

Don et échange dans le travail et la fête. Mauss en Andalousie

Pablo Palenzuela and Cristina Cruces

Volume 19, Number 1-2, 1995

[Retour sur le don](#)

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015351ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015351ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Palenzuela, P. & Cruces, C. (1995). Don et échange dans le travail et la fête. Mauss en Andalousie. *Anthropologie et Sociétés*, 19(1-2), 119–138. <https://doi.org/10.7202/015351ar>

Article abstract

Gift and Exchange in Work and Feast Mauss in Andalusia

On the basis of contemporary ethnographic materials from Andalusia, the authors want to demonstrate that the logic of the gift, suggested by Marcel Mauss, is quite compatible with the functioning of a society fully integrated within the capitalist system. Among seasonal farm workers, personalized networks of reciprocity, between families and with shopkeepers, are an answer to the unpredictable income and the hazards of life. In the city, an examination of the intricate patterns of food and drink sharing during the feasts (such as the feria de Sevilla) reveals the existence of strict norms regulating the three obligations defined by Mauss : giving, accepting, and giving back. With these practices, the feast becomes the locus of a social " work " which orients and seals daily économie relations.

DON ET ÉCHANGE DANS LE TRAVAIL ET LA FÊTE

Mauss en Andalousie

Pablo Palenzuela et Cristina Cruces



Plus de soixante ans après la parution de l'« Essai sur le don », certaines des propositions théoriques de Mauss ont conservé toute leur actualité, comme en fait foi la vivacité du débat actuel concernant les composantes utilitaire et morale des pratiques sociales. La publication récente (1993) d'un travail du collectif M.A.U.S.S. (Mouvement antiutilitariste en sciences sociales), après celle du livre de Godbout et Caillé (1992), a contribué à relancer avec force le débat ouvert par Sahlins après son « virage culturaliste » (1980). Dans les trois cas, on veut apporter un élément de rupture face au matérialisme mécaniste qui prétend expliquer le comportement social à partir de la détermination exclusive de l'économique. On veut également rompre avec un structuralisme fermé sur lui-même qui éliminerait de son analyse la capacité de choix des individus, écrasés sous le poids des structures. À notre avis, le plus positif de ce débat autour de ce qu'on a appelé l'« économie du don » tient à ce qu'il nous oblige à descendre de la rationalité (ou de l'irrationalité) des systèmes économiques vers la logique des comportements et des pratiques des individus et des groupes sociaux. Ce qui implique rien de moins qu'une relecture des matériaux ethnographiques à la base de l'anthropologie économique et sociale.

Par ailleurs, une révision actualisée de Mauss déborde le cadre strict de ses exemples « archaïques » ou « primitifs » pour s'insérer pleinement dans les formations sociales contemporaines, incorporées aux processus de globalisation économique et de fragmentation sociale qui caractérisent le capitalisme avancé. La vitalité et la fonctionnalité des multiples formes de dons et de contre-dons qu'on y retrouve nous empêchent de considérer ces dernières comme des vestiges témoignant du « faible développement des forces productives ».

Dans son célèbre « Essai sur le don », Mauss penche nettement en faveur d'un traitement primitiviste des faits sociaux, qui concorde parfaitement avec la tradition ethnographique de l'époque. L'auteur affirme s'être fixé deux buts, inégalement atteints dans l'essai. Le premier — en arriver « à des conclusions en quelque sorte archéologiques sur la nature des transactions humaines dans les sociétés qui nous entourent ou nous ont immédiatement précédés » (1960 : 148) — occupe la majeure partie de son travail. On y trouve des descriptions et des analyses détaillées sur les systèmes de prestations sociales dans des cultures océaniques et nord-américaines; c'est la circulation qui accapare ici son attention, les exemples ethnographiques choisis laissant de côté les questions relatives à la production.

Son deuxième objectif, constater « que cette morale et cette économie fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente » (*ibid.*), se limite en fait à sa « conclusion de morale ». Là il prend la forme de considérations tout à fait dans la ligne de l'idéalisme durkheimien, sur la convenance de sauvegarder cette morale généreuse de solidarité collective qui ferait coexister le droit réel avec le droit personnel, de telle sorte que « les riches reviennent — librement et aussi forcément — à se considérer comme des sortes de trésoriers de leurs concitoyens » (*ibid.* : 262).

Tout en soulignant cet écart quant à l'atteinte des deux objectifs de son travail, il faut reconnaître la sincérité et la modestie de l'auteur quand, assumant son caractère incomplet, il affirme :

Au fond, ce sont plutôt des questions que nous posons aux historiens, aux ethnographes, ce sont des objets d'enquêtes que nous proposons plutôt que nous ne résolvons un problème et ne rendons une réponse définitive. Il nous suffit pour le moment d'être persuadé que, dans cette direction, on trouvera de nombreux faits.

Mauss 1960 : 274

Notre intention se veut encore plus modeste que celle énoncée par Mauss. Nous voulons vérifier la pertinence des propositions générales faites par l'auteur et ce, dans le contexte d'une formation sociale spécifique, l'Andalousie¹. Ses caractéristiques historiques et culturelles singulières ont permis et la persistance et le développement remarquables de divers modèles de réciprocité; la généralisation des rapports de production capitalistes n'a pas éliminé le rôle important que jouent le don et les prestations non marchandes dans les pratiques sociales, que ce soit dans le quotidien ou en des occasions tout à fait spéciales.

Nous avons donc choisi l'Andalousie comme unité d'observation concrète pour vérifier la pertinence du modèle de *continuum* culturel que Mauss propose pour classer les diverses sociétés en fonction de la place qu'y occupent les divers types d'échanges. À un extrême, il situe celles où est généralisé un système de « prestation totale [qui] n'emporte pas seulement l'obligation de rendre les cadeaux reçus, mais [qui] en suppose deux autres aussi importantes : obligation d'en faire, d'une part, obligation d'en recevoir, de l'autre » (*ibid.* : 161). À l'extrême opposé (où Mauss place notre société) se retrouve l'économie individuelle et de pur intérêt. Entre les deux, sur des échelons intermédiaires et sous la forme de systèmes d'échange-don « s'est étagée toute une série immense d'institutions et d'événements économiques, et cette série n'est pas gouvernée par le rationalisme économique dont on fait si volontiers la théorie » (*ibid.* : 271). En accord avec sa perspective unilinéaire, ces systèmes intermédiaires seraient en fait des formes moins généralisées du système de prestations totales, qui persisterait en arrière-plan : « les diverses activités économiques, par exemple le

1. Le pays andalou occupe le tiers méridional de l'État espagnol, avec une superficie de 87 260 km², et une population qui approche les huit millions d'habitants. La structure économique de l'Andalousie correspond à celle des régions sous-développées, et elle occupe le 158^e rang parmi les 160 régions de la Communauté européenne, en ce qui a trait aux indicateurs de développement. L'économie andalouse, dépendante et extravertie, possède encore un caractère agraire marqué (21 % de la population économiquement active travaille dans l'agriculture), en dépit d'une forte tendance à la diversification des activités économiques basées sur un important secteur tertiaire (lié au tourisme) et un faible secteur industriel (constitué surtout par le textile, l'agro-alimentaire et la construction navale).

marché, sont imprégnées de rituels et de mythes; elles gardent un caractère cérémoniel, obligatoire, efficace » (*ibid.* : 266).

Dans les sociétés « avancées » (individualistes, amorphes et intéressées, selon la définition même de Mauss), la référence à des pratiques de réciprocité se fait comme à des « coutumes d'un autre âge », qui surviennent occasionnellement; l'auteur ne s'attarde à expliquer ni leur persistance ni leurs mécanismes de reproduction ni les nouvelles fonctions qu'elles remplissent, une fois que leur base matérielle passée est disparue. Il donne un sens passéiste à ces dons, auxquels il attache des qualités d'« humanité », de « solidarité » et même d'« honneur »; il voudrait les voir inclure dans une « nouvelle morale sociale » comme si l'utilité et la satisfaction étaient des éléments opposés et incompatibles.

Pour nous, les systèmes de prestations que nous identifierons remplissent des fonctions utilitaires, et les implications sociales, politiques et symboliques qui dérivent des rapports fréquents de don et de contre-don ne sont pas séparées de la trame complexe de la vie sociale. Elles constituent un élément structurel d'une manière concrète de comprendre les rapports de sociabilité et, à travers elles, se manifestent des composantes fondamentales de la culture andalouse.

Nous partons de l'hypothèse qu'en Andalousie l'existence et la fonctionnalité des modèles du donner-recevoir-rendre, tant en ville qu'à la campagne, manifestent clairement leur double dimension matérielle et symbolique. Nous croyons cependant que l'intentionnalité utilitaire, immédiate ou différée, occupe une place plus grande dans les phénomènes de dons et d'échanges de prestations. Le système est profondément marqué par la présence de deux facteurs spécifiques à cette formation économique et sociale :

a) sa condition de dépendance comme conséquence de la position qui lui échet à partir du milieu du XIX^e siècle, dans la division internationale du travail;

b) un élément interne qui devient la caractéristique la plus manifeste de l'ensemble de l'Andalousie, à savoir la polarisation sociale liée à la distribution inégale de la propriété foncière : d'un côté les grands propriétaires, qui ne réinvestissent pas leurs bénéfices en Andalousie; de l'autre la masse des ouvriers agricoles et petits paysans, qui dépendent du salariat occasionnel.

Les conditions matérielles difficiles que connaissent les secteurs subalternes andalous expliquent, selon nous, la formation d'un système de prestations et d'échange réciproque, ainsi que certaines pratiques de solidarité collective dont la fonction (même si elle n'est pas la seule) est de construire et de maintenir des réseaux sociaux que l'on peut activer en tant que ressources face aux besoins quotidiens. Comme nous tenterons de le montrer plus loin à travers quelques exemples, il s'agit de ressources que l'on préserve ou que l'on active dans le cadre des stratégies économiques des groupes domestiques : ces dernières, qu'elles tendent à la subsistance, à la reproduction ou même à l'accumulation, impliquent le renforcement des réseaux de sociabilité, et se fondent sur la triple action de donner, recevoir et rendre. Et même, au-delà des conditions objectives qui ont donné naissance à certains usages des relations et des prestations mutuelles, nous constaterons qu'elles conservent leur fonction de sauvegarde et de refuge. Ces utilisations s'intensifient face à la crise de l'État-providence, même si, du point de vue de la modernisation, on peut prévoir leur déclin. Pour leur

part, les secteurs sociaux dominants (oligarchie terrienne et bourgeoisie urbaine) incorporent leur propre système de dons et de contre-dons aussi bien dans leur processus d'accumulation de la rente foncière et du capital que de façon ostentatoire, dans le contexte des fêtes.

Suivant Mauss, nous ne mettons pas de côté le caractère fondamentalement hybride de ces prestations : « Cette notion n'est ni celle de la prestation purement libre et purement gratuite, ni celle de la production et de l'échange purement intéressés de l'utile » (*ibid.* : 267). Nous estimons cependant qu'au-delà du « devoir » et de l'« esprit » contenus dans les dons, et au-delà des contextes de fêtes et de rituels dans lesquels ils se produisent, la moralité apparente de leurs formes et de leurs pratiques peut en venir même à constituer une justification idéologique au service de l'utilitaire.

Dans le cas andalou, nous élargirons la définition du don faite par Mauss (« bien matériel », « cadeau », « chose à rendre ») pour inclure les échanges de services (essentiellement du travail) entre individus mais aussi entre groupes domestiques, de même que d'autres coutumes d'aide mutuelle dans lesquelles le retour peut être différé dans le temps et même ne pas sembler nécessaire, comme de véritables pratiques d'aumône. Nous nous demanderons alors si cette dernière est, comme le suggère Mauss « le fruit d'une notion morale du don et de la fortune, d'une part, et d'une notion du sacrifice, de l'autre » (*ibid.* : 169). Pour nous, le fait que les Andalous insistent pour remplacer l'idée de « charité » par celle de « collaboration » avec ceux qui sont dans le besoin, est lié à l'enracinement profond d'un sens égalitaire dans la culture et à son insistante négation symbolique de la subordination; ce qui s'explique à son tour quand on sait que, historiquement, les secteurs populaires ont remis en question la légitimité de la concentration foncière.

Outre le fait qu'elles constituent des ressources fonctionnelles dans les stratégies économiques, les relations d'échange et de réception des dons, par leur spécificité et leur intensité, en font des éléments centraux de l'identité andalouse. On y attache une grande importance à l'établissement de relations sociales fortement personnalisées, qui, bien qu'informelles, se matérialisent dans des groupes ou quasi-groupes, dans des réseaux, des rituels et des espaces relativement stables. Ces modèles de sociabilité, en apparence ouverts, sont en réalité segmentés de diverses manières et remettent en cause la définition des Andalous comme « peuple accueillant ». Par ailleurs, l'emploi de certains modes de réciprocité et de redistribution est en rapport avec ce que nous nommons le « loisir productif » : des activités qui, en apparence, occupent le temps de « non-travail », mais servent en fait pour engendrer ou canaliser des relations de divers types, à partir de l'intégration symbolique entre égaux, jusqu'à l'activation du « capital de prestige », en passant par la reproduction ou la distorsion des rapports sociaux existants.

Pour atteindre nos objectifs, nous avons choisi deux unités concrètes d'analyse : le **travail** et la **fête**, qui apparaissent comme des moments opposés de la pratique sociale. D'un côté, le travail représente le quotidien, le rapport économique pur dans la sphère productive, l'utilitaire, le cadre de la matérialisation de certains rapports sociaux de production. De l'autre, la fête se définirait par son caractère extraordinaire, comme un moment de loisir, de non-travail, dans lequel se manifestent et s'expriment beaucoup plus explicitement les comportements et les valeurs. Cependant, comme nous tenterons

de le démontrer, au-delà de leur apparente opposition, tant le travail que la fête expriment une large coïncidence d'objectifs et de pratiques culturelles.

Nous n'avons pas la prétention d'offrir la totalité expressive de ces deux sphères de la vie sociale pour l'ensemble de l'Andalousie. En raison de contraintes d'espace, mais aussi en fonction de notre propre trajectoire de recherche, nous nous limiterons à des formes d'échanges liés au travail agricole et à un échantillon d'activités cérémonielles. Dans les deux cas, le caractère central de ces coutumes apparaîtra suffisamment pour qu'on puisse juger de leur représentativité, en tant que manières de comprendre la solidarité, par rapport à l'ensemble de l'Andalousie.

Donner, recevoir, rendre dans les procès de travail

Il nous semble que l'« Essai sur le don » présente une conception trop exclusivement circulationniste de l'économique, conception qui sera reprise par la suite par l'école dite « substantiviste » (par exemple Polanyi, Arensberg et Pearson 1957; Dalton 1961). Mauss considère le marché comme une catégorie universelle présente dans toutes les sociétés connues (ce en quoi il diffère des substantivistes); et les transactions de marché sont présentées comme le noyau des activités économiques, tandis que la sphère de la production se laisse à peine entrevoir dans une sorte de nébuleuse (et seulement en tant que prérequis indispensable de la circulation). Le travail, comme activité quotidienne non imprégnée de ritualisation, apparaît à peine dans l'« Essai », ce qui reflète une tendance générale des anthropologues de l'époque et a constitué une des causes de l'institutionnalisation tardive de l'anthropologie économique². Ce faisant, Mauss a donc exclu de son analyse les diverses formes de prestations et contre-prestations qui se déroulent dans la pratique sociale quotidienne, particulièrement celles où des individus coopèrent à l'effort productif.

Dans cette section nous tenterons de combler cette lacune, en appuyant notre réflexion sur les procès de travail agricole en Andalousie.

C'est dans la production (et, à l'intérieur de cette dernière, dans les procès de travail) que se manifestent les positions structurales que les individus, propriétaires ou non des moyens de production, entretiennent entre eux. Cette place différentielle qu'occupent les agents économiques dans les rapports sociaux de production ne détermine pas seulement leur inscription dans une structure sociale hiérarchisée, mais aussi module et oriente de façon distincte leurs pratiques sociales concrètes et, en dernier lieu, leurs cosmovisions respectives. Cette extension au niveau idéal des expériences construites *dans* et *à partir de* leur insertion dans les procès de travail constitue ce que nous définissons comme les *cultures du travail*³.

2. Dans sa préface aux *Argonautes du Pacifique occidental*, G.J. Frazer, l'auteur du *Rameau d'Or*, reconnaît dès 1922 que « si les anthropologues l'ont jusqu'à présent indûment négligé [le « fondement matériel de l'existence »], nous pouvons supposer que c'est beaucoup plus parce qu'ils étaient attirés par l'aspect le plus élevé de la nature humaine et non parce qu'ils ignoraient délibérément ou parce qu'ils sous-estimaient l'importance, voire la nécessité, de son côté plus terre à terre » (1922 : xii; notre traduction).

3. Cette interprétation du concept « cultures du travail » déborde leur sens strictement ethnographique (par exemple *Les cultures du travail*, 1989) qui les assimile au savoir-faire acquis par la pratique continue d'un métier. Défini de façon plus large, ce concept constitue, selon nous, un instrument

Si nous retournons à notre propos, deux facteurs contribuent à la polarisation des rapports de production dans l'agriculture andalouse : a) l'énorme concentration de la propriété foncière (*latifundios* ou grands domaines); b) l'excédent structurel d'ouvriers agricoles (*peones, braceros, jornaleros*⁴), travailleurs saisonniers aux conditions de vie précaires.

Sur le plan idéologique, les ouvriers agricoles intériorisent cette contradiction sous la forme de l'illégitimité du *latifundio*. La propriété ne peut être justifiée que par le travail : « la terre à qui la travaille » a été le mot d'ordre principal de la lutte des *jornaleros*. Dans le cadre des processus de travail, cette polarisation se manifeste dans les diverses formes de résistance, collectives et individuelles : grèves, occupations de terres, destruction de récoltes, sabotages de la production. Dans le quotidien, l'ouvrier agricole évalue la qualité du travail fait (*el cumplir*⁵) d'une manière tout à fait distincte de celle du patron et de ses contremaîtres. Cette notion du *cumplir* ainsi que celles de l'« union » et du « partage » (voir plus loin) constituent les trois piliers de l'univers cognitif du *jornalero* (Martínez-Alier 1968). Ces trois idées-forces se traduisent respectivement par « le respect que mérite l'ouvrage bien fait », la « solidarité entre égaux face au dominant » et par « l'expropriation des grands domaines par la réforme agraire ». Dans le domaine du travail, *cumplir* renferme deux significations contradictoires. D'un côté cela suppose l'acceptation des conditions (qualitatives et quantitatives) du patron, comme contrepartie du salaire; en même temps, le terme renvoie à l'échelle établie par les ouvriers agricoles eux-mêmes, concernant la valeur de leur travail, en fonction de la notion de « travail bien fait ».

Le conflit latent qui résulte de cette polarisation a engendré des formes spécifiques de coopération et de solidarité à l'intérieur de chacun des deux pôles (grands propriétaires et ouvriers); par là, les deux secteurs essaient de se doter d'un atout supplémentaire pour mener à terme leurs stratégies respectives d'accumulation et de subsistance. La position subalterne qu'occupent les ouvriers agricoles dans ce rapport et le peu de protection que leur accorda le rattachement « État-providence » espagnol rendent encore plus nécessaire pour eux le recours à des formes d'entraide et de solidarité. Il n'y a là rien d'exclusif aux *jornaleros* d'Andalousie, bien sûr, puisque c'est aussi la base du mouvement ouvrier international. Mais ces formes acquièrent ici des connotations tout à fait particulières du fait de : a) leur insertion au sein de la culture andalouse et b) la position des ouvriers comme main-d'œuvre saisonnière et non qualifiée.

En plus de définir les positions contrastées des deux classes fondamentales de l'agriculture andalouse, la polarisation que nous venons de mentionner se répercute également sur les pratiques sociales des secteurs intermédiaires : les paysans et la petite bourgeoisie rurale. L'inconsistance de leurs positions de classes les pousse tantôt à s'allier aux grands propriétaires, tantôt à appuyer les ouvriers agricoles. Dans ces secteurs également subalternes, nous trouvons diverses pratiques de solidarité collec-

conceptuel valable pour l'analyse des structures sociales de plus en plus fragmentées, en même temps qu'il souligne la centralité du travail dans la vie sociale.

4. Autant d'expressions pour désigner l'ouvrier agricole : « homme à pied » (*peón*), « travailleur de ses bras » (*bracero*), « travailleur à la journée » (*jornalero*). La *peonada* désigne la tâche effectuée pendant la journée, le *jornal*, le salaire quotidien.
5. *Cumplir* n'a pas d'équivalent unique en français; c'est à la fois effectuer une tâche, remplir une obligation et tenir sa parole (N.D.T.).

tive qui, sous l'apparence de prestations « libres et gratuites », impliquent en fait une obligation morale de retour, en raison des situations de besoin auxquelles se trouvent régulièrement confrontés tant le donateur que le récepteur. Parmi les paysans et les ouvriers agricoles, le caractère utilitaire de ces pratiques transparaît derrière l'apparence de gratuité et de générosité : leur subordination au capitalisme agraire ne leur laisse en effet qu'une étroite marge de manœuvre. Ainsi, par exemple, pour maintenir leur production au-delà du seuil minimal qu'exige leur reproduction comme unités autonomes, les petites exploitations familiales, en plus d'utiliser la force de travail domestique, ont fréquemment recours à des formes d'entraide comme les prestations gratuites de travail et le prêt de machinerie agricole.

L'« union » et les échanges au sein de l'équipe de travail (*cuadrilla*)⁶

Chez les ouvriers agricoles, et dans le cadre précis du travail, on observe diverses manifestations d'aide réciproque et d'échange qui se déduisent directement de l'idée maîtresse de l'« union ». Les caractéristiques de cette force de travail (saisonnière, excédentaire et peu qualifiée) et sa forme concrète d'insertion dans les procès de travail (contrat verbal renouvelé à la fin de chaque journée de travail) soumettent les ouvriers agricoles à un schéma de discipline vertical : le patron, le contremaître, l'ouvrier.

Dans ce contexte, l'ouvrier possède néanmoins un certain cadre de protection : l'équipe de travail. Il s'y produit des manifestations continues d'aide réciproque pour uniformiser les rendements collectifs et maintenir la continuité de l'embauche, jour après jour. Quand la rémunération du travail se fait en donnant à chacun un salaire identique (*jornal*), l'ouvrier qui s'avère incapable de maintenir le rythme de travail des autres recevra l'aide d'un compagnon d'équipe pour le « garder en ligne » (*mantenerlo en la línea*). Ce geste de solidarité s'effectue sans qu'on attende une contrepartie immédiate ; il comporte cependant implicitement le droit d'être aidé par quelqu'un d'autre, si l'occasion s'en présente dans un futur indéterminé (réciprocité diffuse). Les tâches d'entretien (épandage d'engrais, sarclage, émondage, etc.) sont généralement rétribuées à la journée.

Si la rémunération est à forfait (*destajo*), c'est-à-dire en fonction de la quantité de travail effectué par l'équipe, mesuré selon des unités convenues (par exemple kilos récoltés), l'entraide acquiert une fonction plus directement utilitaire : le fait d'aider un compagnon permet à toute l'équipe d'obtenir une rémunération plus élevée. Les tâches de récolte manuelle (coton, olives, betteraves...) sont rétribuées à forfait.

Le « mouchoir » (*pañuelo*) constitue une autre pratique de réciprocité diffuse au sein de l'équipe : à la fin de la journée, on fait circuler un mouchoir dans lequel chacun dépose un peu de l'argent gagné. La somme recueillie représente à peu près un salaire quotidien, destiné au compagnon qui n'a pu travailler ce jour-là (pour cause de maladie ou autre). Il n'y a aucune obligation expresse pour le bénéficiaire de rendre la somme

6. L'équipe (*cuadrilla*) est l'unité fondamentale d'organisation du travail agricole. Elle regroupe un nombre variable d'ouvriers (de cinq à vingt), en fonction de la tâche à réaliser. L'un d'entre eux joue le rôle de chef d'équipe (*manijero*) : tout en travaillant, il est l'intermédiaire entre ses compagnons et le contremaître, et prend la responsabilité, d'une certaine manière, du travail à effectuer.

reçue : il s'agit plutôt d'une forme d'autoprotection pour des travailleurs saisonniers qui ne sont pas couverts par la Sécurité sociale.

L'échange de journées (*tornapeón*) chez les paysans

Il s'agit d'un système de prestations gratuites de travail entre paysans, qui concerne certaines tâches dont la réalisation dépasse les possibilités de la force de travail domestique. Outre cet aspect pratique, il comporte en même temps une dimension morale : « Si l'on ne s'aide pas, personne ne le fera à notre place ». Cette solidarité entre les faibles se définit dans un contexte de précarité où les occasions de retour ne manqueront pas : « Aujourd'hui pour toi, demain pour moi ». L'échange de travail n'est pas soumis à une comptabilité stricte : il est déterminé essentiellement par le besoin des uns et la disponibilité des autres, dans le contexte de tâches urgentes dont on ne saurait différer la réalisation. L'obligation morale de réciprocité lie entre eux deux chefs d'exploitation, généralement voisins, mais s'étend souvent à leurs groupes domestiques respectifs. C'est alors toute une maisonnée qui donne « un coup de main » à l'autre; dans ce cas, l'obligation de rendre (même si elle n'est pas formellement établie) touchera également toute la maisonnée.

Le principe demeure le même, quelles que soient les variations de formes dues au contexte de la tâche à effectuer. Ainsi, pendant les dernières décennies, ce qu'on a appelé la « nouvelle agriculture » (la culture intensive des légumes et des fleurs en serre) a impliqué une reconversion économique radicale pour de nombreuses familles paysannes. La culture d'hiver sous plastique exige une grande disponibilité de la force de travail, et une grande flexibilité dans son usage; il faut en même temps réduire au minimum les coûts salariaux, puisqu'ils comptent pour une large part dans le coût total de production. Pour faire face à cette double contrainte, les propriétaires de serres doivent d'abord accroître la quantité de travail familial (auto-exploitation). En outre, ils ont davantage recours au système traditionnel d'échange de journées : surtout pour l'installation annuelle de la serre et pour la plantation, les deux phases les plus intenses du cycle de production.

À l'extérieur du cadre strict du travail productif, mais dans un domaine très proche, on observe également le *tornapeón* en ce qui a trait à la construction ou à la réparation de la maison paysanne. Tout comme pour l'échange productif, l'obligation de la contre-prestation est diffuse et se matérialisera lorsqu'on en fera la demande.

Solidarité et échange pour l'accès à la Sécurité sociale

Pour pallier le chômage agricole croissant qui a suivi la mécanisation de l'agriculture, l'État espagnol a mis en marche, à partir de 1984, un système particulier de prestations de chômage pour les ouvriers agricoles andalous. Cette politique d'assistance a donné naissance à une nouvelle forme de prestations entre les paysans et entre ces derniers et les ouvriers agricoles. Pour être éligible à ces subsides, un travailleur doit pouvoir attester qu'il a effectué soixante jours de travail agricole pendant les douze mois précédents. Comme la loi interdit qu'un exploitant émette des certificats pour ses proches (épouse, enfants), on a vu se généraliser un système d'échange... de signatures : « Je signe les journées de travail de ta femme et de tes fils et tu fais la même chose pour

les miens ». Les journées en question peuvent d'ailleurs être réelles ou fictives. Dans cette nouvelle version du *tornapeón* traditionnel, l'objectif est l'obtention du revenu supplémentaire représenté par les prestations sociales.

Quant aux ouvriers agricoles, dans ce nouveau contexte, ils ont réorienté leurs stratégies vers l'obtention des attestations cruciales qui apporteront l'unique revenu des familles pendant une morte saison prolongée⁷. En plus de contrôler l'offre d'emploi, les patrons (grands, moyens et petits propriétaires) contrôlent désormais l'accès des ouvriers agricoles aux prestations de chômage. Ces derniers se doivent de maintenir et de renforcer des réseaux de sociabilité qui incluent les propriétaires, s'ils veulent atteindre leurs objectifs de subsistance.

L'absence d'un contrôle administratif strict permet à un propriétaire d'attester la réalisation de journées de travail fictives, certains allant même jusqu'à vendre ces signatures à des *jornaleros* anxieux de compléter le minimum de jours requis. Pour la majorité des patrons, qui « donnent » les signatures, cette « générosité » (que Mauss réclamait des riches [1960 : 262]) entraîne une série d'obligations de la part de leurs protégés, dans un contexte de réciprocité nettement asymétrique. Les conflits de travail se sont dilués dans une trame de dons et contre-dons entre les parties, où chacun trouve son profit : l'ouvrier en obtenant l'allocation, et le patron en renforçant et en légitimant son rôle social dominant. Le résultat final, cependant, c'est que la dépendance économique traditionnelle de l'ouvrier se complète aujourd'hui par une soumission accrue.

Si l'on ajoute à cela que la plupart des maires peuvent aussi distribuer les signatures tant recherchées (en tant qu'administrateurs des terres municipales), nous avons le cadre complet des nouveaux « bienfaiteurs » auxquels l'ouvrier doit avoir recours pour atteindre ses objectifs. Dans ce dernier cas, en échange de l'obtention « gratuite » des signatures, on s'attend à ce que l'ouvrier appuie politiquement le donateur. Il en résulte un second type de réseaux de clientèle dans lesquels s'insèrent les *jornaleros*, toujours dans le contexte de leurs stratégies de subsistance. Ce nouveau clientélisme politique n'est pas sans rappeler, d'ailleurs, le système des *caciques* (à la fois grands propriétaires et chefs politiques) qui prévalait dans les siècles passés en Andalousie.

Stratégie commerciale et réciprocité

Dans la sphère de la consommation domestique, il existe aussi toute une gamme de dons et de contre-dons entre les commerçants locaux et les ouvriers agricoles, qui permet l'approvisionnement régulier de ces derniers en biens de première nécessité (pain, viande, lait, etc.). C'est le système de crédit (*compra a fiao*) dans lequel les commerçants maintiennent un compte ouvert⁸ où l'on inscrit les achats quotidiens des familles, pendant les périodes où l'argent liquide est rare. On réglera les comptes (sans intérêt) au terme d'une des périodes sporadiques de travail pendant lesquelles toute la famille trouve de l'embauche.

7. Présentement (septembre 1994), l'allocation de chômage est de 38 000 pesetas (380 \$ CAN) par mois, par bénéficiaire, pendant un maximum de neuf mois par an.

8. La plupart du temps, il s'agit d'un carnet dans lequel le commerçant note les achats quotidiens. Dans les boulangeries, où les achats sont quotidiens et le produit, uniforme, on note au moyen d'une latte de bois (*tablilla*), initialisée par le client : pour chaque pain non payé, le boulanger fait une entaille sur l'arête de la latte.

Cette pratique se présente comme un acte de générosité des commerçants envers leurs voisins nécessiteux; en même temps, cette stratégie commerciale consolide leur réseau de clients fidèles, moralement obligés à poursuivre leurs achats dans les établissements qui leur ont fait crédit pendant les périodes de vaches maigres. Cette obligation morale, dont le non-respect constituerait une « négation de l'alliance », se maintient même quand les familles de *jornaleros* doivent, pour des raisons de travail, résider à l'extérieur de la localité. Dans ce cas, le commerçant se déplace avec son véhicule jusqu'aux exploitations agricoles où ses clients travaillent, ce qui maintient vivant le lien commercial (matériel) et sentimental (l'obligation morale) avec eux.

En conclusion, à travers ce parcours non exhaustif des formes d'échanges, symétriques et asymétriques, dans le contexte précis du travail agricole ou dans ses prolongements dans la vie sociale, nous avons pu vérifier la fonctionnalité de ces pratiques, tant dans le cadre des stratégies de subsistance des ouvriers agricoles, que pour la reproduction sociale des paysans et des commerçants. Les cas concrets analysés ont fait ressortir le double caractère, matériel et moral, que revêtent les actions de donner, recevoir et rendre. Il faut bien voir cependant que, dans chaque forme de prestation, les composantes matérielle et symbolique n'ont pas la même importance relative. Ainsi, de façon générale, nous pourrions dire que, parmi les ouvriers agricoles, la composante morale (la solidarité) semble dominer l'intérêt matériel immédiat, tandis qu'il y aurait un équilibre entre ces deux dimensions dans le *torrapeón* des paysans. Chez les commerçants, enfin, des pratiques qui semblent formellement relever de la solidarité recouvrent une stratégie essentiellement utilitaire.

Dons et contre-dons dans la fête andalouse

Devant la grande variété des fêtes célébrées en Andalousie, ainsi que leur intensité et leur importance sociale, nous suggérons de les analyser comme un contexte de la sociabilité collective dans lequel, peut-être plus encore que dans le travail, se matérialisent des échanges de dons, définis comme éphémères et non utilitaires. Quant à la forme qu'adoptent ces échanges, il faut distinguer ceux qui révèlent une réciprocité plus ou moins équilibrée, avec obligation d'un retour à peu près équivalent (échanges symétriques) et ceux qui constituent fondamentalement des mécanismes de redistribution de biens en échange d'une reconnaissance publique de la générosité du donateur (échanges asymétriques).

Les prestations symétriques unissent généralement des individus qui partagent une même position de classe. L'obligation de rendre le don reçu peut être immédiate ou différée. Pour leur part, les prestations asymétriques correspondent normalement à une situation de hiérarchie entre les participants, de telle sorte que le don sert au segment social le plus élevé pour consolider sa position, bien que les expressions rituelles concrètes manifestent une équivalence fictive entre les parties. Nous avons choisi trois types de fêtes dans lesquelles les actes de donner, recevoir, rendre sont particulièrement en évidence : les *ferias* (fêtes foraines ou foires) et ces deux exemples de religiosité populaire et de rituel que sont les *romerías* (pèlerinages) et les *fiestas patronales* (fêtes patronales).

La *feria* : le devoir d'inviter et le droit de recevoir

Une grande partie des échanges qu'on observe dans la fête andalouse adopte une forme symétrique à tel point que souvent, la réalisation de la fête elle-même repose sur cette coopération mutuelle. Un exemple intéressant est celui des *ferias*, destinées à l'origine à favoriser les transactions commerciales⁹, et qui, en se perpétuant, ont acquis le caractère d'une commémoration et d'une exaltation de l'identité locale.

Pour analyser le fonctionnement de la réciprocité et de la redistribution dans la fête andalouse, il est indispensable de connaître, même sommairement, son modèle d'organisation. La *feria* se traduit par la construction d'une « petite ville » quelques jours par an, et entraîne des retombées économiques considérables. Sur le plan spatial, elles sont toutes identiques : le long des « rues », on construit des baraques (*casetas*) de grosse toile, accolées, dont la façade s'ouvre tout entière sur la « rue ». À l'intérieur, on distingue la « zone réservée » au fond, où se trouve le bar, et un espace ouvert à la vue des passants, qu'on décore avec soin, où sont disposées les tables et la piste de danse (*tablao*). Certaines *casetas* sont mises en place par des institutions (partis politiques, mairies, syndicats, entreprises) et d'autres (dites « familiales ») sont le fait de groupes de gens qui s'associent spécialement dans ce but et qui engagent quelqu'un pour s'occuper du bar : les membres (*socios*) sont le plus souvent des amis ou des parents. On peut venir à la baraque en tant que membre, invité (ou même client, si elle est ouverte au public).

Les *casetas* sont donc des constructions éphémères, qu'il faut monter chaque année, pour une durée de trois à sept jours. Dans la grande majorité des cas (les *casetas* « familiales »), les coûts sont répartis entre tous les membres grâce à une trésorerie qui perçoit les cotisations; comme s'il s'agissait d'une confrérie (*hermandad*; voir plus loin). L'esprit de corps des *socios* s'actualise le premier jour de la fête, lors d'un repas partagé par les seuls membres : le *pescaíto frito* (« poisson frit »). Les autres jours, chaque membre a le droit de venir à la baraque avec sa famille, et d'y inviter ses parents et amis. Malgré son allure ouverte, la *feria* a donc un caractère nettement segmentaire.

Le *socio*, copropriétaire d'une *casetas*, assume non seulement sa part des frais de la location du terrain et de l'installation, mais aussi les frais qui découlent de ses invitations. C'est ici que se manifeste la triple obligation de donner, recevoir et rendre soulignée par Mauss. La réciprocité dans la *feria* a des implications qui vont bien au-delà des rapports bilatéraux qui s'y établissent : elle se manifeste par un ensemble de règles non écrites. Ainsi, le droit d'inviter implique l'obligation d'accepter l'invitation et de la rendre plus tard dans sa propre baraque, d'une façon qui corresponde approximativement, tant en quantité qu'en qualité, au traitement reçu. Il s'agit d'un mouvement circulaire dans lequel on est tour à tour invité et maître de céans. La relation complète est seulement possible entre des copropriétaires de *casetas* et elle peut se répéter dans le cours de la fête. Cependant, si l'invité n'a pas de baraque à lui, le code non écrit de la *feria* l'oblige à accepter une invitation mais lui recommande d'éviter de

9. À l'origine, c'est le roi qui donnait à une ville le privilège d'organiser une foire. La *feria de abril* de Séville, par exemple, est née comme une foire de bétail sous la responsabilité de deux commerçants. Elle s'est maintenue par la suite, même lorsque la mécanisation agricole a marginalisé l'achat-vente de bêtes de trait et de labour.

reproduire cette situation asymétrique : on feindra même de ne pas voir l'hôte de la veille si on le croise, puisque ce dernier serait alors contraint d'inviter à nouveau, augmentant la « dette » sans retour possible. En cas de nouvelle rencontre, et de nouvelle invitation, il faut absolument la décliner, même si l'hôte insiste et presse à accepter une nouvelle invitation. On ne doit pas non plus créer une situation où le récipiendaire de la veille devrait à son tour inviter plus de gens que le nombre de ses accompagnants lors de la visite.

Cette réciprocité propre à la *feria* se distingue des formes de commensalité quotidiennes, où la fréquentation régulière du même bar par un groupe d'amis donne plutôt lieu à une réciprocité immédiate et généralisée, vraie ou fictive. La coutume veut en effet qu'on invite à la ronde à une consommation (avec ou sans amuse-gueule) et que les récipiendaires rendent la pareille. La réciprocité est ici immédiate, chacun faisant à son tour preuve de générosité : comme Radcliffe-Brown le notait à propos des Andamanais, « le but [de l'échange] est avant tout moral, l'objet en est de produire un sentiment amical entre les deux personnes en jeu » (cité dans Mauss 1960 : 172-173). Qui ne remplit pas ses obligations se voit marginalisé de ces réseaux de sociabilité, aux règles bien précises bien que non formelles.

Lors de la *feria*, où les relations sociales s'inscrivent dans un cadre extraordinaire, l'invitation (*convidá*) à la baraque du donateur n'admet pas d'autre retour qu'une invitation identique à la baraque du récipiendaire. Ce dernier ne peut en être quitte en payant son écot (*escote*) ni inviter en retour son hôte, à ses frais, dans la *caseta* de ce dernier. Pour empêcher ces formes alternatives, les copropriétaires ont inventé des procédures singulières de paiement, qui rendent l'argent invisible : soit qu'on ouvre à chaque *socio* un compte (qu'il réglera à la fin de la *feria*), soit qu'on distribue des coupons, qui ne peuvent être utilisés que par les *socios*.

De la sorte, l'activité sociale à la *feria* peut se résumer à un circuit de visites d'une baraque à l'autre, en fonction des limites de temps et d'argent ainsi que des invitations reçues. Le calcul est précis : plus on aura visité d'amis dans leurs *casetas* (donc, plus on a reçu), plus on devra faire d'invitations (donc, rendre) dans la sienne propre. Comme l'habitude est de ne pas inviter une personne seule, mais ceux qui l'accompagnent, de même l'invitation de retour s'adressera à un groupe. Dans les prestations symétriques, en outre, il faut éviter de rendre plus qu'on a reçu, et il faut éviter également d'offrir plus qu'on sait que l'autre ne pourra rendre, faute de quoi l'équilibre don/contre-don serait compromis. La règle fondamentale est que celui qui ne peut rendre n'abuse pas de sa condition de récepteur. La répétition de cette « réciprocité négative », où une partie gagnerait constamment aux dépens de l'autre, crée des tensions similaires à celles que mentionnait Mauss : « Refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre; c'est refuser l'alliance et la communion » (1960 : 162-163).

Des ajustements sont possibles, cependant. En fait, les règles sont plus flexibles lors de la *feria*, situation de consommation excessive, que dans d'autres types de célébrations où les cadeaux sont également de rigueur, comme celles qui marquent les

phases du cycle vital¹⁰. À la *feria*, l'équilibre des dons et contre-dons demeure approximatif et les écarts ne sont pas rendus publics. À l'occasion, on peut même admettre certains déséquilibres qui seront d'ailleurs récupérés fonctionnellement dans le cadre même de la fête. C'est le cas des groupes de jeunes (*pandillas*) qui, suivant les voies normales, n'auraient accès qu'à deux ou trois *casetas* (celles de leurs parents et de certains amis de ceux-ci). Ils organisent leurs activités de *feria* d'une autre manière que les adultes. Les jeunes mettent en commun une petite quantité d'argent. Les parents de chacun les inviteront à tour de rôle à quelques bouteilles de vin. On s'attend à ce qu'en échange, ils dansent et chantent en battant des mains pour créer de l'ambiance dans la *caseta*; s'ils le font bien, on les réinvitera. On voit que les « dons gratuits » des copropriétaires cachent en réalité un échange réciproque de prestations fort distinctes, mais qui sont culturellement définies comme équivalentes.

En définitive, bien que la fête semble se justifier en elle-même, par le débordement d'émotions, le plaisir esthétique et la libération de l'inconscient collectif, une analyse plus fine montre un réseau subtil de relations sociales qui ne se révèlent qu'à l'expérience et à la participation continue de l'observateur. Certains éviteront de monter une *caseta* à la *feria*, vu la quantité d'obligations que cela comporte; pour d'autres, la distribution lors de la fête sera l'occasion rêvée pour donner un sens distinct à des activités essentiellement utilitaires. Ainsi, dans des relations asymétriques, la construction du binôme générosité/gratitude peut permettre d'annuler symboliquement la hiérarchie des positions des participants. Lorsqu'un chef d'entreprise, par exemple, installe une *caseta de feria* et y invite ses travailleurs, il s'attend à la reconnaissance collective de ces derniers, qui devrait se traduire par une plus grande loyauté envers l'entreprise. Dans ce cas, il n'y a pas de réciprocité immédiate dans le contexte de la fête, mais bien dans l'espace et le lieu du travail. La fête couvre ici les inégalités du masque de la fraternité entre le patron et les employés.

La baraque peut même devenir une extension de l'entreprise elle-même, où la réciprocité et la redistribution coïncident avec l'intérêt économique le plus strict. À la différence du cas précédent, les rapports sociaux qui sont en cause demeurent alors *intérieurs* à la classe dirigeante. C'est le cas d'une *caseta* bien connue, à la *feria* de Séville : trois associés se partagent des coûts qui atteignent deux millions de pesetas (20 000 \$). Cependant, seul un observateur superficiel y verra un gaspillage. En effet, chacun d'entre eux en profite pour inviter à la *caseta*, chaque année, ses clients les plus importants, dont la majorité ne sont pas de Séville. Au cours des sept jours de fête, s'établissent ou se renouvellent des relations cordiales entre les membres d'un vaste réseau commercial qui rapporte des bénéfices considérables.

10. Ce modèle de réciprocité, stricte et différée, de la *feria* se retrouve lors des fêtes qui marquent les grandes étapes du cycle vital : baptêmes, communions, noces. On célèbre ces événements par un banquet, au cours duquel les invités se doivent d'apporter des cadeaux. Ces derniers, par leur nature et leur prix, correspondent approximativement à ceux qu'on a reçus de la famille à une occasion antérieure. La généralisation des « listes de mariage » dans les grands magasins — où c'est le couple qui choisit les articles — permet d'ailleurs d'avoir une idée extrêmement précise de la valeur de la contribution de chacun, en fonction de quoi on ajustera les cadeaux subséquents. Dans certains cantons d'Andalousie, il existe une coutume ancienne qui veut que les invités remettent à la fin du banquet une enveloppe contenant un montant, avec leur nom : la fixation des contre-dons futurs en est facilitée d'autant.

Pèlerinages et fêtes patronales : égalitarisme et hiérarchisation des postes rituels (*cargos*)

Dans les exemples antérieurs, nous avons vu que l'échange des dons et contre-dons s'articule autour de la commensalité : ce trait se retrouve dans la majorité des rapports sociaux symétriques qui caractérisent la fête andalouse. On verra donc, avec des nuances, les mêmes procédés à l'œuvre dans deux autres types de fêtes parmi les plus enracinées dans la région. D'abord les pèlerinages (*romerías*), où se répète l'échange d'aliments, de boissons, et aussi les chants et danses, mais cette fois dans les demeures et dans des espaces ouverts; et ensuite les *mayordomías* qui organisent les fêtes patronales.

Les *romerías* sont des déplacements collectifs, des festivités champêtres dont l'objet est le culte à une image religieuse que l'on va chercher (et/ou ramener) à son ermitage ou à son sanctuaire, généralement situé dans un décor d'une grande beauté : montagnes, sources, berges de ruisseaux. La plupart de ces pèlerinages se déroulent à l'intérieur des limites d'un canton mais certains les débordent largement, comme la *romería* de la Virgen del Rocío, qui rassemble des pèlerins de basse Andalousie (à l'ouest) et celle de la Virgen de la Cabeza, pour l'Andalousie orientale.

Le pèlerinage à la Virgen del Rocío peut réunir près d'un million de personnes dans le hameau du même nom, situé dans la province de Huelva. Les pèlerins proviennent de toute l'Andalousie, de l'Espagne entière et même de l'extérieur; ils convergent tous vers un site, dans les basses terres (*marismas*) au bord de la mer, près d'un hameau où on ne trouve qu'une centaine d'habitants pendant le reste de l'année. Les pèlerins (*romeros*) font partie de confréries (*hermandades*) dédiées au culte de la Vierge; chacune part de sa localité et suit un trajet qui lui est propre, pendant trois ou quatre jours. Les caravanes traversent les sablières et les marais de la basse vallée du Guadalquivir, reproduisant le rythme et le mode de vie de l'Andalousie rurale d'autrefois : charrettes tirées par des mulets, couchers à la belle étoile (*al relente*), longues heures de marche, sans aucune des commodités modernes. Le tout pour arriver au Rocío au moment où la Vierge sort en procession, le lundi de la Pentecôte. Après s'être recueillis, les pèlerins prennent le chemin du retour, complétant ainsi le « chemin du Rocío », une fête « d'aller-retour ».

Pendant le voyage, et aussi pendant les deux jours de séjour sur le site, se déroulent une série de dons et contre-dons qui ne sont jamais définis comme tels par les participants. La longue marche, exténuante sous l'implacable soleil de mai, est entrecoupée de haltes (*rengues*) où les contingents des diverses confréries se retrouvent pour manger, boire, chanter et danser au son de la guitare et même... prier en commun. À l'intérieur de la confrérie, chaque groupe fournit ses attelages et les charrettes dans lesquelles on transporte les vivres et les articles indispensables (vêtements, couvertures...). Lors des haltes, les groupes se visitent fréquemment l'un l'autre, se rendant l'hospitalité reçue comme on l'a vu pour la *feria*. Pendant le parcours, le rituel de la fête permet la pleine intégration des *hermanos* (« frères »), renforçant ainsi l'identification collective (essentiellement de quartier ou de localité) à travers l'image sainte et niant symboliquement les inégalités grâce à la métaphore de la confrérie.

Dans le hameau du Rocío, les pèlerins logent dans des maisons qu'ils possèdent ou qu'ils louent. Leurs propriétaires savent qu'ils devront, comme à la *feria*, inviter les gens qu'ils connaissent et leur cortège, et être invités à leur tour. Car on y poursuit la pratique de la commensalité et du partage : les invitations (*convidar*) de maison à maison constituent un élément essentiel du vécu de la fête, tout comme, à un autre niveau, les cérémonies religieuses elles-mêmes. À côté de cette réciprocité, cependant, la coutume de l'hospitalité veut qu'on accueille le pèlerin qui n'a pas où aller.

Dans les *romerías* villageoises ou de canton, la fête au complet peut se dérouler en un seul jour. La cérémonie consiste alors à aller chercher l'image à son ermitage, généralement situé à l'extérieur de l'agglomération. Pendant le transfert, ainsi que pendant le retour à l'ermitage, une halte est généralement prévue, où l'on mange, boit et danse. On le voit, la *romería* est à l'opposé des processions austères de la Semaine sainte et de Pâques.

La procession constitue l'axe central des fêtes patronales, au cours desquelles on rend hommage à la statue du saint patron ou de la Vierge patronne du village. La fête déborde de beaucoup la procession et inclut de nombreuses activités : oraisons publiques (*pregón*), défilé dans les rues (*pasacalles*), illumination extérieure, tombolas pour recueillir des fonds, représentations théâtrales. Le tout s'accompagne inmanquablement de chants, danses, repas et libations. L'image même du saint patron incarne l'identité locale et exprime symboliquement les tensions face aux communautés avoisinantes¹¹. Pendant le parcours, elle est l'objet d'une forme de « réciprocité » bien particulière : il est fréquent que l'image soit « séquestrée » en cours de route par des groupes appartenant aux classes populaires et amenée dans leurs quartiers, qui ne figurent pas dans le trajet officiel. Dans certaines fêtes patronales, une fois que les habitants des quartiers populaires ont ainsi pris possession de l'image et l'ont apportée chez eux, ils l'installent au centre des festivités, comme s'il s'agissait d'un invité de plus. Ce type de comportement illustre bien l'anthropocentrisme de la culture andalouse, la forte tendance à humaniser les rapports sociaux, et l'aversion pour ses expressions anonymes et trop abstraites.

Dans les types de fêtes que nous venons de décrire, mais aussi dans les relations quotidiennes des humains avec les images saintes, se vérifie l'affirmation de Mauss, à savoir que « ces échanges et ces contrats entraînent dans leur tourbillon non seulement les hommes et les choses, mais les êtres sacrés qui leur sont plus ou moins associés » (1960 : 166-167). De même, en Andalousie, on fait aux dieux des présents en espérant, voire en exigeant, qu'ils exaucent des vœux personnels. Dans les sanctuaires et les églises, il y a abondance d'ex-voto¹² qui sont des cadeaux échangés contre les faveurs de la divinité. Il existe d'autres types d'offrandes (faire un pèlerinage à pied à un

11. Ce niveau local d'identification est beaucoup plus immédiat et significatif pour la majorité des Andalous que les autres niveaux, d'ordre supracommunautaire ou ethnico-national. Le village (*pueblo*) coïncide le plus souvent, au niveau politico-administratif, avec la municipalité, et il constitue l'appartenance la plus directe, dans l'univers socioculturel. (Le mot espagnol *pueblo* veut dire à la fois « village » et « peuple ». N.D.T.)

12. Les ex-voto sont des petits objets variés qui évoquent la nature d'une faveur obtenue de Dieu ou d'un saint à la suite d'un vœu : en Andalousie, ils prennent la forme de plaques d'argent représentant la partie du corps qui a été guérie, de petits tableaux qui représentent le « miracle » réalisé, des tresses de cheveux coupées en reconnaissance de la faveur obtenue, etc.

sanctuaire, se priver de certains aliments, s'habiller de telle manière) par lesquels on remplit le contrat contenu dans une promesse (*plegaria*), témoignant de l'efficacité d'une image ou d'une prière. Dans le domaine religieux comme pour la *feria*, des rapports asymétriques, redistributifs ou plutôt distributifs, coexistent avec les mécanismes de réciprocité que nous venons de décrire. Il s'agit des systèmes des postes (*cargos*) à l'intérieur des confréries, dans lesquels certains ont voulu voir un mécanisme de nivellement social, tant en Espagne qu'en Amérique latine. À côté de l'intégration communautaire que produit la fête, ces systèmes donnent à certains secteurs sociaux une occasion de promotion pour l'individu et sa famille, la maximisation de son prestige.

Les confréries andalouses élisent pour chaque nouveau cycle de fêtes un responsable, le *mayordomo*. Cette charge implique des obligations nombreuses, mais accroît considérablement le prestige de son titulaire. Le coût d'une *mayordomía* représente des dépenses qu'un travailleur peut difficilement assumer : jusqu'à un million et demi de pesetas (15 000 \$). Il n'est cependant pas rare de voir des membres d'une confrérie épargner pendant des années, et même emprunter à la banque pour pouvoir occuper ce poste, ne serait-ce qu'une fois dans leur vie.

Il est rare, cependant, que l'accès aux *cargos* fasse l'objet d'une telle « redistribution » entre tous. En général, celui qui jouit d'une position privilégiée dans la localité, surtout là où la structure sociale est fortement polarisée, *doit* occuper ce poste, et donc se transformer en distributeur de biens, en assumant seul certaines dépenses qui, autrement, devraient être communes. *Mutatis mutandis*, cette pratique n'est pas sans rappeler certains aspects du potlatch, en tant que démonstration de pouvoir, de richesse et de libéralité, à tel point que, comme le rappelait Mauss : « Dans un certain nombre de cas, il ne s'agit même pas de donner et de rendre, mais de détruire, afin de ne pas vouloir même avoir l'air de désirer qu'on vous rende [...] Non seulement on se fait ainsi progresser soi-même, mais encore on fait progresser sa famille sur l'échelle sociale » (1960 : 201-202).

Récemment, l'accès de nouveaux secteurs sociaux aux *mayordomías* peut s'interpréter comme un moyen par lequel des groupes émergents, les « nouveaux riches » des villages, rivalisent désormais avec les secteurs traditionnels, et veulent valider leur nouveau statut à travers les formes anciennes de ritualisation de la différence. C'est ce que Moreno-Navarro appelle le « processus d'appropriation des symboles » (1985 : 63) et il se présente sous trois formes. Dans un cas, c'est la bourgeoisie, moyenne et grande, qui contrôle la confrérie. Dans le second, l'ensemble des membres cède le poste de *mayordomo* à une personne à l'aise, capable de faire face aux dépenses qu'il implique, bien qu'elle ne soit pas nécessairement liée à la confrérie. Dans un troisième cas, enfin, le poste est assumé par des émigrants qui reviennent au village à l'occasion de la fête patronale, non seulement pour réaffirmer leur appartenance à la communauté, mais pour rendre public un succès économique qui n'est pas forcément réel¹³. Dans tous les cas, les divers secteurs sociaux, traditionnels ou émergents, désirant affirmer, confirmer, ou faire reconnaître publiquement leur position sociale, utilisent pour cela les

13. Certaines localités ont même changé la date de leur fête patronale pour qu'elle coïncide avec les mois d'été, où l'afflux des émigrants est le plus grand, et ont augmenté et les budgets consacrés à la fête, et le nombre de jours de festivités.

mayordomías, qui se trouvent en quelque sorte mises aux enchères (*pujas*). Lorsque personne ne peut supporter les dépenses de la fête (ce qui est peu fréquent), plusieurs personnes s'unissent dans une *mayordomía* collective (*colegiada*); ou alors, la communauté exerce des pressions extrêmes pour forcer un des habitants les plus en vue à en défrayer les coûts.

En définitive, le cas andalou montre comment les formes d'activation du capital de prestige qui caractérisent les pèlerinages et les fêtes patronales ne peuvent être considérées comme appartenant exclusivement aux civilisations anciennes, et ce, malgré l'affirmation de Mauss selon laquelle « on y est intéressé, mais d'une autre façon que de notre temps » (1960 : 270-271). La dépense des *mayordomías*, par exemple, n'a pas pour but unique la recherche du bien ou du plaisir, l'humiliation de l'ennemi, comme l'affirmait Mauss de façon restrictive, mais vise la consolidation ou la revalidation du prestige, la recherche d'une réputation ou d'influences qui peuvent entraîner à leur tour des bénéfices non seulement symboliques, mais fondamentalement économiques.

Conclusions

À travers cette description non exhaustive des formes d'échange dans le cadre du travail agricole et des fêtes, nous croyons avoir vérifié notre hypothèse de départ :

1 – Les formes d'échange de dons que révèlent les exemples ethnographiques présentés constituent des normes de comportement pour des acteurs sociaux (ouvriers agricoles, paysans, hommes d'affaires) qui utilisent des ressources stratégiques (pouvant se changer directement ou indirectement en argent). La fonctionnalité de ces dons dépasse de beaucoup la relation apparemment non utilitaire qui est la plus manifeste (bien que cette dernière en fasse également partie).

2 – L'importance et l'intensité des échanges symétriques et réciproques qu'on observe dans les secteurs sociaux subalternes d'Andalousie (ouvriers agricoles et paysans) constituent une réponse de ces derniers à la précarité de leurs conditions matérielles d'existence. Et ce, à la différence des échanges principalement asymétriques liés au système des *mayordomías* qui contribuent à l'établissement et à la consolidation de réseaux de clientèle, en même temps qu'ils expriment les nouvelles positions qu'ont atteintes dans la structure sociale les secteurs sociaux émergents, par la mobilisation de leur capital de prestige. On observe dans ce dernier type d'« échange de dons » une tendance nettement utilitariste.

3 – Les gestes de donner, recevoir et rendre possèdent en Andalousie une intensité et une variété de manifestations concrètes qui ne peuvent s'expliquer que par l'influence de composantes centrales de l'identité andalouse et fonctionnent comme de véritables marqueurs de cette identité. Nous avons relevé entre autres le caractère anthropocentrique des rapports sociaux et les processus de consciente négation symbolique de la subordination.

Dans le cadre des processus de travail, et dans les sphères de leur extension sociale (consommation, assurance-chômage, etc.), nous avons détecté la permanence et la fonctionnalité d'une grande variété de formes d'entraide et de coopération. Sous l'apparence de prestations gratuites enveloppées dans un halo de solidarité, cette entraide renferme une forte composante utilitariste en relation avec les stratégies de subsistance et de reproduction des secteurs sociaux subalternes.

Il en ressort également l'adaptabilité de ces formes aux contextes concrets dans lesquels elles s'insèrent. Par exemple, la mise en œuvre de nouveaux programmes d'assistance sociale (subside au chômage agricole) a entraîné une réorientation des formes traditionnelles d'échange de travail (*tornapeón*) vers une « circulation du droit à l'assistance publique », tout en préservant la dimension morale du retour différé. Le renforcement des réseaux sociaux de structure asymétrique (clientélisme, acceptation de schémas hiérarchiques) et la consolidation de réseaux plus égalitaires (solidarité à l'intérieur du groupe) sont la conséquence sur la structure sociale des multiples prestations et contre-prestations qui ont leur source dans les processus de travail.

Par ailleurs, nous avons noté comment dans un contexte d'exception, celui de la fête, à travers un système complexe d'échange et de redistribution, symétrique et asymétrique, des rapports formellement économiques deviennent des instruments d'expression de la structure sociale. Les phénomènes observés amènent à souligner l'importance des relations directes et personnalisées en Andalousie, où nous ne retrouvons ni un système absolument circulaire de « prestations totales » au sens défini par Mauss, ni une incorporation inconditionnelle à ces rapports d'échange qu'il a appelés « anonymes ». Les fêtes, qu'elles se présentent avec une physionomie religieuse ou civile, doivent être plutôt comprises comme des modèles d'intégration symbolique, des manières d'exprimer ou de neutraliser les tensions et les excès émotionnels; et ce, grâce aux dons et contre-dons, associés à la commensalité ainsi qu'à d'autres éléments comme le chant et la danse que l'on partage également.

Tout en maintenant notre hypothèse initiale concernant la dimension utilitaire de ces échanges, nous ne pouvons passer sous silence la dimension morale des rapports dans lesquels ils s'inscrivent, ni la permanence des liens personnels des participants. En outre, dans le contexte andalou, les échanges sont des moyens pour développer une sociabilité qui vise constamment à créer ou à reproduire des rapports sociaux : être « hors de la fête » (*fuera de la fiesta*) veut dire être « hors du groupe »¹⁴. Ils servent aussi à renforcer les réseaux collectifs, qui expriment une manière particulière de comprendre les relations personnelles, propre à l'identité andalouse. La nature spécifique de la formation sociale andalouse (son processus historique, sa base matérielle et ses marqueurs d'identité) module de façon particulière les formes et les contenus qu'adoptent les systèmes de dons et de contre-dons présents dans les processus de travail et dans les fêtes de toute formation sociale (conformément à l'intuition de Mauss).

Enfin, faut-il le rappeler, nos données montrent (et ce, contrairement à ce que pensait Mauss) que ces formes de donner et de recevoir, tant dans le contexte productif que dans celui de la fête, ne sont pas de simples survivances d'une tradition ancestrale. Paradoxalement, elles manifestent l'évidente fonctionnalité, dans un pays comme l'Andalousie, plongé dans les processus de globalisation économique et de modernisation du capitalisme avancé.

(Texte inédit en espagnol traduit par Pierre Beaucauge)

14. « Accepter l'une de ces offrandes, c'est montrer qu'on est enclin à entrer en jeu, sinon à y rester » (Mauss 1960 : 186).

Références

COLLECTIF

- 1989 *Cultures du travail : identités et savoirs industriels dans la France contemporaine*. Paris : Maison des sciences de l'homme.

DALTON G.

- 1961 « Economic Theory and Primitive Society », *American Anthropologist*, LXIII : 1-25 (traduit dans Godelier 1974 : 182-212).

FRAZER G.J.

- 1922 « Foreword », in B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific : an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londres : Routledge & Kegan Paul.

GODBOUT J.T. et A. Caillé

- 1992 *L'esprit du don*. Paris : La Découverte; Montréal : Boréal.

GODELIER M. (dir.)

- 1974 *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*. Paris : Mouton.

MARTÍNEZ-ALIER J.

- 1968 *La estabilidad del latifundismo*. Paris : Ruedo Ibérico.

MAUSS M.

- 1960 « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » : 145-279, in *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France (parution originale dans *L'Année sociologique*, 1925).

M.A.U.S.S.

- 1993 *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*. Paris : La Découverte.

MORENO-NAVARRO I.

- 1985 *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Séville : Editoriales Andaluzas Unidas.

POLANYI K., C.W. Arensberg et H.W. Pearson (dir.)

- 1957 *Trade and Market in the Early Empires*. New York : Free Press (traduction de l'introduction de Polanyi dans Godelier 1974 : 153-181).

SAHLINS M.D.

- 1980 *Au cœur des sociétés*. Paris : Gallimard (traduction de *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1976).

RÉSUMÉ/ABSTRACT

*Don et échange dans le travail et la fête
Mauss en Andalousie*

À partir de données ethnographiques contemporaines sur l'Andalousie, les auteurs veulent démontrer que la logique du don suggérée par Mauss est tout à fait compatible avec le fonctionnement d'une société pleinement intégrée au système capitaliste. Parmi les travailleurs saisonniers, l'existence de réseaux personnalisés d'entraide, unissant les familles entre elles, et avec les petits commerçants, permet de suppléer aux incertitudes de revenus et aux impondérables (maladies, etc.). À la ville, l'examen des pratiques de commensalité qui se réalisent lors des fêtes (comme la *feria* de Séville) révèle l'existence de normes strictes régissant les trois obligations définies par Mauss : donner, recevoir et rendre. Ces pratiques font de la fête le lieu d'un « travail » social qui vient orienter et cimenter les rapports économiques quotidiens.

*Gift and Exchange in Work and Feast
Mauss in Andalusia*

On the basis of contemporary ethnographic materials from Andalusia, the authors want to demonstrate that the logic of the gift, suggested by Marcel Mauss, is quite compatible with the functioning of a society fully integrated within the capitalist system. Among seasonal farm workers, personalized networks of reciprocity, between families and with shopkeepers, are an answer to the unpredictable income and the hazards of life. In the city, an examination of the intricate patterns of food and drink sharing during the feasts (such as the *feria* de Sevilla) reveals the existence of strict norms regulating the three obligations defined by Mauss : giving, accepting, and giving back. With these practices, the feast becomes the locus of a social « work » which orients and seals daily economic relations.

*Pablo Palenzuela
Cristina Cruces
Département d'anthropologie sociale
de sociologie et de travail social
Université de Séville*