

Paysans et monde rural : entre sociétés paleotechniques et âge postindustriel

Nadir Marouf

Anthropologue du Droit, Professeur Émérite des Universités

Résumé : *Le paradoxe de notre temps est celui d'un conflit apparemment irréductible entre la temporalité scientifique qui invite à la prudence et à la multiplication des paramètres qui concourent à la reproduction ou à la régénération d'un écosystème d'une part, et la temporalité politico-économique qui agit sous les contraintes marchandes (dépendance alimentaire drastique, liquidités incertaines pour acheter le blé à l'extérieur) et idéologiques (juguler la crise pour faire face au mécontentement et asseoir la légitimité...) d'autre part. Ces contraintes ne peuvent pas attendre, elles fonctionnent à cycle court, d'où le hiatus signalé plus haut.*

L'homme moderne est-il un prédateur obligé ? Ce n'est pas sûr. Dans le cas de l'Algérie, les surfaces agricoles abandonnées dans le Nord tellien et dans les piémonts, c'est-à-dire les terres les plus propices à la céréaliculture (dans la mesure où le régime des pluies y trouve des réponses adéquates en matière de petite hydraulique et de restauration des sols) l'ont été pour des raisons autres que techniques ou pédologiques.

Mots clés : *Paysan - Paysannerie - Paysanité - Origines de l'agriculture - Stratégies alimentaires - Logiques paysannes - Droit des terres - Enjeux matrimoniaux - Monde rural - Aventure biotechnologique.*

I - Paysans, paysannerie, paysanité : problème de définition

S'il est un terme dont la définition est malaisée, c'est bien celui de *paysan* : beaucoup d'auteurs ont proposé la leur, mais elle reflétait bien souvent leur approche, voire leur discipline. Pour l'historien, le paysan est vu comme une collectivité territoriale nouant des rapports spécifiques et évolutifs avec la société globale, subissant un statut souvent subalterne, ou le remettant en cause dans des conjonctures précises, contribuant ainsi activement à la refonte de la société à laquelle il appartient, à la faveur des révoltes, voire des révolutions, sans qu'il en soit lui-même durablement ou fondamentalement transformé.

Pour le géographe, cette même collectivité est envisagée sous l'angle de son rapport à l'environnement qu'elle subit ou qu'elle façonne suivant ses besoins, ses ressources humaines et ses capacités techniques. Le paysage rural est, de ce point de vue, le produit de l'effort pour la survie, de principes normatifs commandant à la gestion et à la répartition du patrimoine, et de la vision qui en découle au plan philosophique, religieux, mythique, et s'inscrivant dans l'imaginaire communautaire.

Cette confluence d'effets matériels et immatériels définit l'*ækoumènedè* Maximilien Sorre, autrement dit l'espace de vie, l'unité territoriale de base, le module nourricier, que la géographie européenne traduit généralement par « *terroir* ». Or ce terme suggère l'idée de permanence agraire, de relative stabilité, ce par quoi Maspétiol -décrivant la France rurale de Louis XIV, et y voyant quelques prolongements structurels pour la France contemporaine- traduit son « ordre éternel des champs ». A cet ordonnancement dans lequel le paysage se conjugue au droit et au savoir-faire, s'ajoute, pour ce qui est de l'écosystème européen, l'unité synchrétique de la communauté villageoise. En dépit de ses liens de dépendance avec la « société-englobante », pour reprendre l'expression d'Henri Mendras, cette communauté reste relativement autonome, au moins jusqu'à l'apparition de l'entrepreneur agriculteur et du marché généralisé. Or, comme l'avait souligné Gilles Sautter pour l'Afrique noire, le monde rural extra-européen n'obéit pas systématiquement à la logique du « terroir ». Souvent des situations d'autarcie sont recoupées par des formes d'interdépendance qui, en dehors du

domaine politique, peuvent être qualifiées de fonctionnelles : il en est ainsi de l'agropastoralisme et de l'articulation consécutive entre la tenure paysanne et *lenoman's land*. Sous-jacente à cette articulation, se pose celle de groupes sociaux différenciés et amenés cependant à « cohabiter ». Il en est ainsi des sociétés dites « segmentaires » où la singularité villageoise recoupe des formes d'appartenance, mythiques ou réelles, à des ensembles sociaux de vaste rayonnement.

Pour le sociologue, voire l'anthropologue, le paysan est –par-delà la monographie locale qui a permis de s'en familiariser au plan empirique– surtout défini comme système de rationalité : y-a-t'il une logique paysanne, par-delà les singularités géographiques, voire les évolutions historiques ? Si cette logique existe de façon récurrente, comment alors l'interpréter ? Est-ce lié à la nature de l'activité paysanne ? Il est vrai que quel que soit le degré d'industrialisation de l'agriculture, celle-ci n'est pas superposable à la sphère dite *deproduction*, car elle est aussi élément *dereproduction*. Le cycle de reproduction est répétitif, obéit à des paramètres systématiques, que l'on peut ériger en « modèles » notamment en matière de prospective, ce cycle ne subit que les aléas (que les économistes appellent « dérégulation ») du marché. En plus de ces aléas, loin d'épargner l'agriculture moderne, le cycle de reproduction dont elle est le lieu n'appartient pas qu'au rythme des saisons, aux impondérables climatiques qui peuvent être pluriannuels. Il appartient aussi à la longue durée, aux prévisions des bio technologues, des généticiens, des agro-pédologues, etc. Prenons un exemple : ce n'est que depuis une époque fort récente que l'on peut –grâce à certaines essences forestières pour leur longévité particulière– reconstituer sur les cinq derniers siècles la climatologie des régions, où ces témoins botaniques existent, notamment celles sujettes à la sécheresse. Ainsi la climatologie historique reste une nouveauté, en dépit de la disponibilité des prélèvements pluviométriques (dont on sait qu'ils n'existent systématiquement sous forme mesurable que depuis la période contemporaine), de la chronique historique (aléatoire, localisée, et souvent trop allégorique pour être exploitable à une échelle régionale) ou de la documentation stratigraphique que la géologie du quaternaire nous a généreusement livrée (mais valable à l'échelle géologique, et non historique...) sans parler des hypothèses tout à fait conjecturales pour tout ce qui touche au domaine de la paléontologie et d'une manière générale à la préhistoire. La climatologie historique permet, en revanche, de simuler des prévisions sur plusieurs décennies, et cela n'est pas sans importance, notamment pour les pays du Sahel africain.

L'autre aspect de l'imprévisibilité relative et de la maîtrise des phénomènes de reproduction, c'est l'aspect écologique : La terre, manipulée à satiété aux seules fins productives finit par réagir à terme, contre l'homme, et donc remettre en cause les lois d'équilibre de la biosphère. Sans en évoquer les conséquences planétaires, rappelons seulement que les agriculteurs de Valence, en Espagne, connaissent d'énormes difficultés techniques depuis que, sous la pression du marché commun européen des primeurs, ils ont décidé de moderniser le système d'exploitation et d'irrigation des anciens vergers : la remontée des sels, et le déséquilibre pédagogique dû aux forages profonds contribue aujourd'hui à la désertisation d'une région agricole dont la fertilité et la prospérité remontent aux fellahs andalous.

Si l'agriculture participe à la fois de l'aventure technologique de la société industrielle et du cycle de la vie, et si la terre ne saurait être assimilée à de la matière inerte, l'agriculteur moderne en a conscience, ce qui souvent dans ses manifestations politiques contre les décideurs européens, peut ressembler à un paradoxe : en effet l'agriculteur français, par exemple, est partie prenante de la modernisation rurale, y compris sous la forme des mentalités et des comportements. Depuis déjà longtemps cet agriculteur s'inscrit dans une logique d'entreprise, voire de management. La frontière qui le séparait jadis de l'industriel est

devenue caduque. Et pourtant, quand il clame partout : « il n'y a pas de pays sans paysan », faut-il donner à ce slogan la signification d'un atavisme culturel, qui laisserait entendre que le cordon ombilical avec l'ère des terroirs et de la logique paysanne est encore vivace ? Est-ce lié à cette prise de conscience que la terre, objet de reproduction et non pas seulement de production, requiert une attitude différente face aux mécanismes du marché ? Est-ce tout simplement une ruse, par laquelle les dirigeants syndicaux entendaient en appeler à la sensibilité populaire et mobiliser le maximum de monde contre la politique communautaire ? c'est à ces questions que l'anthropologue, le sociologue voire le politologue, et, tout à la fois l'écologiste et l'économiste sont amenés à répondre, à l'avenir, dans la mesure où ces problèmes sont encore à l'œuvre, et restent justiciables d'inventaire à la fois critique et pluridisciplinaire.

L'ensemble de ces démarches se recoupe finalement dans l'idée essentielle que le paysan ne se définit pas individuellement, mais collectivement, comme champ de sociabilité, comme réseau de relation, donc comme totalité dynamique ainsi que l'expliquait Redfield. Il se définit, bien sûr, par rapport à l'activité de la terre, dont il tire ses ressources, sans obéir cependant à un modèle de référence.

Le terme « *paysan* » suggère donc une rationalité communautaire, ce qui ne veut pas dire égalitaire, rationalité qui a un *minima*, l'exploitation domestique, et un *maxima*, l'entreprise, voire l'agro-combinat. Aujourd'hui en France, une exploitation sur deux est gérée par un technicien supérieur, ou un ingénieur agronome. En Hollande, la qualité d'ingénieur agronome est impérativement requise pour tout exploitant. Le transfert massif de mentalité « technicienne » d'obédience urbaine signifie-t-il la fin des paysans ? En d'autres termes, le paysan est-il interdit de modernité ? Tant de questions ont été posées sur ce thème et se posent aujourd'hui encore. Il est clair qu'on ne peut postuler de réponse unique, sachant de surcroît qu'il y a des *paysanneries*, que celles du Tiers-monde en sont à des préoccupations fondamentalement différentes. La menace de famine pour certains pays ne donne pas au paysan le même statut que celui qui, en Europe notamment, subit les effets pervers de l'abondance.

L'étude du paysan invite à y déceler à la fois une entité et une diversité. C'est à cette double exigence que l'on s'efforcera de répondre ici, tout en veillant à des comparaisons dans le mesure du possible, pour les différentes thématiques abordées, entre monde occidental, et pays du sud.

II - Origines de l'agriculture, origines de la civilisation : Conséquences Philosophiques et religieuses

Si la civilisation agraire a pu signifier pour l'homme, non seulement une propension à domestiquer la nature suivant un mode d'occupation de l'espace approprié, mais aussi une conception éthico-normative de la gestion des lieux et de la répartition des ressources, cette forme de conscience, n'est pas sans relation avec la superstructure religieuse. Celle-ci ne se manifeste pas de manière monolithique, et sans péché par excès de fonctionnalisme, on dira qu'à chaque sous-système de la civilisation agraire correspond un type de croyance.

Dans les régions montagneuses, où prévaut l'agriculture de terroir, le compartimentage de l'établissement humain et l'atomisation consécutive des structures de l'échange (échange des biens, échange matrimonial), nous assistons à une pratique religieuse tout aussi « autarcique ». Dans l'Afrique du Nord des piémonts atlasiques, où sévit encore le culte des saints, ce sont là des pratiques villageoises qui perpétuent, aujourd'hui au nom de l'Islam, ce qui fut jadis le culte des dieux recensés par l'historiographie romaine. A côté de ces divinités de « clocher », préfigurant l'allégeance tardive à l'égard des marabouts, nous trouvons une civilisation agropastorale des plaines ou des steppes, donnant lieu à un paysage d'*openfield*, permissif d'acculturation et de convivialité tous azimuts, et où prévaut un prosélytisme

unitariste, d'obéissance plus pastorale qu'agraire à proprement parler, et qui n'a pu se développer que là où la domination du pasteur a pu s'affirmer, même si, au bout du compte, celui-ci a fini par s'enraciner et à se convertir à la vie agro-sédentaire.

Ce que Jacques Berque a appelé la « civilisation du mouton » et que traduisent bien souvent, *en ex-voto*, les rites sacrificiels figurant dans les stèles funéraires puniques et néopuniques de la méditerranée occidentale (littoral nord-africain et péninsule ibérique), se continue amplement vers l'est et englobe en fait, tout le « croissant fertile », à savoir la Syrie et l'antique Mésopotamie. Ce n'est pas par hasard que s'y sont joués les trois actes de l'épopée monothéiste. Sans affirmer que le drame biblique s'est joué sur fond d'agro-pastoralisme, il y a néanmoins les scènes patentes de ce drame (judaïsme, islam) qui confirment la pertinence de cet écosystème. Pour la genèse du christianisme, il lui servira d'arrière-plan, derrière la scène à connotation « pélagique » que constitue l'environnement existentiel de « Jésus, fils de Joseph de Nazareth » : Galiléen, c'est-à-dire appartenant à la vallée du Jourdain qui relie au nord la petite mer de Galilée et la mer morte, au sud, jouxtant les villages de pêcheurs, le personnage de Jésus se trouve en effet au carrefour des deux univers : l'univers marin et l'univers agricole.

Personnage donc atypique par rapport aux patriarches nomades pétris dans l'errance du désert. Mais une telle exception n'a-t-elle pas été relevée, sous d'autres formes, par les Nazaréens eux-mêmes, qui n'ont pas nourri pour leur concitoyen des sentiments particulièrement affables ? Ayant rejeté deux fois son ministère, pour eux, rien de vertueux ne peut venir de Nazareth...

S'agit-il d'une idéologie pastorale intériorisée, comme par racisme à rebours, par ces « peuples de culture » jadis stigmatisés dans l'Ancien Testament ?

Quel que soit le sens que l'on peut donner aux drames bibliques successifs, et quels que soient les cas atypiques, dont on peut penser à juste raison qu'ils confirment la règle, il y a une profonde corrélation entre l'aventure monothéiste, et ce vaste creuset humain articulant civilisation nomade et culture paysanne d'une part, et universalisme religieux et soumission à un ordre central ou centralisateur d'autre part, le tout embrassant des aires culturelles et géographiques de plus en plus prolifiques, à la faveur d'un prosélytisme dont l'efficacité a été tour à tour la voie clandestine ou de résistance (les débuts de la christianisation, de l'islamisation) puis celle de la domination politique. Quoique le judaïsme ne soit pas considéré comme une religion prosélytique, cette vocation reste cependant très ancienne et remonte aux premières diasporas méditerranéennes, consécutives à la destruction du Temple. A titre d'exemple, l'œuvre de judaïsation a été menée par les Rabbins de manière significative en Afrique aux premiers siècles de l'ère chrétienne (Marcel Simon, Martin Noth).

III - Conséquences politico-idéologiques

Si le « Croissant fertile » a été l'un des berceaux de la révolution néolithique (à côté du bassin de l'Indus et de la vallée du Nil, mais ne sommes-nous pas dans la même « aire de civilisation » ? ...) et si – *mutatis mutandis*, il a été, quelque part entre le Tigre et l'Euphrate le théâtre de l'épopée monothéiste, le fait majeur à retenir est que cette aire orientale de la méditerranée est, de l'avis des paléontologues, préhistoriens et historiens antiquisants, l'une des rares à avoir connu un établissement humain stable et dense sur une durée aussi longue, et sur la base d'un ratio alimentaire auto-suffisant et stable : à cet effet, Fernand Braudel parle de « carte du blé » pour le Croissant fertile, de « carte du riz » pour l'Indus. C'est à la faveur de cette « jouissance paisible » que la Cité a pu s'édifier sur des bases institutionnelles d'une pérennité aussi exceptionnelle. La civilisation urbaine s'y est développée et avec elle, des formes d'organisation qui ont traversé les dynasties et les siècles. Pensons par exemple à des monuments juridiques comme l'*oïkos* des Hellènes, relaté par Aristote, le code d'Hammourabi

des Babyloniens, ou à ces personnages incarnant le marché comme le *Tamkaroum* des Assyriens.

C'est quelque part en Irak sans doute en Chaldée (Ur n'est-elle pas considérée comme la ville natale d'Abraham ?) que le mythe de la genèse a été édifié. Le paysage aura servi d'archétype au paradis d'Allah : Le cadre bucolique, la taxonomie végétale (grenadiers, palmiers, oliviers, évoqués dans « Surat-ar-Rahman », Coran) tout cela concorde à l'évidence. Par-delà la connotation agreste du paradis auquel aspirent les croyants, un tel imaginaire signale l'importance du fait agricole comme fait civilisationnel. Par ailleurs les classifications savantes des civilisations matérielles sont conçues suivant les capacités productives et nourricières des hommes et leur propension à s'établir durablement. Au centre de cet ensemble de considérations, on trouve le paysan, élément matriciel du processus. Il est là, mais point nommé, sauf quand il provoque des jacqueries. Et cela transparaît dans des aires culturelles diverses.

En effet, et comme par hasard, l'idéologie dominante n'y fut jamais paysanne (Le thème du « soldat-laboureur » étant, chez les Romains, une bien dérisoire exception à la règle...). Celle-ci fut longtemps niée, par ingratitude ou par tabou, et relégué au rang de sous-culture, découverte cependant, voire réhabilitée, à l'époque contemporaine il est vrai, par les ethnologues.

Dans cette idéologie dominante, il y a consubstantialité, plus que connivence, entre le citadin et le nomade. Si l'un détenait le secret du savoir-faire artisanal et l'autre celui de se repérer aux étoiles pour diriger son troupeau, une activité commune les liait cependant : l'acte de commerce, dans lequel le paysan –pourtant souvent proche de la ville (je pense aux *ahwazet* autres agricultures péri-urbaines qui ont façonné le paysage rural, voire la ville méditerranéenne, depuis Bagdad sur l'*Euphrate* jusqu'à Fez sur les rives de *Oued Sbil*) fut la « parenthèse crochue ».

Dans la vision gréco-romaine, l'activité professionnelle digne de ce nom et donnant *droit de cité* (c'est-à-dire de citoyenneté) est le négoce. Le terme s'est formé de la contraction du préfixe *ne-* (négation) et du suffixe *otium* (oisiveté). Autrement dit, les limites du désœuvrement sont celles qui séparent l'acte marchand (*negotium*) du reste des activités, fussent-elles productives.

L'Islam à ses débuts n'a pas manqué de participer de cet héritage normatif à large spectre. Dans les faits, la pratique paysanne y a été pour le moins subalterne, si l'on en juge par les statuts sociaux : *Harratin* 'sau Maghreb, mais rien de significativement différent sous d'autres cieux d'orient. Dans la « Cité musulmane », Louis Gardet relate un épisode de la vie du prophète où, s'appêtant à franchir le seuil d'une maison où il fut l'hôte à dîner, il aurait détourné son regard d'un araire se trouvant à l'entrée.

L'Ancien Testament glorifie les tribus pastorales d'Israël et justifie leur confédération diligentée par le prophète *Yoücha* (Josuah) contemporain et successeur de Moïse. Leur fixation dans la vallée du Jourdain se fit au détriment de ces « peuples de culture » que sont les Cananéens, comme le rapporte le « livre de Josué » avec toute la charge de mépris que peut susciter pour le nomade un « peuple de culture », c'est-à-dire un paysan.

Mais ce rejet viscéral n'est pas forcément en rapport avec la religion. Ce n'est pas le monothéisme qui en est la cause. Le fait est que, comme cela a été déjà signalé précédemment, ceux qui en furent les dépositaires n'ont pas appartenu à une civilisation paysanne. L'espace de l'errance est un écosystème propice aux grands brassages, aux grandes synthèses. L'espace des terroirs est un écosystème discontinu, compartimenté, entropique, propice à la pluralité des cultes. Les *dii mauris* sont des divinités berbères antiques, mais chaque Dieu protège sa propre cité, voire son propre village. Le culte des saints que, par effet de

synchrétisme, perpétue la tradition plébéienne de l'islam maghrébin est une superposition du culte des antiques divinités, qui furent des divinités locales. Là, point de synthèse, ni de prétention universaliste.

Cet antagonisme fondamental entre les deux écosystèmes a traversé la planète. On le retrouve chez les pasteurs *kirghizes* en Asie Centrale. Mais on le retrouve aussi, transposé dans une Europe essentiellement paysanne et en voie de féodalisation, dans la vision construite par l'Eglise romaine suivant laquelle ceux qui travaillent la terre, les servi, doivent nourrir ceux qui prient pour eux (le clergé) et ceux qui combattent les Sarrasins pour le triomphe de la foi (chevalerie, noblesse). Ils doivent les nourrir d'abord parce qu'il faut diviser le travail. Dumézil, dans sa conception trifonctionnelle du mythe indo-européen, trace déjà le cadre de cette « troïka » (ou ternarité) qu'analysera un peu plus tard Georges Duby (« *predicant, pugnans, laborans* ») et qu'il trouvera dans le poème dédié au Roi Robert par l'évêque Adalbéron de Laon...

Ainsi, à travers les civilisations passées du bassin méditerranéen, mais éventuellement extensibles à d'autres aires (sous réserve d'inventaire) on constate la primauté marchande, qui s'est légitimée par le religieux, puis par le politique...

IV - Stratégies alimentaires et logiques paysannes

Gérer l'aléa, entre la survie et la prédation traduit assez bien l'obsession et l'objectif du monde paysan. Toutefois, la nature des contraintes tant naturelles que sociales change suivant les latitudes, voire au sein même des pays du Tiers-monde.

Quand on s'interroge sur la longue durée historique méditerranéenne, chevauchant ordres sociaux et civilisations techniques successifs, une certaine récurrence transparaît alors par-delà les discontinuités politiques et économiques : au Maghreb, par exemple, la stratégie paysanne se définit entre deux formes de prédation : celle du milieu et celle des pouvoirs allogènes.

La première concerne l'inclémence du climat, le caprice de la pluviométrie et a eu pour conséquences, disettes et famines répétées. Leur fréquence et leur ampleur relatives sont bien connues des chroniqueurs médiévaux.

L'angoisse des communautés paysannes à l'égard de l'aléa climatique se mue parfois en innovations agronomiques, voire en nouvelles mœurs culinaires : c'est ainsi que les céréales, devenant impraticables quand la sécheresse s'installe, sont « relayées par des légumineuses, voire des graines, des tubercules et des baies sauvages dont on tire des farines, ou encore on cueille des herbes dont on fait des soupes ». (Rosenberger)

Mais ce sont là des substitutions obligées, et rien ne vaut le blé dur ou l'orge : à l'infortune écologique, s'ajoute en effet celle de la dépréciation à l'égard des « *mangeurs de drinn* ». C'est ainsi qu'une étiquette céréalière hiérarchise, dans les Oasis de Timimoun, les arabes sédentaires d'origine nomade, appelés « *Mahboub* » (mangeurs de grains) et les Zénètes originaires des lieux, appelés « *Malloul* » : nom donné à cette graminée, méprisée par les premiers (N. Marouf).

Les menaces acridiennes apportent, quant à elles, leur cortège de famine, et – ô comble de la culture- scandent la temporalité oasienne : les chroniqueurs du Touat et du Gourara, et même certains voyageurs célèbres, de passage dans les lieux (Ibn-Battouta), ponctuent les événements politiques et hagiologiques régionaux par les invasions de criquets, car elles se suivent, mais – dans l'imaginaire communautaire local – elles ne se ressemblent pas, en ce sens que, chacune d'elles aura laissé une trace plus singulière dans tel ksar, que dans tel autre...

L'autre pôle de la prédation provient de la sujétion des communautés paysannes, tantôt auprès des seigneuries locales, jouissant d'un droit éminent sur les terroirs, en vertu de leur

prestige ou de leur lignage, tantôt auprès des groupes nomades, les rançonnant en vertu de leur pouvoir de protection (réel ou fictif), tantôt auprès du pouvoir central, en vertu du principe d'allégeance et des règles fiscales sous-jacentes.

Les stratégies alimentaires, comme les vertus de l'ensilage, procèdent ainsi, chez les fellahs de la Méditerranée méridionale, depuis le Nil jusqu'à la façade atlantique, d'une double prévention contre le milieu, et contre les allochtones.

Si les injonctions prédatrices combinées du milieu naturel et des ordres sociaux ont constitué un facteur constant d'insécurité et de troubles, parfois politiques graves, elles n'ont pas toujours entraîné, cependant et de façon automatique la famine. Car la rationalité paysanne incorpore l'aléatoire comme paramètre essentiel de sa pratique. Elle est « planification » au sens originel, c'est-à-dire anthropologique, du terme : la vie quotidienne s'inscrit dans une échelle de temporalité qui défie le planificateur moderne (Etat). Alors que ce dernier tend à assurer une distribution du produit de base (céréales notamment) dans un horizon tout au plus annuel sans parvenir à en maîtriser toujours les paramètres (ruptures de stocks, aléas du marché), le planificateur traditionnel (communauté paysanne) s'ingénie à définir des paliers stratégiques de conservation et de stockage : suivant le contexte socio-historique, la puissance du groupe, le cadre géographique, on stocke pour assurer la soudure face aux aléas climatiques ou pour se protéger contre d'éventuelles menaces hégémoniques. Dans le premier cas, l'horizon est celui de l'annuité, dans le second, il va jusqu'à la décennie, voire au-delà. Les témoignages recueillis dans l'historiographie maghrébine pré-coloniale permettent d'établir ainsi plusieurs paliers dans une échelle des temporalités qui obéit à des finalités et à des stratégies différentielles, en même temps qu'elle définit des techniques de stockage et des ouvrages d'envergure consécutifs à ces finalités. La constante à retenir, est que cette échelle part toujours du postulat que la prédation est entendue au double niveau naturel et humain : Articulation, dirions-nous dialectique, puisqu'elle est prégnante, y compris dans la vie quotidienne, la culture, la poésie, les discours, etc. comme on peut le constater à travers les multiples allusions que dévoilent les corpus manuscrits.

C'est seulement sous l'éclairage qui précède que l'on pourra avoir une intelligence de la typologie des formes et techniques d'ensilage : elles réfèrent –implicitement ou explicitement– par leur configuration même, à un présupposé événementiel, donc à un type de stratégie (ici individuelle, là collective), donc à une forme de structuration du groupe (dispersion des silos, regroupement des silos). Le registre paléotechnique nous renseigne donc, non seulement sur les aspects pratiques ou utilitaires, mais se constitue en même temps en indicateur de rationalité éthique.

Les exégètes de Saint-Augustin nous ont très peu ou mal renseignés sur la signification de l'expression péjorative employée par ce dernier à l'endroit des Circoncillions : « rôdeurs de celliers ». Le contexte induit par l'auteur de cette expression laisse supposer qu'il s'agit de délinquants « avant la lettre ». Mais qu'on y prenne garde : depuis les temps bibliques, on sait à quel point une cité devient fragile quand elle est assiégée et que ses ressources vitales sont situées extra-muros (sources, grains). Ce qui fut vrai pour *Ezéchias et les Samaritains* (à qui on attribue la légende de la ville assiégée par les Assyriens au VIII^e Siècle AEC) le demeure, dans l'imagerie populaire, pour les cités du Maghreb pré-colonial. Cette légende s'appliqua aux zones arides où l'eau potable des cités provient des canalisations souterraines, sauf que la légende est quelquefois rattrapée par la réalité. En effet, les Touaregs du Hoggar n'ont-ils pas menacé de détruire les *Foggara* alimentant les jardins dont ils avaient été dépossédés après la réforme de 1965 ? Passée inaperçue ou presque, elle fut, après le Congrès sur l'autogestion de 64, la première mesure touchant le secteur privé "indigène". Il s'agissait, en fait, sous prétexte de réforme agraire, d'une disposition qui entendait mettre fin aux us et coutumes serviles dans

la région (Nadir Maouf, cf. " Terroirs et villages algériens : nomades, agro-pasteurs et paysans", nouvelle édition, L'Harmattan, 2018).

Un établissement humain tire sa puissance de sa capacité, non seulement à engranger, mais surtout à protéger ses silos. Aux abords de Fès, Léon l'Africain constate les traces de greniers de stockage ayant appartenu à de riches marchands citadins. Car le gardiennage des silos est aussi un métier citadin. Par suite de troubles Mérinides, les greniers ont dû être transférés à l'intérieur de la Médina que protègent de puissants remparts. Mais quand le groupe n'a pas les moyens physiques d'assurer la protection de ses ressources, l'adage veut qu'il sache les dissimuler : « *Matmûra* » se dit des silos creusés à même le sol, mais a la signification générique de « dissimulé ». Le mot d'ordre ambiant est au secret où doivent être tenus les silos. « Si tu passes devant un *matmoura* détourne ton regard de peur que l'étranger ne la découvre », dit un vieil adage tlemcennien. Plus significative encore, est cette métaphore, chantée en berceuse : « *ô toi qui va montrer la matmûra, prends garde que sa fumée ne t'aveugle !* ».

Quand le groupe sédentaire est puissant et dispose d'un emplacement stratégique, le grenier céréalier est conçu suivant une véritable citadelle (*qasba*). On le rencontre en Algérie et au Maroc sous le nom de « *Agadir* » (ou « *Aghdir* »). Ces châteaux-magasins », encore visibles au Moyen-Atlas, permettent à toute la communauté villageoise d'y stocker son grain. Mais chaque famille dispose d'un compartiment individuel à l'intérieur de la fortification (R. Montagne).

L'épopée coloniale, puis les indépendances, ont marqué une césure fondamentale en ce que la structuration du politique s'est faite non pas à partir du dedans communautaire, mais du « dehors ». Nouvelles polarités, nouveaux réseaux, extériorité de l'Etat par rapport à la société civile, ordonnent désormais le nouveau champ politique, la nouvelle structuration du social et impliquent de nouvelles stratégies alimentaires.

Celles-ci ne sont plus le fait de mouvements darwiniens endogènes, mais d'un principe redistributif exogène.

V - Droit des terres et enjeux matrimoniaux

Une des originalités de l'ordre féodal ouest-européen est, pour reprendre une expression de Marx, la « poésie du sol » (bodenpoésie). Le seigneur est le « fils du pays », autochtone parmi les autochtones. Cela contraste avec les ordres médiévaux de l'Europe de l'Est où l'extériorité de la noblesse, en même temps que sa précarité, ont produit une voie atypique du féodalisme. Cela contraste également avec d'autres féodalités – plus ou moins « patriciennes » comme les chorfa du Maghreb – dont l'extraction noble se vérifiait à l'origine prophétique des prétendants donc à leur extériorité ethnique ou lignagère. A cette logique du lignage, s'ajoute celle du pouvoir quiritaire dévolu au citoyen romain, homme de la ville par excellence. Nous retrouvons ce processus impérial en Chine ou au Japon. Deux systèmes s'opposent donc : d'un côté un principe de domanialité régi par des castes exogènes ; d'un autre un principe de féodalité (étymologiquement : fides, féodia... fidélité) mettant en synergie suivant un processus très évolutif des strates sociales très hiérarchisées. Les deux systèmes relèvent du droit éminent, sur fond de légitimation religieuse, mais le second se signale par le caractère synallagmatique du contrat social qui lie les parties : synallagme assurant un système de prestations ou d'obligations réciproques, et ménageant des voies de recours, notamment pour la hiérarchie subalterne. Une telle fonction de régulation a permis d'échapper à la loi du talion qui imprégnait par ailleurs d'autres ordres seigneuriaux, même si ceux-ci étaient quelquefois – en d'autres termes de façon conjoncturelle – tempérés par des démonstrations de générosité de la part des oligarchies régnautes.

Là où le pouvoir sur les campagnes relève de la forme domaniale ou impériale, on assiste, sur la longue durée, à une stagnation du monde rural, à un statu quo qu'est venu bousculer, bien plus tard, pour le meilleur ou pour le pire, le capitalisme colonial. Là où, par contre la hiérarchie féodale procède du « dedans », donc d'une structuration interne du groupe social de référence, on assiste à un espace de liberté, chez la paysannerie, sinon dans la disposition de son destin statutaire, du moins dans celle économique de son patrimoine. L'Europe de l'ouest est donc le seul cas où cette conjonction de facteurs a pu se réaliser : distinction notoire entre propriété éminente et patrimoine privé, au sens de patrimoine paysan, même si ce dernier relève d'un droit réel, et non personnel.

La gestion des espaces communaux, (droits de pacage, vaine pâture, droits d'essartage, d'écobuage) qui concernent aussi bien les chaumes, les parcours que les forêts remontent ici à la nuit des temps. Durant le règne féodal, cette gestion a été sinon réglementée, du moins redélimitée en baisse à côté des manges où se pratiquait la distribution saisonnière des sols, et les domaines seigneuriaux où se pratiquait la taille et la corvée ; à côté aussi, d'une forme de propriété, appelée « allodiale » (provenant des « alleux », servant, du reste, de toponyme dans une région de l'Artois), appartenant à des « tenanciers libres » (Marx), c'est-à-dire à des paysans détenant cette propriété, non pas du « bienfait seigneurial » mais de nouvelles friches, ou d'un reliquat d'anciennes propriétés romaines longtemps abandonnées.

Nous sommes donc en présence d'un triple niveau d'appropriation :

- Communautaire et d'usufruit : ce sont les fameux communaux qui ont inspiré la tradition municipale républicaine, dont les baux communaux emphytéotiques (à « jouissance paisible pour 99 ans »).
- Domaniale et d'usufruit portant sur les manges, qui à l'origine constituait une habitation rurale dotée d'une parcelle n'excédant pas douze arpents. En fait, le manse devient une unité de compte dont les soles constituent des sous-ensembles. La répartition des soles sur les familles pouvait se faire par tirage au sort. On retrouve cette vieille pratique dans d'autres régions, voire d'autres continents : c'est le cas, par exemple du village « Chipaya », sur le plateau bolivien. Dans ce cas de figure, la répartition du bien-fonds est familiale et non pas communautaire.
- Allodiale, proche de la propriété privative, c'est-à-dire éventuellement aliénable à un tiers.

Une telle diversité de situation juridique, s'articulant à des formes d'allégeance à l'ordre seigneurial, là aussi variables et codifiées, a pu donner lieu à des régimes matrimoniaux déterminés.

Là où le communautarisme prévaut, les règles successorales définissent des ayants-droits prêts à assurer la relève, mais sur fonds d'usufruit.

Là où prévaut la tenure familiale pérenne, le statut successoral a pu évoluer suivant deux tendances :

- Celle de la famille indivise, se reproduisant sur un fond patrimonial susceptible d'élargissement (transaction, mises en friche à l'entour). Mais il arrive souvent que le patrimoine, enserré dans un réseau de voisinage contraignant, soit figé dans sa contenance et que le ratio en matière d'occupation du sol soit assuré par une régulation démographique : une partie des ayants-droits quitte la terre, moyennant quelques compensations.
- Celle de la famille souche (Frédéric Leplay), dont on pense qu'elle a été relativement tardive (après la Révolution française) et qui concerne des patrimoines jugés trop exigus pour contenir la famille. Ici la régulation n'est pas laissée au libre arbitre des intéressés, mais réglementée unilatéralement par l'auteur commun.

Dans certaines régions de France (E. Leroy-Ladurie) l'aîné jouit d'un droit de primogéniture et est considéré comme successeur au premier degré. Le régime des successions royales n'est de ce point de vue, qu'une reprise, au fond, de ce qui se passe, dirions-nous, au ras des pâquerettes. Mais ce principe n'est pas rigide et le successeur peut être le cadet, voire la fille, le choix se faisant par *lepaterfamiliassuivant* les critères de la bonne continuité de la tradition et de la bonne gestion de la ferme.

Il arrive souvent que ceux parmi les membres de la famille qui sont rejetés hors du patrimoine, moyennant une dot de compensation, consentent à s'employer comme ouvriers agricoles sur leurs propres terres (Henri Mendras).

Il est d'autres cas de figure, concernant notamment la propriété allodiale où se recrute une classe possédante aisée. Aspirant à des formes de vie bourgeoise, et tissant des rapports avec la ville, cette couche a eu tendance à pratiquer le faire-valoir indirect (fermage, contrat de métairie, etc.). Cette perspective contractuelle ne va pas être sans effet sur l'organisation de la famille. C'est ainsi que les familles propriétaires auront tendance à faire très peu d'enfants (2 ou 3 au maximum) tandis que les fermiers, obligés de compter sur la force de travail domestique pour s'en sortir, seront plus « natalistes » (E. Weber), et cette dualité en matière de fécondité est déjà patente depuis le début du 19^{ème} siècle.

Sous d'autres cieux, le patrimoine se confond avec la force voire l'identité du groupe. Ainsi les coutumes berbères, ont eu tendance à exhéder les filles pour éviter de morceler le patrimoine familial par le transfert héréditaire (reconnu à la fille par la chari'a islamique, même si ses droits équivalent à la moitié de ceux d'un garçon) au profit de la famille alliée.

La pratique endogamique ne pouvant se reproduire sur une longue période, à la fois pour des raisons segmentaires obéissant aux règles d'alliance et pour des raisons politiques et économiques en vertu desquelles il faut faire face à la fragilité des ressources procurées par l'autarcie villageoise, elle laisse place à une exogamie à peu près générale sur toute l'aire culturelle arabo-berbère.

Afin de prévenir les effets pervers de ces alliances, à savoir, soit une indivision rampante qui procéderait par contiguïté et qui noyauterait le groupe de référence, soit, dans le cas contraire, un morcellement endémique dû aux injonctions des belles-familles, la raison patriarcale procède d'une stratégie de dissolution-conservation en s'investissant de certains principes canoniques, prescrits par le droit musulman. Il s'agit d'une part de l'institution « *Habous* » (biens de mainmorte), et d'autre part de la « *Chefaa* » (retrait péremptoire). Mais on n'a retenu que la lettre et non l'esprit. Par le biais de la première disposition, on entendait établir, sur l'acte de donation, une liste prescriptible de dévolutaires, aux seules fins de contourner la loi coranique en matière successorale. C'est pourquoi l'éviction des filles de l'héritage, considérée comme conforme au principe coranique –quant à la procédure utilisée– ne pouvait être remise en cause. Par le biais de la seconde disposition, on entendait retrayer les droits aliénés par un co-indivisaire à un étranger en obligeant ce dernier à restituer les droits acquis moyennant remboursement de la somme objet de la transaction. Ce garde-fou contre l'émiettement de la propriété a été, en fait, un moyen efficace de concentrer entre les mains de quelques héritiers (qui ont consenti à exercer le droit de préemption) le bien retrayé au prorata des contributions. Comme l'exercice de ce droit, réel dans son principe de base, a tendu à être soumis à la volonté individuelle, les plus zélés en ont profité pour dénaturer les fondements de la communauté indivise en la transformant en actionnariat.

Dans le domaine Sahélo-Saharien, là où bourgeonnent les oasis clairsemées dans l'immensité ocre du désert, les contraintes écologiques constituent la grille de lecture obligée de la structuration des tenures, et des stratégies familiales en matière foncière.

En effet, un propriétaire dont les enfants sont en bas âge peut se contenter d'un hectare et du débit correspondant. Les enfants grandissent et prennent épouses. Ils ont à leur tour des enfants. Apparaît alors sur le seuil de prolifération et d'exiguïté foncière. Or, aucune extension de la propriété-mère n'est possible par contiguïté, puisque, dès sa constitution, toute une série de propriétés voisines sont venues l'enserrer dans sa configuration originelle. Cela est d'autant plus logique que le terroir qui se nourrit de la même source procède par expansion coordonnée, que celle-ci se fasse d'amont en aval ou de façon latérale. Toute implantation foncière est synchronisée du simple fait qu'elle se rattache au même dénominateur commun que constitue la foggara, donc la même contrainte, et ce faisant, à l'interdépendance structurelle du réseau d'irrigation. Contrairement au terroir du nord tellien, qui reçoit ses eaux des pluies, et qui se propage à partir d'un centre par défrichement successif (propagation centrifuge), le terroir ksourien se définit doublement : pris globalement, il procède de la même expansion centrifuge ; pris au niveau de ses unités d'exploitation, celles-ci se définissent irréversiblement à partir de leur délimitation première. C'est pourquoi, le terroir offre un double système de morcellement et de parcellisation.

Cette structuration générale du patrimoine, quasi modulaire et s'accompagnant d'une gestion familiale à diamètre réduit pourrait laisser croire à un certain individualisme, voire un certain privatisme. Il est vrai que le caractère mosaïque de la communauté rurale traverse les ksours eux-mêmes, alors qu'à l'origine, ces mêmes ksours étaient plus nettement représentatifs des groupes de référence et donnaient une image plus ou moins transparente des clivages socio-ethniques, voire même politiques, et une telle différenciation horizontale (géographique) n'est plus de mise aujourd'hui avec la prolifération de contrats tous azimuts avec des groupes allogènes (roturiers notamment). Ce remodelage à la fois social et économique contribue à un remodelage de l'espace. La propension à l'individualisme n'y joue que dans les limites des situations contractuelles (ce qui exclut le cas familial d'exploitation). Ceci s'explique d'autant plus que ce qui lie les individus contractants est une convention possessoire. Les moyens mis en œuvre pour la fondation ou l'augmentation (du débit) d'une foggara ne donnent que l'esquisse d'une gestion coopérative. Cette mise de fonds porte sur une période particulière, et, une fois le terme du contrat échu (après le partage des parts en bonne et due forme), chaque copropriétaire de la foggara s'installe dans son terrain en propriétaire à part entière. La copropriété s'arrête aux choses tactiques ou pratiques. Elle relève du domaine de l'efficacité conjoncturelle, à l'encontre d'une indivision foncière qui, plus qu'un simple acte juridique, signifierait la cohabitation, c'est-à-dire le partage de la vie intime.

VI - Le paysan et le pasteur : un vieux conflit, un vieux débat

L'environnement steppique occupe une place prépondérante dans l'ensemble des continents (Europe de l'Est, Asie Centrale, Afrique sahélo-Saharienne, Amérique, Australie...).

Les politiques modernes d'organisation de l'élevage ont consisté soit à faire de l'élevage « sédentaire » (enclos-étable), soit à maintenir le principe de pacage, mais alors il s'agit d'une mobilité réduite à sa dimension technique. Le latifundium latino-américain constitue le cas limite. Dans la *Pampas*, nous avons deux formes mixtes de mobilité, celle de la transhumance traditionnelle, et celle de la clôture, associée à la mise en défens. Le dernier cas concerne la grande propriété intégrée au marché mondial de la viande. La ferme australienne constitue le modèle le plus caractéristique de ce maintien de la mobilité à l'intérieur d'un périmètre clôturé, et aménagé suivant une rotation saisonnière des parcours. S'agissant de grands espaces (20.000 ha en moyenne dans le sud de l'Australie) cette mobilité bovine et ovine peut apparaître comme quasi-habituelle. Les moyens modernes de communication permettent un contrôle approprié et ponctuel de ce capital.

Cette logique ne s'est pas réalisée partout, en raison des disparités du milieu, et de la précarité des moyens financiers : en Afrique sahélienne, comme sur les plateaux de l'Atlas pré-saharien, les règles de mobilité sont dictées par la pluviométrie. Il en résulte des « îlots » d'abondance, représentés par des *daïa*, bassins versants, où subsistent des nappes fossiles permettant d'entretenir quelques hectares de plantes pérennes. Mais les ruptures écologiques demeurent, et peuvent affecter ces isolats phytogéographiques par suite de grandes sécheresses. Les contraintes écologiques dictent des règles de mobilité fondées sur l'impondérable : Elles ne sont jamais reproductibles dans le temps. De plus, pour des raisons qui tiennent aux aléas climatiques et aux risques consécutifs de saturation des points d'eau (abreuvoirs naturels) et de surcharge des parcours, la répartition du cheptel connaît une très grande dispersion à l'échelle régionale, en même temps qu'une relative concentration sur les isolats signalés plus haut. Nous avons affaire à un type de mobilité qui n'a rien de comparable avec l'écosystème australien et pourtant, physiquement, la mobilité est la même.

A cette différence technique, s'ajoute le fait que dans les milieux défavorisés, la mouvance pastorale affecte le groupe nomade lui-même, sa personnalité culturelle. En dehors de quelques cas d'urbanisation volontaire (villes-relais pour assurer les services de redistribution) au cœur de la steppe, qui modifie quelque peu le comportement des pasteurs environnants, le paysage pastoral reste quasiment inchangé. Les mythes fondateurs et les récits bibliques ne peuvent trouver sens que repensés *in situ*. Méthodologiquement, cette perspective s'est avérée quelquefois utile.

Le mépris légendaire du pasteur pour le paysan sédentaire est une constante de tous les temps et de toutes les latitudes géographiques. Cela est vrai pour l'aristocratie de Banyamkolé d'Afrique noire, comme pour les Mongols, les premiers estimant que la possession de terre n'est ni signe de richesse ni signe de noblesse, les seconds ayant voulu exterminer les agriculteurs du Kan-Sou pour que la terre retournât à l'état de steppe. Ibn-Khaldûn, historien andalou du XIV^{ème} siècle met en évidence, dans son « Histoire des Berbères », une périodicité quasi-séculaire avec laquelle le pasteur nomade « descend sur la ville ». Il y prend le pouvoir, ce qui conduit à une phase de décadence, tout au moins de la civilisation urbaine. Puis celle-ci renaît de ses cendres, à la faveur des descendants nomades, promus, à terme, à la conscience citadine. Dans ce schéma cyclique, où la motivation invoquée est celle du mépris chronique pour le sédentaire, se cachent les vraies raisons qui sont d'ordre matériel : les grandes disettes, scandées par les « invasions de criquets » (relatés par la chronique locale) ou par des grandes sécheresses sont propices aux révolutions messianiques. Les grandes prophéties nous viennent du désert, certes, mais les conditions existentielles de leur production sont difficiles à restituer. On peut se risquer à émettre l'hypothèse des grandes ruptures écologiques, associées à un élargissement du groupe et à la raréfaction des ressources. La « descente » sur la ville du Maghreb, l'occupation violente du Kan-Sou par les prédateurs mongols, comme l'occupation du Jourdain sous la conduite de Josuah sont des événements qui se situent à plusieurs siècles d'intervalle. L'inclémence du milieu est néanmoins un dénominateur commun. Que ce soit dans les textes sacrés ou dans les récits légendaires à caractère profane, les motifs de conquête invoqués sont toujours d'ordre moral : les paysans du Kan-Sou n'ont pas d'extraction noble et ne méritent pas de vivre ; les citadins de l'Ifriqiya se sont détournés de la foi islamique et leur raffinement des mœurs et des arts n'aurait rien d'édifiant pour celle-ci ; les paysans de Canaan pratiquaient le culte païen voué au dieu Baal, et à Ashtoreth (versus Astarté, archétype de l'Aphrodite grecque), déesse de la fécondité. L'ethnographie contemporaine montre aujourd'hui que tout autour du bassin méditerranéen, là où prévaut la communauté villageoise, le rituel de la fécondité est lié aux moissons, aux récoltes. Il procède d'une démarche propitiatoire et de ce fait incorpore la fertilité des femmes et des hommes dans le cycle végétal. La recherche d'une progéniture apte à prendre la relève n'est pas absente de cette « nuit de l'erreur » connue chez les Berbères du Haut-Atlas, et où les villageois simulent

un coït anonyme dans une grotte appropriée. A Canaan, n'oublions pas que si Ashtoreth est la déesse de la fertilité, le père du Dieu Baal, Dagon, est lui-même « dieu du grain » et l'inventeur de la charrue, selon l'Ancien Testament.

Derrière le décor mythique fondé sur la fracture fondamentale entre pasteur et paysan il y a l'essentiel qui, à défaut d'avoir été « exorcisé » par l'historiographie antique ou médiévale, peut résulter de l'observation sur le terrain : or cette humanité pastorale, s'appuyant sur une agriculture d'appoint, à défaut de s'en pourvoir par le jeu de l'échange, ou de la prédation d'autrefois, et qui, malgré les mutations imputables à l'Etat post-colonial et à l'environnement institutionnel, procèdent, quant au fond de la même vision du monde, nous invite à percevoir les considérations plus pratiques de leur devenir, par-delà la vision mythique de événements du passé.

Autrement dit, le pastoralisme pur et l'agriculture pure sont une vue de l'esprit. Il y a toujours eu recherche d'articulation, sous des modalités -contractuelles, marchandes, techniques- diverses dans le temps et dans l'espace.

L'activité agropastorale semble ainsi mieux exprimer la réalité paysanne traditionnelle, même si les pesanteurs de chacun des deux volets de cette activité sont variables. Cette dynamique syncrétique, à la fois conflictuelle et complémentaire constitue un des facteurs essentiels de cette révolutions néolithique qui, si elle remonte à environ 8 à 10.000 ans avant J.C. pour le croissant fertile tout au moins (ce qui correspond à la chronologie biblique de la création et du paradis perdu), présente cependant un caractère d'inachevé, notamment en Afrique, en Asie (Inde), et en Amérique latine où la société paléotechnique enclavée, jouxte l'agriculture moderne, ce qui relève du fameux « dualisme » du monde rural et des dysfonctionnements classiques du sous-développement.

En conclusion, l'activité agropastorale a pu donner lieu à un mode d'établissement humain où dominera progressivement la tenure, tandis que l'ordre pastoral, en tant que forme de culture, rétrécit ses bases pour servir d'appoint calorique. En revanche, la fonction marchande de l'élevage est confisquée progressivement par l'entreprise moderne, à vocation capitaliste.

Dans l'agro-pastoralisme traditionnel, il y a une histoire de l'agraire et une histoire du pastoral qui, dans leur inéluctable articulation, ont toujours évolué en proportions inverses, sans parler des drames et déchirements dus à ces reconversions, dont les manifestations les plus récentes s'expriment encore aujourd'hui en milieu Touareg (Hoggar algérien, Mali, Niger), avec les retombées politiques que l'on connaît et qui résultent du traitement du nomadisme par les Etats modernes.

CONCLUSION : Le destin du monde rural : entre l'aventure bio-technologique et la " Faim du Monde "

En plus des questions cardinales et des invariants qui ont traversé au cours des siècles la réalité du monde rural, celui-ci est aujourd'hui au centre d'un double défi : celui de la modernité technicienne pour faire face à la faim qui sévit dans une partie de la planète, celui de la modernité tout court pour repenser une agriculture qui donne sens à la ruralité comme espace autonome au plan à la fois économique et existentiel. Ce double défi de la modernité jouant à contrario n'est-il pas tout simplement un défi écologique, au sens le plus large du terme ? Posons les termes du débat :

Partons de la technique et voyons comment elle peut susciter ou traverser d'autres registres, sans avoir à les poser en termes catégoriels (modernisme-modernité). Il faut d'abord définir la technique : celle-ci dépasse la dimension instrumentale pour englober également le mode d'organisation du travail, de gestion des ressources (humaines et matérielles), etc. Le regard que certains détenteurs du savoir moderne (puisé forcément dans les universités européennes ou américaines) ont de la technique laisse entendre qu'ils seront les principaux agents de transfert, non seulement de cette technique mais aussi du modèle normatif qui l'accompagne.

Ainsi, l'élément technique n'est jamais innocent. Il s'accompagne toujours de présupposés scientifiques et idéologiques ; par exemple les projections d'action d'aménagement saharien se font sur la base des connaissances disponibles. Sur ce point, il y a plus de conjectures que d'hypothèses plausibles. En matière de climatologie, il a fallu attendre la sécheresse qui s'est installée dix années durant dans le Sahel pour en soupçonner l'occurrence.

Aux conjectures sur le diagnostic, s'ajouteraient celles des prévisions des planificateurs concernant le milieu saharien. A titre d'exemple, la nappe albienne est appelée à irriguer un million d'hectares de céréales dans le Sud sur la base de cent ans. La quantité produite permettrait l'autosuffisance à partir des données sociodémographiques actuelles. L'hypothèse de doubler cette surface –hypothèse évoquée avec beaucoup de sérieux– donnera un sursis de 50 ans au lieu de 100, sans parler des pays voisins qui pourraient négocier en baisse cette réserve hydraulique commune.

Il est des baux emphytéotiques dont la pratique est encore courante, et cela est banal dans la vie municipale : autrement dit, le fait de prétendre, pour un justiciable, à la jouissance paisible d'une terre pendant 99 ans est entré dans les mœurs depuis longtemps. Quelle est l'échelle de temps qu'il faudra arrêter comme norme de « jouissance » pour une nation, sachant que les vivants sont responsables vis-à-vis des générations à venir et qu'ils ne doivent pas se contenter de ne considérer que les problèmes qui se posent à eux de leur vivant ?

C'est là à la fois une question scientifique et éthique. Où s'arrête la responsabilité des malaxeurs d'espace ?

Le paradoxe de notre temps est celui d'un conflit apparemment irréductible entre la temporalité scientifique qui invite à la prudence et à la multiplication des paramètres qui concourent à la reproduction ou à la régénération d'un écosystème d'une part, et la temporalité politico-économique qui agit sous les contraintes marchandes (dépendance alimentaire drastique, liquidités incertaines pour acheter le blé à l'extérieur) et idéologiques (juguler la crise pour faire face au mécontentement et asseoir la légitimité...) d'autre part. Ces contraintes ne peuvent pas attendre, elles fonctionnent à cycle court, d'où le hiatus signalé plus haut.

L'homme moderne est-il un prédateur obligé ? Ce n'est pas sûr. Dans le cas de l'Algérie, les surfaces agricoles abandonnées dans le Nord tellien et dans les piémonts, c'est-à-dire les terres les plus propices à la céréaliculture (dans la mesure où le régime des pluies y trouve des réponses adéquates en matière de petite hydraulique et de restauration des sols) l'ont été pour des raisons autres que techniques ou pédologiques.

Il n'y a d'ailleurs aucun procès d'intention à faire aux gouvernants successifs. Cette loi d'airain veut dire que les tentatives d'intégration nationale entraînent au plan technique et économique une polarisation capitaliste irréversible de la société concernée. Tout se passe comme si le processus, entamé dans le contexte du capitalisme colonial, poursuit sa marche victorieuse et plus en profondeur dans l'arrière-pays. La différence est qu'au plan national, en dépit des promesses de la démocratisation, il n'y a pas de dynamique régionale, d'entité régionale d'expression des besoins et de prise de conscience de **larégionalité** comme instrument de planification démocratique, qui soit à l'abri de tout « régionalisme ».

Or, ces mécanismes de règlement des conflits internationaux existent, en dépit de leur efficacité relative. La conférence de Rio qui s'est tenue en juin 1992 (suivie par celle de Kyoto, laquelle culminera dans la COP 21 sur le Climat en 2015, un "flop " mondial !) aura donné l'occasion aux pays du Sud de négocier avec ceux du Nord les conditions de pollution de la planète. Cette pollution, qu'elle soit atmosphérique ou marine, est indivisible et dépasse la logique juridictionnelle de la souveraineté nationale. Le droit d'accès aux matières premières, au prix du marché, ce qui est une arme à double tranchant, du reste...

De même, il est question de droit de prélèvement des ressources génétiques dont l'essentiel se situe dans les forêts tropicales et sub-tropicales, donc au Sud. La capitalisation du patrimoine génétique, par croisement des espèces végétales, peut résoudre de façon spectaculaire l'insuffisance alimentaire des pays concernés par accroissement des rendements. C'est utile pour ceux qui manquent de terre, voire de bras. Mais ce génie biotechnologique est monopolisé par les laboratoires du Nord et fait l'objet des brevets c'est-à-dire accessible par le marché, l'incontournable marché... Les pays titulaires de ce patrimoine génétique peuvent négocier en position de force l'accès, en amont, à leurs ressources et contribuer à régler ainsi les prélèvements aux fins d'expérimentation.

Tout cela promet et inquiète à la fois. Cela promet parce que la tendance légale va à l'encontre du système des brevets sur le vivant. Aussi parce que la conscience d'une interdépendance accrue des pays qu'ils soient du Sud ou du Nord est de plus en plus amplement partagée par les classes moyennes de ces pays, et que les effets pervers de la théorie de la valeur peuvent être régulés par l'exigence d'une qualité de vie où les préoccupations régionales, voire planétaires ; une sorte de confluence qui est au cœur même de la modernité, mais c'est là un vieux débat d'abord de philosophes, ensuite d'économistes.

En tout cas, rien ne nous interdit de rêver à une convivialité planétaire qui serait moins prédatrice, et qui conduirait à des réductions d'inégalités, à partir du moment où les pays riches, une fois parvenus à maîtriser la technologie dépolluante sous leurs cieux, voudront éviter que les pays pauvres n'aliènent ou ne polluent leurs ressources par désespoir. On peut imaginer des scénarios *d'ego altruisme* à l'échelle mondiale et aux multiples modifications du paysage humain. Mais le prédateur, du Sud comme du Nord, sévit encore, car la rationalité marchande est loin d'être battue en brèche par ce pouvoir cathartique que peut constituer l'angoisse écologique.

« *Prometheuspredator* », voilà pour l'essayiste ou philosophe un beau titre de roman à pamphlet. Prométhée, en volant le feu aux Dieux, était condamné à n'être plus qu'un homme et donc à faire ses preuves dans ce bas monde. Il a décidé non pas d'être grand, mais de « savoir ». Ce mythe grec est à quelques détails près partagé par d'autres civilisations au moins méditerranéennes (péché originel et rédemption avec viatique possible, pour recouvrer

le statu quo ante moyennant des prescriptions praxeo-normatives ici-bas et variables dans chacune des « religions d'Abraham »).

Prométhée avait tenu son pari d'homme libre et méritant quand il a produit la démocratie formelle, le droit du sujet et la propriété privée subséquente de la liberté individuelle. Il semble l'avoir tenu quand il a soumis la nature et les hommes aux exigences de la révolution technique et industrielle et quand il a cru donner sens, en termes de progrès technique et scientifique, à la liberté du sujet postulée par les philosophes des Lumières. Il semble enfin avoir tenu ce pari en construisant la cité rationnelle chez lui et en tendant de l'imposer ailleurs. Les doutes sur ce pari ont commencé à se manifester lors de ce passage de la cité rationnelle à l'ordre mondial. L'*homo economicus*—forcément capitaliste— a été un prédateur moderne et redoutable parce qu'il agresse à la fois les consciences des peuples soumis à sa volonté et la nature qu'il voulait transformer au nom du progrès, de la science et du marché.

Les avis ont longtemps été partagés sur la première agression mais point sur la seconde où ils se sont fait connaître à une date plus tardive. Les dégâts perpétrés contre la nature sont désormais articulés aux rapports sociaux de domination. Qu'il s'agisse de nouvel impérialisme écologique ou de l'incapacité des hommes de ce début de millénaire à gérer la planète, tout cela repose, à une tout autre échelle, le débat sur la rationalité dont l'OCCIDENT a été porteur, et contribue à interpellier ce concept, longtemps dominant, à partir des présupposés éthico-écologiques. Au-delà d'un tel présupposé, la tragédie qui se joue aujourd'hui sous nos yeux en Méditerranée, avec l'Exodus des temps nouveaux, n'est rien d'autre que les dégâts collatéraux d'une prédation : celle du pillage de l'Afrique par les multinationales qui s'opère avec la bénédiction des gouvernances "compradore" locales, et celle de l'atermoisement des gouvernances occidentales qui cherchent un "sparadrap" de bonne conscience pour gérer le prélude au grand désenchantement de leur libéralisme nouvelle donne (1).

