

LA PAUVRETÉ COMME PROBLÈME DE LIBERTÉ

Mary Douglas

La Découverte | « [Revue du MAUSS](#) »

2007/2 n° 30 | pages 438 à 451

ISSN 1247-4819

ISBN 9782707153623

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2007-2-page-438.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La pauvreté comme problème de liberté*

Mary Douglas

Pour résumer, disons qu'il n'y a aucun sens à considérer la pauvreté, les désirs ou les besoins indépendamment du type de société qui les produit et les exprime. Les gens s'associent pour construire leur liste de besoins. Nous avons affaire à un processus rétroactif : les individus qui sont conduits à coopérer pour tenter de former un certain type de société tentent en même temps de parvenir à un consensus à propos de leur culture. Ils discutent entre eux sur la question de savoir ce dont un être humain devrait avoir besoin ou ce qu'il devrait désirer. Le consensus qui émerge confère une valeur à un certain nombre d'éléments choisis. Amartya Sen soutient depuis longtemps que le manque de biens matériels associé à la pauvreté est causé par des comportements sociaux : rejet, exclusion, isolement [Sen, 1999]. C'est ainsi qu'une théorie de la pauvreté devrait s'enraciner dans une théorie de la société et de la culture ; mais, pour nous au XXI^e siècle, cet ancrage est notoirement absent. Si nous en restons à ce niveau de superficialité dans les débats actuels, c'est peut-être seulement parce que la pauvreté est toujours une question délicate politiquement.

Récemment, ces questions difficiles à saisir ont été transformées en problèmes culturels relatifs à la liberté et à la justice. En fait, il y a bien longtemps qu'Amartya Sen a inauguré ce changement. Une décennie déjà avant son livre sur la famine et la pauvreté [Sen,

* Ce texte est la suite de l'article de Mary Douglas « Pour ne plus entendre parler de la "culture traditionnelle" » dont la première partie a été publiée dans *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 29, version papier.

1981], il avait appréhendé cette dernière comme un problème de liberté [Sen, 1970]. Et *Development as Freedom* [1999] constitue l'aboutissement d'une longue série de publications. Une approche de la pauvreté par le biais de la liberté doit, comme il l'a éloquentement écrit, reconnaître la diversité des cultures¹ comme élément constituant des différences culturelles de nature régionale et historique [Gross et Rayner, 1985].

La contribution particulière d'Amartya Sen à ce sujet est fondée sur l'idée de la liberté de choix. Définir celle-ci comme une liberté essentielle de la personne humaine représente une rupture radicale avec une définition en termes de besoins matériels élémentaires. Sa théorie de la pauvreté exige que les recherches mesurent désormais les réussites potentielles non recensées dans la vie de chaque personne. Il s'agit d'une approche très originale, car elle pose que plus de choix enrichit et moins de choix appauvrit. La difficulté pratique consiste alors à trouver un ou des indicateurs du champ ouvert au choix individuel.

L'analyse en termes de « qualité de la vie » s'appuie sur une représentation de l'individu qui prétend pouvoir s'appliquer systématiquement quel que soit le contexte. Or elle correspond assez bien à la définition de la pauvreté que j'utilise, c'est-à-dire l'incapacité à entretenir les échanges qui vous définissent comme membre de la société. Il est décevant que la « culture » y soit totalement occultée, mais un nouveau facteur, mesurable, est introduit en compensation. La tentative d'évaluation de la « qualité » des échanges auxquels l'individu peut prendre part est complémentaire de celle qui consiste à identifier les cultures [Nussbaum et Sen, 1993]. On est en présence d'un progrès significatif par rapport à toutes les théories antérieures dans la mesure où l'individu n'y est plus seul, puisqu'un environnement favorable y est considéré comme un facteur crucial pour qu'un individu sorte de la pauvreté. Les autres sont présents. La théorie ne présuppose plus l'isolement de l'individu, même si les autres personnes n'occupent qu'un rôle secondaire – elles sont nécessaires à l'échange et à la fourniture d'opportunités de développement. C'est un début. Cette approche représente un point de départ extrêmement original pour la comparaison entre les cultures : s'il n'existe que de faibles possibilités d'interaction, la qualité des

1. Culture au sens où elle a été définie dans cet article (*ndt*).

échanges est faible ; elle est au contraire élevée si les choix sont nombreux et libres.

Le concept de pauvreté a toujours été confondu avec celui de malheur. C'est ainsi qu'il devient un terme technique dans un débat théorique. Les relevés empiriques peuvent utiliser des indicateurs démographiques et techniques de la liberté et de l'éventail des choix dont disposent les individus. Le sentiment de bonheur est alors non pertinent. Je fais l'hypothèse que ces indicateurs justifieront toujours l'intuition selon laquelle les chasseurs de la forêt ou les bergers de la savane sont plus pauvres que nous, quel que soit le bonheur que leur apportent leurs habitudes de travail et de loisir. Il faut toute une solide éducation sociologique pour juger de l'adéquation du critère de la marge de choix à différents contextes. Paradoxalement, bien que la question examinée soit celle du bonheur individuel, l'individu se trouve à l'arrière-plan, tandis que les conditions sociales sont mises au premier plan – un retournement complet pour l'individualisme utilitariste. On observera cependant que ce modèle de la liberté et du bonheur ne doit rien à l'idée de culture.

Les évaluations statistiques contenues dans l'indice du développement humain (IDH) laissent l'individu dans l'ombre, l'accent étant principalement mis sur l'adéquation des structures susceptibles de réduire la pauvreté et de promouvoir le bien-être. Bien qu'il ait été tout d'abord produit par le Programme des Nations unies pour le développement en 1999, l'histoire de l'IDH remonte aux statistiques du Bureau international du travail pour la Ligue des Nations. Comme les anciennes données sur le revenu national dissimulaient la distribution du revenu, elles disaient bien peu de chose sur la pauvreté. L'objectif de l'IDH est d'étudier un environnement donné et d'évaluer dans quelle mesure il permet aux gens de mener une existence longue, créative, en bonne santé, et pour laquelle ils disposent d'une plus large gamme de choix. L'IDH utilise trois indicateurs de ces environnements propices : l'espérance de vie à la naissance, le taux d'alphabétisation, le pouvoir d'achat.

L'IDH est lié à un indice de pauvreté (*human deprivation index*), qui est modifié et actualisé chaque année. Cet indice est certainement rudimentaire, mais en déplaçant l'accent mis dans les études sur la pauvreté, du bien-être matériel au choix dont disposent les individus et de l'individu vers l'environnement social, il a transformé la représentation des besoins humains. Il constitue une tentative

sérieuse de comparer la qualité des infrastructures qui influent sur la vie humaine. Les chances qu'a une personne d'être scolarisée, de bénéficier d'une certaine alimentation, d'une espérance de vie et d'un revenu corrects, en disent bien plus long sur son bien-être que les simples comparaisons entre niveaux de revenus.

La liberté politique

Partha Dasgupta est allé plus loin dans cette approche lorsqu'il a ajouté à la mesure des performances socioéconomiques des évaluations chiffrées sur la liberté politique. Selon le modèle économique habituel, le consommateur est celui qui choisit. Il a alors incorporé à son modèle l'idée de liberté négative [Berlin, 1969]. Personne, dans une société idéale, tolérante et véritablement libérale, ne devrait dire à l'individu ce que sont ses besoins et ce qu'il devrait désirer. En plus de la liberté de choisir, il doit donc exister un degré de liberté par rapport à l'ingérence des pouvoirs politiques ; en d'autres termes, il ne doit pas y avoir de privation arbitraire des droits et pas de régime tyrannique. Pour atteindre cet objectif, Dasgupta a, dans *An Inquiry into Well-being and Destitution* [1993], incorporé deux nouveaux indicateurs dans ses comparaisons sur le bien-être. L'IDH traitait les activités et les réalisations des individus comme si elles étaient le résultat d'une sorte de processus de production qui en fournirait les conditions nécessaires (les structures de santé publique, d'éducation, etc.). Dasgupta réalise une révolution copernicienne en concevant les éléments du bien-être comme faisant partie d'un cycle et en proposant un modèle sociocentrique. Il considère la totalité de la vie humaine comme un processus de production complexe qui exige des *inputs* et produit des *outputs* qui, eux-mêmes, influent sur la prochaine série d'*inputs*. L'accent est mis sur les réalisations individuelles qui, dans ce système, constituent des *inputs* dans un système de *feedback*. Ce qu'une collectivité d'individus réalise ou ne réalise pas en une génération forme l'infrastructure qui conditionnera le bien-être de la génération suivante.

Dans ce modèle, les premiers *inputs* sont les biens que consomment les hommes, c'est-à-dire, au niveau le plus élémentaire, la nourriture, l'eau, le logement, bref tout ce qui permet la satisfaction

des besoins matériels élémentaires. Mais on remarque un renversement complet par rapport à la manière dont les biens de consommation sont envisagés d'habitude. Normalement, l'acte d'acheter et d'emporter les biens chez soi est considéré comme l'étape finale et l'objectif de tout le processus de production ; le cycle économique semble s'arrêter après que les corps des hommes ont avalé la nourriture. Il est donc stimulant de lire chez un économiste que la consommation produit en réalité le type de société dans lequel vit le consommateur. Nous avons ici un cycle dont la dynamique fait qu'il ne s'arrête jamais. Ces *inputs* se transforment en biens d'usage et en fonctionnements tels que la survie, la santé, l'exercice des capacités humaines. L'*output* global, c'est le bien-être et les intérêts vitaux des personnes. Dasgupta inclut dans les résultats de ce processus des biens publics tels que les libertés politiques et civiques auxquelles l'individu a accès dans une société donnée, et qui constituent ce qu'il appelle les « conditions contextuelles » du choix individuel. Ce que les individus réalisent collectivement, ce sont les investissements en termes d'organisation et d'effort politique ; ceux-ci forment ensuite les conditions contextuelles pour l'étape suivante du cycle.

Les quatre premiers indicateurs socioéconomiques de Dasgupta sont très similaires à ceux de l'IDH, sauf qu'il remplace le revenu par tête par le pouvoir d'achat. Le revenu représente ici les *inputs* du procès humain de production, tandis que le taux de mortalité infantile, le taux d'alphabétisation, l'espérance de vie constituent les *outputs*. Ils correspondent à l'idée de « liberté positive », liberté de faire et d'être, centrale dans la pensée de Sen. Cherchant à mesurer la liberté politique et civique, Dasgupta introduit deux indicateurs exprimant l'absence d'ingérence politique. Les indicateurs de « liberté négative » indiquent dans quelle mesure les citoyens peuvent prendre part à la désignation de qui gouverne et selon quelles lois [Berlin, 1969]. Ce qui exprime la liberté dont jouit un individu vis-à-vis de l'État, telles la liberté d'expression et l'indépendance de la justice.

Ici, la culture reçoit au moins une certaine attention. Les deux indicateurs sociopolitiques indiquent comment les institutions sociales affectent une valeur aux biens : si elles les répartissent de manière juste ou injuste, et comment elles en autorisent une jouissance paisible. Quand les quatre indicateurs socioéconomiques

sont mis en corrélation avec les indicateurs sociopolitiques, la comparaison entre les cultures politiques peut commencer, et le lien entre démocratie et prospérité matérielle peut être examiné objectivement.

Au fur et à mesure que l'axe de la recherche s'est écarté de l'enchevêtrement des paradoxes relatifs à l'idée de pauvreté, les évaluations chiffrées se sont également éloignées d'une référence à la notion d'individu pauvre pour adopter la référence aux mécanismes sociaux de distribution. Cela devait arriver à partir du moment où le souci de la pauvreté a transcendé les frontières entre cultures et entre nations. Un modèle permettant de penser le processus de transformation des biens en conditions du bien-être dans la société va bien au-delà d'un catalogue de biens supposés satisfaire des besoins élémentaires universels. Sen a déplacé le débat, de la surface de l'individualisme utilitariste aux infrastructures qui favorisent l'épanouissement des individus. Les infrastructures (éducation, transport, communication, santé publique) offrent, ou n'offrent pas, aux individus un environnement favorable à l'éclosion de possibilités de réalisation personnelle. Dasgupta y a ajouté un autre ensemble de conditions contextuelles qui dénotent l'absence de mauvais gouvernement. En principe, ces deux développements dans la théorie placent l'individu au premier plan et la société à l'arrière-plan. D'une certaine façon, le Soleil tourne autour de la Terre, mais en théorie seulement car, en pratique, les indicateurs ont été conçus pour comparer les soutiens institutionnels offerts à l'individu.

Les hommes comme êtres sociaux

À l'étape suivante, les infrastructures sont mises encore davantage au premier plan, car est introduite une préoccupation concernant la possibilité qu'a l'individu de capitaliser sur ses relations sociales. Cette conception profondément sociologique des besoins se trouve au centre de la théorie du développement. Dans *Making Democracy Work* [1993], Robert Putnam évalue cette même idée de bien-être en termes de performance institutionnelle. Il avait commencé par comparer la performance de différentes structures régionales de pouvoir en Italie depuis leur naissance en 1970 jusqu'au milieu

des années 1980. En analysant les réponses institutionnelles aux exigences des politiques en place, Putnam a analysé comment les besoins sont construits, exprimés et satisfaits [Putnam, Leonardi et Nanetti, 1993].

Putnam conviendrait avec Dasgupta que les « conditions contextuelles » constituent des facteurs de premier ordre pour assurer le bien-être de tous. Dans cette étude, il s'était intéressé à l'impact de la qualité des liens sociaux sur l'efficacité des structures régionales de gouvernement dans la communauté considérée. Est-ce qu'une communauté très solidaire exige des prestations de haute qualité de la part de ses structures locales ? Ses études ont montré qu'en Italie du Sud, où des structures verticales encouragent le népotisme, le clientélisme et l'isolement de la région, les prestations des administrations régionales étaient médiocres. À l'inverse, dans le Nord, les cultures marquées par la qualité élevée des prestations administratives étaient plus égalitaires et solidaires. Les régions du Nord disposaient en effet de réseaux horizontaux d'échange citoyen grâce auxquels les valeurs de la communauté, « solidarité, engagement citoyen, coopération et honnêteté », permettaient au gouvernement de fonctionner [*ibid.*, p. 115].

À l'instar de Dasgupta, il nous présente un cycle reposant sur une dynamique du bien-être. Au lieu d'un modèle constitué d'individus contrôlés d'en haut par leur gouvernement, il fait l'hypothèse que la qualité d'un gouvernement dépend de la qualité des échanges citoyens, même au niveau le plus informel. Il nous faut applaudir cette approche dynamique de la culture.

Pour Putnam, une communauté de citoyens se définit par trois qualités : la première est l'engagement citoyen dans les affaires publiques ; la seconde est l'égalité politique qui est garantie par des relations horizontales de réciprocité et de coopération : les exigences de confiance, de solidarité et de tolérance marquent la vie publique de cette communauté de citoyens ; la dernière est la nature associative de cette communauté citoyenne : les citoyens ne sont pas isolés, mais prennent part à divers types d'organisation où ils sont éduqués à l'art de la citoyenneté et apprennent à estimer la recherche de buts collectifs. Dans le modèle libéral classique, les vertus citoyennes sont supposées être naturelles chez l'individu, mais ici les citoyens se voient attribuer un capital social par d'autres individus – une fois encore, une avancée à applaudir.

Dit dans les termes de Dasgupta, Putnam tente de trouver des indicateurs pour mesurer les *outputs* et les conditions contextuelles, même si bien sûr l'évaluation directe de facteurs normatifs comme la confiance et la solidarité reste difficile à réaliser. Il est clair que Putnam souhaite étudier la culture, mais en est toujours empêché par l'absence de cadre théorique. Ayant commencé avec une liste décousue de vertus, sa recherche des instruments d'évaluation se devait également de manquer de systématisme. Il ne disposait d'aucune théorie globale susceptible de fournir un cadre à son argumentation².

Le fait que ces trois auteurs considèrent les hommes comme des êtres fondamentalement sociaux qui, par leurs comportements, contribuent au bien-être mutuel, représente un énorme progrès par rapport aux écrits antérieurs sur la culture. Ils ont réintégré dans le concept d'être humain sa dimension intrinsèque de sociabilité, et ils l'ont réintroduite d'une manière qui nous invite à mesurer les influences que nous recevons des autres personnes. Mais ces travaux n'ont réintégré la culture que sur un mode mineur ; ils n'offrent aucune théorie explicite de la culture. L'accent mis sur les possibilités (Sen), ou les libertés (Dasgupta), ou encore les vertus civiques (Putnam), ne laisse apparaître çà et là que des fragments de culture. La culture, en tant que système de valeurs passionnément débattues et de réponses changeantes, continue à nous échapper.

Aucun de ces trois types de théorisation n'entend expliquer le développement économique. À mon sens, cela leur est difficile. Soit ils considèrent la culture comme rigide, soit ils ne voient pas qu'elle est étroitement liée à l'organisation sociale. Concédonsons-leur cependant que leur travail se distingue de la vulgate en ce qu'ils ne raisonnent pas comme s'il n'existait que deux cultures. L'existence de différents types de culture ne les intéresse d'ailleurs pas.

Résumons : une culture est une manière de penser qui justifie une manière de vivre. Elle doit par conséquent être dynamique et donc capable de changer. Le procès de la culture consiste en une interaction continue entre quatre tendances qui, dans chaque

2. Pour une discussion de l'intérêt et des limites de l'approche de R. Putnam telle qu'elle s'est condensée dans la notion de *capital social*, on lira utilement le livre coordonné par Antoine Bevort et Michel Lallement, *Le Capital social*, 2006, La Découverte/MAUSS (*ndlr*).

communauté, entretiennent en permanence des relations antagoniques. L'une des quatre tendances peut au gré des circonstances être amenée à dominer les autres ; soit les partisans d'un ordre hiérarchique, soit les individualistes-entrepreneurs, soit une secte prônant l'austérité et la crainte de Dieu. Par sa nature même, la tendance fataliste est peu susceptible de dominer la scène culturelle, mais l'indifférence des isolés peut dissoudre les rapports de tension comme de loyauté existant dans l'ensemble de la société, donnant alors naissance à une culture qui ne fonctionne pas, à une culture de l'apathie.

La culture de l'apathie peut devenir totalement incapable de développement. Et c'est là le problème culturel majeur. Il est fort possible que les gens ne parviennent plus à entrevoir une solution à une situation dans laquelle ils sont enfermés ; il est également possible qu'il n'y ait pour eux aucune voie de sortie. Mais ce désespoir n'a rien à voir avec la culture traditionnelle. Une autre culture s'est installée en réponse à la destruction culturelle entraînée par le développement. Cela se manifeste de nombreuses manières. Pour le formuler dans le langage de la théorie des graphes, nous dirons qu'il y a émergence d'une culture de l'apathie lorsque les réseaux de sociabilité ont été détruits ; ou, dit autrement, qu'elle émerge quand la confiance a été trahie, quand la déception a remplacé l'espoir. Pour reprendre les termes d'Amartya Sen, la culture de l'apathie se développe quand la liberté de choisir a été éliminée.

Apathie et échec culturel

Tous les isolés ne sont pourtant pas apathiques. Certaines personnes sont indiquées sur le diagramme régulation systémique/cohésion du groupe (*grid/group*) comme des isolés (en haut à gauche) parce qu'elles vivent seules, mais leur isolement est soit volontaire soit involontaire. Dans les deux cas, leurs relations sociales sont néanmoins très restreintes. Quoi qu'il en soit, leur culture tend à être celle du fatalisme. Ce sont les gens dont les agents du développement désespèrent. Ils ont de bonnes raisons de croire que travailler dur ne leur apportera rien. Ils ne croient pas aux promesses des politiciens et ne se donnent peut-être même pas la peine d'aller voter. Je suppose ici qu'ils n'auraient probablement pas accepté le retrait ou

l'exclusion s'ils n'avaient pas connu la corruption et les tricheries des pouvoirs en place. Cependant, ils ne seraient pas nécessairement prêts à s'intégrer à une autre tendance culturelle si on leur offrait individuellement la possibilité de réaliser leur potentiel, car les coûts personnels impliqués par une participation au développement sont souvent trop élevés. Ils se trouvent bloqués dans une situation dont ils ne voient pas comment sortir. Ils considèrent que toutes les issues possibles leur ont été fermées et ils ont probablement raison. Un comportement rationnel supposerait un contexte qui fait ici défaut. Même s'il est en théorie autorisé à s'exprimer, un individu en proie au fatalisme soit n'a pas l'habitude de parler en public, soit n'a rien à dire. Les fatalistes sont précisément ces individus dont l'attitude négative a raison des meilleurs efforts des philanthropes et des administrateurs.

Les mécanismes par lesquels une culture de l'apathie émerge devraient constituer une des priorités majeures des recherches sur le développement. Une communauté humaine ne peut fonctionner que grâce au dialogue entre différentes cultures, un dialogue qui lui est essentiel. Dans toute communauté, c'est généralement une des cultures politiquement actives qui a la prééminence sur les autres, mais si elle domine totalement les autres, on peut s'attendre à ce que l'apathie se développe. Ce sont très largement des facteurs externes qui décideront si c'est un ordre hiérarchique ou bien un ordre marchand ou encore une enclave égalitaire qui dominera, ou si, de manière alternative, une apathie insidieuse les minera tous [Verweij, 2004]. Il serait alors fatal pour un promoteur du développement de favoriser une seule de ces cultures (d'habitude celle des individualistes) pour éliminer les autres. Si tel est le cas, il verra avec quelle facilité le groupe des individus apathiques se trouvera exclu et la rapidité avec laquelle celui-ci croîtra par rapport au reste de la population.

Il est dans la nature du développement d'être, à chaque fois, déstabilisant. Personne ne peut être surpris du fait qu'il fasse l'objet de craintes dans beaucoup de régions pauvres. Une culture est aussi solide que l'est l'engagement des individus en sa faveur. L'érosion du capital social peut donc menacer la viabilité de cette culture. La liste des dangers est longue : incertitude concernant la justice, perte de motivation, désorientation générale, destruction de la confiance, perte d'autorité, perte des biens communs (*commons*), destruction

des droits de propriété. Quand ces dangers menacent réellement une société, nous sommes au seuil de bien pire que l'apathie : c'est l'échec de la culture. C'est le stade auquel l'analyse de la culture est obligée de cesser parce qu'il ne reste plus de culture à analyser ; à ce stade, ni l'économie ni la psychologie ne sont plus d'aucune utilité. La rationalité n'a plus aucune pertinence. On ne peut augurer de ce qui va se passer ensuite. Dans le récit de Paul Richards sur la guerre civile en Sierra Leone, les atrocités commises par et sur des enfants soldats enrôlés dans les forces armées révolutionnaires sont si épouvantables qu'on pourrait bien se dire que toute compréhension des événements est impossible [Richards, 1996]. Richards utilise la théorie de la culture pour éclairer les exclusions initiales, les abus et les instances de corruption qui ont conduit des femmes et des hommes désespérés à combattre leur désespoir de manière si horrible.

À titre de recommandation, on dira alors qu'il est possible d'utiliser la théorie de la culture avant que la situation n'explode totalement. Un examen rigoureux pourrait être entrepris de manière à observer comment se déroule la rivalité entre les différentes tendances culturelles au sein d'une communauté dans laquelle le développement est particulièrement lent. Cela pourrait conduire à des politiques publiques mieux informées des conflits désespérés entre culture et pauvreté, fondées sur la conscience des dangers d'un échec total. Il ne devrait pas être difficile de remarquer que le linceul de l'apathie est en train de recouvrir progressivement les gens, et qu'ils deviennent involontairement membres du groupe des isolés. L'échec de la culture se situe au-delà de la pauvreté ; il menace le fondement de la société civile.

Conclusion

La question du développement économique se révèle être un sujet très délicat. Il est aussi difficile de discuter ouvertement des causes de la pauvreté sans en imputer la responsabilité aux pauvres qu'il était difficile aux Athéniens de reconnaître que leur système forçait de nombreux hommes à l'esclavage physique et mental.

Nous avons défini la pauvreté comme l'état dans lequel un individu n'est pas autorisé à pénétrer dans le système des échanges.

Si l'exclusion au sein d'une communauté donnée est responsable de la pauvreté, on peut appliquer ce principe au niveau planétaire et dire clairement que des barrières douanières qui empêchent les pays pauvres de prendre part aux échanges du commerce mondial sont responsables de la pauvreté dans le monde.

La théorie de la culture s'applique en effet à la communauté internationale. À un certain niveau, les fonctionnaires des institutions internationales et les chargés d'études se comportent comme les partisans contrariés d'un ordre social hiérarchique, comme des protecteurs potentiels qui se désespèrent sur le sort des nations pauvres et essaient en vain de persuader les pouvoirs dominants de se montrer généreux. À un niveau supérieur, les gouvernements nationaux se comportent comme les individualistes décrits dans notre typologie, bien trop absorbés par la compétition qui les oppose pour placer les nations pauvres au sommet de leurs priorités. À un autre niveau encore, les intellectuels, y compris l'auteur de cet article, sont désemparés mais ne peuvent qu'osciller avec impuissance entre le fatalisme et la dissidence active.

Traduit de l'anglais par Françoise Gollain.

Bibliographie

- ABRAHAM A. et PLATTEAU J.-P., 2001, *The Dilemma of Participation with Endogenous Community Imperfections*, Centre de recherche en économie du développement, université de Namur, Namur.
- BANFIELD E., 1958, *The Moral Basis of a Backward Society*, Free Press, New York.
- BARRETT W. E., 1962, *The Lilies of the Fields*, Doubleday, Garden City, NJ.
- BERLIN I., 1969, *The Two Concepts of Liberty*, Oxford University Press, Oxford.
- BLISS C. J., 1993, « Life-style and the standard of living », in NUSSBAUM M. et SEN A. K., *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford.
- BOHANNAN P. et DALTON G. (sous la dir. de), 1962, *Markets in Africa*, North-Western University Press, Evanstone, Ill.
- BOURDIEU P., 1990, *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford.
- DASGUPTA P., 1993, *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Clarendon Press, Oxford.

- DAVY G., 1922, *La Foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel*, Alcan, Paris.
- DOUGLAS M., [1966] 1984, *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, Londres.
- 1996, « Prospects for aceticism », in DOUGLAS M., *Thought Styles*, Sage Publications, Londres.
- DOUGLAS M. et ISHERWOOD B., [1979] 1996, *The World of Goods – Towards an Anthropology of Consumption*, Routledge, Londres.
- DOUGLAS M. et MARS G. (à paraître), *Withdrawal, Control and Violence*.
- DOUGLES M. et NEY S., 1998, *Missing Persons : A Critique of Personhood in the Social Sciences*, University of California Press, Berkeley.
- DOUGLAS M. et WILDAVSKY B., 1982, *Risk and Culture : An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, University of California Press, Berkeley.
- GEERTZ C., 1973, « Thick description ; towards an interpretative theory of culture », in GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*, Basic Books, New York.
- GROSS J. et RAYNER S., 1985, *Measuring Culture : A Paradigm for the Analysis of Social Organization*, Columbia University Press, New York.
- GUDEMAN S., 1978, *The Demise of a Rural Economy : From Subsistence to Capitalism in a Latin America Village*, Routledge, Londres.
- KUPER A., 1999, *Culture : The Anthropologists' Account*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- LEWIS O., 1959, *Five Families : Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, Basic Books, New York.
- MAUSS M., [1950] 1997, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives », in MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- NORTH C., 1981, *Structure and Change in Economic History*, Norton, New York.
- 1990, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NUSSBAUM M. et SEN A. K. (sous la dir. de), 1993, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford.
- OSTRANDER D., 1982, « One and two dimensional models of the distribution of beliefs », in DOUGLAS M. (sous la dir. de), *Essays in the Sociology of Perception*, Routledge, Londres.
- PUTNAM R., LEONARDI R. et NANETTI R. Y., 1993, *Making Democracy Work : Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- RAO V., 1997, « Wife-beating in rural South India : a qualitative and econometric analysis », *Social Science and Medicine*, n° 44, p. 1169-1180.
- 2001, « Poverty and public celebrations in rural India », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, n° 573, p. 85-104.

- RAYNER S., 1988, « The rules that keep us equal : complexity and costs of egalitarian organization », in FLANAGAN J. et RAYNER S. (sous la dir. de), *Rules, Decisions and Inequality in Egalitarian Societies*, Gower Publishing Company, Avebury.
- RICHARDS P., 1996, *Fighting for the Rain Forest : Youth, Resources and War in Sierra Leone*, James Curry, Oxford.
- ROWNTREE S., 1901, *Powerty, a Study of Town Life*, Macmillan, Londres.
- SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Aldine-Atherton, Chicago.
- SEN A. K., 1970, *Collective Choice and Social Welfare*, Oliver & Boyd, Édimbourg.
- 1981, *Poverty and Famine : An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford.
- 1999, *Development as Freedom*, Knopf, New York.
- THOMPSON M., GRENSTAD G. et SELLE P., 1999, « Cultural theory as political science », in THOMPSON M., GRENSTAD G. et SELLE P. (sous la dir. de), *Cultural Theory as Political Science*, Routledge, Londres.
- TURNBULL C., 1962, *The Forest People*, Doubleday, New York.
- VERWEIJ M., 2004, « Appendix to Mary Douglas : cultural theory and development studies », in RAO V. et WALTON M. (sous la dir. de), *Culture and Public Action*, Stanford University Press, Stanford.
- WILLIAMS B., 1993, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley.