

L'argent et l'entregent*

Robert VUARIN**

INTRODUCTION

Comme, certainement, des milliards d'autres êtres humains d'aujourd'hui, les Bamakois sont à la poursuite, jour après jour, d'argent ; mais tout aussi essentiel pour eux est d'accumuler de la *mogotigiya*. Or, ces deux quêtes sont étroitement mêlées : l'argent leur permet d'avoir « du monde », et le monde d'avoir de l'argent.

Avoir du monde, de l'*entregent* (littéralement : « fait de disposer de monde »), c'est disposer d'un capital de relations familiales, amicales, de voisinage, professionnelles ou politiques, important et solide, c'est-à-dire que cela implique estime et confiance, du capital social donc. C'est en quelque sorte la personnification du *crédit* dont on dispose. Les dures circonstances de la navigation quotidienne rendent ce crédit vital : qu'il s'agisse de saisir une opportunité avantageuse, comme un emploi, même temporaire, ou une affaire commerciale, ou plus simplement de passer le cap d'une fin de mois, voire d'une journée sans *nansongo* (le « prix du condiment » journalier), ou enfin d'éviter

* Les données dont on fera ici état ont été recueillies lors d'une enquête sur « les systèmes populaires d'entraide et la protection sociale » réalisée entre janvier 1990 et juin 1992 à Bamako (Mali). Cette enquête a pu être réalisée grâce à l'attribution d'un poste d'accueil-expatriation par l'Institut français de recherche en coopération pour le développement (Orstom), au sein du département SUD de cet institut (directeur : Joël Bonnemaison), et de l'UR5 D (directeur : Martin Verlet) puis de l'UR5 F (directeur : Jean-Paul Duchemin). Au Mali, l'auteur a été administrativement rattaché à l'Institut des sciences humaines (directeur : Kléna Sanogo) du ministère des Sports, des Arts et de la Culture, et a bénéficié d'une autorisation de recherche du Centre national de la recherche scientifique et technique du ministère de l'Éducation nationale et de la Recherche scientifique et technique. Que tous trouvent ici, ainsi que Tiémoko Kanté, technicien à l'ISH, un témoignage de gratitude pour la générosité de leur accueil et leur aide.

** Sociologue, université de Provence Aix-Marseille-I — 29, avenue Robert-Schumann, 13621 Aix-en-Provence.

sous le coup d'une maladie, d'une vengeance, d'un récif administrativo-bureaucratique, il faut pouvoir atteindre la « personne de ressource », le *jigi* (« celui qui personnifie l'espoir ») qui lancera la bouée. *Kelenya sigi man dyi* : « être assis seul ne vaut rien », dit l'adage, la solitude est un malheur.

Constituer et entretenir ce capital nécessite un jeu complexe et permanent non seulement de fréquentations, de visites, de civilités multiples, dont on connaît l'importance dans les pratiques et les valeurs africaines, mais aussi de *croisement*, de mise en contact de la famille et des « réseaux » d'amis, de voisins, de connaissances professionnelles ou politiques. Car croiser ces « lignes », ou ces « voies » comme on dit en bambara (*fasira*, « voie, chemin » du père ; *basira*, « voie » de la mère ; *terisira*, « voie » des amis ; *siginyogonsira*, « voie » des voisins), c'est renforcer son rapport avec chacune d'elle. Il y a là quelque chimie sentimentale : l'osmose entre les membres de ces différentes « voies » cristallise, solidifie les rapports à l'égard du catalyseur, de l'intermédiaire du contact. Nous nous permettons ici d'avancer une explication, en reportant sa démonstration au compte rendu exhaustif de cette enquête : ce croisement s'effectue prioritairement lors des cérémonies familiales où les non-parents sont associés à un événement qui relève de l'intimité du lignage, lors de son augmentation (naissance, alliance) ou de sa restriction (décès) et où le lignage est honoré de la présence d'un « *public* » nombreux¹. Ainsi associées aux événements privés du lignage, les relations lâches « se tissent mieux » ; la sociabilité extra-familiale fonctionne donc à l'*intimisation* et celle intra-familiale à la *publicité*, condition de la réputation, et sans doute justification du rôle éminent qu'y jouent les griots². Tout se nouerait donc à l'occasion des cérémonies familiales (baptêmes, mariages, funérailles), soit les siennes propres où l'on invite ses relations, ce qui coûte cher, soit en assistant à celles des autres, ce qui n'est pas non plus gratuit car il faut y apporter des « contributions » (que l'on désigne en bambara par l'expression *boloma fara*, que l'on peut traduire par « addition des mains ») dans une surenchère des contre-dons qui doivent surpasser les dons reçus. Toujours, les griots (et surtout les griottes) sont là pour tenir un décompte public de la générosité de chacun et des dettes de tous. C'est à ce prix que l'on a une réputation de personne « sociable », dévouée à la collectivité, à qui de nombreux

¹ Pour une illustration de ce point de vue à propos du baptême, voir VUARIN (1993).

² Nous ne pouvons manquer de rappeler à ce sujet la thèse, importante pour notre propos, de MEILLASSOUX (1968) : « Si [...] le *but* de l'ostentation est d'assurer la publicité des actes ou des statuts sociaux, son *effet* est de détourner une partie de la production à des fins improductives, c'est-à-dire n'intéressant ni la reproduction ni la consommation. »

bienfaiteurs pourront sans risque d'ingratitude rendre, si leurs moyens l'autorisent, ces multiples services qui, malgré l'insuffisance du revenu, permettent de saisir des opportunités avantageuses ou d'éviter des faillites économiques, personne sociable à qui on peut aussi demander ces mêmes services. En d'autres termes, « avoir du crédit » protège du déficit permanent et procure un pouvoir appréciable sur son « monde », condition de sa réputation. C'est à la fois une question d'honneur social et de survie.

Quant à avoir de l'argent, on l'aura compris, cela revient au même : c'est pouvoir faire face à ses obligations sociales la tête haute, inviter à ses propres cérémonies, se rendre à celles des autres « avec les pieds et avec les mains », rendre des services à ses parents, amis, voisins, être digne d'en bénéficier, etc. L'imbrication est totale et la conversion réciproque de l'argent et des « gens » est permanente.

La vie quotidienne des Bamakois est donc obnubilée par l'accumulation d'un capital social, qui est à la fois l'effet et la cause de celle du capital économique. Néanmoins, cette rapide description entraîne déjà des questions : que se passe-t-il tout d'abord pour ceux qui n'ont pas d'argent ou pas de « gens » ? La conversion joue-t-elle aussi dans le sens du moins (la marginalisation) comme dans celui du plus (l'accumulation) ? S'il y a accumulation, d'ailleurs, quels en sont le début et la fin ? Est-ce le capital économique ou le capital social ? Dans cette imbrication de deux champs de la vie sociale, peut-on discerner un ordre, une priorité, une cause et un effet ? Comment d'ailleurs définir l'un et l'autre ? Ces questions appellent l'introduction, dans une dialectique complexe de l'économique et du social, d'une priorité, c'est-à-dire d'un ordre de détermination explicatif. Nous résumerons ces interrogations par la question suivante : quelle est la portée explicative du concept de marché dans cette dissolution de l'économique dans le social, et comment, sans ce concept, expliquer ces procédures, toujours médiatisées par l'argent, d'accumulation, d'échanges, de valorisation de la relation sociale, cette « bourse des sentiments » où l'argent intervient incessamment ? C'est donc à quelques modèles d'articulation de l'économique et du social que l'on demandera une clarification.

LA NORIA DE LA SOCIABILITÉ FÉMININE

La première tâche est d'établir les faits qui appellent l'interprétation. Nous n'aborderons cependant qu'un versant féminin de cette alchimie économique-sociale, mais sous l'angle d'analyse adopté ici, la sociabilité féminine ne nous semble pas relever d'une logique sociale différente de la sociabilité masculine, bien que leurs formes soient différentes.

Nous nous appuyerons sur les « cahiers de cérémonies » tenus à notre demande entre mai et octobre 1991 par quelques femmes qui vivent dans les deux quartiers de Bamako choisis pour l'enquête³. Dans ces cahiers, ces Bamakoises ont accepté de noter pendant quelques mois leur assistance physique et leurs contributions matérielles (dépenses et recettes) à des baptêmes (et des circoncisions), mariages (ou fiançailles) et funérailles, le lien avec la personne concernée par la cérémonie et la nature de celle-ci, ainsi que leurs dépenses et leurs revenus dans les « tontines »⁴. Six de ces cahiers, tenus par cinq femmes mariées et une jeune fille célibataire mais fiancée, ont été ici retenus. En annexe, les tableaux présentent en détail leur « activité cérémonielle » ; mais nous pouvons rapidement résumer quelques aspects de cette activité.

Son ampleur d'abord, en termes de temps et d'argent, est notable. Pour les six personnes considérées, les cérémonies qui font l'objet d'une participation matérielle sont nombreuses : environ une par semaine, pendant cinq mois. La consigne proposée n'impliquait pas que soient notées celles où la personne se rend les mains vides, par politesse ou pour accompagner une amie ou une parente, et le nombre réel des participations physiques est certainement encore supérieur. Il est certain cependant que ces cérémonies occupent les esprits bien au-delà de ces statistiques : une femme pense quotidiennement à la prochaine, à sa « dette » à l'égard de l'hôte, aux moyens d'y tenir sa place, lorsqu'elle n'est pas elle-même invitante, ce qui se prépare de longue date, ne serait-ce que pour n'oublier d'inviter personne, motif certain de vexation. Elle sait alors ce que chacune de ses invitées lui « doit ». Elle se tient ou elle est informée tous les jours des « événements » dans son entourage, et ceux-ci font l'objet des conversations féminines dans la cour, le quartier ou au « service ». On peut affirmer par ailleurs que les Bamakoises ne sont pas inertes face à cette puissante contrainte sociale qui pèse sur elles, mais plutôt qu'il existe des stratégies complexes de renforcement privilégié de tel ou tel pan de la sociabilité. Ainsi, dans un quartier ancien où les réseaux familiaux sont anciens et vastes, sans défaillance à l'égard d'une prise en charge éventuelle, ce sont les solidarités intra-familiales

³ Ces deux quartiers sont ceux de Bozola, survivant du village d'origine et donc un des plus anciens de la ville, et celui de Jumentana, quartier périphérique récent (1970 environ) à l'extrême-est de la ville. Les raisons de leur choix ont été précisées dans VUARIN (1991). Sur l'histoire du premier, on peut consulter MEILLASSOUX (1963) ; sur le second, GIBBAL (1988).

⁴ Les « tontines » (*ton* ou *pari* en Bambara), sont, à Bamako, des institutions principalement féminines ; elles rassemblent un nombre variable de personnes qui cotisent une même somme et s'attribuent la totalité à tour de rôle selon une périodicité variable. Les tontines bamakoises n'ont pas connu cette évolution vers le profit financier caractéristique de l'institution en Afrique centrale.

qui sont accentuées ; à l'inverse, dans un quartier périphérique récent, où la construction de la sociabilité extra-familiale doit venir suppléer à l'absence ou à la faiblesse du soutien familial, ce sont les cérémonies des amis et des voisins qui sont les plus fréquentées, comme l'indique le tableau I, avec les pourcentages respectifs de parents et de non-parents qui invitent à leurs cérémonies, selon le lieu de résidence de ces six Bamakoises.

TABLEAU I
Pourcentage de relations familiales et extra-familiales
parmi les hôtes des cérémonies (unité : cérémonie)

	Parents paternels, maternels, alliés	Ami(e)s voisin(e)s, collègues	Total
Centre	43 (64 %)	25 (36 %)	68 (100 %)
Périphérie	21 (33 %)	43 (66 %)	64 (100 %)

Sources : données personnelles, cf. annexe.

Cette activité cérémonielle n'apparaît donc pas comme de l'activisme : une sélection est faite des individus, ou des réseaux prioritaires ; cela semble logique d'ailleurs : la progression géométrique des relations ne peut être soutenue par le même rythme d'accroissement des dépenses. Ainsi se réalise un équilibre mutuel des ressources économiques et relationnelles que l'on peut sans doute résumer par cette loi simple : plus on est riche et plus l'on dispose de *mogotigiya*, mais dont le corollaire est dramatique : la pauvreté matérielle est aussi dénuement relationnel. Ce qu'un informateur résumait par cette formule alambiquée :

« Plus tu es moins riche que l'autre, plus celui qui est riche est plus aidé que toi. Parce que lui aussi a plus de moyens à venir en aide à d'autres. »

Le poids économique des cérémonies est en effet écrasant : les dépenses en espèces ou en nature (on apporte rituellement un pagne et un savon pour porter et laver l'enfant, mais souvent plus) varient de 2 000 à 19 000 francs CFA par cérémonie, de 8 000 à 63 000 francs CFA par mois⁵ (le salaire minimal est de 18 000 francs CFA par

⁵ Il s'agit d'une estimation des dépenses qui prend en compte les dons en numéraire annoncés, et qui évalue les dons en nature (pagnes, draps, savons, « tasses ») sur la base d'une moyenne des prix de ces articles. Les dépenses effectuées par une jeune fille de Jumenzana (63 000 francs CFA par mois, 19 000 francs CFA par cérémonie) ont été vérifiées pour certaines cérémonies où nous l'avons accompagnée. Dans les milieux aisés, les dépenses peuvent cependant largement dépasser le salaire d'un chercheur européen !

mois, mais une domestique gagne au mieux 5 000 francs CFA). Les femmes interrogées sont pour la plupart salariées (quatre d'entre elles sont fonctionnaires (assistantes sociales) au ministère des Affaires sociales, mais pour aucune le salaire mensuel ne dépasse 35 000 francs CFA ; les deux autres sont commerçantes, à petite échelle pour l'une (commerce alimentaire), à plus grande pour l'autre (elle est *bana-bana*, entre Dakar et Bamako). Cependant, les dépenses cérémonielles sont aussi couvertes par les sommes reçues de la ou des tontine(s) auxquelles ces femmes participent⁶ : pour les deux femmes qui ont indiqué les sommes reçues, le niveau des ressources tontinières est proche de celui des dépenses. Pour trois autres femmes, nous ne connaissons que le montant des cotisations ; enfin, une femme n'a pas indiqué de participation (tabl. II).

TABLEAU II
Comparaison du total des dépenses cérémonielles
et des ressources tontinières sur la période d'enquête

Initiales participants	Contributions cérémonielles	participation à des tontines	Partenaires	Sommes reçues des tontines
F.K.	40 000	oui	voisines	45 000
P.S.	45 000	oui (4 tontines)	voisins et familles	?
F.P.K.	315 000	oui	voisines	?
M.C.	114 000	non	-	-
N.D.	121 000	oui	collègues	100 000
M.T.	60 000	oui	collègues	?

Sources : données personnelles, cf. annexe.

Les ressources des tontines apparaissent donc comme suffisamment importantes pour équilibrer les dépenses cérémonielles. La question se pose bien sûr de la source des revenus qui alimentent la participation à ces tontines : dans le cas présent, il peut s'agir de salaires. Mais l'activité salariée est rare chez les femmes : ce sont donc plus

⁶ L'enquête a montré que les dépenses cérémonielles constituent une des raisons majeures de la participation des femmes aux tontines : les ressources des petites tontines, familiales ou lignagères, y sont généralement consacrées et, dans les tontines de quartier ou de « service », il est très fréquent qu'une femme sollicite un bouleversement dans l'ordre des tours pour résoudre une dépense cérémonielle urgente ; c'est alors la « Présidente » qui décide, selon la gravité des problèmes posés, d'accéder à cette demande ou non, ce qui lui confère un important pouvoir politique.

fréquemment des *activités marchandes* qui procurent ces ressources, elles-mêmes alimentées, pour les capitaux de départ et de roulement par... les tontines, et souvent par le stock d'articles cérémoniels reçus lors du mariage ou lors du baptême du premier enfant, dont une partie peut être vendue. On constate donc que cette noria de la sociabilité féminine, ou cette « ronde des échanges », selon l'expression de ITEANU (1983)⁷, constitue un système circulaire à deux éléments (cérémonies et tontines), circonscrit par le marché (au sens économique), qui le réalimente de deux façons : en convertissant les *outputs* du système en argent (revente des biens cérémoniels comme draps et pagnes, et des produits d'une petite activité productive ou marchande autorisée par les tontines) et en fournissant les biens cérémoniels échangés (principalement des tissus et des articles ménagers comme les « tasses » émaillées).

Cette activité cérémonielle n'est pas inédite en ville : elle s'appuie sur une tradition de dons rituels dans les cérémonies lignagères (baptêmes, mariage, funérailles) qui, de tout temps, ont animé les villages⁸. Mais elle présente des particularités ; les dons sont monétarisés et surtout leur valeur est beaucoup plus grande : pagnes de valeur, draps et billets de banque se sont substitués aux plats de mil, ou au poulet, voire au « jeton » (pièces de 10 ou de 25 francs CFA) que l'on offre dans les villages. La ville exaspère donc cette sociabilité de deux façons : en mercantilisant des prestations dont la valeur est originellement symbolique et en désacralisant les échangeistes qui sont individualisés ; là où les représentants des collectifs (des lignages) échangeaient des symboles de relation, ce sont des individus, en leur nom propre ou au nom de groupes plus étroits (la famille conjugale), qui affirment des positions sociales personnelles. L'« économie d'ostentation » de la sociabilité citadine moderne routinise et exaspère l'échange symbolique des villages. Dans cette sociabilité, les échanges cérémoniels sont essentiels ; ils permettent de constituer et d'entretenir un capital social personnel qui conditionne, en ville, l'intégration et la survie.

Un dernier caractère de cette activité cérémonielle résulte des deux précédents ; la valeur (symbolique) que chaque personne entend donner à telle ou telle relation (à tel ou tel partenaire donc) est directement exprimée par la valeur (marchande) du bien offert : on apporte peu à un partenaire « sans intérêt », beaucoup à quelqu'un qui « compte ». Ainsi s'expliquent conjointement la sélectivité des relations, l'accroissement des dépenses cérémonielles, l'endettement

⁷ Il s'agit du titre de l'ouvrage dans lequel cet anthropologue rend compte d'un ensemble de faits en Papouasie-Nouvelle-Guinée, d'ordre comparable à ceux examinés ici.

⁸ Dont on trouve une description, par exemple, dans la monographie de Cisse (1970).

des donataires, la fierté de recevoir beaucoup et la honte de recevoir peu (signe de sa valeur sociale) et le rôle éminent des griottes qui déclament publiquement qui a donné quoi et pour combien.

CONFUSION OU CONVERSION DU MARCHÉ ET DE LA SOCIÉTÉ ?

Cependant, le problème posé ici n'est pas tant de savoir pourquoi cette activité s'exaspère dans le cadre citadin que de comprendre comment elle articule le social et l'économique ; au sein de cette « noria » de visites et de contre-visites, de dons et de contre-dons, dans ce système d'échanges de biens et de relations, est-on dans un champ distinct du marché, bien que celui-ci semble s'y prolonger avec force ? Cette sphère sociale de l'activité cérémonielle ressemble en effet, d'un premier point de vue, à un marché : de l'argent circule, des biens s'échangent dans une collectivité vaste et surtout un ordre, plus permanent ou à une plus vaste échelle, s'instaure de ce fait entre les échangistes : les relations sociales sont évaluées, appréciées en fonction de la valeur des biens échangés. Tel est bien, en effet, l'essentiel du concept de Smith : du heurt des intérêts individuels sur un marché physique naît une mise en ordre globale et bénéfique de la vie sociale dans son ensemble, même si cette « main invisible » se pince parfois les doigts dans les effets pervers de l'agrégation des comportements individuels, comme le montre, entre autres, BOUDON (1989, par exemple). Mais la référence au marché n'est pas si claire, parce que celui-ci n'est pas très orthodoxe : pas d'unité de temps et de lieu, de volonté d'échanger non plus, puisqu'il ne s'agit pas de fixer le prix des biens mais d'évaluer les partenaires et, à l'issue de ce pseudo-échange, un ordre peut-être, mais déjà tout fait dans le système de normes, source des règles qui s'imposent à cet échange. En somme, cette articulation des relations sociales et du marché est mystérieuse parce que la « valeur » des relations est étalonnée par celle des biens échangés, mais la finalité de ce système de relations n'est pas de fixer le prix des biens.

Deux modèles théoriques, me semble-t-il, peuvent aider à caractériser cette « imbrication » de l'économique et du social ; celui de la *confusion* de ces champs, proposé par Polanyi, pour qui toute vie économique se dissout dans le social ; celui de leur *conversion* réciproque, emprunté à Bourdieu, qui pose, à l'inverse, que toute la vie sociale est une économie. La distinction peut sembler minime ; mais ce sont deux types de sociétés que ces deux modèles décrivent et la discussion de leur pertinence peut apporter quelques éléments de définition du type de société qu'une ville africaine produit aujourd'hui.

Le marché est déterminant pour les économistes libéraux, plus secondaire pour les marxistes qui attribuent cette capacité déterminatrice à la production plus qu'à la circulation des biens. Déterminant quoi ? Tout le reste, bien sûr, c'est-à-dire toute la vie économique, toute la science qui l'étudie (depuis son inventeur, le mercantiliste Antoine de Montchrestien et, bien sûr, Adam Smith), et toute la vie sociale même⁹, si bien qu'une distinction théorique fondatrice oppose sociétés à économie de marché (objets de l'économie politique) et sociétés sans économie de marché (qu'étudie non plus l'économie politique, mais l'*anthropologie* économique) ; ces dernières sont d'ailleurs vouées à devenir comme les premières. Mais, comme la présence d'échanges marchands est attestée dans ou entre toutes les sociétés, il faut pousser le concept dans ses plus grandes largeurs pour caractériser le moteur des sociétés modernes ; c'est du marché *auto-régulateur* qu'il s'agit, c'est-à-dire en fait d'ensembles sociétaux qui retirent leur ordre de ce système de réglage de la production et de la circulation des valeurs qu'est le marché.

On aura évidemment ici reconnu le champ de réflexion du plus anthropologue des économistes, ou l'inverse, Polanyi. Avant le (ou les sociétés à) marché auto-régulateur, il y a des marchés, mais...

« qui fonctionnent principalement à l'extérieur, et non pas à l'intérieur, d'une économie. Ce sont des lieux de rencontre du commerce au long cours » (POLANYI, 1983 : 89)¹⁰.

La société ne se règle pas sur la vie économique, bien au contraire, puisque l'économie est « enchâssée » dans les relations sociales. La formule est bien connue, mais il vaut cependant la peine d'entrer longuement dans la description détaillée que fait l'auteur de ce type d'*imbrication* :

⁹ Dont le sens doit alors être recherché dans la rationalité ou dans l'intentionnalité du sujet individuel, paradigme fondateur de la sociologie allemande, et non de la sociologie française qui, depuis Durkheim, dissocie l'individuel et le social. On sait que, pour Smith, il existe une propension de l'Homme à l'échange (« *man's propensity to barter, truck and exchange one thing for one another* ») au fondement de la division du travail, elle-même premier ressort de la croissance. On ne peut résister à rappeler l'ironique appréciation de POLANYI (1983 : 72) à l'égard de cette « propension » : « On peut dire, rétrospectivement, qu'aucune interprétation erronée du passé ne s'est jamais révélée aussi annonciatrice de l'avenir. »

¹⁰ Ces marchés sont étudiés en propre dans Polanyi *et al.* (1975). Une conception plus complexe est développée par BRAUDEL (1985) qui distingue « économie de marché » et « capitalisme », ce dernier caractérisé par le monopole de la transgression des règles du marché, forme d'extériorité économique et sociale qu'il cultive parce qu'elle est condition de sa position de rente.

« La découverte la plus marquante de la recherche historique et anthropologique récente est que les relations sociales de l'homme englobent en règle générale son économie. L'homme agit de manière non pas à protéger son intérêt individuel à posséder des biens matériels, mais de manière à garantir sa *position sociale*, ses droits sociaux, ses avantages sociaux. Il n'accorde de valeur aux biens matériels que pour autant qu'ils servent cette fin [...]. Il est facile d'expliquer la chose en terme de survie. Prenons le cas d'une société tribale. [...] Le maintien des liens sociaux est essentiel. D'abord parce qu'en n'observant pas le code admis de *l'honneur ou de la générosité*, l'individu se coupe de la communauté et devient un paria ; ensuite parce que toutes les obligations sociales sont à long terme réciproques et qu'en les observant, l'individu sert également au mieux ses intérêts "donnant donnant". [...] Le prix conféré à la générosité est si grand, quand on le mesure à l'aune du *prestige social*, que tout comportement autre que le plus total oubli de soi n'est tout simplement pas payant [...]. *L'étalage cérémoniel* sert à stimuler au maximum l'émulation, et la coutume du travail en commun tend à placer très haut les critères quantitatifs et qualitatifs. Tous les échanges s'effectuent comme des dons gratuits dont on attend qu'ils soient payés de retour, quoique pas nécessairement par le même individu, procédure minutieusement articulée et parfaitement préservée grâce à des méthodes élaborées de publicité, à des rites magiques et à la création de "dualités" qui lient les groupes par des *obligations mutuelles* [...]. Mais dans ce cas, comment l'ordre est-il assuré dans la production et la circulation ? La réponse nous est fournie pour l'essentiel par deux principes de comportement qu'à première vue on n'associe pas avec l'économie : la *réciprocité* et la *redistribution* » (POLANYI, 1983 : 74-76 ; c'est nous qui soulignons).

La longueur de cette citation pourrait être excusée par le fait qu'elle pourrait apporter une réponse quasiment suffisante aux questions posées ci-dessus, et clore ainsi cette interrogation par le constat d'un pur et simple « enchâssement » polanyien de l'économie des Bamakois dans un système typiquement pré-marchand où relations et valeurs sociales servent à engranger, par le don, les richesses matérielles, pour les redistribuer en temps de pénurie sous forme de contre-don. La pérennité de cette économie est garantie par l'institutionnalisation de la réciprocité (les organisations dualistes y sont fréquentes) et de l'autorité qui centralise les prestations et qui les redistribue.

Pour POLANYI (1983), l'intrusion du marché auto-régulateur, cette « aventure sans précédent dans l'histoire de la race humaine », ne se repère pas au fait que des marchandises réelles s'échangent entre des hommes, car ce type d'échange est antique et universel. Elle provient de ce que des réalités non marchandes sont achetées et vendues, deviennent des « marchandises fictives » : la nature, sous la forme du marché de la terre, la vie, sous celle du marché du travail, la monnaie, dont un marché de l'argent fixe la valeur. Sa thèse centrale

est que le marché auto-régulateur, dès son apparition, imposa de gérer une dialectique complexe de l'élargissement du marché à l'ensemble de la vie sociale, et de la protection de celle-ci contre ses effets délétères : le marché auto-régulateur « anéantit la substance humaine et naturelle de la société » (POLANYI, 1983 : 22). Les mesures prises pour s'en protéger le compromirent et ses dysfonctionnements brisèrent l'organisation sociale.

On ne peut évoquer POLANYI (1977) sans s'arrêter sur les prolongements anthropologiques qu'en propose DUMONT (1977), qui fonde sur cet état de fait « traditionnel » une théorie de la modernisation, et donc de l'évolution ultérieure de cet ordre ; on sait que, pour cet auteur, les sociétés modernes se constituent dans un « dés-enchâssement » du champ économique, plus exactement dans une autonomisation, dans la réalité et dans l'« idéologie », du politique puis de l'économique, qui se constituent en domaines distincts dans l'action et dans la représentation, au cours d'un long processus historique qui amène un déplacement des valeurs depuis le tout sociétal (« holisme ») vers son élément (« individualisme »), d'une attribution de sens à l'inégalité (hiérarchie) à l'égalitarisme juridique et philosophique. Un des indicateurs de cette transformation est que la conception de la richesse la plus valorisée est, dans le premier cas, la richesse immobilière (relations entre hommes, car sa source est la terre et la force de travail politiquement soumise qui la met en valeur) et, dans le second cas, des formes mobilières de la richesse (relations entre hommes et choses)¹¹. Émancipations de l'économique à partir du politique, et du politique à partir du religieux, scandent la modernisation et le passage à l'individualisme égalitariste.

Le second modèle théorique, celui de BOURDIEU (1979), suppose, à l'inverse du premier, la séparation préalable du social et de l'économique (leur *distinction* !) mais accorde à leur *conversion réciproque* un rôle central dans la reproduction du système social.

La vie sociale est fondamentalement une « mise en marché » de ce qui doit être *à la fois partagé et évalué*, ces valeurs dont l'accumulation détermine la position de leurs détenteurs. L'évaluation de ce qui est échangé est en effet tout aussi importante que l'échange, qu'il s'agisse

¹¹ « Dans les sociétés traditionnelles [...] les droits sur la terre sont imbriqués dans l'organisation sociale : les droits supérieurs sur la terre accompagnent le pouvoir sur les hommes. [...] Avec les modernes [...] le lien entre la richesse immobilière et le pouvoir sur les hommes a été rompu et la richesse mobilière est devenue pleinement autonome, non seulement en elle-même mais comme la forme supérieure de la richesse [...]. Or c'est seulement à partir de là qu'une claire distinction peut être faite entre ce que nous appelons " politique " et ce que nous appelons " économique " » DUMONT (1977 : 14).

de biens matériels ou non : aucun produit n'a de valeur objective, et il faut...

« poser la question, étrangement ignorée des économistes, [...] des déterminants économiques et sociaux des goûts pour apercevoir la nécessité d'inscrire dans la définition complète du produit les expériences différentielles qu'en font les consommateurs en fonction des dispositions qu'ils doivent à leur position dans l'espace économique » (BOURDIEU, 1979 : 111).

Bourdieu considère la vie sociale comme un, ou plutôt des « marchés » toujours renouvelés, où chaque acteur individuel ou collectif utilise et cherche à accroître son propre capital (accumulé sous trois espèces principales : économique, sociale et culturelle) mais surtout tente d'imposer une cotation générale qui soit favorable à sa propre dotation, dans les limites d'une loi de la valeur générale, condition de l'échange social et d'une interprétation de cette valeur particulière à un groupe social, un *habitus*. Cette métaphore complexe du marché est filée, à propos des échanges linguistiques par exemple, dans *Ce que parler veut dire*, où un marché est clairement « caractérisé par une loi de formation des prix particulière »¹². Le pouvoir d'évaluer constitue donc une autre espèce de capital, dit symbolique, et alimente un marché particulier, où les autres capitaux reçoivent un statut (dominant/dominé). Les *stratégies de reconversion* d'un capital de statut dominé en un capital de statut dominant constituent un des modes de sauvegarde ou d'amélioration des positions par un déplacement *transversal* dans l'espace social ; l'autre mode, l'accumulation, relatif au volume du capital, détermine un déplacement *vertical*, une mobilité ascendante, sur une échelle définie par une sorte de capital dont la détention est graduelle.

Il nous semble important d'insister sur deux points que l'auteur de *La distinction* signale, mais qui nous paraissent marquer les conditions d'applications de ce modèle à la situation sociale ici examinée : tout d'abord, ce peuvent être soit des *groupes dominants* soit des *individus dominés* qui entrent dans des stratégies de reconversion pour éviter le déclassement de leur position consécutive à la dévaluation de leur capital propre. Pour tous, le...

¹² « Les discours ne reçoivent leur valeur (et leur sens) que dans la relation à un *marché*, caractérisé par une loi de formation des prix particulière : la valeur d'un discours dépend du rapport de forces qui s'établit concrètement entre les compétences linguistiques des locuteurs entendues à la fois comme capacité de production et capacité d'appropriation et d'appréciation ou, en d'autres termes, de la capacité qu'ont les divers agents engagés dans l'échange d'imposer les critères d'appréciation les plus favorables à leurs produits » BOURDIEU (1982 : 60).

« taux de conversion des différentes espèces de capital est un des enjeux fondamentaux des luttes entre les différentes fractions de classe dont le pouvoir et les privilèges sont attachés à l'une ou l'autre de ces espèces ».

Cependant, « la lutte sur le principe dominant de domination (capital économique, capital culturel ou *capital social*, ce dernier étant entièrement lié à l'ancienneté dans la classe par l'intermédiaire de la notoriété du nom et de l'étendue du réseau de relations) [...] oppose à tous moments les différentes fractions de la classe dominante » (BOURDIEU, 1979 : 137-138 ; c'est nous qui soulignons).

Quant à eux, « les membres des classes dominées entrent dans la lutte *en ordre dispersé* », dans des processus...

« de concurrence (ou de débandade) qui condamnent chaque agent à réagir *isolément* à l'effet des innombrables réactions des autres agents, ou plus exactement au résultat de l'*agrégation statistique* de leurs actions isolées et qui réduisent la classe à l'état de *masse* dominée par son propre nombre et sa propre masse » (BOURDIEU, 1979 : 185).

Que ce soit des collectifs larges, comme des fractions de classe, ou étroits, comme des familles ou encore des individus qui mettent en marché leurs capitaux et leur pouvoir d'évaluation, n'est évidemment pas sans conséquence sur la capacité à peser sur l'évaluation et donc sur les bénéfices retirés de l'échange.

Le second point est relatif à l'échelle du temps où s'inscrivent ces stratégies de classement : il s'agit d'une durée longue, une ou deux générations, car l'accumulation en volume d'une espèce de capital est l'affaire d'une vie, et sa reconversion souvent de deux : la seconde génération réalise ainsi une reconversion amorcée par la première. Cela suppose une relative stabilité diachronique du système social, et la généralité, en son sein, de ce mode d'organisation : deux conditions qui n'apparaissent pas réunies avec évidence dans la société urbaine en cause ici, récente et hétérogène.

Revenons donc aux cérémonies familiales et examinons les éclairages que ces deux modèles leur apportent.

UNE GÉNÉROSITÉ CONCURRENTIELLE

Aucun de ces modèles d'articulation de l'économique et du social ne semble pleinement correspondre aux faits décrits ; mais certains de leurs traits respectifs s'y repèrent, et leur réunion dessine les contours d'une autre configuration sociétale, mixte, intermédiaire, ou inédite.

Le modèle de la confusion, qui décrit un état pré-marchand de l'articulation de l'économique et du social (d'avant leur distinction, précise Dumont, est, à l'évidence, historiquement et sociologiquement dépassé : nous ne sommes pas ici dans une « société tribale » d'autosubsistance mais dans la capitale, d'environ un million d'habitants, d'un État-Nation ; les activités n'y sont pas de chasse et de cueillette mais couvrent l'éventail à peu près complet de la division du travail de n'importe quelle ville moderne (peut-être plus, avec les nombreux professionnels de l'intercession magique, marabouts et « charlatans ») et si la pénurie est bien une donnée constante du revenu des Bamakois, les richesses échangées pour cet entretien du prestige social dépassent certainement, et néanmoins, les revenus des échangistes. Distinction et autonomisation du social et de l'économique y sont donc des procès réalisés, ou du moins en cours, et le marché auto-régulateur voisine avec des formes ou des résidus d'« économie enchâssée ». Le prolongement historique de ce modèle que propose Dumont peut donc être opératoire ; il révèle une réalisation ambiguë, ou *in statu nascendi*, comme dirait cet auteur, de ses principaux traits : l'État de droit est régi par l'égalité juridique (*a fortiori* après la récente démocratisation, concrétisée par une réforme constitutionnelle), mais la société civile est fondamentalement hiérarchique puisque les statuts sociaux traditionnels, nobles, castés, serviles, y ont un sens et une efficacité dans la vie quotidienne, ainsi que d'autres axes de classement comme l'âge, l'ancienneté de résidence, la richesse, etc. ; le procès d'individualisation semble y être à l'œuvre, de façon variable selon les groupes et les milieux sociaux, et il induit peut-être dans les modes de vie et de pensée des quinze à trente ans des ruptures inédites¹³ ; mais il se manifeste plus particulièrement sous la forme d'une revendication générale des « cadets sociaux » au statut de « chef de famille » à part entière (ou d'« aîné symbolique »), ce qui signifie que l'*institution de la centralité*, ou la *fonction redistributive*, loin de disparaître, se généralise et se « démocratise ». En résulte une conséquence essentielle ici : les réseaux sociaux (ou le capital social) sont constitués individuellement ; ils résultent des efforts volontaires et des sacrifices économiques accumulés par une personne. Mathématiquement, cette démultiplication du statut d'échangiste entraîne celle des occasions de l'échange, les cérémonies.

Un autre trait de ce modèle, la réciprocité et le code d'honneur social qui la garantit, persiste aussi avec force ; la comptabilisation de la dette de chacun à l'égard de tous au moyen d'un « code de l'honneur et de la générosité » est la condition de l'échange réciproque. C'est

¹³ Une recherche sur ce thème de l'individualisation en Afrique est actuellement menée au sein d'une équipe (Gremovia) qui associe Orstom, Paris-I et Aix-Marseille-I.

ce code qui détermine le crédit dont une personne dite « sociable » dispose publiquement, et qui provient de ses efforts. Mais la réciprocité n'est plus marquée par des institutions dualistes, elle est diffuse et *généralisée* ; elle est, pour paraphraser Hobbes, le devoir de tous envers tous. Enfin, la richesse foncière n'a plus le même sens en ville (à supposer qu'elle en ait eu un dans les villages), sinon sous la forme de la propriété de son « lot » d'habitation, auquel chacun aspire ; mais la richesse *en hommes* y est toujours considérée, on l'a vu ci-dessus, comme une forme supérieure de la richesse, même si elle ne se compose plus *seulement*, comme dans le passé agricole et marchand, de *parents* dépendants et de captifs. En somme, tous les traits de ce modèle sont présents, voire exacerbés, sauf celui qui les rassemble et qui leur donne sens : « l'enclassement », la confusion de l'économique et du social.

Le modèle de la conversion semble, à l'inverse, plus nettement correspondre aux pratiques observées ; l'argent est bien transformé en relations sociales et celles-ci conditionnent les ressources économiques. Mais il s'agit d'une conversion bien différente de celle théorisée par Bourdieu car elle est tout aussi *généralisée* que la réciprocité ; d'une part elle est diffuse, puisque ce sont des individus, et non des fractions de classe, qui la pratiquent et qui constituent ainsi un capital social *personnel* (la *mogotigiya*) ; d'autre part elle est permanente, quotidienne presque, et non rythmée par un cycle de vie générationnel, voire inter-générationnel, par lequel un capital longuement accumulé (mobilité verticale) est stratégiquement reconverti (mobilité transversale). C'est donc « en ordre dispersé », c'est-à-dire *individuellement*, qu'est réalisé ce modèle. Mais contrairement à sa réalisation dans les sociétés étudiées par Bourdieu, dans lesquelles la conversion détermine une mobilité transversale, remède au déclassement, elle s'inscrirait ici exclusivement sur l'axe de l'accumulation, celui de la mobilité verticale. Capital social et capital économique sont donc accumulés simultanément grâce à une accélération de la conversion. D'autres traits de ce modèle semblent réalisés ; en premier lieu, l'effet combiné de l'accumulation/conversion est de valeur opposée aux deux extrémités de l'échelle sociale ; négative pour les plus démunis en argent et en « entregent », qui ne cessent de s'appauvrir et de se marginaliser ; positive au sommet, où les fractions dominantes parviennent à pérenniser l'accumulation des deux espèces de capitaux, et donc à solidifier leur identité collective¹⁴ ; en second lieu, le capital

¹⁴ Ce fait confirmerait ce que nous semble constituer une particularité des sociétés globales africaines contemporaines : la discontinuité de leur structuration entre le haut et le bas de la société, que nous avons ainsi définie (VUARIN, 1992 : 282) : « la sociabilité volontaire, qui vient se substituer aux solidarités imposées ou héritées,

culturel, hétérogène car engendré par plusieurs sources (l'école [« occidentale » et musulmane] et l'initiation, qui produisent des « cultures » peu compatibles), joue un rôle promotionnel incontestable, aujourd'hui remis en cause par le chômage des diplômés ; enfin, le capital symbolique est certainement le moins convertible, car le plus attaché à des positions sociales assignées (généalogiques, mystiques, etc.) et donc non échangeables. Par conséquent, ce second modèle est explicatif dans sa globalité synthétique, la conversion, et dans ses conditions de possibilité, en l'occurrence la distinction et la convertibilité des différentes espèces de capital. La *compétition* dans laquelle ces capitaux s'accroissent, s'évaluent et s'échangent apparaît progressivement comme un mode de mise en forme générale de la société, même si les procédures de conversion ne répondent pas à des stratégies collectives et à long terme, en particulier pour les groupes du bas de l'échelle sociale, mais à des pratiques individuelles.

La combinaison de ces deux modes d'articulation de l'économique et du social produirait donc un paradoxe dans les valeurs sans précédent ; de la confusion de l'économique et du social persistent des « principes de comportement » liés à la réciprocité, en l'occurrence les valeurs de la générosité et de l'honneur ; mais ces valeurs organisatrices de la solidarité doivent maintenant se combiner avec celles de la conversion, qui leur sont bien étrangères : lutte pour l'évaluation, concurrence pour l'appropriation des capitaux de toutes sortes, stratégies individuelles de classement. Nous définirons cette situation de transition par cette association contradictoire des valeurs centrales pour chacune de ces logiques : c'est, à Bamako, le temps de « la générosité concurrentielle », la générosité de tous contre tous.

présente deux visages : au sommet de l'échelle moderne des statuts socio-professionnels, le dépassement des anciens facteurs de solidarité débouche sur un associationnisme horizontal, que consacre l'inter-ethnicité des réseaux relationnels : le modèle de la classe sociale y est donc opératoire (ainsi AMSELLE montre que la classe dominante est fondamentalement unie, malgré son partage entre une « bourgeoisie d'affaires » et une « bourgeoisie d'État »). Mais au bas de cette échelle, c'est une sociabilité verticale qui s'impose aux individus, fondée sur des ré-interprétations des schémas anciens, généalogiques ou religieux, de l'autorité. Le paradoxe sociétal est là : ce clivage entre une fraction de la société, qui dispose de l'axe horizontal d'organisation, et cette autre fraction, qui en est privée et reste donc enclavée dans des structures verticales (« clientélistes »), semble bien être un clivage de classe, une coupure entre situations objectives ; se développe ainsi une structuration sociétale ambiguë marquée par l'existence objective des classes et l'inégale capacité pour les unes et les autres de se construire subjectivement et d'accéder à la scène sociale ».

BIBLIOGRAPHIE

- BOUDON (R.), 1989. — *Effets pervers et ordre social*, Paris, Puf, 283 p.
- BOURDIEU (P.), 1979. — *La distinction*, Paris, Éditions de Minuit, 244 p.
- BOURDIEU (P.), 1982. — *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- BRAUDEL (F.), 1985. — *La dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 122 p.
- BRUNET-JAILLY (J., dir.), 1993. — *Se soigner au Mali*, Paris, Karthala-Orstom, 342 p.
- CISSE (D.), 1970. — *Structures des Malinké de Kita*, Bamako, Éditions populaires du Mali, 349 p.
- DUMONT (L.), 1977. — *Homo Aequalis : Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- GIBBAL (J.-M.), 1988. — Fadjiguila, village dans la ville, *Cah. Orstom, sér. Sci. Hum.*, vol. XXIV, n° 2 : 317-326.
- ITEANU (A.), 1983. — *La ronde des échanges : De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 335 p.
- MEILLASSOUX (C.), 1963. — Histoire et institutions du *kafo* de Bamako d'après la tradition des Niaré, *Cah. Études africaines*, 1963, vol. IV, n° 14 : 186-227.
- MEILLASSOUX (C.), 1968. — Ostentation, destruction, reproduction, *Économie et Sociétés*, t. II, n° 4 : 759-771.
- POLANYI (K.), 1983. — *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 419 p.
- POLANYI (K.), ARENSBERG (C. M.) et PEARSON (H. W.) [éd.], 1975 [1957]. — *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie [Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory]*, Paris [New York], Larousse [Free Press].
- VUARIN (R.), 1991. — Solidarité, parenté et urbanisation à Bamako : choix des unités d'enquête, *Études Maliennes*, Institut des sciences humaines du Mali, n° 45 : 22-43.
- VUARIN (R.), 1992. — Les paradoxes de l'entraide populaire en Afrique, *État et société dans le Tiers Monde*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- VUARIN (R.), 1993. — « Recourir à la solidarité coutumière ? » in BRUNET-JAILLY (1993).

ANNEXE

Détail des prestations cérémonielles d'une femme d'un quartier périphérique du 23-5-91 au 31-10-91

Date	Cérémonies	DESTINATAIRES DE LA PRESTATION					
		Patrilignage	Matrilignage	Alliés	Amies	Collègues	Voisines
23 mai	M				voisine et amie 1D, 1T, 1 000 F <u>250F</u>		
28 mai	F	fil du frère du père : 500 F					
31 mai	B			épouse d'un ami du mari : 1 plat, 1D			
3 juin	B						25
5 juin	TON						femmes du quartier 3P, 1 000 F
20 juin	M			filie de soeur du mari : 7K 350 F			
29 juin	M	nièce ? <u>10K, 500 F</u>					
7 juillet	B						500 F
7 juillet	TON			famille du mari : 1 000 F			
18 juillet	B						500 F
28 juillet	TON						femmes du quartier : <u>6 000 F</u>
28 juillet	M		filie d'une soeur de la mère : 1T, 1D, 1 500 F				
5 août	TON		famille : 3 000 F				
15 août	TON						femmes du quartier : 1 000 F
17 août	maladie	frère du père : 7 500 F					
21 août	circoncision						enfant d'une femme de la ton : 250F
25 août	B		filie d'une soeur de la mère : 1D, 1 000 F				

(suite)

Date	Cérémonies	DESTINATAIRES DE LA PRESTATION					
		Patrilignage	Matrilignage	Alliés	Amies	Collègues	Voisines
28 août	circconcision						enfant d'une femme de la ton : 250 F
1 ^{er} septembre	TON			famille du mari : 1 000 F			
5 septembre	maladie				"copine" 2 500 F		
5 septembre	TON						femmes du quartier : 3P
8 septembre	B				co-épouse d'une amie 1D, 500 F <u>1 000 F</u>		
8 septembre	B						500 F
14 septembre	M					filles d'une collègue : 1 000 F	
28 septembre	B						500 F
5 octobre	TON			famille du mari : 1 000 F			
6 octobre	TON						femmes du quartier : 3P
10 octobre	M	filis d'un nyamakala* de la famille 100 F, 1P					
10 octobre	M				frère d'une amie d'enfance 1 000 F		
13 octobre	F	200 F					
18 octobre	F		père de la mère : <u>500 F</u>				
26 octobre	B						1D, 500 F
31 octobre	M			cousine du mari : 10K, 500 F			

- 1 franc CFA : 0,02 franc (les sommes ou objets non soulignés sont donnés, ceux qui sont soulignés sont reçus).

- B : baptême ; M : mariage ; F : funérailles ; TON : tontine ;

- D : drap ; T : tasse, bassine (récipients en tôle émaillée) ; S : savon ; P : pagnes ; K : noix de cola.

* Nyamakala : personne de caste.