recognition of agriculture multifunctionality *X World Congress of Rural Sociology*, Rio de Janeiro, 1-5 août 2000, 15p.
- Sabourin, E 2000b, Reciprocidad e intercambio en comunidades campesinas del Nordeste: Massaroca (Bahía, Brasil) in: *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, 35-36-37 : 101-112, Madrid
- Sabourin, E., Caron, P., Silva P. C. G. da, 2000. O manejo dos « fundos de pasto » no nordeste baiano : um exemplo de reforma agrária sustentável. In: *Raízes*, 20: 90-102
- Sabourin E, 2001a Changements sociaux, organisation de producteurs et intervention externe in *Paysans du Sertao* Caron & Sabourin (Coord.) Montpellier, Cirad, Embrapa, Repères, pp 107-134
- Sabourin, E ; 2001b. Note sur les besoins et perspectives de gestion concertée de l'aire de chasse de Forêt Plate, Commune de Pouembout, Nouvelle Calédonie, IAC-SRDL 13/2001, Pouembout, 32p.
- Sabourin, E. ; Pedelahre, P. 2001. Traditional land and collective management systems in New Caledonia North Provincia. IASCP Pacific Regional Meeting "Tradition and globalisation : Critical issues for the accommodation of Common Property Resources in the Pacific Region" Sept. 2-4, 200, Brisbane, Australia, *Proceedings*, pp 94-110.
- Sabourin E., 2002, Manejo da inovação na agricultura familiar do agreste da Paraíba: o sistema local de conhecimento, in: Silveira, L.; Petersen, P. & Sabourin, E. (orgs.), *Agricultura familiar e agroecologia no semi-árido: avanços a partir do agreste da Paraíba*, Rio de Janeiro, Brésil, AS-PTA, 2002, pp 177-199 www.aspta.org.br
- Sabourin, E. ; Pedelahre, P., Indigenous Land and Collective Tenure Systems in New Caledonia, *The Common Property Resource Digest*, n° 61, juin 2002, pp 2-4
- Sabourin, E. 2002. Appui à l'agriculture familiale, collectivités territoriales et construction de territoires dans le Nordeste Semi-aride in : Planification du développement territorial au Brésil, Sabourin et Teixeira (eds), Cirad, Ufpb, Montpellier, France, Colloques, pp 73-84.
- Sabourin, E ; Teixeira O. (Edit) (2002) Planification du développement territorial au Brésil Actes du séminaire, 28-30 septembre 1999, Campina Grande, Brésil, Cirad, Ufpb, Montpellier, France, Colloques, 116p.
- Sabourin E., Sidersky, P., Matos, L, Trier R. 2002, Gestion technique vs gestion sociale de l'eau dans les systèmes d'agriculture familiale du Sertão brésilien, *Sècheresse*, 13 (4) 274-283.
- Sabourin E., Tyuienon R., Djama M., 2002. Dynamique des marchés de proximité en Province Nord de Nouvelle Calédonie, Pouembout, IAC-SRDL 02/2002, 60p. et annexes.

- Sabourin, E 2003, La gestion des communs au Nordeste du Brésil et la multifonctionnalité de l'agriculture Rapport de recherche du projet : la multifonctionnalité de l'agriculture comme relation entre fonctions marchandes et non marchandes, Montpellier, Cirad, 60p
- Sabourin E. ; Djama, M., 2003. Pratiques paysannes de la multifonctionnalité : Nordeste brésilien et Nouvelle Calédonie. *Economie Rurale* 273-274 pp120-133
- Sabourin E. ; Grochain, S ; Tyuieon R. ; Pedelahore, P. 2003, Prestations non marchandes et intégration économique : une dynamique de mise en valeur endogène des ressources locales. In « Approches autour de Culture et Nature dans le Pacifique Sud », H Mokaddem ed. Nouméa, CORAIL-ACDK,UNC, pp 175-193
- Sabourin E., Djama M., Mercoiret M.R, 2003, Opérations groupées d'aménagement foncier et dynamiques territoriales en Nouvelle-Calédonie *Les Cahiers de la multifonctionnalité*, 3.
- Sabourin E. 2004, Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporâneas, *Tomo, Revista de Ciências Sociais* v 7, 2004 (7) : 75-104
- Sabourin E, Coudel, E. 2004, Multifunctionality of rural spaces and natural resource management: Brazil-France comparison. IASCP International Conf, Oaxaca, Mexico, 11/08/2004 http://dlc.dlib.indiana.edu/archive/00001478/00/Sabourin_Multifunctionality_040801_Paper182.pdf
- Sabourin E, Caron, P. Tonneau J.P. 2004a Dynamiques territoriales et trajectoires de développement local : retour d'expérience dans le Nordeste Brésilien, in *Cahiers Agricultures* : 13 v 6, 539-545
- Sabourin E, Silveira L, Sidersky P. 2004b, Production d'innovation en partenariat et agriculteurs expérimentateurs au Nordeste du Brésil. *Cahiers Agricultures*, 13 : 203-10
- Sabourin E, Sidersky P, Silveira L, 2004c Farmer experimentation in north-east Brazil: The story of a partnership between smallholders'organisations and an NGO seeking to enhance agricultural innovation in the *Agreste* region of Paraíba State. in : *Advancing Participatory Technology Development ACP-EU,CTA*, La Haye, 2004,191-207
- Sabourin, E ; Tonneau JP ; Menezes M ; 2004. Is there a new peasant agriculture project ? An analysis based on Brazilian and French examples in *Acta Agriculturae Serbica* vol IX, 17
- Sabourin E, 2005a Les tensions entre lien social et intérêts matériels dans les processus d'action collective in *Les tensions entre lien social et intérêts matériels dans l'action collective*, Sabourin et Antona (Dir) Paris, CIRAD et Bibliothèque du MAUSS, 13-39
- Sabourin E, 2005b. Réciprocité dans une commune rurale du Poitou (1960-1980), 100p. Inédit
- Sabourin E, Duque G., Diniz, P C O, Oliveira, M S L, Florentino G L. 2005. Reconnaissance publique des acteurs collectifs de l'agriculture familiale au Nordeste. *Cahiers Agricultures* V 14 (1) : 111-116
- Sabourin E. 2006a. Organizações formais e dispositivos coletivos dos agricultores no Nordeste Semi-árido, in *Associativismo, cooperativismo e economia familiar no meio rural*, Sabourin E (Org) *Cadernos do CEAM*, 23, Brasília, UnB, Ceam, Neagri, pp:51-93
- Sabourin E. 2006b Práticas sociais, políticas públicas e valores humanos in A diversidade agricultura familiar, Schneider S (org.) UFRGS, Porto Alegre, Estudos Rurais, 108 -132
- Sabourin E, Grochain S., Tyueinon R. Pedelahore P. 2006, Non market services and economic integration: endogenous development dynamics for local resources in *Eleven approaches to culture and nature in the South Pacific*, Mokaddem H (org.). Nouméa, Secrétariat of the Pacific Community, pp 87-101
- Sabourin, E. 2007a L'entraide agricole, entre échange et réciprocité in *Revue du Mauss Semestrielle* n°30, nov. 07, pp 198-217
- Sabourin, E, 2007b, Paysans du Brésil entre échange marchand et réciprocité, Paris, Ed Quae, 240p Col. Indiscipline

- Sabourin E. 2007c, Les débats de politique agricole et de développement rural dans le Brésil de Lula, in *Lusotopie* n° XIV-2 : 61-85, “Lusomondialisation : l'économie politique du Brésil de Lula”
- Sabourin, E. 2007d, A reciprocidade e os valores éticos da solidariedade econômica “ in A questão da solidariedade e da reciprocidade na economia solidária” Table ronde du XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, 30-05-2007, UFPE, Recife (PE), Actes, 15 p.
- Sabourin E. ; R. Tyuienon, 2007 Produits, monnaie et bingo : les marchés ruraux en Nouvelle Calédonie, entre échange et réciprocité *Revue du Mauss Semestrielle*, n°29, pp 131-158
- Sabourin E. 2008, Educação, dádiva e reciprocidade: reflexões preliminares, in *Jornal do Mauss latino-iberoamericano*, Ano 1- Ed n° 4 , Janeiro-Fevereiro/2008
- Sabourin, E. 2008a. Ressources communes et multifonctionnalité au Nordeste du Brésil Groupe Polanyi (coord), La Multifonctionnalité de l'agriculture. Une dialectique du marché et de l'identité, Paris, Quae Editions, pp 191-211, nov 2008
- Sabourin. E. 2008b, Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.23 n°.66, p.131-138. São Paulo, Feb 2008,.
- Sabourin. E. 2008c Oppression paternaliste et exploitation capitaliste au Brésil in *Lusotopie*, n° 15, vol 2, pp 231-234 nov. 2008
- Sabourin,E. 2008d. Multifuncionalidade da agricultura e manejo de recursos naturais: alternativas a partir do caso do semi-árido brasileiro, *Revista Tempo da Ciência*,Vol. 15, n° 29: 57-72\$
- Sabourin E, Oliveira M. N de, Xavier, J H V. 2008. Family and collective logics in land reform settlements in Unai (MG, Brazil). *Estudos sociedade e agricultura*, 3
- Sachs, I. 1971. La découverte du Tiers Monde, Paris, Flammarion
- Sachs, I. 1974. “ Environnement et styles de développement ”, *Annales - Économies, Sociétés, Civilisations*, (3), mai-juin, pp. 553-570.
- Sachs, I. 1980 *Stratégies de l'écodéveloppement*, Paris, Éd. ouvrières & Éd. Économie et Humanisme.
- Sahlins M., *Age de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, [1972] 1976, 410p. orig.. 1972. *Stone Age Economics*. New York, Aldine Publishing Company.
- Sandron F. 2008 Structure familiale et entraide dans une commune rurale malgache in :XVe Colloque de l'AIDELF, Démographie et culture,25-29 août 2008, Québec, Canada
- Saussol, A. 1979. L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle Calédonie, Paris, Musée de l'Homme, 498p.
- Scantamburlo, L. 1991. *Ethnologia dos Bijagós da ilha de Bubaque*. IICT-INEP, Lisboa-Bissau, 150 pp.
- Schneider S.; Silva, M K; Moruzzi M P E. 2003 *Políticas Públicas e Participação Social no Brasil Rural*. Série Estudos Rurais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 252p.
- Scott J. 1986. Everyday forms of peasant resistance. *Journal of Peasant Studies*, Vol. 13, No. 2 : 5-35
- Scott J.C., 1976. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven and London, Yale University Press.
- Scott, James C. (1985). *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven. Yale University.
- Scubla L., 1985, *Logiques de la réciprocité*. Paris, Ecole Polytechnique, Cahiers du CREA n°6, 283p.
- Seck Abdourahmane 2008 *La question musulmane au Sénégal (entre fin 80 et milieu 2000)*. Université Aix en Provence, thèse de doctorat d'anthropologie.
- Secretaria Nacional de Economia Solidária SENAES, 2003, Programa Economia Solidária em desenvolvimento, Brasília: SENAES-MTD, 2003

- Secretaria Nacional de Economia Solidária SENAES, 2007, Projeto de Lei de Comercio justo e solidário (CJS), Brasília: SENAES-MTD, 2007 anexo 1 Termo de referencia do Sistema Nacional de Comércio Justo e Solidário SCJS
- Sen, A 1999 *Un nouveau modèle économique : développement justice liberté*, Paris, O Jacob, 350 p
- Servet J.M. 2003 Economie solidaire, in Dictionnaire des institutions économiques contemporaines *Dictionnaire des institutions économiques contemporaines* www.univ-tlse2.fr/cerises/download/redirec.php?id=115 – accès 27/05/2005
- Servet, J M 2007, Le principe de réciprocité chez Karl Polanyi in *Tiers Monde*, n° 190, pp 255-273, avril-juin 2007
- Sethi, R. ; E. Somanathan. 2003. "Understanding Reciprocity." *Journal of Economic Behavior & Organization*. 50(1):1-27
- Shanin T. 1971, *Peasants and peasant's societies*, Penguin Books, Harmondsworth, UK
- Sidersky P. 1987. As relações de trabalho numa sociedade de cultivadores de arroz : o caso dos balantas de Tombali, *Soronda*, 3, 21-32.
- Sidersky, P. 1984. Approche de la Riziculture Balante, Mémoire de DEA, Sciences Sociales, EHESS, Paris, 280p.
- Silva J G da. 1980 (org). "Estrutura agrária e produção de subsistência na agricultura brasileira". São Paulo: Hucitec
- Silva J. F. G. (Org.) ; Verena, S. (Org.) 1981. A questão agrária: Weber, Engels, Lenin, Kautsky, Chayanoy e Stalin. São Paulo/SP: Brasiliense, 185p
- Silveira, D.S.da, 2006, Narrativa histórica, etnografia e reforma agrária em um assentamento rural. Porto Alegre, Ufrgs-ifch (master d'anthropologie)
- Simmel, G. "Le conflit", Paris, Editions Circé, 1998 (traduction de Der Konflikt der modernen Kultur (1918), p. 122
- Simmel, G. 1900/1907 Philosophie des Geldes, Frisby D, koknke, K C, Rammstedt, O, eds Frankfurt am Main, Surkhamp Verlag, 2001, 787 p
- Simmel, G. 1908 « Enquête sur la sociologie », Les documents du Progrès, in *Revue Internationale*, Paris, Alcan (pp135-136)
- Simmel, G. 1908, Sociologie, étude des formes de la socialisation, Paris, P.U.F., 1999
- Simmel, G. Comment les formes sociales se maintiennent in *l'Année sociologique*, année 1, 1896-1897, pp. 71-109
- Singer P 2005. Singer P 2005 Políticas públicas de economia solidária in Mesa Redonda 19 "Dimensões sociais das políticas de inovação" 28/10/05 " 29º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, outubro de 2005
- Singer P. 2002. Introdução à Economia Solidária. São Paulo, Perseu Abramo, 127p.
- Smith A. [1776] 1977, Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations (1776). Traduction française, 1881. Paris, Flammarion Poche.
- Smith, Richard Chase A Search for Unity Within Diversity December 31, 1984, Cultural Survival Quarterly , Issue 8.4
- Stavenaghen, R. 1985. "Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista". In: Anuário Antropológico/84. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. ,
- Stédile, J. P.(org). 2002. A questão agrária hoje. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 225p
- Sugimura K., 2004, *The Livelihood of African Peasants*, Sekaishissha, Kyoto
- Sugimura K., 2007, Les paysans africains et l'économie morale, Revue du MAUSS n 30, p. 185-197.
- Suplicy M E 2002. Renda de cidadania, Fundação Perseu Abramo e Cortez São Paulo.
- Suret Canale, J. [1960] 1980, Essai d'histoire africaine. De la traite des Noirs au néo-colonialisme, Paris, éd. Sociales.

- Taguieff, P. A. 2007, L'illusion populiste : essai sur les démagogies de l'âge démocratique, Flammarion, 2007.
- Tchayanov A. [1925], 1990, L'organisation de l'économie paysanne, Librairie du Regard, Paris, 344p Edition anglaise 1966. The Theory of Peasant Economy, Illinois: American Economic Association.
- Teixeira, M.1997, Dynamique des pouvoirs magico-religieux des femmes manjak de Canchungo (Guinée-Bissau) émigrées à Ziguinchor (Sénégal) , *Soronda Revue d'Études Guinéennes*, n° 1 (1) : 121-157
- Teixeira, M.1998, Bouleversements sociaux et contre-sorcellerie Manjak. Guinée-Bissau Sénégal, *Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle*, n° 30, Décembre p. 63-87
- Temple, D. 1981, Le Contrat des Céramiques Shipibo, Réflexions sur la valeur d'échange et la valeur de Réciprocité. in *Nouvelles de l'Ecodéveloppement* n° 16, Paris, CIRED- MSH.
- Temple D 1983, La dialectique du don. *Essai sur l'économie des communautés indigènes*, Diffusion Inti, Paris, 50p.
- Temple, D. 1986. Les économies africaines sont elles des économies d'échange ou de réciprocité, Edi, DEPA, Projet de Recherche Paysanne, Caboxanque, 23p.
- Temple D. 1987 « Qu'est-ce que l'économicide? » *IFDA Dossier* : "Les ONG comme cheval de Troie", n° 60, Juillet-Août 1987, pp. 39-52
- Temple D. 1992, Le quiproquo historique", *Golias*, n° 31, Automne 1992. pp 141-163
- Temple, D. 1995, Ethnocide, economicide, génocide au Rwanda in *Transdisciplines* n° 13-14 Septembre-Décembre 1995
- Temple, D et Chabal, M. 1995 La réciprocité ou la naissance des valeurs humaine, l'Harmattan, Paris, 263p.
- Temple, D. [1996] 2003, Naissance de la Responsabilité in <http://dominique.temple.chez-alice.fr/naissance.html>
- Temple D., 1997a. L'économie humaine in *La revue du MAUSS* n°10, (1) :103-109
- Temple D., 1997.b Lévi-straussique, la réciprocité et l'origine du sens in *Transdisciplines, Revue d'épistémologie critique et d'anthropologie fondamentale*, L'Harmattan, avril 97
- Temple, D. 1998. Les structures élémentaires de la réciprocité *Revue du MAUSS* n°12, (2) : 234-242,
- Temple, D., 1999. Théorie de la réciprocité: <http://dominique.temple.chez-alice.fr/>
- Temple, D. 2000a, Les origines anthropologiques de la réciprocité, Education Permanente, n°144, Réciprocité et réseaux en formation, 2000-3
- Temple D. 2000b, Miradas sobre una trayectoria reciente de algunas comunidades amerindias *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, 2000, no 35-37. p
- Temple, D. 2000c. Comunidad y reciprocidad. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, 2000, no 35-37. p. 27-37
- Temple, D. 2001. L'origine du marché de réciprocité, Séminaire Cauris, Montpellier, 7-05-2001. <http://afrique.cauris.free.fr/marche.html>
- Temple D., 2003 Teoría de la Reciprocidad. La Paz, Bolivia: PADEP/ GTZ, Tomo I: La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos. 240p - tomo II : La economía de reciprocidad, pp. 376-488, PADEP-GTZ, La Paz, Bolivia. Version française "Le Marché de réciprocité" in <http://dominique.temple.chez.alice.fr/> accès 30/03/2004
- Temple D, 2003a La reciprocidad negativa, In Teoria de la Reciprocidad, tome II, pp. 387-473 La Paz-Bolivie PADEP GTZ) trad. française in 2007, La réciprocité négative in <http://dominique.temple.chez-alice.fr/vengeance.html>
- Temple, D 2003 b. Séminaire Cauris sur la qualité agroalimentaire, <http://afrique.cauris.free.fr/>
- Temple, D. 2003c Critique de la thèse patrimoniale in Séminaire Cauris, lecture de Chabal et Daloz (1999) http://afrique.cauris.free.fr/chabal_daloz.html

- Temple D., 2004a. Séminaire sur la Réciprocité in : [http:// dominique.temple.chez.alice.fr/](http://dominique.temple.chez.alice.fr/) accès le 5/05/2004
- Temple D., 2004b Réciprocité et valeur. in : <http://dominique.temple.chez-alice.fr/valeuraymara.html>
- Temple D. 2006 Les trois formes de la réciprocité. Séminaire sur la Réciprocité II, 8 Juillet - 17 Septembre 2006. <http://dominique.temple.chez-alice.fr/lestroisformes.html>
- Temple, D. 2008a Commentaire à Michaux J. La Réciprocité dans la nouvelle Constitution 1/06/2008 in <http://www.blogjacquelinemichaux.blogspot.com/>
- Temple, D 2008b Analyse de la constitution bolivienne, Lettre à Cauris in http://asambleistas.blogspot.com/2008_09_01_archive.html
- Temple D 2008c, Le Tiers et le réciproque, réponse à *L'univers du don. Reconnaissance d'autrui, estime de soi et gratitude* de G Berthoud <http://dominique.temple.chez-alice.fr/berthoud.html>
- Temple D 2008d, Lacan et la réciprocité, in <http://dominique.temple.chez-alice.fr/lacan.htm>
- Testart A. 2001. Echange marchand, échange non marchand, *Revue Française de Sociologie*, 42-4 : pp 719-748
- Thompson, E. P., [1971], 1988 The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century, *Past and Present* 50, n°. Feb., 1971, trad. en français "L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIIIe siècle", in F. Gauthier, G.R. Ikni éd., *La Guerre du blé au XVIIIe siècle*, Paris, Ed. de la Passion, 1988 pp. 31-92.
- Thurnwald, R. *Economics in Primitive Communities*, London: Oxford University Press, 1932, p. 106. 1937, *L'Economie primitive*, Paris, Payot
- Tiburcio B. A.; Valente A. L. E. F. O comércio justo e solidário é alternativa para segmentos populacionais empobrecidos? Estudo de caso em Território Kalunga (GO) *Rev. Econ. Sociol. Rural* vol. 45 no.2 Brasília Apr./June 2007
- Todorov 2003, [1991] *La vie commune*, Paris, Le Seuil.
- Toni, F, 2007, Party Politics, Social Movements, and Local Democracy: Institutional Choices in the Brazilian Amazon, Washington, World Resource Institute, The Representation, Equity and Environment Working Paper Series, n° 32,
- Toni, F.; Kaimowitz D. (eds) 2003. *Municípios e Gestão Florestal na Amazônia*. Natal: AS Editores.
- Tonneau J.P. 1981, *Education pour le Développement : le cas des CEPI en Zone Mandjack de Guinée Bissau*. Diplôme d'Etudes Approfondies en Histoire et civilisation contemporaine, Poitiers, Université Descartes de Poitiers, 156 p.
- Tonneau J.P.; Sabourin E (org.) 2007, *Agricultura familiar: interação entre políticas públicas e dinâmicas locais*, Porto Alegre, Editora da UFRGS, Serie Estudos Rurais, 327p
- Tonneau, J P; Teixeira O ; Aquino, F. R.; 2005 Modernisation de l'agriculture familiale et exclusion sociale: le dilemme des politiques publiques *Cahiers Agricultures*, 14 (1) 11-18
- Tonneau, J.P. ; Sabourin, E., 1999. Experimentação e validação de tecnologias em meio real: alguns elementos à partir d'experiência de Massaroca (Juazeiro-BA). In: *Novas perspectivas sobre a produção social na agricultura do Nordeste*. Barros, H. de et Novaes A.M. (Org) UFRPE, Recife-PE, Brésil, pp 210-227.
- Tonnies, F. [1887] 1944. *Communauté et Société*, Berlin [1887], 1944 Paris, PUF
- Tricot, F. & M. Tedo *Projet de recherche Paysanne Appliquée de Tombali*, DEPA-EDI , Rapport Intérimaire N° 1, 1984
- Trivers, R. L. 1971. The evolution of reciprocal altruism, in *Quarterly Review of Biology*, 46, 35-57
- Tsuruta T, 2004, Changing values in reciprocity : a case study of commercialised Thai farmers *Tanzanian Journal of Population Studies and Development*, n° 11-2 (numéro spécial), University of Dar es Salaam, p. 103-116.

- Tsuruta, T. 2005. Between moral economy and economy of affection, document présenté à la conférence internationale *Contemporary Perspectives on African Moral Economy*, University of Dar es Salaam, 18-20 août.
- Tyueinon R., 1996, Le GIE Kéréduru: outil de commercialisation des produits vivriers des tribus de Nanou, Kénérou et Emma (Commune de Canala), Paris, Collège Coopératif, 67p Monographie
- Tyuienon, R. 2004, L'igname et l'argent. Combinaisons et incompatibilités entre deux modèles économiques antagonistes. Les marchés de proximité des producteurs kanak Province nord de la NC 2000-2002, Collège coopératif (Paris), Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle. 170 p.
- Veiga I, Oliveira, M.C, Bentes, F. 2007. Políticas públicas e dinâmicas locais da agricultura familiar no sul e sudeste do Pará in Agricultura familiar, políticas públicas e dinâmicas locais, Tonneau J.P. ; Sabourin E (org.), Porto Alegre, Editora da UFRGS,
- Videault S. ; Sabourin, E. 2002, La représentation de la forêt sèche et de sa dégradation en Nouvelle Calédonie, IAC /SRDL, Programme Forêt Sèche, Nouméa, Nouvelle Calédonie, 85p
- Wachtel, N, 1974. La réciprocité et l'État Inca : de Karl Polanyi à John V. Murra. *Annales* : Paris. Armand Colin. 1974 n°6, p. 1346-1357.
- Wanderley M N de B. 1996, Raízes históricas do campesinato brasileiro In: *XX Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS)*, GT 17 Processos sociais agrários, Caxambu-MG, 17p.
- Wanderley M. N B. 2003. Morar e trabalhar: o ideal camponês dos assentados de Pitanga : in Travessias. A vivência da reforma agrária nos assentamentos, Martins J de S (coord.), Porto Alegre, Ufrgs, Nead. pp 203-245.
- Wanderley, M.N. 2009a, Prefácio in Sabourin, E, Camponeses do Brasil, entre reciprocidade e troca mercantil, Rio de Janeiro, Editora Garamond, pp5-10
- Wanderley M N B, 2009b, Um percurso na sociologia rural: textos escolhidos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Serie Estudos Rurais. 200p.
- Williamson O.E., 1979. Transaction Cost Economics. The governance of Contractual relations», *The Journal of Law and Economics*, 22 : 223-261. October 1979.
- Williamson, O. E. 2004. Caclulativeness, Trust, and Economic Organization In *Transaction Costs and Property Rights*. Mord, C., ed. Northampton, MA: Edward Elgar. (The International Library of the New Institutional Economics, no. 2).
- Wolf, E. R. 1966. Peasants, Prentice hall, Englewood Cliffs (Traduit en portugais "Sociedades camponesas", Zahar Editores, Rio de Janeiro,1970)
- Wolf, E. R. 2003. Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar in Antropologia e Poder, Feldman Bianco e Ribeiro G L (org) Brasília, Unb Unicamp, 2003, pp 117-144
- Wolf, E. R.1966, Kinship, Friendship and Patron –client Relations in Complex Societies: in Michael Banton, ed. The Social anthropology of Complex Societies, ASA Monographs. London: Tavistock Publications;
- Wolf, E. R. Peasant Wars of the Twentieth Century. New Haven: Yale University Press, 1976;
- Woortman, E F. 1995, Herdeiros, parentes e compadres. colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. São Paulo, Brasília: Hucitec, Edunb, 336p.
- Yampara H., S, 2001 El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande, Edic. Qamañ-pacha, La Paz Bolivia, 2001.
- Yampara, S.; Mamani, S. ; Calancha, N.. 2007, La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatu/feria 16 de julio La Paz: PIEB, UPEA, CEBIAE, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, Red Habitat, Wayna Tambo y CISTEM, 2007

- Yampara, S.; Temple, D. 2008. Matrices de Civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos, El Alto: Qamañ Pacha/GMEA.
- Yung, J.M.; Zaslowski, J., 1992. Pour une prise en compte des stratégies des producteurs. CIRAD-SAR, Montpellier, Collection Documents Systèmes Agraires, n° 18, 72p.
- Zacharias V. L. s/d A importância da reciprocidade na aprendizagem segundo Piaget, in *Jean Piaget*, CRE, <http://www.centrorefeducacional.com.br/piaget.html> acesso 12/04/07

