

Quelles solidarités sociales peut-on mobiliser pour faire face au coût de la maladie ?

par Robert VUARIN

Cette question émane d'une enquête menée à Bamako, dans le but de proposer des stratégies de renforcement de la protection sociale de la population (plus particulièrement urbaine), c'est-à-dire une amélioration des moyens institutionnels et économiques de prise en charge collective des « risques » individuels, dont la maladie. Je dirai quelques mots préalables de l'organisation et de la problématique de cette étude, avant d'en venir au problème qui nous intéresse ici, et qui correspond à une première approche, partielle, de cet objectif. Mais d'entrée, il faut insister sur les limites des propositions que l'on va lire : elles ne concernent qu'un fragment du domaine étudié (Vuarin, 1990). Ce n'est donc pas un examen exhaustif de toutes les solidarités sociales mobilisables que je proposerai, mais seulement de quelques-unes, que je pense cependant centrales : celles qui se manifestent à l'occasion du baptême. Cette cérémonie s'insère dans un ensemble plus vaste de cérémonies familiales, qui elles-mêmes s'articulent avec des sociabilités et des solidarités électives très nombreuses.

Deux remarques préliminaires ont orienté la recherche.

Tout d'abord, notons que la voie « classique » de renforcement de la protection sociale, celle de l'extension progressive de l'appareil de la sécurité sociale à des catégories de plus en plus nombreuses de la population, était la stratégie prônée par le B.I.T. jusqu'à une date très récente (Mouton, Gruat, 1988 ; Gruat, 1989 ; Gruat, 1990). Or, elle ne semble pas praticable dans les pays d'Afrique de l'Ouest, pour une raison principale : sa viabilité dépend de l'extension du salariat (de l'élévation nominale et de la généralisation de ce mode de rémunération),

extension que l'on ne constate pas, et que l'on ne peut pas raisonnablement pronostiquer dans un proche avenir (l'adoption des plans d'ajustement structurel laisserait plutôt prévoir l'évolution inverse, la réduction de l'emploi salarié). Si le renforcement de l'appareil centralisé de la Sécurité Sociale n'offre pas de perspective réaliste d'amélioration de la couverture des risques, quelles autres approches peut-on envisager, qui permettraient d'atteindre cet objectif ? Il faut immédiatement constater que les populations rurales et urbaines ne sont pas démunies en cette matière : des mécanismes de prise en charge collective des risques existent, nombreux, variés et efficaces, à tel point d'ailleurs que les sociétés africaines sont souvent présentées comme des modèles accomplis de solidarité, voire de collectivisme (Gerder, 1975 ; Ijere, 1966) ou même de « socialisme naturel » comme disait Senghor. On partira donc de l'hypothèse que ces mécanismes peuvent fournir une base fonctionnelle d'élargissement des procédures de prise en charge.

La seconde considération, plus ponctuelle et plus technique, concerne les procédures de couverture des dépenses de santé. Très schématiquement, on peut définir un système de protection sociale comme une machine à socialiser les dépenses de santé : celles-ci ne sont plus assumées individuellement et au coup par coup par chaque malade, qui dépense l'équivalent de sa consommation médicale, mais par un collectif qui répartit en fonction des besoins de soins de quelques-uns de ses membres une ressource financière globale générée par des cotisations ou prélèvements permanents. Il y a donc socialisation et péréquation des recettes et des dépenses. La question qui se pose pour la problématique qui est la nôtre ici peut être ainsi formulée : « A quel niveau de sociabilité est-il plus viable de réaliser cette socialisation des dépenses de santé ? ».

Une réponse est d'ores et déjà apportée à cette question dans la pratique actuelle : indépendamment de la socialisation globale, celle qu'effectue l'Etat (et dont on doute de l'extension possible), ce sont les centres de santé (en particulier « communautaires ») qui apportent leur concours : les surplus financiers provenant de la vente des soins et des médicaments (du moins pour les centres qui se conforment à « l'Initiative de Bamako » en pratiquant le recouvrement des coûts) sont, dans la mesure du possible, redistribués au bénéfice de la population la plus pauvre qui serait dans l'incapacité d'assumer même la faible dépense à couvrir. Il y a donc, au niveau du centre, une procédure de socialisation et de péréquation des dépenses de santé. Cette solution, si elle a le mérite d'exister, a l'inconvénient de faire dépendre son existence d'un concours exceptionnel de circonstances favorables : entente entre le conseil du centre et le personnel médical, dévouement de ce dernier, confiance de la population, fréquentation importante

de patients « solvables », etc., — toutes conditions qui ne sont pas facilement reproductibles, et donc limitent la capacité de généralisation de cette procédure de socialisation du coût de la santé. Il s'agit ici d'explorer un niveau différent de socialisation de ce coût, celui qui, en amont de l'accès au centre, reposerait sur des solidarités dont les conditions de pérennité, et donc de viabilité, ne sont pas, a priori, moins problématiques, mais au moins plus généralisables.

Dès lors, cette enquête s'efforce de connaître ces « institutions d'entraide », comme on les appellera provisoirement, et surtout d'en évaluer les limites : ont-elles en effet une efficacité entière, prennent-elles en charge la totalité des risques pour la totalité des membres du corps social, ou au contraire les mailles du « filet protecteur » sont-elles sélectives ? Qui est, dans ce cas, oublié ou abandonné, et pourquoi ? Car si l'on envisage une voie alternative consistant en un appui aux institutions d'entraide existantes, il faut savoir quel est leur pouvoir d'intégration, de prise en charge, et, corrélativement, où s'arrête ce pouvoir. Or, ce que l'on sait de la solidarité populaire africaine permet sans doute d'affirmer qu'elle est très générale (tout le monde est intégré dans un ou des collectifs), très vivante (des collectifs nouveaux émergent en permanence), mais aussi qu'elle est très sélective : la solidarité est active au sein du collectif, mais nulle à l'égard de ceux qui y sont étrangers, de ceux qui ne partagent pas les critères communs d'identité et, par conséquent, d'insertion. Elle est donc tout autant intégratrice qu'excluante, et l'on peut prévoir que certaines conditions d'existence ou certains critères identitaires puissent produire l'isolement relationnel de larges fractions de la population. On peut prévoir aussi qu'entre ces cadres collectifs multiples et cloisonnés aucun transfert économique ne se réalise, et que les fractions de la population les plus démunies en capital économique le soient aussi en capital social, ou encore que les collectifs des riches ne communiquent pas avec ceux des pauvres, manquant ainsi à la réalisation des transferts de ressources que l'on attend de tout système généralisé de protection sociale. C'est pourquoi l'objectif interventionniste qui guide cette étude introduit dans l'examen des institutions d'entraide populaires le critère d'universalité de la protection qui constitue une des normes fondamentales des appareils centralisés de sécurité sociale, et que toute tentative de renforcement des systèmes populaires de protection doit se donner comme fin.

Au demeurant, la capacité d'intégration, ou au contraire, d'exclusion que les institutions d'entraide populaires possèdent, ne peut être connue simplement au travers d'un recensement et d'une description : le recensement est impossible au niveau d'une métropole comme Bamako, la description ne suffit pas pour saisir les mécanismes d'insertion ni surtout d'exclusion. D'où l'obligation d'accéder à la source des

pratiques associatives (les principes moteurs de l'entraide, les forces sociales qui les génèrent ou celles qui les inhibent), c'est-à-dire aux modèles, aux valeurs qui produisent l'affinité et l'association ou, à l'inverse, l'incompatibilité et l'exclusion des réseaux d'identification et d'action collectives.

Une question est au cœur de l'objet de recherche ainsi défini : comment les solidarités d'origine familiale et extra-familiale s'articulent-elles dans la prise en charge des petits et grands malheurs quotidiens ? La solidarité familiale est un donné culturel, un système de relations et de valeurs qui s'impose avec toute la force de la tradition, un devoir (plus ou moins respecté d'ailleurs), alors que les solidarités extra-familiales reposent plus sur l'action volontaire, le vouloir (lui-même plus ou moins guidé par des normes) et l'adaptation au présent. Ces deux grands pôles de l'entraide expriment, d'une part, l'univers des contraintes relationnelles, d'autre part le champ de l'activité productrice de soi et du réseau relationnel ; aussi les combinaisons (complémentarité, opposition, subordination) de ces deux grandes sources de l'entraide sont-elles centrales dans ma problématique, puisqu'elles permettent d'évaluer les parts respectives du déterminisme social et de la volonté individuelle dans la constitution des réseaux d'entraide.

1. L'entraide

Qu'est-ce que l'entraide, à Bamako ? Dans la conception occidentale, singulièrement inadaptée à la réalité malienne, deux éléments sont prépondérants, à l'évidence influencés par la prédominance des appareils centralisés dans la pratique occidentale de la solidarité : l'entraide est la réaction d'un collectif vaste et anonyme qui vient se substituer ou renforcer la capacité de réponse d'un individu affaibli par une infortune ou un désordre affectant son existence normale (c'est-à-dire autonome). Anonymat du collectif, donc, et caractère négatif de l'événement (à quoi il faudrait ajouter, pour les caractériser plus fidèlement, prévision du risque et anticipation de la réaction). Une telle conception prend racine dans la réforme des relations Etat/individu instaurée par la Révolution française : la Nation toute entière, au travers de l'institution qui la représente, l'Etat, a le devoir de porter secours à l'un quelconque de ses membres dont l'autonomie est altérée par l'adversité. Encore faut-il, pour l'exercice de ce devoir, que ce désordre individuel ne s'oppose pas à la morale, c'est-à-dire que l'individu affecté ait été le premier à veiller à la sauvegarde de son autonomie, qu'il n'entretienne pas de relation coupable avec son malheur, et puisse donc revendiquer son « droit aux secours ».

Mais revenons au Mali ; et, pour approcher une définition malienne de l'entraide, posons à un, dix, cent Maliens ou Maliennes cette question simple : « qu'est-ce que l'entraide ? ». Avec une remarquable unanimité, ces interlocuteurs répondront : « Aider, *ka dèmèn*, ou s'entraider, *ka nyògòn dèmèn*, c'est participer aux cérémonies familiales, baptêmes, mariages, funérailles, des parents et amis, ou recevoir leur participation ».

Cette réponse, et son unanimité, m'ont fortement dérangé au début de mon enquête. Car je ne voyais dans ces événements rien de ce caractère accidentel et funeste que j'associais automatiquement à l'appel à l'aide ou à l'entraide. Je poursuivais donc mes questions, à la recherche d'événements plus conformes à cette ethnocentrique association d'idées, et de leur traitement par un quelconque collectif exprimant sa solidarité avec la victime du sort. Jusqu'à ce que l'évidence apparaisse : le collectif était bien là, joyeusement assemblé dans les baptêmes et mariages, compatissant et recueilli dans les funérailles, précédant l'éventuel malheur qu'un de ses membres pouvait lui soumettre, et rien moins qu'anonyme. Il devait en effet se confirmer que la vie sociale d'un Bamakois, et à plus forte raison d'une Bamakoise, est très fortement scandée par l'assistance à ces cérémonies, — assistance à celles des autres, ou des autres aux siennes propres. Or si ces cérémonies marquent le mouvement intime du groupe familial, l'arrivée d'un nouveau membre en son sein, ou le départ d'un ancien, elles sont aussi le moment où les amis, voisins, connaissances viennent s'associer à un épisode de la carrière familiale. Elles sont un temps fort de l'assemblage des solidarités intra- et extra-familiales, et un lieu privilégié de leur observation.

Je me propose donc d'examiner de plus près le rôle de ces événements rituels dans le réseau des solidarités. Pour simplifier, je me limiterai au cas du baptême, qui pourrait précisément, selon moi, jouer un rôle important dans le renforcement de la protection sociale, en l'occurrence dans la couverture des frais de santé des jeunes enfants. Puisqu'il s'agit de l'arrivée d'un membre nouveau du groupe familial, examinons rapidement comment ce nouveau venu prend place dans l'ensemble des dynamiques qui animent le groupe familial, aussi bien dans son cadre rural traditionnel que dans les conditions urbaines actuelles (Samaké, 1977).

2. Dynamiques familiales et urbanisation

Un nouveau-né réalise une des tendances majeures du groupe de parenté : l'expansion, et ce au travers d'une des deux procédures qui y concourent, la filiation. L'autre procédure est celle de l'alliance, et

la seconde tendance majeure est exactement inverse de la première : c'est celle de la contraction ou de la réduction. Filiation et alliance entraînent l'expansion du groupe de parenté, mais leur jeu normal peut entraîner aussi l'inversion de ce processus, et donc la scission du groupe.

La filiation patrilinéaire est responsable de l'agglomération dans l'espace résidentiel du chef de famille, de ses frères cadets, de leurs enfants, voire de leurs petits-enfants. L'accroissement démographique du groupe de parenté est un objectif conscient et volontaire du chef de famille, qui, dans les conditions de production traditionnelles, mais aussi dans celles de la ville, décompte la puissance ou la richesse du groupe domestique en hommes. Du principe de la filiation patrilinéaire, *fasiya*, résultent donc d'une part la croissance plurigénérationnelle du groupe, et d'autre part son unité, unité socio-politique marquée par le respect aux aînés et la solidarité, et unité économique autour d'un patrimoine commun, *ciyèn*, formé par les grands champs collectifs, *foroba*, le bétail, les greniers familiaux, les dots des filles..., géré par le *fa* et complété par les moyens de production propres aux ménages conjugaux : petits champs, *foro*, outils, ustensiles domestiques. Mais ce principe est aussi responsable d'une première ligne de fracture en son sein : lorsque le groupe devient économiquement ingérable parce que trop vaste au regard des contraintes productives (insuffisance ou éloignement des champs) ou lorsque la relation d'émulation entre frères, *fadenya*, se transforme en rivalité et éclate en conflit, des ménages conjugaux cadets quittent le groupe pour fonder des hameaux de culture dans des espaces vierges (ou pour s'installer dans leur propre concession en ville). La scission du groupe est bien la conséquence du jeu normal de la filiation patrilinéaire, elle est provoquée par une croissance démographique devenue ingérable.

L'alliance contribue aussi à l'accroissement du groupe patrilinéaire localisé : les épouses le rejoignent, assurent sa fécondité et remplacent les filles parties chez leur nouvel époux. L'alliance n'est pas seulement addition physique des parents, elle est aussi démultiplication des relations sociales puisque le lignage patrilinéaire de l'épouse, et surtout de la mère, est un capital relationnel d'autant plus facilement mobilisable qu'il est abordé au travers d'une relation plus affectueuse, *badenya*, moins exigeante et rigide que la relation paternelle où crainte et respect dominant. La polygamie augmente évidemment l'efficacité de cette démultiplication ; mais elle est aussi la cause de son retournement, et constitue alors la ligne de fracture du groupe de parenté : si les co-épouses d'un polygame s'entendent entre elles, leurs propres groupes paternels s'ajoutent, pour un enfant, à celui de sa mère naturelle ; mais si les inégalités de traitement des épouses de la part du père se traduisent en conflits, la *fadenya* s'y alimente, et c'est selon l'appartenance à une même mère, *babonda* (littéralement : « porte de la case

de la mère ») que le groupe de parenté se scinde. L'alliance est donc, à terme, sinon la cause, du moins le catalyseur de la division des groupes de parenté.

Au travers de ces deux principes responsables de l'élasticité du groupe de parenté localisé, on entrevoit que l'expansion du groupe familial est regardée comme un processus normal, tendant à l'intégration du plus grand nombre de membres possible. Cette expansion est cependant scandée par des scissions, des départs d'unités conjugales à la recherche de conditions d'expansion plus autonomes, mieux contrôlées, faites d'enfants, d'épouses, voire de parents hébergés. Mais la logique dominante est avant tout celle de l'expansion et de l'application active d'une obligation d'entraide entre ses membres.

Ce processus dialectique a, dans les campagnes, un effet politique : il entraîne l'expansion territoriale du lignage et l'instauration de relations de dépendance entre les divers établissements humains provenant d'une souche commune. En ville, cette même conséquence a des effets distincts : d'abord, l'expansion géographique de l'espace urbanisé qui se manifeste principalement par l'extension des quartiers périphériques (le taux annuel d'accroissement de population de ces quartiers est d'environ 11 % de 1976 à 1987, se répartissant entre exode rural et migrations inter-quartiers), où trouvent place non seulement les nouveaux urbains, mais aussi des descendants de citadins anciens, quitte, à la recherche d'espace, le centre surpeuplé où la *fadenya* s'exacerbe. Dans les nouveaux quartiers périphériques, le paradoxe est que l'on rencontre les plus anciens bamakoïses côtoyant les plus récents (dont la première installation est souvent accueillie provisoirement dans de vieilles familles du centre, parentes ou alliées). Et de ce fait, si la sociabilité des quartiers du centre a pu se recréer, depuis des générations, comme un village dans la ville, celle de la périphérie, où la ville fait intrusion dans les villages, se construit sur un mode inédit, où incontestablement les solidarités extra-familiales (donc volontaires) prennent le pas sur les solidarités intra-familiales.

Ce caractère de l'urbanisation bamakoïse a donc de très importantes conséquences sociologiques en matière de constitution des réseaux d'entraide. Je les indiquerai rapidement, et à titre d'hypothèses.

1— Si le peuplement des quartiers périphériques est pour une grande part le fait de fils ou de frères cadets quittant l'ancienne concession paternelle à la recherche de l'expansion autonome de leur propre « famille », cela implique soit que les liens avec le lignage paternel soient maintenus et réactualisés par le moyen des cérémonies familiales de ce lignage, soit, lorsque la *fadenya* est à la source du départ, que les liens familiaux les plus étroits se déplacent de la lignée paternelle vers le patrilignage de la mère. Dans ce cas cependant, les cérémonies familiales gardent leur importance, et même l'accroissent, car elles sont le

prétexte d'une trêve des conflits familiaux. Ce phénomène de transfert du réseau d'entraide vers le lignage maternel me semble en effet repérable, mais l'état actuel de l'enquête ne permet pas de l'évaluer ; je le crois cependant de la plus grande importance dans la compréhension des mécanismes de constitution des réseaux d'entraide intra-familiaux masculins dans les quartiers récents.

2— Dans ces mêmes quartiers, il semble également que l'on assiste à un déplacement général de la sociabilité intra-familiale vers la sociabilité extra-familiale : le réseau des voisins, des amis, des collègues prendrait ainsi le pas sur celui des parents. Mais là aussi ce transfert entraîne l'accentuation des cérémonies familiales comme relais majeur de renforcement de la sociabilité. Les cérémonies familiales ont, en effet, un rôle essentiel dans la synergie des réseaux familiaux et amicaux, et donc d'approfondissement des rapports d'amitiés ou de voisinage.

Les conditions actuelles de la vie urbaine renforcent l'importance de ces cérémonies dans la construction et l'élargissement des solidarités, ce que nous allons examiner de plus près à partir de l'exemple du baptême.

3. Le « baptême »

Les cérémonies familiales emphatisent dans le temps et dans l'espace sociaux les épisodes de l'existence du lignage : elles marquent sa continuité historique en faisant communiquer les générations, sa vigueur par le rassemblement de ses membres et affirment son ancrage social en élargissant la signification intime de l'événement à l'environnement humain du ou des lignages concernés. Je m'attacherai surtout à définir la nature des partenaires de cette communication solennelle, et enfin à préciser ce qui transite dans ces échanges, leur support matériel et leur enjeu symbolique.

3.1 Les partenaires dans le rituel

Le rituel du « baptême » musulman, *denkundi*, "raser la tête de l'enfant", ou *dentôgôda*, "donner le nom de l'enfant", se déroule le septième jour après la naissance. Durant cette semaine, la nouvelle de la naissance et la date du baptême sont transmises, par l'intermédiaire de personnes de caste, à tous les parents de la mère et du père, ainsi qu'à leurs relations, amis et connaissances. Un défaut d'information est perçu comme un affront par qui s'estime en droit d'être invité, de même que l'absence d'un invité froisse l'hôte, si l'absent n'a pas un

bon prétexte ou ne se fait pas représenter. Toujours pendant cette semaine, un marabout est sollicité, qui, après consultation du Coran, déterminera le nom de l'enfant (souvent en fonction du jour de la naissance, autrefois d'après le rang de naissance), à moins que le nom ne rappelle celui d'un proche ou d'un parent, pour l'honorer (le fils aîné porte souvent le nom de son grand-père paternel, la fille aînée celui de sa grand-mère maternelle). Enfin sont achetés les denrées qui seront offertes à l'assistance (kola, café et pain, bélier si les moyens le permettent).

Le jour de la cérémonie est divisé en deux moments, séparant nettement la participation des hommes et celle des femmes. Tôt le matin arrivent, avec le marabout et les notables du quartier, les invités : parents du père, *fasira* (« voie, ligne du père » ; au sens propre, *sira* signifie route); parents de la mère, *basira*, amis, *terisira*. Des musiciens (tambours, balafon...) peuvent également avoir été conviés. Marabout et notables sont installés aux meilleures places, et une importante quantité (quelques kilos) de noix de kola, accompagnée d'un peu d'argent, est offerte, par l'entremise d'un notable, au marabout, qui, par la suite, la présentera à l'assistance avant de la lui distribuer : car il s'agit du premier bien de l'enfant, de ce qu'il « a eu comme première chance ». Dattes, pain et café sont également offerts aux invités, qui déposent une petite contribution monétaire (25 à 500 F CFA) à l'intention du père.

Après cette distribution, le marabout récite des versets du Coran, puis informe un griot du nom de l'enfant, pour qu'il l'annonce publiquement ; si ce nom rappelle celui d'une personne morte ou vivante, des explications sont données, et on loue ce « parrain » dont les hauts faits sont rappelés. Alors une femme de caste se rend dans la chambre où est l'enfant, avec sa mère, et lui souffle trois fois son nom dans l'oreille. Puis l'enfant est sorti (sa tête le plus souvent rasée : un nouveau-né non rasé s'expose, de jour, au mauvais sort), porté sur le dos d'une sœur aînée ou d'une jeune voisine, enveloppé dans un pagne neuf immaculé, *bamunan*. Les griottes hurlent son nom et ses louanges, à l'attention du plus vaste voisinage : cette déclamation est appelée *ka so wele*, « appeler le cheval », celui sur lequel l'enfant brave doit monter, celui-là même que ses ancêtres guerriers ont chevauché ; cette déclamation est l'affirmation du lien de l'enfant et de ses ancêtres. (Il est à noter que c'est ce lien mystique avec les ascendants vivants et ancestraux qui est affecté par les naissances hors mariage : les baptêmes d'enfants naturels se déroulent en l'absence des grands-parents, retenus par la honte, en présence des seuls amis de la mère, et parfois du père). Ensuite, l'enfant rentre et restera enfermé jusqu'au rasage de sa tête, qui, s'il n'est pas encore effectué, doit avoir lieu dans la semaine qui suit.

Le bélier est égorgé par le marabout. Le sort de l'animal est compris comme l'inverse de celui de l'enfant ; son sang qui coule garantit que

celui de l'enfant ne coulera pas, son poil arraché que celui de l'enfant poussera, sa viande dépecée que l'enfant ne sera pas blessé : *saga joli ka kè denjoli sara ka ye, a si ka kè densi sara ka ye, a sogo ka kè densogo sara ka ye*. Enfin le notable sous l'autorité duquel se déroule la cérémonie demande au griot de libérer les participants, ce qu'il fait en leur souhaitant une bonne journée. Ne restent alors, pour préparer et consommer le repas de midi, que les intimes, amis, parents du père et de la mère. Les plats sont préparés par ces parents, en particulier par les sœurs de la mère et les épouses des amis du mari. Corvée d'eau, cuisson sont collectives, mais les frais sont supportés par la famille du père. Pendant ce temps, les hommes qui sont restés discutent en buvant du thé, jusqu'au repas.

L'après-midi appartient aux femmes, qui arrivent vers 16 heures et resteront jusqu'au « petit soir », le crépuscule. Des plats du repas de midi sont gardés pour les parentes de la mère, d'autres sont apportés par les amies les plus proches, et sont offerts aux griottes ou consommés par l'assistance. Entrecoupé de musique, de danses et de chants des griottes (des *funè*, généralement), l'après-midi est consacré à l'offrande à la mère, par chaque participante, de pagnes (« pour porter l'enfant »), draps, savon (« pour laver l'enfant ») et argent. Cette participation, et ces dons rituels (de même que celle des hommes et leurs apports, bien plus modestes) sont désignés par l'expression *ka bolo ma fara* (« ajouter à, ou dans, la main ». Les cadeaux sont reçus par les *denba* (« mère(s) de l'enfant »), groupe des femmes responsables de la cérémonie, formé des amies intimes de la mère et des épouses des frères et amis du père) ; ils seront transmis à la mère, avec une indication précise, parfois écrite, du nom de la donatrice. Selon sa relation à la mère, chaque participante est tenue à un certain niveau de contribution : au degré supérieur sont les frères et sœurs du père, sœurs et belles-sœurs de la mère (qui apportent, plus particulièrement, une sauce pimentée faite d'abats : *furunaji*). A un niveau inférieur de contribution se situent les voisines, amies, simples connaissances. Si la mère fait partie d'un collectif féminin (« tontine »), ce groupe vient déposer avec ostentation (parfois vêtu de l'« uniforme » de la tontine) la collecte exceptionnelle effectuée en l'honneur de l'accouchée. A la fin de la cérémonie, cette « richesse », *denkundi nafolo*, est décomptée sous la direction de la principale *denba*, et chaque présent est annoncé publiquement par une griotte, avec sa provenance. Des pagnes et de l'argent sont donnés, en rétribution, aux griottes et aux *denba* paternelles et maternelles ; ces dernières font déclamer par une griotte respectivement l'éloge de leur « frère » ou celui de leur « sœur ». Enfin, au crépuscule, l'assistance se sépare. Parfois, cependant, restent bonnes dernières des femmes qui, ayant prêté de l'argent à la mère pendant sa grossesse, souvent pour couvrir les dépenses médicales pré-

natales (lorsque le père n'a pas pu y subvenir), attendent le remboursement immédiat de leur prêt, qui sera prélevé sur le *denkundinafolo*.

L'assistance et les contributions sont particulièrement nombreuses si l'enfant est le premier-né de la mère ; comme on le verra plus loin, on peut comprendre ce fait comme l'amorçage d'une noria d'échanges (et la constitution d'un capital), car chaque offrande est l'appel à un contre-don, qui sera dû par la mère de l'enfant à chacune des donatrices à l'occasion de leurs propres cérémonies familiales. Mais dans l'immédiat, la richesse accumulée durant l'après-midi, déterminée par la dimension du réseau relationnel des parents, et par le niveau de prestations qu'ils peuvent entretenir en échange, est considérée comme l'indice de la « chance », *kunnaja* ou *garijègè*, dont bénéficie personnellement l'enfant : cette dotation personnelle bénéfique est à la mesure de la réputation, de l'estime et des moyens matériels accumulés par ses parents, et au-delà, de la considération et de la réussite des deux lignages patrilinéaires de son père et de sa mère.

Les participants à la cérémonie sont explicitement ordonnés en fonction de leur relation à chacun des parents de l'enfant : on a déjà rencontré cette grande distinction entre *fasira* (« ligne du père »), *basira* (« ligne de la mère »), *teristra* (« ligne » des amis). La *fasira* est constituée de tous ceux qui sont de même ascendance que le père, soit en remontant (père, père du père, etc.), soit horizontalement (frères, frères du père), soit en descendant (fils, fils des frères, etc.). On y adjoint les amis du père, qui sont de son âge et que l'on connaît à travers lui, et on y distingue les femmes de la lignée comme tantes, *tènèmuso*. Dans la *basira*, on classe toutes les personnes qui sont proches de la mère, que ce soit par la parenté, l'âge, ou l'amitié.

Cette distinction *fasira/basira* semble moins importante dans le baptême que dans le mariage : on a vu en effet que les femmes de ces deux « voies » sont rassemblées dans le groupe des *denba* (sœurs et belles-sœurs du père et de la mère de l'enfant) ; il y aurait même une fusion intra-générationnelle de ces deux lignes, qui sont les deux lignages alliés dont procède l'enfant. Si, dans la cérémonie de baptême, une certaine indétermination des parents et alliés semble se faire jour au profit d'une distinction des sexes et des générations, les raffinements internes à la « voie » des relations extra-parentales sont intacts. On y distingue en effet, par ordre croissant d'intimité :

— les voisins, avec qui ne sont entretenues aucunes relations autres que celles nécessaires à une bonne co-résidence, *siginyògônw* ;

— *lemineyasira*, « ligne [des personnes] de confiance » : ce sont les relations amicales auxquelles on peut demander un service, comme un prêt d'argent, parce qu'elles ont confiance en la personne qui demande ; mais les services demandés sont surtout matériels, une certaine honte, *maloya*, empêche de leur exposer les problèmes les plus intimes ;

— le *jigi* (« espoir ») est un ami plus proche, dont on sait qu'il répondra à une demande plus secrète, car il peut se substituer au demandeur, agir à sa place avec un sens aigu de ses intérêts (comme veiller sur la famille en cas d'absence) ; le *jigi* ne fait jamais défaut, pénètre l'intimité du demandeur, et l'on est certain qu'il disposera des moyens nécessaires à la solution du problème qui lui sera soumis ; la honte est donc moins présente dans la révélation des difficultés domestiques, l'éventualité du refus humiliant étant minime ;

— enfin l'ami intime, *teri*, est celui à qui l'on dit tout, qui sait tout de soi, pénètre le plus profondément dans l'intimité de l'individu : c'est un *kòndòfònyògòn* (« proche à laisser parler son ventre », pourrait-on traduire) ; le *teri* n'a pas nécessairement des ressources matérielles importantes, mais avec lui aucune honte n'entrave les révélations les plus secrètes ; il donne donc des conseils très éclairés, et peut aussi aider à résoudre un problème matériel en introduisant son ami auprès de ses propres *jigiw*.

Ces catégories extra-parentales, ordonnées le long de l'axe de « l'intimité », communiquent entre elles : la proximité se construit peu à peu, précisément dans l'échange des intimités, c'est-à-dire dans l'accumulation de participations réciproques aux événements domestiques et familiaux de l'un et de l'autre : car la personne est le lieu géométrique des relations sociales ; le concept de *mògòya* approche sans doute au mieux cette conception symbiotique de la personne et de la socialité, puisque le terme désigne à la fois la personnalité accomplie et le réseau relationnel ou « l'entregent ».

« La personne est cette partie de l'être à laquelle s'adresse la socialisation » (Cissé, 1970 : 154) ; il y a une « véritable symbiose » entre « le contenu qu'est l'homme et le contenant qu'est le « milieu » social (au sens mystique, car intégrant les vivants et les aïeux). On comprend ainsi que les cérémonies familiales soient constitutives du moi, et que les êtres individuels communiquent et se rapprochent en partageant l'intimité des épisodes façonnant leurs groupe lignagers respectifs.

3.2 Le rituel des échanges

Les principaux acteurs de cette dramaturgie contribuent, chacun pour son rôle, à une circulation générale de biens matériels et d'objets symboliques. On peut, à partir de cette description rapide, reconstituer quelques aspects de ce système d'échanges, ou plutôt des systèmes, puisqu'un premier niveau est interne à la cérémonie, alors que d'autres la débordent, l'insèrent dans des systèmes d'échanges englobants.

L'enfant est central : d'une part il reçoit du marabout un nom (mais le marabout n'est qu'un intermédiaire entre la volonté de Dieu et le nouveau-né, qui lui-même entre, en recevant ce nom, en communication avec tous ses ancêtres et personnifie la conjonction de deux lignages alliés), et, d'autre part, il reçoit comme indice de sa « chance » personnelle la substance relationnelle et matérielle mobilisée par tous les participants lors de la cérémonie (ou, plutôt, transitant entre l'ensemble des participants et ses parents).

Examinons cette « substance », globalement d'abord : le père offre à ses invités kola et nourriture, contre des contributions monétaires modiques ; il leur offre aussi l'honneur d'être associés à un événement intimement lignager, et leur présence est pour lui honorifique, garantie de l'estime sociale dont jouit le groupe familial. Mais l'essentiel des dépenses monétaires est pour le père.

A l'inverse, la mère bénéficie de la totalité des richesses apportées par son « public » (parentes et amies) : draps, pagnes, savon, argent et marques de considération. Elle leur offre aussi de la nourriture, mais préparée avec des denrées achetées par le père (mouton, céréales), et par ailleurs ses amies et parentes les plus proches apportent des plats pour l'aider. On peut donc résumer cette circulation globale comme un don du père à la mère, don indirect puisqu'il transite par deux collectifs qui eux-mêmes ne communiquent pas entre eux (rien ne circule, dans la cérémonie, entre le « public » du père et celui de la mère). Il faut d'ailleurs noter que l'argent donné directement à la mère par les amis du père est « hors circuit » des échanges féminins, elle peut en disposer à son gré.

Le terme de « public », employé pour traduire *denkundijama* (« assemblée du baptême ») ou *denkundilaw* (« ceux qui viennent au baptême ») marque bien le travail de « publicisation » d'un événement privé, mouvement réciproque apportant aux parents la mesure de leur considération sociale, et aux invités la démonstration de leur intimité avec voisins, amis ou parents. Mais ces échanges n'insèrent pas seulement la cérémonie dans l'espace social, ils la projettent aussi dans le temps : car tout ce qui est apporté devra être rendu, si possible avec intérêt, à l'occasion des événements similaires qui se produiront chez chacun des participants. La *jamatigiya* (« possession de relations » ou étendue des relations) est affaire d'efforts réciproques, incessants, dont les cérémonies familiales sont la matière et le jalon, la condition et la finalité. Pareille logique est d'ailleurs tout à fait explicite, comme ces quelques citations le montrent :

Dans les mariages, baptêmes, funérailles, il y a des contributions, la personne qui t'assiste régulièrement dans ces choses, tu peux la compter parmi tes amies. Chez nous, la vie ne trouve son sens que dans l'entraide, quand tu as un événement, que tu le partages avec les autres.

ou :

Si tu t'engages avec force dans les affaires d'autrui, tu seras assistée avec la même force : ce que tu donnes, c'est ce que tu reçois. Rien n'est gratuit, tout a son intérêt.

ou encore :

La dimension du public en nombre dépend de ta conduite dans la société.

Cette projection d'épisodiques événements dans l'espace social et dans le temps fonde la construction d'institutions collectives permanentes, qui non seulement entretiennent et approfondissent les relations amicales, mais fournissent les moyens matériels d'assurer son rôle dans les échanges cérémoniels : dans l'intervalle (ou dans les coulisses) des cérémonies, des *tôn* féminins (improprement désignées en français par « tontine ») se réunissent régulièrement, cotisent, attribuent les sommes réunies à tour de rôle à chacune des participantes. Ces sommes permettent de faire face directement aux lourdes dépenses des cérémonies, ou indirectement sont investies dans une petite activité marchande qui elle-même permettra d'acheter pagnes et savon. Cette sociabilité, fondée sur l'amitié et/ou le voisinage, est très égalitaire, plus que celle des hommes qui se préoccupe en permanence de remonter les filières des amis. Ces derniers sont de même niveau que soi, mais ils connaissent des *jigiw*, des *faamaw* (personnes puissantes, « patrons ») : les amitiés entre hommes ont pour principal intérêt de donner accès à ces filières de gens plus puissants que soi, qui concéderont le secours exceptionnel demandé (par exemple pour faire face aux dépenses cérémonielles ou à l'obsédante ordonnance). La sociabilité masculine est plus spéculatrice et entretient le sentiment de l'inégalité statutaire : il faut, à son sujet, plutôt parler d'aide que d'entraide.

Les mêmes réseaux permanents pourront, le cas échéant, se mobiliser pour une dépense imprévue, ou pour un accident, une péripétie de l'existence, comme un problème de santé, un de ces « risques » que la protection sociale occidentale prévoit et prend en charge. Plus ce réseau, qui n'est évidemment pas anonyme mais au contraire très personnalisé, est vaste et diversifié, et plus son efficacité sera grande dans ces occurrences. Mais notons un point essentiel : disposer d'un vaste réseau suppose une intense activité d'assistance aux cérémonies de ses membres, ce qui implique de lourdes dépenses, et donc un certain niveau de revenu ; il y a un net parallélisme entre niveau de revenu, taille du réseau (ainsi que richesse de ses membres), et efficacité de ce type de « couverture sociale ». La conclusion est claire : les personnes aisées sont bien entourées et bien « protégées », les pauvres le sont très mal, car ils ne peuvent compter que sur des réseaux étroits et peu

fortunés, incapables de mobiliser à l'improviste une somme importante. Enfin, la communication relationnelle et économique entre ces réseaux pauvres et riches est très faible. Une informatrice exprime clairement les limites inférieures et supérieures de ce « système social de protection » :

Ces deux catégories de personnes [le pauvre et le riche] n'ont pas la même réflexion. Celui-ci se dit : « Si j'approche les gens, on dira que je le fais à cause de leur argent. Ces gens me manqueront de respect, Dieu m'a déjà privé d'argent, je préfère rester tranquille pour éviter les mauvaises paroles des gens ». Celui qui est riche se dit : « Que j'approche quelqu'un ou pas, j'ai mon argent, si je rencontre un problème, les gens viendront m'aider à cause de mon argent ».

L'efficacité protectrice du système est donc très marquée par le niveau de revenu, et la faiblesse des transferts entre pauvres et riches affaiblit bien sa portée.

4. Proposition : une « caisse des baptêmes ? »

J'en viens à la proposition pratique qui me semble logiquement découler de l'examen de ces quelques faits, dont je redis qu'ils sont loin d'épuiser toutes les formes de la solidarité et de l'entraide urbaine. J'en examinerai successivement les arguments positifs et négatifs.

La proposition consiste en la création d'une « caisse des baptêmes » qui serait alimentée par un prélèvement effectué sur le *denkundina-folo*, les biens circulant dans le baptême (principalement offerts à la mère), et bloqué pour couvrir les frais de santé du nourrisson, et peut-être aussi du jeune enfant (vaccination, et maladies infantiles). Les sommes ainsi collectées et centralisées pourraient faire l'objet d'un transfert des baptêmes riches vers les baptêmes pauvres et contribuer à un relèvement de la protection sanitaire des enfants les plus menacés par le dénuement de leurs parents.

4.1 Arguments positifs

1) Le principal intérêt du baptême au regard de l'objectif posé de renforcement de la protection sociale est son caractère non excluant qui le fait très exactement correspondre à la norme d'universalité qu'un système de protection sociale doit réaliser : car tout enfant, sans exception, est baptisé, riche ou pauvre, même si les valeurs en circulation dans son baptême varient selon le niveau de revenu des parents. Le baptême fournit donc une source de prélèvement et une base de recensement et de suivi sanitaire exhaustif.

2) Certes, économiquement parlant, tous les baptêmes ne se valent pas, comme on l'a vu : certaines mères reçoivent quatre pagnes, d'autres 200. Ceux-ci correspondent au capital social et au capital économique accumulé par les parents, puisque leur conversion réciproque est permanente. Mais tout baptême est affaire de transaction économique, et il n'y a pas d'incompatibilité entre la cérémonie et le prélèvement économique envisagé : les richesses sont mobilisées, présentes, actrices même de la cérémonie ; le baptême marque le moment et le lieu culturels (ou « psychologiques ») d'une telle opération. Enfin, le personnage central de la cérémonie est bien l'enfant concerné par le prélèvement.

4.2 Arguments négatifs

1) Certes, le baptême est « exhaustif » puisqu'il concerne tout enfant ; mais cette universalité n'a d'intérêt que si elle permet de rompre l'inégalité des conditions socio-économiques, en effectuant un transfert des baptêmes riches vers les baptêmes pauvres. Or cette péréquation se heurte à un fait culturel majeur : c'est l'extrême personnalisation de la cérémonie, qui fait très étroitement correspondre l'intensité des échanges avec « l'équation personnelle » de l'enfant, en fait un étalon de sa « chance ». Ces richesses lui sont propres, et transférer, dans ces conditions, une part de la chance de l'un sur la tête de l'autre doit normalement être perçu comme une injustice, non comme une égalisation légitime des conditions d'existence. De même, les réseaux des parents sont cloisonnés et incommunicables, car le « public » d'une personne dépend de ses efforts personnels, et de ses investissements matériels pour l'entretenir. Le report du bénéfice de cet investissement sur un étranger est culturellement difficile à admettre.

2) Le prélèvement d'une partie des richesses matérielles en circulation se heurte également à un obstacle culturel, sans doute le plus important : car l'argent, ou les pagnes, sont aussi et simultanément « du » rapport social, cristallisent des relations antérieurement établies et préparent le renforcement des relations futures. En prélever une partie, c'est bloquer cette circulation relationnelle, affaiblir sa densité et peut-être son efficacité mobilisable en cas de besoin. Il s'agit donc d'un détournement, d'un amoindrissement de la protection sociale existante, et d'une procédure de « refroidissement » de l'argent, pour reprendre cette distinction que je pense très juste entre argent « chaud », chargé socialement, équivalent ou symbole de rapports sociaux vivants, et argent « froid », signe monétaire désimpliqué de la circulation symbolique (Bédard, 1986). Montrant une claire perception de cette ambivalence, les quelques personnes à qui j'ai exposé mon idée à titre de test

ont été très choquées par ce sacrilège, ou ce sacrifice de la charge symbolique, de la signification sociale des biens matériels en circulation dans les cérémonies familiales et dans les « tontines ». Mobiliser un capital économique c'est donc, dans ces conditions, rompre sa conversion permanente en capital social, affaiblir ce dernier et menacer le collectif humain dans sa reproduction.

3) Un troisième argument aurait clairement été négatif il y a quelques mois, mais ne l'est peut-être plus aujourd'hui : car la perspective de confier une part de richesses populaires à une caisse gérée par l'Etat se heurtait à la crise de confiance de la population à son égard. Cette hypothèque sera peut-être levée dans un avenir proche. Il n'en reste pas moins que ce manque de confiance peut faire avorter un tel projet, s'il ne s'entoure pas de toutes les précautions nécessaires à sa crédibilité. Il y a là sans doute nécessité d'une réflexion technique sur la position de proximité stratégique d'une telle caisse à l'égard de la population (quartier, commune, Etat ?), et sur le choix de ses gestionnaires.

4) Enfin, dernier argument négatif : cet éventuel prélèvement ne constitue pas seulement une déperdition de la charge symbolique des valeurs en circulation, mais aussi un manque à gagner très concret pour certaines catégories d'acteurs qui bénéficient directement de la redistribution effectuée lors des cérémonies : en premier lieu les griottes, qui reçoivent, on l'a vu, une partie des pagnes et de l'argent en rémunération de leurs services « publicitaires ». Car ce sont elles qui rendent publiques les offrandes, en clament l'origine et la destination. Personnes nécessaires et influentes de la dramaturgie baptismale, elles peuvent être les principales artisanes de l'échec d'une telle proposition, mais aussi de sa réussite, si elles sont persuadées de son bien-fondé. Dans la métamorphose de pagnes et de savon en vaccin, tout devrait donc commencer par une étape d'explication, voire de séduction des griottes.

On le constate, les arguments négatifs semblent dominer ; cela ne saurait étonner que si l'on pense que des initiatives de « développement » fondées sur des institutions populaires existantes (qu'on aurait appelées il y a quelques années « traditionnelles ») peuvent conduire à un changement par une transition plus « douce » ou plus progressive que des initiatives délibérément modernisantes. Mais c'est, selon moi, une erreur de penser que le passage d'un état de la société à un autre puisse se faire sans ruptures sociologiques, culturelles, économiques... Du moins, ces ruptures sont-elles ici repérées, et les groupes sociaux qui sont supposés les mettre en œuvre et les subir sont-ils les plus impliqués dans leur gestion.

RÉFÉRENCES

- BÉDARD G. : *Argent chaud et argent froid, la mobilisation de l'épargne locale par des institutions coopératives et son impact sur le développement local*, Université Coopérative Internationale, série Cahiers de l'UCI, n° 7, 1986.
- CISSÉ J. (1970) : *Structures des Malinkés de Kita*, Bamako, Editions populaires, 1970.
- GERDER (1975) : « Precursors of modern social security in indigenous african institutions », *Journal of modern african studies*, vol. XIII, n° 2, 1975.
- GRUAT J.V. (1989) : « La problématique de la sécurité sociale dans les pays en développement », *L'économie sociale dans les pays en développement*, Journées d'économie sociale, Caen, 1989.
- GRUAT J.V. (1990) : « Les régimes de sécurité sociale en Afrique, tendances et problèmes contemporains », *Revue Internationale du Travail*, vol. 129, 1990, n° 4.
- IJERE M.O. (1966) : « La protection sociale fournie par les institutions africaines indigènes, bases d'une planification future : le cas du Nigéria », *Bulletin de l'Association Internationale de Sécurité Sociale*, vol. XIX, n° 11-12, 1966.
- MOUTON P., J.V. GRUAT (1988) : « L'extension de la sécurité sociale à la population non salariée en Afrique », *Revue Internationale de Sécurité Sociale*, n° 1, 1988.
- SAMAKÉ M. (1977) : *La famille bambara du Jitumu*, Bamako, Centre Joliba, 1977, 65 p.
- VUARIN R. (1990) : « L'enjeu de la misère pour l'Islam sénégalais », *Tiers Monde*, n° 123, 1990.