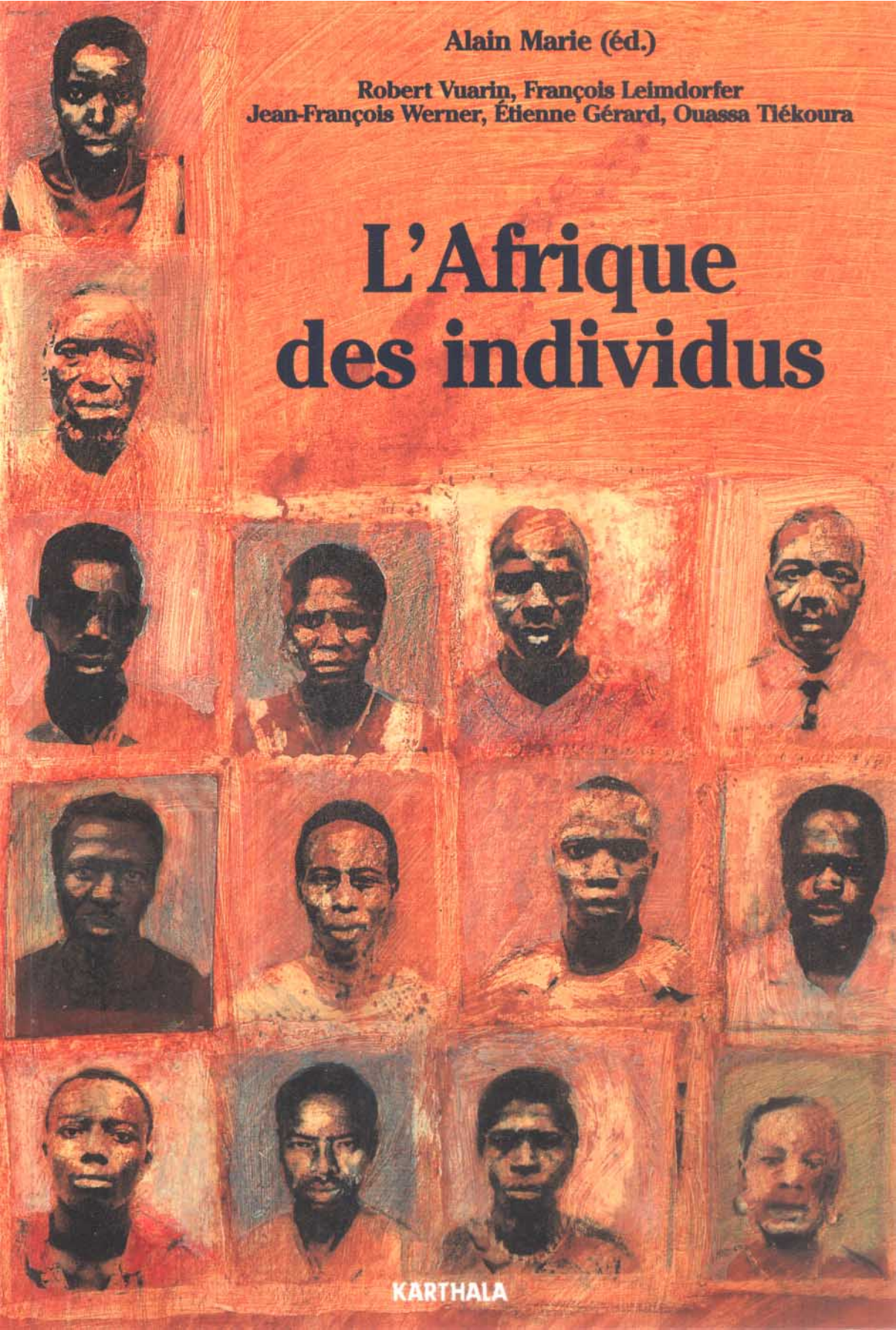
Alain Marie (éd.)

Robert Vuarin, François Leimdorfer
Jean-François Werner, Étienne Gérard, Ouassa Tiékoura

L'Afrique des individus



KARTHALA

L'AFRIQUE DES INDIVIDUS

Collection « Hommes et Sociétés »

Conseil scientifique : Jean-François BAYART (CERI-CNRS)
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS), Jean COPANS (EHESS)
Georges COURADE (MSA, ORSTOM)
Alain DUBRESSON (UNIVERSITÉ PARIS-X)
Henry TOURNEUX (CNRS)

Directeur : Jean COPANS

Couverture dessinée par Bénédicte Nemo à partir de documents réalisés par M. Augustt, photographe à Korhogo (Côte d'Ivoire).

© Éditions KARTHALA, 1997
ISBN : 2-86537-758-X

Alain Marie (éd.)

Robert Vuarin, François Leimdorfer
Jean-François Werner, Étienne Gérard, Ouassa Tiékoura

L'Afrique des individus

Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 PARIS

REMERCIEMENTS

– Au ministère de la Coopération, qui a financé pour le principal cette recherche dans le cadre du programme SAAUF (Soutien aux activités africanistes des universités françaises) ;

– au CNRS et à l'ORSTOM qui ont contribué au financement dans le cadre d'une ASP CNRS-ORSTOM ;

– au département SUD de l'ORSTOM qui a octroyé une allocation de recherches aux deux étudiantes doctorantes de l'équipe ;

– aux centres ORSTOM d'Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey et Ouagadougou, où les chercheurs et étudiants de passage trouvent toujours accueil chaleureux et soutien efficace ;

– au personnel de l'IEDES et du CECOD pour ses aides matérielles et gestionnaires ;

– aux enquêteurs ivoiriens, Antoinette Kouassi Lou, Adou Ya et Clément Yao, qui savent faire profiter le chercheur de passage de leurs connaissances pratiques du « terrain » ; et aussi aux responsables des projets d'appui à la création d'entreprises à Bamako ;

– et tout particulièrement à ceux qui ont accepté de porter témoignage sur leur expérience personnelle.

LES AUTEURS

Étienne GÉRARD, sociologue, chargé de Recherches à l'ORSTOM, s'est spécialisé dans l'étude du champ scolaire en Afrique de l'Ouest. Vient de publier aux éditions Karthala : *La tentation du savoir en Afrique. Politiques, mythes et stratégies d'éducation au Mali* (1997).

François LEIMDORFER, sociologue, ingénieur CNRS, chercheur au CECOD de l'Institut d'Études du Développement Économique et Social (IEDES-Université de Paris I), chercheur associé à l'ORSTOM. Travaille sur les rapports entre discours et société en France et en Afrique. A publié en 1992 : *Discours académique et colonisation en Algérie* (Publisud).

Alain MARIE, anthropologue, maître de Conférences à l'Institut d'Études du Développement Économique et Social (IEDES-Université de Paris I), chercheur associé à l'ORSTOM et au Laboratoire de Sociologie et Géographie africaines (URA 94 du CNRS). Poursuit des recherches en anthropologie du changement social dans les villes d'Afrique de l'Ouest. A notamment co-dirigé : *Villes africaines au microscope,* n° sp. des *Cahiers d'études africaines* (1981), *Famille et résidence dans les villes africaines* (L'Harmattan, 1987), et contribué à : *Sociologues en ville* (S. Ostrowetsky, éd., L'Harmattan, 1996), M. Pilon et al., éd., *Ménages et familles en Afrique : approche des dynamiques contemporaines* (CEPED, 1997).

Ouassa TIÉKOURA, sociologue, doctorante à l'IEDES, actuellement directrice du Développement social au Niger. Mène une recherche sur les phénomènes de marginalisation et d'exclusion à Niamey.

Robert VUARIN, sociologue, maître de Conférences, Université d'Aix-Marseille 1, chercheur associé à l'ORSTOM. Étudie, dans une perspective comparative, les solidarités informelles et les systèmes de protection sociale en Afrique et en Europe. Auteur de différents articles sur la question. Prépare un ouvrage sur l'entraide à Bamako face aux enjeux de la protection sociale.

Jean-François WERNER, anthropologue, chargé de Recherches à l'ORSTOM. Poursuit une enquête sur la photographie artisanale en Afrique de l'Ouest, en tant que révélateur des évolutions identitaires. A récemment publié : *Marges, sexe et drogue à Dakar* (ORSTOM-Karthala, 1993).

INTRODUCTION

L'individualisation africaine en questions

Mouvement d'une question

Inspirés par les débats autour de la question de l'*individualisme en tant que figure centrale de la modernité* et, sous une forme narcissique et hédoniste, de la post-modernité issue des décombres des grandes idéologies, sensibles au thème du « retour de l'acteur » dans les sciences sociales, les auteurs de cet ouvrage se sont appliqués à mettre certains des termes de ces débats à l'épreuve d'une étude de la modernité africaine.

En effet, deux raisons principales leur ont paru justifier cette tentative :

– d'une part, le fait que l'Afrique noire a toujours été réputée pour être la terre d'élection par excellence de formes de sociabilités communautaires rivant les individus à des solidarités protectrices mais faisant, en revanche, obstacle à leur individualisation, c'est-à-dire à leur émergence comme acteurs autonomes ;

– d'autre part, le fait que le continent africain, tout particulièrement dans ses métropoles, est aussi le théâtre d'une profonde et spectaculaire accélération de son histoire depuis la fin des années soixante-dix. La crise économique, les plans d'ajustement structurels successifs, récemment la dévaluation du franc CFA, ont consacré la faillite de modes de développement impulsés par l'État et remis en cause les fondements de la solidarité socio-politique globale (pour l'essentiel, la légitimation de la domination politique par la redistribution clientéliste) ; dans le même temps, la paupérisation des couches moyennes et populaires (avec les licenciements, le chômage, la baisse des salaires, la hausse des prix et la baisse des cours des produits d'exportation) a entraîné une diminution générale des ressources communautaires, donc affaibli leur capacité de redistribution et d'intégration.

Dans ces conditions, il nous est apparu que les processus de longue durée (monétarisation de l'économie et des rapports sociaux, scolarisation, urbanisation, construction nationale) favorisant l'émergence de l'in-

dividu comme acteur relativement détaché de ses appartenances communautaires originelles, se trouvaient en quelque sorte libérés de leurs entraves et brusquement accélérés par la crise, alors qu'ils avaient été jusque là contrariés, parfois bloqués, par un mode de développement patrimonial et clientéliste entretenant et même renforçant la pertinence des liens de dépendance communautaires, dans la mesure où la redistribution socio-politique passe par le canal des solidarités claniques, locales et familiales.

C'est dans cette perspective qu'en réponse à un appel d'offres du Ministère de la Coopération, nous avions proposé le thème de recherche suivant : « Les individus face à la crise : invention d'une culture de la modernité et processus de recompositions sociales dans les marges de la société urbaine africaine. Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey, Ouagadougou »[1].

A partir d'études de cas menées dans une perspective délibérément qualitative (collecte de récits d'itinéraires existentiels et de parcours professionnels, mise en évidence des pratiques, des attitudes et des représentations), il s'agissait à terme de s'interroger sur la *spécificité d'une individualisation « à l'africaine », combinant des processus d'individualisation et de recomposition des solidarités communautaires.* Dans la mesure cependant où l'utilisation et l'entretien de réseaux communautaires reste l'une des formes principales de la protection sociale et, dans certains cas, de l'accès à des sources de financement inaccessibles ailleurs, cette modalité africaine de l'individualisation devait récuser de fait comme de droit l'individualisme de type occidental. On se trouverait ainsi en présence de l'un des effets paradoxaux de la crise : en même temps qu'elle réduit les moyens de la solidarité communautaire (ce qui va dans le sens de l'individualisation), elle rend celle-ci plus que jamais nécessaire mais aussi plus exigeante (ce qui va dans le sens de sa remise en cause par ceux qu'elle tend à pressurer dans un climat de tensions grandissantes).

L'objectif central de ce projet était donc d'étudier la mise à l'épreuve des formes « traditionnelles » de la solidarité et les processus corrélatifs d'individualisation qui entraînent des citadins en situation de précarité (travailleurs licenciés, jeunes diplômés chômeurs, jeunes déscolarisés condamnés à l'inactivité et aux « petits boulots » ou à la marginalité,

1. Cette recherche a donné lieu à la rédaction d'un rapport dont le présent ouvrage est une version remaniée et partiellement réécrite : A. Marie, R. Vuarin, F. Leimdorfer, J.-F. Werner, E. Gérard, I. Bardem, O. Tiékoura, *Processus d'individualisation dans les villes ouest-africaines,* GREMOVIA (Groupe d'Étude sur la Modernité dans les Villes Africaines), IEDES (Institut d'Études du Développement Économique et Social) – Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, Rapport de fin d'études, Paris, juin 1994, 442 p.

La contribution d'Isabelle Bardem – « la guerre des sexes et l'argent roi à Ouagadougou : entre hommes et femmes, chacun pour soi » – n'a pas été incluse dans cet ouvrage, son auteur ayant souhaité la publier par ailleurs.

femmes isolées contraintes de subvenir par leurs propres moyens aux besoins de leur maisonnée, jeunes femmes vouées à la prostitution) à s'affirmer, *volens nolens,* en tant qu'individus. Car, en conséquence, ils affrontent la nécessité d'avoir à compter d'abord sur soi, d'élargir ainsi le champ ouvert à leurs initiatives, d'utiliser leur capital social communautaire à des fins personnelles, de gérer les compromis plus ou moins hybrides qu'ils passent entre projets personnels et obligations vis-à-vis de l'entourage, tout en s'insérant activement dans l'espace social global (entretien d'un réseau de relations utiles hors de la sphère de la parenté ; participation à des associations de type contractuel ; créations de petites entreprises personnelles ; adhésion à des mouvements religieux permettant de s'affranchir des tutelles ancestrales ; engagements politiques militants).

La construction initiale de notre objet (étudier l'individualisation à partir de récits de vie de jeunes citadins en voie de marginalisation) nous est cependant apparue comme susceptible de présenter quelques risques de redondance, de construction ad hoc et de non falsifiabilité, puisque cette population est a priori la plus soumise au procès étudié, et puisque la méthode choisie ne pouvait qu'induire un comportement discursif d'autosingularisation. Nous avons donc infléchi notre démarche sous trois aspects :

– En premier lieu *la notion de marginalité*, à l'épreuve du terrain, s'est avérée peu discriminante (à l'exception de cas-limites d'exclusions cumulatives). Les « marginaux » ou les « marginalisés » sont-ils par excellence, en raison de leurs ruptures supposées avec les réseaux traditionnels ou modernes de sociabilité, les acteurs idéal-typiques de l'individualisation ?

En effet, deux problèmes sont apparus d'emblée. D'une part, il est difficile de repérer une « marginalité » en Afrique de l'Ouest, parce que la « centralité » de la société englobante est problématique : peut-on parler par exemple d'une intégration sociale urbaine autour de l'État ? La société urbaine ouest-africaine est fragmentée, pluriethnique et plurilingue, les appartenances et les logiques ethniques, sociales, économiques, au mieux s'articulent, souvent se chevauchent, parfois se contredisent, toujours sont prises dans des rapports de négociation. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs des exclusions à la fois « traditionnelles » et « modernes » de se développer de plus en plus en ville (gamins des rues, certaines formes de prostitution, consommation et trafic de drogue, banditisme). Ce qui n'empêche pas non plus que l'on puisse repérer, au cas par cas, des phénomènes de marginalisation avérés.

D'autre part, il n'est pas sûr que des individus en situation de survie, s'ils sont contraints coûte que coûte à la « débrouille », soient les plus à même de s'individualiser, du moins comme acteurs : leurs possibilités de choix, leurs stratégies sont très limitées. A l'inverse, les effets de la crise

sont si amples qu'ils ne touchent pas seulement les plus démunis. La crise renforce même les attentes et les exigences vis-à-vis des solidarités communautaires, tout en rendant plus lourdes les charges des sollicités et plus aléatoire la satisfaction des demandes, ce qui induit certes de fortes tensions (exprimées notamment dans l'imaginaire de la sorcellerie), mais ne provoque que rarement des ruptures volontaires ou des exclusions déclarées. Ce qui s'est plutôt imposé, de ce point de vue, c'est le constat d'une recomposition des liens communautaires et de la multiplication des tentatives s'inscrivant aussi dans le champ social extra-communautaire. C'est donc dans cette perspective qu'il nous a paru devoir situer l'individualisation : non pas comme la production de l'individu isolé par l'exclusion, la marginalisation ou le refus radical de toute obligation, mais comme un processus dynamique qui voit l'individu émerger comme acteur conférant une certaine cohérence et une certaine unité à des pratiques et à des stratégies qu'il détermine de plus en plus lui-même, car il les déploie tour à tour ou simultanément au sein de champs sociaux relativement séparés et hétérogènes quant à la logique qui y domine (la parenté, le voisinage, les relations de travail, la recherche ou la création d'un emploi, le politique global, le religieux communautaire, le religieux extra-communautaire).

– En second lieu, il nous a semblé nécessaire d'accorder *une attention plus soutenue aux processus nouveaux d'insertion dans le champ social global,* notamment de construction ou de conquête des places (par le diplôme, le travail indépendant ou l'entreprise) et de reconstruction identitaire (prises de distances vis-à-vis des univers communautaires et de certaines de leurs valeurs ; émergence d'une conscience politique critique vis-à-vis de la société globale), dans un contexte difficile où l'on ne peut plus compter comme auparavant sur les formes communautaires ou clientélistes de la solidarité. Du fait de cette articulation entre le global et le local, les références disciplinaires (sociologie ou anthropologie) nous sont apparues d'autant plus éclairantes que l'on conservait la complémentarité de leurs approches respectives de notre objet commun.

Lorsqu'il s'est agi d'élaborer les outils théoriques autorisant la saisie du phénomène de l'individualisation et la fédération des travaux particuliers, une alternative stratégique est apparue entre unification maximale ou minimale de la problématique. C'est ce dernier choix qui a été retenu, d'une unification théorique réduite au minimum nécessaire pour que les travaux de chacun convergent *in fine* et soient donc comparables.

L'anthropologie et la sociologie partagent une appréhension du phénomène de l'individualisation à partir de prémisses holistes, le définissant comme une façon d'être en société ; mais leur définition respective du tout social diffère. La sociologie, du moins dans sa tradition durkheimienne, examine l'émergence de l'individu dans sa relation à l'étatisa-

tion, soit comme deux développements de même sens, quand l'État est promoteur des droits individuels, soit comme deux processus de sens opposés, quand l'émancipation individuelle est conquise contre l'encadrement des institutions centralisatrices. L'anthropologie est plus encline à référer l'élément à un « tout » communautaire et à penser l'individualisation comme un affranchissement à l'égard des appartenances assignées par la naissance, ou comme une conséquence de leur affaiblissement. Choisir entre ces points de vue reviendrait en fait à appauvrir la référence à la dimension collective du procès d'individualisation, dans la mesure où ce choix impliquerait d'accorder, soit à l'État, soit à la communauté, un poids déterminant dans la relation entre individu et totalité sociale, ce qui aurait oblitéré les relations entre communauté et État et interdit l'utilisation d'un modèle d'analyse ternaire qui appréhende ce procès dans un jeu complexe à trois termes : *individu, communauté, État.*

C'est pour laisser le regard circuler librement sur un paysage peu connu que le choix d'une référence théorique (et disciplinaire) a été laissé à l'appréciation de chacun. Ceci s'accordait au caractère exploratoire de cette recherche, puisque le thème du procès d'individualisation dans les villes africaines n'a pas fait l'objet, à ce jour, d'une observation suivie de la part d'aucune de ces disciplines ni, *a fortiori,* du croisement de leur regard. Les auteurs de cet ouvrage espèrent y contribuer et enrichir ainsi la *comparaison entre modernités africaines et modernités européennes,* à travers l'étude d'un phénomène qui, d'emblée, manifeste l'imbrication des changements macro- et micro-sociologiques et nécessite un va-et-vient continu entre ces deux perspectives.

Cette option implique que chacun détermine un objet, choisisse une démarche, interprète ses résultats en conformité avec sa sensibilité disciplinaire, mais aussi que l'interprétation finale soit unificatrice, ce à quoi notre conclusion tente d'aboutir par l'analyse transversale des champs d'expérience communs aux différents cas analysés d'une étude à l'autre.

La convergence des travaux repose cependant sur une certaine homogénéité des sous-populations étudiées. Toutes sont placées au cœur du mouvement, dans la rupture avec un ordre social (fragilement) établi à l'issue des Indépendances, toutes sont contraintes à la production inédite des appartenances sociales et de soi : la jeunesse est ainsi un trait commun des populations enquêtées, ou plutôt ce moment tout aussi crucial, matériellement et symboliquement, tant pour les sociétés africaines que pour les sociétés occidentales, où le « jeune » devient « adulte » en prenant ou en conquérant sa place dans l'espace des activités professionnelles, des revenus, des statuts sociaux. Tous ces individus sont affrontés à une conjoncture historique qui impose la double contrainte d'une *insertion problématique* : contrainte de mobilité et d'intégration d'un côté ; blocage, fermeture des issues et des accès connus de l'autre. Beaucoup semblent faire, les enquêtes le montrent, de nécessité vertu, puisqu'ils

revendiquent, comme une culture et une éthique, ce bouleversement des positions et des identités. Les études particulières retrouvent ainsi, à l'interprétation, une homogénéité théorique imprévue à l'origine, sous la forme d'une commune dialectique de la rupture et de l'intégration et d'une commune attention à la réinterprétation des appartenances communautaires et des appartenances sociales globales.

Pour que la richesse de cette différence d'approche entre la sociologie (R. Vuarin) et l'anthropologie (A. Marie) n'apparaisse pas au lecteur comme une divergence ou un non-dit, nous avons tenu à la présenter dans un prologue plus théorique, non pas sous la forme d'un bilan des travaux de ces deux disciplines sur le thème de l'individualisation (l'ouvrage n'y aurait pas suffi), mais en soulignant quelques-unes des interrogations que leurs traditions respectives posent *aujourd'hui* face à l'universalisation de ce processus. L'articulation des deux totalités sociales (communauté et société) auxquelles, par tradition, ces deux disciplines réfèrent le sujet social, toujours peu ou prou pris entre conformisme et émancipation, est ainsi, nous l'espérons, plus clairement prise en compte dans l'examen du processus contemporain de l'individualisation en Afrique.

– Enfin, nous avons conservé mais adapté *la méthode des récits de vie* : en effet, l'inflexion de notre problématique initiale a porté certains d'entre nous à accorder la préférence à l'étude de séquences biographiques limitées, plus significatives de ces prises d'initiative qui signalent l'individualisation des pratiques et des stratégies (procès de création d'une petite entreprise, histoires d'itinéraires socio-professionnels, itinéraires familiaux et conjugaux, cursus scolaires) ou plus significatives des échecs et des difficultés qui ont entraîné des individualisations confinant à la marginalité (échecs matrimoniaux, échecs scolaires, tentatives avortées d'insertion professionnelle).

Mais dans l'ensemble, il nous est apparu que la méthode des récits de vie constituait une bonne approche du processus d'individualisation : comment repérer autrement les liens et les ruptures, les stratégies et les choix de vie éventuels, les itinéraires plus ou moins chaotiques des individus ? Comment rendre compte autrement du sens qu'ils leur attribuent ?

Bien entendu, un récit de vie n'est pas en soi « représentatif » des tendances profondes des évolutions sociales. Mais tout sujet social est confronté, de sa place, aux contraintes qui s'exercent sur lui, il interprète et agit en fonction de celles-ci, des possibilités et opportunités qu'elles recèlent. Tout récit d'une histoire individuelle est traversé, de manière particulière chaque fois, par les rapports économiques, sociaux, ethniques, historiques et politiques, et tout discours construit des places sociales symboliques et imaginaires. Du point de vue du sens (vécu, interprété), il est toujours représentatif.

La méthodologie stricte de l'histoire de vie, qui nécessite une comparaison étroite entre discours et pratiques, a été appliquée sur le cas de la jeune prostituée de Dakar (J.-F. Werner). Les autres études ont fait leur part à des récits de vie plus sélectifs (A. Marie, O. Tiékoura), à des entretiens sur des parcours de vie (E. Gérard, F. Leimdorfer, R. Vuarin) ou à des questionnaires (E. Gérard).

Si de nombreux problèmes de théorie et de méthode restent non résolus, tels que le rapport des discours aux pratiques, la représentativité statistique des récits, le rôle et la place de l'enquêteur dans la production et la direction de l'entretien, il s'est avéré que l'orientation méthodologique a été féconde. Les problèmes abordés, en effet, se recoupent fortement, qu'il s'agisse des jeunes diplômés, des prostituées, des chômeurs ou des créateurs d'entreprises.

Présentation de l'ouvrage

La ville, par les opportunités qu'elle offre, par la distension des liens sociaux qu'elle engendre, par la présence de l'État, des institutions et des médiations de divers ordres, est le lieu où les processus d'individualisation sont les plus visibles, les plus lisibles et les plus accusés. C'est en ville que peuvent s'accomplir les prises de distance les plus nettes à l'égard des rapports sociaux traditionnels, c'est en ville que ceux-ci sont tenus le plus impérativement de se recomposer et de se réinterpréter.

C'est pourquoi toutes les études de cas présentées ici se situent en milieu urbain : Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey, capitales de quatre États ouest-africains. Certes, chaque ville a ses caractéristiques propres : un rapport au monde rural particulier, une relation spécifique entre société civile, État, ethnies, des expériences différentes de la crise économique... Sans doute l'économie de marché ne s'est-elle pas développée de manière identique partout (cf., notamment, les différences entre le secteur public et le secteur privé à Bamako et à Abidjan), sans doute la crise a-t-elle des implications diverses selon les lieux, mais partout la récession économique, le chômage, le sous-emploi, la déscolarisation, l'absence de débouchés professionnels pour les diplômés, la pauvreté et la misère, la monétarisation accusée des rapports sociaux dans un climat de concurrence exacerbée, entraînent des mises à distance et des prises de distance.

Les différents textes proposés ici peuvent être ainsi rapportés à plusieurs thèmes transversaux, fortement corrélés : le rapport à la socialisation et à la formation ; aux statuts définis par l'appartenance sexuelle ; au travail, à l'emploi, au chômage et à l'argent ; à l'expérience de l'échec professionnel et des difficultés liées à la crise économique ; à la dialec-

tique de la dépendance et de l'autonomie de l'individu, notamment vis-à-vis des réseaux – anciens et nouveaux – d'appartenance et de solidarité... Ces thèmes sont présents, à des degrés divers, dans les différentes situations urbaines analysées. Toutes renvoient aux différentes facettes de la recomposition actuelle des sociétés africaines, telle qu'elle est amplifiée et accélérée par la crise avec ses effets de bifurcations successives aux issues incertaines. Cependant, par-delà leur diversité thématique concrète, l'ensemble des contributions ici présentées suivent un fil d'Ariane commun, l'évolution complexe et ambiguë, souvent ambivalente, de la place et du statut de l'individu dans les sociétés africaines contemporaines. De manière directe ou indirecte, en effet, on s'efforce d'y répondre en nuances à la même question centrale : *terre d'élection des identités communautaires, l'Afrique est-elle en passe de devenir « une Afrique des individus » ?*

1) Dans une première partie, on analysera quels compromis l'individu est amené à passer entre famille et entreprise, entre les logiques de la solidarité « traditionnelle » et la logique de rentabilité entrepreneuriale.

– Les patrons et patronnes des restaurants populaires abidjanais (F. Leimdorfer), en dépit d'un statut formellement analogue, ne sont pas engagés dans le même parcours. Moyen pour les femmes de conquérir leur indépendance financière et une autonomie que leur refuse la traditionnelle division sexuelle du travail, le maquis est pour certains hommes un palliatif du danger d'exclusion sociale par le chômage et, pour d'autres, un complément de salaire apprécié dans une situation d'instabilité économique et de précarité professionnelle. Mais, pour les uns et les autres, il est le support d'un prise de distance à l'égard des pressions communautaires (demandes d'aides et d'emploi) parce qu'il assure une certaine indépendance et parce que la logique entrepreneuriale l'exige, la productivité s'opposant à la redistribution.

– Les entrepreneurs innovateurs de Bamako (R. Vuarin) sont en majorité des jeunes chômeurs diplômés qui ont décidé de ne plus attendre et de créer leur place en inventant quasiment de toute pièce une position inédite dans la division sociale du travail qui a prévalu jusqu'à ce jour au Mali. Intériorisant la logique de l'innovation technique, de l'économie des coûts et de l'autofinancement, ils sont amenés à séparer radicalement l'entreprise du milieu familial. Pour autant, ils ne rompent pas avec celui-ci, mais tentent de prévoir la part de leurs revenus qu'ils peuvent consacrer à la redistribution communautaire. L'individualisation apparaît donc bien liée, ici comme en Occident, à l'élargissement de la division du travail social et, au niveau individuel, à des « ruptures de sociabilité ». Toutefois une telle conformité à un procès général apparaît ici comme un fait sociologique encore marginal.

2) Dans une seconde partie, on analyse les oscillations des individus pris, d'un côté, entre les contraintes de la société globale qui à la fois les attire et les repousse (notamment par l'école et par l'emploi), et, de l'autre côté, les exigences de leurs communautés qui à la fois les soutiennent et les menacent : on montre que dans ces contradictions, ils sont conduits à opérer des transactions qui les entraînent sur la voie de l'autonomie.

– Les jeunes chômeurs diplômés de Bamako (É. Gérard), dont l'avenir avait jusqu'alors été déterminé par leur insertion dans l'appareil d'État, avec ce que ce débouché professionnel implique en termes de statut social et d'accès à la redistribution clientéliste, sont aujourd'hui paralysés par la fermeture de cette issue, qui rend caducs tous les investissements et attentes de leurs lignages à leur égard et les condamne à une « mort symbolique ». Ils en tirent le sentiment d'une double exclusion : celle dont leur milieu d'origine fait peser sur eux la menace, en leur reprochant de ne pas prendre leur place dans la circulation des « avances-restitutions », et celle qu'ils intériorisent en s'excluant eux-mêmes. Ils réalisent ainsi une individualisation « négative » certes, mais dans laquelle se conjuguent bien, comme dans l'individualisation « positive », production de l'individu par la société et production de l'individu par lui-même.

– Les jeunes chômeurs d'Abidjan (A. Marie) sont exclus du secteur de l'emploi moderne, mais certains ont encore l'espoir d'y entrer, tandis que d'autres, plus marqués par une déjà longue histoire d'échecs successifs, se cramponnent à des solidarités familiales pourtant lourdes de conflits et de menaces sorcières, alors que d'autres encore s'efforcent de prendre leurs distances vis-à-vis de leurs entourages sociaux originels, en prenant appui sur les religions nouvelles et en cherchant à renégocier leurs appartenances communautaires : ni trop près, ni trop loin, tout l'art est de trouver la bonne distance. Ni l'indépendance absolue de l'individualisme, ni la dépendance du sujet communautaire, mais l'autonomie relative du sujet individuel, conquise dans une négociation complexe, toujours en chantier.

3) Enfin, dans une troisième partie, on montre comment, dans le champ des rapports sociaux, l'acteur ruse pour éviter les écueils symétriques de la marginalité et de la solidarité.

– A Niamey (O. Tiékoura) les prostituées appartiennent à deux catégories distinctes et parfois opposées : les prostituées « traditionnelles » (*karuwaï*) sont intégrées dans des communautés citadines ainsi que dans le jeu des rapports politiques, mais elles trouvent aussi dans leur marginalité un échappatoire à des contraintes conjugales et statutaires trop rigides ; quant aux prostituées « modernes » (*kossou-kossou*), elles sont dans une situation de marginalité urbaine beaucoup plus nette, dont elles revendiquent la dimension d'indépendance en s'appuyant sur une pratique individualiste de leur métier, tout en entretenant, paradoxalement, des relations suivies avec leur famille d'origine.

– Le jeune *dealer* de Dakar (J.-F. Werner) est en marge de toute légalité, mais il entretient soigneusement le réseau de ses relations avec sa communauté et avec certains agents de l'appareil d'État et, sous cet angle, sa situation n'est pas sans analogies avec celle de sa compatriote engagée dans un processus de dégradation statutaire et matérielle, lorsqu'elle s'efforce de maintenir ses possibilités de recours à ses réseaux diversifiés d'entraide.

On tente enfin, en conclusion, de mettre en lumière les lignes de force de ce procès complexe, ambigu, souvent ambivalent, de l'individualisation dans les villes ouest-africaines d'aujourd'hui.

PROLOGUES

L'INDIVIDU : UN ÉTAT DE LA QUESTION

1

Un siècle d'individu, de communauté et d'État

Une lecture sociologique : Durkheim, Dumont, Maffesoli, Elias

Robert VUARIN

Émile Durkheim publie son premier ouvrage, *De la division du travail social,* en 1893 [1]. Il y propose un modèle d'analyse de la modernisation, où l'émergence de l'individu occupe une place centrale dans la transformation globale des sociétés. Un siècle plus tard, la pertinence de ce modèle peut évidemment être évaluée en le comparant aux transformations qui se sont effectivement réalisées au sein des sociétés occidentales (que Durkheim caractérise par une structure sociale « différenciée »), puisque ces transformations vérifient ou infirment les dynamiques annoncées comme caractéristiques de la modernisation. C'est un des objectifs poursuivis par un ouvrage paru l'année anniversaire de cette publication [2] et l'on s'appuiera plus loin sur les mises en perspective contemporaine qu'il propose, ainsi qu'un utile retour sur les conditions d'élaboration de ce modèle à la fin du siècle dernier lorsque la sociologie scientifique émerge des traditions intellectuelles allemande, anglo-saxonne et française. L'intérêt de ce modèle peut cependant aussi être évalué dans une perspective moins historique que géographique, quant à son pouvoir de généralisation aux sociétés que Durkheim avait considérées dans cet ouvrage comme point de départ du processus de la modernisation (définies comme « segmentaires ») et qui entreront dans ce processus plus tard

1. Émile Durkheim : *De la division du travail social,* Paris, PUF (coll. Quadrige), 1994 (1re édition : 1893, 2e édition : 1902). Les citations renvoient à cette dernière édition.

2. Ph. Besnard, M. Borlandi, P. Vogt, eds. : *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après,* Paris, PUF, coll. Sociologies, 1993, 330 p.

dans le siècle lorsqu'elles ne sont pas occidentales. Leurs modernisations vérifient-elles aussi le modèle annoncé ? En bref, ce processus et le modèle durkheimien qui le décrit, sont-ils uniques, univoques et universels ?

On se donnera ici un programme plus modeste que cette double vérification, qui consistera à examiner dans quelle mesure le modèle durkheimien de la modernisation individualisante (ou de l'individualisation modernisatrice) est vérifié par quelques sociologues ultérieurs ayant concentré leur attention sur le procès occidental d'individualisation. Cette vérification apparaît en effet préliminaire à l'utilisation qui peut être faite de ce modèle pour comprendre la (ou les) voie(s) de modernisation qu'empruntent les sociétés africaines. Plus modestement encore, on concentrera l'attention sur la prévision d'évolution de deux éléments du modèle, étroitement liés : l'individualisation et la « désegmentation », c'est-à-dire la disparition des appartenances et des limites communautaires. Selon Durkheim l'affirmation de l'individu devrait progresser avec la substitution progressive de la « société » à la « communauté », des sociétés de type différencié aux sociétés de type segmentaire. On peut donc formuler très simplement l'interrogation que l'on portera à la thèse durkheimienne : *faut-il que la communauté disparaisse pour que l'individu apparaisse ?* C'est la réponse à cette question qui sera confrontée à trois développements ultérieurs de la sociologie de la modernité occidentale, ceux de Louis Dumont, Norbert Elias et Michel Maffesoli.

Le modèle durkheimien de la modernisation individualisante

Rappelons d'abord la thèse de Durkheim, rapidement dans sa globalité, plus précisément sous l'aspect qui nous intéresse.

Ce modèle a deux grands intérêts heuristiques : d'une part il est structural car il montre que des relations nécessaires s'établissent entre les divers domaines de la vie sociale qui sont modifiés par le processus de la modernisation : changement de la morphologie sociale, accroissement démographique, industrialisation, urbanisation, affirmation de l'État-nation et de sa gestion démocratique, individualisation enfin ; d'autre part il est dynamique, parce qu'il établit une loi de transformation du système social d'ensemble et de chacun de ses éléments. Mais cette loi est complexe : à partir d'un certain degré de transformation des sociétés traditionnelles, chacun des champs du changement social agit sur les autres de telle sorte que le processus d'ensemble puisse être entretenu par quelques unes de ses composantes jusqu'à réalisation complète du système de la modernité. Ce dernier point donne à ce modèle une grande

souplesse et ouvre la possibilité de comparer et de comprendre des variantes, des formes de modernisation relativement différentes en apparence, mais aussi les échecs ou blocages du processus.

La thèse centrale est bien connue : la modernisation est constituée de l'ensemble des transformations qui font passer les sociétés d'une morphologie segmentaire à une morphologie différenciée. Deux thèses secondaires la précisent : la division du travail est, de toutes ces transformations, la plus centrale, d'une part, et d'autre part leur source ne peut être localisée dans l'intention et l'action volontairement modernisatrice des individus, bien que les changements sociaux accroissent à l'évidence les capacités d'autonomie, d'imagination, de liberté, d'efficacité de ceux-ci, mais dans le milieu social qui autorise l'affirmation de ces capacités. Il faut donc que le social se transforme, par la désegmentation, pour que la division du travail autorise (et profite de) l'épanouissement de l'individualité et de l'action individuelle.

Les sociétés à morphologie segmentaire ne peuvent en effet autoriser le développement des facultés de l'individu : car le ciment qui fait tenir chaque segment, et associe entre eux des segments identiques (« clan », « tribu », « famille étendue »), leur solidarité propre donc, est le lien de sang qui impose l'obéissance à la tradition, l'adhésion à ce qui en découle : culte des ancêtres, partage du sol, habitudes communes. La tradition se répète, se récite, s'impose à tous sans autre autorité légitime qu'elle même : comme l'écrira plus tard Eric Weil, « elle va de soi »[3], Aucune place donc dans les consciences pour la critique, la réflexivité : « la conscience primitive », écrit Durkheim, « est tout entière hors de soi » (1994 : 175). Encore moins de place pour l'innovation que pourraient introduire d'éventuels « grands hommes »[4].

Il faut donc que la transformation procède, à l'origine, de causes sinon externes à l'ordre social, du moins susceptibles de s'imposer à la « résis-

3. Eric Weil : « Traditions et traditionalisme », in *Essais et conférences,* Paris, Plon, 1971.

4. Cependant Durkheim reconnaît aux « despotes » et aux « chefs » la particularité d'avoir été « les premières personnalités qui se soient dégagées de la masse sociale » (1994 : 172), bien que cela ne changeât rien pour les sujets sociaux qui « au lieu de se subordonner au groupe se subordonnent à celui qui le représente » (1994 : 172). Cela est possible à partir d'un certain degré de désegmentation *et de centralisation* (car « l'effacement de l'individu a pour lieu d'origine un type social que caractérise une absence complète de toute centralisation » (1994 : 170)), ce que ne désavouerait pas l'anthropologie politique anglo-saxonne (Daryl Forde et al. : *African political systems*) dans son opposition entre sociétés segmentaires et sociétés à État en Afrique. Mais l'intuition de Durkheim est remarquable, car les mythes d'origine des Empires ouest-africains décrivent en effet toujours les fondateurs comme des individus marginaux et transgresseurs de l'ordre social établi (cf. E. Terray : « Tradition, légende, identité dans les États précoloniaux de la Boucle du Niger », *Cahiers d'Études Africaines,* XXVIII (2) : 5-11) et l'étude de R. Vuarin ci-après.

tance culturelle » de ce type de sociétés. Durkheim les repère clairement dans l'accroissement démographique (« élévation de la densité matérielle ») qu'il attribue de façon très matérialiste à une augmentation de la production agricole favorisée par des circonstances climatiques favorables et, moins clairement, à un « décloisonnement de l'arrangement segmentaire » qui « rend la matière sociale libre pour entrer dans des combinaisons nouvelles » (1994 : 237). Il s'ensuit que « les rapports sociaux – on dirait plus exactement intra-sociaux – deviennent plus nombreux, puisque de tous côtés ils s'étendent au-delà de leurs limites primitives » (1994 : 238). C'est alors « l'élévation de la densité dynamique ou morale » qui doit nécessairement se combiner à celle de la densité matérielle pour provoquer le changement social, densité morale dont l'origine n'est cependant pas clairement dégagée par Durkheim, pourtant toujours attentif au statut de la cause et de l'effet. Il évoque en effet trois « manières » de réalisation de la « condensation progressive des sociétés au cours du développement historique », sans indiquer cependant d'où ces « manières » ou « symptômes du phénomène » proviennent eux-mêmes : une occupation plus dense de l'espace, la formation des villes et l'augmentation du « nombre et [de] la rapidité des voies de communication et de transmission » (1994 : 238-241).

Toujours est-il que le décloisonnement, le comblement des « vides entre les segments » rend les relations sociales plus nombreuses et intensifie « l'interaction sociale »[5]. Le système d'interaction est l'ensemble des rapports sociaux dans lesquels les membres d'une société peuvent entrer, que ces rapports soient de conflit ou de coopération. Ils sont de fait les deux à la fois : la concurrence entre des acteurs libérés de leurs habitudes et devoirs coutumiers s'accroît lorsqu'ils accèdent aux moyens de subsistance par un travail plus subdivisé, et l'interdépendance aussi puisque dans le même temps la production, la distribution des biens doivent s'adapter à une société plus complexe, déterminant l'apparition de nouvelles fonctions et la subdivision des anciennes. La division du travail social s'accroît et la solidarité devient organique, puisque chaque agent

5. Cette proposition est ainsi illustrée par Mohamed Cherkaoui : « Morphologiquement, une telle structure (segmentaire) se caractérise par le fait que chaque individu n'est pratiquement en relation qu'avec ceux qui appartiennent au même segment. Qu'elle vienne cependant à s'effacer et tout individu pourra, potentiellement, entretenir des relations avec tous les autres (...) Pour donner une juste idée de cette augmentation que permet le passage d'une société segmentaire à une société ouverte, considérons l'exemple fictif simple composée de 3 segments de 3 individus chacun. Idéalement, si tous les individus appartenant au même segment interagissent, nous obtiendrons 18 relations (symétriques) dans la première structure et 72 dans la seconde. Plus généralement pour N segments contenant chacun M individus, nous aurons dans le premier cas $N(M^2) - NM$ et $(NM)^2 - NM$ dans le second. » Mohamed Cherkaoui : « Changement social et anomie : essai de formalisation de la théorie durkheimienne » in *Archives européennes de sociologie,* XXII (1981), 3-39.

concourt non plus à sa reproduction propre, mais à celle, élargie, de l'ensemble social dont la sienne dépend maintenant. La lutte sociale devient une donnée nécessaire de la vie sociale, car par elle les agents s'ajustent dans les places : « Si le travail se divise davantage à mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses et plus denses, (...) c'est que la lutte pour la vie y est plus ardente » (1994 : 248). A ce stade de l'évolution des sociétés, celui de la différenciation et de la spécialisation, le modèle se complexifie : de linéaire, il devient cybernétique. Chacun de ses aspects renforce les autres, précipitant les sociétés dans une accélération logarithmique de la modernisation où la division du travail est centrale : de son adaptation permanente à la différenciation sociale dépend la poursuite d'une transformation générale, inexorable, nécessaire : « Nous disons non que la croissance et la condensation des sociétés *permettent,* mais qu'elles *nécessitent* une division plus grande du travail » (1994 : 244). Mais le processus est bien rétroactif : « Si la société, en se condensant, détermine le développement de la division du travail, celle-ci, à son tour, accroît la condensation de la société » (1994 : 241). Il y a dans ce modèle le sentiment d'une nécessité et d'une menace planant sur la modernisation : rien ne peut ni ne doit freiner ce processus cumulatif et auto-entretenu, sous peine d'une catastrophe. Celle-ci est rapidement signalée en fin d'ouvrage : si la division du travail ne permet pas d'absorber une demande d'intégration des producteurs toujours plus vitale (on pense aux travailleurs « libres » de Marx) et plus complexe, c'est au niveau individuel le développement du suicide et du crime, et au niveau social la migration (l'aventure coloniale est contemporaine de Durkheim) ou la guerre qui offriront des issues « anomiques » à la modernisation. Mais si l'issue de la lutte sociale est « harmonieuse », alors la modernisation progresse sur tous ses fronts : urbanisation, accroissement démographique, facilités de communication, densification des rapports sociaux, progrès technique (innovations et spécialisation des activités) et croissance économique (qui sont les conditions de l'industrialisation), solidarité sociale (interdépendance), se renforcent mutuellement. L'État et la centralisation progressent de même, comme dans les organismes supérieurs le besoin de coordination d'organes de plus en plus différenciés accroît le rôle de l'un d'entre eux, le système nerveux. Et enfin, parallèlement, au niveau de l'individu cette fois, se produit une révolution intérieure, que cette formule étrange résume : « C'est l'organisme qui se spiritualise » (1994 : 338).

Abandonnons donc le télescope et scrutons cette multitude de transformations microscopiques que constitue l'individualisation.

L'effacement de l'imperméabilité des cloisons entre segments de la société affaiblit les particularismes de ceux-ci. Il y a certes quelques contradictions chez Durkheim à affirmer dans le même temps que les segments sont identiques entre eux, et que leurs différences s'effacent ; mais considérée au niveau de l'individu, cette contradiction est moins vive. Car

ce qui s'efface avec ces relations transversales, c'est l'exclusivisme de la référence identitaire de l'individu « archaïque » à son propre segment : il n'est plus seulement ce que sont ses semblables, c'est-à-dire ses parents, issus du même ancêtre, occupant le même sol, obéissant aux mêmes coutumes. C'est en cela que sa « conscience est hors de soi » : elle est toute entière occupée par les « représentations, sentiments et tendances » communes, par ces « états forts de la conscience collective » qui envahissent la totalité de l'être. Dans une société différenciée, par contre, les « individus sont groupés non plus d'après leurs rapports de descendance mais d'après la nature particulière de l'activité sociale à laquelle ils se consacrent » (1994 : 158), leur place dans la division du travail social donc. L'insertion dans la division du travail devient la référence identitaire majeure. La solidarité ne repose plus sur le rassemblement de « ceux qui se ressemblent » mais sur l'interdépendance entre ceux qui diffèrent.

Or « ce qui fait la force des états collectifs, ce n'est pas seulement qu'ils sont communs à la génération présente, mais c'est surtout qu'ils sont, pour la plupart, un legs des générations antérieures (...) L'autorité de la conscience collective est donc faite en grande partie de l'autorité de la tradition » (1994 : 276-277). La désegmentation affaiblit nécessairement cette autorité : car elle permet et même implique un déplacement dans l'espace des agents, donc un contact et un mélange de traditions diverses qui de ce fait « ne vont plus d'elles-mêmes » puisqu'elle se confrontent et se comparent les unes aux autres. La migration et la ville mélangent des traditions qui s'affaiblissent mutuellement, d'autant plus que seule la sédentarité permet le maintien de l'autorité et le contrôle des anciens sur les jeunes : les transgressions de la coutume non réprimées par un contrôle social désormais affaibli amènent peu à peu au refus du contrôle social, puis à la « sacralisation de la liberté » : « un droit acquis à une plus grande autonomie se fonde » (1994 : 286).

On est encore là dans une transformation toute extérieure à l'individu : ce ne sont que les conditions de possibilité sociales, extérieures, d'une modification de la « structure de l'intériorité » comme dirait Norbert Elias, de la vie psychique ou de la conscience selon Durkheim, qui apparaissent. Elles ont cependant une influence sur la conscience : l'expérience de l'individu s'élargit au contact de relations nouvelles et de traditions autres, l'interdit de leur fréquentation s'affaiblit. Mais au sein de l'individualité ? Le raisonnement de Durkheim est obscur sur ce point. Il s'appuie sur une image de la nature humaine partagée de toute éternité entre « égoïsme » et « altruisme ». Paradoxalement, c'est l'altruisme qui occupe l'individualité archaïque car « dans les sociétés inférieures, la conscience de l'individu est envahie par la conscience collective, nous serions tenté de croire qu'elle est toute entière autre chose que soi, qu'elle est tout altruisme, comme dirait Condillac » (1994 : 175). Or Durkheim assimile cet altruisme fusionnel à de l'organique, de l'hérédité, de l'instinct (ce

« produit d'expériences accumulées pendant des générations » (1994 : 338)). La communauté « primitive » emphatise le rapport au même, fonctionne à *l'identité* (la « mêmeté » disait Voltaire), mais cette fusion dans le même est de l'altruisme intégral !

Voici que « dans les sociétés supérieures, ce sont les causes sociales qui se substituent aux causes organiques » (1994 : 338). La tradition s'affaiblit, et donc les « tendances et les aptitudes transmises par l'hérédité [deviennent] plus indéterminées, plus réfractaires par conséquent, à se prendre sous forme d'instinct » (1994 : 337). Or « les progrès de la conscience sont en raison inverse de ceux de l'instinct » (1994 : 338) et l'individualité puise dès lors en elle-même ses sources : c'est en ce sens que « l'organique se spiritualise ». L'égoïsme apparaît, gagne les « sphères supérieures » de la conscience, occupe l'espace laissé libre par le reflux des états forts de la conscience collective, par l'affaiblissement de « l'instinct », de l'hérédité, de la tradition. Les « causes inorganiques », entendons sociales, agissent alors d'autant plus sur l'homme qu'elles sont elles mêmes une autre forme de la nature humaine, qui ne demande pour s'épanouir, que la complexification et la différenciation sociales, c'est-à-dire la désegmentation. L'affirmation de l'individu naît de celle de la société, thèse centrale de la sociologie durkheimienne : « les faits sociaux ne sont pas le simple développement des faits psychiques, mais les seconds ne sont en grande partie que le prolongement des premiers à l'intérieur des consciences » (1994 : 341). Et la société moderne, différenciée, ne naît pas de la libération de l'égoïsme, puisque c'est l'inverse.

La thèse de Durkheim est dialectique aux deux niveaux de l'intériorité individuelle et de la vie sociale : des mouvements opposés s'y confrontent. Au sein de l'individualité moderne doivent s'affronter des « forces contraires qui s'équilibrent » : « Tandis que l'une nous pousse à nous faire une personnalité distincte, l'autre au contraire nous fait une loi de ressembler à tout le monde » (1994 : 268). L'identité, la relation au même (ce qu'il nomme solidarité mécanique et qui constitue le ciment *exclusif* de la communauté « primitive ») repose sur l'aptitude humaine à... l'altruisme ; inversement les sociétés modernes, assimilatrices des différences, cimentées par l'altérité (la solidarité organique) dépendent d'une autre faculté : l'égoïsme. La seconde, qui provient de la première (ce qui n'est pas le moindre paradoxe de cette analyse : l'égoïsme naît de l'altruisme (1994 : 175)) ne se substitue d'ailleurs jamais totalement à elle ; *mais elles ne peuvent coexister que dans la société différenciée.* Ou alors, le processus se bloque et échoue, car, d'une part, si la compétition interindividuelle propre à la modernisation n'est pas limitée par la persistance de solidarités fortes, tout pousse à l'éclatement ou à la dispersion : « là où ce sentiment de solidarité est trop faible pour résister à l'influence dispersive de la concurrence, celle-ci engendre de tout autres effets que la division du travail » (1994 : 260). Mais à l'inverse, si dans la modernisa-

tion la société segmentaire persiste avec ses particularismes, si ses cloisonnements freinent le système d'interaction, gênent la mobilité des sujets et si la conscience collective réduit la « sphère d'action propre des personnalités », alors l'obstacle est tout aussi infranchissable et la catastrophe sociale certaine. Dans ce cas, « la concurrence oppose des individus isolés et étrangers les uns aux autres, elles ne peut que les séparer davantage » (1994 : 259). L'éclatement de la société est alors inévitable, car selon cette formule forte de Durkheim, « on ne peut citer aucun cas où des relations de pure hostilité se soient, sans l'intervention d'aucun autre facteur, transformées en relations sociales » (1994 : 259). On retrouve ici la dialectique de l'harmonie et de l'anomie qui pèse, au niveau le plus global, sur le destin de la modernisation.

Il faut donc que dans la société moderne un certain degré de segmentation existe. Mais il ne peut reposer sur les mêmes facteurs de solidarité que dans la société segmentaire, en particulier sur les liens de sang. Ces solidarités doivent *se déplacer vers des formes nouvelles d'identité* collectives, et en tout premier lieu vers celles qui proviennent de la charpente des sociétés différenciées, la division du travail : « Il est certain que les sociétés organisées ne sont pas possibles sans un système développé de règles qui prédéterminent le fonctionnement de chaque organe. A mesure que le travail se divise, il se constitue une multitude de morales et de droits professionnels. Mais cette réglementation n'en laisse pas moins agrandi le cercle d'action de l'individu » (1994 : 289). Les corporations et tous les corps intermédiaires ont pour Durkheim, à l'inverse de Rousseau, une vertu démocratique irremplaçable, car ils évitent aux sociétés modernes de verser soit dans l'individualisme effréné, soit dans le collectivisme. Mais ils doivent être adaptées « à la vie mobile d'aujourd'hui et à l'extrême division du travail » [6].

6. C'est certainement le point nodal de la pensée politique de Durkheim : « Quand on supprime les corporations, on voit aussitôt naître entre les égoïsmes déchaînés une lutte dont les suites ne sont que trop faciles à prévoir. Les plus forts l'emportent, écrasant les plus faibles et les réduisant à la misère. Voilà ce que produit l'individualisme. Ou bien l'État intervient, prend en mains ces intérêts généraux qui n'ont pas su s'organiser et se défendre, se substitue à ces corporations qu'il eût mieux fait de créer ou d'entretenir et s'immisce par conséquent dans tous les détails de la vie commune. Alors du prolétariat on tombe dans un socialisme despotique. Tels sont en effet les deux abîmes entre lesquels semblent osciller aujourd'hui les nations civilisées. Il n'y a qu'un moyen d'échapper à ce danger qui nous menace pour un avenir prochain et dont les hommes d'État commencent à se préoccuper, c'est de restaurer les corporations. Bien entendu il ne peut être question de les ressusciter telles qu'elles existaient au Moyen Age. Mais il n'est pas impossible de leur trouver une organisation nouvelle, moins étroite et moins immuable, mieux adaptée à la vie mobile d'aujourd'hui et à l'extrême division du travail » (« Organisation et vie du corps social selon Schaeffle » (1885) in E. Durkheim : *Textes* (tome 1), Paris, éd. de Minuit, 1975, pp. 370-371).

Il *faut* donc bien que la communauté primitive, ce segment cloisonné, cimenté par la parenté, ne valorisant que ses ancêtres, son sol, ses coutumes, son droit répressif, disparaisse pour que l'individualisation ait lieu, processus que l'on doit entendre à la fois comme socialement déterminé et subjectivement construit. Mais ce « il faut » est aussi à double sens : il indique d'abord une condition de possibilité logique (la communauté est un obstacle à l'individualisation) et ensuite une nécessité politique : à partir du moment où la modernisation a trouvé un quelconque point d'appui à son levier au sein d'une société segmentaire, tout ce qui peut gêner ce soulèvement général est périlleux pour l'ensemble social. La communauté et ses (vieux) gardiens *doivent* s'effacer.

Problématiques actuelles de l'individualisation

Si l'on entre dans le détail des constructions théoriques que la sociologie propose aujourd'hui pour rendre compte de l'état actuel et des lignes d'évolution ultérieures de ce processus d'individualisation, on est frappé par le fort degré de désaccord, voire de contradiction, entre ces théories, du moins entre celles qui partagent l'affirmation d'une place centrale, déterminante, du procès d'individualisation dans le changement social. Car bien d'autres analyses, si elles reconnaissent l'existence voire l'importance du phénomène, ne lui accordent qu'une position secondaire, déterminée, périphérique.

On n'examinera que trois de ces problématiques parmi celles qui considèrent le plus nettement ce processus comme déterminant dans la dynamique des sociétés occidentales : celles de Louis Dumont, de Michel Maffesoli et de Norbert Elias [7]. Ces constructions résument en effet le panorama des analyses contemporaines et permettent de dresser un bilan relativement exhaustif des divergences et des options d'analyse entre lesquelles se partage la discipline.

Louis Dumont

L'ensemble de l'œuvre de Dumont est structurée par la comparaison d'ensembles sociétaux vastes : la société indienne (*Homo Hierarchicus*) puis « l'univers occidental » ou les « sociétés modernes » (*Homo Aequalis I et II,*

7. Les indications bibliographiques concernant chaque auteur seront fournies en même temps que l'examen de ceux-ci.

Essais sur l'individualisme)[8]. La thèse d'ensemble affirme que l'individualisme caractérise un type de sociétés qu'il appelle « modernes » et qui valorisent l'individu et l'égalité, alors que les sociétés dites « traditionnelles » mettent l'accent sur le tout social : elles sont holistes[9] et hiérarchiques. Pour Dumont, l'individualisme est bien moderne, l'individualisation est bien un processus qui se confond avec la modernisation, mais il est lent et progressif et différent de celui que Durkheim isole : l'individu est promu dans les valeurs des sociétés modernes par degrés successifs dans lesquels se transforme la configuration sociale : les champs du religieux, du politique et de l'économique, au départ confondus, se séparent et s'autonomisent peu à peu, de telle sorte que la modernité ne se réalise qu'avec le sujet politique (le citoyen) et l'acteur économique individuel.

Le point de départ de cette anthropologie comparative est le point d'arrivée de l'anthropologie de l'Inde car celle-ci débouche sur un paradoxe : le système des castes réalise à la fois séparation (par l'endogamie, les interdictions de contact, une division du travail rigide par transmission héréditaire de l'occupation) et interdépendance : économique (étagement de droits sur le sol, complémentarité fonctionnelle, système d'échanges matériels et symbolique : le système *jajmani*), la parenté (participation à l'identité collective par l'alliance, renforçant la filiation), la culture c'est-à-dire la religion (sentiment d'appartenance au cosmos, conformité à la nature : *dharma*). Dans le vocabulaire de Durkheim, la société indienne combinerait donc solidarité mécanique au sein de la caste et organique au niveau du système social global. C'est le principe hiérarchique (reposant sur une gradation religieuse de la pureté qui établit une échelle générale des êtres, et donc des castes) et le holisme (« idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain » (1983 : 263) qui rendent compte de ce paradoxe pour Dumont : l'identité d'un élément est définie par sa position relative aux autres, donc sa place dans le tout.

Dans cette société cependant existe l'individu, sous la forme du renonçant (*samnyasi*), qui abandonne la totalité de ses possessions terrestres et de ses appartenances sociales pour réaliser une préoccupation personnelle d'évasion des cycles de la réincarnation (*moksa*). C'est un individu, mais un « individu-hors-du-monde ».

Par opposition, les sociétés modernes sont individualistes : elles « valorisent en premier lieu l'être humain individuel considérant que chaque

8. Louis Dumont : *Une sous-caste de l'Inde du Sud,* Paris-La Haye, Mouton, 1957 ; *Homo hierarchicus,* Paris, Gallimard, 1967 ; *Homo aequalis I,* Paris, Gallimard 1977 ; *Essais sur l'individualisme,* Paris, Seuil, 1983 ; *L'idéologie allemande* (*Homo aequalis II*), Paris, Gallimard, 1991.

9. *Holism* est un terme utilisé en anglais pour désigner l'attention à la totalité. Il provient de la racine grecque *holo-* « élément qui signifie entier » (*Robert méthodique*) comme dans holocauste ou holographie.

homme est une incarnation de l'humanité toute entière » (1977 : 263). Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas, dans toutes les sociétés, reconnaissance de « l'être humain isolé », mais que toutes les sociétés ne le valorisent pas, n'en font pas le siège éminent de la valeur. Dumont distingue donc entre « d'un coté le sujet *empirique* parlant, pensant et voulant, soit l'échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés, de l'autre l'être *moral* indépendant, autonome, et par suite essentiellement non social, qui porte nos valeurs suprêmes et se rencontre en premier lieu dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société » (1983 : 35). Ces sociétés n'utilisent pas comme principe d'ordre la hiérarchie mais l'égalité, parfois en conjonction avec la liberté. Cependant persistent des résidus de la hiérarchie sous la forme des inégalités et de l'idéologie holiste : le totalitarisme est ainsi une « tentative, dans une société où l'individualisme est profondément enraciné, et prédominant, de le subordonner à la primauté de la société comme totalité » (1983 : 21-22). Entre ces deux types de sociétés, apparaît une forte opposition : holisme/individualisme et hiérarchie/égalité.

Le programme de recherche de l'auteur consiste à retrouver la « révolution dans les valeurs d'où est sortie l'idéologie moderne ». Cette entreprise comparative comporte trois dimensions :

1) La première est historique : elle recherche l'émergence dans le temps de nouvelles catégories de pensée et d'institutions. Elle aboutit à distinguer trois phases dans le procès historique : du christianisme des origines au XIII[e] siècle (ou de « l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde »), le politique, comme champ autonome, émerge du religieux ; à partir du XIII[e] siècle, l'État se constitue au sein de ce champ autonomisé. De là émerge et s'autonomise, à partir du politique (et de la morale), un nouveau champ : l'économique. Chacune de ces étapes est un pas de plus dans l'affirmation de l'individu comme siège de la valeur.

2) La seconde est configurationnelle : il s'agit de recomposer les relations entre des éléments toujours présents dans les systèmes de pensée successifs de toutes les sociétés, relations qui seules varient : toutes combinent en effet, mais dans des configurations variables, le politique, l'économique, la moralité et la religion. L'idéologie d'une société exprime cette configuration, le mode d'intégration de ces éléments ; pour Dumont, le concept d'idéologie désigne l'unité de la représentation : « tout ce qui est socialement pensé, cru, agi, à partir de l'hypothèse qu'il y a une unité vivante de tout cela, cachée sous nos distinctions habituelles » (1977 : 31). En conséquence, Dumont n'oppose pas l'idéologie à la science (comme l'erreur à la vérité) car cette distinction, inclue dans notre « idéologie » moderne, est donc tout aussi relative qu'elle.

3) Enfin il s'agit de repérer les variantes (sous culturelles ou nationales) au sein du même système moderne : la démarche comparative

trouve là son ultime degré de rentabilité explicative. C'est principalement la comparaison France/Allemagne qui est l'objet de cet éclairage (1991).

Résumons les grandes étapes de cette « révolution dans les valeurs » d'où émerge l'individualisme dans les sociétés modernes.

– *Émergence du politique à partir de la religion*

L'individu émerge dans une réforme religieuse, celle qu'introduit le christianisme. Une forme proche de l'individu moderne est présente chez les premiers chrétiens dont la source peut être recherchée dans la philosophie grecque, où elle est une conception commune aux stoïciens, aux épicuriens, aux cyniques : c'est la dichotomie radicale entre la sagesse et le monde, l'affirmation de la supériorité de l'idéal du sage détaché de la vie sociale, proche du renoncement indien : « la distanciation vis-à-vis du monde social est la condition du développement spirituel individuel » (1977 : 36). La foi chrétienne est affaire de choix personnel, de relation personnelle avec Dieu : dans l'enseignement du Christ, l'homme est un individu-en-relation-à-Dieu, et donc un individu-hors-du-monde (« rendre à César... »). De plus, les chrétiens se rejoignent dans le Christ dans l'égalité et la fraternité et participent à une sociabilité hors du monde : la première Église n'entretient pas d'objectif de changement du siècle. Elle est une communauté renonçante, extra-sociale, fondée sur l'individualisme égalitaire « en-Dieu » (Dumont note que l'adhésion à une Loi de Nature comme Loi s'imposant au monde est une conception commune aux Grecs et aux religions du Livre).

Or une première transformation se produit avec la conversion de l'empereur Constantin (IV^e^ siècle) car se pose alors un problème inédit : qu'est-ce qu'un État chrétien ? Quelle peut être la hiérarchie entre État et Église, entre loi des hommes et Loi de Dieu ? L'infériorité de l'État sera maintenue jusqu'à la Renaissance, sous la formulation du pape Gelase en 500 : les hommes d'Église sont soumis aux lois mondaines de l'empereur, mais l'empereur est soumis aux lois divines. Une autre formule est réalisée en 800 à l'issue de la rupture avec Byzance : l'Église devient pouvoir temporel, monarchie spirituelle. Ce glissement de l'Église du spirituel vers le mondain est une sécularisation dans laquelle l'individu chrétien est entraîné : d'individu-hors-du-monde il devient individu-dans-le-monde. Par rapport au renonçant indien, il y a là une rupture radicale. Le stade terminal du processus est consacré par la Réforme : pour Luther la distance Dieu/homme est encore plus grande puisque la volonté de Dieu est inaccessible ; mais puisqu'il rejette le monopole ecclésiastique du salut par les œuvres, et remplace la justification par les œuvres par la justification par la foi, celle-ci devient l'affaire des libertés individuelles. Enfin Calvin affirme la totale impuissance de l'homme devant la volonté divine : cet apparent affaiblissement de l'individu est un renforcement de la relation au monde : l'action dans le monde est seule preuve de l'élection.

Dumont voit dans cette évolution la source de l'artificialisme moderne : au lieu de chercher dans un autre monde refuge contre les imperfections de celui-ci, l'autre monde s'incarne dans le réel : l'individu est dans le monde et la valeur individualiste règne sans partage puisque le monde est produit par les actions des hommes dans leur relation à Dieu.

– Le politique et l'État

Pendant tout le Moyen Age, l'Église (« chrétienté universelle ») embrasse toutes les institutions particulières et constitue le modèle de la société. Elle est source du pouvoir, de l'honneur, des valeurs royales : la monarchie est de droit divin. Une révolution dans les valeurs (et de la « configuration ») installe, à partir du XIII[e] siècle l'État à la place de l'Église comme institution souveraine et garante de la société globale. Machiavel exprime cette évolution lorsqu'il affirme l'unique principe de gouvernement des hommes : la raison d'État – distincte de la religion, qui est affaire de conscience individuelle, privée. Mais ce « coup d'État » repose avant tout sur l'invention de la théorie du droit naturel, nouvelle conception du lien de la société et du politique : la société résulte du contrat liant des individus naturellement autonomes et rationnels (non soumis à un appareil ecclésiastique) donc égaux et libres en nature. Le politique s'est séparé, autonomisé du religieux et « l'État n'est plus dérivé comme un tout partiel de l'harmonie voulue par Dieu du tout universel. On l'explique par lui-même » (1983 : 82). Le régime démocratique remplace le monarchique, avec les révolutions de la fin du XVIII[e] siècle, dans une définitive sécularisation et dans une promotion de l'individu (le citoyen) comme siège ultime de la légitimité.

– Du politique à l'économique

Le champ de l'économique acquiert une existence séparée en deux temps : il y a d'abord reconnaissance de la matière économique (la plus ancienne et la plus progressive) puis reconnaissance d'une manière spécifique de la considérer (l'économie politique).

Qu'y a-t-il avant ? Dumont souscrit à l'analyse de Polanyi [10] selon laquelle dans les sociétés traditionnelles (valorisant donc le tout social selon Dumont) les rapports économiques sont « enchâssés » (*embedded*) dans l'ensemble des rapports sociaux : la production, dans le système domestique ou dans le système féodal est simultanément le rapport social. Dans les sociétés traditionnelles, la richesse accentue les relations entre les hommes, et avec l'autonomisation du champ de l'économique, les relations entre hommes et choses : elle est immobilière d'abord (dans l'idéo-

10. Karl Polanyi : *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983 (1[re] éd. : 1944) en part. chap. 4, pp. 71-86.

logie de l'aristocratie foncière, propriétaire des terres et des hommes), mobilière ensuite.

La conception d'origine de la richesse mobilière est religieuse : la quantité terrestre d'or est créée, donc finie (le rêve alchimique de sa fabrication, au Moyen Age, est pour cette raison satanique). L'obtention des richesses est donc un jeu à somme nulle : ce que l'un gagne, l'autre le perd. Or l'idée que l'échange est avantageux aux deux parties signale véritablement l'émergence de la catégorie économique : on la doit aux mercantilistes, qui ne l'appliquent cependant qu'aux transactions internes à l'espace économique national. L'État est toujours l'acteur unique de l'accroissement des richesses d'une nation, par la guerre de conquête et le pillage (l'époque mercantiliste suit immédiatement les grandes découvertes) ; mais le peuple devient celui de la création des richesses internes (ce que montre Quesnay). L'économie s'émancipe ainsi du politique (Locke) mais aussi de la moralité (Mandeville). Le postulat initial de l'économie politique (Smith) peut apparaître : l'intérêt individuel, moteur de la production et des échanges, coïncide avec l'intérêt général en vertu d'une « harmonie naturelle des intérêts ». La source de la richesse des nations est dans le travail individuel : la théorie de la valeur-travail, éminemment individualiste, naît avec la science économique. L'idée que l'égoïsme (*self love* : amour de soi) travaille pour le bien commun va faire un chemin impérial : elle est au fondement de l'économie politique d'Adam Smith, auteur certes de *La richesse des nations,* mais aussi d'une *Théorie des sentiments moraux* : l'agrégation des intérêts individuels produit une rationalité globale bénéfique. La « Main Invisible » repose sur « l'harmonie naturelle des intérêts » : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais de leur souci de leur intérêt propre » affirme Smith, qui signe ainsi la naissance de l'économie politique « moderne » en la fondant sur une morale sui generis.

Contrairement aux apparences de la vulgate « collectiviste », avec Marx advient l'apothéose de l'individu. Mais son individualisme, caché derrière une préoccupation permanente du social, est, selon Dumont, l'attente d'un individualisme de l'avenir : « la distinction individualisme/holisme est remplacée par la distinction entre la société d'aujourd'hui et la société idéale (où) les individus libres constitueront une communauté et deviendront du même coup des êtres sociaux complets » (1977 : 153). Car « l'humanité est seulement contenue dans chaque être humain particulier et non réalisée » : Dumont affirme que toute l'œuvre de l'auteur du *Capital* est fidèle à ce « vœu révolutionnaire » du jeune Marx d'émanciper cet être, de faire coïncider l'individu complet et l'être social.

Louis Dumont décèle dans l'histoire sociale des rationalités globales à l'œuvre. En exploitant la comparaison Inde/Occident, il produit une théorie du passage des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes certes limitée à la modernité occidentale. Mais aujourd'hui celle-ci s'impose et

se combine aux premières de manière apparemment générale : « On dirait que la civilisation moderne est tout à la fois une culture comme les autres et une sorte de méta-culture s'imposant comme telle » [11]. Certes la combinaison produit plus des « formes (sociales) hybrides tissées, au plan des valeurs, d'individualisme et de holisme » (1991 : 30) qu'une société universelle par réduction à la forme dominante. Mais dans cette description de la modernisation, un processus est central : la séparation et l'autonomisation des domaines de la vie sociale (le religieux, le politique, l'économique) accompagnent l'accentuation par « l'idéologie » de l'individu et d'un ordre politique égalitariste. Pour autant, il ne s'agit pas d'une « segmentation moderne » qui contredirait la thèse de Durkheim : ces champs sont nécessairement interactifs [12]. Bien que les valeurs holistes laissent place aux individualistes, l'approche de Dumont est méthodologiquement holiste, comme celle de Durkheim : ce sont les valeurs communément partagées (« l'idéologie ») qui évoluent vers la valorisation de l'individu. Surtout, cette théorie de la modernisation est universelle : elle épuise l'ensemble des situations sociétales théoriquement possibles, traditionnelles et modernes, et des voies de passage ; elle concerne donc toutes les sociétés dans l'espace et dans le temps. A une nuance près cependant : l'existence d'un autre type de sociétés est signalée, étranger à l'une et à l'autre ainsi qu'à la transition : les sociétés archaïques ou primitives (segmentaires pour Durkheim) sont ainsi vouées non au changement social par évolution de la tradition vers la modernité, mais à la disparition pure et simple.

Michel Maffesoli

Avec Michel Maffesoli, c'est une thèse radicalement inverse qui est défendue : l'évolution récente des procès de modernisation et d'individualisation ne montre pas, à la fin du XX[e] siècle, la poursuite de cet élan pluri-séculaire, mais son renversement de telle sorte que cette « post-modernité » soit marquée par « la fin de l'individualisme ».

L'œuvre de Maffesoli est originale [13], parce qu'en opposition avec l'académisme de la discipline ; plus exactement elle s'inscrit dans une tra-

11. L. Dumont : 1991, p. 19.

12. Même si l'on peut avancer l'hypothèse qu'avec l'accentuation de la division du travail et de la spécialisation et la rigidité de la reproduction sociale, ces champs de la vie sociale puissent constituer l'amorce de groupes d'appartenance à base professionnelle : la « classe politique » est peut-être sur la voie de sa constitution en « caste ».

13. Michel Maffesoli : *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse,* Méridiens (livre de poche) 1988 ; cf. également : *La violence totalitaire,* PUF, 1979 ; *L'ombre de Dyonisos. Contribution à une sociologie de l'orgie,* Méridiens 1982 (rééd. Livre de poche 1991) ; *La connaissance ordinaire,* Méridiens, 1985.

dition d'analyse de la culture cohérente mais marginale, souterraine, « maudite » : Savonarole, Bergson, Bataille, Simmel surtout et Gilbert Durant en sont les jalons. Cette « perspective insécurisante », qui privilégie et revendique clairement [14] un pan du social rejeté par la tradition académique, est utilisée pour critiquer ces autres points de vue, ces autres sociologues, ce qui confère souvent à cette œuvre une odeur de règlement de comptes par société interposée, où ces aspects du social sont comme pris en otage. On peut, dans ces conditions, s'inquiéter de la sérénité et de l'objectivité de l'affirmation de leur prééminence contemporaine, principale originalité de la thèse.

Celle-ci est en effet que la vie sociale est produite par deux « configurations sociales » opposées, concurrentes. L'auteur est peu prolixe sur leurs fondements : considérons qu'il s'agit de systèmes de forces, d'origine, de nature, de direction différentes mais qui tous deux produisent la vie sociale. L'un ou l'autre de ces modes de production du social peut dominer et donc modeler la société. Le premier mode résulte de la constitution par la raison instrumentale d'entités globales : l'histoire, mode d'appréhension rationnelle des évolutions longues, le politique (l'État) fondé sur le projet de rationalisation de l'histoire, l'économie dominante et autonome, les grands appareils « verticaux » (l'Église en particulier, puis les appareils d'État qui la supplantent en copiant son architecture, ce en quoi l'on retrouve Dumont). Ce premier mode de production du social engendre le face à face de l'État et de l'individu, partenaire de ces institutions et institué par elles, défini par ses participations fonctionnelles à celles-ci. Mais ce premier mode n'épuise pas la production du social. Un second mode existe en effet, parfois sous-jacent lorsque le premier domine, parfois resurgissant lorsqu'il s'affaiblit ou se « sature » : il s'agit d'une « tension fondatrice » reposant sur un « va-et-vient constant entre massification croissante et développement des micro-groupes » : des « tribus » (1988 : 15).

L'auteur ne s'intéresse qu'au second système, selon lui occulté par la pensée sociologique dominante ou académique (qui participe de la pensée rationnelle et du projet politique et met donc l'individu en exergue). Car selon lui, l'époque de la construction rationnelle des « grandes organisations politico-économiques » du premier système (individu/État) est terminée, saturée et celle du second système (masses-tribus) apparaît ou plutôt resurgit ; c'est la fin de l'individualisme et le « temps des tribus ».

La source de cette force fondatrice est la *puissance vitale* de l'homme en société, contenue dans la masse, le peuple, qui, dans les soubassements de l'être et de la société pousse chacun vers son semblable par un mouvement d'empathie, quasiment instinctif : « puissance » ou « centralité sou-

14. Cf. l'introduction au *Temps des tribus, op. cit.*

terraine » donc. Ses racines sont enfouies, mais sur son tronc se greffe une multitude de micro-groupes qui seuls sont visibles. Principe de vitalité, force intrinsèque, elle peut avoir pour emblème *Dyonisos,* divinité de la communion orgiaque, de la divinisation de la vie, du plaisir du vivant, de « l'animal social » s'accomplissant dans la fréquentation de son semblable. Le lien social qui exprime cette force empathique est fondamental, basique et de ce fait recèle une part de transcendance et de sacralité : c'est le « divin social » reconnu par quelques sociologues comme Simmel (« la religion plonge ses racines dans la complexité spirituelle de la relation entre l'individu et ses semblables »), Rousseau, rêveur d'une religion civile ou Auguste Comte, fondateur d'une religion positiviste dont la divinité est l'Humanité. La religion est d'abord la constatation de la sacralité du lien social, ce qu'exprime, selon Maffesoli, son étymologie : *religare,* « relier ». Ce « démothéisme » précède les religions constituées. L'Église essaie d'arracher au peuple et de détourner ce sentiment religieux basique, massif, de son objet primaire (l'humanité, le lien social) pour l'investir sur des objets divins extérieurs à l'homme et construire des organisations extrinsèques, dominantes, « verticales » ; elle tire cette sacralité vers l'institution, et comme l'État, s'adresse à l'individu : elle appartient à la première configuration. Mais la religion populaire primaire, elle, est manifestation d'une communion immédiate entre hommes dans le lien social, plus tournée spontanément vers la vie.

Cette centralité souterraine produit, instaure la vie sociale d'une manière propre : on ne peut plus parler alors de social (fondé sur la raison, le concept qui projette les institutions sociales dans l'avenir, le politique) mais de *socialité,* basée sur le sentiment, l'affect partagé, la « communauté émotionnelle » (Weber). En sont des exemples typiques : le corso, la passegiata, l'agora, le paseo, le cours. Du sentiment partagé, vécu en commun, au sens propre du consensus (*cum sensualis*) se dégage une *esthétique* (consensus sur le Beau) que prolonge une *éthique* (consensus sur le Bien). Reconnaissance, valorisation, hiérarchisation des sentiments et jugements collectifs cimentent les impressions qui surgissent en chacun, et fixent l'accord dans une *coutume.*

D'où l'importance fondamentale du contact, du lien physique, direct entre les êtres et donc du rapport à l'espace où cette communion sensorielle est vécue collectivement : partage du territoire, localisme, spatialisation du lien sont la caractéristique des groupements populaires issus de cette source. Ce lien qui fédère proximité et consensus est celui de la *proxémie* (concept emprunté à l'école de Palo Alto) qui mêle deux aspects : partage du territoire et contact physique d'une part, solidarité et entraide de l'autre (basées sur le partage d'un *secret,* « ciment primordial de toute socialité » : la loi du milieu ou du silence – la mafia est le modèle de cette socialité – protègent l'être-ensemble, le sentir-ensemble). Dans ce mode de socialité populaire, où le présent est vécu dans la communion, on

ne trouve pas de volonté de solidification, d'institutionnalisation dans le temps et l'espace social d'un projet finalisé (ce qui est le mode de fonctionnement de la rationalité instrumentale). S'y constituent des micro-groupes, fondés sur une adhésion affective, temporaire, installés dans un territoire limité : des *tribus* ou néo-tribus plutôt. Chaque tribu est fondée sur un (ou quelques) facteur(s) éthique(s) et esthétique(s) d'identité collective, qu'expriment des symboles fusionnels : mode de vie, idéologie, goûts musicaux, artistiques, formes de loisirs, quartiers, style vestimentaire, sexuel, etc. Le resurgissement contemporain de cette socialité se repère à la multiplicité, la profusion, l'explosion de micro-groupes « tribaux » s'identifiant à une infinité de symboles et de « dieux » : c'est un polythéisme populaire. Comme cette fusion est temporaire et « tactile », toujours localisée et labile, on y observe une articulation de groupes de proximité, une fusion « de proche en proche » par « concaténation proxémique », soit autour d'un symbole d'identification (cas de la chrétienté pré-ecclésiale : des chaînes de communautés locales se rassemblaient autour d'un lieu de culte, liées entre elles par l'échange des reliques) soit autour des participants sous la forme de réseaux. De ce fait, la multiplicité des facettes (des appartenances provisoires) du sujet social qui caractérise cette configuration sociale fait qu'il n'est défini que par le rôle qu'il joue localement, temporairement dans chacune de ses multiples appartenances, dont il accepte le donné, dont il est « tributaire » : ce sont bien des *personnes* (du latin *persona* : le masque de l'acteur, le personnage, le rôle) qu'instaure cette configuration sociale et non des *individus,* qui, eux, possèdent des fonctions parce qu'ils se définissent dans leur rapport (fonctionnel) à des entités globales, avec lesquelles ils contractent librement, dans des rapports égalitaires plus définitivement constitutifs.

Cette socialité n'est pas a-politique, elle est le mode de résistance de la masse au pouvoir « surplombant » de l'État, le mode d'exercice de la « puissance » du peuple face à la domination du politique. Sa force est dans le pluralisme, la multiplicité incontrôlable de ses groupements, réseaux et appartenances, mais aussi dans le secret, la dissimulation, la ruse, la dérision, qui sont les armes « politiques » du peuple. Ainsi les castes en Inde résistent-elles aux cultures conquérantes étrangères, ou les familles mafieuses en Sicile : « le rempart le plus solide des masses contre la domination est le pluralisme ». Ainsi les coutumes, les traditions, qui sont des esthétiques et des éthiques (des fusions dans les valeurs) plient-elles sous la conquête, mais ne rompent-elles pas, restant sous-jacentes, cachées sous le secret, susceptibles de resurgir. Le secret garantit l'autonomie ; la solidarité et l'entraide, fondées sur son partage, sont les recours du « quant-à-soi populaire ».

L'État ne structure donc plus le social, autour *d'un projet* politique partagé ou disputé par des sous-ensembles sociaux vastes et cohérents, comme les classes. La société globale n'est plus qu'une masse non-struc-

turée et non structurante, la vie sociale naît « d'un va-et-vient constant (entre cette) masse (et ces) tribus ». C'est la puissance vitale de la masse qui génère une multitude de micro-groupes d'identification proxémique immédiate (locale et présente) où le sujet joue un des multiples rôles dont est composée sa personne. Cette socialité, forme la « post-modernité » des sociétés (occidentales ?) contemporaines.

Maffesoli repère donc une mutation contemporaine, certes imprécisement datée, mais qui se présente aussi comme un renversement du mode de génération de la vie sociale (que l'expression de post-modernité signale). Cette mutation entraîne non un excès, une exacerbation de l'individualisme, mais bien sa fin, sa faillite. A l'issue de la mutation, plus d'individu ni d'État, mais des sujets sociaux institués en personnes, des tribus qui font de la résistance, et des sociétés de masse.

Que s'est-il produit pour qu'une telle modification intervienne ? Pourquoi cette saturation des grands projets sociétaux fondés sur la rationalisation, de ces grandes structurations économiques, politiques, ou idéologiques, centralisées et individualisantes ? Pourquoi cette recomposition du social, refondé par le paradigme tribal, cette décentralisation, ces autonomies minuscules, cet éclatement des savoirs et des appartenances désormais fondées sur un vécu collectif, une expérience immédiate et éphémère, une communion vitale ? Comment comprendre cette involution, cette régression sociale ? Il est difficile de trouver réponse précise à ces questions à la lecture de cet auteur, sinon dans sa conception de l'histoire : le sens (direction et signification) de l'action des hommes dans le temps n'est pas œuvre de la raison humaine, soit comme maîtrise du devenir par l'action rationnelle de l'homme qui transforme sa condition, ni comme œuvre de la pensée rationnelle (scientifique), ni même comme ruse inintentionnelle, c'est un des modes naturels de production du social, qui a la particularité de constituer réciproquement l'individu et l'État. L'autre mode ne se pose pas la question du sens, de la finalité, du projet : il ne produit que l'immédiateté, le présent (voire le passé, puisque cette socialité se cristallise en coutume, en tradition). L'histoire est donc une alternance, un mouvement de balancier entre deux (et deux seulement, semble-t-il) modes de production de la vie sociale, tout aussi naturels, anthropologiques, mais aussi exclusifs l'un que l'autre : aucune amorce d'articulation de ces modes ne se fait jour dans l'œuvre de Maffesoli. Aujourd'hui, après une période d'hégémonie de l'un, se produirait le retour de l'autre qui reconstruit le social conformément à sa nature éternelle, comme si rien ne s'était passé. Mais pour ce sociologue la dépolitisation, la désaffection du politique ne sont pas provoquées par un excès d'individualisme qui amènerait un repli sur l'intimité (comme pour Lipovetsky [15]), mais par une

15. Gilles Lipovetsky : *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain,* Paris, Gallimard, 1983, cf. également : *L'empire de l'éphémère, La mode et son destin dans les*

faillite de l'individualisme et du projet étatique et par un resurgissement de la personne, du mode de socialité qu'est la tribu, de la puissance vitale de la masse. Incontestablement, cette perspective est insécurisante, inquiétante même si au-delà de la reconnaissance de cette puissance souterraine, elle la loue. On imagine fort bien, pour l'avoir déjà vu, quelle sorte de sauvagerie un culte de la force populaire peut déchaîner.

On aura noté l'originalité de Maffesoli : de tous les auteurs contemporains, il est le seul à affirmer un renversement du procès croissant d'individualisation et un retour à une socialité primaire, basique, « vitale ».

S'agit-il d'un retour de l'organisation segmentaire dont Durkheim avait pronostiqué la disparition définitive ? Si on examine les concepts qui rendent compte de cette nouvelle (et antique) morphologie du social, on constate toute l'ambiguïté du rapport de l'auteur à l'histoire, à cette « post-modernité involutive » : les concepts empruntés saisissent des formes passées, mais pour désigner autre chose que ces formes. Celui de tribu surtout : en fait, son modèle tribal ne fait pas référence à la réalité désignée par ce terme (d'ailleurs aujourd'hui abandonné par l'ethnologie) : un groupe vaste fondé sur la descendance d'un même ancêtre mythique et dont la cohésion est assurée par la parenté institutionnalisée, sacralisée, un habitus fort, une langue, un rapport politique au territoire : incontestablement, la tribu est beaucoup plus institutionnalisée que la « communauté émotionnelle » qui fonde la néo-tribu. Sa définition est très proche du concept de communauté des sociologues du XIX[e] (Durkheim, Tönnies), parfois même explicitement synonyme : ainsi page 36 du *Temps des tribus* : « L'ethos de la *Gemeinschaft,* de la tribu, ponctue régulièrement le devenir civilisationnel de l'Occident ». Mais dans cette définition classique de la communauté, le sujet est intégralement et exclusivement défini par son appartenance à celle-ci : il n'y a pas d'errance de la personne entre une multitude d'appartenances éphémères puisque l'organisation sociale communautaire se caractérise par le cloisonnement infranchissable entre les segments. Le fondement de cette personne post-moderne est donc paradoxal dans l'optique durkheimienne : il procède bien d'un état fort de la conscience collective, d'une fusion dans la communauté – ou plus exactement d'une communion – mais il est aussi, et surtout, fondamentalement orienté vers la multiplicité des identités, la circulation entre les tribus, le caractère composite, multiple, erratique de l'identité. La socialité décrite par Maffesoli est également proche du holisme des sociétés traditionnelles de Dumont : l'accent est mis sur le tout (la communauté émotionnelle) ; mais les tribus de Maffesoli sont sans hiérarchie, égalitaristes : elles procèdent toutes de la même pulsion vitale et même s'il y a polythéisme, il n'y a pas de hiérarchie entre les dieux.

---

sociétés modernes, Paris, Gallimard, 1987 et récemment : *Le crépuscule du devoir,* Paris, Gallimard, 1992.

Cependant cette « ontologie du social » a plusieurs intérêts : c'est d'abord celui d'une définition relationnelle, *dialectique,* de l'élément et du tout de la vie sociale, une définition mutuelle, réciproque du sujet et du groupe : individu/État dans la modernité, masse/tribu/personne dans la post-modernité. Et surtout, on voit se profiler, dans le rapprochement des deux premiers auteurs, une question qui sera centrale pour nous : si l'individu se distingue de la personne comme le concept de l'affect, si le social peut reposer, pour sa genèse, sur divers aspects du registre constitutif de l'être humain (sa raison, les étages de son psychisme) alors le problème se déplace et intègre les ressources scientifiques de la sociologie, mais aussi de la psychologie, de la psychanalyse et peut-être d'autres approches intervenant dans la compréhension raisonnée du sujet, tout autant que dans celle de la société. C'est Norbert Elias qui apporte la construction sociologique la plus riche, de ce point de vue, de l'individualisation. Mais on notera l'apport original de la vision de Maffesoli à notre propos, puisqu'elle affirme qu'en cette fin de siècle *la* « communauté » *peut réapparaître et l'individu redisparaître.*

Norbert Elias

Elias est un sociologue allemand et à la différence des précédents auteurs, il manifeste un fort intérêt pour la psychologie sociale et la psychanalyse, sans doute en raison de sa nationalité, puisque la rupture durkheimienne entre la sociologie et la psychologie au début du siècle oppose sur ce point les sociologies française et allemande [16] : il sera ainsi un des

16. On ne peut développer longuement ce point ici, mais cette divergence mérite d'être signalée. Il est frappant de constater à quel point Durkheim et Tönnies, qui proposent à la même époque un modèle théorique du même phénomène (le passage de la communauté à la société par la modernisation) divergent sur ce qui, au sein de l'individualité, correspond aux transformations sociales : pour Durkheim, c'est la conscience, pour Tönnies la volonté. Dans son compte rendu de l'ouvrage de son collègue allemand, Durkheim traduit aveuglément « volonté » par « conscience » (cf. Textes, tome 1, *op. cit.,* pp. 377-382). L'inversion du rapport de détermination de la sociologie et de la psychologie, si nette entre ces deux auteurs, est la principale conséquence de cette divergence. Une même accentuation allemande de la volonté (sous la forme de la *Bildung*) est constatée par Dumont dans sa comparaison des variantes françaises et allemandes de l'idéologie moderne (*L'idéologie allemande, op. cit.*). L'ouvrage d'Alain Renaut, *L'ère de l'individu* (Gallimard, 1989) éclaire cette divergence des paradigmes philosophiques à l'œuvre à la naissance des sociologies française et allemande en avançant que sa source est dans la divergence fondatrice des modernités philosophiques de ces deux pays : la fondation « en raison » du sujet par Descartes est dérivée par Leibniz vers « l'essence dynamique volontative de la subjectivité » (1989 : 33). S'ensuit ultérieurement une série de dérivations, ontologique du sujet vers l'individu, sociologique de l'autonomie vers l'indépendance, et politique du contrat social vers le totalitarisme.

fondateurs des thérapies de groupe en Angleterre. Né à la fin du siècle dernier (1897), il quitte l'Allemagne nazie en 1933 pour Londres, puis gagne Amsterdam où il meurt en 1990. Son œuvre est centrée sur le « procès de la civilisation » européenne, qu'il examine sous ses deux angles sociologique et historique [17].

Sa thèse part de la constatation de ce que la conscience sociale moderne oppose l'individu et la société comme deux réalités distinctes et exclusives ; mais elle affirme que cette opposition : 1) est caractéristique des sociétés modernes individualisantes ; 2) résulte d'une évolution ; et 3) masque leur interpénétration, leur engendrement réciproque, que la science doit dévoiler. L'origine de cette thèse est significative : lors de son travail de documentation sur l'histoire de la civilisation occidentale, la découverte accidentelle de traités de politesse lui montre la modification dans le temps des seuils de la pudeur et de la gêne, qui sont à la fois des conventions sociales (des contraintes imposées de l'extérieur à l'individu) et des éléments de la structure de la personnalité. Il y aurait donc déplacement, dans l'histoire des sociétés, des frontières relatives du déterminisme social et de l'intériorité. L'articulation de ces deux réalités, qui est vécue dans la conscience occidentale comme une opposition radicale, va occuper dans la réflexion de Norbert Elias une place centrale.

– L'opposition individu/société dans la conscience collective

Tout le monde sait ce qu'est un individu et ce qu'est une société, dit Elias en ouverture de *La société des individus* : l'individu est l'être humain isolé, « existant véritablement en soi » ; la société est la réunion d'une multitude d'individus. La pensée commune considère qu'il y a une contradiction profonde entre les besoins et penchants personnels et les exigences de la vie sociale. Or, « dans ce hiatus de notre vie réside le hiatus de notre pensée » : la vérité doit être d'un côté ou de l'autre, d'où la violence des affrontements entre partisans de l'individu et partisans de la société comme finalité de notre existence. Notre mode de pensée nous interdit de saisir les deux en même temps. La charge affective, émotionnelle, fantasmatique des termes individu et société (ou individualisme et collectivisme) varie d'ailleurs selon les groupes sociaux : ceux où persistent un dévouement ou une obéissance aux groupes antérieurs à l'individualisation (la famille, le clan, la race) considèrent les valeurs et les conduites individualistes comme une « traîtrise » : ils forment le « camp » de la société. D'autres associent ces mêmes valeurs à la fierté d'une position

17. Norbert Elias : *Sur le procès de civilisation* (1939) traduction française en 2 tomes : *La civilisation des mœurs,* Calman Levy, 1973 (coll. Presses Pocket) et *La dynamique de l'Occident, ibid.,* 1975 ; *Qu'est-ce que la sociologie* (1970), Paris, Pandora, 1981 ; *La société des individus* (1939, 1950 et 1987), Paris, Fayard, 1991 : *Engagement et distanciation* (1983), Paris, Fayard, 1993.

indépendante dans la société, à la libération de la capacité créatrice : c'est la société qui entrave l'épanouissement de la personnalité, sa liberté : ils forment le « camp » de l'individu. Les deux termes sont donc chargés de valence positive ou négative, qui ensemble renvoient à un clivage moral, voire des tensions entre groupes au sein d'une même société.

Comment sortir de cette alternative ? Il y a pourtant de bonnes raisons pour le faire car même si l'ensemble social ne semble pas harmonieux (il connaît tensions et conflits), chaque individu « isolé » est en permanence tourné vers les autres comme le montre l'exemple de la foule : des individus apparemment étrangers les uns aux autres, s'inscrivent en fait par ailleurs dans un réseau d'échanges et de dépendances qui font leur marque personnelle puisque chacun est individualisé par ses profession, fonction, famille, résidence, etc. Tout individu s'inscrit dans un ordre invisible qui ne lui offre en fait qu'un choix restreint entre les multiples comportements et fonctions possibles, choix non modifiable par décision personnelle : les individus constituent des nœuds de fonctions interdépendantes. De cette constatation naît une meilleure définition de la société : elle est l'ensemble des fonctions que les hommes remplissent les uns par rapport aux autres. Les lois des sociétés seront des lois régissant les rapports entre individus. L'individu est donc un être relationnel, constitué par l'ensemble de ses fonctions, c'est-à-dire de ses relations aux autres.

Dans le troisième essai de *La société des individus,* Elias enrichit cette première définition : dans toute société, l'homme se construit (par l'éducation, la vie sociale) autour d'une conscience de soi, de son être propre, de son « identité du je », et autour d'une conscience de ses déterminations relationnelles, de son ou ses appartenances sociales : son « identité du nous ». Chaque société, à chaque moment de son histoire, détermine le poids relatif, l'articulation, l'équilibre de l'identité du « je » et de l'identité du « nous ». Mais l'évolution d'ensemble de l'humanité, et en tous cas celle des sociétés occidentales, montre un passage progressif d'une accentuation de l'identité du « nous » à une accentuation de l'identité du « je » (le point de vue est ici identique à celui de Dumont (opposition holisme/individualisme) et à celui de Durkheim aussi, lorsqu'il examine l'émergence de l'égoïsme à partir de l'altruisme). C'est cette modification historique, cette « transformation de l'équilibre "nous-je" », ce déplacement qui constitue pour Elias le « procès de la civilisation ».

Pourquoi éprouvons-nous de la difficulté à saisir ces lois reposant sur ou concernant des relations ? Parce que notre habitude de pensée consiste à faire reposer les lois qui régissent l'univers sur des substances isolées et autonomes ; le support de ces lois doit donc être pour nous : soit la société comme substance (l'esprit collectif, les forces supra-individuelles, le conditionnement social) ; soit l'individu comme substance naturelle, antérieure à la relation : la conscience, l'esprit, l'âme, le soi. Les mythes de création illustrent cette autonomisation lorsqu'ils affirment que l'être pri-

mordial est originellement entièrement constitué, construit, indépendant de ses relations (comme Adam) : un adulte.

Or, pour comprendre comment l'interdépendance des fonctions humaines fonde et lie l'individu aux autres, il faut une révision de la conscience de soi habituelle. Il faut rompre avec la pensée sous forme de substances isolées et passer à une réflexion sur des rapports [18] et des fonctions : « le comportement qu'adoptent les individus est toujours déterminé par des relations anciennes ou présentes avec les autres (...) Ils sont liés à la société par les dispositions les plus élémentaires de leur nature » (1991 : 55-56).

– L'opposition individu/société dans la conscience de soi

Cette séparation et cette opposition entre deux entités autonomes et distinctes (individu et société) qui est notre façon de penser le monde social est aussi notre mode de pensée de soi : être moi c'est être distinct, différent des autres, et responsable de ma différence. Dans la réalité, la relation sociale est pourtant éminemment constructrice : l'adulte est le produit de l'enfant, c'est-à-dire de la socialisation et de l'éducation, systèmes de relations à autrui constitutives de l'être humain « civilisé ». Cette fabrication de la personne, de ses caractères spécifiques (langue, milieu, « personnalité »), ce procès d'individualisation, est un processus relationnel ; ce qui produit l'individu, c'est l'interpénétration des individualités : chaque partenaire modifie l'autre et est modifié par lui. L'individu est le résultat de la socialisation, le produit de la société.

En quoi consiste cette socialisation ? Essentiellement en une orientation des pulsions « naturelles » vers l'échange social. La socialisation est à la fois adaptation de l'individu au choix entre plusieurs fonctions lorsque la division du travail les multiplie, et apprentissage de l'auto-contrôle : plus le contrôle est intense dans une société, plus l'inhibition des pulsions est intégrée dans la structure du moi, plus le surmoi est puissant et stable, et donc capable d'adaptation. Avec l'accroissement de la dureté et de la durée de l'apprentissage, la distance enfant/adulte augmente. Dans le passé, lorsque les fonctions sociales étaient moins nombreuses, l'éducation n'orientait que vers une seule fonction : l'élève était comme son maître, sur le même axe hiérarchique mais au plus bas degré ; l'éducation se faisait par partage, observation, imitation. Dans les sociétés complexes d'aujourd'hui elle consiste en une séparation de l'enfant et de l'adulte, une mise à l'écart dans des « enclaves de la jeunesse » qui n'ont plus de

18. La VI[e] thèse sur Feuerbach de Marx (« L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux ») fonde, implicitement, cette conception dialectique, ou dialogique, de l'individu et de la société.

rapport avec la maturation physiologique. La rupture entre jeunesse et champs spécialisés de l'adulte est radicale et pour apprendre à s'insérer dans une ou quelques fonctions (parmi une multitude), il est nécessaire de réprimer et trahir sa vérité intérieure pulsionnelle. Si la conscience individuelle actuelle considère que le moi est seul et intérieur, que les autres moi lui sont extérieurs et que les relations avec les autres sont « comme un costume porté extérieurement », c'est parce que la socialisation vise l'auto-contrôle des pulsions. La personnalité se construit autour du « gouffre intérieur » entre les pulsions, désirs (le « ça » du freudisme) et leur répression (le surmoi) : « en l'occurrence, c'est la conscience de soi d'êtres que la constitution de leur société a forcé à un très haut degré de réserve, de contrôle des réactions affectives, d'inhibitions ou de transformations de l'instinct et qui sont habitués à reléguer une foule de dispositions, de manifestations instinctives et de désirs dans les enclaves de l'intimité, à l'abri des regards du monde extérieur, voire dans les caves du domicile intérieur, dans le subconscient ou dans l'inconscient. En un mot, cette conscience de soi correspond à une structure de l'intériorité qui s'instaure dans des phases bien déterminées du processus de civilisation. Elle se caractérise par une forte différenciation et une forte tension entre les impératifs et les interdits de la société, acquis et transformés en contraintes intérieures et les instincts et les tendances propres à l'individu, surmontés mais contenus » (1991 : 65).

La structure de la personnalité « moderne » qui en résulte est ainsi caractérisée par deux traits centraux : le sentiment d'une intériorité qui préexisterait aux relations avec l'extérieur et celui de la « contradiction interne » entre pulsions désirantes et leur répression. Dire par conséquent que l'individu est en soi, éternellement, naturellement, une entité séparée et autonome, opposée à la société, n'est pas décrire ce qu'est l'individu en soi, l'homme réel, car cet individu là est aussi constitué par ses relations aux autres. C'est seulement décrire le genre d'individu que les sociétés modernes (« civilisées ») enseignent à être, dans les relations aux autres : des individus ayant une conscience de soi vécue comme distincte et opposée aux autres, à la société. Nous sommes donc dans un type de société qui individualise, une « société des individus ». C'est cette auto-répression, ce « gouffre intérieur », qui apparaît comme une séparation entre le moi et la société (non pas comme répression de moi par moi, mais de moi par la société) parce qu'elle est *projetée comme contradiction entre la « substance » individu et la « substance » société*. D'où la difficulté à en prendre conscience. Mais c'est aussi elle qui nous individualise, nous rend tous différents car effectuant des choix spécifiques parmi une multiplicité de possibles : à la limite, les animaux sont tous semblables car se conformant tous au même instinct. *L'individualisation est donc aussi différenciation* : « Plus les forces naturelles du corps sont actives, moins les hommes diffèrent dans leur comportement ; plus ces forces sont soumises

à un contrôle multiple et omniprésent dans la vie collective, plus elles sont contenues, détournées et transformées, plus les différences s'accentuent entre les individus dans leurs comportements, leurs sensations, leurs pensées, leurs objectifs, leur physionomie..., plus ils s'individualisent » (1991 : 191). Et l'on peut conclure aussi que, paradoxalement l'accroissement de la liberté de choix varie avec le renforcement de la répression des instincts et des pulsions, de l'autocensure. Durkheim défend une thèse proche, lorsqu'il affirme que les progrès de la conscience dépendent du recul de l'instinct, celui-ci étant défini comme une tradition inscrite dans l'organisme.

– La relation individu/société dans l'histoire des sociétés

Cette détermination réciproque de l'individu et de la société peut donc servir de problématique historique puisqu'elle rend compte de l'évolution réciproque de la personnalité sociale « de base » et des institutions sociales. La modification de cet équilibre entre la personnalité (biographie) et la société (histoire) se met en place progressivement dans le temps, constitue ce qu'Elias appelle la « civilisation ». On peut suivre cette évolution parallèle de la structure sociale et de la structure individuelle : entre elles pas de mur indestructible mais une interpénétration, un conditionnement mutuel, une évolution de l'équilibre « nous-je ».

Comment et quand s'instaure cette « structure de l'intériorité » dans le processus de civilisation ? Elle émerge provisoirement dans l'Antiquité, puis définitivement à partir de la Renaissance. Le doute méthodique et le cogito cartésiens l'expriment d'abord : la seule certitude est la pensée du doute, moment charnière du passage d'une pensée révélée à une pensée profane auto-fondatrice, de l'abandon d'une conception de l'homme comme élément de la création divine. La pensée de Descartes suppose, politiquement, un « relâchement des groupes et institutions garants de cet héritage intellectuel » puis l'ascension d'autres groupes : « Les Humanistes furent parmi les premiers groupes d'hommes à qui leurs réalisations personnelles et leurs traits de caractère valurent des possibilités d'accès à des positions sociales de prestige dans l'administration de l'État ou de la cité » (1991 : 257). D'abord appliqué à la connaissance de la nature, puis à l'homme (distinction de l'âme, de la raison et du corps), cette pensée est objectivante : elle pose la distinction du sujet connaissant et de l'objet de son savoir. Ce mouvement de dédoublement de la pensée qui « gravit les marches de l'escalier en colimaçon de la conscience » et qui en est aujourd'hui à un nouveau stade avec la rupture épistémologique des sciences sociales, produit une représentation de l'être conscient comme indépendant et coupé des autres et une substantialisation de l'entendement. La fonction de l'esprit est représentée comme un « noyau dans un fruit », différente du corps, mais dans le corps. Ce dualisme de l'être est aussi une

forme spécifique de conscience morale : la localisation spatiale intérieure d'une fonction « pensée », le sentiment d'être intérieurement seul et séparé du monde extérieur, le mur invisible entre moi et le monde (fondement des philosophies existentielles dont les thèmes sont l'individu, la solitude, l'isolement, la douleur) sont conditionnés par la répression des sensations, des sentiments, des pulsions affectives, des tendances spontanées à l'action.

On se représente le psychisme de l'individu comme ayant plusieurs tiroirs : esprit et âme, entendement et sentiment, conscience et instinct, moi et ça ou corps en relation avec l'environnement, et esprit commande du corps. Mais ce découpage résulte de la socialisation et évolue avec lui : tous les tiroirs sont en fait relationnels. L'esprit et le psychisme servent à la corrélation des fonctions de relation. Tous les animaux sont en relation avec le monde. Mais l'homme possède une « commande de ses comportements relationnels » plus variable, plus adaptable, plus souple. Il ne possède pas de schéma inné, naturel, instinctif de la commande relationnelle, car c'est modelage très long qui lui donne sa forme humaine (c'est-à-dire plus ou moins variable d'un représentant de l'espèce à l'autre, individuelle donc). Ce modelage se fait dans la socialisation : les commandes sont innées (par exemple le langage) mais reçoivent l'empreinte d'une société (une langue). Il n'y a donc pas scission, mais unité entre structures de l'intériorité humaine, structures de la société et celles de l'histoire. Les animaux n'ont pas de commande du comportement s'adaptant à une modification extérieure : ils n'ont par exemple pas d'économie parce que, comme chez l'homme, l'appropriation des biens nécessaires à la satisfaction des besoins naturels n'est pas soumise aux commandes d'un surmoi qui prévoit à long terme, dont le support est individuel mais la détermination sociale. L'histoire est, elle aussi, faite de tensions et de ruptures. Ainsi, au début du Moyen Age, la concurrence entre seigneurs pour l'appropriation des ressources entraîne la constitution de monopoles héréditaires sur les biens et les valeurs. A tout nouveau stade de la division du travail, de nouvelles fonctions et de nouveaux biens amènent l'établissement d'une concurrence pour l'appropriation de ces biens et fonctions. La victoire de certains individus ou groupes instaure des monopoles et donc réduit la concurrence ; s'ensuivent des tensions sociales entre les groupes constituant les pôles des plus puissants axes de tension, les « exécuteurs de la transformation ».

C'est cette souplesse, cette adaptabilité de la commande relationnelle de l'homme qui explique l'histoire, la transformation des sociétés : toute modification dans la société ou dans la relation société/environnement est répercutée dans le modelage des commandes individuelles par la socialisation. Et ce d'autant plus fortement que la société fonctionne sur ce modèle individualiste, qui est apparu progressivement et s'est amplifié.

La transformation sociale n'est centrée ni dans l'individu, ni dans la société : l'individualité n'est pas prédéterminée et éternelle (naturelle et intérieure), elle est le produit d'une adaptation individuelle à une situation sociale de diversification des fonctions et d'instauration d'une concurrence pour l'occupation de ces fonctions. Les marges d'initiative sont cependant variables selon les groupes. Si elle sont nulles, la seule forme d'expression de la liberté peut-être l'évasion ou la délinquance (une telle analyse n'est pas sans rappeler celle de Durkheim lorsqu'il oppose des insertions anomiques et harmonieuses dans la division du travail social). Le mouvement de l'histoire (et celui de la constitution réciproque de l'individu et de la société) alterne diversification, multiplication des fonctions (donc approfondissement de l'individualisation et de la censure des affects) puis constitution de monopoles sociaux, réduction de la concurrence et tensions nouvelles.

Mouvement de la société et mouvement de l'individualisation se déterminent donc réciproquement : c'est leur relation qui est première.

L'histoire est la constitution de formes sociales toujours plus complexes, vastes et différenciées ; elle s'accompagne d'une modification des rapports entre individu et société, mais aussi de la conscience de soi individuelle, de la relation à soi, que certains philosophes désignent par le terme d'*ipséité*. De ce point de vue, deux procès s'articulent : un élargissement du cadre social où la personne est intégrée, socialisée et qui lui donne un cadre d'identification déterminant son « identité du nous » : hordes, clans, tribus, États et aujourd'hui unités encore plus vastes et complexes. Et une modification du rapport de l'individu à soi, de sa conscience de soi, de son « identité du je ». A chaque moment, dans chaque société, un équilibre spécifique entre « identité du je » et « identité du nous » s'établit.

L'évolution montre un passage d'une accentuation de « l'identité du nous » à l'accentuation de « l'identité du je », parallèle à l'élargissement des « unités d'intégration et de survie » par agglomération d'unités réduites dans des unités plus vastes. A chaque étape de cet élargissement de la société globale, se produit une lutte intense, concurrentielle entre les unités inférieures élémentaires pour l'appropriation du pouvoir sur ces unités supérieures. Ainsi, au Moyen Age, la constitution des États monarchiques provient d'une lutte entre lignées aristocratiques. Aujourd'hui, cette « unité de survie » qu'est l'État-nation s'est généralisée : 180 États existent, dont plusieurs rassemblant quelques centaines de millions d'habitants, et un d'un milliard. Or se constituent aussi actuellement des unités d'intégration et d'identification supérieures : des confédérations d'États (comme l'Europe) et s'amorce la constitution de l'unité de survie ultime : l'humanité. La compétition entre les États pour le monopole du pouvoir sur ce niveau semble donc inévitable.

La structure de la personnalité évolue toujours avec retard sur cette modification des cadres d'intégration : elle reste fixée sur une unité de vie

sociale de niveau inférieur. La participation à ces nouveaux cadres est d'ailleurs variable selon les groupes sociaux et de plus les anciens « nous » coexistent avec l'État national : identités ethniques, claniques, tribales. Cette coexistence se réalise sur plusieurs modes : le repli sur des « îlots » ou dans des « musées sociaux », l'isolement actif aussi qui tente d'articuler plusieurs identités du nous (comme certains indiens du Canada, la mafia). On peut supposer qu'il en sera de même pour le passage des États aux confédérations d'États puis à l'humanité comme unité de survie et d'intégration ultime : on observe déjà un retard de la conscience du « nous » planétaire, même chez les dirigeants des grandes puissances. Chaque passage a été dans l'histoire une cassure identitaire, une perte de sens : « une grande partie de ce qui s'est passé dans les générations antérieures, qui s'est perpétué dans la mémoire collective et a survécu dans l'image du "nous" du groupe perd son sens lorsque change l'identité du "nous" » (1991 : 190). Ce passage à « l'humanité-nation », dont l'affirmation des droits universels de l'Homme s'imposant au pouvoir des États est déjà un signe, devrait logiquement se manifester par une nouvelle « poussée d'individualisme ».

Conclusion : communautés ou États ?

Qu'apportent ces trois systèmes théoriques au modèle durkheimien ?

Pour deux d'entre eux, ceux de Dumont et d'Elias, une relative confirmation : le procès d'individualisation se poursuit inexorablement et s'accentue avec la même condition d'affaiblissement de la communauté ; Maffesoli infirme ce modèle ou le vérifie a contrario : une forme proche de lien communautaire resurgit et l'individualisation y trouve un point d'arrêt. Si l'inéluctabilité du procès d'ensemble est bien dans ce cas contredite, l'incompatibilité de l'individu et de la communauté est par contre vérifiée. Mais une autre conclusion est réaffirmée par Maffesoli : communauté et État ne peuvent non plus cohabiter, puisque la résurgence d'une « socialité » issue de la « puissance vitale » délégitime le projet rationnel du politique, prive l'État de son pouvoir structurant du social : la société globale devient « masse », la vie sociale ne s'organise plus qu'au niveau « néo-tribal », intermédiaire entre la masse et la personne. C'est cette corrélation communauté/État que l'on voudrait en conclusion examiner car elle éclaire les conséquences politiques d'une régression de la socialisation individualisante.

Partons de la définition de l'individu. Les sociologues contemporains suivent Durkheim sur un point essentiel : l'individu n'est pas le produit exclusif de lui-même, d'une décision autonome d'autoproduction, certi-

tude que Durkheim fonde sur le bon sens : une telle décision suppose l'individu déjà constitué. Il faut donc deux sources à l'individualisation : extérieure d'abord, sous la forme des conditions sociales de possibilité de cette auto-affirmation, intérieure aussi, sous la forme du travail réflexif de la conscience sur soi. C'est Elias qui va le plus loin dans l'élucidation de cette dualité de la source, en montrant la nécessité de la construction de l'individualité dans le rapport social, dans la socialisation intériorisée par l'auto-répression des pulsions. La restriction de l'individu à une substance autonome, non relationnelle est culturelle, propre au sens commun des sociétés modernes. La principale thèse durkheimienne est vérifiée : « la société ne trouve pas toutes faites dans les consciences les bases sur lesquelles elle repose : elle se les fait à elle-même » (1991 : 342) ainsi qu'une thèse secondaire : la complexification intérieure de l'individu (dont dépend son adaptabilité, sa polyvalence) a pour répondant, au niveau social, celle de la division du travail.

Première conclusion donc, que certainement tous les sociologues partagent : *l'individu est, pour la sociologie, un objet relationnel.*

En relation avec quoi ou qui ? faut-il dès lors se demander. Les systèmes théoriques examinés permettent d'avancer qu'il faut admettre au moins trois « partenaires » ou trois relations distinctes : la relation avec soi-même d'abord, puisqu'il n'y a pas d'individualisation sans travail du sujet sur lui-même (« égoïsme », « conscience réfléchie », « gouffre intérieur ») et que l'on peut désigner par le terme d'*ipséité*. La relation avec l'autre ensuite, mais l'autre en tant qu'identique à soi, provenant du même ancêtre (réel ou fictif) et donc fait du même sang, membre du même segment (« altruisme » fusionnel de Durkheim, « mêmeté » de Voltaire), que l'on peut désigner comme relation d'*identité,* relation fondatrice et propre à la communauté. Enfin, la relation à l'autre comme différent, non-parent, étranger à son segment, avec lequel peut se nouer une relation volontaire de coopération ou de conflit dans une société complexe où la différence, l'interdépendance cimentent plus que la ressemblance, que l'on propose de désigner comme relation d'*altérité.* Ces trois relations sont tout aussi constitutives de l'individu que de la vie sociale ; s'il y a primauté du social sur l'individuel, c'est parce que du premier dépend la proportion de ces relations dans l'individu et dans la société. Cette distinction permet de reformuler la thèse de Durkheim qui nous intéresse ici : la modernisation substituerait à la prédominance de la relation d'identité le renforcement conjoint et réciproque des relations d'ipséité et d'altérité. Elle produit donc un déplacement du lien social dont dépend la constitution de l'individualité vers d'autres partenaires : soi et un collectif d'une autre nature que la communauté, en l'occurrence moins la société ou l'État que la *nation.*

La relation d'identité, qu'elle soit réelle ou symbolique, serait donc constitutive de « l'ethnie », celles d'altérité et d'ipséité fonderaient la

nation. La pertinence de cette distinction apparaîtra plus clairement en considérant la définition de la nation que propose Dominique Schnapper, bien qu'elle la qualifie paradoxalement de « communauté des citoyens » [19]. Pour cet auteur, la nation n'est pas l'ethnie, ce « groupe d'hommes qui se vivent comme les héritiers d'une communauté historique et culturelle (souvent formulée en termes d'ascendance commune) et partagent la volonté de la maintenir » (Schnapper, 1994 : 29), pour une première raison : « les ethnies ne disposent pas d'une organisation politique autonome. Dès lors, ce n'est pas le nombre, ou toutes autres caractéristiques objectives qui opposent l'ethnie à la nation, mais la nature du lien qui unit les hommes » (1994 : 31). L'État permet-il alors de caractériser la nation ? Non plus, bien qu'il en soit la forme politique propre, sans lequel elle ne peut exister puisqu'il est la condition de sa cohésion interne et de sa reconnaissance extérieure. Car précisément aujourd'hui, ce qu'on appelle « nationalisme » désigne « la revendication des ethnies à être reconnues comme des nations, c'est-à-dire à faire coïncider communauté historico-culturelle (ou ethnie) et organisation politique » (1994 : 36) et à faire reconnaître internationalement l'État qu'elles se donnent. Selon Dominique Schnapper, entre « l'ethnie et l'État, il faut faire sa place à la nation ». Celle-ci est « la forme politique de l'âge démocratique contemporain » et « ce qui est une condition nécessaire de l'existence de la nation, c'est que les citoyens partagent l'idée qu'il existe un domaine politique indépendant des intérêts particuliers et qu'ils doivent respecter les règles de son fonctionnement » (1994 : 44). La nation (démocratique) moderne (la société différenciée de Durkheim) ne peut reposer que sur une forme de lien social, de rapport interindividuel : l'altérité, l'association des différences. Car « la notion même de nation ethnique est contradictoire dans les termes. C'est l'effort d'arrachement aux identités et aux appartenances vécues comme naturelles par l'abstraction de la citoyenneté qui caractérise en propre le projet national » (1994 : 24).

Que deviennent les sociétés segmentaires, après un siècle de modernisation effectuée, subie, ou avortée (ne serait-ce que parce que l'absence de croissance économique et d'approfondissement de la division du travail n'ont pas permis aux individus qui s'y sont fabriqués de s'insérer dans le mode moderne d'obtention des ressources) ? La tradition, inéluctablement, y a été brisée, dans sa légitimité ; les traditionnalismes l'ont remplacée, tensions instrumentales et souvent désespérées de ré-appropriation d'une modernité qui ne soit pas privée de sens, pas étrangère [20]. Les identités ethniques deviennent nationalismes et revendiquent, en se dotant d'un

19. Dominique Schnapper : *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation,* Paris, Gallimard, 1994, 228 p.

20. Cf. Zaki Laïdi : *Un monde privé de sens* et Mahmoud Hussein : *Versant sud de la liberté. Essai sur l'émergence de l'individu dans le Tiers monde,* Paris, La Découverte, 1989, 174 p.

appareil d'État, leur reconnaissance comme nation, ou deviennent ethnismes et s'opposent à des démocraties approximatives qui tout en exigeant l'abandon des particularismes dans un domaine public formel, n'offrent pas de vraie égalité citoyenne dans la nation. A la fin du XX^e siècle, les sociétés segmentaires sont donc tenues de se redéfinir par rapport à l'État. Pour définir un conflit ethnique contemporain, Eric Hobsbawm[21] ne cherche pas de réponse dans l'ethnicité en soi, puisqu'elle « ne définit pas des groupes humains mais la façon dont des groupes humains sont séparés ou se démarquent les uns des autres » (1993 : 51) ; « en fait, répond-il, il n'y a qu'un critère véritablement significatif. Il s'agit de savoir si le conflit ethnique se produit à l'intérieur d'un État qui existe déjà, ou bien s'il cherche à provoquer une sécession territoriale sur une base ethnique, ou à transformer l'État actuel en État ethnique » (1993 : 52). Cette articulation de la communauté et de l'État est proprement contemporaine : « l'instauration d'États territoriaux souverains sur une base ethnique ne devient un véritable programme d'action qu'au XX^e siècle » (1993 : 52). Parmi les raisons invoquées pour expliquer cette nouvelle articulation de l'individu[22], de la communauté et de l'État, celle-ci : « On note les signes d'une tendance au repli sur la sécurité psychologique qu'offrent les identités de groupes en apparence immuables et incontestables, au moment où l'économie mondiale et les moyens de communication tirent l'humanité dans le sens opposé » (1993 : 56). Durkheim ne désavouerait pas cette dernière affirmation : mais c'est surtout Elias que l'on retrouve ici, puisqu'il ne dit rien d'autre lorsqu'il avance que le XXI^e siècle verra les « unités d'intégration et de survie » (les sociétés globales) passer à la dimension de l'humanité toute entière, à un degré supérieur de compétition pour le contrôle de ce nouveau cadre social global avec une nouvelle poussée d'individualisation.

Dans une dernière partie, intitulée « Un siècle après », de l'ouvrage, signalé en introduction, qui célèbre le centenaire de *De la division du travail social,* une importante contribution de Neil J. Smelser relit précisément le texte de Durkheim à la lumière complexe de cette fin de siècle[23].

---

21. Eric Hobsbawm : « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ? » in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* n° 100, décembre 1993 : 51-57.

22. Hobsbawm ne repère, dans la participation des sujets au conflit ethnique, rien qui fasse songer ni à une individualité « primitive », ni à l'altruisme, ni à un « état fort de la conscience collective », ni même à l'expression spontanée d'une identité ethnique, mais plutôt des manipulations politiciennes : « La tâche prioritaire d'un groupe embarqué dans un conflit ethnique consiste donc à forcer le choix de ceux qu'il considère comme ses membres en puissance. Ce coup de force tient d'abord à la façon de définir l'appartenance au groupe ; en second lieu il exerce une polarisation telle que les membres du groupe sont obligés de considérer comme des traîtres ou des ennemis tous les membres de tous les autres groupes » (1993 : 55).

23. Neil J. Smelser : « Le lien problématique entre différenciation et intégration » in Besnard, Vorlandi, Vogt, *op. cit.,* 1993 : 259-278.

Il se pose la même question que nous : constate-t-on aujourd'hui ce déclin de la solidarité mécanique annoncé par Durkheim, et que les auteurs anglo-saxons nomment le « primordialisme » du lien social, c'est-à-dire « ce qui caractérise les groupes dont le lien social est celui du sang, de la religion, de la langue, des coutumes, tous ces "principes premiers" ou traits de la vie sociale que l'on considère généralement comme donnés » (1993 : 267) et que Durkheim définit comme héréditaires ? Ce que cet auteur constate aujourd'hui c'est, plus que le déclin, la subsistance ou l'apparition de diverses formes de « néo-primordialisme » : les loyautés à la coutume qui résistent à la constitution de la « nation-mère » comme en Irlande, la persistance ou la renaissance des nationalismes ethniques dans l'ancien empire soviétique, la faillite du mécanisme américain d'assimilation (le *melting pot*) devant la montée des « politiques ethniques », la cristallisation des classes sociales en « collectivités et mouvements sociaux de nature primordiale », l'apparition de mouvements sociaux « post-modernes – mouvements féministes ou écologistes – qui font preuve d'une communauté de vue, d'un engagement, d'une loyauté primordiaux », ou encore le renouveau des mouvements religieux qui contredit la relation entre modernisation et sécularisation, renversement du procès séculaire décrit par Dumont à propos de l'Occident.

En somme, ces solidarités néo-primordiales, qui sont évidement proches des communautés émotionnelles ou néo-tribus de Maffesoli, reposent bien sur la diversification et la différenciation modernes. Mais elles ne sont pas facteurs d'intégration dans la nation, elles ne renforcent pas « l'attachement des individus aux valeurs et institutions de la culture civique nationale », parce qu'elles interviennent à des niveaux infra-nationaux ou supra-nationaux. Et l'on retiendra cette conclusion de Smelser (qu'Elias revendiquerait), qui montre à la fois la portée et les limites du pouvoir prévisionnel du modèle durkheimien : « l'État s'est trouvé exposé aux effets de deux sortes d'intégration à des niveaux autres que le sien : l'intégration néo-primordiale de groupes et de mouvements sociaux à des niveaux inférieurs à celui de la société globale et le développement de l'intégration à un niveau supérieur. Elles sont toutes deux des formes d'intégration au sens durkheimien : la première est une survivance de la solidarité mécanique, la seconde une forme nouvelle de solidarité organique internationale. Durkheim n'a ni prévu ni considéré aucune de ces deux formes. Mais bien qu'elles aient un caractère intégratif, elles tendent à saper les capacités d'intégration et de régulation de l'État (...) et, en ce sens, entrent en concurrence avec l'État pour le contrôle de la solidarité » (1993 : 272).

Individu, communauté, État ne sont incontestablement plus, en cette fin du XX^e^ siècle, dans le rapport décrit par Durkheim en son début. Une de ces modifications nous intéressera particulièrement ici : la substitution de l'État à la communauté, ou de la relation d'altérité à celle d'identité

dans le champ du politique, ne semble plus la condition première de l'individualisation, qui peut alors s'effectuer dans l'ambivalence d'une double référence à des collectifs hétérogènes. L'individu affronté à cette ambivalence est peut-être alors menacé, dans son rapport à soi, dans son auto-constitution, par une division intérieure croissante.

2

Du sujet communautaire au sujet individuel

Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine

Alain MARIE

I. PROBLÉMATIQUE GÉNÉRALE : DU SUJET COMMUNAUTAIRE AU SUJET INDIVIDUEL

Les stéréotypes ont la vie dure et l'on sait que la vieille opposition entre communauté et société constitue, sous des formes sans cesse renaissantes, l'un des paradigmes les plus convenus de la raison classificatoire sociologique et anthropologique. Pour autant, s'il resurgit avec une belle constance, sous diverses variantes, c'est sans doute qu'il n'est pas sans fondement dans la réalité ni sans fécondité heuristique. C'est du moins ce qui nous est apparu à la lumière de la réalité africaine contemporaine, dont nous entendrons montrer, qu'à l'épreuve de la crise, elle se caractérise par la précarisation et par la problématisation des solidarités communautaires, dans un climat de contradictions et de tensions accrues qui viennent s'accuser dans l'imaginaire de la sorcellerie et qui engendrent un processus généralisé d'individualisation subjective. En effet, les processus objectifs d'individualisation tendancielle de la personne par la modernité (marchande, urbaine, étatique, scripturaire...), jusqu'alors contenus et contrariés par la fonctionnalité des solidarités communautaires (et des solidarités socio-politiques de type clientéliste), dès lors que cette fonctionnalité se dégrade, se trouvent libérés de leurs entraves et, surtout, entrent en synergie avec un processus, inédit dans son ampleur, d'émergence de l'individu comme sujet : quand les individus, au nom d'expériences existentielles, d'aspirations et de raisons assumées à la première

personne, en viennent à remettre en question le noyau structural de la solidarité communautaire (le principe de la dette infinie en tant que ressort de la solidarité positive et l'idéo-logique de la sorcellerie en tant qu'instance du refoulement, de la prohibition et de la sanction de l'individualisme), sans pour autant rompre avec l'ethos de la solidarité, dorénavant assumé comme une éthique relative avec laquelle il s'agit de composer dans les limites du possible, du raisonnable et de la priorité accordée à la construction de sa propre histoire de vie.

L'universelle réalité de l'individuation et de l'individualisme

Le paradigme de l'opposition communauté/société

Or la problématique de l'individualisation, de manière plus ou moins implicite, se trouve préfigurée dans les différentes variantes de l'opposition paradigmatique entre communauté et société. Sans prétendre faire le tour de la question, nous nous proposons donc d'en préciser les contours à partir de l'examen de quelques-unes de ses mises en forme les plus proches de notre propos.

Dès la fin du XIX[e] siècle, Tönnies puis Simmel développent ce paradigme déjà plus ou moins diffus [1]. On connaît en effet la fortune du couple *Gemeinschaft und Gesellschaft* [2] et du schème évolutionniste posant l'évolution progressive de la première vers la seconde : d'une solidarité fondée sur la communauté de sang, sur les liens de parenté, sur la proximité locale et sociale, sur l'homogénéité des conditions d'existence, sur le partage de valeurs, de croyances et de représentations communes, toutes caractéristiques contenant les idiosyncrasies dans l'étroite limite de leur compatibilité fonctionnelle avec la cohésion sociale, à une solidarité fondée sur la différenciation sociale, sur l'organisation rationnelle de la division du travail, sur la spécialisation des fonctions, sur les rapports contractuels et d'adhésion conditionnelle, sur le choix volontaire, sur « l'individualisation » (Simmel) [3], sur la créativité et sur l'autonomie indi-

1. Notamment chez Marx quand il oppose les univers du communisme primitif ou de la féodalité, l'un et l'autre caractérisés par des systèmes de relations de dépendance rivant à vie l'individu à ses attaches communautaires ou hiérarchiques, à la société capitaliste dissolvant les anciennes solidarités pour leur substituer le régime de la propriété privée, l'idéologie du contrat et des libertés individuelles « formelles ».

2. Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft,* 1887.

3. Soit « le détachement intérieur et extérieur de l'être par rapport aux formes communes » (p. 293), qui commence à la Renaissance et affranchit progressivement l'individu des « formes communautaires » que caractérisait la « jalousie de la totalité à l'égard du

viduelles, mais aussi sur la concurrence et la compétition du chacun pour soi de l'individualisme, toutes caractéristiques favorisant la liberté et l'autonomie des individus, mais aussi pouvant conduire au déracinement, à la solitude et au repli sur des solidarités néo-communautaires de transition.

Une variante du paradigme est formalisée à la même époque[4], de manière apparemment indépendante, par Durkheim, quand il oppose les « sociétés à solidarité mécanique », fondée sur la ressemblance, sur la faiblesse des différenciations individuelles et sur la prégnance de la « conscience collective », aux sociétés à « solidarité organique », fondée sur la « division du travail social », laquelle postule et détermine à la fois l'individualisation de la personne. Dans les premières, en effet, « les forces impersonnelles qui se dégagent de la collectivité » (*Les formes...*, p. 382), les croyances et les principes spirituels qui servent « d'âme à la collectivité » (*ibid.* : 386), les « idées générales » que la religion grave dans les esprits, « les opérations mentales que ces idées supposent, les croyances et les sentiments qui sont à la base de [la] vie morale » (*ibid.* : 389), dans la mesure où elles émanent d'une structure de type « segmentaire » (composée par la juxtaposition répétitive d'unités sociales de petite taille, à très faible différenciation interne et elles-mêmes organisées selon des schèmes structurels et fonctionnels identiques, faisant de chacune d'elles la réplique structurale de toutes les autres), instaurent nécessairement des « états collectifs de conscience » (*La division...*, p. 276) qui s'érigent en une véritable « conscience commune », mieux, en une « communauté de croyances et de sentiments » constitutive d'une « conscience collective » unique, exclusive et unanimiste, qui submerge et envahit les personnalités individuelles, comme peut le faire tout système symbolique sans contrepoint dissonant.

La solidarité mécanique, qui est donc fondée sur ces « ressemblances », « implique que les individus se ressemblent » (*ibid.* : 100) et cela est d'autant mieux assuré que, d'une part, dans une société « divisée en compartiments assez petits et qui enveloppent complètement l'individu » (*ibid.* : 287), le contrôle social est rigoureux, et que, d'autre part, dans l'ordre de la diachronie, identité structurale et homogénéité sociale (de type « communiste ») induisent une temporalité elle-même segmentaire et répétitive : ainsi, « ce qui fait la force des états collectifs, ce n'est pas seulement qu'ils sont communs à la génération présente, mais c'est surtout qu'ils sont, pour la plupart, un legs des générations antérieures »

---

particulier » (p. 244), cette évolution culminant dans la grande ville moderne, avec les deux dimensions de l'individualisme, « l'indépendance individuelle et l'élaboration de la différence personnelle » (p. 251). Cf. Simmel G., *Philosophie de la modernité,* Payot, 1989 (Textes originaux de 1903 et s.d.).

4. E. Durkheim, *De la division du travail social,* PUF, 1960 (1re édition : 1893) et *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Librairie Félix Alcan, 1912 (1re édition).

(*ibid.* : 276), si bien que l'autorité de la conscience collective est aussi « faite en grande partie de l'autorité de la tradition » (*ibid.* : 277), ici d'autant plus forte, qu'elle a « son expression matérielle dans le contact continu des générations successives » (*ibid.* : 280). En bref, la structure de type segmentaire « permet à la société d'enserrer de plus près l'individu, le tient plus fortement attaché à son milieu domestique et, par conséquent, aux traditions » : « la personnalité individuelle [y] est absorbée dans la personnalité collective » (*ibid.* : 288) ; « chacun y reçoit en naissant tout l'essentiel pour soutenir son personnage ; ce qu'il doit acquérir par lui-même est peu de chose à côté de ce qu'il tient de l'hérédité » (*ibid.* : 306) ; en fin de compte, « l'individu ne s'appartient pas (...) ; c'est littéralement une chose dont dispose la société » (*ibid.* : 100).

Pour Durkheim, comme pour les philosophes sociaux allemands, l'évolution nécessaire des sociétés va dans le sens des « progrès de la division du travail et de la civilisation » : la cause déterminante en réside dans l'augmentation du volume et de la densité des établissements humains[5], ce

5. Remarquons à ce propos que Durkheim est en cela fidèle à son « matérialisme » sociologique : il s'agit « d'expliquer le social par le social » et, notamment, l'évolution des formes de la solidarité sociale par l'évolution de leur « substrat matériel », entendu ici comme le volume et la densité de la population, dont l'augmentation entraîne une intensification de la vie sociale – des échanges et des interactions plus fréquents, plus énergiques, plus forts, plus rapides et plus diversifiés entre ses unités composantes. On sait que Mauss apportera une illustration célèbre de ce « matérialisme » dans « les variations saisonnières des sociétés eskimo ». Pour autant, il resterait à expliquer les causes économiques de ces concentrations de population. Si Mauss, pour sa part, les pressent, quand il explique les variations saisonnières en faisant intervenir les « activités saisonnières », à côté de leur fonctionnalité spécifiquement sociale (religieuse, juridique, matrimoniale, politique), Durkheim est en l'occurrence singulièrement myope, car il ignore l'apport du marxisme. Tout au plus, affirme-t-il, paresseusement, que l'accroissement de la masse et de la densité sociales doit être « le produit nécessaire de causes efficientes », plutôt qu'un « moyen imaginé en vue d'un but désiré » et dit-il se « contenter » « de poser cette loi de la gravitation du monde social, sans remonter plus haut ». Cependant, on mesure à quel point la perspective durkheimienne n'est nullement incompatible avec la problématique marxienne, puisque celle-ci permet de remonter plus haut sans la contredire, dans la mesure où elle l'intègre, l'explication « démographique » en l'expliquant. Il n'est que de citer Durkheim pour constater à quel point il est alors à l'orée d'une explication vraiment matérialiste qu'il pressent sans pouvoir l'expliciter (ou franchir le pas que lui interdit sa morale « corporatiste » et, sans doute aussi, sa perception évolutionniste, mais non historienne, des changements sociaux) : « Les cloisons qui séparent les différentes parties de la société s'effacent de plus en plus par la force des choses, par suite d'une sorte d'usure naturelle, dont l'effet peut d'ailleurs être renforcé par l'action de *causes violentes*. Les mouvements de la population deviennent ainsi plus nombreux et plus rapides, et des lignes de passage se creusent selon lesquelles ces mouvements s'effectuent : ce sont *les voies de communication*. Ils sont plus particulièrement actifs aux points où plusieurs de ces lignes se croisent : ce sont *les villes* ». (Citations extraites de la note 1, p. 330, *ibid.* ; soulignés par nous). Les luttes de classes, l'influence décisive de l'accumulation marchande et de la concentration des richesses dans les villes, ne sont, en effet, pas loin...

qui entraîne la compétition et la lutte, qui sont elles-mêmes à la source d'une spécialisation et d'une rationalisation croissantes des fonctions, lesquelles impliquent à leur tour l'indétermination des statuts et des tâches, la souplesse et la flexibilité des rôles et des conduites, le développement des différenciations sociales, des inégalités et des différences individuelles dans des sens de plus en plus divergents, l'émergence d'une « multitude de morales et de droits professionnels » (*ibid.* : 289) (Max Weber parlera de « polythéisme des valeurs »), le développement de la rationalité et de la logique au détriment de la religion (Max Weber parlera de « sécularisation » et de « désenchantement » des visions du monde) [6], en bref, le déclin des « ressemblances » et de la « conscience commune ».

Certes, tous ces traits de civilisation sont porteurs « d'anomie », ces « ruptures partielles de la solidarité organique » (*ibid.* : 344), qui procèdent des désajustements entre fonctions sociales, comme le manifestent les crises industrielles et commerciales, « l'antagonisme du capital et du travail » et, de manière plus structurelle (car les dysfonctionnements, eux, sont transitoires), du déclin inévitable « des sentiments communs qui n'ont plus la même force pour retenir (...) l'individu attaché au groupe », si bien que « les tendances subversives, n'ayant plus le même contrepoids, se font jour plus facilement » (*ibid.* : 374). Mais ce danger d'anomie est contenu spontanément car, si l'individu n'est plus socialisé par la « similitude des consciences », il l'est d'une autre manière par la division du travail, « parce que, tout en ayant une physionomie et une activité personnelles qui le distinguent des autres, il dépend d'eux dans la mesure même où il s'en distingue, et par conséquent de la société qui résulte de leur union » (*ibid.* : 205). Autrement dit, la division du travail nécessite l'interdépendance et la coopération, telles qu'elles s'expriment dans une solidarité de type contractuel. Pour prévenir le risque d'anomie et permettre à la solidarité contractuelle de remplir « spontanément » sa fonction d'intégration, il suffit donc que les pouvoirs publics garantissent la justice et la liberté des contrats, c'est-à-dire qu'ils atténuent les « inégalités extérieures », celles qui tiennent aux données de condition et de situation, de telle sorte qu'aucun des contractants ne soit d'avance à la merci de l'autre.

---

6. Notons que Durkheim annonce en quelque sorte la thèse de Marcel Gauchet sur le christianisme comme ultime étape et dernière religion d'avant la sortie de la religion (cf. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde,* Gallimard, 1985), quand il fait observer que « l'affaiblissement de la conscience commune » fait un pas décisif avec le christianisme, puisque, avec lui, « Dieu sort définitivement de l'espace ; son royaume n'est plus de ce monde » (*ibid.* : 274), ce qui revient à instaurer une dissociation entre la nature et le divin, entre le profane et le sacré, et ouvre donc la voie à cette formidable dynamique de la modernité qu'instaurent la désacralisation du monde et la disparition des garants métasociaux de la société, celle-ci pouvant dès lors être conçue comme une production des hommes et de leurs rapports.

Du sujet communautaire à la société des individus

Certes, l'on est en droit de juger quelque peu courte, abstraite et optimiste, cette morale de la justice relative, mise au service d'un idéal d'harmonie sociale à base de « contrat consensuel » (*ibid.* : 379). Mais on peut aussi, à la lumière des expériences totalitaires qui se sont nourries d'une nostalgie de l'utopie communautaire, alimentée par les aspirations à la justice et à l'égalité érigées en absolus, justifiant d'inédites oppressions pour instituer des « ressemblances », imposer du quadrillage « segmentaire » et asservir les individus, mieux apprécier, aujourd'hui, à sa juste valeur, le modeste réformisme de Durkheim... En tout cas, souligner que, s'il hypostasie la société, néglige les antagonismes de classes, passe sous silence l'importance des médiations sociales intermédiaires et sous-estime le rôle des conflits comme moteurs de l'histoire et des avancées de la solidarité contractuelle, il n'en a pas moins le mérite, en dépit du sociologisme qu'on lui a fréquemment reproché, de mettre en valeur *la congruence entre la solidarité organique et l'individualisation de la personne.*

En effet, « loin d'être entamée par les progrès de la spécialisation, la personnalité individuelle se développe avec la division du travail » (*ibid.* : 399), car, avec celle-ci, « un champ plus large se trouve donc ouvert aux variations individuelles et il s'élargit de plus en plus à mesure que le travail se divise davantage » (*ibid.* : 209). Mais le processus est dialectique : en retour, la solidarité organique « n'est possible que si chacun a une sphère d'action qui lui est propre, par conséquent une personnalité » (*ibid.* : 101). Si, donc, à mesure que sa population s'accroît et se concentre, la société moderne « enveloppe de moins près l'individu et, par conséquent, peut moins bien contenir les tendances divergentes qui se font jour » (*ibid.* : 283), phénomène à son apogée dans les grandes villes, simultanément, à mesure que se « relâche la surveillance collective, la sphère d'action libre de chaque individu s'étend en fait et, peu à peu, le fait devient un droit » (*ibid.* : 285) et ce droit en vient même à être tenu pour sacré, car l'autonomie croissante de l'individu est le ferment de cette solidarité sociale par différenciation et interdépendance.

Ainsi peuvent s'expliquer à la fois que la dignité de la personne puisse faire l'objet d'un véritable « culte » (« A mesure que toutes les autres croyances et toutes les autres pratiques prennent un caractère de moins en moins religieux, l'individu devient l'objet d'une sorte de religion », *ibid.* : 147), que la société apprenne « à regarder les membres qui la composent, non plus comme des choses sur lesquels elle a des droits, mais comme des coopérateurs dont elle ne peut se passer et vis-à-vis desquels elle a des devoirs » (*ibid.* : 205), et que ce « culte », au nom duquel l'individu revendique sa liberté, soit aussi l'expression d'un impératif social, intériorisé par chacun : en somme, *que l'individualisme soit, paradoxale-*

ment, le signe de la présence exigeante du social en chacun de nous. Car, ajoute Durkheim, « nul ne conteste aujourd'hui le caractère obligatoire de la règle qui nous ordonne d'être et d'être, de plus en plus, une personne » (*ibid.* : 401).

On ne peut que constater la modernité du propos, qui, à quelques signifiants près, pourrait être de la plume de Louis Dumont, notamment quand celui-ci, dans une filiation directe par rapport à Durkheim, fait observer qu'avant d'être une valeur, un idéal, dont, en Occident, chacun se réclame (au besoin contre la société), *l'individualisme est un trait de culture, historiquement et sociologiquement déterminé, qui, en tant que tel, est imposé aux individus :* (...) « la perception de nous-mêmes comme individus n'est pas innée mais apprise. En dernière analyse, elle nous est prescrite, imposée par la société où nous vivons (...). Notre société nous fait une obligation d'être libres »[7].

Pistes pour sortir de l'alternative holisme/individualisme

Cependant, sur ce point, Durkheim nous offre (à son insu) une piste à suivre, plus nuancée que l'alternative où paraît s'enfermer Louis Dumont, quand il oppose deux types humains antinomiques, correspondant à deux types de sociétés, elles-mêmes antinomiques : l'*homo hierarchicus* des sociétés « holistes » qui pensent l'individu (empirique) comme le point d'intersection ouvert de relations hiérarchiques qui le subordonnent à la totalité sociale et l'*homo aequalis* des sociétés « individualistes » qui pensent l'individu comme une entité (subjectivement) close et comme une valeur éminente au service de laquelle la société est idéologiquement subordonnée.

Certes, Durkheim trace bien les contours d'une opposition analogue, notamment quand il oppose la société à solidarité par ressemblance où « l'individu est absorbé dans le groupe », « ne s'appartient pas », « est littéralement une chose dont dispose la société », « où la conscience de l'individu est envahie par la conscience collective », à tel point qu'on pourrait être « tenté de croire qu'elle est toute entière autre chose que soi, qu'elle est tout altruisme... » (*op. cit.*, 1960 : 175) et les sociétés à solidarité par spécialisation et différenciation, où « l'effacement du type segmentaire, en même temps qu'il nécessite une plus grande spécialisation, dégage partiellement la conscience individuelle du milieu organique qui la supporte comme du milieu social qui l'enveloppe » et où, « par suite de cette double émancipation, l'individu devient davantage un facteur indépendant de sa propre conduite » (*ibid.* : 399-400), et même, comme on l'a vu, « devient

7. Dumont L., *Homo hierarchicus,* Gallimard, 1967, p. 21.

l'objet d'une sorte de religion ». Et c'est bien là, en effet, une opposition qui préfigure celle qu'établira L. Dumont entre holisme et individualisme[8] et que, pour sa part, Durkheim résume aussi par le couple altruisme/égoïsme, qu'en termes plus modernes, on pourrait traduire par l'opposition entre dépendance (ou même aliénation sociale) et indépendance (auto-affirmation individuelle).

Mais l'intérêt de la formulation durkheimienne, sous son apparence naïve et paradoxalement psychologique, c'est précisément qu'elle permet de ne pas s'enfermer dans une typologie structuraliste trop rigide. *A parler d'altruisme et d'égoïsme, il devient d'emblée évident en effet que ce sont là deux invariants universels* : « ces deux ressorts de la conduite se sont trouvés présents dès le début de toutes les consciences humaines » (*ibid.* : 175). En conséquence, ces deux « ressorts » doivent se trouver partout, même si le second prend le pas sur le premier en raison de l'affaiblissement des solidarités de type segmentaire. Pour autant, l'individualisme n'en est pas moins présent, pour ainsi dire de toute éternité sociale, comme un invariant de la condition humaine, ainsi que Durkheim le souligne avec force : « l'individualisme, la libre-pensée ne datent ni de nos jours, ni de 1789, ni de la Réforme ni de la scolastique, ni de la chute du polythéisme gréco-latin ou des théocraties orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part, mais qui se développe, sans s'arrêter, tout au long de l'histoire » (*ibid.* : 146)[9].

De la nécessaire distinction entre individualisme et individuation

Bien entendu, en dépit de son orientation première, qui procède d'un « holisme méthodologique » résolu[10], l'anthropologie a dû finir par faire justice des pré-notions relatives à l'absence d'individuation de la personne

8. Dumont L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, « Esprit », 1983.

9. Certes, tout ce raisonnement ne va pas sans ambiguïté ni même contradiction. Un peu plus loin, Durkheim fait retour à l'idée convenue selon laquelle, dans « l'état d'homogénéité qui distingue les sociétés primitives », « si l'individu n'est pas distinct du groupe, c'est que la conscience individuelle n'est presque pas distincte de la conscience collective » (*ibid.* : 170) ; puis, comme s'il regrettait ce « presque pas » ambigu, il revient à la prénotion classique selon laquelle, si « une si petite place est faite à la personnalité individuelle, ce n'est pas que celle-ci ait été comprimée ou refoulée artificiellement, c'est tout simplement qu'à ce moment de l'histoire *elle n'existait pas* » (*ibid.* : 171, souligné par l'auteur).

10. Il s'agissait de s'installer dans une position « d'observation participante », certes, mais dans une visée en extériorité prétendant à l'exhaustivité monographique, totalisation de la cohérence sociologique à partir de l'analyse de pratiques et de discours toujours donnés dans leur morcellement empirique.

dans les sociétés « primitives »[11] : il lui a bien fallu reconnaître, en effet, plus récemment, que les sociétés segmentaires produisaient elles aussi de la différenciation individuelle et pas seulement des différences statutaires.

En bref, que, même s'ils n'étaient pas exprimés dans les termes de la psychologie, de l'histoire purement individuelle, les processus d'individuation de la personne – de production, de reconnaissance et d'utilisation des différences spécifiquement individuelles (interprétées en termes d'attributs, de dons et de dispositions caractérielles) – n'y sont pas moins présents et fondent, ici comme ailleurs, l'aperception de chacun comme individu : comme une personne concrète, reconnue dans son unité (la cohérence de son comportement, même si celle-ci fait l'objet d'une relecture et de réévaluations continues à la lumière de l'événement et de son interprétation) et dans son unicité (même si celle-ci est surtout pensée, ici, dans une perspective sociologique, comme relationnelle et relative, l'unicité d'un individu procédant d'abord – mais pas exclusivement – de l'unicité de sa position généalogique, des circonstances et du rang de sa naissance et des événements venant révéler ou modifier, tout au long de son existence, certains de ses attributs particuliers).

L'erreur du holisme méthodologique est donc d'avoir favorisé un glissement vers le holisme ontologique et, finalement, d'avoir confondu individu et individualisme[12]. De ce point de vue, L. Dumont a eu raison de

11. Que ces pré-notions fussent d'inspiration plutôt sociologique (l'école française exclusivement attentives aux structures de « la » « société » ou de « la » pensée mythique ou « sauvage »), ou plutôt culturaliste (l'anthropologie culturelle américaine enfermée dans les apories de la « personnalité culturelle », de la « personnalité de base » ou de la « personnalité modale »).

12. Symétriquement, l'erreur de perspective de l'individualisme méthodologique est d'avoir opéré un glissement vers l'individualisme ontologique en oubliant que, si, en dernière analyse, la réalité concrète des sociétés est constituée d'individus pensant et agissant rationnellement, il ne suffit pas d'analyser les faits collectifs comme les seuls effets « pervers » des phénomènes d'agrégation des conduites individuelles et des processus de communication brouillés par les différences de perspectives individuelles tenant à des effets de positions individuelles différenciées. Perspective pertinente, certes, mais partielle, car elle sous-estime le poids du passé et des structures cristallisées dans des conduites collectives socialement organisées et pérennisées, ce que Durkheim définissaient comme institutions et Marx comme rapports sociaux de production. Or institutions et rapports de production, ce « poids des cerveaux morts » qui « pèse très lourd sur le cerveau des vivants » (Marx) sont aussi concrètement réels que les conduites des acteurs individuels. En un sens, ils sont même plus réels, dans la mesure où ils en prédéterminent le contenu et les conditions d'exercice, dans la mesure où, comme Durkheim le souligne, ils constituent les cadres sociaux de la connaissance et de la socialisation des individus, et où, comme Marx le met en évidence, ils prédéterminent le champ du pensable et du possible des individus toujours-déjà-enfermés dans leur condition sociale de socialisation et d'existence. Pour autant, la détermination n'est pas du déterminisme : pour Durkheim, la pensée rationnelle du social, en éclairant les individus sur les déterminations qui pèsent sur eux à leur insu, leur permet de s'engager activement dans l'action réformiste ; pour Marx, le dévoilement de la véritable nature des rapports sociaux comme rapports d'exploitation et d'oppression

distinguer au contraire *l'individu comme réalité empirique concrète, universellement reconnue par toutes les sociétés, et l'individu comme valeur* et valeur éminente, qui caractérise en propre la modernité occidentale depuis la Révolution française, et dont il analyse la longue généalogie jusqu'à l'avènement des droits de l'homme (dont il met surtout en exergue le binôme restrictif de la liberté et de l'égalité entre tous les hommes, en oubliant le thème de la fraternité et la dimension de la citoyenneté, sur la base desquels s'affirmait l'idée de la construction d'un espace public de contractualité et de solidarité collectives), depuis la figure du renonçant indien en passant par la raison grecque, le christianisme, la Cité de Dieu, la Réforme et les philosophies du contrat.

Si donc l'individu, dans les sociétés de type holiste, n'est pas une valeur, mais se trouve au contraire soumis, éventuellement sacrifié au principe hiérarchique qui organise cette solidarité communautaire au sein de laquelle il n'est qu'une sorte de rouage instrumentalisé, ayant à y remplir la fonction et à y tenir la place qui lui sont assignées, il n'en reste pas moins que des processus d'individuation y sont à l'œuvre et y sont aussi indispensables qu'ailleurs, ne serait-ce que pour reconnaître ou produire les individualités fortes, nécessaires à l'organisation hiérarchique (*the right man in the right place*), ne serait-ce aussi que pour identifier les individualités potentiellement ou actuellement subversives, afin de pouvoir les assigner à la place de victimes émissaires, mécanisme universel du maintien de l'ordre, et ceci tout particulièrement dans les systèmes holistes (car leurs structures y étant absolutisées, tout désordre ne peut y procéder que de dissidences individuelles – des individualismes, pour tout dire – et non de dysfonctionnements ou de contradictions structurelles qui signaleraient l'imperfection, le caractère approximatif et problématique, voire injuste, de l'ordre social) [13].

---

doit donner les moyens d'une authentique transformation de la société, par laquelle l'individu, devenant acteur historique, quelle que soit sa classe d'origine, se trouvera désaliéné et libéré. A condition d'être débarrassés de leur « perversion » ontologique, à condition donc de s'équilibrer mutuellement, individualisme méthodologique et holisme méthodologique ne sont donc nullement incompatibles. Ce sont au contraire deux perspectives réciproques sur la réalité sociale.

13. On peut, à cet égard, établir des rapprochements suggestifs entre le holisme des sociétés totalitaires européennes (ici, les victimes émissaires, c'étaient le juif, l'apatride, le ploutocrate, le contre-révolutionnaire, le dissident, etc.), le holisme des systèmes communautaires traditionnels (ici, la victime émissaire, c'est le sorcier, cette figure par excellence de l'individu dissident par individualisme) et le holisme des régimes africains à Partis uniques, qui se sont construits pour une bonne part à la fois sur le modèle des totalitarismes européens de type soviétique et dans le prolongement historique du communautarisme traditionnel (ici, la victime émissaire, c'est l'opposant politique, le comploteur, l'intellectuel indépendant, le démocrate, le libre-penseur, l'étudiant contestataire, souvent telle ou telle minorité ethnique et, plus généralement, tout cadet impatient de secouer le joug de la tutelle des grands anciens et des « pères » de la nation, à moins que l'on n'évoquât rituellement l'impérialisme, cette forme spectrale et anonyme de l'altérité extra-communautaire).

Pour notre part, nous entendons montrer, au contraire, que si l'individualisme n'a pas droit de cité dans les sociétés communautaires, ce n'est pas parce qu'il n'existerait pas, ni parce que les personnalités n'y seraient pas reconnues dans leur individualité, mais parce que les individualités fortement individuées y sont censées se mettre exclusivement au service de la reproduction sociale et que, lorsqu'elles sont soupçonnées d'outrepasser ce rôle pour se mettre au service de leurs propres pulsions individualistes, elles sont soumises à des dispositifs répressifs (les soupçons ou les accusations de sorcellerie), dispositifs qu'on peut, plus généralement, analyser comme une instance de refoulement massif de ces mêmes pulsions, quand elles émanent de personnalités moins individuées. C'est dire, en bref, que l'*individuation de la personnalité en tant que réalité effective et même en tant que réalité promue, parce qu'elle est nécessaire au fonctionnement de tout système social, d'une part, et l'individualisme en tant que virtualité omniprésente, universelle, de la condition humaine et menace potentielle permanente pour la cohésion sociale, d'autre part, ne sont nullement ignorées dans ces sociétés.* Elles y sont même si obsessionnellement présentes, comme un spectre qui les hantent, qu'elles ont mis au point toutes sortes de dispositifs, soit pour les dériver (les sublimer) de manière à les mettre à leur service, soit pour les refouler de manière à en prévenir toute manifestation intempestive, soit pour les réprimer avec la dernière énergie, quand, malgré tout, envers et contre tous, elles s'actualisent en conduites asociales (alors, proscription, mise en gage, vente en esclavage, mise à mort magique ou même exécution physique du contrevenant sont des procédures extrêmes, utilisables pour les cas les plus graves, quand les rituels de purification et de neutralisation n'ont pas suffi). *L'individuation de la personne et son inévitable virtualité corollaire, l'individualisme* – la quête exclusive de satisfactions purement privées, la poursuite de ses intérêts particuliers dans l'indifférence de l'intérêt général et même, au besoin, contre lui – *sont donc deux données immédiates de toute forme de vie sociale et les sociétés africaines traditionnelles ne s'y trompent pas et ne se font aucune illusion à ce sujet,* plus perspicaces sur elles-mêmes en cela que des générations entières d'ethnologues, quand elles le disent tout net dans leurs systèmes de représentations relatives à la sorcellerie.

Les sociétés communautaires : des sociétés contre l'individualisme

La théorie de la sorcellerie : reconnaissance et conjuration de l'individualisme

Que dit en effet, pour l'essentiel, la théorie implicite impliquée par ces représentations ?

D'abord que les malheurs des hommes et les troubles de l'ordre social sont provoqués par l'action maléfique des sorciers qui, organisés en confréries occultes, agressent les gens de leur entourage (selon les sociétés, l'action maléfique emprunte plutôt le canal des relations de parenté par filiation ou plutôt celui des relations de parenté par alliance), soit qu'ils les envoûtent, soit qu'ils les dévorent magiquement, soit qu'ils ruinent d'une manière ou d'une autre leurs entreprises.

Ensuite, que les sorciers sont des individus poussés à mal faire par une force irrésistible qui procède, selon les cas, de la jalousie, de l'envie, de la méchanceté, d'une ambition indue, d'une soif de pouvoir et de possession irrépressible et excessive, ou d'un désir de s'enrichir pour leur seul profit ou encore de détourner un pouvoir socialement légitimé dans le sens de leurs seuls intérêts. Ainsi, quiconque, de l'individu le plus ordinaire au personnage le plus en vue, de l'homme sans qualité au chef le plus puissant, de l'aîné de famille le plus heureux dans ses entreprises au cadet le plus démuni, de l'homme riche et entreprenant à la veuve pauvre et solitaire, de l'ancien jaloux de ses prérogatives à l'enfant délaissé, peut, au nom de cette caractérologie étiologique attrape-tout, être un jour ou l'autre soupçonné, parfois accusé, d'être ce sorcier par qui le malheur arrive (morts, maladies, accidents, stérilités, mauvaises récoltes, échecs de toute nature) et par qui le désordre social s'installe (soupçons mutuels, méfiance généralisée, arrière-pensées empoisonnant l'atmosphère, rancœurs ruminatives, hostilités réciproques, cycle infernal des vendettas magiques, segmentations par sécessions, fuites individuelles vers la ville, déplacements de villages, etc.).

Enfin, complémentairement, que la sorcellerie peut être innée (reçue en héritage de parents sorciers ou liée à une circonstance ayant présidé à la conception ou à la naissance), ou acquise délibérément (auprès d'autres sorciers qui, en échange du sacrifice consenti de personnes de son entourage, apportent à leur nouveau partenaire, désormais lié à eux par ce pacte diabolique, la surpuissance magique dont il a besoin pour assouvir ses pulsions), ou bien acquise par contamination involontaire (on peut devenir sorcier à son insu par contact ou par envoûtement), ou même dériver en quelque sorte naturellement de « mauvaises pensées » plus ou moins subconscientes, qui peuvent faire de leur porteur le véhicule d'une sorcellerie qui émane de lui ou passe par lui, sans qu'il ait eu à la mettre délibérément

en œuvre (mais chacun connaissant ce type de mécanisme, il n'est guère étonnant que des accusés, dès lors que le groupe unanime les désigne comme coupables et les presse d'avouer, puissent s'exécuter avec une docilité qui n'étonne que l'observateur extérieur : comme dans les procès de Prague ou de Moscou de l'ère stalinienne, l'accusé sait d'avance qu'il peut être « objectivement » coupable, quelles qu'aient pu être ses intentions subjectives, car est-on jamais sûr de ce qui se trame en soi, dans les arcanes mystérieuses du « monde en double » des pulsions et des rêves, surtout quand le savoir commun établit qu'il n'y a pas de frontière étanche entre la volition et l'action, entre le désir et l'agir).

Ainsi, n'importe qui, quelles que soient ses dénégations éventuelles, peut toujours, un jour ou l'autre, être soupçonné et convaincu d'être un sorcier, fût-ce malgré lui, ce qui facilite évidemment la mise en œuvre du processus d'accusation des victimes émissaires : comme l'a fait observer, en effet, Marc Augé, à partir de l'exemple des sociétés lagunaires de Basse Côte-d'Ivoire [14], si les puissants sont souvent soupçonnés (puisqu'ils ont du pouvoir, que l'une des composantes du Pouvoir, c'est la puissance magique et que l'une de ses caractéristiques essentielles, c'est la tentation permanente d'en faire un abus personnel), les accusés préférentiels sont plutôt ceux que leur position de faiblesse sociale (vieillard pauvre sans descendance, vieille femme veuve et isolée, épouse sans parenté influente, jeune homme aisé mais sans réseau familial protecteur) prédispose au rôle de victime émissaire, sur le dos de laquelle puisse se raffermir, sans entraîner de tensions insurmontables, la cohésion sociale menacée.

Le sorcier, figure emblématique de l'individualisme

Or, donnons un tour plus « moderne » à de telles représentations et l'on constate qu'elles constituent en fait une théorie de l'individualisme, de ses dangers et de sa neutralisation. En effet, le sorcier n'y est rien d'autre que la figure emblématique de l'individualiste, acharné à poursuivre ses objectifs particuliers, à satisfaire ses penchants égoïstes, à obéir à ses irrépressibles pulsions d'agressivité, y compris dans leur dimension inconsciente (on pourrait, de ce point de vue, également lire la théorie de la sorcellerie comme une sorte de théorie psychanalytique avant la lettre d'un inconscient qui ne serait pas seulement freudien [15] mais comporterait une dimension sociologique).

14. Augé M., *Théorie des pouvoirs et idéologie,* Hermann, 1975.

15. La dimension freudienne n'en est effectivement pas absente : les « pauvres diables » convaincus par les prophètes ivoiriens d'être des sorciers qui font leur propre malheur, doivent, pour être guéris, faire une confession que les assistants du prophète

Or cette théorie dit encore que l'individualisme est la chose du monde la mieux partagée, la plus banalement omniprésente, puisque personne n'est a priori au-dessus de tout soupçon et que, des plus puissants aux plus humbles, chacun peut avoir de bonnes raisons (seraient-ce de celles que la raison ignore) d'en être atteint [16]. Mais en même temps, elle soutient que l'individualisme est une source de malheurs et de désordre social et que, de ceci et de cela, on ne saurait accuser la société et son ordre : tout le malheur des hommes provient de leurs prochains.

Dans ces conditions, outre les justifications qu'elle apporte aux diverses formes de répression de l'individualisme, quand le coupable est publiquement démasqué (soupçon, consultation du devin, accusation, ordalie, aveu en forme de confession, neutralisation du sorcier, éventuellement son élimination), de manière plus diffuse et plus subtilement efficace, *la théorie de la sorcellerie constitue par elle-même un puissant dispositif idéologique de refoulement de la pulsion individualiste* : connaissant la condamnation qui accable celle-ci, chacun, pour ne pas tomber sous le coup de la répression directe (le procès et ses suites) ou indirecte (la contre-attaque magique du chasseur de sorcier ou d'un sorcier plus puissant), s'applique à refouler en lui-même toute pulsion égoïste ou agressive.

Mais le refoulement n'est jamais total ni assuré, comme le reconnaît en filigrane la théorie elle-même, si bien qu'il contribue, lui aussi, à entretenir la représentation : ne pouvant s'extérioriser directement, ouvertement, les pulsions égoïstes et l'agressivité ne peuvent ordinairement qu'emprunter la voie détournée des sentiments rentrés, des arrière-pensées, des ruminations taraudantes, des soupçons inavouables, des ressentiments ressassés, des craintes silencieuses, des ambitions secrètes, des

---

consignent par écrit. Or ces confessions, à côté des aveux d'agression en sorcellerie, contiennent aussi des aveux relatifs aux pratiques sexuelles contre-nature auxquelles se seraient livrés les malheureux (accouplement en brousse, inceste, zoophilie etc.). Sur ce plan, également, l'on constate que la culture, qui est aussi socialisation de la sexualité, produit le refoulement de la sexualité « sauvage » et « libidinale » (R. Bastide) et que, dans ce domaine également, c'est la part la plus instinctive, la plus individualiste, de la sexualité qui se trouve refoulée, ce qui, bien entendu, signifie clairement que le refoulement sexuel existe bel et bien, ici aussi, quoi qu'aient pu penser les malheureux judéo-christianisés fantasmant sur la sexualité spontanément libre des Africains.

16. Où l'on peut concevoir que la société communautaire, régie par de telles représentations qui sont l'envers de la médaille, dont l'endroit est cette trop fameuse solidarité que les observateurs extérieurs s'obstinent à ne percevoir que sous sa face la plus conviviale, est aussi un espace de permanent et obsessionnel soupçon, au nom duquel, précisément, se déploient des formes de sociabilité enjouées qui sont bien souvent des attitudes de protection prophylactique : il ne faut pas susciter chez l'autre de « mauvaises pensées » qui pourraient s'actualiser en actions sorcières ni se conduire de manière égoïste, ce qui pourrait conduire les autres à vous soupçonner de sorcellerie et à vous attaquer magiquement pour se venger ou pour se protéger de vous.

désirs inassouvis, en bref, de tout un monde duplice et caché du non-dit des émotions et des pulsions, dont, précisément, se bouclant en cercle vicieux, la théorie dit qu'il est à la racine des pulsions individualistes, telles qu'elles se manifestent dans les conduites sorcières.

Du despotisme communautaire

C'est à la lumière d'une telle analyse que l'on peut cette fois souscrire sans réserve à l'affirmation de Durkheim, quand il objecte à Spencer à propos des sociétés segmentaires (encore souvent qualifiées par la suite comme « anarchies ordonnées » – Evans-Pritchard – ou « sociétés à pouvoir diffus »), qu'on ne saurait pour autant « les traiter de démocratiques qu'en détournant le mot de son sens ordinaire », car, « tout comme dans celles qui sont soumises à un gouvernement despotique, l'individu n'a pas de sphère d'action qui lui soit propre » et « les traditions, les usages collectifs de toute sorte ne pèsent pas sur lui d'un poids moins lourd que ne ferait une autorité constituée », si bien que les individus y sont soumis à un « despotisme collectif » (*op. cit.*, 1960 : 171).

Dans une perspective analogue, on sait que Marc Augé [17] avait fait quelque peu scandale en parlant de « totalitarisme lignager », notamment contre les visions idéologiques des sociétés segmentaires présentées comme des sociétés égalitaires et consensuelles, et tout particulièrement contre les tenants de ce qu'il avait qualifié comme une « ethnologie prétexte » : celle qui, mise au service d'une idéologie anarchiste de droite, mettait toutes les formes d'État dans le même sac du totalitarisme et prétendait voir dans les sociétés primitives l'utopie, jusque-là méconnue, de sociétés ayant non seulement su se passer de l'État, mais encore s'organiser comme d'authentiques « sociétés contre l'État » : circonscrivant la place du chef pour mieux la vider de tout contenu réel, tournant le pouvoir en dérision pour mieux le conjurer en feignant de s'y soumettre, quand, en fait, le chef ne peut faire le chef qu'en faisant semblant de prendre la décision qu'a déjà prise le groupe unanime.

Au contraire, les travaux de Marc Augé et, notamment, ceux de Pierre Bonnafé (analysant la sorcellerie comme l'idéologie de la lutte sociale entre aînés dominants et cadets – hommes et femmes – dominés) [18], permettent de montrer que les croyances et les pratiques relatives à la sorcellerie sont bien l'un des dispositifs essentiels du « despotisme collectif » dans les sociétés lignagères, tout en soulignant que, comme tout dispositif

17. Augé M., *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, 1977.

18. Bonafé P., *Nzo lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya*, « Recherches oubanguiennes 5, Lab. d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X, 1978.

idéologique et politique, celui-ci joue surtout en faveur des catégories dominantes : parce que, si les puissants sont tout particulièrement soupçonnés (d'utiliser leur puissance magique comme instrument de leur domination, d'en abuser à des fins personnelles), ce sont surtout les « pauvres diables », en position de faiblesse sociale, qui sont accusés (M. Augé) ; parce que, également, comme le montre l'analyse fine d'un procès de sorcellerie, la collusion entre aînés et devins spécialistes de la chasse aux sorciers, eux-mêmes des aînés sociaux, permet de manipuler les procédures inquisitoriales de manière à orienter l'accusation contre des éléments des minorités sociales dominées (P. Bonnafé).

De la production sociale du sujet communautaire

Mais, bien entendu, un tel système de représentations refoulantes, dont la fonction profonde est de barrer la pulsion individualiste avec la dernière énergie, – *ce qui est bien une manière « d'avouer » avec éclat qu'elle est omniprésente et sans cesse renaissante comme une hydre de Lerne* –, est le complément répressif de dispositifs positifs de pédagogie implicite et explicite et de représentations promouvantes, visant à forger des habitus anti-individualistes, autrement dit des habitus communautaires : intériorisant les principes du partage, de la solidarité active, de l'entraide et de la soumission aux règles hiérarchiques qui assignent à chacun une position et un rôle dans le circuit de la solidarité communautaire.

Ces représentations et ces dispositifs sont bien connus. Aussi ne les rappellera-t-on ici que pour mémoire.

Au premier chef, le principe lignager qui inscrit, dès sa naissance, chaque individu dans la longue lignée de ses ancêtres et le soumet d'emblée à leur autorité ainsi qu'à celle des représentants vivants des ancêtres, les anciens et les ascendants, à ce titre incarnations présentes d'une tradition sacralisée, dont les générations actuelles sont censées reproduire le plus fidèlement possible les valeurs et les principes posés comme intangibles, puisqu'ils ont été établis par les ancêtres (qui les ont eux-mêmes reçus des héros civilisateurs et des Dieux créateurs et qui veillent à ce que leur descendants les respectent scrupuleusement sous peine de sanctions).

En second lieu, des conceptions relatives à la personne [19], conceptions selon lesquelles, loin de constituer une entité « monadologique » indépendante et autonome, la personne est plurale (composée de plusieurs principes spirituels : la force vitale, le pouvoir de défense et d'agression, le double invisible, l'ombre), héritée (certaines composantes se transmettant le long de la lignée paternelle, d'autres le long de la lignée maternelle,

19. Cf. Colloques du CNRS, *La notion de personne en Afrique noire,* CNRS, 1973.

d'autres pouvant être liées aux circonstances de la conception et de la naissance) et déterminée du dehors (par l'hérédité, par l'héritage, par des réincarnations éventuelles, mais aussi par les divers événements qui, tout au long de l'existence, peuvent donner lieu à réinterprétation des identités individuelles par l'entourage : à la suite d'une maladie, de la consultation d'un devin, de l'interprétation d'un rêve, on « découvre » que tel individu est un guérisseur, un devin, un sorcier, un ancêtre réincarné, un possédé de tel génie, etc.) ; en bref, des conceptions hétéronomes de la personne humaine, qui soumettent constamment celle-ci aux définitions, aux interprétations des autres et l'obligent en permanence à répondre aux injonctions de son entourage social, à anticiper sur le jugement d'autrui, ce qui induit des personnalités extraverties, « altruistes » au sens que Durkheim donne à ce terme, simultanément « tradition » et « other directed », par opposition au type « inner directed » de la tradition classique occidentale.

Enfin, *last but not least,* des processus de socialisation qui, dès la prime enfance, apprennent le sens du partage, de l'appartenance collective, de la filiation élargie à la dimension du collectif lignager, au sein duquel l'individu prend place dans la classe des pairs de son groupe d'âge et apprend très tôt ces règles de la parenté classificatoire qui lui assignent une pluralité de pères et de mères, de grands-pères et grands-mères, de frères et de sœurs, d'oncles et de tantes, de neveux et de nièces, et diverses catégories de beaux-parents, chacune de ces classes étant placée collectivement dans un rapport hiérarchique par rapport à lui, selon le principe de la séniorité ou du sens dans lequel s'est opéré l'échange matrimonial. Ainsi, d'emblée, le rejeton apprend qu'il est un « enfant du lignage » (Jacqueline Rabain [20]), au sein duquel il passe de mains en mains, intériorise la règle du partage (on se le partage, on l'encourage à partager sa nourriture, on réprime ses éventuelles poussées d'égoïsme) et, progressivement, apprend à décrypter le système classificatoire qui l'inscrit dans un système complexe de places collectivement définies, où ce qui compte, ce ne sont pas ses caractéristiques personnelles, mais son statut généalogique (ainsi il apprend, par exemple, à être « l'oncle » d'un enfant plus âgé, le petit « mari » d'une sœur de sa mère, le « frère » d'un lointain cousin parallèle et le « neveu » de tous les hommes du lignage de sa mère), ainsi que les relations codifiées de respect, d'évitement, de familiarité ou de parenté à plaisanteries, qu'il convient d'observer, quelles que soit par ailleurs l'incidence, réelle, des affinités interpersonnelles et des caractères individuels.

En bref, ce que mettent en place l'ensemble de ces processus et le contexte social dans lequel ils opèrent, c'est un complexe de prédispositions à sentir, agir, penser et juger, ce que P. Bourdieu dénomme « habi-

20. Cf. Rabain J., *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge,* Payot, 1979.

tus » et que l'on peut ici qualifier comme un *habitus communautaire, structuré par les principes de la solidarité, de la hiérarchie, de l'identité collective et de la répression corrélative des pulsions individualistes,* et qui engendre donc des formes de subjectivité essentiellement communautaires, si l'on veut bien admettre que le sujet communautaire est ce sujet individuel qui entretient un rapport non directement réflexif à soi-même, mais un rapport médiatisé par son appartenance communautaire, par le rapport à l'autre, l'autre proche de l'entourage social, l'autre lointain de l'entourage surréel.

Par définition sociale, en quelque sorte, *le sujet communautaire, s'il est inévitablement individué – spécifié par son statut, par son parcours existentiel et par les dispositions qu'on lui reconnaît – n'est donc pas individualisé ni, a fortiori, autonome* : certes, comme n'importe quel type de société, la société communautaire produit de fortes individualités ou acquiesce à l'émergence plus fortuite de personnages hors du commun, car les unes et les autres sont nécessaires à toute forme de vie sociale organisée. Mais qu'il s'agisse, par exemple, de reconnaître chez tel jeune garçon, plus courageux que ses aînés lors des épreuves de l'initiation, un futur grand chasseur ou chef de guerre, et de l'éduquer en ce sens, ou bien de reconnaître dans la maladie ou dans les rêves d'un autre, les signes de son élection par un ancêtre ou par un génie et de sa vocation à devenir un guérisseur ou un voyant, et de le confier dès lors au maître qui lui transmettra progressivement ses secrets, ou encore, *a contrario,* de repérer très tôt, dans les conditions de la naissance (gémellité, venue au monde après deux jumeaux...), ou dans certaines traits physiques (malformation, fixité du regard...) ou caractériels (tendance à s'isoler, taciturnité, irascibilité, propension à l'individualisme, pour tout dire...), un sorcier en puissance, c'est toujours par référence à une logique communautaire dominante que des individus, plus fortement individués que d'autres, n'en sont pas moins assignés à des places sociales prédéterminées à l'intérieur d'un système de « jeux de rôles » préexistant à la manifestation de leur individualité et leur imposant des conduites stéréotypées, assujetties aux normes communautaires et à leur reproduction, y compris quand ils y tiennent le rôle repoussoir du sorcier, ce contre-exemple de la sociabilité communautaire, prédisposé, de ce fait, à occuper un jour la place du bouc émissaire, cet efficace instrument de la sacralité communautaire et du retour à l'ordre consensuel quand des malheurs risqueraient de menacer celui-ci.

Le sujet impensable

Soulignons d'ailleurs, à ce propos, que la logique communautaire est si prégnante, que les systèmes de représentations qu'elle engendre, excluent de fait toute pensée de l'autonomie.

Ceci n'apparaît jamais mieux que dans les représentations relatives à la sorcellerie. En effet, *si le sorcier est bien le signifiant par excellence de l'individualisme* – le sorcier est cet individu qui rejette les normes de la solidarité communautaire, qui se met au-dessus et hors d'elles, qui leur porte atteinte en poursuivant la satisfaction de sa seule volonté de puissance ou de ses obsessionnelles pensées du ressentiment (il rompt constamment la loi du partage en volant les autres, il sacrifie ses parents lors des festins cannibaliques qui réunissent les membres de sa société secrète, il « mange » ses victimes, il sème le malheur, le doute et les soupçons autour de lui...) – *pour autant cet individualiste n'en reste pas moins appréhendé lui-même comme... un sujet communautaire !*

Ne le pense-t-on pas, en effet, comme un individu implacablement lié par le pacte faustien qu'il a dû consentir à la société secrète de ses semblables ? D'eux, il a reçu cette sur-puissance magique qui lui permet d'agresser son entourage mais, en échange, il a dû leur offrir quelqu'un de ses proches (signifiant explicite de l'individualisme en tant que rupture de la parenté, ce principe nodal de la solidarité communautaire) et il est tenu de renouveler périodiquement ce contre-don, sous peine d'être à son tour dévoré.

Ne pense-t-on pas ainsi le monde occulte de la sorcellerie sur le modèle d'une contre-société clandestine, nichée en creux au cœur de la société officielle, mais, *tout comme elle, organisée sur le mode communautaire, autour des mêmes principes structuraux* : ceux de la solidarité, du partage (symbolisé par le festin cannibalique), du don et du contre-don (l'échange du pouvoir contre l'obligation de fournir à tour de rôle la « viande » du repas commun) et de la hiérarchie (la société secrète a ses chefs, certains sorciers sont particulièrement puissants, d'autres sont plus faibles, certains, encore, y sont en quelque sorte des esclaves, quand ils ont été capturés comme sorciers malgré eux par envoûtement ou par contamination).

Ajoutons à cela que la « caractérologie » du sorcier en fait également un être pour ainsi dire clivé, entièrement dépendant de pulsions qu'il ne maîtrise pas et que, parfois, certains sorciers ignorent, tant que le procès public ne les leur a pas révélées à eux-mêmes. En effet, *le sorcier est présenté comme un individu littéralement possédé par des puissances qu'il ne domine pas* : sa méchanceté systématique, ses appétits irrépressibles, ses rancœurs, son ambition dévorante, sa jalousie taraudante sont autant de pulsions qui le tiennent, l'assujettissent et le poussent à perpétrer ses forfaits, comme s'il s'agissait de forces étrangères qui l'investissent et l'obligent à agir selon leur propre dynamique indépendante. Or les conceptions de la personne permettent de concevoir cela, puisqu'elles la décrivent comme plurielle, notamment comme composée de principes spirituels qui ne lui appartiennent pas en propre et coexistent en elle avec des composantes individuantes.

En bref, *sortes de « philosophies du soupçon » avant la lettre, ces conceptions disent aussi que « je est un autre » et même « plusieurs autres »* et qu'en ce sens, le sorcier ne s'appartient pas vraiment : même les plus criminels d'entre eux, ceux qui préméditent leur forfait et récidivent (ces « serial killers » inamendables, qu'il faut éliminer), sont réputés pour être les jouets d'un pouvoir spirituel d'agression, d'autant plus déterminant en eux qu'ils ont pu en hériter d'une lignée de sorciers ; quant aux sorciers de moindre acabit, ils peuvent aussi commettre leurs agressions à leur propre insu : pendant leur sommeil, leur double les quitte et accomplit l'action à peine projetée, si ce n'est, peut-être, dans les limbes du rêve ou des fantasmes à peine conscients du « non-dit des émotions » de l'état de veille ; enfin, les sorciers malgré eux ne sont souvent que l'instrument inconscient d'un sorcier plus puissant, qui les utilisent pour atteindre leurs proches (puisque la sorcellerie est d'autant plus efficace qu'elle circule entre proches parents, l'efficace de l'infraction étant à la mesure de l'intensité du lien qu'elle profane).

A ce double titre, donc, parce qu'il est prisonnier de la loi mafieuse de l'occulte confrérie qui le tient à sa merci et parce qu'il est possédé par des pulsions asociales qu'il ne maîtrise pas, *le sorcier peut bien être un individualiste au regard de la société ; c'est un individualiste qui ne s'appartient pas, donc qui ne s'individualise pas* : qui ne se réclame pas d'une indépendance véritable vis-à-vis du groupe (puisqu'il lui reste intimement attaché par la haine, la jalousie, la rancœur, la soif de pouvoir, tous sentiments qui signent une extrême dépendance vis-à-vis des autres et qui sont donc éminemment « sociaux », ainsi que Rousseau l'a souligné, quand il les englobe sous l'appellation générique de « l'amour propre », par opposition à l'amour de soi, qui, lui, se passe de la reconnaissance par autrui) et qui ne se réclame pas non plus, *a fortiori,* d'une quelconque autonomie (puisqu'il agit sous l'empire de passions qu'il ne peut mettre en question et ne quitte une allégeance que pour tomber dans une autre, qui lui impose une loi dont il n'a pas décidé).

Ainsi, l'individualisme est bien cette hantise menaçante que pensent et conjurent les sociétés communautaires en le stigmatisant sous les traits du sorcier ; mais elle ne peuvent le penser jusqu'au bout : jusque dans sa dissidence, l'individualiste reste assujetti à une communauté et, dans l'intimité de ses passions secrètes, il n'est jamais maître de lui-même. En d'autres termes, ce qui s'avère impensé et impensable, pour cette pensée, c'est bien l'idée du sujet, avec ses attributs essentiels que sont l'autonomie (cette capacité à définir par soi-même les normes de sa conduite), la conscience réfléchie (cette aptitude à se poser soi-même comme sujet face à ses désirs et à ses passions), la responsabilité (cette conviction d'être l'auteur de ses actes et de pouvoir en répondre en son nom propre) et l'assomption à la première personne de son agressivité (cette faculté de se poser en s'opposant et en s'imposant, de manière à marquer ses légitimes prétentions à la liberté individuelle).

Sous le don, la dette : l'individualisation barrée

De la logique de le dette et de l'impensable individualisation

En fin de compte, ce qui, en dernier instance, conditionne cette non-pensée du sujet, c'est l'impossible et impensable pensée de l'individualisation, notion qu'il s'agit donc de bien distinguer de la notion d'individuation. Comme on l'a souligné, en effet, l'individuation est ce procès banal de la reconnaissance quotidienne de l'individualité des individus (de leur unité et de leur unicité, relatives bien entendu) sous condition, quand il s'agit de gens ordinaires, qu'ils sachent rester à la place qui leur est assignée par le système social, mais c'est aussi ce procès plus sélectif de la production d'individualités plus fortement marquées et de leur promotion aux places éminentes (mais ce sont aussi des places assignées), qu'elles savent conquérir et pour lesquelles on leur reconnaît des dispositions qui légitiment leurs prétentions.

En revanche, ce qui reste impensable, c'est l'individualisation, si l'on définit ce processus comme celui de la prise de distance, objective et subjective, de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales, ce qui implique que l'on conçoive la possibilité matérielle de s'affranchir de l'appartenance communautaire et, par suite, la possibilité intellectuelle (et affective) de se mettre à distance réflexive et critique des fondations éthiques qui sous-tendent les ressorts de sa solidarité.

De ceci, les raisons (idéelles, imaginaires, religieuses) sont bien connues. Aussi se contentera-t-on de rappeler brièvement celles qui sont d'ordre matériel, dans la mesure où, touchant aux conditions mêmes de l'existence et de la reproduction des sociétés, elles sont sans doute à la base de ce qu'elles sacralisent le plus fortement.

Dans les sociétés paysannes traditionnelles, où la force de travail humaine est la principale, souvent l'exclusive, source d'énergie, les nécessités de la production commandent la nécessité de garantir la pérennité des droits fonciers et territoriaux et de préserver la capacité permanente de l'accumulation des hommes (et donc des femmes, productrices et reproductrices), qui permet la mobilisation de collectifs de travailleurs et leur coopération élargie pour les grands travaux.

De plus, les cycles agricoles y fonctionnent sur le principe des « cycles d'avances et de restitutions » (Claude Meillassoux[21]) : les générations ascendantes nourrissent les générations descendantes et celles-ci, qui ont vécu de ces « avances », doivent les restituer sous la forme du travail

21. Meillassoux C., *Femmes, greniers et capitaux,* François Maspero, 1975.

dépendant et prestataire, quand elles entrent à leur tour dans le circuit de la production.

Enfin, chaque cycle agricole fonctionne sur le même principe : en attendant le temps de la récolte à venir, la collectivité se nourrit de la récolte précédente, emmagasinée dans les greniers, sous le contrôle des aînés, agents d'un système annuel de prestations-redistributions et gardiens de la semence pour la prochaine saison.

Par ailleurs, complémentairement, le système d'avances et de restitutions plus ou moins différées fonctionne aussi comme assurance mutuelle contre les aléas de la production : les bonnes récoltes des uns permettent de venir en aide, à charge de revanche, à ceux qui ont une récolte insuffisante. Ainsi, de générations en générations, de cycle agricole en cycle agricole, au sein d'un même cycle, c'est un enchaînement continu d'avances et de restitutions qui tisse sans cesse la solidarité diachronique et synchronique nécessaire à la reproduction sociale.

Or cette analyse, au fond, ne fait que développer, dans une perspective matérialiste, la fameuses argumentation de Mauss dans son *Essai sur le don.*

On sait, en effet, que Mauss, analysant les formes de l'échange « dans les sociétés primitives », fait observer que celui-ci y prend la forme du don apparemment pur et gratuit, mais qu'en réalité, quand on adopte un point de vue totalisant, on y constate que le don est toujours suivi d'un contre-don différé dans le temps, mais dont le caractère d'obligation impérative est manifeste. En premier lieu, en effet, dons et contre-dons constituent un cycle ininterrompu, qui fait du don un phénomène social total (au sein des sociétés, d'une société à l'autre, l'échange des dons et contre-dons sanctionne des échanges économiques, matrimoniaux, cérémoniels, ainsi que les solidarités et les hiérarchies statutaires et politiques : cf. l'exemple du *kula* mélanésien décrit par Malinowski), si bien que s'y soustraire reviendrait à remettre en cause les fondements même de la vie sociale, ce qui explique le caractère obligatoire et sacré du don, auquel nul ne saurait se dérober à moins de se mettre hors-la-loi ou d'être voué à la déchéance sociale. En second lieu, le don est « défi » : il implique une triple obligation, celle de donner, de recevoir et de rendre, éventuellement de rendre avec intérêts, quand le don prend une forme « agonistique » et que le donataire, désireux de rivaliser avec le donateur, fait de la surenchère pour lui faire perdre la face et le supplanter éventuellement dans la hiérarchie socio-politique (cf. le célèbre exemple du *potlatch* chez les Amérindiens de la côte nord-ouest du Pacifique). En dernier lieu, enfin, l'une des conditions impératives du fonctionnement du cycle, c'est que le contre-don soit différé, car s'il suivait immédiatement le don initial, il n'instaurerait d'autre rapport que celui, éphémère, strictement utilitaire et contractuel, s'épuisant dans l'instant, n'induisant aucune obligation ulté-

rieure, à quoi se réduit l'échange économique stricto sensu (le troc, par exemple)[22].

Or si l'on retient ces trois généralisations anthropologiques – le don est un phénomène social total qui met en jeu l'ensemble de la vie sociale et en constitue le ressort le plus central ; le caractère d'obligation du don tient à ce que, littéralement, il oblige le donataire selon le principe du *do ut des* (je donne pour obliger l'autre à donner, car, dès lors, il est bien mon « obligé » et s'il ne s'acquitte pas de cette obligation, il perd l'honneur ou reconnaît son infériorité sociale) ; le contre-don étant différé, le don initial peut être considéré comme une sorte de d'investissement dont le rapport vient à terme –, force est de constater que *l'économie du don, dès lors que l'on fait abstraction de ses caractères les plus spectaculaires, les plus cérémoniels et les plus « enchantés », n'est pas autre chose, dans sa logique profonde, que cette économie du cycle ordinaire des prestations-redistributions et du cycle plus étalé dans le temps des avances-restitutions,* dont on vient de voir qu'ils sont au cœur de la reproduction sociale dans les sociétés segmentaires. *Or il devient évident, à chercher la logique commune à ces trois formes sociales, qu'il s'agit là, en fait, de trois formalités d'un même principe, qui est celui de la dette.*

En effet, si le don oblige, c'est que, ne pouvant (ou, dans les cas de figure plus complexes, ne le devant pas) être annulé d'un contre-don immédiat, il endette le donataire et le soumet à la domination (ne serait-ce que morale, symbolique et provisoire) du donateur (rappelons à ce sujet l'analyse de Mauss, selon laquelle il s'agit là d'une logique universelle : celui qui donne, provoque celui qui reçoit, le met dans l'obligation de rendre et affiche dans bien des cas sa supériorité sur lui)[23].

---

22. En réalité le don est bien aussi une forme de l'échange utilitariste. Mais, comme l'a fait observer P. Bourdieu, il est essentiel à son fonctionnement que cet aspect soit dénié, ce qui revient à dire que l'échange y relève d'une logique de la fétichisation, autrement dit de l'enchantement de l'économie, ici masquée sous la logique de l'honneur. Celle-ci a donc notamment pour fonction, tout se passant devant le tribunal de l'opinion publique, de renforcer le caractère obligatoire du cycle du don. Mais bien entendu, comme l'a souligné C. Lévi-Strauss, il y plus dans l'échange que les choses échangées : il y a la relation d'échange elle-même, qui peut être la raison d'être essentielle de l'échange.

Quant au caractère différé du contre-don, on pourrait lui objecter que, dans le cas des *potlatch* nord-américains, il n'est pas toujours attesté, puisqu'il s'agissait parfois d'un duel entre chefs, mené à coups de dons et de contre-dons s'enchaînant immédiatement comme l'attaque et la contre-attaque et pouvant aller jusqu'à la destruction des biens de prestige. Mais l'on a pu répondre à cela que tous les *potlatch* n'avait pas ce caractère agonistique (il s'agissait alors de cérémonies d'intronisation d'un nouveau chef, qui étalait ostentatoirement ses richesses sans provoquer de surenchère) et que les *potlatch,* tels que Boas avait pu les observer, n'avaient pris un tour agonistique exaspéré que sous l'effet d'une véritable inflation permettant l'accumulation rapide de biens de prestige par de « nouveaux riches », alors que l'économie indienne s'était trouvée englobée dans l'économie marchande introduite par les comptoirs européens du commerce de la fourrure.

23. Cette analyse reste bien sûr pertinente quand le cycle est ouvert à l'initiative d'un inférieur : en ce cas, le don est appel à contre-don et le supérieur ne s'y trompe pas, qui se

Or, de ce point de vue, la propriété essentielle de l'enchaînement continu d'avances et de restitutions qui tisse et retisse sans cesse la solidarité communautaire et qui est le noyau énergétique de sa reproduction (physique et sociale), c'est que ceux qui donnent l'avance, sont nécessairement en position d'antériorité temporelle, donc de supériorité hiérarchique, par rapport aux donataires. De ce fait, les ascendants et les aînés sont nécessairement les créanciers de leurs descendants et de leurs cadets, qui sont vis-à-vis d'eux dans la position de débiteurs endettés : les premiers leur ont donné la vie, ils les ont nourris, élevés, éduqués, initiés, plus tard, ils ont donné à leurs fils leurs premières épouses et un droit d'exploiter leur propre parcelle sur les terres du lignage, ce qui leur permet de continuer à payer la dette dont ils ont commencé de s'acquitter, jeunes hommes, en travaillant pour leurs pères, et dont ils continueront de s'acquitter jusqu'à la mort des aînés, et même au-delà, quand ils honoreront leurs mânes par des dépenses sacrificielles, mais dont ils sentiront moins le poids au fur et à mesure qu'ils deviendront à leur tour créanciers de leur progéniture et que celle-ci arrivera en âge de payer ses dettes à leur égard.

Cette logique de la dette est aussi présente au cœur de la tradition, puisque c'est elle, au fond, qui justifie le culte des ancêtres, les références révérencieuses aux héros civilisateurs et aux grands ancêtres fondateurs des villages et des lignées, ainsi que l'organisation par les vivants de belles et coûteuses funérailles en l'honneur de leurs parents décédés.

On la trouve également dans les sacrifices propitiatoires pour les travaux des champs, puisque la terre et les bonnes récoltes, c'est, en dernière instance, aux ancêtres qu'on les doit ; et c'est encore elle que l'on rencontre dans la relation entre les aînés de l'épouse et leur gendre, relation qui fait de celui-ci le débiteur perpétuellement endetté vis-à-vis de ceux qui lui ont donné leur fille (ainsi les Dan de Côte-d'Ivoire disent que le gendre « n'a jamais fini de payer la dot » à ses beaux-parents) [24].

---

sent obligé, sous peine de déchoir aux yeux d'autrui ou à ses propres yeux (mais l'image que j'ai de moi-même, surtout dans les sociétés de face à face et d'inter-connaissance, ne dépend-elle pas de l'image que je pense qu'autrui se fait de moi ?). En ce cas, cependant, la relation hiérarchique qui lui préexiste, donne son sens véritable au don initial : demande d'assistance, de protection ou acte d'allégeance, il sera nécessairement suivi d'un contre-don d'une valeur réelle ou symbolique plus importante qui maintiendra le donateur initial dans un statut d'obligé : d'endetté.

24. Ainsi s'expliquent l'attitude quelque peu contrainte, marquée par une étiquette du respect et de la réserve, que doivent observer les débiteurs à l'égard de leurs créanciers – les fils à l'égard des pères, les jeunes à l'égard des anciens, les cadets à l'égard des aînés, les gendres à l'égard des aînés de l'épouse –, tandis que, à l'inverse, ceux qui ne sont pas pris dans une relation de dette, ont des attitudes réciproques beaucoup plus libres : le petit-fils (tant qu'il est un enfant du moins) à l'égard de son grand-père, car ce n'est pas celui-ci qui en assume la charge ; le neveu à l'égard de son oncle maternel (chez les patrilinéaires), car ce dernier ne l'élève pas (chez les Dan, sur le mode de la parenté à

On peut même repérer cette logique de la dette jusque dans les processus d'individuation, quand, par exemple, il est dit que tel jeune homme qui réussit dans ses entreprises, doit « avoir un ancêtre » ou « un mort » de sa parenté « derrière lui », pour le protéger (des sorciers jaloux) et pour lui donner « la chance », ou bien quand tel guérisseur est réputé avoir reçu « en rêve », d'un défunt ou d'un génie, les connaissances secrètes qui lui confèrent ses talents particuliers, ce qui est une manière d'affirmer que les dons spécifiques, les savoir-faire spéciaux et la réussite qui distinguent un individu des autres et le promeuvent à une position hors du commun, ne procèdent pas entièrement de lui, puisqu'il les doit à un autre et, qu'en échange, il est tenu à certaines obligations envers cet autre (sacrifices et interdits).

De même, la réussite du bon élève est réputée dépendre de « l'amour » de ses parents pour lui, et, plus généralement, du bon vouloir de son village : c'est à cette condition, qui fait de lui un endetté – au moins autant que les aides matérielles qu'on peut lui apporter –, qu'il ne subira pas les malédictions ou les agressions de quelque sorcier jaloux ou vindicatif. Ainsi sa réussite n'appartient jamais en propre à l'élève. Il la doit à son entourage social (et aussi à son entourage surréel). Plus tard, il sera donc tenu de payer cette dette, faute de quoi il s'attirerait bien des malheurs.

En bref, *la loi de la dette tolère et accepte l'individuation (tout en la relativisant, puisque celle-ci n'est pas le fait du seul sujet individuel, mais dépend du bon vouloir de l'autre), mais elle prohibe l'individualisation, dans la mesure où celle-ci est perçue comme porteuse d'individualisme.*

D'ailleurs, il n'est pas jusqu'à la sorcellerie qui ne fonctionne selon ce régime : le sorcier n'est-il pas un individualiste destructeur du lien social, parce qu'il ne respecte pas la loi de la dette ? Loin de s'acquitter de la sienne, en effet, il en profane le principe même, puisqu'il ne se reconnaît le débiteur de personne et que, au contraire, il se conduit en créancier impitoyable, volant les biens, capturant les personnes, arrachant les vies. Mais on n'échappe pas, quoiqu'on fasse, à l'empire de la dette : cet impitoyable créancier n'est-il pas en dette vis-à-vis des autres sorciers qui lui ont donné ses pouvoirs maléfiques ? Ne doit-il pas sacrifier des parents pour alimenter les festins cannibaliques qui les réunissent périodiquement ?

Enfin, plus généralement, si l'on en croit les analyses des Ortigues[25], on peut dire que cette logique de la dette, selon laquelle le créancier est toujours en position d'antériorité et de préséance vis-à-vis de son débi-

---

plaisanteries, il est même réputé pour être le débiteur de son neveu, puisqu'il a « vendu » la mère de ce dernier « aux autres garçons » et qu'il « a mangé la dot » reçue en échange) ; le mari à l'égard des cadets de son épouse, puisque ce n'est pas d'eux, mais de leurs aînés, qu'il l'a reçue.

25. Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain,* Plon, 1966.

teur, est par elle-même un obstacle à l'individualisation et, par suite à l'émergence possible de l'individu comme sujet. En effet, dans les sociétés lignagères, le père vivant étant lui-même soumis à l'autorité éminente des ancêtres, le père symbolique, – celui auquel le jeune enfant doit pouvoir s'opposer, avant de s'identifier à lui, puis, dépassant cette alternative de la dépendance, construire sa place indépendante –, est toujours-déjà-mort, donc hors d'atteinte, inaccessible au « désir de tuer le père ». Le complexe d'Œdipe ne peut donc être résolu, la dette en ce sens est indéfiniment prolongée et l'individu ne peut donc s'individualiser comme sujet assumant son agressivité puis la sublimant. Il reste indéfiniment soumis à l'hétéronomie de la dette. Rappelons, d'ailleurs, que les Ortigues faisaient remarquer que les psychothérapies de type occidental ne pouvaient être menées à leur terme, du moins quand elles s'adressaient à des patients encapsulés dans l'économie libidinale lignagère, car aucune demande ne pouvait y émaner d'un sujet parlant en son nom propre [26].

La dette est donc le moteur de la socialité et de la socialisation communautaires. Nul n'y échappe et chacun en entretient le cycle infini, car chacun commence par être débiteur, avant de pouvoir prétendre à son tour au statut de créancier. C'est qu'en effet, à y regarder de près, sans les effets de brouillage qu'ont pu entretenir les fantasmes nostalgiques sur la fameuse « solidarité africaine », *l'endroit de la dette, c'est la créance*.

Or, analysée dans cette perspective, la créance est un placement social, un investissement sur les dépendants, ce qui est fort rationnel dans des sociétés où les hommes représentent la principale source de richesses et la seule garantie de protection sociale contre les aléas de l'existence, ainsi que d'assurance sur l'avenir. Le fameux *do ut des* de Mauss prend ici tout son sens : donner la vie, nourrir, élever, habiller, faire soigner, payer les frais de scolarité d'un enfant, marier un fils, entretenir des dépendants, trouver un emploi à un « petit frère », héberger un neveu, aider l'un à payer ses frais de santé, un autre à monter un petit commerce, un troisième à payer les fournitures scolaires de ses enfants, prêter de l'argent à un ami, c'est certes se conduire conformément à cette loi du partage et de la solidarité intériorisée dans les habitus communautaires, qui rendent difficile le refus, c'est sans doute, aussi, payer cette dette plus ou moins généralisée et diffuse, qu'on doit à sa communauté, mais c'est également, et peut-être surtout, refaire pour son compte *le même calcul rationnel depuis le commencement du monde* : donner, aider, c'est aussi se créer un réseau diversifié d'obligés endettés qui devront, un jour ou l'autre, sous une forme ou l'autre, payer leur dette à leur créancier.

---

26. « La psychothérapie analytique ne peut intervenir qu'à partir du moment où une demande peut être formulée par un sujet (...). Lorsqu'un sujet adhérait pleinement aux normes traditionnelles et n'avait rien à dire en son nom propre, il se laissait prendre en charge par les thérapeutes traditionnels et le groupe familial ou par la médecine des "médicaments" – amulettes et autres protections magiques » (*ibid.* : 305).

Que cette nécessité à la fois « objective » et « subjective » s'incarne dans le principe lignager, qui sanctionne et garantit socialement la reproduction du cycle en diachronie, qu'elle s'incarne aussi dans le principe hiérarchique qui sanctionne le pouvoir des aînés et leur fonction centrale dans le cycle des avances et des restitutions, qu'elle s'incarne enfin dans la loi du partage, qui sanctionne l'impératif catégorique de la solidarité en tant que forme principielle de la reproduction sociale et forme élémentaire de la protection sociale, tout ceci (pour ne pas s'étendre sur les solidarités commandées par l'insécurité endémique ni sur la fonction nécessaire du principe exogamique dans l'élargissement des espaces de sécurité démographique et physique, de solidarité, d'échanges et d'alliance) permet en tout cas de *fonder en nécessité vitale l'aversion des sociétés communautaires pour l'individualisme,* ce crime contre la solidarité, donc contre la société, et de fonder en nécessité logique leur incapacité à imaginer d'autre forme d'individualisation, que celle, délinquante, sacrilège et tronquée, que représente la figure emblématique du sorcier, cet individualiste incapable d'indépendance : n'est-il pas prisonnier du pacte diabolique qui le lie à ses semblables ? n'est-il pas esclave de ses pulsions mauvaises ? leur satisfaction ne s'alimente-t-elle pas au malheur des autres, de même que le parasite ne peut vivre séparé de l'hôte dont il se nourrit ?

En somme, si les sociétés communautaires pensent l'individualisme, elles ne peuvent le concevoir que sous son acception la plus conformiste, comme individualisme réactif en quelque sorte, celui qui, nourri de ces pulsions réactives (parce que refoulées et réprimées) que sont l'agressivité, la haine, le ressentiment, la jalousie ou l'ambition, ne peut se déprendre de ses adhérences obsessionnelles à l'entourage, à l'autre le plus proche. C'est pourquoi *cette aperception de l'individualisme reste communautariste,* comme en témoigne à l'évidence la représentation du sorcier comme individu qui ne peut sortir de la loi de la solidarité communautaire (celle de la dette), qu'en se soumettant, d'une manière ou d'une autre, à la loi de la dette mafieuse qui régit la contre-société sorcière, où vient aussi se représenter, sous sa forme négative, le principe même de la solidarité communautaire : le cycle des avances-restitutions qui alimente, ici, les repas cannibaliques.

En somme, *jusque dans son individualisme, le sorcier reste « altruiste », au sens durkheimien du terme* : dépendant d'autrui, parce qu'endetté. Mais lui l'est pour le pire, alors que l'individu normal l'est pour le meilleur, c'est-à-dire pour la pérennité de sa communauté. En tout état de cause donc, l'individualiste, dans ces systèmes de représentations, n'en reste pas moins pensé comme un sujet communautaire.

Les sociétés de type segmentaire ne sont donc certainement pas des « sociétés contre l'État » : d'où auraient-elles bien pu, en effet, tenir cette miraculeuse prescience de l'État et de ses virtualités despotiques et totalitaires ? D'où pourrait bien leur venir, en outre, cette aversion du despotisme et du totalitarisme, alors qu'on a pu les caractériser, non sans raison,

par le « despotisme collectif » (Durkheim) ou par le « totalitarisme lignager » (M. Augé) ? Elles sont bel et bien, en revanche, des sociétés contre l'individualisme, donc, dans une certaine mesure, *des sociétés contre l'individu, dès lors que celui-ci s'individualise et pourrait s'affirmer comme sujet autonome* : celui qui ne reconnaît que les dettes qu'il veut bien assumer et qui prétend s'en affranchir en conquérant son indépendance.

Cette pensée de l'individualisme ne peut donc penser l'individualisation : ce processus qui va dans le sens de l'indépendance de l'individu vis-à-vis de ses appartenances et déterminations sociales originelles, cette dynamique de l'émergence de l'individu comme entité distincte animée par le désir (ou l'idéal) de ne compter d'abord que sur soi-même et par la préoccupation dominante de ses propres intérêts, sans souci de l'autre (l'individualisme au sens plein du terme avec la valorisation de l'indépendance et du libre arbitre), mais qui peut être aussi dynamique de l'émergence du sujet, comme acteur responsable, animé par l'idéal d'autonomie, cette aspiration à penser et décider par soi-même de son mode de vie, de ses valeurs et du sens à donner à son existence, cette volonté de réaménager le lien social dans un sens contractualiste, mutualiste et tendanciellement égalitaire, et de repenser les fondements idéels de la solidarité en les soumettant au crible d'une évaluation réflexive et critique (l'autonomie au sens plein du terme, qui n'est pas rupture de la solidarité, mais sa recomposition et sa re-fondation sur les bases d'une intersubjectivité négociée, laquelle est une forme, immanente, de la transcendance, ainsi que Durkheim le pressentait lorsqu'il parlait de la religion comme d'un délire, mais d'un délire bien fondé, dans la mesure où, selon lui, l'idée religieuse procède de l'expérience de la transcendance du lien social[27], mais d'une expérience diffuse et inconsciente, donc propice aux élaborations fantasmatiques de l'imaginaire).

L'alternative de l'individualisation : individualisme ou autonomie du sujet

L'individualisation de la personne est donc la condition nécessaire (mais non suffisante) de l'avènement de l'individu comme valeur et comme principe politique. Mais l'on sait que cette individualisation n'a pu émerger et se développer qu'en congruence avec le développement du capitalisme et de l'État bureaucratique moderne. En détruisant progressivement les liens de dépendances personnelles et la territorialisation qui caractérisaient ce que Marx appelait, d'un terme quelque peu générique, le mode de production féodal, la généralisation de la propriété privée, de la

27. Dans la perspective ici adoptée, la dette peut être considérée comme l'un des fondements de cette transcendance, dans la mesure où elle signifie la toute-puissante antériorité du lien social par rapport aux individus : dès ma naissance, je suis endetté.

monnaie et de la marchandise arrache les individus à leurs attaches communautaires et les transforme en agents économiques interchangeables et anonymes, « libres » d'acheter (les propriétaires) ou de vendre (les prolétaires) la force de travail, sur un marché libre, seulement gouverné par les principes du chacun pour soi et de la concurrence. Concurremment, le développement de l'État moderne, de plus en plus centralisé et bureaucratique, au nom de l'unité nationale et de la rationalisation de ses modes de gestion et de contrôle sur la société, engendre la réduction des particularismes, la dissolution des identités communautaires et la promotion de l'individu comme sujet juridique et politique, directement soumis aux injonctions universalistes et individualisantes du droit privé et du droit public[28].

Cependant, l'on rappellera qu'un tel processus général n'est pas univoque. Dans la mesure où le capitalisme sauvage laisse sans protection les plus démunis, ceux-ci ont longtemps maintenu, sous des formes adaptées au nouveau contexte, des types de solidarité communautaires (regroupements ethniques, associations d'originaires, amicales corporatistes), avant de forger, dans la lutte, des instruments de solidarité militante, en tant que tels indifférents aux appartenances communautaires originelles mais recrutant sur une base exclusivement sociologique (la classe) à partir d'adhésions individuelles et selon des schèmes purement contractuels (caisses de solidarité, sociétés d'assistance mutuelle, syndicats, partis). En même temps, d'autres formes de solidarité, fondées sur des bases caritatives, philanthropiques, paternalistes, ou émanant d'initiatives privées à finalité marchande, ou encore organisées par l'État-providence, sont venues parachever ce processus de dé-liaison entre les individus et leurs communautés d'origine ou de voisinage. De plus en plus dépossédées de leurs anciennes fonctions de production et de reproduction, perdant de ce fait leur monopole sur la fonction d'identification (sociale, symbolique), les anciennes solidarités de type communautaire abandonnent la place aux solidarités nouvelles, de type collectif, en ce sens que celles-ci ne passent plus par le canal des relations interpersonnelles directes, relations de parenté et d'alliance, relations de dépendance personnelle vis-à-vis des aînés ou des

28. Notons que, sans y insister (car il reste prisonnier d'une vision trop indifférenciée de la société), Durkheim n'en a pas moins signalé l'importance de ce facteur dans l'avènement de l'individualisme. En effet, il souligne que l'émergence d'un pouvoir central, nécessairement despotique à l'origine, puisqu'il naît du sein des sociétés segmentaires régies par un « despotisme collectif », bien loin d'engendrer « l'effacement de l'individu », est, au contraire, « le premier pas qui ait été fait dans la voie de l'individualisme ». Car, explique-t-il, les chefs sont « les premières personnalités individuelles qui se soient dégagées de la masse sociale » : « leur situation exceptionnelle » les met « hors de pair » ; « dominant la société, ils ne sont plus astreints à en suivre tous les mouvements » ; certes, c'est du groupe qu'ils tiennent leur pouvoir, mais celui-ci a tendance à s'autonomiser, une fois qu'il est organisé ; « une source d'initiative se trouve donc ouverte, qui n'existait pas jusque-là. *Il y a désormais quelqu'un* (nous dirions plutôt, aujourd'hui, une instance) *qui peut produire du nouveau et, même, dans une certaine mesure, déroger aux usages collectifs. L'équilibre est rompu* » (*De la division du travail social, op. cit.* : 172).

chefs, mais sont devenues indirectes et impersonnelles : la solidarité, la protection sociale, l'entraide, sont désormais de plus en plus assurées par des institutions bureaucratiques, publiques ou privées, qui s'adressent anonymement, universellement, à tous les individus comme tels, sans considération de leurs appartenances familiales et communautaires particulières.

Or cette solidarité, anonyme et collective, compense et corrige l'individualisation de chacun et, simultanément, lui permet de se donner libre cours et de se développer selon l'une ou l'autre des deux voies, dont le débat et les tensions seraient constitutives de la modernité.

Soit l'individualisation se développe en individualisme valorisant l'idée d'indépendance : je peux d'autant plus à loisir ne me soucier que de moi dans ma vie privée et priser par-dessus tout mon indépendance vis-à-vis d'autrui dans la vie publique, que je sais que, en tant qu'usager et citoyen, je participe à l'organisation d'une solidarité collective, dont je pourrai bénéficier sans « devoir rien à personne » : je paie mes impôts, je cotise à la sécurité sociale, à une caisse de retraite, à diverses assurances et, pour le « supplément d'âme », je peux aussi faire des dons à des organismes caritatifs.

Soit, inversement, l'individualisation se développe en subjectivation, valorisant l'idée d'autonomie : ayant été affranchi de mes assujettissements communautaires, n'accordant plus qu'une importance subordonnée aux identités dont ils étaient porteurs, j'accède à l'idée d'une identité et d'une égalité transcendant les identités et les inégalités individuantes, car je découvre la relativité des identifications et des systèmes de représentations particuliers ; par suite, je prends acte du fait que ce sont des « créations sociales-historiques », que la société est « auto-instituée » (C. Castoriadis), que l'homme est donc le créateur de l'homme (entendons : l'homme en tant qu'animal social et politique), que la condition universelle de l'homme, c'est d'être un sujet (*sub-jectum* : qui est à la racine de), en tant que tel libre et autonome : capable d'agir et de créer par lui-même, indépendamment de tout endettement indépassable, de toute détermination transcendante, de toute illusion hétéronome, celle qui attribue à un Autre absolutisé (les dieux, les ancêtres divinisés, les génies, la Tradition sacralisée ou la Nature)[29], l'origine des normes régissant son existence individuelle et collective ; enfin, que ce sujet est aussi ce qui, en

29. Est-il besoin d'observer à cet égard qu'il y a une différence radicale entre ce type d'hétéronomie religieuse – manifeste y compris dans l'absolutisation de la Nature à laquelle il n'y aurait qu'à se soumettre ou qu'il n'y aurait qu'à laisser exercer librement, sans les entraver, ses « lois naturelles » – et la reconnaissance rationnelle des contraintes exercées par le milieu, par l'influence des croyances, par la tradition et par le « poids très lourd », comme dit Marx, « des générations passées sur le cerveau des vivants », autrement dit, par le poids de l'histoire ? Dans cette perspective, quand les sociétés africaines font jouer un rôle déterminant aux ancêtres, soutiennent qu'ils vivent après leur mort et qu'ils sont très activement présents dans l'existence quotidienne de leurs descendants, quand elles font également intervenir les génies des lieux et de la nature, elles ne font que reconnaître, à leur manière, l'influence de l'histoire et celle du milieu. Mais tout est, justement, dans la manière : en les personnalisant comme des entités animées de bonnes ou de

l'homme, est commun à tous les hommes, non seulement parce que, sous ce rapport tous les hommes sont libres et autonomes, mais aussi parce que, par-delà leurs croyances, leurs passions et leurs rationalités particulières, ils ont en commun d'être doués de raison, cet attribut qui leur permet de communiquer et d'agir en commun.

Comme le rappelle, en effet, Durkheim, s'inspirant de Kant : « la raison est ce qu'il y a de plus impersonnel en nous. Car la raison n'est pas ma raison ; c'est la raison humaine en général. Elle est le pouvoir qu'a l'esprit de s'élever au-dessus du particulier, du contingent, de l'individuel, pour penser sous la forme de l'universel. On peut donc dire, de ce point de vue, que ce qui fait de l'homme une personne [entendons : un sujet], c'est ce par quoi il se confond avec les autres hommes, ce qui fait de lui un homme, et non pas tel homme. (...) Une personne, ce n'est pas seulement un sujet singulier, qui se distingue de tous les autres. C'est en outre, et surtout, un être auquel est attribué une autonomie relative par rapport au milieu avec lequel il est le plus immédiatement en contact » (*Les formes élémentaires, op. cit.* : 387-388).

Un peu plus loin, anticipant en quelque sorte sur le débat contemporain, tel que l'ont rouvert les partisans et les adversaires de l'individualisme moderne, (individualisme narcissique et hédoniste, donc destructeur des solidarités démocratiques selon les uns ; individualisme consumériste et sceptique, cultivant l'éphémère et les allégeances temporaires, donc le meilleur antidote contre toute forme d'embrigadement idéologique et le meilleur garant des libertés démocratiques, selon les autres ; débat dont les termes sont sans doute mieux précisés par les philosophes néo-kantiens, quand ils opposent l'individualisme, comme valorisation de l'indépendance, à la subjectivation, comme valorisation de l'autonomie), Durkheim ajoute : « Il s'en faut donc que nous soyons plus personnels que nous sommes plus individualisés. Les deux termes ne sont nullement synonymes : en un sens, ils s'opposent plus qu'ils ne s'impliquent. La passion individualise et, pourtant, elle asservit. Nos sensations sont essentiellement individuelles ; mais nous sommes d'autant plus des personnes que nous sommes plus affranchis des sens, plus capables de penser et d'agir par concepts » (*ibid.* : 389).

---

mauvaises intentions, en les pensant comme des forces toutes-puissantes sur lesquelles l'homme n'a d'autre prise que rituelle (propitiatoire ou prophylactique), elles se trompent de perspective et tombent dans ce que Durkheim appelait le « délire » religieux et dont il disait qu'il était une illusion bien fondée mais une illusion. Illusion fétichiste, dirions-nous : prenant l'effet pour la cause, la représentation symbolique pour la réalité, la détermination relative pour un déterminisme absolu. Empressons-nous d'ajouter cependant, que les sociétés occidentales ont montré qu'elles n'étaient pas à l'abri de telles illusions fétichistes : la « main invisible du marché », « la circulation de la marchandise », la monnaie, la productivité, sont parmi les plus anodines (et encore...) ; mais que dire de la fétichisation de l'Histoire, de l'État, de la Nation, de la Race, du Parti, ou de la Révolution, ces divinités modernes autrement plus cannibales que les divinités traditionnelles ? Le combat pour l'autonomie et pour la démocratie n'est pas près de perdre de sa pertinence...

L'autonomie n'est donc pas l'individualisme. A strictement parler, elle est même à l'opposé de l'individualisme, car elle ne peut se concevoir pleinement que dans un rapport de solidarité avec autrui. En effet, sous un régime purement individualiste, celui de la liberté sans frein ni limite de chaque individu animé par le seul idéal de son indépendance, il n'y aurait d'indépendance véritable et de liberté d'action que pour les plus forts, ce que Marx avait comparé à « la liberté du renard libre dans le poulailler libre » (celle du capitalisme sauvage), ou ce que Hobbes avait déjà représenté comme un « état de nature » invivable de la guerre de tous contre tous (où « l'homme est un loup pour l'homme »), nécessitant l'abandon des souverainetés individuelles au profit du « Léviathan », cet État central doté du monopole de la violence légitime, donc garant de la paix civile (mais Marx soulignera que l'État n'est pas neutre et qu'il est au contraire l'instrument du pouvoir des classes dominantes).

L'autonomie de l'un suppose donc, pour être pleinement réalisée (car le maître est aussi l'esclave de l'esclave et le tyran est esclave de son pouvoir), l'autonomie de l'autre, donc que l'un et l'autre acceptent de renoncer librement à une part de leur indépendance et de leur individualisme en posant d'un commun accord des normes trans-individuelles, donc objectives en ce sens qu'elles sont le produit d'un contrat entre sujets libres acceptant de limiter le champ de leurs pulsions individualistes par la construction d'un espace public d'intersubjectivité.

L'idéal d'autonomie est donc nécessairement porteur de l'idée démocratique : celle de la soumission à des règles dont on débat librement. En ce sens l'autonomie n'est pas l'indépendance (absolue) des sujets, puisqu'elle est dépendance, dans l'interdépendance, à l'égard des lois humaines auto-instituées et librement acceptées. Mais elle est bien indépendance par rapport à toute forme d'altérité transcendante. Cette autonomie est donc bien celle des hommes quand ils se reconnaissent mutuellement comme des sujets, comme les auteurs libres et responsables de leurs pensées et de leurs actes et quand ils se reconnaissent comme égaux à cet égard, identiques sous le rapport de la raison réflexive et critique et que, sur cette base, ils construisent un espace public d'intersubjectivité, cette forme de transcendance immanente, limitant l'individualisme pour mieux garantir la liberté de chaque individu (et garantir son individualisme quand il n'outrepasse pas le domaine de sa vie privée)[30]. *Entre la société holiste et la société individualiste, il y a donc place pour la société (authentiquement) démocratique, fondée sur les valeurs de l'autonomie* (société où l'indépendance individuelle ne soit pas sacrifiée à l'égalité ni l'égalité à l'indépendance et où la fraternité garantisse une solidarité correctrice des inévitables déséquilibres dans le jeu des tensions, des rapports instables et des mouvements de balancier entre la liberté et l'égalité).

30. Sur ce thème, cf. Renaut A., *L'ère de l'individu,* Gallimard, 1989.

II. INDIVIDUALISME ET AUTONOMIE DANS LES SOCIÉTÉS AFRICAINES CONTEMPORAINES

Modernité sociétale et fonctionnalités communautaires : l'individualisation impensable

Il convient dès lors de se demander ce qu'il en est de cette dynamique universelle de la modernité, dans les sociétés africaines contemporaines. Leur modernisation y a-t-elle induit ce processus d'individualisation porteur des valeurs de l'individualisme et de l'autonomie ? A priori, cela peut passer pour aller de soi, puisque les deux agents de l'individualisation, l'État moderne et le capitalisme, y sont à l'œuvre depuis longtemps déjà, avec leurs corollaires habituels : la construction d'un espace public constitués de sujets juridiques et politiques individualisés par les règles universalistes et impersonnelles du droit écrit et de la réglementation bureaucratique ; l'avènement d'une société civile composées d'agents économiques individualisés par la propriété privée, par la mercantilisation des rapports de production et par la monétarisation des relations sociales ; la domination de la « raison graphique » sur les traditions orales et de la scolarisation sur l'apprentissage par imitation, l'une et l'autre induisant le développement des pensées individuelles et de la raison critique [31] ; la construction nationale englobant et affaiblissant les particularismes locaux ; l'urbanisation favorisant le cosmopolitisme et offrant aux sujets communautaires des possibilités d'émancipation inédites ; le développement des religions du Livre, dont le message universaliste s'adresse aux individus et court-circuite les religions du lignage et du terroir ; le développement des moyens de communication de masse, transnationaux, ignorant les médiations culturelles communautaires, pour ne s'adresser qu'à des consommateurs anonymes et sérialisés etc.

Certes, tous ces processus sont en place et ils induisent bien, ici ou là, des individualisations, dans les milieux urbanisés de longue date et de niveau socio-culturel élevé, surtout. Mais encore faut-il y aller voir de plus près. Ne constate-t-on pas, en effet, dans ces mêmes milieux, des permanences sociales et culturelles, qui témoignent de la très vivace prégnance de la solidarité et des formes de sensibilité communautaires ? [32]

---

31. Cf. Goody J., *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage,* Les éditions de Minuit, 1978 et Terrail J.-P., « Les vertus de la nécessité. Sujet/objet en sociologie », pp. 251-296, in Coll., *Je. Sur l'individualité. Approches pratiques/Ouvertures marxistes,* Messidor/Éd. sociales, 1987.

32. Ainsi, en va-t-il des structures familiales qui, sans reproduire à l'identique le modèle rural (grosso modo, la famille étendue), ne se réduisent pas pour autant à la famille

Certes, l'on pourrait, se contenter d'attribuer la permanence de ces prégnances au fait d'une modernisation relativement récente et du maintien corrélatif des habitus communautaires (au regard de l'exemple occidental, que l'on peut faire remonter au XVI[e] siècle, avec la Renaissance et la Réforme, celle-ci n'a guère qu'un demi-siècle d'existence, même si les prodromes en sont repérables bien avant). Mais cette explication, si elle n'est pas fausse[33], n'en garde pas moins quelque chose de tautologique. Aussi est-il sans doute plus satisfaisant de postuler que *la force de l'habitus ne procède pas seulement de sa relative mais essentielle inertie, mais tient sans doute aussi, surtout, à ce que les conditions présentes lui ménagent des espaces de pertinence et de fonctionnalité.*

En effet, l'on sait que le développement de l'individualisation est lié aussi au développement de formes collectives, impersonnelles, institutionnelles de la protection sociale, au détriment des protections garanties par la communauté. Or celles-ci sont tributaires du degré d'intégration des individus à leur communauté et de la qualité des relations interpersonnelles qu'ils y entretiennent. En tant que systèmes d'avances-restitutions, elles sont conditionnées par les prestations passées et attendues de

---

conjugale de type occidental, mais correspondent à diverses réalisations d'une structure élargie, incluant, autour de la famille conjugale, différents éléments de la parentèle, accueillis à titre d'hébergés au nom de la solidarité (ascendants et, plus généralement, parents direct ou collatéraux, de la génération ou d'une génération inférieure, de l'un ou l'autre des deux conjoints) ; ainsi en va-t-il de ces très fréquents déplacements pendulaires entre la ville et le village, et, tout particulièrement des grandes concentrations funéraires qui, au village, rassemblent citadins et villageois et constituent la plus ardente des obligations, à laquelle nul citadin ne saurait se soustraire, même si le défunt n'est qu'un parent lointain ou simplement le parent d'un parent ou d'un ami ; ainsi en va-t-il de ces multiples associations d'entraide pour les funérailles au village ou de modernisation du village, et de diverses tontines et associations ethniques, qui regroupent, en ville, les ressortissants d'un même village, d'une même tribu, d'une même région ou d'une même ethnie ; ainsi en va-t-il encore du maintien des interprétations persécutives du malheur, qui font encore très largement intervenir les agressions sorcières de l'entourage familial et villageois, à côté d'imputations élargies aux voisins, aux collègues ou aux rivaux (auxquels on attribuera plutôt des actions par la magie, par l'envoûtement et par le maraboutage) ; ainsi en va-t-il enfin (mais la liste pourrait s'étendre) des pratiques thérapeutiques : consultation des guérisseurs, des devins, des marabouts, des tradi-praticiens et des prophètes, qui soignent les âmes et les corps, et souvent les soignent contre les agressions maléfiques des entourages sociaux du malade.

33. Comme le note P. Bourdieu, en effet, l'habitus, en tant que produit de conditionnements sociaux tenant à des conditions héritées (et ceci est tout particulièrement valable pour les processus de socialisation et d'éducation intra-familiaux, dont on sait, comme la psychanalyse en trouve confirmation chaque jour dans les récits de ses patients, qu'ils perdurent aux transformations des temps présents et tendent à se transmettre à l'identique de génération en génération), est la présence en nous, à l'état incorporé et intériorisé, de tout le passé. En tant que tels, les habitus ont donc tendance à se reproduire, même quand les conditions de leur production ont disparu et qu'ils ne sont plus totalement adaptés aux temps présents.

chacun : qui n'a pas la possibilité d'être activement présent dans le circuit de la dette (par ses contributions, par ses aides, par ses capacités à obliger des débiteurs, ou inversement par sa capacité à honorer sa dette, à répondre aux espérances qu'on avait placées en lui) s'en trouve exclu, donc se retrouve mis à distance ; individualisation de fait, qui lui est imposée mais qu'il n'a pas désirée évidemment, et qu'il vit donc comme un déshonneur, une honte. Dès lors, on conçoit que chacun fasse tout pour échapper à cette déchéance sociale, en donnant tous les gages possibles de sa bonne volonté, ne serait-ce qu'en payant de sa personne (« en payant avec ses fesses », comme on dit en Côte-d'Ivoire), et c'est ainsi, par exemple, que l'on verra un adulte, condamné à la pauvreté par le chômage, participer tout de même aux funérailles dans une position subordonnée, indigne de son âge : parce qu'il ne peut participer aux frais, accomplir les petites corvées (ranger les chaises, aller chercher les boissons, aider à installer la bâche qui abrite l'assistance...) incombant normalement aux jeunes hommes.

Or, si chacun, en Afrique, reste encore aussi attaché à son appartenance communautaire, quitte à en payer le prix fort du déshonneur, de la honte et de l'humiliation, ce n'est pas seulement pour des raisons d'ordre affectif et symbolique : c'est aussi parce que, malgré tout, si modeste qu'elle puisse être, la protection sociale communautaire est la seule qui, pour le plus grand nombre, soit accessible.

Autrement dit, si le désir d'individualisation (cette aspiration universelle à l'indépendance, voire à l'autonomie) appelle à une libération vis-à-vis des entraves communautaires et de ses impératifs de solidarité obligatoire (comme le dit fort bien, symboliquement, la théorie de la sorcellerie), ce désir ne peut se donner libre cours et se concevoir qu'à partir du moment où deviennent accessibles d'autres formes de solidarité, plus englobantes, contractuelles et régulées par des instances centrales indépendantes et neutres (institutions bureaucratiques privées ou publiques), lesquelles, supplantant progressivement les formes communautaires, viennent garantir aux individus cette sécurité sociale que ne leur apporte plus leur communauté d'origine, *sans leur demander en échange d'aliéner leur indépendance, puisqu'il leur suffit de contracter avec elles, explicitement (cotisations volontaires) ou tacitement (prélèvements réglementaires).* Cette logique bureaucratique et marchande préserve, en effet, l'indépendance des individus : je paie, donc je ne dois rien à personne et la solidarité n'est plus mon affaire, puisqu'elle relève des institutions. Je suis libre de toute dette.

En d'autres termes, *l'individualisme et l'autonomie comme attitudes accessibles à tous (en droit) présupposent l'individualisme et l'autonomie comme principes politiques,* l'organisation contractuelle, à l'échelle de la société globale, de la protection sociale, qui est simultanément organisation contractuelle de la solidarité au sens durkheimien du terme : ce

qui fait la cohésion organique du tout et permet l'identification des parties au tout. Car, à cette échelle, l'on s'identifie avant tout à ce qui garantit à la fois sa liberté et sa sécurité : l'une sans l'autre n'ayant pas de contenu concret (comme l'a souligné Marx, quand il opposait les « libertés formelles » aux « libertés réelles ») [34].

C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre *l'attachement (viscéral et rationnel) des Africains à leurs identités communautaires* (famille étendue, lignage, village, ethnie) : en l'absence de véritables systèmes de sécurité sociale, accessibles à tous [35], les seules garanties de solidarité sont assurées par la communauté. Il est donc vital d'y tenir sa place, puisque c'est de cette place et d'elle seule, pour le plus grand nombre, que l'on peut prétendre à de la sécurité sociale : l'assurance-santé ; l'assurance-accident ; l'assurance-chômage ; l'assurance-retraite ; l'assurance-décès qui garantit la couverture des frais funéraires et, chose infiniment plus précieuse, la survie au royaume des morts dignement enterrés ; l'assurance-vie qui permettra à la veuve et à ses enfants d'être pris en charge ; l'assurance-scolarité qui permet d'en assumer les coûts élevés grâce à des contributions d'autres parents ; sans parler de cette assurance qui n'a pas de prix, celle qui donne une identité et une dignité à tous ceux, les plus nombreux, les gens « du bas » et du « bas du bas », que la société globale ne traite que par l'indifférence et le mépris, comme des parias invisibles mais taillables et corvéables à merci, et qui ne retrouvent un statut social et une image positive de soi que dans la seule « citoyenneté » qui leur soit accessible, la citoyenneté communautaire, parmi leurs « frères de race », au sein de leur parentèle et au sein du village, chaque fois qu'ils y accourent, notamment à l'occasion des funérailles – ce phénomène social total – pour s'y retremper et montrer avec vigueur qu'ils continuent d'avoir leur place (et leurs droits) dans le cycle des avances-restitutions qui en constitue le noyau énergétique.

34. C'est dans cette perspective, que l'on peut comprendre *a contrario,* qu'en l'absence d'instance centrale assurant la solidarité (pas d'institution de sécurité sociale, pas d'État garant d'une certaine redistribution), ou bien quand les instances centrales sont en déliquescence (décomposition du Parti-État dans les pays de l'Est, p. ex.), ou bien quand elles n'ont pas rempli leur mission modernisatrice (faillite des États développementistes dans le Tiers monde), ou bien encore quand elles ne garantissent plus que des solidarités sélectives et laissent se développer des processus d'exclusion (crise de l'État-providence et chômage de longue durée dans les pays occidentaux), puissent se maintenir, se développer ou resurgir différentes formes exacerbées de solidarités et d'identités communautaires : ethnicismes, régionalismes, tribalismes, micro-nationalismes, fondamentalismes religieux, intégrismes confessionnels, racismes et xénophobismes (en France, le Front National est un bon exemple du regroupement de laissés-pour-compte autour d'un mélange de nationalisme, de racisme, de xénophobie et de fondamentalisme religieux).

35. Les formes embryonnaires actuelles, insuffisantes de toute manière, étant réservées à une minorité de salariés, tandis que les assurances privées sont hors de portée financière du plus grand nombre, surtout en période de crise.

Alors, au regard de ces assurances matérielles et symboliques, le prix à payer – l'endettement, la dépendance, l'ambivalence des rapports d'amour-haine et de protection-agression, la duplicité du rapport interpersonnel qui voit dans le prochain, tantôt l'allié le plus sûr, tantôt l'ennemi le plus acharné, tout ce que mettent en forme les croyances à la sorcellerie – est certainement très élevé, mais il est à l'aune des avantages offerts et le moyen de s'y soustraire, quand la société globale n'offre pas de solution alternative ?

Ainsi s'explique cet « amour du village » (Claudine Vidal [36]) qui inspire les projets de modernisation, les constructions au village, l'assistance régulières aux funérailles (ces mises en scène et ces mises à l'épreuve de la preuve, de la solidarité des citadins envers la communauté, avec leurs dépenses et leurs cotisations ostentatoires) et les libéralités des « grands » soucieux d'entretenir une clientèle, de se constituer des fiefs électoraux, et aussi, de se faire « pardonner » leur réussite personnelle en payant une « dette » plus élevée que les autres.

Ainsi s'explique que l'incapacité à faire face aux obligations (ordinaires et cérémonielles) puisse être vécue comme une déchéance sociale, qui « gâte le nom », qui, à la limite, exclut, proscrit et condamne donc à une véritable mort sociale, celle de l'individualisation-sanction, ce que peu d'individus (et sans doute aucun, à moins de sombrer dans le soleil noir de la mélancolie persécutive ou de la folie schizophrène [37]), peuvent regarder en face, tant du moins qu'ils ne trouvent pas à se réinscrire dans d'autres formes de solidarité et d'identité (ainsi s'expliquent, aussi,

36. Cf. Claudine Vidal, *Sociologie des passions. Côte-d'Ivoire, Rwanda*, Karthala, 1992.

37. Situation limite donc, puisqu'elle est passage de la limite entre normalité et anormalité, entre culture et nature et dont on peut voir la réalisation dans la situation des « fous de la rue », ces clochards sans attache sociale, errant toujours solitaires comme des spectres indifférents à tout, même à leurs semblables, dormant dans la rue et se nourrissant dans les décharges d'ordure, à peine vêtus de haillons ou entièrement nus, le visage masqué par l'épaisse et longue fourrure de leur chevelure laineuse jamais taillée ni peignée, figures emblématiques et fantomatiques de la pire des individualisations, celle qui fait basculer hors de la culture, dans l'infra-monde de la sauvagerie animale et de la nature en friche, et qui s'affiche dans les grandes villes comme la hantise vivante de ce qui menace chaque citadin, en ces temps de crise exacerbée. D'ailleurs, les âmes charitables ne se trompent pas sur la signification allégorique de ces morts-vivants, quand elles s'efforcent de leur redonner apparence humaine, en les lavant, les habillant et taillant leurs cheveux, expérience dont les journaux ivoiriens, qui font aussi des reportages sur le phénomène, peuvent faire état à l'occasion. Est-il besoin de souligner, à ce propos encore, qu'en deçà de ses spécificités « exotiques », ce phénomène est universel : le citadin des grandes villes occidentales qui se sait menacé par la désocialisation du chômage et de l'exclusion, entretient le même rapport ambivalent de pitié-répulsion à l'égard des clochards qu'il croise quotidiennement et qui lui signifient sans fard l'une des vérités les plus crues sur sa dépendance personnelle à l'égard d'une société capable d'engendrer de telles mises à mort sociale ?

comme on le verra, la ruée vers d'autres refuges communautaires, tels que les sectes et les diverses formes de religiosité charismatiques, qui fleurissent et se multiplient dans une métropole comme Abidjan).

C'est pourquoi (outre le fait de la force de l'habitus et de ses composantes idéelles et affectives), *il est sans doute encore impossible et même impensable d'assumer une position pleinement individualiste, en Afrique aujourd'hui.* Mais c'est pourquoi, également, il était important d'opérer des distinctions conceptuelles plus fines que les habituelles oppositions binaires (du type holisme/individualisme). En effet, *si l'individualisme absolu n'est pas concevable en Afrique, les processus d'individualisation, passive ou active, n'en sont pas moins repérables,* et, quand il y a individualisation active, il y a aussi des composantes individualistes dans les complexes d'attitudes et de comportements (ne serait-ce que parce que la solidarité communautaire peut être elle-même instrumentalisée par certains, qui la mettent au service de leurs aspirations et de leurs intérêts particuliers) ; et il peut, en outre, y avoir des composantes d'autonomie : la participation *raisonnée* à la solidarité et à l'identité communautaires, en quelque sorte la renégociation de la « dette » sur des bases plus raisonnables et contractuelles, peuvent procéder simultanément d'un désir – individualiste – d'indépendance relative, et d'un mouvement – subjectivant – d'affirmation de son autonomie (penser par soi-même et faire une utilisation réfléchie, critique et sélective de la tradition).

Despotisme d'État et clientélisme : la dette socio-politique et l'individualisation interdite

Mais il est encore un autre facteur qui, jusqu'à une date récente du moins, a fait obstacle à l'émergence de l'individualisation dans le champ du possible, du pensable et du souhaitable (sauf pour ce qui concerne la minorité des intellectuels critiques). Celui-ci est d'ordre politique. Il tient d'abord à la nature despotique, au sens plein du terme, des États africains.

Sur ce point, aussi, une remarque de Durkheim offre une piste suggestive. En effet, après avoir souligné que leur unanimisme permet de qualifier les sociétés segmentaires par un « despotisme collectif », il fait observer que le pouvoir central qui émane des sociétés de ce type, ne peut lui-même qu'être de nature despotique. Car, souligne-t-il, « la force des gouvernements autoritaires ne leur vient pas d'eux-mêmes, *mais dérive de la constitution même des sociétés* » et « les individus, au lieu de se subordonner au groupe, se sont subordonnés à celui qui le représentait, et comme l'autorité politique, quand elle était diffuse, était absolue, celle du chef, *qui n'est qu'une organisation de la précédente,* prit naturellement le

même caractère » (*De la division..., op. cit.* : 172). En somme, conclut-il, « le despotisme, du moins quand il n'est pas un phénomène pathologique et de décadence, n'est autre chose qu'un communisme transformé » (*ibid.* : 173).

Or *les analyses récentes de l'État en Afrique ont bien mis en évidence cet enracinement de l'État dans les profondeurs historiques des sociétés communautaires et de leurs traditions autoritaristes.*

Ainsi on a souvent fait observer que le président Houphouët-Boigny gouvernait son pays « comme un chef baoulé », cultivant ses accointances avec les autorités coutumières, s'appuyant sur l'autorité des chefs et des anciens, asseyant son pouvoir sur une base ethnique forte (les Baoulé) modulée par des alliances (l'axe baoulé-sénoufo-dioula), organisant de grands rituels unanimistes de consultation nationale, ou de pardon accordé aux jeunes opposants ayant confessé leurs mauvaises pulsions « individualistes » de comploteurs de l'ombre, mus par la seule ingratitude envers le père (la « dette », encore...), sachant aussi proscrire avec sévérité les plus ingrats de ses « enfants », proclamant et affichant ostentatoirement sa richesse comme un signe éclatant de son pouvoir, manifestant en toutes occasions la générosité et les pratiques évergétiques qui conviennent à un chef puissant, entretenant son aura mystique de « père de la nation », prêchant inlassablement les vertus du « dialogue » et de la « paix », ces traductions modernes du consensus communautaire, et laissant se développer les légendes mythiques sur les circonstances de sa naissance et sur son statut de prophète (le pouvoir traditionnel ayant aussi des fondements magico-religieux).

Plus généralement, le politologue Jean-François Bayart a montré que les pouvoirs post-coloniaux s'étaient édifiés sur la base d'une « cooptation des élites anciennes et modernes », constituant un « bloc historique », associant, dans des rapports d'alliance et de rivalité alternées, la grande bourgeoisie d'État, la bourgeoisie des planteurs, les grands commerçants, les dignitaires de l'armée – le plus souvent recrutés sur des bases ethniques – les « évolués » et les fonctionnaires issus des bureaucraties coloniales, avec, en relais dans les villages, les chefs, les notables traditionnels et les gros planteurs (ce sont largement les mêmes), eux-mêmes contrôlant étroitement, parfois par l'intermédiaire de leurs cadets, et en utilisant au besoin l'arme de la sorcellerie, les sections de base du parti unique, les coopératives, les groupements villageois de développement et de commercialisation, les associations de jeunes et de femmes.

Or cette pratique despotique du pouvoir, ne tolérant aucune opposition, utilisant l'instrument du parti unique et du monopole idéologique, s'origine aussi dans le despotisme colonial, dont elle est très directement l'héritière. Ainsi J.-F. Bayart a montré que les pouvoirs pré-coloniaux avaient développé de véritables « stratégies d'extraversion », qui en avaient fait les alliés et les complices du Pouvoir colonial, si bien que les

institutions étatiques imposées par la violence coloniale ont pu être très tôt réappropriées par les élites africaines.

Dans la même perspective, Achille Mbembe souligne une continuité remarquable, quand il observe que les modalités actuelles de la participation africaine au commerce mondial, « comme autrefois avec le commerce pré-colonial à longue distance », servent à financer « les systèmes locaux d'inégalité et de domination », et que, sur ce plan aussi, est à l'œuvre un « procès d'indigénisation de l'État sur le mode autoritaire »[38]. Plus généralement, il conclut que « la pratique générale du Pouvoir s'est (...) globalement située dans la continuité de la culture politique coloniale et dans le prolongement des aspects les plus despotiques des traditions ancestrales, elles-mêmes réinventées pour la circonstance » (*ibid.*).

Pour parachever le tableau, il faut enfin remarquer, à la suite d'Emmanuel Terray analysant le cas ivoirien, l'influence d'un autre héritage, apparemment paradoxal pour un régime qui affichait ostensiblement des options libérales et démocratiques : celui des traditions unanimistes (le fameux centralisme démocratique) du Parti Communiste Français, auquel Houphouët (avec le RDA) s'était apparenté au début de sa carrière politique française. Nul doute qu'il y ait rencontré quelques affinités électives avec ce que Durkheim appelait le « despotisme collectif » du « communisme primitif »[39]...

---

38. A. Mbembe, « Traditions de l'autoritarisme et problèmes de gouvernement en Afrique sub-saharienne », *Africa Development, XVII,* 1, 1992 : 37-64, p. 39.

39. E. Terray, « L'avant-dernier stalinien », *La Quinzaine littéraire,* n° sp. « Que sont "nos" ex-colonies devenues », 560, 1-31 août 1990 : 8-9. L'auteur rappelle les faits suivants : de 1946 à 1950, Houphouët a été entouré, conseillé, assisté, formé par une escouade de militants communistes, connus pour leur adhésion sans défaillance à l'orthodoxie d'un PCF alors à l'apogée de sa période stalinienne ; si, en octobre 1950, le RDA et le PDCI mettent fin à leurs relations privilégiées avec le PCF, Houphouët n'en poursuivra pas moins avec ténacité la réalisation de son objectif initial : la disparition des partis concurrents et l'avènement du parti unique ; utilisant tous les moyens, des pressions à la corruption, le PDCI obtient tous les sièges aux éléctions de mars 1957, puis, de 1959 à 1962, il parfait son triomphe en domestiquant l'ensemble des organisations syndicales, en conjugant habilement la répression brutale et la corruption sous toutes ses formes (en 1962, l'UGTCI – l'Union générale des travailleurs de Côte-d'Ivoire – devient le syndicat unique, courroie de transmission du PDCI, auquel elle proclame « son indéfectible attachement » ; début 1965, le mouvement étudiant s'incline à son tour et, à cette date, il n'existe plus d'organisation indépendante du parti) ; la marque stalinienne se manifeste aussi dans la manière dont Houphouët procède à l'élimination de ses adversaires politiques, en fabriquant des complots – notamment celui de janvier et celui d'août 1963, comparables à ceux de Moscou : accusations fabriquées de toute pièce, accusés contraints aux aveux, désignation, pour le premier procès, d'un procureur, dont on a déjà décidé de faire le principal accusé du second procès ; enfin, l'organisation d'un culte de la personnalité, parfois délirant, autour du président, « guide éclairé », « Père de la Nation », « apôtre de la paix », avec, notamment, la création d'une Fondation Félix Houphouët-Boigny, explicitement destinée à « populariser sa pensée », la rédaction subventionnée de plusieurs biographies hagiographiques, dans la plus pure tradition de l'historiographie stalinienne, et, peut-on

En tout cas, c'est à la lumière de ce triple héritage historique, qu'il convient de comprendre les logiques patrimoniales, prédatrices, clientélistes et antidémocratiques qui ont animé l'État africain post-colonial et en ont fait, pour l'essentiel, un instrument d'appropriation privative du bien public et d'accumulation des richesses au profit des fractions au pouvoir et de leurs groupes clients[40], appropriation qui ne pouvait se déployer que sous le couvert d'un encadrement serré des populations et de l'étouffement de toute velléité de contrôle démocratique.

Mais c'est sur le clientélisme qu'il convient, pour notre propos, de mettre l'accent. Le principe en est bien connu : comme dans les systèmes anciens, l'accumulation des richesses et des ressources diverses se justifie par des redistributions (partielles évidemment, mais l'anthropologie marxiste a montré que c'était, bien sûr, aussi le cas dans les sociétés sans pouvoir centralisé) des gens du Pouvoir à leurs dépendants, ce qui légitime l'accumulation (qu'importe les moyens...) et ses acteurs. Ainsi, à propos de l'exemple malien, Jean-Loup Amselle va jusqu'à émettre l'hypothèse d'un ethos africain du capitalisme, enraciné dans la longue durée culturelle, lorsqu'il note qu'en Afrique, ce qui est condamné, ce n'est pas l'accumulation de la richesse (elle est au contraire, comme dans l'éthique protestante, un signe de la bienveillance des puissances surréelles qui donnent chance et succès), ni son ostentation[41], mais c'est sa rétention abusive (y compris celle qui se justifierait par l'épargne ascétique en vue de son réinvestissement : on est ici aux antipodes de l'éthique protestante) : ainsi s'expliquent les libéralités du riche commerçant, ses aumônes aux indigents, ses dons aux griots chanteurs de ses louanges et ses investissements sociaux dans la construction de belles mosquées.

---

ajouter, la mention de « la pensée du jour », citation d'un aphorisme présidentiel, introduisant le journal télévisé. Et l'auteur de conclure : « assurément l'influence stalinienne s'est exercée, non pas sur les orientations politiques adoptées, mais sur les techniques utilisées dans la conquête et dans la conservation du pouvoir. Elle n'en a pas moins profondément marqué la vie nationale. Même s'il est peu probable que son rôle soit jamais officiellement reconnu, le "petit père des peuples" doit à coup sûr être compté parmi les Pères Fondateurs de la Côte-d'Ivoire d'aujourd'hui ».

40. Au moyen du prélèvement tributaire – sur les richesses produites par le paysannat (par l'intermédiaire des caisses de stabilisation des prix agricoles et des offices publics ou parapublics de commercialisation et de développement), sur les valeurs du commerce d'import-export (par l'intermédiaire des douanes, des taxations et des monopoles) et sur les flux de capitaux liés à l'aide internationale (par le biais des détournements de l'aide ou de son affectation au fonctionnement de l'État).

41. Ainsi on raconte en Côte-d'Ivoire que le jeune Konan Bédié (l'actuel président de la République) avait fêté, en son temps, son premier milliard, puis quelques années après, au temps des années fastes du « miracle ivoirien », à nouveau fêté en grandes pompes son huitième milliard. Quant à la télévision ivoirienne, elle était encore prodigue, en pleine crise, au début des années quatre-vingt-dix, de longs reportages extasiés sur les fastueux mariages des rejetons de la grande bourgeoisie et elle donnait complaisamment à contempler, aux masses démunies, des buffets croulant de victuailles surabondantes et les opulentes poitrines garnies d'or de respectables et corpulentes matrones !

Quant aux modalités du clientélisme, elles sont multiples : attributions d'emplois, de passe-droits, de licences d'importations, de concessions forestières, de prébendes, de bourses, de places aux concours scolaires ou universitaires, de crédits bancaires, de marchés administratifs, de subventions, de facilités douanières, de détaxes, d'avantages professionnels, de primes, de sursalaires, de voitures et de logements de fonction, concessions de « fiefs fonciers urbains »[42], et aussi, indulgences pour les pratiques de corruption, de prévarication et de détournement de fonds (ces indulgences, à côté des libéralités financières occultes, constituant l'un des plus sûrs instruments du gouvernement des élites de haut niveau par le pouvoir central : les dossiers compromettants et le « pardon » sont l'un des plus sûrs outils de l'entretien de la docilité ou de la mise au pas des dignitaires et des cadres).

Or, comme l'a bien montré J.-F. Bayart, ces pratiques clientélistes sont généralisées à tous les niveaux de l'échelle sociale : quiconque possède de la richesse, quiconque occupe un poste de pouvoir, si modeste soit-il, est tenu d'en faire bénéficier les membres de sa famille et les gens de son village, ou, s'il s'agit d'un homme de plus grande importance, à une plus grande échelle, les gens de sa région et de son ethnie. Aussi l'État, bien loin d'apparaître comme un corps étranger, plaqué sur des sociétés qui seraient régies par leurs règles spécifiques, est-il, au contraire, décrit comme un « État-rhizome », plongeant ses innombrables radicelles dans l'épaisseur du corps social. De la sorte, se constituent de multiples chaînes de solidarité clientéliste, qui, du haut en bas de la hiérarchie sociale, organisent des relations de dépendances successives, unissant de proche en proche patrons et clients, bienfaiteurs et obligés, en bref, créanciers et débiteurs, tous liés par cette « politique du ventre », qui n'est pas sans évoquer une solidarité de type mafieux : comme on dit au Cameroun, « la chèvre mange, là où elle est attachée » et, comme on dit en Côte-d'Ivoire, « on ne regarde pas dans la bouche du grilleur d'arachides », ou encore : « celui qui bouffe fait aussi bouffer les autres ».

Ainsi, cette logique de la dette, qui est apparue comme le moteur de la solidarité communautaire, s'avère être également le moteur de la solidarité socio-politique. A ce niveau, c'est elle qui explique ces liens directs, parfois d'une grande familiarité, étonnante aux yeux d'un occidental, qui peuvent unir des individus que, dans une société de classes cristallisées sur elles-mêmes par une longue tradition de luttes et d'individualisation destructrice du lien communautaire, leurs statuts socio-professionnels et leurs niveaux socio-culturels devraient avoir définitivement disjoints les uns des autres.

---

42. Expression de J.-F. Tribillon. Pour une présentation synthétique de ces pratiques clientélistes et de leurs limites, en milieu urbain, cf. mon article : « État, politique urbaine et sociétés civiles. Le cas africain », *Revue Tiers Monde,* XXIX, 116, oct.-déc. 1988 : 1147-1169.

Or, « la grande bouffe » politico-économique se redistribue le long des réseaux communautaires : elle circule par le canal des relations de parenté, d'alliance, de solidarité villageoise, tribale, ethnique et régionale.

C'est par celles-ci que transitent les transferts de revenus, de faveurs et d'avantages des circuits formels et officiels aux circuits parallèles, des citadins à leurs parents du village, des plus riches aux plus démunis : aides familiales, hébergements, interventions pour un emploi, frais de santé, de scolarité, de participation aux cérémonies coutumières, de cotisations aux funérailles, de modernisation des villages, libéralités diverses...

C'est par elles que remontent les pressions multiples qui rappellent à l'ordre de la solidarité communautaire quiconque a « réussi »[43], toutes pressions qui se déploient, bien entendu, sur un terreau culturel – un savoir commun, un ethos partagé – qui prédispose à y céder, et, notamment, cette « éthique "communautaire" qui accorde une place centrale à la redistribution et impose des devoirs et obligations aux riches, conformes au statut auquel ils aspirent, même si les coûts ainsi induits dépassent, souvent de loin, leurs revenus réels » (A. Mbembe, *op. cit.* : 42). Mais nous savons aussi que cette éthique de la redistribution a pour ressort intime, profondément intériorisé dans les habitus, le mécanisme de la dette et la condamnation corrélative de l'individualisme : ainsi s'expliquent que le sollicité, « sachant » consciemment et inconsciemment tout ce qu'il doit à sa communauté, et sachant aussi, très consciemment, qu'il fait de la sorte des investissements de précaution (la réussite est aléatoire, quand elle est conditionnée aux faveurs des grands de ce monde et aux caprices du prince : le réseau communautaire serait alors un recours...), puisse en venir à prendre le risque du détournement de fonds, et que la corruption puisse être générale, sans susciter de condamnation indignée : n'est-elle pas, au contraire, éminemment morale, quand elle sert aussi à s'acquitter de sa dette auprès des siens ?

Une telle logique, qui, du haut en bas et du bas en haut de la société, tisse et retisse sans cesse les liens de cette solidarité verticale, en articulant organiquement solidarité clientéliste à l'échelle macro-sociale et solidarité redistributive à l'échelle micro-sociale, permet donc de comprendre pourquoi *le système global, pas plus que le système communautaire, n'offre d'autre alternative que celle de la soumission ou de l'exclusion. En d'autres termes, à ce niveau, également, l'individualisme et l'autonomie ne sont ni possibles, ni pensables, ni souhaitables,* à moins de prendre le risque de la marginalité, de l'ostracisme, de l'expulsion hors du circuit de la protection sociale et... de la répression. C'est dans cette perspective,

43. Visites empressées, demandes insistantes, dons et services appelant le contre-don attendu, déclarations flagorneuses d'allégeance, louanges dithyrambiques, glorifications publiques, chantages affectifs, menaces latentes d'agression sorcière et de malédiction parentale, chantage implicite à la mort solitaire et aux funérailles sans assistance...

aussi, que l'on peut comprendre pourquoi le combat politique mené au nom des valeurs de l'autonomie et de la démocratie, a dû, au départ du moins, s'appuyer, *volens nolens,* sur des bases communautaires, ethniques, régionalistes ou confessionnelles, ce que justifie également le fait que le Pouvoir s'est appuyé lui-même sur de telles bases.

Individualisation citadine et communautarisme sociétal : contradictions et blocage

Et pourtant la ville est aussi, sans aucun doute, cet espace de sociabilités nouvelles où se construit une société civile dans une relative autonomie par rapport à l'État : activités informelles relativement indépendantes des contrôles étatiques (mais liées organiquement aux secteurs moderne et étatique par les mécanismes de la sous-traitance, des investissements des agents de l'État dans l'informel et des activités de complément des revenus salariaux) ; vie associative engageant de plus en plus des individus qui entrent dans un rapport contractuel avec d'autres individus, indépendamment des identités communautaires respectives (tontines de collègues de travail ou d'amis ; associations de quartiers, de résidants, de parents d'élèves, de jeunes ; clubs sportifs ; associations professionnelles ; syndicats et partis politiques) ; nouveaux modes de consommation culturelle de masse, spécifiquement urbaine, souvent métissée (ainsi le succès du « zouglou » dans la Côte-d'Ivoire du début des années quatre-vingt-dix, sorte de rap chantant, dénonçant la « galère » des étudiants et des chômeurs), mais aussi très largement internationale, et dont la thématique comme le mode de consommation s'adressent à des individus détachés de leur gangue communautaire (ainsi le propos prophétique de ce jeune chômeur, l'oreille constamment collée à son transistor, à l'écoute des chaînes étrangères, quand il déclare tout de go : « la radio, c'est mon père et ma mère » !) ; foisonnement religieux appelant aux adhésions-conversions individuelles et se construisant sur la base de la quête d'un refuge contre certaines références communautaires (les pratiques magiques et la sorcellerie, surtout) et de la recherche individuelle de nouvelles identités personnelles et de nouvelles fraternités ; réveil démocratique et aspirations plus ou moins diffuses à d'autres formes de solidarité – la justice sociale –, ainsi qu'à l'autonomie citoyenne – la liberté et l'égalité des droits –, revendiquées contre les diverses formes communautaristes du politique, parfois dénoncées avec violence : favoritisme ethnique, népotisme, clientélisme, régionalisme, patrimonialisme, paternalisme et surtout pillage des ressources nationales par la ploutocratie au pouvoir.

Pour autant, il n'y a de société civile, celle des individus-citoyens, que dans un rapport ambigu à l'État : la société civile, c'est le produit des activités des agents économiques édifiant les bases matérielles de leur indépendance, mais c'est simultanément l'ensemble des contre-pouvoirs (partis, syndicats, églises, presse, lobbies corporatistes, associations diverses, notamment de défense des droits de l'homme) qui se construisent aussi pour faire pression sur l'autorité centrale, lui arracher des avantages ou la contraindre à reconnaître de nouveaux droits (notamment, dans les domaines du travail et de la protection sociale) et de nouveaux espaces de liberté (notamment, l'accès aux media radiophoniques et télévisuels et la transparence des élections).

Ainsi, la ville, lieu de la multiplication, de la diversification et de l'intensification des échanges politiques, culturels, marchands, lieu de la concentration cosmopolite des individus relativement détachés de leur communauté d'origine [44], lieu de la confrontation entre pouvoirs d'État et contre-pouvoirs de la société civile (grèves, manifestations de rue, jacqueries urbaines) est, par excellence, cet espace social où les hommes viennent s'individualiser et, pour un nombre toujours plus grand, apprendre à conquérir leur autonomie, car les conditions de vie qui y prévalent, le nécessitent (la lutte quotidienne pour la vie) et le favorisent (la multiplication des médiations sociales proprement sociétales y détruit les monopoles communautaires).

La montée en puissance d'une société civile urbaine est donc un processus inexorable et de déjà longue durée, accoucheur de cette individualisation, que, par ailleurs, tout a contribué à endiguer : au premier chef, la précarité des conditions d'existence, qui maintient les individus dans la dépendance de leur solidarité communautaire, cette seule protection sociale sur laquelle ils peuvent compter et sur laquelle ils aient quelque prise, d'une part ; concurremment, le fonctionnement de l'État-providence à l'africaine, qui enserre les individus dans le maillage, jusque-là relativement dense et extensif, de relations de dépendance personnelle, clientéliste, empruntant les canaux de la solidarité communautaire et surdéterminant donc l'efficacité de leur emprise, d'autre part.

L'ensemble de ces mécanismes d'intégration a ainsi engendré et entretenu une sorte de *sur-communautarisation de la société globale* (politique et civile) [45], ce qui s'est traduit par une situation intérieurement contradic-

---

44. Ne serait-ce que par leurs déplacements, par l'inscription de leurs activités dans des champs sociaux extra-communautaires – l'école, l'entreprise, l'administration, le marché, la rue, les transports, le logement collectif etc. –, et par leur condition nouvelle d'usagers de biens de consommation de masse.

45. A propos du cas ivoirien, Jean-Pierre Chauveau et Jean-Pierre Dozon montrent que les ethnies et l'État, « ces deux pôles apparemment antithétiques », « participent d'une histoire commune qui s'origine dans la création de la colonie ivoirienne et déroule ses conséquences simultanément au cœur des ethnies et de l'État contemporain. Loin que les

toire, donc, caractéristique d'une « société bloquée », verrouillée par des élites dirigeantes, uniquement préoccupées de conserver les bases matérielles et sociales de leurs pratiques « kleptocrates » : d'une part, en pérennisant les mécanismes d'encadrement autoritaire des populations (notamment par l'intermédiaire du parti unique et d'une administration toute puissante) ; d'autre part, en se contentant simplement d'élargir leur assise sociale aux différentes fractions de la classe moyenne urbaine, potentiellement turbulentes : en redistribuant à celle-ci une part des dividendes prélevés sur l'aide, sur le commerce international et sur le produit du travail paysan, l'État réalisait son intégration clientéliste et s'assurait de sa complicité au moins tacite, puisqu'elle devenait son obligée et se retrouvait tenue par le sentiment, parfois un peu honteux chez certains intellectuels, d'être en « dette » de reconnaissance à son égard. Mais le moyen de bouder une politique de salaires relativement élevés ? le bas prix des produits vivriers ? les sureffectifs dans la fonction publique ou dans les organismes parapublics ? l'attribution généreuse de bourses aux lycéens et étudiants ? l'octroi d'une rente foncière et immobilière par le biais de l'accession à la propriété, à des conditions avantageuses, de logements dits « sociaux », dont les propriétaires pouvaient amortir très rapidement les frais de l'acquisition en en reportant le coût sur les locataires ?

Pour le reste, c'est-à-dire l'immense majorité du petit peuple des villes et des villages, il suffisait alors de laisser jouer les mécanismes « sponta-

---

ethnies "traditionnelles" existent les unes malgré l'autre, ou inversement, elles s'informent et prennent leur sens dans leurs rapports réciproques » (p. 226). Dans un premier moment, en effet, l'État colonial, en tant qu'« État ethnographe », fixant des délimitations territoriales sur la base de distinctions ethniques largement arbitraires (en ce qu'elles cristallisent des entités ethniques, parfois en créent artificiellement, là où existaient des ensembles géo-politiques ou des « pays » insérés dans des courants d'échange à longue distance), produit des « signifiants ethniques » substantialisés, qui seront réappropriés et utilisés par les populations ivoiriennes, suivant une logique identitaire les situant les unes par rapport aux autres et par rapport à l'État. Dans un deuxième moment, le développement inégal des régions et de l'économie de plantation sur-déterminent cette cristallisation ethnique de la société civile en charriant avec eux de nouveaux signes de reconnaissance, de distinctions, voire de revendications : loin de déstructurer l'identité ethnique, ils lui donnent un regain d'existence et, plus encore, dans le cas de certaines ethnies, une identité qu'elles n'avaient pas nécessairement auparavant. Enfin, « avec l'Indépendance, le fait ethnique a pu se diffuser au sein même du dispositif étatique et administratif selon les lignes de force de l'articulation au système économique capitaliste. L'importance originelle de "la bourgeoisie de grands planteurs" et la place des sociétés côtières de l'est dans l'édification de la Côte-d'Ivoire coloniale expliquent tout naturellement la prépondérance akan (et plus particulièrement baoulé) dans l'appareil d'État ainsi que la marginalisation et les revendications des ethnies de l'ouest forestier (et singulièrement des Bété), ou le rôle d'arbitrage, discret mais décisif, des gens du nord (nombreux dans l'armée) » (p. 230). En bref, « la cristallisation des ethnies et la constitution de l'État » sont « deux processus organiquement liés » (p. 231). Cf. « Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'État », pp. 221-296, in E. Terray (dir.), *L'État contemporain en Afrique*, L'Harmattan, « Logiques sociales », 1987.

nés » de la redistribution « informelle » et, en particulier, de s'en remettre à l'efficacité des pressions exercées sur la petite et la moyenne bourgeoisies urbaines par leurs parents des couches sociales inférieures, qui ne se trompaient nullement sur les privilèges de celles-ci et ne manquaient pas de leur rappeler en toute occasion qu'elles étaient aussi en dette vis-à-vis d'eux. Quant aux dits privilégiés, on sait qu'il y allait également de leurs multiples intérêts (matériels et symboliques) de savoir investir à bon escient dans l'aide à leurs parents moins favorisés.

Tout était donc pour le mieux dans le meilleur des mondes possible : l'argent circulait et se redistribuait, chacun se tenait tranquille, et, quant aux irréductibles contestataires, rongés par les prurits de l'individualisation et de l'autonomie, il suffisait de les proscrire comme de dangereux individualistes asociaux (les moyens ne manquaient pas : on les chassait de leur emploi, on les embastillait, on les condamnait à l'exil, ou, s'ils se révélaient infiniment plus dangereux en cristallisant autour de leur personne des mouvements sociaux, on faisait donner l'armée et tout rentrait dans l'ordre du grand repas convivial, où chacun trouve à manger, même les manants à qui l'on abandonne les reliefs, pourvu qu'ils sachent attendre respectueusement que les grands aient quitté la table, repus et bienveillants).

Crise de la dette communautaire et crise de la dette politique

Mais, à l'évidence, il est une condition essentielle pour que le système fonctionne : c'est que les ressources soient suffisamment abondantes pour que l'accumulation puisse continuer de permettre la redistribution, directe ou indirecte, par l'État, par la nomenklatura, par les classes moyennes et par la petite bourgeoisie urbaines, de leurs ressources propres à leurs groupes-clients. Or, depuis la fin des années soixante-dix, la crise économique, avec la chute durable des cours des cultures de rente, avec le poids grandissant du fardeau de la dette extérieure et des impayés de la dette intérieure, avec la diminution des investissements étrangers et d'une aide internationale plus sélective, et les plans d'ajustement structurel successifs avec leur cortège de mesures déflationnistes[46], puis la dévaluation du franc CFA qui renchérit le coût de la vie en renchérissant le coût des produits

46. Désengagement de l'État ; privatisations assorties de compressions de personnel ; « dégraissages » des effectifs de la fonction publique ; faillites, dépôts de bilan et licenciements collectifs ; blocages des salaires et suppression des avantages indirects ; aggravation de la pression fiscale ; détérioration des services publics – santé, assainissement, transport, école – etc.

importés, mais aussi celui des produits locaux [47], tous ces facteurs concourent à mettre radicalement en cause le contrat social, plus ou moins implicite, qui faisait, certes, de l'État post-colonial l'instrument privilégié de l'accumulation et de l'enrichissement de la bourgeoisie d'État et de ses groupes clients ou alliés (élites administratives, haute hiérarchie militaire, grands commerçants et hommes d'affaires), mais qui, simultanément, en faisait l'agent d'une redistribution, cette « médiation sociale et politique par excellence » [48], garantissant, sinon sa totale légitimité, du moins une sorte de compromis avec les couches moyennes urbaines ainsi qu'avec les notables ruraux, lesquels, à leur tour, pouvaient rétrocéder une part de leurs avantages en en faisant bénéficier leurs parents des couches sociales inférieures.

Il s'avère ainsi que cette crise aux multiples visages, n'est pas seulement économique, mais indissociablement sociale et politique. Comme le souligne Achille Mbembe, elle n'affecte « pas seulement l'institution étatique en tant que telle », mais elle menace de « pourrir l'ensemble de la fabrique sociale » (*op. cit.* : 44) ; elle compromet « l'élasticité de la redistribution qui fondait une part de la *légitimité* (...) et rendait moralement tolérables les rapports d'inégalités » (*ibid.* : 45).

Cette crise est donc aussi, inévitablement, celle de la redistribution communautaire. Elle provoque le « blocage du système des transferts intra-communautaires, réactivant, au passage, les conflits autour de la répartition des richesses et remettant en cause la moralité même du système d'inégalités et de domination forgé après les indépendances, ainsi que l'attestent la recrudescence des accusations en sorcellerie, l'efficacité sans cesse croissante des discours religieux pentecôtistes sur la Côte Atlantique, les recompositions de l'Islam militant sur les pourtours du Sahel et de l'océan Indien, la prolifération des itinéraires thérapeutiques et des procédures de guérison, l'émergence de nouveaux langages de la contestation et la montée en puissance du brigandage rural et de la criminalité urbaine » (*ibid.* : 60) [49].

47. Tant à cause de l'augmentation du coût des intrants importés que de la spirale inflationniste par répercussion et anticipation de la hausse des prix.

48. A. Mbembe, *op. cit.* : 62.

49. Pour l'avenir proche, l'auteur imagine deux « scénarios » possibles : soit le « scénario de l'équilibre anarchique », sorte de « retour au XIX^e siècle », sous le régime des sociétés concessionnaires administrant enclaves et comptoirs et abandonnant les hinterlands au fractionnement d'un marché « fonctionnant sur un mode gangstériste » avec toute une faune de trafiquants, courtiers, chefs de guerre, chefs religieux, utilisant le prélèvement tributaire, les trafics illicites, le pillage, la razzia, ou la guerre comme modes d'accumulation ; soit « le scénario de la modernisation différentielle », projetant l'Afrique « dans le XXI^e siècle en relevant le défi de la productivité », avec la mise en place des façons intensives de construire l'inégalité et d'organiser l'exclusion sociale par l'État redéployant ses bases matérielles et contrôlant les organes de répression pour assurer la continuité des accès aux ressources de l'extraversion et endiguer les assauts des divers mouvements d'op-

Ainsi, c'est bien sur une *crise de l'intégration, de la solidarité au sens durkheimien du terme,* que débouchent tous ces processus, dont les effets, congruents et cumulatifs, provoquent le déclin et la remise en cause des mécanismes qui assuraient jusque-là l'insertion des individus dans le maillage serré du tissu social et politique.

Le déclin de l'État-providence, sous l'effet de la crise économique et des injonctions de la tutelle internationale, en lui interdisant de déployer avec la même ampleur qu'autrefois sa logique clientéliste, explique (beaucoup mieux que le fameux « vent d'Est ») la montée en puissance, à partir de 1990 surtout, des revendications démocratiques portées par les fractions non intégrées des élites, tenues à l'écart ou expulsées des positions prébendières qu'on leur laissait occuper jusqu'alors.

La précarisation des conditions de vie de la classe moyenne, directement touchée par les licenciements, par le tarissement des recrutements dans la fonction publique et parapublique, par la baisse des revenus salariaux, par la hausse des coûts de la vie, indirectement affectée par le déclin du patronage des élites d'un côté, par la diminution des ressources complémentaires ou compensatoires qu'elle pouvait trouver dans le secteur informel de l'autre côté, explique l'engagement de beaucoup dans la lutte politique du côté de l'opposition ou dans les nouvelles formes de religiosité de refuge et leur désengagement (relatif) vis-à-vis de leurs « traditionnelles » obligations de redistribution communautaire.

La paupérisation absolue des couches populaires, frappées de plein fouet par le chômage, par le sous-emploi, par la raréfaction des flux redistributifs qui arrivent de moins en moins jusqu'à ceux « du bas du bas », par la concurrence accrue des activités informelles sur un marché raréfié, par les difficultés grandissantes de la simple entraide entre pairs, explique les tensions intra-communautaires, le recours, plus que jamais actuel, aux interprétations sorcières du malheur et aux religions thérapeutiques de type prophétique ou sectaire, mais aussi que beaucoup de leurs membres, en particulier les jeunes chômeurs déscolarisés et les jeunes de la rue, puissent fournir le gros des troupes, difficiles à contenir, des manifestations de rue, des jacqueries urbaines, ou bien tomber dans la violence anomique de la délinquance et du banditisme.

Crise donc, parce que, au moment même où les inégalités sociales ne cessent de s'accuser de manière spectaculaire, les mécanismes qui, jusqu'alors, assuraient l'intégration « rhizomatique » du haut en bas de l'échelle sociale[50], grippent, deviennent dysfonctionnels et en arrivent

---

position interne, tout en s'appuyant sur « d'importants réseaux extérieurs et sur des connexions tissées à la faveur des privatisations et de sa propre participation aux réseaux internationaux de la finance informelle » (cf. p. 35 et conclusion de l'article).

50. Au sommet, l'assimilation réciproque des élites par la cooptation et le clientélisme, créateurs de « chaînes horizontales de solidarité » entre réseaux factionnels ; du

même à produire le ferment de leur remise en cause contestataire : plus sélectifs, ils produisent des exclus ; plus contraignants, ils induisent des rejets ; plus nécessaires mais plus imparfaits que jamais, ils entretiennent les rancœurs, les méfiances et les soupçons réciproques.

Cependant, parler de « blocage » stricto sensu semble excessif (ou encore, quelque peu prématuré). Au niveau macro-social, celui de la solidarité politique et inter-catégorielle, on peut sans doute envisager des réaménagements plus sélectifs, qui entraîneront, ici comme ailleurs, une dualisation de la société sur la base d'un clivage entre les élites politico-économiques associées aux fractions supérieures des classes moyennes, les unes et les autres s'intégrant de plus en plus dans le système mondial, d'une part, et, d'autre part, les fractions inférieures des classes moyennes urbaines et des milieux populaires, citadins et paysans, livrés à une précarité grandissante, dans un climat de concurrence accrue sur le marché du travail (salarié et surtout informel) et des revenus. Or, *cette paupérisation généralisée,* dont on imagine mal qu'elle puisse être, à court et même à moyen terme, compensée par la reprise de la croissance et par l'institutionnalisation de systèmes publics de redistribution et de protection sociale, *ne peut qu'entretenir une très forte demande et même aviver les pressions pour le maintien des formes informelles de la solidarité micro-sociale. Il semble donc que celles-ci soient destinées à perdurer dans un état de crise permanente, structurelle, peut-on dire.* A la fois plus que jamais nécessaire et sollicitée, mais plus que jamais aléatoire (pour les solliciteurs) et contraignante (pour les sollicités), l'aide intra-communautaire sera, est déjà, nécessairement remise en question, donc remise en chantier.

Certes, il y a déjà des situations de blocage : le pouvoir de couverture, d'entraide et de redistribution des petits réseaux de solidarité (familiaux, notamment) étant directement fonction de leurs ressources, c'est-à-dire des capacités d'accumulation et de redistribution de leurs membres, quand celles-ci diminuent, quand le nombre de prestataires actifs diminue, la charge représentée par les assistés (enfants et vieillards inactifs, adultes en chômage de longue durée, jeunes gens sans formation ni travail, écoliers prolongés, étudiants engagés dans un cursus long et de plus en plus aléatoire, parents hébergés à la recherche d'un emploi improbable) devient trop lourde.

Le groupe se voit alors contraint, soit de tolérer, dans un silence honteux, l'entrée de certains de ses membres dans l'univers des activités marginales (enfants précocement mis au travail dans la rue, comme vendeurs

---

sommet aux groupes-clients, l'entretien de réseaux verticaux de solidarité, transcendant, sans les annuler, les clivages de statut, de revenu et de pouvoir ; à la base, les multiples petits réseaux communautaires organisés autour des notabliaux de la parentèle, parfois liés aux précédents, mais souvent autocentrés.

de journaux ou cireurs de chaussures, fillettes placées comme petites bonnes, jeunes gens trop tôt déscolarisés, condamnés au gardiennage des voitures, aux « métiers » de gardes du corps, de gardiens de restaurants et de boîtes de nuit, ou de vendeurs à la sauvette), ou même des activités infamantes et délictueuses (trafics, prostitution), sans pour autant rejeter ceux qui apportent ainsi un complément souvent indispensable à la survie de la famille (et qui, de ce fait, s'y individualisent dans une certaine mesure, puisqu'ils y conquièrent une indépendance financière et un statut de soutien de famille, alors que le père, en revanche, défaillant parce que chômeur, n'a plus guère d'autorité sur eux) ; soit de tolérer ou même de provoquer (par exemple par des récriminations incessantes contre des grands fils « bons à rien ») le départ de ceux dont il ne peut plus assumer l'entretien et qui partent dans un climat de grande tension, ce qui en fait souvent des révoltés, trouvant un « exutoire » dans la délinquance (consommation et trafic de drogue ; vol à main armée ; grand banditisme au sein de bandes organisées).

Cependant, à côté de ces cas-limites, mais qui tendent à se multiplier et qui engendrent des individualisations plus ou moins imposées par les circonstances, souvent dans un climat très conflictuel (et de ce fait, souvent vécues dans le désarroi, ce qu'expriment à leur manière la fuite vers les sectes ou la fuite en avant dans la violence anomique), il est aussi des situations de blocage plus statique, qui reflètent des adhérences en quelque sorte fascinées, dont il semble impossible de se déprendre, ne serait-ce qu'en renégociant ses termes, au principe de la dette, qui est, nous l'avons vu, au cœur du dispositif de la solidarité communautaire. Il en est ainsi, en particulier, de certaines relations entre aîné et cadet, quand le premier, qui travaille et possède un logement, héberge et nourrit le second (un frère classificatoire, un neveu), lui-même adulte mais chômeur et sans ressource, dans un climat de tension plus ou moins larvée ou au contraire de conflit ouvert, mais toujours empoisonné par des soupçons, tacites et mutuels, de sorcellerie, ainsi que par une sorte de guerre des nerfs, qui voit chaque protagoniste tour à tour attaquer et contre-attaquer, l'un par ses conduites ou ses propos humiliants, l'autre par une sourde et tenace résistance passive, assortie de conduites ostentatoires de mépris et d'évitement, qui sont autant de formes de refus de la domination de l'hôte et des manières de reproche muet[51].

51. Il serait intéressant de décrire en profondeur ce type de relation, mais on peut noter pour l'instant, qu'il donne à voir, comme une sorte d'exemple archétypique, cette logique de la dette et sa mise en crise. En effet, si, quoi qu'il lui en coûte, car il est lui-même à la tête d'une famille et de dépendants, l'hôte héberge son cadet alors que celui-ci est à un âge où il devrait depuis longtemps subvenir à ses besoins (dans les cas étudiés, il s'agissait d'ailleurs de travailleurs ayant perdu leur emploi), c'est qu'il est lui-même en dette vis-à-vis du père de l'hébergé et qu'il doit payer cette dette au fils ; mais, en l'occurrence, cette aide, qui devrait normalement le mettre à son tour en position de créancier du fils, et, de ce

Cependant, en deçà de ces situations de crise, qui engendrent soit des individualisations par exclusion, soit des crispations en de tels face à face indépassables, il convient de rappeler que la relation entre créanciers et débiteurs [52] est, par définition, un rapport de domination-subordination (certes réversible, donc ambivalent, comme on l'a souligné) qui, au nom de la solidarité, de l'entraide et du partage, structure un échange inégal

---

fait, lui valoir la reconnaissance ultérieure de celui-ci, c'est-à-dire une aide en retour pour lui, un service rendu un jour ou l'autre, ou, plus tard, à ses propres enfants, représente en réalité une aide à fonds perdus, un investissement en pure perte, puisque l'hébergé, depuis plusieurs années, végète chez lui et n'a pas d'espoir de trouver du travail. Alors l'hôte ne perçoit plus que l'aspect purement unilatéral et contraignant de la dette ; il en endure la charge avec une mauvaise humeur grandissante et cherche à provoquer l'hébergé à la faute : il se montre autoritaire avec lui comme s'il le traitait en enfant (effectivement un adulte hébergé est un « enfant » : il est dépendant, il est célibataire par la force des choses, il n'a pas les responsabilités d'un homme fait), il est constamment grincheux, il affecte de l'ignorer, dans le dessein secret de le pousser à partir.

De son côté l'hébergé supporte très mal cette situation, où le cloue son dénuement ; humilié, exaspéré, il endure en silence car il n'a pas le choix (que faire d'autre ? où aller ?) et il en veut à son hôte de ne rien faire apparemment pour l'aider à trouver ce travail qui le libérerait d'une tutelle amoindrissante ; alors, il se met à soupçonner celui-ci d'entretenir à dessein cette tutelle, par goût de le dominer ; il peut même en arriver à penser qu'il fait délibérément obstacle à sa recherche d'emploi (par exemple en ne lui transmettant pas les informations nécessaires ou telle convocation à un test d'embauche) et il n'est pas loin de supposer que cette « méchanceté » peut être le signe extérieur d'un mauvais vouloir plus profond, en lequel les Africains subodorent un danger de passage à l'acte sorcier. En face, l'hôte sait que son obligé lui en veut, malgré tout ce qu'il fait pour lui (peut-il faire plus d'ailleurs en situation de crise et de raréfaction des emplois ?), il s'exaspère de cette présence constante à son domicile, qu'il perçoit comme un vivant reproche muet (de ne pas s'acquitter de la dette contractée auprès du père de l'hébergé), qu'il perçoit aussi comme grosse de dangers pour lui-même : de la colère rentrée, de la jalousie, de la rancune à l'agression sorcière, la limite est incertaine et poreuse...

Et pourtant, au prix de conduites d'évitement mutuel (l'hôte part à son travail tôt le matin et rentre le soir alors que l'hébergé est déjà enfermé dans sa chambre ou pas encore rentré à la maison), l'un et l'autre, restent figés dans un face à face qui tient du huit clos infernal (y compris pour l'entourage de la maisonnée), comme si la dette non honorée liait plus que tout autre lien, et pour le pire, le créancier et le débiteur, sans qu'aucune autre solution que le non-dit du conflit larvé, sur fond de soupçons et de rancunes mutuelles, ne puisse être pensable. Comme si l'on se trouvait là en présence d'un noyau dur de l'habitus, si profondément intériorisé dans les mentalités, si profondément incorporé dans les sensibilités, qu'il commande les aperceptions du monde mais ne peut lui-même faire l'objet d'une appréhension distanciée... ni, a fortiori, se prêter à une explication cathartique : sans doute peut-on reconnaître ici cet interdit de l'individualisme qui, nous l'avons vu, ne laisse, habituellement, d'autre alternative que de s'y soumettre ou de basculer, à ses risques et périls, dans l'univers de la sorcellerie.

52. Notons que cette relation ne structure pas seulement les systèmes communautaires de protection sociale, mais également les réseaux clientélistes d'adhésion et qu'il faut encore ranger parmi ceux-ci la petite entreprise informelle, au sein de laquelle la relation entre patrons, d'une part, et ouvriers et apprentis, d'autre part, est aussi une relation de créanciers à débiteurs (cf. Agier M., Copans J. et Morice A., *Classes ouvrières d'Afrique noire,* Karthala-ORSTOM, 1987).

entre un supérieur qui aide et un inférieur qui, en retour ou en attendant l'aide escomptée, doit obéissance et prestations diverses (travail, services, corvées domestiques...).

Dans ces conditions, les personnalités affirmées, les esprits forts candidats à l'autonomie ou bien les révoltés contre un ordre qui les oppresse sans plus de contrepartie (jeunes, femmes, cadets) ont tendance à faire sécession pour aller tenter ailleurs l'aventure de l'émancipation. Les tendances à la segmentation, à la mobilité migratoire, à l'instabilité du lien conjugal étant déjà une donnée structurelle des socialités communautaires (un exutoire en cas de trop fortes tensions), elles ne peuvent que s'accuser en milieu urbain, a fortiori quand la crise et les politiques d'ajustement structurel ont pour conséquences l'accentuation de l'inégalité dans l'échange et le raidissement autoritaire de la relation hiérarchique : alors, les caractères déjà trempés par l'affrontement précoce aux difficultés d'existence n'en saisissent qu'avec plus d'empressement les opportunités d'émancipation offertes par « l'air de la ville ».

Entre solidarité (inconditionnelle) et individualisme (autarcique), les compromis de l'individualisation subjective

Toutefois, toutes les situations ne sont pas aussi tranchées et, dans la majorité des cas, la crise de la dette – l'impossibilité matérielle, objective, de s'en acquitter quand on est débiteur, d'en bénéficier quand on est créancier, d'en escompter un profit à venir quand on pourrait la transformer en créance dont on sait qu'elle ne pourra être honorée – induit des solutions plus dynamiques, qui montrent que l'on peut aussi échapper à l'alternative entre solidarité (inconditionnelle) et individualisme (autarcique).

Ces solutions sont autant de *formules de compromis qui incarnent, chacune à sa manière, la seule issue concevable de cette alternative : cette issue, c'est précisément d'en refuser les termes ; autrement dit, de se poser en tant que sujet, prenant l'initiative d'une prise de distance raisonnée et raisonnable (ni trop près, ni trop loin ; ni adhérence inquestionnée, ni rejet individualiste) vis-à-vis de l'impératif de solidarité, lequel, de ce fait, perd son statut d'impératif catégorique a priori, pour devenir objet problématisé d'une réflexion, d'une réévaluation critique et d'une adhésion relative et conditionnelle, de type contractuel pour tout dire.*

On rencontrera ainsi des formes d'individualisation (d'émergence de l'individu comme entité se posant dans un rapport distancié vis-à-vis du groupe) partielles et relatives, en ce sens qu'elles impliquent non pas des ruptures, mais des réaménagements sélectifs. Des liens sont conservés,

d'autres sont rompus ou, plus souvent, distendus sans rupture déclarée. Ils deviennent plus espacés et plus formels[53].

L'individualisation est donc, généralement, partielle, composite, ambiguë, souvent ambivalente, en un mot, relative. Mais il importe de souligner que cette relativité même est un indice incontestable d'une individualisation subjectivante : en effet, c'est parce qu'il gère lui-même – en tant qu'acteur et en tant que sujet, qui réfléchit, calcule, analyse – les compromis qu'il passe avec son entourage social originaire, c'est parce qu'au besoin il les lui impose, et c'est également parce qu'il tend parfois à les instrumentaliser pour les mettre aussi au service de ses stratégies personnelles, que l'individu s'affirme, dans les faits, comme individu, qu'il s'individualise comme sujet individuel (et non pas comme individu individualiste), même s'il n'en a pas toujours une conscience explicite, faute de mots pour se le dire.

Ce processus est donc complexe, ambigu, diversement avancé selon les individus, la diversité de leurs itinéraires et de leurs situations. Les facteurs sont multiples, agissent de manière interactive sans que l'on puisse les hiérarchiser clairement et ne sont pas tous présents ni identiquement associés dans les différents parcours individuels. Tout ceci appelle donc des analyses cas par cas avant de pouvoir esquisser des généralisations comparatives.

Cependant, il n'est pratiquement pas de récit où la référence à la sorcellerie, cette mise en forme de l'anti-individualisme communautaire et cet instrument du maintien de la soumission de l'individu aux réquisits

---

53. Par exemple, parmi l'ensemble de la parentèle, on conserve des relations étroites avec les parents directs mais on ne veut plus se reconnaître d'obligations vis-à-vis de collatéraux qui n'ont jamais aidé ni vis-à-vis d'alliés à l'égard desquels on refuse d'être en dette « indéfinie ».

Par exemple, on conserve certains aspects de la relation, tout en en rejetant d'autres (on cotise pour un projet précis de développement au village, mais l'on refuse de se sentir « automatiquement » en dette vis-à-vis de n'importe lequel de ses habitants ; on continue d'aller y participer aux funérailles, mais l'on se refuse à entrer dans la surenchère des dépenses funéraires ostentatoires).

Plus généralement, échaudé par des expériences malheureuses de créances non payées de retour, on décide que toute relation d'entraide sera désormais soumise à une condition de réciprocité directe : j'aide qui m'a aidé ou qui est en position de pouvoir m'aider en retour. Ainsi l'aide est perçue de plus en plus, non comme une obligation diffuse et en quelque sorte généralisée à l'ensemble des membres du réseau communautaire, mais comme un investissement de rapport ou de précaution, dont le destinataire est donc évalué à l'aune de ses capacités à y répondre effectivement.

C'est dans cette perspective qu'on peut analyser la place grandissante que viennent prendre les relations d'amitié, et ce, jusqu'au sein du réseau de la parenté, à tel point qu'on pourrait parler d'une « amicalisation » de certaines relations de parenté, reconstruites sur le mode d'une réciprocité élective et sur la base d'une redéfinition contractualiste des intérêts mutuels des partenaires, lesquels en viennent à se désigner d'abord comme des « amis », quitte à préciser ensuite qu'ils sont aussi (comme de surcroît) apparentés.

de sa société, ne soit très présente. En effet, l'imaginaire de la sorcellerie est au cœur du mécanisme de la dette, par quoi la communauté assure sa reproduction.

Or cette reproduction, sous l'effet de la monétarisation et de la domination étatique, passe de manière décisive par la scolarisation des cadets par les aînés, donc par leur production comme individus éminents destinés à sortir du champ communautaire et, dans une certaine mesure, à conquérir les moyens d'échapper à son contrôle direct. Il était donc inévitable que la logique de la dette en vienne à s'exacerber – à s'accuser dans l'explicitation de la sommation à mettre sa réussite scolaire au service de la communauté – et, corrélativement, que l'imaginaire de la sorcellerie y soit présent de manière plus centrale encore. Non seulement comme instrument intériorisé d'une répression de la tentation individualiste à laquelle est perpétuellement soumis le jeune homme que sa réussite accomplie mettrait en position de s'émanciper des obligations de la dette, d'une part ; mais aussi comme menace permanente que les tensions intra-communautaires font peser sur ceux qui s'engagent sur les chemins de cette réussite en service commandé, car cela les expose aux menées sorcières de tous ceux que cette seule perspective indispose, soit qu'ils ne la souhaitent pas par principe (ils sont malfaisants par nature), soit qu'ils estiment que les bénéfices iront à d'autres (ils deviennent malfaisants par jalousie).

Le paradoxe est donc au cœur de la dette : d'une part la hantise d'une rétorsion sorcière par les créanciers est l'un des plus sûrs garants de ce qu'elle sera honorée par les débiteurs ; d'autre part, la sorcellerie mine de l'intérieur sa mise en œuvre, quand les uns font tout pour faire échouer l'investissement des autres dans l'endettement de leurs cadets. Certes, le paradoxe ne s'actualise pas toujours. Mais, comme virtualité, il est toujours présent et il souligne les apories de l'individualisation en régime communautaire. *L'individualisation (par la réussite hors du champ social communautaire) n'y est recevable que sous la forme d'une individualisation ambivalente et tronquée, plus proche de l'individuation intra-communautaire que d'une véritable individualisation, puisqu'elle n'est concevable que sous condition : qu'elle soit mise au service des autres.*

Or, cette quasi-contradiction interne, lourde de conflits relationnels aussi bien qu'intra-psychiques, ne peut guère se « résoudre » que dans l'imaginaire de la sorcellerie : en temps ordinaire, la crainte d'une sanction de l'individualisme par la sorcellerie, cette menace latente toujours à l'horizon de la pensée flottante ; mais parfois aussi, la « folie raisonnante » du sujet clivé, divisé contre lui-même parce qu'il est déchiré entre sa raison communautaire, au nom de laquelle il se sent coupable de ne pas honorer sa dette de manière satisfaisante d'un côté, et, de l'autre, l'agressivité entretenue par cette culpabilité, agressivité d'essence individualiste qu'il ne peut assumer et qu'il inverse en projection persécutive sur certains éléments de son entourage social.

Mais l'ambivalence peut encore s'actualiser en double-bind quand, de la communauté (et parfois du même créancier, comme on le verra) *émanent simultanément deux injonctions contradictoires : la demande de réussite, l'interdit de réussite ; le consentement à l'individualisation, le refus de l'individualisation.* Or, a fortiori, de tels double-bind ne peuvent être vécus et interprétés que dans la symbolique de la sorcellerie, quand le sujet clivé, divisé contre lui-même, projette massivement son agressivité, non plus seulement sur certains autres potentiellement identifiables comme sorciers persécuteurs, mais sur la communauté en général et sur chacun en particulier, la théorie de la sorcellerie lui fournissant à cet égard un schème d'interprétation imparable et universellement pertinent, émargeant à la catégorie plus englobante de la double réalité des choses et des êtres (la surréalité et la surdétermination) : le schème de la duplicité du réel, au nom duquel tout objet peut être clivé en bon et en mauvais objet, toute personne peut être à double-face, bienveillante et malveillante, et toute disposition psychique peut être elle-même et son contraire (ainsi peut-on tuer au nom de l'amour).

Mais il est enfin un dernier paradoxe qui vient compliquer les choses : en effet, si la sorcellerie est à la fois ce qui contribue à garantir le bon fonctionnement du mécanisme de la dette, en y attachant, par la crainte d'une éventuelle sanction, le débiteur qui a réussi, si elle est simultanément ce qui vient souvent compromettre la mise en place du mécanisme, elle est encore ce qui contribue à des prises de distance subjectivantes vis-à-vis de la dette elle-même.

En effet, même parfaitement intériorisée (nous n'avons rencontré qu'un seul cas d'individu affirmant ne pas y croire), la référence à la sorcellerie n'en est pas moins – en un sens elle ne l'en est que plus – vécue comme une contrainte et une menace permanentes : dans le meilleur des cas, l'individu qui a réussi, n'est jamais totalement assuré de pouvoir donner satisfaction à tous ses créanciers ; le plus souvent, surtout dans un contexte de crise économique raréfiant les ressources tout en provoquant l'accroissement des demandes, le débiteur sait qu'il devra nécessairement faire des mécontents, faute de pouvoir donner suite à toutes les sollicitations ou de pouvoir répondre totalement à chacune.

Dans ces conditions, à l'exception de ceux qui sont totalement pris dans un « délire » persécutif les rivant pour le pire à la logique de la dette, la plupart en viennent à prendre une distance réflexive et critique vis-à-vis d'elle, par le biais de la recherche d'une protection contre ses implications sorcières, soit qu'elles puissent venir sanctionner après coup une individualisation réussie, soit qu'elles aient déjà fait douloureusement obstacle à leur désir d'individualisation. En bref, la sorcellerie est ce par quoi l'on en vient à remettre en cause, non pas directement le principe de la dette en lui-même, mais ses modalités et son extension, partant, par voie de conséquence, le principe lui-même en tant que principe catégorique.

C'est, en effet, l'une des raisons principales, sans doute la principale, qui pousse beaucoup de jeunes citadins abidjanais (mais on peut en dire autant de certains jeunes planteurs entreprenants) vers les églises prophétiques, vers les sectes ou vers les grandes religions établies, qui leur offrent un point d'appui et un refuge contre la sorcellerie et leur permettent ainsi d'*opposer au principe structural inquestionné de la dette sans fin ni limite ni conditionnalité à l'égard de leur communauté toute entière, le principe subjectif d'une dette raisonnée, définie, limitée, sélective et conditionnelle*. En effet, dès lors qu'elle est découplée de la sanction sorcière qui en fait un impératif catégorique, dont le groupe tout entier et n'importe lequel de ses membres peuvent à tout moment se réclamer, la dette peut devenir un « objet partiel » en face duquel l'individu peut se poser en sujet, jaugeant, évaluant, opposant ses propres exigences à celles des autres, sans avoir à céder devant le chantage implicite permanent d'une représaille par la sorcellerie.

Aussi la dette perd-elle de sa massivité absolue : elle devient relative ; elle est celle que l'on assume en connaissance de cause, à l'égard de qui a été précisément un créancier digne d'être « payé de retour » pour son aide effective ; elle est aussi ce contre-don que, en souvenir des dons reçus durant sa jeunesse, l'on consent à d'autres jeunes gens, non plus par solidarité « automatique » à l'égard de la communauté dont ils seraient les porte-parole interchangeables, mais par solidarité sélective et raisonnée, en concentrant l'aide sur ceux dont on estimera que, en tant qu'individus, ils sont capables de réussir.

C'est donc sans bafouer en eux l'éthique d'une solidarité profondément intériorisée dans les habitus, qu'en rejetant, au nom d'une croyance toujours vivace en sa réalité, la sorcellerie comme pratique condamnable et mutilante, ces citadins s'affirment comme des individus engagés dans une démarche d'autonomisation subjective, de prise de responsabilité négociée, transactionnelle, contractuelle, vis-à-vis d'autres individus, précisément identifiés comme tels, donc qu'*ils s'affirment progressivement comme des sujets en voie d'autonomisation vis-à-vis de leur communauté, sans pour cela rompre avec elle ni prendre d'impensables positions individualistes*.

Références bibliographiques

AGIER M., COPANS J., MORICE A. (dir.), 1987, *Classes ouvrières d'Afrique noire*, Karthala-ORSTOM.

AMSELLE J.-L., 1987, « Fonctionnaires et hommes d'affaires au Mali », *Politique africaine*, « Classes, État, marchés », 26, juin 1987 : 63-72.

AUGÉ M., 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie,* Hermann.
1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort,* Flammarion.
1982, *Le génie du paganisme,* Gallimard.
BAYART J.-F., 1989, *L'État en Afrique,* Fayard.
BONNAFÉ P., 1979, *Nzo lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya,* Lab. d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X.
BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique,* éd. de Minuit.
CASTORIADIS C., 1975, *L'institution imaginaire de la société,* Seuil.
CHAUVEAU J.-P., DOZON J.-P., 1987, « Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'État », pp. 221-296, in TERRAY E. (dir.), *L'État contemporain en Afrique,* L'Harmattan.
CLASTRES P., 1974, *La société contre l'État,* Éd. de Minuit.
Colloques du CNRS, 1973, *La notion de personne en Afrique noire,* CNRS.
DUMONT L., 1967, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes,* Gallimard.
1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,* Le Seuil.
DURKHEIM E., 1960, *De la division du travail social,* PUF (1re éd. 1893).
1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Félix Alcan.
EVANS-PRITCHARD E. E., 1972, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé,* Gallimard (1937).
GAUCHET M., 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion,* Gallimard.
GODELIER M., 1982, *La production des grands hommes,* Fayard.
GOODY J., 1978, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage,* Éd. de Minuit.
MARIE A., 1986, « La tradition africaine face à la modernité occidentale », *Le Genre Humain,* « La valeur », 14, printemps-été 1986 : 175-190.
1988, « État, politique urbaine et sociétés civiles. Le cas africain », *Revue Tiers Monde,* XXIX, 116, oct.-déc. 1988 : 1147-1169.
MAUSS M., 1960, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie,* PUF.
MBEMBE A., 1992, « Traditions de l'autoritarisme et problèmes de gouvernement en Afrique sub-saharienne », *Africa Development,* XVII, 1 : 37-64.
MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux,* François Maspero.
ORTIGUES M.-C. et E., 1966, *Œdipe africain,* Plon.
PIAULT C. (dir.), 1975, *Prophétisme et thérapeutique,* Hermann.
RABAIN J., 1979, *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge,* Payot.
RENAUT A., 1979, *L'ère de l'individu,* Gallimard.
SIMMEL G., 1989, *Philosophie de la modernité,* Payot (Textes de 1903 à 1923).
TERRAIL J.-P., 1987, « Les vertus de la nécessité. Sujet/objet en sociologie », pp. 251-296 in Coll., *Je. Sur l'individualité. Approches pratiques/Ouvertures marxistes,* Messidor-Éd. sociales.
TERRAY E., 1990, « L'avant-dernier stalinien », *La Quinzaine littéraire,* n° sp. « Que sont "nos" ex-colonies devenues », 560, 1-31 août 1990 : 8-9.
TÖNNIES F., 1946, *Communauté et société,* PUF (Texte de 1887).
TOURAINE A., 1992, *Critique de la modernité,* Fayard.
VIDAL C., 1991, *Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire, Rwanda),* Karthala.

PREMIÈRE PARTIE

ENTRE FAMILLE ET ENTREPRISE, LES ARBITRAGES DE L'ACTEUR

3

Individus entre famille et entreprise : patrons et patronnes de restaurants populaires à Abidjan

François LEIMDORFER

> ... mais maintenant comme l'argent est débordé
> et puis civilisation est venue, y'a pas choix,
> tous s'en vont seulement...
> (patronne de 70 ans)

Introduction

Le terme « individu » est d'un usage tellement répandu que son évidence vécue masque les rapports sociaux dont il est l'aboutissement. Je proposerai de considérer *l'individualisation* comme une forme particulière de socialisation des sujets, à partir de leur place dans les relations de parole et de l'évolution des situations d'interlocution. Les sujets sont des individus dans la mesure où ils sont pris dans des relations pratiques et langagières qui les constituent en sujets sociaux formellement *autonomes et séparés* [1].

Ceci est particulièrement visible dans les rapports entre individus et institutions politiques et économiques modernes. Le rapport d'interlocution entre le sujet et l'institution est individualisé : dans sa relation à l'État (le justiciable, le contribuable, l'électeur) ainsi que dans sa relation

1. Il faut distinguer individualisation et *individuation*. Cette dernière réfère à la séparation psychologique et aux caractéristiques personnelles de tout humain, caractéristiques reconnues par toute société (cf. *supra* la contribution d'Alain Marie : « Du sujet communautaire au sujet individuel »).

au marché (le travailleur, le consommateur, le propriétaire). Norbert Elias (Elias, 1991) avait souligné le rôle de l'État moderne comme instituant les sujets face à lui dans une situation atomisée, donc en position d'individus[2]. Parler d'individus, c'est, d'un lieu d'observation ou de pouvoir, considérer les sujets un à un, en faisant d'abord abstraction des liens sociaux concrets qui organisent leurs conduites.

Le phénomène d'individualisation peut s'observer historiquement en examinant les changements du statut des sujets dans la relation de parole. La société dite « moderne », et plus précisément la société organisée par une conception juridique égalitaire entre sujets – des sujets sans « qualité » – est une société qui donne un statut formel *d'acteur* aux individus : ils sont sources de leur volonté et celle-ci est supposée autonome et libre – ils parlent en leur nom propre. En retour, ils en sont responsables, ils doivent *répondre* de leurs actes et de leurs discours. Cela suppose – à tort ou à raison – une certaine rationalité des conduites individuelles, pratiques et discursives, et cela suppose que ces conduites individuelles puissent se réguler, « naturellement » par agrégation et combinaison, ou par l'intervention d'instances centrales, et par l'intériorisation des normes relationnelles.

La place individualisée des locuteurs de l'énonciation s'appuie sur la *légitimité* de cette place et sa valorisation[3] : parler en son nom propre et en tant qu'individu, et avoir le droit et le devoir de parole lorsque des « intérêts » de l'individu sont en jeu, et non pas soumettre sa parole et ses actes à une parole collective, ou parler au nom d'un collectif. Bien évidemment, la société moderne fait une place à la parole collective et les individus s'y soumettent, mais elle le fait dans des conditions qui sont différentes de celles de la parole « communautaire ».

Dans une société dite « communautaire », la place sociale[4] occupée par les sujets se fonde principalement sur des caractéristiques inhérentes à la personne : âge, sexe, position dans la filiation, dans la fratrie, origine sociale, statut de caste, appartenance ethnique, etc. Les relations de parole sont des relations de face-à-face où l'individualité du sujet est déjà inscrite dans un statut qu'il ne peut pas modifier, où la parole est d'abord collective et soumise au consensus, et où la source de la légitimité se tient dans la filiation aux ancêtres. La régulation sociale se fera en situation *hic et nunc,* en référence à des discours oraux (mythiques, proverbiaux etc.[5])

2. Pendant la période coloniale, l'État français entretenait un rapport juridique *individuel* avec les « indigènes » d'Algérie en tant qu'« indigènes » (hormis la responsabilité collective des villages dans certains cas), alors que la relation juridique aux femmes algériennes musulmanes passait par l'*intermédiation* du « statut personnel » musulman.

3. Voir *supra* la contribution de Robert Vuarin : « un siècle d'individus... ».

4. La notion de « place sociale » combine une place d'énonciation et une pratique sociale stabilisées (cf. Achard, voir bib.).

5. Cf. les recherches en anthropologie juridique, et notamment Le Roy, Rouland, voir bib.

actualisés par la parole des anciens, par le rappel constant et par tous des normes, ou par la crainte de la sorcellerie, parole redoutable d'un énonciateur invisible et introuvable mais puissant[6]. Par ailleurs, des situations d'interlocution formalisées propres aux initiés et aux non-initiés, propres aux hommes et propres aux femmes, quand ce ne sont pas des discours ou des langues particulières, ne sont pas rares[7].

La place sociale occupée par les sujets dans une société « individualisante » est plutôt fondée sur des qualités acquises, circulantes, fonctionnelles, socialement communicables. Les sujets s'inscrivent dans des statuts qui ne sont plus prédéterminés par des caractéristiques *inhérentes* à leur personne (naissance, origine, filiation, sexe), mais par des qualités acquises. Ces places sociales correspondent à des statuts et à des rôles diversifiés d'acteurs-locuteurs, et les procédures d'accès à ces places sont détachées et indépendantes des caractéristiques inaliénables du sujet, permettant ainsi la mobilité des individus dans les statuts, les rôles et les places. Les individus prennent la parole à la fois en tant que personnes (la globalité du sujet) et en tant qu'ils s'inscrivent dans des places d'énonciation fonctionnelles, selon des modalités diverses et variables, dépendantes des champs discursifs et pratiques.

Ces places sont *catégorisées,* c'est-à-dire dénommées à partir d'un trait pratique et sémantique qui caractérise une dimension fonctionnelle et sociale. Il s'agit de toutes les catégories qui classent et saisissent l'individu et sa pratique dans un aspect de sa relation sociale et de son activité : citoyen, mais aussi consommateur, usager, enseignant, travailleur, propriétaire, époux, ami, etc. La catégorisation est ainsi dans toute société un phénomène fondamental qui sépare et qui associe les individus et les activités. Elle l'est d'autant plus dans une société individualisante que les catégories sont sujettes à des créations, à des évolutions, à des variations et à des stabilisations, et qu'elle permet la séparation et la recomposition des statuts, des pratiques, des places d'énonciation.

Ajoutons qu'une société « individualisante » est corrélative d'une société « de classes » : c'est en effet le détachement des statuts liés aux caractéristiques héritées des sujets qui permet des regroupements sur la base d'une communauté de situations, d'une similitude de pratiques, d'une volonté d'association. Ici intervient la place d'une parole collective, d'une parole qui s'énonce au nom d'un regroupement, mais cette fois-ci de manière autonome : la parole institutionnelle (juridique par exemple), la parole politique, syndicale, associative, etc.

6. Cf. *supra* Alain Marie « du sujet communautaire... ».

7. Cf. en Amazonie colombienne, dans une même ethnie, dans un même village, des langues différentes propres à la filiation par la mère et à la filiation par le père (Garmadi : 103-113).

De fait, tant dans les sociétés « communautaires » que dans les sociétés « modernes », places acquises et places héritées se combinent, s'enchevêtrent. Ainsi on pourra considérer que l'héritage est en droit occidental une forme de transmission liée à la filiation, et que dans le même temps, la propriété transmise pourra être vendue et circuler. De même la solidarité peut être en famille de forme « communautaire », et être individualisée – par la protection sociale notamment – dans la société globale. Enfin, de nombreux mouvements sociaux et politiques visent à transformer le rapport entre les places formellement « acquises » et les places « héritées » : le mouvement féministe, le mouvement de décolonisation, le rapport entre une appartenance « ethnique » ou « de classe » en tant qu'origines et une appartenance « nationale ».

L'évolution de la société moderne présente une autre caractéristique importante : elle *sépare* les sujets par la multiplication et par la diversification des *médiations* entre eux. Elle institue un type de relation qui inscrit le sujet dans une relation singulière entre lui et les autres par l'intermédiaire de médiations formelles. Ces médiations sont au fondement de toute société – les médiations du langage, de la monnaie et des institutions sociales – mais elles ont pris depuis plus de deux siècles des formes particulières dans les sociétés dites « développées » : elles allongent, élargissent et diversifient les relations et les processus sociaux. En ce sens, elles relient les individus tout en les éloignant les uns des autres.

Les médiations à l'œuvre dans les situations d'interlocution (généralisation de l'écrit, généralisation des moyens de communication langagiers modernes) ont pour effet de transformer les rapports entre locuteurs. La relation orale vivante, en face-à-face, globale et personnelle, où les places peuvent être négociées, est réorganisée par des relations distanciées, où les locuteurs, les temps et les lieux sont « décrochés » de la situation *hic et nunc,* et où les places doivent être formalisées.

Le développement des médiations s'accompagne du développement de champs discursifs et de champs institutionnels plus ou moins autonomes, qui articulent chacun de manière spécifique une logique des pratiques et une logique des discours. Ces champs pratiques et discursifs constituent à leur tour des médiations auxquelles on doit se référer et qui peuvent diriger les conduites en dehors de toute relation de parole directe de face-à-face entre locuteurs[8]. La référence au discours peut être stabilisée dans un corpus écrit (le discours du droit, de la littérature, de la science par exemple), ou dans un registre dont les contours sont variables. Le sujet individualisé parle au nom d'un discours, d'une parole impersonnelle et universalisante, et non plus au nom d'un locuteur, fut-il divin

8. Cf. par exemple l'autonomisation des divers champs de la vie sociale « moderne », des pratiques professionnelles et des champs discursifs, et leur apprentissage dans les institutions scolaires et de formation.

ou mythique. Le sujet pris dans un rapport individualisé est le sujet qui doit intérioriser discours et savoir-faire [9], normes, logiques discursives et pratiques des médiations auxquelles il est confronté. Comme le dit avec humour E. Gellner, « l'individu est un animal qui évite les gaffes » (Birnbaum et Leca, 1991).

L'étude de l'individualisation doit donc s'attacher à montrer les phénomènes de séparation et d'autonomisation des sujets, le développement des médiations qui les placent en position individualisée, les rapports entre caractéristiques inaliénables des sujets et caractéristiques acquises et transmissibles socialement. La difficulté d'une étude sur l'individualisation tient à ce que l'on est en présence de tendances de fond de la société, tendances séculaires, et qu'une étude de terrain, forcément ponctuelle, n'en peut saisir que des traces, des indices. Ces indices peuvent cependant se voir quotidiennement, tant en Afrique qu'en Europe.

Le développement des intermédiaires mécaniques et informatiques en Occident par exemple, place les sujets en position individualisée et les contraint à intérioriser normes et savoir-faire impersonnels [10]. Les rapports de négociation en situation orale concrète tendent alors à s'effacer devant des rapports normalisés, où l'interlocution humaine vivante est remplacée par une relation discursive programmée. Mais la machine n'est ici que le révélateur particulièrement évident d'une situation plus générale.

Le développement de l'État, des pouvoirs municipaux, des institutions économiques et sociales, publiques ou privées, des associations sous toutes leurs formes, met les sujets dans un rapport individualisé où ils doivent maîtriser les relations de place et les procédures discursives et pratiques. Face à une machine, un employé, une facture, le sujet est, dans tous les cas de figure, confronté à un rôle et à une relation fonctionnels spécifiques.

Le développement de la médiation de *l'écrit* est un élément central de cette évolution. Le passage d'une situation orale de face-à-face, dans une réversibilité de l'échange, à une situation où l'écrit a la prépondérance et constitue la référence, a de très nombreuses conséquences. En particulier, l'écrit, en tant que relation discursive, ne met pas en présence les interlocuteurs et suppose du lecteur une connaissance du ou des champs de significations auxquels il réfère. De plus, il tend à stabiliser des normes et des relations sociales, processus dont l'exemple le plus net est donné par l'écrit juridique.

Les relations orales de face-à-face n'en sont pas moins fréquentes dans une société où l'écrit prédomine, mais elles sont informées par ces acteurs

9. Cf. le « gouffre intérieur » d'Elias, décrit *supra* par R. Vuarin.

10. Il suffit d'observer le comportement des clients dans un supermarché ou devant une caisse bancaire automatique.

« absents » et ces relations implicites, mais inscrites. La « mémoire vive » des rapports et des places sociales est doublée de la « mémoire morte » des écrits. Le processus d'individualisation, c'est aussi le processus d'intériorisation de champs discursifs de plus en plus diversifiés, dont le mode de circulation est l'écrit et dont la base institutionnelle est l'école.

Le développement des menus écrits dans les restaurants populaires d'Abidjan – *les maquis* – en est un exemple. Une autre illustration peut en être donnée par la narration d'une patronne de maquis qui, bien que non lettrée, décrit le passage d'une situation orale directe à une situation médiatisée par l'écrit, dans laquelle le sujet passe d'un statut global personnel à un statut de « client » d'une banque, lieu où l'information doit être séparée, individualisée, secrète.

> *Marie (femme de 42 ans, non scolarisée)* [11] : chez eux [en Suisse] à la banque *c'est pas comme nous,* j'ai pris tout mon temps pour regarder tout ça : qu'est-ce que les gens sont polis, ils sont bien : « bonjour Madame, vous allez bien, qu'est-ce qu'on peut faire pour vous » tout ça ; *chez nous ici tu vas déposer, la caissière dans le trou là-bas : « hé ! Kouadio ! tu n'as pas l'argent dans ton compte ! » et puis tout le monde est au courant ici là, nos sœurs là qui travaillent là-bas c'est pas bien ! après la personne a honte, il crie comme ça : « Joseph ! Monsieur Joseph ! (...) venez prendre votre carte vous n'avez rien dans votre compte ! » Ça ne se fait pas, ce Monsieur Joseph, ça il sait lire et écrire, tu n'as qu'à tourner la carte, écrire, il va prendre pour voir, est-ce que tu as besoin de crier comme ça !* si moi j'avais l'argent (...) tu vas, tu donnes le numéro de ton compte, il va, il vient, il compte et puis il vous donne et il dit merci, ho ! ils sont organisés là ! [en Suisse].

Dans cet exemple, l'écrit actualise ou instaure concrètement une situation individualisée où le sujet est en relation avec l'employé, avec la banque, et plus généralement avec un système économique, par l'intermédiaire d'une petite carte. Ce qui est ici aussi en jeu, c'est la fonctionnalisation et la formalisation des rapports : un rapport singulier de client à employé, versus un rapport personnalisé (« hé ! Kouadio ! ... hé ! Monsieur Joseph ! ») auquel l'ensemble des sujets co-présents participent, quels que soient leurs statuts [12].

---

11. Les entretiens du corpus ont été retranscrits aussi exactement que possible (pauses, répétitions, lapsus, etc.). Nous avons cependant, pour faciliter la lecture, introduit une ponctuation et éliminé les répétitions. Si les extraits présentés ici sont les paroles effectivement prononcées, ces extraits ne constituent pas la « donnée » sur laquelle peuvent s'effectuer des analyses de discours proprement dites. Les mots soulignés en italiques sont destinés à attirer l'attention sur certains passages importants, et surtout sur les termes que nous analyserons dans la deuxième partie du texte : « nous », « moi je », « je suis obligé », « il faut », « je peux », « je dois », « je veux », « construire », « aider », « s'occuper », etc.

12. Comparez cet extrait d'entretien à une affiche publicitaire bancaire vue à Paris en février 1995 : « Nous n'avons pas besoin de votre numéro de compte pour savoir qui vous

Or, la spécificité de la situation africaine est d'être marquée par l'instabilité et par l'enchevêtrement permanent entre places fonctionnelles – et donc discours et normes spécifiques – et places personnelles. Il est extrêmement courant en Afrique d'être confronté à ce type de variations entre places et normes : à un barrage de police par exemple où les légitimités des pratiques fonctionnelles et la maîtrise du discours (la connaissance du code de la route) et des légitimités différentes (appartenances ethniques, âge etc.) se négocient. Ajoutons que ces combinaisons ne sont pas propres aux sociétés communautaires en situation de changement, mais forment aussi la trame de la vie quotidienne des sociétés individualisantes. La différence tient plutôt au développement dans celles-ci des situations individualisées et à leur plus grande stabilité.

Détachement des statuts par rapport aux caractéristiques héritées, places fonctionnelles formalisées et catégorisées, développement des médiations, intériorisation des champs discursifs et plus grande distance entre sujets : tous ces éléments concourent à la formation d'une socialité et d'un lien social différents [13].

Données de l'enquête

L'étude menée ici combine deux apports : l'un fondé sur les observations et sur les informations contenues dans les divers entretiens, l'autre basé sur une analyse de discours des marques d'identité et des normes sociales des interviewés. Ceux-ci, les patrons et patronnes de « maquis », occupent une position stratégique, à la rencontre d'une petite restauration populaire « informelle » et d'une forme d'entreprise plus formalisée. Il nous a semblé en effet que le processus d'individualisation est plus directement observable dans des populations à la charnière de processus dits « traditionnels » et de processus dits « modernes », plutôt que dans des populations marginales dominées par des impératifs d'urgence et de survie. Il nous paraissait également important d'enquêter auprès de personnes ayant une pratique sociale et économique commune. Cette relative stabilité des pratiques permet des comparaisons fructueuses. De ce point de

---

êtes ». Dans cette publicité, c'est au contraire la relation fonctionnelle qui tend à être neutralisée. Reste que dans ce dernier exemple la relation d'interlocution est présupposée être dialogique et non ouverte à un ensemble de participants.

13. Elias a montré avec une grande clarté comment les relations de sociabilité, en particulier les « manières de table », se sont individualisées par des pratiques de médiation (couverts, plats individualisés, rapports au corps distanciés) à partir de la Renaissance. Cf. bib.

vue, les patrons et patronnes de maquis présentent dans leur parcours de vie certaines homogénéités intéressantes, notamment pour les femmes, mais aussi des évolutions notables.

Les maquis se situent à la limite du secteur informel : on y trouve des lieux de restauration très rudimentaires, utilisant les moyens immédiats disponibles – installation dans les lieux d'habitation, quelques tables et chaises –, et d'autres beaucoup plus élaborés, demandant des financements importants et spécifiques. Le profil-type des initiatrices de ces maquis des années 70, femme seule originaire du pays baoulé ou des régions côtières, souvent illettrée, a aussi changé. Les maquis se sont multipliés et répandus, des hommes et des femmes jeunes, scolarisés – parfois jusqu'au niveau supérieur – avec ou sans emploi stable, se sont installés. Il est vrai aussi que la crise a fortement diminué les chiffres d'affaires, alors même que le « maquis » continue de présenter pour beaucoup une possibilité de revenu et de survie. La crise a également obligé à des gestions plus rigoureuses, à des séparations entre budget professionnel et budget familial, et à des choix plus draconiens dans l'emploi des membres de la famille, ainsi qu'en témoignent notamment l'apparition d'une forme de comptabilité et d'une gestion plus sélective du personnel.

Deux douzaines de patronnes et patrons ont été enquêtées, par la méthode de l'entretien semi-directif, centré sur les événements notables des parcours de vie. Les enquêtes se sont déroulées dans divers quartiers d'Abidjan [14]. Notons que la situation d'entretien est d'emblée individualisante. L'interviewé est interpellé comme locuteur unique, mis en suspens en quelque sorte de ses relations sociales habituelles, plongé dans un rapport d'interlocution où son discours personnel est valorisé, légitime et central, quel que soit par ailleurs son statut d'homme, de femme, d'aîné ou de cadet. Ainsi il a pu être demandé à un enquêté, par un voisin de table qui s'est avéré être son cousin, de réunir un conseil de famille afin de décider s'il pouvait répondre ou non à nos questions. Ce que l'enquêté a refusé de faire. Mais du même coup, il est apparu que l'objet « intermédiaire », l'objet de la transaction entre l'enquêteur et l'enquêté était son discours, et son discours supposé lui appartenir en propre, et que l'irruption d'une situation sociale « naturelle » était exclue de l'enregistrement (magnétophone arrêté au cours de la négociation) et de l'enquête.

---

14. Des 18 entretiens retranscrits (11 femmes et 7 hommes), 4 maquis se situent à Yopougon (quartier populaire-résidentiel avec activités), 3 à Marcory (quartier résidentiel), 3 à Koumassi (quartier populaire), 2 à Abobo (quartier populaire périphérique), 3 à Treichville (quartier populaire traditionnel), 1 à Adjamé (quartier populaire traditionnel), 1 au Plateau (quartier des affaires et de l'administration), 1 à Port Bouët (quartier commerçant et populaire). Les enquêtes ont été faites en collaboration avec Antoinette Kouassi Lou, enquêtrice à l'Orstom de Petit-Bassam (Abidjan). Qu'elle en soit ici remerciée, ainsi que toutes les personnes qui ont bien voulu répondre à nos questions.

Nous avons organisé notre réflexion autour de trois éléments : les caractéristiques des sujets, inaliénables et acquises, les parcours de vie décrits par les interviewés, et leurs discours.

a) *Les caractéristiques innées du sujet* sont le sexe, l'âge, l'origine ethnique et religieuse, la filiation (parents, fratrie), le lieu de naissance. Pour ce qui est des données quantifiables, notre petite population présente des régularités remarquables : prépondérance des femmes bien sûr – ce qui est un choix délibéré de l'enquête, qui correspond, en l'absence de statistiques, à une connaissance empirique de la restauration populaire en milieu urbain –, mais répartition par âge très nette. Les femmes ont plutôt plus de 40 ans, les hommes plutôt moins. Ce sont bien entendu les femmes qui ont créé les maquis au cours des années 60-70, et nous verrons plus loin que les hommes et les femmes plus jeunes ont un profil social différent.

Remarquons toutefois que l'âge ne constitue pas un facteur discriminant. Ce résultat est plutôt l'effet d'un processus de multiplication et de diversification de la petite restauration populaire à Abidjan. La *banalisation* de cette restauration n'était cependant pas a priori une évolution évidente [15]. Si elle est la conséquence de l'urbanisation de ces vingt dernières années, cette banalisation est aussi l'indice du passage d'une activité liée aux statuts préexistants des femmes, à une activité ouverte.

Les ethnies d'origine sont très majoritairement celles des régions du sud de la Côte-d'Ivoire (forestières), et notamment du groupe Akan (Baoulé, Apollo), généralement chrétiennes et animistes. Dans quelle mesure ces ethnies, liées souvent tôt à la colonisation, sont-elles parmi les plus « entreprenantes » ? La matrilinéarité du système de parenté joue-t-elle un rôle, ou doit-on chercher plutôt du côté d'une urbanisation plus précoce, notamment dans le cas des femmes baoulé ? Il est aussi probable que l'origine religieuse (interdit de l'alcool pour les ethnies islamisées du nord de la Côte-d'Ivoire et les pays sahéliens) joue un rôle excluant.

On trouve par ailleurs plusieurs hommes d'origine métisse (africaine et européenne, mais aussi inter-ethnique ivoirienne) : dans quelle mesure le contact et la situation interculturelle (et donc interdiscursive) précoce prédisposent-ils à l'esprit d'entreprise, ou à des projets de vie différenciés ? Il est ici difficile de répondre à une telle question, ce phénomène étant surdéterminé par d'autres contacts interculturels essentiels qu'entraînent la scolarisation, l'urbanisation, les voyages.

Très souvent, les femmes et les hommes de notre échantillon ont été séparés très tôt dans leur enfance de leur famille génitrice, et « confiés » ou « donnés » à des parents, amis ou tuteurs. Ceci n'est sans doute pas spéci-

15. Le développement d'une restauration populaire africaine a d'ailleurs pris des formes différentes dans les autres pays de l'Afrique de l'Ouest, avec des succès divers.

fique des patrons et patronnes de maquis, car c'est une donnée assez générale en Côte-d'Ivoire. Beaucoup de personnes interviewées proviennent de familles génitrices « à problèmes » : décès d'un des parents au cours de la jeunesse ou de l'enfance, séparation des parents, vie avec une « belle-mère » ou avec la mère répudiée et seule. Ici encore cette situation est très répandue en Côte-d'Ivoire du fait de la polygamie, des divorces, et aussi des maladies et des décès fréquents de jeunes adultes. Il ne faudrait pas, pour autant, croire que du fait de sa généralité, cette situation soit bien vécue.

> *Alphonse (37 ans, scolarité secondaire)* : à la maison ? (...) maintenant côté maternel je suis là, je suis le seul parce que tout le reste bon, on n'a pas de même, comment on appelle, on est pas de même mère bien, (...) quand c'est comme ça y a problème, si c'est pas votre maman qui est là-bas, quelquefois celle qui est là si elle ne vous aime pas, elle devient si vous voulez la marâtre hein, c'est comme ça, et c'est le problème que j'ai eu d'ailleurs, c'est que j'ai connu la souffrance.

Être l'aîné de la fratrie [16] est également un facteur déterminant : cette place est vécue comme une source d'obligations et de responsabilités vis-à-vis du reste de la famille, tant des parents âgés que des « petits frères et des petites sœurs ». Il faut alors « aider », construire la maison des parents au village, payer la scolarité des plus jeunes, et un maquis qui marche sera la ressource qui permettra de faire face à ces devoirs.

> *Marie* : en fait [mon père] il est dans sa cour à lui, je lui ai fait une maison à Bouaké, mon père est chez lui là-bas, *c'est moi l'aînée et tout, je suis obligée et tout,* sinon c'est grave.

b) *Les caractéristiques acquises au cours de la vie* sont notamment la situation matrimoniale et le niveau scolaire.

La situation conjugale se présente différemment selon les sexes et les âges. Toutes les femmes sont « seules », c'est-à-dire divorcées, répudiées, veuves ou célibataires. Elles ont pour la plupart été mariées (mariage coutumier, et trois cas de mariage « légal ») et ont (ou ont eu) au moment de l'enquête un amant ou un « quasi mari » (en tant que pseudo co-épouse, dans une liaison non sanctionnée par un mariage traditionnel, mais relativement régulière et officielle avec un homme marié). Cette situation semble très courante en milieu urbain ivoirien, mais ici encore, les séparations sont vécues comme des échecs douloureux et comme une exclusion. Les hommes, quant à eux, vivent généralement, mariés ou non, avec une femme.

S'agissant de la scolarisation, il est clair que les hommes sont plus « lettrés » que les femmes, ce qui correspond d'ailleurs également à une

16. Entendu ici comme l'ensemble des frères et sœurs.

différence d'âge, l'entrée dans la scolarisation étant plus naturelle pour les générations plus jeunes. Il n'y a ainsi pas d'hommes illettrés ou de niveau primaire dans notre population ; par contre les femmes plus jeunes sont de niveau primaire ou secondaire. Bien entendu il ne s'agit pas de tirer d'un si petit échantillon des conclusions globales, mais cette répartition reflète une situation plus générale, où les hommes sont plus scolarisés que les femmes, et celles-ci sont plus scolarisées lorsqu'elles appartiennent à des générations plus récentes.

De fait, ces « variables » se trouvent intimement liées aux trajets de vie des personnes, et notamment à leurs parcours professionnels et aux circonstances de la création du maquis. La différence des sexes est en particulier extrêmement marquée dans les discours et les trajets de vie. Cette distinction est cependant recouverte par une différence d'âge et une différence de scolarisation, éléments qui jouent un rôle très important dans les contenus et les formes des discours.

Scolarité Age/sexe	non scolarisées	primaire	secondaire	supérieur	Totaux
21-30 ans hommes femmes		 1	2	1	3 1
total 21-30 ans		*1*	*2*	*1*	*4*
31-40 ans hommes femmes		 1	2 2	1	3 3
total 31-40 ans		*1*	*4*	*1*	*6*
41-50 ans hommes femmes	 3	 1	1		1 4
total 41-50 ans	*3*	*1*	*1*		*5*
+ de 50 ans hommes femmes	 3				 3
total + de 50 ans	*3*				*3*
TOTAL Hommes Femmes	 6 femmes	 3 femmes	5 hommes 2 femmes	2 hommes	7 hommes 11 femmes
TOTAUX	6	3	7	2	18

Parcours de vie : ruptures et séparations

En effet, les différences entre parcours de vie masculins et parcours de vie féminins apparaissent massivement dans les récits. On peut même dire que la différence de sexe, marquante dans toute société, est l'axe qui organise les pratiques et les discours des personnes interviewées. C'est la place à partir de laquelle la vie personnelle et sociale se structure, détermine non seulement les positions des sujets, mais aussi leurs trajets, leurs attitudes vis-à-vis de la vie, leurs stratégies de mobilités sociale et résidentielle. Nous verrons plus loin qu'elle marque aussi la forme des discours, bien que la surdétermination par la scolarité ne permette pas toujours de faire la différence entre les positions présumées dues au sexe et celles qui sont dues à la scolarisation.

Venir à Abidjan

La plupart des personnes enquêtées ne sont pas nées à Abidjan [17], sauf les plus jeunes. Cependant on peut constater que la circulation à l'intérieur de la Côte-d'Ivoire a été très intense pour la plupart, y compris pour les femmes plus âgées de notre corpus, qui sont nées au village. Certain(e)s ont migré en ville assez tôt, emmenées par leur famille ou hébergées chez un parent ou un tuteur. La première venue à Abidjan se fait ainsi souvent au cours de l'enfance ou de l'adolescence. Les hommes ont fait leurs études en ville, parfois à Abidjan, et ont aussi fréquemment voyagé (Ghana, Burkina, Nigeria, Europe, etc.).

La différence entre hommes et femmes joue un rôle important, pour les générations plus âgées surtout, dans la décision de la venue à Abidjan. Pour les femmes de plus de quarante ans, venir à Abidjan est souvent le fruit d'une décision, à l'adolescence ou à l'âge adulte, prise dans une *relation de parole directe* : elles ont souvent été appelées ou amenées par un parent ou par un mari, alors que les hommes, et aujourd'hui des femmes jeunes, décident par eux-mêmes de « tenter leur chance ».

> *Marie (42 ans, Baoulé)* : j'ai dit qu'avec mes 2 tantes c'est moi qui faisais des galettes et tout, et après j'ai rencontré un homme *qui a dit comme ça que j'allais venir à Abidjan avec lui* (...), un Baoulé, mais un homme qui avait un bon poste à Abidjan, et je lui ai dit que *pas possible* parce que je ne le connais pas, je ne vais pas venir tout suite comme ça avec lui. Il s'est tu puisqu'il voulait absolument m'emmener, et il a pris tout son temps,

17. A noter que même lorsque la personne est née à Abidjan, la référence identitaire au village d'origine de la famille reste centrale.

jusqu'à 6 mois, après il dit : « bon voilà, tu me connais maintenant, je suis au sérieux », je dis : « bon ben va voir mes parents », et quand il est allé voir mes parents, ma tante a refusé parce que si je venais, y avait plus personne pour préparer [la nourriture] (...). Elle a fini par comprendre, parce que moi j'ai commencé à bouder, je ne faisais plus ce que je faisais avant, je voulais vraiment venir à Abidjan, et un matin...

François : mais avant que le monsieur te propose d'aller à Abidjan, est-ce que tu avais une idée d'aller à Abidjan ou ?

Marie : hum non, parce que je ne connaissais personne à Abidjan, avant on ne se lève pas comme ça pour aller à Abidjan parce qu'il *faut* aller à Abidjan. Non, à 20 ans c'est pas prudent comme ça pour une jeune fille de 18 ans-20 ans : tu te lèves, je m'en vais l'aventure, *non c'est pas possible...*

Odile (femme, 45 ans, non scolarisée) – François : et alors vous êtes venue en 64, donc à 18 ans la première fois, vous étiez déjà mariée ?

Odile : oui j'étais avec mon mari, il était de mon village, alors lui, il était à Abidjan, *c'est lui qui m'a fait venir à Abidjan ici,* c'était le papa de mes grands enfants (...) en 66, je me suis retournée au village, et c'est en 66 qu'on s'est séparé, c'est au village qu'il n'est plus revenu me chercher et je suis restée là-bas jusqu'en 68. En 68, mon beau [le mari de sa sœur] *m'a appelée* de venir travailler à Abidjan, ici, à la Scodi.

A la suite d'une rupture conjugale ou du deuil d'un proche, la femme peut décider de subvenir à ses besoins par elle-même, en cherchant du travail à Abidjan :

Catherine (28 ans, scolarisation primaire) : j'ai commencé à travailler un peu à Treichville pour m'occuper de mes enfants, je vois que ça n'allait pas quoi [divorce conflictuel avec son mari], c'est que j'ai pris les enfants pour aller donner à la maman de mon premier mari. Quand je partais je n'avais pas d'argent puisque c'est ma maman qui faisait tout pour moi, je n'ai pas eu le courage de lui demander de l'argent, puis j'ai pris mon enfant pour aller vers Aboisso. A mon retour je n'avais rien comme argent, j'ai marché d'Aboisso jusqu'à Abidjan. C'est là quand je suis venue, j'ai dit à ma maman *que je vais me débrouiller ailleurs, je ne peux pas rester avec elle,* comme je n'ai pas mes enfants auprès de moi, *toujours elle s'occuper de moi, je suis grande* et puis je suis venue à Marcory ici voir ma tante quoi, j'étais chez ma tante, c'est là j'ai travaillé.

La nécessité d'aller à Abidjan pour trouver du travail est par contre clairement *intériorisée* par les hommes qui la décrivent comme une évidence :

Alphonse : mais Abidjan dans le temps, bon après le lycée qu'est ce qu'on faisait ? *On disait : bon je vais à Abidjan pour trouver du boulot* (...)

François : mais pourquoi vous n'êtes pas resté à Abengourou ?

Alphonse : pourquoi je suis pas resté à Abengourou ? *A Abengourou qu'est-ce que j'allais faire ?* puisque bon : l'école je disais que j'avais des-

problèmes, les parents, il *faut* de l'argent, bon le vieux c'est pas parce qu'il n'avait pas d'argent, il a de l'argent, mais *chez nous* entre-temps les gens disaient que c'était matriacat, ce qui fait que ben quelquefois on négligeait un peu son fils pour le neveu (...) *Je dois me battre*. Si je me bats c'est pour eux [mes enfants] parce que bon si je n'arrive pas à faire réussir ces enfants-là en ce moment, je suis venu à Abidjan pour quoi alors ? Ils ne sont pas venus en touristes, *faudrait* qu'un jour on dise que : « on est venu à Abidjan, c'est Abidjan qui a fait que nos enfants sont devenus... »

Sur ces quelques indications, nous trouvons un premier indice d'individualisation qui passe par une relation de parole différenciée. Dans un cas, la décision est prise, suscitée par un parent ou par un allié qui « appelle », qui « envoie » (selon l'expression ivoirienne), dans une relation sociale de parenté et d'interlocution directe. Dans l'autre cas, le choix de venir à Abidjan se fait par une intériorisation discursive de la situation : la nécessité de subvenir à ses besoins propres et à ceux de ses proches, par rapport à la difficulté de rester au village ou en raison des opportunités de la grande ville. Il est probable que c'est ce deuxième mode qui prévaut chez les hommes, mais il est probable aussi qu'il tende aujourd'hui à être majoritaire chez les femmes. Reste que les femmes de notre échantillon venues d'elles-mêmes à Abidjan ne l'ont fait qu'à la suite d'une rupture ou d'un deuil.

Mariage et enfants

Le premier mariage des femmes – femmes seules rappelons-le – a presque toujours été avec un homme plus « lettré », et presque toujours aussi, pour celles qui avaient autour de 40 ans et plus au moment de l'enquête, avec un homme de la même ethnie, souvent du même village ou de la même région. Pour la plupart, la forme du mariage a été « traditionnelle », mais peu ont vécu une union heureuse, que ce soit parmi les plus âgées ou parmi les plus jeunes.

Monique (femme de 47 ans, non scolarisée) : ... à Oumé, de là-bas on m'a fait venir au village et on m'a donnée en mariage à un instituteur que je ne connaissais pas, « mariage forcé » [rires] [mariage à 17 ans] (...) Quand j'ai eu mon premier fils, c'était en 63, (...) *moi* je suis née en 46, donc tu vois ma vie a commencé par là, et malheureusement pour moi, je suis pas tombée sur un bon mari, un bon type, il me maltraitait, *mais moi* étant petite à l'âge de jeune fille, je me disais que bon, si je me marie et que j'ai des enfants, le type que je fais des enfants avec lui, je préfère rester jusqu'à ce que je finisse de faire mes enfants. Là même si je ne suis plus avec lui, je vais pas faire encore ailleurs, pour avoir plusieurs enfants de pères différents, mais je faisais tout et tout et puis je connaissais rien encore dans

la vie donc, je le suivais comme ça, mais pour finir, ce n'était pas ça, *les enfants mourraient en plus.*

Catherine (28 ans) : elle m'a élevée jusqu'à j'ai grandi ici, c'est à 13 ans qu'elle m'a lavée [18] puis à 14 ans on m'a épousée (...) c'est à 15 ans que j'ai fait mon premier enfant, j'étais avec mon mari là, on avait pas tellement de problèmes, bon on était à Adjamé, on a déménagé pour aller à Bassam. Bon maintenant ce qu'il faisait ne me plaisait pas et puis j'ai demandé le divorce (...) chaque fois quand je me lève le matin, je vois une femme sortir de sa chambre tous les jours, c'est là je lui ai dit : « bon comme tu *veux* faire la vie, je vais aller chez tes parents un peu pour rester là-bas », suis partie faire sept mois, à mon retour il a grossi une femme et la femme était à la maison (...). Et puis quand la femme elle a accouché, il a divorcé la femme et puis il faisait les mêmes choses quoi, c'est là je suis venue dire à ma maman, ma maman dit de laisser tout tomber.

Plus tard, les femmes retrouvent un compagnon, mais il s'agit d'hommes mariés avec qui elles vivent des situations de quasi-polygamie urbaine. Si ces hommes leur fournissent une aide importante, il est clair aussi qu'elles comptent d'abord sur elles-mêmes pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs enfants et de leurs proches.

L'absence d'enfants ou leur mort en bas âge, la stérilité de la femme sont des circonstances aggravantes dans leurs parcours de vie, et bien entendu, elles sont vécues de manière dramatique. C'est une cause de répudiation pour l'homme et un malheur pour la femme car l'enfant est un garant pour les vieux jours et le gage d'une vie symbolique après la mort :

Marie : et quand sa mère est partie, tout de suite il [son mari] avait changé d'attitude, quand il revient du boulot je lui parle, il me répond pas (...) ou il me répond violemment, et puis je dis « mais qu'est ce qui ne va pas ? » (...) et puis un jour effectivement, un dimanche matin, j'avais fini de faire le petit déjeuner et puis je dis « mais tu es encore couché ? tu ne déjeunes pas ? » il dit « non », je dis « mais qu'est-ce qu'il y a ? ça ne va pas ? *tu ne me veux plus* et tout ça ? » il dit « oui, viens t'asseoir » (...) j'étais assise à côté de lui, il dit « voilà, depuis que ma maman est repartie ça fait un mois ? ben voilà, ma mère elle veut des petits enfants, et elle dit que ça fait 7 ans je suis avec toi sans enfant, *qu'elle n'en veut pas,* et comme mon père est décédé c'est ma mère qui *s'est occupée de moi,* je suis *obligé* de suivre tout ce qu'elle dit, et que elle me propose une femme, et comme je te connais, je suis sûr que tu vas pas accepter ça, il vaut mieux qu'on se sépare » (...).

En Afrique c'est *nécessaire* d'avoir un enfant, parce que *chez nous* en Afrique, si tu n'as pas d'enfants, une fois qu'on t'enterre, *c'est fini ton nom est effacé* (...) quand tu es sans enfant en Afrique c'est très dur (...) *personne s'occupe plus de toi.*

18. Rite des premières règles.

La situation peut se compliquer et s'aggraver en raison de craintes ou de menaces de sorcellerie, toujours latentes lorsqu'il s'agit de fécondité, de maladie, d'enfants, de mort :

> *Marthe (femme de 38 ans, scolarité secondaire, divorcée après un mariage « légal »)* : je n'aime pas les malédictions, parce que chez l'Africain ça existe, *chez nous* ça existe, (...) parce que je sais que si je prends un centime de cet argent [pension des enfants, décidée par le juge], c'est mon droit le plus absolu (...) je sais ce qu'il va faire à mes enfants, donc il *faut* qu'il garde l'argent (...)
>
> *François* : Si vous prenez l'argent il va réclamer les enfants c'est ça ?
>
> *Marthe* : non non, *il va faire enfin peut être quelque chose qui va aller à l'encontre des enfants (...), nous* sommes des Africains, *on sait ce que c'est,* j'ai refusé cet argent [19].

Il est clair que les femmes s'engagent principalement dans leur vie matrimoniale, familiale, affective : le mariage, la procréation constituent des valeurs explicites ou implicites dans leurs discours. Pour les hommes, la plupart mariés ou jeunes célibataires vivant avec une femme, le mariage scande moins leur récit : ils en parlent peu. Non que cela ne soit important pour eux, mais ils orientent leurs récits vers leurs réalisations, leurs voyages, leurs activités passées, actuelles et futures. La question est relativement séparée de leur parcours professionnel et, pour leur promotion sociale, ils ne comptent de toute façon pas sur les femmes. On perçoit par contre, chez les jeunes notamment, une valorisation du couple monogame et de la femme perçue idéalement [20] comme compagne.

Hommes et femmes se trouvent donc dans une situation différente face au mariage et aux enfants. Si alliance et procréation sont des nécessités fortes pour tous et toutes, la question est plus centrale pour les femmes : il y va à la fois de leur position dans la société et de leur possibilité de survie sociale, économique et symbolique.

Pour les femmes, les choix de vie en sont d'autant plus contraints, et l'indépendance et l'individualisme des patronnes de maquis doivent s'évaluer en fonction de cette *intermédiation* obligée que constituent le mariage et la procréation. La contrainte pour les hommes passe d'abord par la possibilité d'avoir des moyens financiers, cet argent obsédant qui permet de subvenir de manière autonome à ses besoins, de s'attacher une femme, de remplir ses obligations familiales vis-à-vis des ascendants, des descendants directs ou de filiation avunculaire, de la fratrie, voire, pour les

19. La sorcellerie, comme dans cet exemple, est toujours évoquée à mots couverts. Ceci n'est d'ailleurs pas étonnant lorsque l'on se trouve en présence d'une énonciation à laquelle sont attachés des *pouvoirs*. Cf. J. Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*.

20. L'image du « couple » européen est présente dans tous les esprits, et elle est souvent fortement valorisée.

plus riches de se constituer une « clientèle ». Ils se sentent souvent plus libres dans leurs choix, et leurs opportunités sont plus larges :

> *Jean-Marc (38 ans, scolarité supérieure)* : oui j'ai un enfant, mais je suis pas marié, *je veux être libre,* ça n'engage que moi dans tout ce que je fais quoi.
>
> *François* : l'enfant, il est avec vous ?
>
> *Jean-Marc* : non il est avec sa mère, mais je les vois tous les jours.

Activités et promotion sociale

La différence entre sexes se lit aussi dans les parcours professionnels : hommes et femmes n'ont pas la même attitude devant les opportunités d'emploi. Les femmes se sont engagées de préférence dans des activités liées à l'alimentation (commercialisation ou restauration), aux textiles (commerce de pagnes, de foulards, couture), aux cosmétiques[21] ou encore au service de maison. Ce sont des activités où leurs compétences et leurs connaissances sont liées aux apprentissages de l'enfance, à leurs rôles familiaux, aux goûts dits féminins.

Les femmes jeunes (la trentaine et moins) ont souvent exercé auparavant une activité salariée (secrétariat, standard téléphonique, coiffure notamment). Une quadragénaire a été hôtesse, poste sans qualification, lié à la jeunesse, et qu'elle a quitté, prévoyant ainsi son avenir. Une autre a été embauchée dans les années soixante comme ouvrière dans une conserverie de poisson, emploi qu'elle occupe toujours. Une troisième, enfin, a fait de la publicité.

Le champ des activités des femmes est donc orienté, tant dans leurs pratiques que dans leurs discours. Il est clair que les femmes, de même qu'elles organisent leur maquis à partir des moyens de base dont elles disposent, envisagent leur avenir à partir de leurs compétences immédiates, et en fonction d'une image et d'une place dans la société conformes aux habitus. Cependant pour beaucoup d'entre elles, la promotion sociale passe d'abord par l'homme : avoir un mari, un concubin ou un amant permet des investissements professionnels (apprentissage), économiques (aide financière) et sociaux (réseaux).

> *Madeleine (femme de 38 ans, scolarité primaire)* : avant 74 là j'étais standardiste, j'étais à la caisse de stabilisation, et c'est de là bas que j'ai vu

21. Rappelons que l'échantillon est spécifique d'une population choisie à partir d'une activité. Les hypothèses sur le travail des femmes ne peuvent pas être généralisées, même si elles peuvent permettre d'envisager à partir de ce point de vue l'ensemble du travail féminin en milieu urbain.

quelqu'un qui m'a dit que le standard fait mal à l'oreille, et m'a envoyée à l'école de coiffure, et c'est après que il est venu m'installer, *là c'était mon chéri quoi !* [rires] *c'est lui qui a payé* l'école de coiffure, le déplacement, l'habillement, l'installation tout comme son enfant. Il a fait ça pendant 3 ans, et 4e année quand je suis sortie de l'école *il est venu m'installer* aussitôt, j'ai fait un salon à l'époque-là.

Le choix des hommes est, comme pour les femmes, lié à leurs compétences, aux apprentissages scolaires et professionnels. Pour eux, le maquis n'est pas une « vocation », encore qu'ils aient parfois une expérience professionnelle de l'hôtellerie et de la restauration. Leur vision du monde – du point de vue des activités – est d'emblée plus largement « urbaine ». Pour les hommes, faire un maquis est une opportunité, parmi d'autres possibles : hôtellerie (formelle ou informelle : « chambres de passage »), mécanique, taxis, commerces et entreprises en tous genres. Il s'agit de survivre, de gagner de l'argent, de faire du commerce, de faire des affaires.

Les circonstances du début du maquis sont pour les femmes souvent liées à une *rupture* : rupture affective très souvent (décès du mari, d'un parent qui les soutient, répudiation, divorce) et, pour les plus jeunes, rupture professionnelle (licenciement). Sur ce dernier point elles ne se différencient pas des hommes de notre échantillon. Bien entendu, tous et toutes ont travaillé, dès leur plus jeune âge bien souvent, mais il y a une différence de nature entre travailler (pour les femmes) afin d'alimenter leur budget propre d'une part[22], et d'autre part subvenir totalement à leurs besoins et à ceux de leurs proches. Il y a aussi des différences entre avoir des activités commerciales mobiles et avoir une installation fixe, encore que les investissements nécessaires au commerce itinérant de pagne par exemple soient parfois coûteux et risqués (non paiement des pagnes vendus).

Si la rupture dans le parcours de vie n'est pas toujours l'événement présenté comme le point d'origine de la création du maquis, celui-ci apparaît cependant comme une opportunité de ne pas dépendre des aléas de la vie affective et matrimoniale ni des aléas de la « conjoncture » et des compressions de personnel.

Louise (36 ans, scolarité secondaire) : enfin avec le coût de la vie nous voyons que les compressions ça se répète, ça se voit partout où on passe, y a la compression, donc vraiment rester 5 ans sans travailler et pendant tout ce temps chercher, bon *moi* étant quand même un peu infirme, vraiment je

22. Homme et femme dans le couple ont des budgets séparés (l'homme devant apporter l'argent de la nourriture), ce qui leur permet d'entrer dans leurs circuits respectifs de solidarités familiales.

ne vois pas à mesure de tourner un peu partout pour chercher du boulot, donc elle [sa sœur] a préféré qu'on fasse ce maquis pour que je puisse quand même y rester (...) au lieu de rester sans rien faire. Il *faut* que les enfants mangent et tout ça là, donc *on est obligé* de faire ceci.

Le fils de Bernadette (femme, 54 ans, non scolarisée) : donc après la mort de son mari, [le commerce de manioc] commençait à la fatiguer, et comme elle a des enfants, elle a 12 enfants (...), donc après le décès de son mari elle s'est rendue compte que ce commerce là pouvait pas supporter la famille [subvenir aux besoins], alors elle a décidé de faire du maquis à la maison, c'est comme ça que l'idée du maquis est partie.

On l'a dit, la différence entre sexes organise de manière contrastée les parcours de vie. Elle organise aussi les places : un homme peut être patron ou commerçant, mais ne peut pas occuper une position équivalent à celle de « tantie »[23], avec tout ce que cela implique de sociabilité quasi familiale et de rapport à la nourriture préparée, sauf à avoir – et l'exception est importante et intéressante – une formation hôtelière, une connaissance interculturelle des mets, et à passer outre les risques de dévalorisation sociale engendrés par le fait qu'un homme puisse faire de la cuisine ivoirienne[24]. Il seront souvent tributaires de leur capacité à faire travailler une femme en cuisine. Inversement – la constatation est triviale mais il faut la rappeler, car elle dépend d'une organisation culturelle de la division sexuelle du travail – un certain nombre de métiers (mécanique, taxi par exemple) ne feront pas partie des possibilités ouvertes aux femmes[25].

Les projets de vie en sont bien sûr dépendants. Les femmes, on l'a dit, s'orientent par rapport à leurs compétences immédiates, à l'image de leur place en société. Les hommes font de même, à cette différence que l'éventail de leurs possibilités est plus grand – et la scolarisation joue à cet égard un rôle crucial. De plus, mais à condition de fonctionnaliser leur activité, c'est-à-dire de centrer la relation sur son aspect fonctionnel et non familial (cf. les rôles de gérant, de commerçant), les hommes peuvent occuper des places traditionnellement plutôt féminines.

Si l'individualisation est tributaire des choix d'investissement des places possibles dans une société, hommes et femmes se trouvent là en

23. Expression qui désigne les parentes (ou amies) proches de la mère, et par extension les patronnes de maquis.

24. Les « boys » (Burkinabés souvent), les patrons de kiosques (fréquemment Guinéens) font de la cuisine dans leur emploi. Mais à domicile, c'est la femme qui prépare la nourriture.

25. La situation est ici encore mouvante, si l'on en croit l'hebdomadaire camerounais *Génération* (« Quand elles font du "clando" »), repris par *Courrier International* n° 251, 24-30 août 1995, qui relate l'apparition de femmes-chauffeurs de taxi au Cameroun. Il semblerait cependant qu'aujourd'hui (1997), ces femmes-chauffeurs aient abandonné cette activité.

situation inégale. Les femmes, dans leurs activités comme dans leur situation matrimoniale, ont souvent besoin de la médiation masculine pour trouver soutien et aide affective et financière dans leur vie quotidienne. Reste que dans le type d'activité particulière qu'est la restauration populaire ivoirienne, et dans la situation de crise économique, le savoir-faire des femmes leur permet parfois de réussir là où les hommes éprouvent des difficultés.

Solidarités

Les *solidarités* sont partout présentes et directement visibles dans la vie quotidienne en Côte-d'Ivoire. Solidarités traditionnelles à l'occasion d'événements importants comme les funérailles, réaménagées dans le cadre de la vie urbaine moderne, par des associations de villageois par exemple, ou par des associations sur le lieu de travail.

> *Odile (ouvrière à temps partiel dans une conserverie)* : on a des camarades, même qu'on a *notre* association où on a l'argent à la banque, les femmes, y'a pas des hommes, *nous* sommes au magasin et dans notre section, on était cinq femmes au début. Donc chaque midi, on sortait ensemble, on mangeait ensemble. Bon, un jour, on a eu idée, chacune ne connaît pas la maison de sa camarade, donc on cotise l'argent et on donne ça à une camarade pour préparer samedi, on s'en va connaître chez elle. Maintenant on dit que on va cotiser 2 000 F[26] par mois, on va garder ça. Y'avait une femme qui était *plus âgée* que *nous* et son mari *nous* a appelées et il dit : « voilà, si vous prenez votre argent pour aller ouvrir un compte à la banque c'est bon, mais garder ça à la maison, c'est pas bon », et on a pris ça, envoyé ça à la banque. *Moi* je suis leur trésorière, nous sommes 14 femmes, si une a eu décès, si tu as perdu ta mère ou bien ton propre frère, on loue Dyna 14 places, on prend l'argent dans la banque et le transport, on paie ça, on s'en va dans ton village. Maintenant arrivées là-bas, nous prenons notre propre l'argent de la poche, 10 000 F, chacune femme, on cotise 10 000 F, quand y'a décès.

Solidarités quotidiennes aussi, car en l'absence d'institutions sociales ou étatiques d'aide, il faut pouvoir compter sur ses proches, ici-bas et pour sa survie après la mort. Toute la question est de savoir comment ces solidarités lignagères, familiales, villageoises, ethniques se transforment dans la vie urbaine, sous la contrainte de l'argent omniprésent mais rare, sous la pression des logiques et des pratiques sociales et économiques. Il semble que des choix stratégiques se dégagent peu à peu, en fonction des posi-

26. L'enquête s'étant déroulée avant janvier 1994 (dévaluation du franc CFA), 1 Franc CFA équivalait à 2 centimes français.

tions sociales, et ici encore en fonction d'une ligne de partage entre hommes et femmes.

> *Jeanne (46 ans, scolarité primaire)* : ma grande sœur, elle fait rien, donc si mon papa aussi vit pas, *je suis obligée* de s'occuper de maman et puis mes petits frères, pour que un jour, si je suis vieille, eux aussi peut s'occuper de moi (...) y'a une [sœur] qui est à côté de moi ici, et puis je paye la couture de l'autre et puis je paye le collège pour les autres, *parce que c'est moi qui est la grande,* je suis la deuxième, *eux* ils sont pas tellement grands, *je suis obligée de s'occuper* (...) si j'ai mes parents qui n'ont pas de travail, qu'ils souffrent, je *peux* leur *dire viens m'aider,* au lieu de se promener dans les rues, si j'ai 5 F, on va partager pour manger[27].

Les femmes, peu scolarisées et souvent plus âgées, ayant des perspectives limitées d'emploi, privilégient le réseau familial, sur lequel elles peuvent parfois s'appuyer. C'est leur réseau principal, même si elles cherchent à élargir le cercle de leurs « connaissances », ces « relations » si importantes en ville, car elles permettent des aides éventuelles et elles modifient par leur « multiplicité et leur diversité le statut des individus »[28].

> *Madeleine* : pour moi le maquis c'est plus que tout, parce que avec le maquis, *j'ai beaucoup de contact avec les gens,* les gens même que *je dois pas connaître,* je les connais maintenant, à cause du maquis. Et quand je voyage, je suis souvent nourrie par mes clients, logée cadeau par mes clients, donc vraiment le maquis y'a beaucoup de choses dedans ! [rires] Y'a trop d'intérêt dans le maquis, *tout n'est pas l'argent, mais la connaissance.* Les gens te respectent, souvent quand je vais en ville, y'a des monsieurs qui passent avec leur belle voiture, ils garent, il dit : « tantie viens monter je vais te déposer où tu vas » et ils te déposent, cadeau ! A la police, à la gendarmerie les gens te considèrent, on laisse tout le monde et on *s'occupe de toi,* c'est important hein !

Les hommes, plus jeunes, plus scolarisés et plus attentifs aux contraintes du commerce – tout au moins dans leur discours, car les réussites en matière de maquis ne dépendent pas toujours d'une apparente rigueur – semblent plus sélectifs. S'ils utilisent les appuis familiaux lorsqu'ils existent, ils comptent aussi beaucoup sur leurs réseaux d'amis, qui jouent parfois un rôle dans la création et la bonne marche de l'entreprise. Mais la solidarité est à double sens, et elle pèse souvent lourdement.

> *Jean Marc* : les amis *peuvent* vous apporter des affaires, mais *faut* faire très attention quoi, d'une manière générale, ils vous apportent plus de malchance que d'argent.

---

27. Remarquons que Jeanne n'est pas l'aînée à proprement parler, mais prend cette place en s'appuyant sur le fait que sa grande sœur « ne fait rien » (comprendre : ne gagne pas d'argent), alors qu'elle-même est à la tête d'un maquis prospère.

28. Cf. G. Manessy, 1991, « modes de structuration des parlers urbains », p. 16, voir bib.

François : et les relations familiales ? (...) ça peut aider ?

Jean Marc : ça je n'ai jamais tenté (...) je prêterai jamais de l'argent à mon frère pour faire des affaires (...) je l'aime bien mais si il me dit c'est pour faire des affaires, je ne lui prêterai jamais, si je lui prête c'est que j'en ai beaucoup et je dis « bon je te prête d'accord », mais au fond de moi je sais que c'est perdu.

Gaston (28 ans, scolarité supérieure) : des fois *je suis obligé* de jouer au dur, chaque jour que Dieu fait ils vont me demander de l'argent, *je suis obligé* de jouer au plus malin, y'a des gens comme ça, qui viennent me demander des crédits, mais quelqu'un que je connais vraiment, un ami avec qui j'ai fait l'école, qui a des problèmes, je connais sa moralité, sinon quelqu'un comme ça qui vient me voir, je donne pas.

Joseph (49 ans, scolarité secondaire) - François : vous avez dû participer aux funérailles et ça pose pas un problème les funérailles ?

Joseph : mais si, la mort de ma mère m'a retardé de 6 mois.

Antoinette : ça coûté combien ?

Joseph : pas moins de 500 000 F, *mes amis m'ont aidé,* ils ont cotisé près de 120-130 000 F, mais *moi* j'ai eu à dépenser plus de 500 000, je sais pas si c'est tout ce qui m'a fait chuter [rires] mais *je voulais pas* qu'elle meure maintenant.

Il faudrait examiner de manière approfondie, par une recherche spécifique, l'évolution des relations de solidarité, et les investissements différenciés en fonction des places occupées. Mais il apparaît clairement, pour la plupart des personnes interviewées (hommes et femmes, jeunes et plus âgés, scolarisés et non scolarisés) que la nécessité de se débrouiller seul, de compter d'abord sur soi est un fait majeur, et qu'ils en ont eu conscience dès leur jeunesse (décès, séparation des parents) ou à la suite de leurs échecs matrimoniaux ou professionnels. Pour tous, il y a un événement qu'ils considèrent comme marquant dans leur vie, mais qui est réinterprété en fonction des opportunités sociales et discursives de la vie urbaine.

Joseph – François : et d'après vous qu'est-ce qui fait que vous avez été indépendant comme ça ? avec le goût d'entreprendre ?

Joseph : quelque part *c'est les parents m'ont délaissé.*

Antoinette : du côté papa ou des deux côtés ?

Joseph : du côté paternel, et du côté maternel à part ma mère qui me suivait, ma mère avait de maigres moyens, elle faisait tout pour moi, ma scolarisation voilà.

Pascal (29 ans, scolarité secondaire) : je suis un jeune Attié originaire d'Adzopé, sauf que je suis né ici, à Treichville, j'ai fait mon école primaire d'abord à l'externat St Paul du Plateau. En ce temps mon père avait suffisamment les moyens, *mais maintenant qu'il n'a plus les moyens je suis obligé,* ma mère a été divorcée quand j'étais tout petit, donc *j'étais obligé* comme tous les autres enfants de chercher *à me démerder seul.* Ma mère a

fait sept enfants avec mon père et elle est partie. *Donc je n'ai jamais compté sur quelqu'un dans ma vie,* je vis de mes propres ailes, je ne compte jamais sur quelqu'un, c'est ce qui m'emmène souvent à faire des travaux qui ne ressemblent pas à mon niveau familial, mais je le fais quand même.

Baptiste (27 ans, scolarité secondaire) : je suis un jeune beaucoup débrouillard, je le sais, je sais ce que je veux dans la vie, j'ai commencé d'un rien. Je suis orphelin de père, ma mère a connu mon père qui m'a dit qu'il était un Européen, c'était à Bouaké en 1966, il était lui-même entrepreneur en bâtiment, c'est ce qu'on m'a dit (...). J'ai fait l'orphelinat de Bingerville et le collège où je suis sorti en 83, et Dieu merci j'ai été adopté par Monsieur M. K. paix à son âme, qui est décédé en avril l'année dernière, qui est mon sauveur pratiquement, parce qu'*il s'est occupé de moi,* il m'a envoyé en France, il m'a trouvé ce job.

Si la mère apparaît comme l'élément stable de l'enfance, le rôle du père et du mari est, on le voit ici, central. Il est celui qui permet ou empêche l'inscription sociale de la femme et des enfants. Qu'il n'ait plus les moyens ou la volonté de subvenir aux besoins et de soutenir les projets de sa progéniture, officielle ou officieuse (nourriture, scolarité, emplois), ou qu'à la suite d'un divorce ou d'un décès, la mère se trouve sans ressources, alors femme et enfants auront conscience de l'obligation d'avoir à se débrouiller seuls.

Séparation de pratiques, séparation de lieux

L'individualisation se manifeste aussi dans *la division des lieux et des pratiques.* Ceci est particulièrement clair dans l'organisation de l'entreprise, où, peu à peu, logique familiale et logique économique se différencient. L'origine et le contrôle du personnel sont cruciaux pour la survie du maquis. Aux débuts, les femmes se faisaient aider par des jeunes gens de leur famille. Il est habituel qu'un oncle ou une tante héberge des neveux et des nièces qui les aident dans leurs activités domestiques ou commerciales. Cette pratique reste très importante, surtout lorsque le maquis est pauvre et n'a pas les moyens de salarier du personnel. Mais de manière unanime, lorsque le patron ou la patronne peut rémunérer les aides (serveuses et serveurs, cuisinières etc.), ils choisissent délibérément de payer leur personnel.

Marie : parce que la famille quand tu leur donnes tout quelquefois, ils sont pas contents de travailler, pour eux tout vient du ciel hein, donc je préfère donner aux autres, celui qui est fatigué, celle qui est fatiguée s'en va sans problème.

En effet, les employés familiaux ne sont pas toujours présents quand on a besoin d'eux, se servent parfois dans la caisse ou n'accordent aucune attention à la gestion, et pour les filles parfois, abandonnent le travail au milieu de leur service pour suivre leurs amis. S'ils ne sont pas payés, ils peuvent cependant coûter chers – et sans limite précise – en soins médicaux, en scolarité, ou en frais d'accouchement. Plus grave, un parent renvoyé fera intervenir sa famille et il faudra affronter alors de difficiles conseils de famille, ou pire, si une maladie, un accident ou un décès intervient, des soupçons de sorcellerie.

> *Monique* : au début où le maquis marchait, *j'ai pris les gens de ma famille, mais j'ai eu des problèmes avec eux, donc j'ai préféré prendre les gens qui ne sont pas de ma famille* (...) en famille tu *peux pas dire* des choses (...) quand tu prends quelqu'un de la famille, tu lui laisses le maquis, même un mois, tu viens y'a un grand, un gros trou comme ça, on sait pas comment ils vendent, tout temps à perte (...) or par exemple, quelqu'un que tu paies, même si tu lui paies rien, 15 000 F-20 000 F (...) et tu viens que y'a perte, tu peux lui couper ça, son petit salaire (...) or, en famille, on va *dire* : « elle connaît plus sa famille », *les gens vont dire du n'importe quoi sur toi,* les parents ne vont pas comprendre *ils vont te juger méchante.*

De même, le budget personnel et le budget de l'entreprise vont être séparés. Aux débuts des maquis, dans les années 60-70, à une époque où l'argent était moins rare, une bassine servait souvent de caisse, dans laquelle on puisait en fonction des besoins. Depuis, les cahiers de compte se sont généralisés, parfois tenus par un jeune scolarisé, de manière à garantir une gestion plus rigoureuse. Cette gestion est particulièrement nécessaire pour contrôler les entrées et des sorties de boisson, la casse, l'insouciance des employé(e)s, d'autant que les brasseries qui fournissent contrôlent de près les crédits qu'elles accordent.

Nous nous trouvons ici à un *point de confrontation essentiel entre les habitus familiaux « traditionnels » et la logique d'une entreprise,* si modeste soit-elle. La pratique de la restauration oblige les patronnes et patrons à *séparer* les fonctionnements, les discours et les normes.

Cette *logique de la séparation* intervient aussi dans les pratiques d'organisation spatiale, qui sont avant tout des pratiques sociales, et qui sont aussi de très bons indices des processus d'individualisation. Les premiers maquis, à la fin des années 60, étaient installés dans les cours d'habitation commune des logements populaires des vieux quartiers de Treichville et d'Adjamé. Ces maquis « traditionnels » sont encore nombreux, mais d'autres formes sont apparues. Aujourd'hui le maquis est souvent un lieu spécifique voué à la restauration, ou installé dans une villa individuelle reconvertie en restaurant. Il est vrai que souvent se posaient des problèmes

de voisinage, et que plus d'un propriétaire a interdit, au bout d'un certain temps, l'activité de restauration dans sa cour. La séparation des fonctions et des activités intervient donc ici comme processus d'individualisation des pratiques.

L'*espace intérieur* des maquis se transforme également sous la pression de la logique des comportements des clients et des patronnes. Dans la cour commune, les convives se côtoient, assis sur les mêmes bancs, à la même table. On se parle, on va choisir directement la nourriture, on se sert dans un plat commun, conformément aux habitus et à la convivialité ivoirienne[29]. Cela reste vrai très souvent, mais, de plus en plus[30], on sert des plats individualisés, telle patronne *sépare* les tables, remplace les bancs par des chaises, installe des box, une autre construit un muret pour empêcher les clients d'aller dans l'espace de la cuisine, telle autre encore dispose d'une salle intérieure pour les tablées qui désirent anonymat ou discrétion. Du point de vue des patronnes de maquis, il s'agit souvent d'empêcher les « palabres » (les altercations) entre convives ou avec elles.

> *Odile* : [le muret de la cuisine ?] ah, c'est pour *séparer,* mais je vais faire en dur pour ne pas que les clients voient ce qu'on prépare (...) client *pas voir* dans la cuisine, il *peut* faire ses commandes et puis je sers (...) y'a d'autres clients qui font ça, y'a des clients curieux qui s'en vont voir, il veut voir ce que vous avez préparé.
>
> *Madeleine – Le cousin de Madeleine* : y'a des personnes qui viennent avec des femmes ensemble, *ça fait pas bien,* donc y a un groupe qui vient, eux ils sont dans leur compartiment, l'autre vient, ils sont dans leur compartiment, c'est dans ce sens là qu'elle a fait pour améliorer le maquis (...) Les femmes là de plus en plus ont peur, parce que les femmes connaissent beaucoup d'hommes (...) y a les rondelles, c'est pour essayer de *diviser* les clients. Les hommes surtout connaît beaucoup de femmes, et les femmes aussi connaît beaucoup d'hommes.
>
> *Madeleine* : Quand c'est *différencié,* chacun vient, chacun est chez lui *il voit pas* son ami, c'est pour ça que j'ai différencié les places (...) la clôture pour éviter que les curieux, les passants regardent ce qui a dedans quand les gens sont en train de manger. Y en a qui ont honte. Chaque fois y a des fêtes, les gens viennent ici pour se régaler, y a des petites filles là ou des petits enfants qui passent, qui *veulent* voir. *Obligatoirement* ils vont venir vous regarder (...) Mais c'est pas la plupart des gens qui ont honte, mais y a d'autres personnes aussi qui *veulent la discrétion,* c'est par exemple, les directeurs de service qui veulent se défouler, qui viennent avec...

29. Pour l'analyse et l'histoire de la transformation de la convivialité dans les sociétés occidentales de la Renaissance, voir Elias (N.), *La civilisation des mœurs.*

30. Il existe aussi de nombreux lieux de restauration dans les quartiers résidentiels, plus sélectifs, très proches de la restauration occidentale, également dénommés maquis et qui en reproduisent certaines caractéristiques. Dans ce domaine, les frontières sont floues et tendent à s'effacer, les répartitions se faisant de plus en plus sur des critères monétaires.

Discours

La sociologie a toujours accordé une place importante aux discours, tant comme matériau d'information que comme instance où se manifestent et s'actualisent les représentations sociales. S'il est clair que le rapport des représentations aux pratiques effectives est une question qui se pose en toutes circonstances, il est dans la nature du langage d'opérer une distance entre le monde et sa symbolisation, entre les discours et le « réel » des observables.

La sociologie du langage et l'analyse des discours s'attache pour sa part à considérer les productions de paroles comme des *activités linguistiques et sociales,* c'est-à-dire à la fois comme actes sociaux à part entière qui produisent ou réactualisent les rapports sociaux, et comme traces de structurations sociales préalables ou en cours de formation. Les analyses qui vont suivre ne peuvent donner un tableau achevé des rapports sociaux qui peuvent se lire dans les discours des patrons et patronnes de maquis, mais des éléments, des indications sur ces relations. Dans le meilleur des cas, une certaine stabilité des productions discursives permet d'affirmer plus nettement la présence de rapports dominants (cf. *infra* l'analyse des « nous »).

Les textes retranscrits des entretiens fournissent un matériau discursif très important, que l'on peut traiter de différents points de vue. Une première approche considère l'ensemble du corpus et examine le vocabulaire utilisé dans ses répartitions stables, soit à partir de variables sociologiques connues (des variables externes au discours produit), soit à partir de la différence et de la ressemblance lexicale des énoncés entre eux (une distribution interne au discours). Une deuxième approche consistera à examiner des énoncés complets, à partir d'éléments-pivots de l'énonciation : les pronoms-sujets et les points de vue du locuteur sur sa parole et ses actes. Cependant, la richesse, l'abondance et la complexité des discours ne permettent pas de couvrir l'ensemble du champ, et nous serons contraints à n'envisager que certains aspects qui nous paraissent particulièrement significatifs [31].

Vocabulaires

Il est possible de calculer sur l'ensemble du corpus, et en fonction de différentes variables, qui sont ici le sexe, la scolarité et l'âge, les caracté-

31. De fait, les différents « points d'entrée » choisis (pronoms personnels et modalités) devraient donner lieu, chaque fois, à des études particulières plus développées.

ristiques lexicales spécifiques des hommes et des femmes, des lettrés et des non lettrés, des jeunes et des plus âgés[32]. Les éléments du vocabulaire, isolés ou dans leur chaîne syntagmatique, apparaissant de manière non aléatoire dans les différents discours, sont en quelque sorte les particularités discursives propres à chaque catégorie.

L'interprétation des données lexicales doit cependant être prudente, dans une situation langagière où les niveaux de langues et la connaissance du français sont fortement variables. Le français est sans aucun doute en Côte-d'Ivoire une langue véhiculaire dont l'emploi est généralisé en ville, mais celui-ci est fortement modifié par la présence d'un « français populaire ivoirien » qui évolue de manière propre. De plus, la *signification* des mots en français d'Afrique présente souvent des écarts importants par rapport à l'usage qui en est fait en France, et doit toujours être interprétée dans son contexte, ici comme ailleurs. Par contre, le *fonctionnement* des pronoms personnels et des éléments modalisateurs[33] est très stable, quels que soient les lieux et les niveaux de langue, bien que leur usage puisse en être différent.

– Hommes et femmes

L'opposition homme-femme donne des résultats très réguliers que l'on peut schématiser par le contraste entre un discours féminin fortement *narratif,* et un discours masculin fortement *généralisateur et distancié.* La forme particulière de l'interrelation – une conversation libre mais centrée sur les événements de leur vie et leurs activités, les questions posées, la présence d'une enquêtrice ivoirienne et d'un chercheur français ont sans aucun doute déterminé le cadre et le contenu de l'entretien. Il n'en reste pas moins que, en invoquant les éléments marquants de leur vie et de leurs activités, les femmes construisent une *histoire,* alors que les hommes – plus scolarisés, rappelons-le – insèrent leurs dires dans des *cadres généralisants,* explicatifs et normatifs, et sont tendus vers un avenir de projets.

32. A condition que les entretiens aient été transcrits le plus exactement possible, avec les interventions des interviewers (les éléments paraverbaux : intonation, pause, accentuation n'ont toutefois pas été marqués ici), il est possible de traiter de manière informatique le lexique de ces discours. Le logiciel utilisé est le logiciel *Lexico,* mis au point par André Salem (ENS St Cloud et Paris III) (cf. bibliographie). Ce logiciel permet de montrer les éléments lexicaux significatifs de chaque catégorie. Les résultats des calculs des spécificités n'impliquent pas que les éléments lexicaux n'apparaissent pas dans telle ou telle catégorie, mais qu'ils y sont sur- ou sous-représentés. La taille du corpus est d'environ 500 pages, avec plus de 200 000 occurrences et 7 000 formes différentes.

33. La modalisation est l'ensemble des procédés par lesquels un locuteur prend une distance par rapport à ses énoncés, et leur donne par là un statut : modalités du pouvoir, du savoir, du devoir, modalités de la certitude et de la probabilité, du possible et de l'impossible, modalité de la vérité.

Le discours de ces derniers est marqué par une forte présence du « je » et du « moi je ». Les hommes montrent une plus grande distance par rapport à leurs affirmations (« je pense », « je crois »), parlent de la nécessité (« il faut »), de la possibilité (« je peux », « peut-être »), du vouloir (« je veux »), et du « faire ». Ils se situent dans un présent et un avenir (« aujourd'hui », « pour le moment »), mais placent leurs énoncés dans un ensemble global, avec une argumentation et une explication des événements (« c'est-à-dire », « par exemple », « en général », « parce que » etc.).

Les femmes s'inscrivent plus volontiers dans des relations orales concrètes (grande fréquence des verbes impliquant un « dire ») où elles évoquent des « il », des « elle » et des « nous ». Leurs narrations réfèrent à des déplacements (« aller », « venir », « rester », « partir »), dans un déroulement temporel (« puis », « maintenant », « au début », « à l'époque », etc.). On sait que les allers-retours au village sont en effet fréquents, en particulier dans le cas des femmes confrontées à une crise du couple. La femme retourne alors au village avec ses enfants chez ses parents ou ses beaux-parents, et attend que l'homme vienne la « chercher ». Dans le cas contraire, cela revient à une répudiation ou une séparation de fait.

> *Rose (femme, 73 ans, non scolarisée)* : ah il m'a laissée, il dit : « bon je m'en vais voir maman », je suis d'accord, je suis là attendre jusqu'à il vient pas, je dis : « bon comme il ne vient pas, je m'en vais » et puis je suis partie à Korhogo.
>
> (voir aussi les citations d'Odile et de Catherine page 125).

De plus, l'utilisation des termes de la parenté est massive chez les femmes, soit à propos de leur filiation (parents, fratrie) soit à propos de leurs mariages et de leurs enfants ; les références au village et à Dieu sont également fréquents, alors que les hommes évoquent plutôt leurs réseaux d'amis.

Ces premiers résultats donnent également une autre indication quant aux positions sociales différentes des hommes et des femmes : ces dernières se situent avant tout dans leurs espaces et parcours familiaux et dans des relations d'interlocution directes, de personne à personne. Les hommes se réfèrent à la médiation d'un discours plus général, plus inscrit dans les activités de la société urbaine, dont ils intériorisent les contraintes. Tout se passe comme si les femmes se concevaient et se racontaient comme *partie prenante de relations concrètes,* directes, situées – et particulièrement de leurs relations aux hommes et à la famille –, alors que les hommes auraient *assimilé des discours plus généraux* qui leur serviraient de référence et donneraient sens à leurs conduites. Mais il s'agit là de tendances globales – même si les spécificités lexicales en sont bien marquées – et les individus, hommes et femmes, dans leur discours particuliers, peuvent montrer des écarts importants par rapport à ces orientations générales.

– Scolarisation et âge

Dans notre corpus, les classes « non scolarisé » et « scolarité primaire » recouvrent entièrement la catégorie des femmes. Il est donc malaisé de distinguer ce qui reviendrait à la différence de genre, et ce qui reviendrait à la différence de niveau de scolarité, et donc de maîtrise d'un certain *français scolaire normé,* culturellement situé. L'usage du « tu » par exemple, qui est plus marqué chez les femmes et les non scolarisées, alors que le « vous » est spécifique des hommes et des lettré(e)s, n'a rien d'étonnant, dans la mesure où ces termes d'adresse supposent une certaine maîtrise des relations culturelles européennes. Les « il » et « elle » spécifiques des femmes sont également spécifiques des non scolarisées ou de niveau primaire.

De même, les différents croisements opérés montrent que les hommes et les plus scolarisé(e)s ont un usage préférentiel du « moi je », et que les « nous » renvoient plutôt aux femmes et aux moins scolarisées. De fait, si l'on examine les usages des « je » et des « nous » entretien par entretien, on constate d'une part que plusieurs femmes utilisent de manière plus que proportionnelle le « je », et que d'autre part il y a une relation inverse entre « je », « nous » et « on » : *ceux et celles qui parlent d'abord en* « je » *sont les mêmes qui emploient peu le* « nous » *et le* « on », *et ceux et celles qui utilisent plutôt le* « on » *et le* « nous » *s'expriment moins en* « je ». Enfin, on peut remarquer que les « nous » apparaissent de manière privilégiée chez les patrons et patronnes qui peuvent s'appuyer sur leurs réseaux familiaux, et que le « je » est plutôt une marque de celles et de ceux qui semblent avant tout compter sur leurs moyens propres. Il serait hasardeux de penser que l'usage préférentiel du « je » correspondrait à une situation plus individualisée et qu'au contraire, le « nous » renverrait à une situation plus « communautaire ». Cependant, on peut constater que la scolarisation a un effet net sur la fréquence des « je » d'une part, et que d'autre part, l'insertion dans des réseaux, quels qu'ils soient, peut se mettre en parallèle à un usage plus fréquent du « nous ».

Les modalités de la nécessité (« il faut », « je dois »), de la possibilité (« je peux »), ainsi que le jugement sur ses propres assertions (« je pense », « je crois »), sont très clairement spécifiques des hommes et des plus scolarisé(e)s. Pour ma part, j'y verrai plus un effet de la scolarisation, par l'intériorisation et la maîtrise des discours, qu'un aspect lié à la différence de sexe.

Si les verbes de déplacement, les termes familiaux et les références au village sont le fait des moins scolarisées, les différences sont moins massives que dans l'opposition des vocabulaires entre sexes. On peut cependant observer, dans de nombreux cas, une ligne de séparation entre les non scolarisées et les scolarisées du primaire d'une part, et les niveaux de scolarité secondaire et supérieur d'autre part. Cette coupure dans le

lexique utilisé, qui renvoie à une coupure entre les enseignements primaire et secondaire, est liée sans doute aux barrages et aux difficultés propres à la scolarisation et à l'accès à l'enseignement secondaire et supérieur en Côte-d'Ivoire [34].

Les répartitions par âge sont moins homogènes. Les termes de la parenté et les références au village sont toutefois caractéristiques des plus âgées. L'usage des « on » et des « nous » est légèrement prédominant pour les plus âgées qui sont aussi des femmes non scolarisées.

En résumé, il est clair que la manière dont les locuteurs se placent dans les rapports sociaux peut se scinder en deux grandes catégories, où sexe et scolarité se combinent et se renforcent. D'un côté un discours *centré sur des relations directes,* marquées par les liens de la filiation et de l'alliance (les femmes, non scolarisées ou de scolarité primaire) ; de l'autre un discours *centré sur la société globale* (les hommes et les femmes de scolarité secondaire et supérieure), où les locuteurs prennent du champ par rapport à celle-ci et y affirment leur position. Manifestement, les femmes, plus âgées et moins lettrées construisent leur discours sur des relations sociales « traditionnelles » ou villageoises, alors que les hommes plus jeunes et plus scolarisés se réfèrent aux relations citadines.

Mais les différences de sexe et de scolarité n'agissent pas seuls. Le parcours de vie, l'insertion dans les réseaux de la solidarité familiale, l'identification à un « nous » – dont on verra plus loin les caractéristiques – jouent un rôle crucial : ne pouvoir compter que sur soi, que l'on soit homme ou femme, lettré ou non, participe à l'élaboration d'un sujet autonome.

Les mondes lexicaux

Il est possible aussi, par le calcul des correspondances entre énoncés et vocables d'un corpus, de dégager des ensembles lexicaux spécifiques stables – des *mondes lexicaux* [35] – qui constituent en quelque sorte une division *interne* du texte. Le vocabulaire utilisé montre des régularités tout à fait remarquables, si cette fois-ci l'on trie le corpus non plus en fonction des caractéristiques des locuteurs, mais en fonction de la différence et de la similitude du vocabulaire des énoncés. Les énoncés, d'une longueur de mots déterminée [36] sont comparés les uns aux

34. Cf. l'excellent reportage de P.-A. Kroll sur les jeunes d'un lycée de Gagnoa : *Avoir 20 ans en Afrique,* voir bibliographie.

35. A l'aide du logiciel *Alceste,* créé par Max Reinert (CNRS Toulouse) sur des bases mathématiques et statistiques analogues au logiciel *Lexico,* inspirées des travaux de Benzécri. Voir Reinert M. : « les mondes lexicaux », cf. Bib.

36. Plusieurs essais, avec des longueurs d'énoncés différentes, sont effectués afin de tester la stabilité des ensembles obtenus.

L'alliance	La filiation	Les activités	L'argent
les êtres :	*les êtres :*	*les êtres :*	*les êtres :*
femme, homme, mari, maîtresse, bébé, enfant, camarade, médecin, malade (adj.) parent, tante, famille	frère(s), grand frère(s), beau (frère), sœur(s), grande(s) sœur(s), aîné, maman, mère, papa, père, grand père, grand mère, cousin, garçon, fille, dernier (garçon, fille), vieux, paternel, maternel,	client, gens, cuisinier(e), clientèle, demoiselle, fonctionnaire, gardien, groupe, société(s) monde, entreprise	banque, comptable, chauffeur de taxi, fournisseur, Solibra, Bracodi [entreprises de brasserie et de livraisons de boissons]
Dieu			
association	gendarme, instituteur, maître, couturière, standardiste		
L'alliance	La filiation	Les activités	L'argent
vivre :	*vivre :*	*vivre :*	*vivre :*
marier, épouser, abandonner, tromper, battre, changer, devenir, aider, chercher, tomber, laisser, aller, mourir	vivre, décéder, élever, allée, venue, construire, hériter, habiter, accompagner,	faire, manger, marcher, servir, venir, boire, voir, fermer, casser, créer, essayer, monter	acheter, déposer, donner, manquer, payer, prendre, rembourser, vendre, dépendre, verser, dépenser, encaisser, finir, envoyer, gagner, revendre, avoir besoin
divorce, vie, liberté, aventure, grossesse, couches, enceinte	âge, mort(e), né(e), mariage, marié(e), enfance, héritage, rentrée(s), retraite		

autres, et regroupés dans des classes stables. Ces classes sont composées de l'ensemble des énoncés qui comportent des termes en commun ou reliés entre eux. Il s'agit donc d'une sorte de répartition du contenu de l'ensemble du corpus, effectué par des calculs statistiques, *sans catégorisation préalable* par le chercheur. Pour nos 18 entretiens, quatre grands groupes réguliers se dégagent, reliés en deux sous-ensembles, qui englobent plus de 60 % du corpus, et que nous avons appelés : le monde de *l'alliance* (mariage, divorce et enfantement) et le monde de *la filiation* (parents, enfants et fratrie), le monde *des activités* (le maquis) et le monde de *l'argent.*

Si un certain nombre de questions portaient effectivement sur les activités et les liens familiaux des interviewés, il est remarquable qu'une division nette s'établisse entre ce qui porte sur la filiation – qui est la classe la plus importante et la plus stable du corpus – et ce qui concerne l'alliance et l'enfantement. La séparation entre les rapports de filiation et les rapports d'alliance trouve ici une expression visible, qui n'a pas été induite par les questions posées. De même, l'activité et l'argent se démarquent l'un l'autre, montrant une différence de point de vue sur des domaines proches, différence qui là non plus n'a pas été suggérée par les interviewers.

Le tableau page précédente inventorie les termes *spécifiques* les plus marquants de ces quatre groupes, termes à partir desquels nous avons nommé les classes [37].

– Alliance et filiation

Cette *différence de point de vue* des locuteurs sur le monde et sur la vie, marquée par des choix lexicaux spécifiques sur des thèmes voisins, est d'ailleurs ce qui ressort des regroupements effectués, et correspond, dans les discours, à la constitution de registres. Ainsi, la famille est évoquée dans le monde de l'alliance, mais de manière globale, alors que les acteurs en sont *détaillés* dans le monde de la filiation. A l'inverse, le mariage est évoqué dans la filiation, mais c'est dans l'alliance que les différents avatars de l'union sont déclinés (« abandonner », « tromper », « changer », « devenir », « laisser », « tomber », etc.), ainsi que les sentiments (« aimer », « fâcher », « pleurer », « peine », « peur », « pitié », « déception ») et le corps (« ventre ») qui ne figurent d'ailleurs dans aucun autre des ensembles lexicaux.

Par contre, ce qui touche à la construction de la maison se retrouve spécifiquement dans le monde de la filiation – construire pour ses parents

37. Afin de ne pas alourdir le texte, nous n'avons pas fait figurer dans le tableau d'autres éléments significatifs très intéressants tels que : les activités, les choses, les lieux et les temps, les verbes impliquant un dire, les pronoms personnels et autres marques syntaxiques. Certains de ces éléments seront évoqués dans la suite du texte.

avant tout –, ainsi que les désignations d'ethnies ou de nations. Les lieux et les temps enfin montrent un contraste saisissant : « ailleurs » et « jamais » pour ce qui est de l'alliance, « chez », « là-bas », « région », « ville », « village », « maison », et « année », « longtemps », « toujours » pour ce qui est de la filiation. Et c'est dans la filiation que l'on retrouvera les « nous » – les « chez nous » et « nous sommes », constitutifs d'une identité sociale et ethnique –, alors que les « je » et les « il » sont spécifiques de l'alliance.

Tout se passe comme si *la filiation marquait le temps long et la stabilité* de l'histoire des relations des locuteurs, *l'alliance celui du temps incertain et des changements* (« changer », « devenir », « problème », « chercher »). Mais l'alliance est aussi le domaine de la parole et de la négociation (« dire », « accepter », « parler », « entendre », « écouter »), de la liberté possible (« vie », « liberté », « aventure ») et d'une relative autonomie et action sur sa propre histoire (« pouvoir », « vouloir », « savoir »).

– Activités et argent

Les activités réfèrent clairement au maquis et aux pratiques de la restauration, alors que l'argent renvoie aux problèmes comptables, bancaires, et au crédit, ainsi qu'aux questions liées au financement de la « boisson », et secondairement à l'alimentation proprement dite. Les deux champs sont reliés, mais si le problème de la monnaie n'est pas absent des activités, il est détaillé dans le domaine de l'argent (« bénéfice », « cahier », « compte », « crédit », « francs », « salaire », etc.).

Temps et lieux marquent nettement les différences de points de vue : « maquis », « hôtel », « quartier », « rue », « marché », « matin », « soir », « midi », « journée », « souvent » dans le cas des activités, « parfois », « demain », « semaine », « jour », « mois » dans le cas de l'argent, avec une absence remarquable des termes d'espace. Le temps est celui de la quotidienneté, les lieux ceux de la vie urbaine. « Créer » et « faire » sont caractéristiques des activités, « donner » et « prendre », « manquer », « avoir besoin » et « dépendre » sont spécifiques du monde de l'argent. Les activités dites informelles nécessitent de l'argent, mais celui-ci ne constitue pas l'élément central de ces pratiques. Inversement, l'argent fonctionne comme un domaine discursif et comme une pratique autonomes. L'activité est ouverte sur *l'agir*, l'argent est inscrit dans la relation *d'échange* et de *dépendance*.

L'intérêt de ces résultats n'est pas seulement d'apporter des précisions sur le contenu lexical des champs, mais également sur les *séparations des domaines*. Si l'alliance et la filiation sont *les trames* qui organisent une vie, dans la stabilité ou dans l'incertitude, les activités et l'argent en sont *les chaînes* qui se déroulent, *hic et nunc*, dans la vie au jour le jour. Ajoutons qu'alliance et filiation correspondent plus spécifiquement aux locu-

trices femmes, peu ou pas scolarisées et plus âgées, alors qu'argent et activités réfèrent plutôt aux hommes scolarisés et plus jeunes, ce qui est cohérent avec les constatations faites plus haut.

La séparation discursive entre ces grands deux ensembles, « famille » et « entreprise » au sens large, nous conduit à penser qu'il y a bien là une distinction entre deux domaines – deux grands registres – dont les vocabulaires, les thèmes, les logiques et les pratiques se différencient. Les relations sociales qui s'y nouent, tout en restant liées entre elles, montrent bien l'évolution des locuteurs : la famille est prégnante, mais se disjoint progressivement de l'activité professionnelle. *Ainsi, logiques pratiques et logiques discursives se correspondent peu à peu, séparant à la ville ce qui se trouvait mêlé, au village.*

Énoncés

Bien évidemment, ces éléments lexicaux doivent être replacés dans leurs contextes. Ce sont cependant des indications précieuses qui permettent de saisir un ensemble discursif dans sa globalité – tâche impossible devant un corpus abondant.

L'étude des pronoms personnels et des « modalités »[38] qui, comme on l'a dit, ont un fonctionnement relativement stable quels que soient les niveaux de langue et les différences entre « français scolaire normé » et « français de Côte-d'Ivoire », va nous permettre à présent d'autres clarifications. Pronoms personnels et modalités ont pour qualité d'articuler le sujet énonciateur et la situation d'énonciation aux propos tenus. L'examen en contexte de ces marques montre comment les acteurs se définissent dans leur discours. « Moi, nous et eux », « devoir, pouvoir, vouloir » vont notamment nous indiquer comment les sujets parlent des contraintes dans lesquelles ils se trouvent pris et des possibilités qui se présentent à eux, et comment ils placent leur individualité et leurs identités.

– Groupes et individus

Les locuteurs, dans et par leur parole, se situent dans la société et construisent les groupes sociaux dans lesquels ils s'inscrivent ou auxquels ils s'opposent. De même, ils marquent leurs différences de positions, de pratiques ou de points de vue. Ils mettent ainsi en œuvre un savoir et un savoir-faire sociologiques concrets, qui ne correspondent pas toujours à ce que l'on appelle une « sociologie spontanée ». En effet, il ne s'agit pas de *représentations,* dont la valeur idéologique et la distance à une « réalité »

38. Cf. note *supra.*

peuvent être évaluées, mais *d'actes de parole* qui élaborent et distribuent les rapports entre les sujets et les groupes.

On peut ainsi constater que l'usage des pronoms personnels *pluriels* (« nous », « eux », « ils », « elles »[39]) n'est pas seulement une quantification ou amplification des pronoms personnels singuliers. Cet usage suppose une contrainte qui n'est pas d'ordre linguistique, mais *sociologique*. En effet, parler en « nous », « ils », « elles », « eux » suppose un regroupement des individus auxquels on se réfère, une pré-catégorisation en classes. Cette catégorisation peut d'ailleurs être consciente et dénommée, mais elle peut être aussi latente, et reconstructible par analyse.

L'usage du « nous » est clairement structuré dans le discours. Sans doute faut-il y voir le fait que, si l'emploi des « nous » dépend des situations d'interlocution, il renvoie aussi à des groupes sociaux constitués par la parole. Ainsi on trouve de nombreuses occurrences de « chez nous » et de « nous sommes » qui construisent une identité dans la relation langagière, en particulier une opposition entre « Afrique » (ou « Africains ») et « Blancs » (ou Européens ou autres[40]).

> *Catherine* : elle a accouché [la seconde femme de son mari], après bon il a divorcé et puis il a gardé la grossesse [l'enfant] (...) *moi* j'étais pas contente, tu sais *nous les Africains on est pas comme les Blancs* hein ! elle *peut* me faire du mal en disant que c'est *moi* qui a fait [menace de malédiction] et puis on l'a divorcé. Bon ça m'a pas plu, mes parents ont dit de laisser, on a qu'à rester là comme ça, et puis quand la femme elle a accouché, il a divorcé la femme.
>
> (voir aussi les citations d'Alphonse p. 126, et de Marie et Marthe pp. 127-128).

Les identités ethniques traditionnelles sont évoquées, qui sont aussi l'occasion d'actualiser et de mettre en œuvre des *normes* d'être, d'avoir, de faire et de dire, normes qui apparaissent aussi fortement dans l'usage des modalités du devoir, du pouvoir et du vouloir (cf. infra) :

> *Rose (Baoulé)* : je dis pas tous les Baoulés, mais dans *notre région* là N'zikpli, *nous sommes N'zikpli* [groupe baoulé], *nous sommes de Didiévi, chez nous on fait pas ça* : marier sœur quand la grande sœur meurt et puis on le remplace [mariage avec la belle sœur si le frère meurt]. Non, *on fait pas ça*, peut-être *d'autres Baoulés font,* mais *vers chez nous là, on fait pas.*

---

39. « Vous » étant presqu'exclusivement dans les entretiens une marque d'adresse et de politesse.

40. Cette identité africaine, si elle préexiste sans doute à l'interview, est particulièrement marquée du fait de la présence du chercheur européen. Sur ces questions voir F. Leimdorfer : « "Chez nous là", construction des identités chez des petits entrepreneurs abidjanais », cf. bibliographie.

Fait remarquable, les « nous » sont extrêmement fréquents pour désigner la fratrie, et permettent même de différencier la filiation matrilinéaire de la filiation patrilinéaire, dans la production d'une alternance nous-je – très probablement à l'insu de la locutrice :

> *Marie (Baoulé, matrilinéaire) – Antoinette* : heu quand on a passé la première interview, tu avais parlé de tes frères et sœurs, *vous êtes combien en tout ?*
>
> *Marie* : hum *nous sommes* 4 filles 1 garçon.
>
> *François* : de même père même mère ?
>
> *Marie* : hum non, 1 fille, *notre* avant dernière et le dernier garçon ont leur père [mais la même mère].
>
> *Antoinette* : et d'une autre femme avec le même père ? [patrilinéaire]
>
> *Marie* : hum, si *j'ai des demi-frères,* j'ai deux demi-frères.

La catégorisation en fratrie est très importante dans tous les entretiens, et d'autant plus remarquable que le « nous » n'englobe que très rarement la génération précédente. Pères, mères, oncles et tantes ou parfois grands-frères sont par contre placés dans une opposition où la relation d'aide est prévalante.

> *Odile (Dida, patrilinéaire)* : ma maman avait normalement 7 enfants, bon je n'étais pas née et puis y'a 2 qui est décédés, après les 2 on m'a mis au monde et on avait *notre grand frère* qui était *comme notre père, c'est lui qui nous a aidés quand mon papa était mort.*

Des identités plus urbaines émergent, que l'on peut observer à partir de l'utilisation des « on nous », qui renvoient très souvent à un acteur extérieur qui « appelle », « convoque », « demande », « affecte », « réclame ». Ces verbes sont des verbes de « dire », où « on » est ouvert sur une instance d'autorité, et où les « nous » se réfèrent au couple, aux femmes tenancières, au maquis lui-même. Ces « nous » face à d'autres acteurs sont particulièrement intéressants dans la mesure où ils construisent des catégories sociales contrastées : un « nous » d'ouvriers et d'ouvrières, un « nous » associatif, un « nous » de patronnes de maquis.

> *Baptiste* : j'étais à la Sari, j'étais chef d'équipe, agent de maîtrise section carrosserie-tôlerie, je sais que je faisais très bien mon boulot, mais j'étais beaucoup revendicateur parce que j'admettais pas que *les patrons viennent nous demander* des trucs à faire alors que la paie ne dépend pas de *nous,* (...) si le directeur du magasin ne décide pas de commander les pièces c'est sûr que *nous* on sera bloqué, *mais qu'on ne vienne pas nous dire* qu'on a commandé les pièces 2 jours plus tard.

Odile : les journalistes, *ils nous* [femmes patronnes de maquis] *ont envoyées au tribunal, on* est allé au tribunal, et *on nous a demandé* nos avocats là, *on* avait pris 3 avocats, les avocats ont parlé et *on* avait eu raison, et le juge a dit : « à partir d'aujourd'hui vous payez [les loyers] à la mairie directement », parce que c'est *la mairie qui s'occupe de nous, et on* est arrivé, je suis allée dire, je suis allée faire compte rendu : que on est allé à la mairie, que à la justice *on nous dit* de payer directement ici maintenant. (voir aussi la citation d'Odile, p. 132 sur l'association des ouvrières).

Marie : j'aime bien le maquis parce que le maquis fait que on a contact partout, on connaît quand même des gens bien, mais *la banque refuse* [d'aider], *elle dit que nous on est dans petit petit maquis,* par contre y a des *fonctionnaires,* y a des gens qui travaillent [salariés] qui prennent de gros crédits pour faire des maquis bidons, je dis bien bidons parce que le maquis n'a pas besoin de protocole et autre, quand ils font ils se cassent la gueule, ils payent pas la banque, la banque ne dit rien, ça j'en sais beaucoup, mais *il refuse de nous aider nous.*

Ces extraits montrent clairement l'émergence d'identités collectives dans des situations d'oppositions sociales. Ainsi, s'esquisse dans le dernier exemple une sociologie – à partir à la fois des observations de l'interviewée et de la parole de la banque à son égard – qui catégorise les vrais et les faux, les petits et les gros maquis, ces derniers étant créés, selon elle, par des fonctionnaires salariés.

La distribution des « nous » dans ce corpus ne doit rien au hasard. Elle se répartit selon des lignes de forces suffisamment récurrentes pour qu'on puisse en tirer quelques hypothèses sociologiques. Il faut bien entendu souligner l'importance de la référence ethnique, et, plus encore, de la référence familiale et de la fratrie.

La catégorisation sous-jacente de la fratrie, quelle que soit l'ethnie de l'enquêté(e), et qui se manifeste sous la forme d'un « nous » quantifié (« nous sommes 7 » par exemple), est particulièrement intéressante. Je serais enclin à penser que la fratrie est un paradigme et un modèle de référence très général quant à la constitution de groupes identitaires « modernes ». Ainsi l'énonciation fréquente de « nos frères/sœurs ivoirien(ne)s » indique un recouvrement métaphorique entre appartenance à la fratrie – au sens large – et appartenance à la nation. La relation d'aide (« aider », « s'occuper de ») met en place un rapport d'opposition entre un « nous » de fratrie et une figure paternelle ou « grand-fraternelle », dans la mesure où l'aide est posée comme venant des ascendants ou des aînés (cf. *infra*).

Des identités sociales différentes des références culturelles et familiales apparaissent aussi : des différenciations sociales qui se disent fréquemment en termes de « grand » et « petit », des références au maquis et aux acteurs sociaux impliqués (banques, mairie, clients, fournisseurs,

employés, fonctionnaires, etc.), mais également des énoncés globaux sur la société ivoirienne (« nos banques », « nos cadres », « nos enseignants », « nos frères/sœurs ivoirien(ne)s » etc.). Ces identités sont construites à partir d'oppositions sociales qui sont toujours *à la fois pratiques et langagières*. C'est par exemple dans une situation concrète, et malgré la concurrence entre lieux de restauration, qu'une identité collective de patron(ne)s de maquis peut s'élaborer : face à la mairie, face aux banques, face à l'État. Mais c'est aussi la parole de ces derniers qui donne une place aux acteurs et qui cristallise l'opposition.

On peut observer des tendances analogues, concernant l'usage des « eux », « ils » et « elles », dans une opposition entre le sujet de l'énonciation et les groupes qu'il désigne. Si les « eux » réfèrent souvent aux groupes nationaux ou ethniques (Ghanéens, Libanais, Baoulés, Ébriés etc.), ils renvoient également à des catégorisations telles que « banques », « clients », « fonctionnaires », « brasseries », etc. De manière très récurrente, le renvoi se fait aux membres de la famille, soit vers les parents dans le besoin, soit vers les enfants, dans une opposition de générations, dans laquelle l'aide et la nécessité de « s'occuper » des autres est prévalante (voir la citation de Jeanne p. 133).

La référence des « elles » est principalement dirigée vers « les femmes » (femmes-patronnes) et « les sœurs » – surtout lorsque c'est une femme qui parle, et « les filles » (femmes-employées du maquis), lorsque l'énonciateur, quel que soit son sexe, parle en tant que patron :

> *Marie* : oui j'ai des *petites sœurs,* j'ai des petites sœurs qui sont mariées, *elles* ont eu la chance de trouver un mari, *elles* sont chez leur mari, *elles* font leurs enfants.
>
> *Baptiste* : mon personnel ? J'ai un jeune homme le matin qui s'en sort très bien, il se débrouille très bien, j'avais mis des *jeunes filles* là qui étaient *plutôt* des *cousines,* des *amies,* mais *elles* ont commencé à dériver un peu, et j'ai tout de suite arrêté. J'ai avisé leurs parents, j'ai dit : « non je peux pas continuer *avec elles,* je les ai prises parce que c'est des *petites sœurs, elles* foutaient rien ». C'était mieux quand même *qu'elles* soient là à ne rien faire hein ! mais si maintenant elles viennent euh, excusez-moi le terme, faire la prostitution *moi je peux pas* les conserver.

Les « ils », très nombreux, réfèrent très largement aux membres de la famille : enfants tout d'abord, frères (et « frères ivoiriens »), frères et sœurs, neveux, parents en général, parents directs et grands parents. Ils renvoient aussi aux « gens », aux « hommes », aux clients, aux autorités politiques ou économiques (municipalités, brasseries), mais aussi aux amis, aux jeunes, aux étudiants, aux ethnies et aux nations (Baoulés, Ébriés, Africains, Européens etc.).

Il y a donc une cohérence relativement nette, dans l'ensemble du corpus, sur la position du sujet devant les classes qu'il constitue ou qu'il actualise par sa parole, et dans lesquelles il s'inclut ou auxquelles il s'oppose. Il s'agit des ethnies et des nations pour les identités globales, mais surtout c'est la famille et ses membres qui sont au centre des regroupements catégoriels. Les autorités, les patronnes de maquis et les camarades, les amis, les clients, les jeunes, les fonctionnaires, les employés et les patrons forment les catégorisations qui réfèrent directement à la pratique et aux activités quotidiennes.

Analyser la manière dont le sujet se différencie des autres est plus délicat. « Je » est en effet le terme le plus fréquent de l'ensemble du corpus, et l'usage qui en est fait est trop large pour permettre une appréhension des phénomènes d'individualisation. Il n'y a pas de structuration sociologique nettement perceptible, mais une diversité des situations où l'acteur se présente en sujet de ses énoncés : autant le « nous » regroupe et ferme les possibilités d'énonciation, autant le « je » est ouvert sur toutes les circonstances de la vie.

« Moi » présente en revanche certaines régularités discursives intéressantes. Si l'on exclut de l'analyse les « moi » en pronoms personnels compléments (« avec moi », « à- », « de- », « pour- », « sur- », « près de- », « devant- », « chez- », « donne moi », etc.) syntaxiquement obligatoires dans ces formes de phrases, on trouve des « moi » en usage « tonique », quand ils renforcent les « je ». Cette forme est purement discursive, dans la mesure où le « moi » peut chaque fois se supprimer sans changer la régularité syntaxique. Dire « moi » est tout d'abord une forme d'insistance qui peut être soit une reprise de tour de parole, soit une reprise ou une scansion narrative ou thématique. Mais de manière générale, « moi » permet de poser une *différence* (« c'est moi qui », « moi je ») ou une *similitude* (« moi aussi ») *avec les autres,* voire une position *exclusive* par rapport aux autres (« moi seul(e) », « moi-même »).

Différence entre moi et les autres :

> *Joseph* : c'était les mêmes choses, elle faisait [dans ce maquis] des omelettes, *parce que moi j'ai voulu* diversifier un peu, *bon moi j'ai pas voulu* faire comme les autres parce qu'en général les autres, c'est le kedjenou, le poisson à la braise, ou bien les omelettes et autre chose, *bon moi j'ai* voilà essayé de faire autre chose.

Similitude :

> *Madeleine* : il [son cousin] me connaît bien, on vient du même village, c'est son père qui est grand type là bas [notable], *moi aussi* mon grand-père est grand type là-bas, donc c'est *nous* qui allons se marier *entre nous.*

Exclusion :

> *Catherine* : et puis je me débrouillais *moi seule* malgré que j'étais avec lui [son compagnon, marié par ailleurs]... *c'est moi-même* je faisais *mes* dépenses. C'est là je lui ai dit : *je peux pas* vivre comme ça avec garçon *puisque c'est moi-même* qui fait toutes *mes* choses, donc *je peux pas* vivre avec lui, j'ai commencé à vendre (...) en zone 3, maintenant *pour moi-même je me* débrouillais.

Ces trois exemples renvoient d'ailleurs à trois situations sociales : la première à la concurrence économique et à la différenciation qui y est nécessaire, la seconde à une similitude d'origine sociale comme argument au mariage, la troisième enfin à la position respective de l'homme et de la femme dans un couple, où l'homme qui ne contribue pas aux dépenses ne peut pas prétendre légitimement à une vie commune, même de quasi polygamie urbaine.

Il reste cependant que l'usage du « moi je » est très fortement dépendant du contexte d'énonciation et de la situation elle-même. Il renvoie à une relation discursive où l'énonciateur peut ou veut marquer une différence, dans des circonstances où différentes éventualités se présentent. Ces situations sont extrêmement variées, puisqu'elles vont du choix d'une consommation dans le maquis à la place du sujet dans sa fratrie. De fait, l'analyse des « moi je » ne peut se faire que dans le contexte de chaque discours particulier, mais dans ce cadre, comme dans les exemples ci-dessus, il montre en creux les normes et les catégorisations sociales du sujet, relatives à la situation ou à la société.

– Contraintes et opportunités

Les locuteurs, dans leurs énonciations, marquent leurs positions dans la relation à l'autre et à la situation, ou quant à ce qu'ils décrivent ou racontent : affirmation ou négation, question ou ordre, vérité ou erreur, croire ou savoir, possible ou impossible, certain ou incertain, probable ou improbable, nécessaire ou contingent, souhait ou rejet etc. Ces marques de « modalités » sont particulièrement intéressantes en ce qu'elles lient une situation, un locuteur et son discours, et font souvent appel – comme on va le voir – à des valeurs et à des normes.

La modalité de la nécessité se trouve présente sous les formes « être obligé(e)(s) », « falloir » (« il faut »), « devoir » (« je/tu/dois, on/doit ») [41]. Dans de nombreux cas, il est possible de permuter ces verbes sans altérer la signification de nécessité. De fait, les niveaux de contraintes sont différents pour ces trois formes : l'obligation renvoie à un acteur ou à des

41. Et « il est nécessaire », ou d'autres formes telles que « avoir à », etc.

faits et à des circonstances envisagés comme extérieurs ; le falloir est intériorisé comme une nécessité qui s'impose à tous avec plus ou moins d'évidence, alors que le devoir se partage entre une action à faire dans le futur et une exigence personnelle [42].

« Être obligé », c'est être contraint par une forme de pouvoir. Le lieu de ce pouvoir n'est pas toujours clairement désigné, mais il peut à chaque fois se mettre en relation avec un acteur ou avec des situations. Il se rencontre principalement à propos de la famille et à propos des activités, ou en relation avec les instances politiques et économiques, ou encore à propos de la « force des circonstances ». Aider la famille est ressenti comme une contrainte très forte, surtout lorsqu'on est en position d'aîné(e), mais une distance, le sentiment d'une extériorité par rapport à ces contraintes se manifestent. Sans doute peut-on y lire la menace, en filigrane dans ces discours mais consciente et toujours présente, de la pression réelle ou imaginaire qu'exercent les familles (voir les citations de Marie pp. 125 et 127, de Louise pp. 130-131, de Jeanne p. 133 et de Pascal p. 134), et aussi dans l'exemple qui suit, peut-on voir la séparation qui est faite entre l'argent donné à la famille et le salaire :

> *Baptiste* : la famille africaine ça finit pas, mais *il faut dire,* ma mère je lui donne *tout ce qu'il faut.* Même mes jeunes cousins que vous voyez là, quand je vous dis que j'ai pas de raison de les payer, *c'est pas de bonne augure, c'est pas parce que je veux hein,* mais ça sera les habituer à quelque chose *qui n'est pas bien* en ce sens que même le loyer de leur mère qui est la grande sœur de ma mère à moi, *c'est moi* qui donne l'argent du loyer à ma mère, pour que ma mère paye le loyer de leur mère. Donc *eux ils ne le savent pas, on est obligé de faire avec* [43].

Le mariage est bien évidemment aussi source d'obligations, notamment lorsqu'il est « légal », et il peut être comparé avec la situation des patronnes de maquis non mariées, plus libres de se consacrer à leur travail :

> *Marthe* : en 76 j'ai travaillé, quelques mois de stage à la Soderiz et après je suis partie à la Palmindustrie, j'ai fait 1 an et demi, puisque mon

42. « Devoir » sert en effet en français à marquer le futur, de même que le verbe « aller » est une forme fréquente de futur proche. Par ailleurs, « falloir » est souvent utilisé en Côte-d'Ivoire comme une forme d'ordre. Remarquons que si les origines de la contrainte sont différentes, c'est bien à cause des structures syntaxiques particulières : forme passive de l'obligation, forme impersonnelle du falloir, sujet grammatical déterminé pour le devoir.

43. Baptiste fait entendre ici que ce n'est pas à lui, en tant que fils de la sœur *cadette,* de payer le loyer de *l'aînée,* sa tante, et que de plus cela ne doit pas se savoir, car cela dévaloriserait le statut de l'aînée.

mari était affecté à l'intérieur, *j'étais obligée de le suivre, nous* sommes allés à Daloa, il était directeur régional, donc on l'a affecté à Daloa. *Nous sommes allés, j'étais obligée de le suivre, laisser mon travail pour le suivre.*

Madeleine : Jacky c'est un homme clair [blanc ou métis], il dit que *moi je suis une commerçante,* qu'il m'aime bien et que lui il est viveur, il aime beaucoup se promener souvent, il dit : « allons à Man, allons à Korhogo, allons ici », *moi je peux pas aller, je ne peux pas laisser mon travail.*

La contrainte peut venir aussi des réseaux et des liens amicaux, constitutifs d'un « nous » collectif :

Blaise (ami d'un patron d'un maquis-buvette à Koumassi) : y a des jeunes qui font rien. Bon pourquoi *on* vient ici souvent ? *moi je* viens ici parce que c'est *notre* camarade, voilà : c'est *notre* camarade, *nous sommes obligés de venir.*

(voir aussi la citation de Gaston, p. 134).

L'autorité publique est la source de nombreuses obligations dans l'activité :

Rose : parce que si tu mets un nom [une enseigne au maquis] *tu es obligé* de te présenter là-bas [la mairie] et puis fournir tes papiers, et puis tu payes patente aussi, et on sait que tu es comme ça, donc *moi je* n'ai pas un nom.

« Il faut » présente d'autres caractères : l'origine de l'obligation est effacée et impersonnelle, et ce devoir se présente souvent comme général et allant de soi. De ce fait, l'usage des « il faut » est en quelque sorte la forme « non marquée » de la nécessité[44]. Il est dans de nombreux cas le lieu privilégié de l'actualisation des normes. Mais dire ces normes, c'est aussi agir en les invoquant, d'autant qu'en société « orale » pluri-ethnique, le rappel mutuel des normes est d'un usage courant.

« Il faut faire » (auquel on peut ajouter tous les verbes d'action), « il faut dire », « il faut avoir », « il faut aller » et « il faut être » sont les cinq distributions principales de falloir. A ces cinq verbes correspondent trois catégories sémantiques : l'agir, le dire, et les conditions nécessaires à l'action (être et avoir). Dans les exemples qui suivent, le falloir montre clairement la référence implicite à des normes de savoir-vivre concernant les funérailles, les rapports de l'enfant à la scolarité, ou la nécessité de sub-

44. Le « non marqué » en linguistique est la forme minimale et générale d'une catégorie, à partir de laquelle les autres formes se différencient.

venir à ses besoins propres, y compris pour une jeune femme de ne plus être à la charge de sa mère, son père étant décédé.

> *Marie* : y a des clients fidèles, quand ils ont un malheur [décès d'un proche] et que tu as appris, *faut aller dire bonjour.* Quand tu gères un maquis tu deviens comme heu un maire d'une commune (...) quand tu tiens un maquis, que tu as des clients fidèles et tout et tout, que des monsieurs bien quand ils ont un malheur, *il faut partir dire bonjour,* ça coûte rien ça !
>
> *Agathe (femme de 52 ans, non scolarisée) – Antoinette* : vous n'avez pas été à l'école ?
>
> *Agathe : moi* ? ah tu sais ancien temps là, c'est pas maintenant là ! si tu n'es pas auprès de tes parents pour te pousser pour aller hein ! mais si tu as l'idée d'enfant tu peux dire que non, *moi je veux plus* aller à l'école, qui va te dire forcer il *faut* aller ou te laisser ? c'est ainsi *moi* je suis restée, je n'ai pas pu continuer, et je faisais des petits commerces[45].
>
> *Catherine* : comme j'ai demandé le divorce, il [son ex-mari] ne va pas *s'occuper* de mes enfants. Je ne faisais rien, c'est ma maman qui faisait tout *pour moi,* et puis j'ai dit à ma maman que *je ne peux pas rester* comme ça, *il faut* que je travaille un peu.

« Falloir » est lié en tout premier lieu à l'argent : « faut l'argent », phrase récurrente s'il en est, dans l'Abidjan de ces années de crise. Ce thème de l'argent, et les vocables qui y sont rattachés (dépenser, acheter, payer, rembourser etc.), est très fréquent dans tous les entretiens, et particulièrement dans les énoncés se rapportant au falloir. Il est la condition première de l'agir, tant dans les activités professionnelles que dans les rapports entre individus.

> *Alphonse : il faut de l'argent,* bon le transport j'avais *essayé* un peu, mais c'était pas à Abidjan, à l'intérieur, puisque je suis à la frontière. J'avais une camionnette là qui faisait la Côte-d'Ivoire-Ghana. J'ai confié ça à mes parents, je n'étais pas à côté, après j'ai revendu la camionnette.

Le thème du changement, de l'amélioration, de la diversification des activités est également très présent, et il est clair que la pression de la concurrence est un puissant facteur de différenciation et donc d'individualisation.

> *Madeleine : c'est moi* d'ailleurs *même* qui suis la première cuisinière en Côte-d'Ivoire, donc mon maquis *ne peut pas être* comme les autres maquis, *il faut toujours les différencier.*

45. Remarquons ici l'absence d'une parole origine de l'obligation (« qui va te dire il faut... ? »).

« Devoir » a la particularité d'impliquer l'énonciateur (« je dois ») ou un sujet impersonnel (« on doit »). Mis à part les occurrences essentiellement centrées sur l'argent ou les marques d'un futur proche, on trouve une répartition proche de falloir, c'est-à-dire le « devoir » combiné avec des « faire », « aller », « partir ». Les exemples qui suivent alternent les trois modes de la nécessité : l'obligation, le falloir et le devoir. Parce que permutables, ces trois formes procèdent d'un choix d'énonciation où la nécessité est tantôt renvoyée à un pouvoir extérieur (« être obligé »), tantôt présentée comme une généralité impersonnelle (« il faut », « il fallait », « il faudrait »), tantôt enfin comme une contrainte assumée par le sujet (« je/tu dois »). Ici encore, les normes sociales et les normes personnelles se donnent clairement à voir (voir aussi la citation d'Alphonse pp. 125-126 et *infra* p. 160).

> *Marie : il faut que moi-même* je travaille, quand *je peux pas* rester comme ça sans rien faire. Donc quand je vais chez ma camarade à Treichville, je lui donne coup de main et puis elle a dit : « mais pourquoi est-ce que tu ne fais pas ton maquis à toi ? » « Mais je ne bois pas, j'aime pas l'alcool », elle dit : « non, *toi tu n'es pas obligée de boire* », je dis : « ah ! on m'aurait dit que si *tu dois* tenir un maquis *faut* boire », parce que quand les clients viennent, tu dis : « qu'est ce que tu bois ? » tout ça. *Il faut* boire quelque chose pour les encourager. Elle dit : « non, moi je prends un verre de bière par là, cela ne veut pas dire que je bois, mais *tu n'es pas obligée* de boire »[46].
>
> *Marthe (divorcée)* : c'est tout à fait *normal* qu'un homme ait plusieurs femmes, hein parce que *chez nous* si tu es mariée, le jour que tu perds ton mari, ou bien que le monsieur veut te divorcer, on te donne des machins, des fétiches à boire. *Tu dois* compter le nombre de garçons que tu as connus tout ça là. *Pour nous,* puisque *notre père* était un roi, un chef, *il fallait* garder cet honneur là (...) mais au moins si un homme a, soit une copine, une maîtresse comme on le dit, *il faudrait* qu'il ait du respect à la maison, et ce respect *faudrait* que ça soit *réciproque*. La femme *doit* du respect au monsieur et ainsi de suite. Mais *chez moi* c'était pas le cas : monsieur fait une semaine, il rentre, il laisse l'argent quand *il veut,* ou bien il bat les enfants, et vraiment je supportais pas et il me battait beaucoup[47].

Ces contraintes qui s'exercent et qui sont ressenties par les individus, nous pouvons à présent essayer d'en préciser les grandes tendances. En premier lieu, distinguer entre ce qui est placé à l'extérieur de la personne (l'obligation), et ce qui est situé dans son intériorité, soit comme généralité impersonnelle s'exerçant ou devant s'exercer sur tous (le falloir), soit comme charge propre au sujet (le devoir).

---

46. Remarquons le passage chez Marie, permis par la parole de son amie, d'un « falloir boire » général à une (non) obligation extériorisée.

47. L'alternance « fallait »/« faudrait » marque ici la différence entre la nécessité d'un agir conforme aux normes « traditionnelles » et d'un agir qui serait conforme à une norme d'égalité entre mari et femme, mais qui n'a pas cours dans ce couple.

L'obligation extérieure, ce sont avant tout des rapports sociaux perçus comme exerçant un pouvoir de contrainte : la famille, les réseaux de connaissances et d'amis, les pouvoirs politiques et économiques, c'est-à-dire la position dans la filiation et l'obligation d'aide qu'elle entraîne, la soumission au rapport conjugal, la solidarité entre frères, amis et relations, la coercition exercée par les autorités. Ce qui est ici remarquable n'est pas tant la relation d'obligation, que la mise à distance de ces rapports, que la mise en extériorité de ces pouvoirs par l'individu. Doit-on y voir une prise en charge par l'individu d'obligations émanant d'instances d'autorité considérées comme extérieures – proprement sociales –, et à un refus de s'identifier en tant qu'individu – à défaut de pouvoir y échapper – à ces instances et aux relations somme toute banales qu'elles engendrent ?

La généralité évidente et impersonnelle se marque d'abord par la nécessité omniprésente de l'argent. Or, il s'agit ici d'une condition globale de l'action et de la survie, condition perçue comme une « naturalité » des choses. Les interviewé(e)s ne disent pas : « je suis obligé de gagner/trouver de l'argent », mais : « il faut de l'argent ». Dans le même ordre d'idées : falloir travailler (et « *ne pas pouvoir* rester à ne rien faire »), aller à l'école, changer, s'adapter, marquer ses différences, se perçoivent comme des évidences intériorisées. Cette intériorisation s'actualise dans une relation personnelle dans laquelle le sujet est pris, sous la forme *d'un devoir pris en charge par le locuteur.*

Nous sommes loin ici d'avoir épuisé toutes les circonstances où nécessités et contraintes sont évoquées. Celles-ci se trouvent très fréquemment confrontées à deux autres modalités : celles du *pouvoir* et celle du *vouloir.* Mais ici encore, des structurations plus nettes se laissent voir à partir des négations, lorsqu'il s'agit d'un « non pouvoir » ou d'un « non vouloir ». De fait, *plus le champ des possibles est fermé* – à l'instar de la différence d'emploi des « nous » et des « je » – *plus le champ de la contrainte sociologique est structuré.*

Le domaine des modalités de la nécessité, du pouvoir et du vouloir semble être un lieu discursif privilégié du lien entre *représentations* et *pratiques.* A défaut d'une étude complète, qui nécessiterait de très longs développements, voyons quelques exemples significatifs du rapport de l'individu à des normes, où le « ne pas pouvoir faire », « -dire » ou « -être » est très souvent relié à des considérations générales, et où des pratiques et des représentations différentes sont mises en opposition :

> *Marie (sans enfant)* : il m'a jamais dit [son ex-mari] un jour « *allons* chez un gynécologue », et *chez nous ici* une femme *peut pas dire* à son homme : « *allons* voir un médecin », ça les vexe. Pourquoi ? lui aussi ça ne vient pas à l'idée que tu devrais aller voir un médecin, parce que tu as fait 3 ans avec [lui] y a pas de grossesse, et pourquoi est-ce que on va pas voir

un médecin ? *Non chez nous ici non, pour eux* bon Dieu est là, quand tu es là, *tu dois* tomber enceinte toute suite, forcé. Et si tu fais pas enfant, c'est *pas normal*. Et pourtant on dit qu'on a évolué, tu penses qu'on a évolué comme ça ? Si *nos femmes* dit à son homme : « *allons* voir un médecin » il est fâché toute suite, il *peut même* te renvoyer pour ça.

(...) une personne *en Afrique* sans enfant c'est pas facile, mais *on ne peut rien* contre la volonté du bon Dieu hein ! après ils m'ont raconté que c'est *la sorcellerie, et moi* j'ai cru un peu que c'est vrai, *c'est possible.*

Avoir des enfants est considéré comme une naturalité, dont les avatars biologiques sont exclus de la normalité. Et en particulier est exclue la possibilité d'évoquer le problème, d'en parler, avec pour la femme le risque de se faire répudier, et avec le risque d'une explication en termes de sorcellerie, toujours latente. Les problèmes de la fécondité et des maladies des enfants restent, dans tous les entretiens des femmes, solidement ancrées dans des perspectives « traditionnelles », où la « modernité » médicale n'a qu'une place relative.

Représentations et pratiques se mettent aussi en scène, à propos de la liberté d'un *vouloir* individuel dans l'alliance. Pour la première interviewée ci-dessous, un mariage « traditionnel » a échoué, en partie à cause des contraintes de l'activité de patronne ; elle prend une position individualisée de commerçante (cf. les propos de Madeleine p. 154 et *infra*), tout en évoquant la place de la femme dans la société globale, lorsqu'elle est en dehors d'un rapport d'alliance officiel avec un homme.

Madeleine : si je trouve *quelqu'un qui veut me marier,* je me marie aujourd'hui. Si je n'en ai pas, je m'assoie [je renonce], *une femme peut pas* rester comme ça.

Cousin de Madeleine : oui, *la valeur d'une femme c'est un homme.*

Madeleine : c'est un homme, tu as tout, mais tu n'as pas de mari, *c'est pas bien* (...) parce que quand tu as, voilà c'est le respect (...) et maintenant tu n'es pas mariée, c'est pas bien.

Cousin de Madeleine : les femmes faciles, voilà !

Madeleine : donc si je trouve un mari aujourd'hui, je prends (...) *c'est Dieu n'a pas voulu* me donner mari.

Dans le cas suivant, c'est au contraire un mariage contre la volonté des parents qui a abouti à un divorce. Marthe est allée à l'encontre des vouloirs familiaux, qui l'ont rattrapée lorsqu'elle et son mari se sont retrouvés plongés dans des relations sociales « coutumières » (elle est fille de chef, voir citation p. 156), dont elle oppose explicitement les normes à celles de la société européenne, basées sur un choix affectif individuel :

Marthe (divorcée après un mariage « légal ») : le mariage, le foyer, ça pas marché. En Europe ça a marché, mais une fois qu'on rentre, on est au

pays hein ! on change (...). Au début son père n'était pas tellement d'accord, parce qu'*il voulait* qu'il épouse une fille de la famille (...). Bon *il n'a pas voulu, il n'a pas voulu.* Pour *moi aussi* de mon côté mon père *ne voulait pas.* Vous voyez chez l'Africain c'est comme ça, quand *on ne veut pas,* quand les parents *ne veulent pas, c'est pas comme chez l'Européen* : « *tu veux* ou bien ? » [rires]

Antoinette : pourquoi vos parents *ne voulaient pas ?*

Marthe : bon ma mère elle n'a pas fait de ça un drame ! c'est le père surtout *qui ne voulait pas.* Parce qu'à l'époque chez l'Africain ça compte beaucoup : quand quelqu'un, un homme *veut* se marier à une fille de la famille, *il faut* chercher à savoir ce qui se passe dans la famille du monsieur (...) Donc mon père *lui il voulait pas* de cette famille, c'est pas sur le plan financier hein ! mais sur le plan *peut-être coutumier.* Bon les mœurs c'étaient pas ça. *Nous* nous sommes entêtés, vous savez *comme on dit* : « *l'amour n'a pas de frontières* ». *Nous* nous sommes mariés, espérant que...

Quels que soient les motifs réels des séparations dans ces deux cas – et dans d'autres –, la liberté de choix et l'individualisation de l'alliance sont consciemment et clairement exprimés et opposés aux contraintes que les rapports « traditionnels » font peser sur les individus.

Dans la pratique du maquis, comme on l'a déjà vu, les rapports familiaux se trouvent en opposition à la marche de l'entreprise. Ci-dessous, le jeune patron se trouve confronté à une double « non possibilité » : celle du travail des « sœurs » employées, qui font passer leurs relations amicales avant les contraintes de l'activité, celle du « frère » gérant lui-même qui ne peut pas imposer des normes impersonnelles de fonctionnement. La situation de crise de l'emploi va permettre et imposer à la fois une séparation entre les normes de la solidarité familiale et les normes de l'entreprise :

Gaston : quelques fois, *elles* [les employées de la famille] ont des rendez-vous avec leur gars là, *elles peuvent pas* travailler correctement. Ce qui est sûr, c'est pas pour vous mentir, c'est très difficile de travailler avec les parents, parce que l'autorité, *on peut pas être* très très ferme *comme il se doit,* parce qu'on se dit de toutes les façons : « c'est mon frère hein ! quoi que je fasse, qu'est-ce qu'il va me faire ? » alors que quand vous travaillez avec quelqu'un que vous ne connaissez pas, s'il déconne, vous le videz hein ! y'a tellement de *gens qui veulent* travailler avec un salaire dérisoire.

(sur les rapports entre entreprise, parenté et alliance, voir aussi les citations de Jean Marc pp. 133-134, de Marie et de Monique pp. 135-136, de Baptiste p. 150).

Thèmes

Pour finir, croisons quelques-unes de ces différentes entrées d'analyse à partir de deux thèmes importants dans le corpus, qui correspondent à des préoccupations majeures des Ivoiriens et qui renvoient, entre autres, au lien social entre générations : « construire » d'une part, et « aider » et « s'occuper de » d'autre part. Ces vocables sont d'ailleurs répartis de manière égale entre les différentes catégories de locuteurs.

– Construire

« Construire au village » est une obligation essentielle pour tous les Ivoiriens (Vidal, 1992, voir aussi la citation de Marie p. 122), mais la norme s'exerce différemment selon qu'il s'agit des parents ou des enfants, selon que l'on est aîné ou cadet, selon que l'on est homme ou femme.

> *Alphonse : j'ai construit bien avant de faire ce que je suis en train de faire ici*, et d'ailleurs au *village* ce n'est même pas achevé (...) c'est *tout ça là* qui fait que *il faut que je change,* parce que ces maisons là *je dois* au moins les achever. Les enfants quand ils arrivent au village, *il faut d'abord loger les parents mais il faudrait que j'arrive quand même à héberger mes enfants donc je dois quand même dormir chez moi.*

Dans cet exemple, l'alternance « faut »/« faudrait » (présent et conditionnel) montre la prééminence de la norme « loger ses parents » sur celle de « loger ses enfants ». Il s'agit bien de la « dette » des enfants envers les parents[48], dette essentielle, mais qui entre en conflit avec les devoirs que ce patron ressent vis-à-vis de ses enfants, et avec ses souhaits pour lui-même. Pour résoudre le dilemme, « il faut changer », c'est-à-dire trouver une activité qui lui permette de remplir toutes ses obligations.

Pour Odile par contre, « construire pour ses parents » est un devoir honorifique auquel aujourd'hui, une femme peut prétendre :

> *Odile (Dida, patrilinéaire) : On dit : « si une femme construit maison c'est pas bon »*. J'ai eu un peu peur. Il dit [son grand frère] : « non, ça tue pas, y'a les filles Bété [ethnie patrilinéaire] qui construit maison partout, *moi* je suis à Gagnoa [pays Bété] je vois les filles qui construit (...) Oui à l'époque, on disait ça au village mais maintenant femme *peut construire.* Donc j'ai été la première à *construire* au village, voilà : c'est mon grand frère qui a demandé, à cause de nous y'a pas de maison à la famille, qu'il *voulait* aller ailleurs pour chercher l'argent, venir *construire.* Alors je lui ai dit de m'attendre, je vais venir *construire,* si lui il s'en va, la maison est

48. Cf. les articles d'A. Marie et É. Gérard dans ce même ouvrage.

fermée, notre papa ne vit plus, donc *faut pas* bouger, c'est lui m'a demandé, mais c'est celui qui est décédé [le grand frère aîné] qui m'a donné idée d'aller *construire.* Mais j'ai eu peur, je dis : « *chez nous* femme construit *pas* maison », mais maintenant...

On peut voir dans cet exemple l'évolution des normes, en particulier la séparation entre une action sociale (pouvoir construire une maison) et les caractéristiques liées au sujet (être femme et cadette), et donc un mouvement vers une individualisation possible. Ce changement est permis et légitimé par la demande du grand frère vivant et par la suggestion du grand frère aîné mort ; il est légitimé aussi par le fait que la patronne du maquis est déjà citadine, qu'elle a des moyens financiers et que l'émigration du grand frère vivant entraînerait la fermeture de l'ancienne maison familiale.

Madeleine, pour sa part, n'exprime pas dans son discours ce type de contradictions, mais ici les conflits se déplacent vers le statut social de la patronne. Les hommes se sentent diminués, dévalorisés devant sa richesse relative et sa réussite – auxquelles elle attache un grand prix – mais qu'elle présente aussi comme la source de ses déboires avec eux :

Madeleine : moi actuellement en Côte-d'Ivoire, c'est pas une manière de se vanter, mais *les gens ont trop peur de moi* [intimidés], *nos frères ivoiriens,* ils ont trop peur de *moi.* Ils disent : « alors Madeleine (...) *faut* aller en haut, en haut là-bas [de l'échelle sociale], elle n'a pas sa place ici, parce qu'elle connaît l'argent [elle est riche], donc *nous on sait pas* ce qu'on va lui *dire* ». Même mon [ex-] mari qui m'a installée ici, qu'on vient de même région là, a peur de moi parce que quand il voit mes réalisations, il dit : « vraiment.... ! »

Cousin de Madeleine : elle l'a fait dormir dans sa maison à Zuénoula qu'elle a tapée [fait construire]. Un jour, le monsieur est venu, elle dit au monsieur : « on va aller, j'ai pris une petite piaule chez une sœur là-bas, c'est là-bas je dors, tu vas visiter », mais quand le monsieur est venu, et puis elle a même sorti sa clé et a ouvert sa porte et tout ça, elle l'a installé, le monsieur était étonné. Après elle lui a dit : « c'est pour moi » [ça m'appartient], il n'en revenait pas, lui-même, il se sent *minimisé* [diminué, infériorisé]. Lui-même qui l'a installée, il n'a rien à Zuénoula.

Trois attitudes différentes, mais trois volontés de construire à tout prix : pour les parents d'abord, mais en sacrifiant son bien-être personnel et celui de ses enfants ; pour les parents toujours, mais en bravant une position de femme et de cadette qui « ne doit pas construire » ; pour soi-même enfin, mais en devant assumer une position de classe, une place individualisée de femme riche au-dessus des hommes. En bref, la solidarité entre générations – lien social par excellence – montre une permanence

remarquable, mais sa signification est transformée en fonction même de la recomposition des places des acteurs.

– Aider et s'occuper de

Cette recomposition se voit également clairement à propos de « l'aide ». Mais celle-ci se manifeste de manière différenciée, selon qu'il s'agit de l'aide des parents ou aux parents, de l'aide du mari ou du compagnon, de l'aide des amis ou encore de l'aide des institutions (cf. la citation de Marie p. 149, à propos de la banque). De fait, la relation va se partager entre « l'aide » proprement dite, qui réfère à un rapport non systématique à des acteurs variés, alors que l'on « s'occupe » des ascendants et descendants, ainsi que l'exprime Jeanne (citation p. 133) : « si mon papa vit pas, je suis obligée de s'occuper de maman et puis mes petits frères, pour que un jour, si je suis vieille, eux aussi peut s'occuper de moi » (voir aussi la citation de Baptiste p. 135). L'obligation la plus importante est bien entendu vis-à-vis de la famille, où le « grand frère » tient souvent une place importante (voir aussi la citation de Odile p. 148). Dans tous les cas, l'aide ou le soutien sont toujours conçus comme une relation réciproque.

> *Pascal* : celui de Cocody [le grand frère] il *nous* fait asseoir, il *nous* parle de ses problèmes pour qu'ensemble *nous* trouvons des solutions. *Il nous aide pour que nous aussi nous l'aidons.*

La présence d'un compagnon, l'aide d'un mari ou du père des enfants sont bien entendu toujours essentielles, et, quand elles viennent à faire défaut, cela est ressenti cruellement (voir aussi la citation de Pascal p. 134) :

> *Marthe* : j'ai un ami, c'est malheureusement quelqu'un qui est marié aussi, donc c'est là le problème [rires] (...) il est très gentil, *il m'aide* beaucoup, surtout pour les enfants *il m'aide* beaucoup.
>
> *Odile* : le maquis c'est un peu difficile (...) mais *nous* qui n'a pas de parent *pour nous aider,* c'est bon *pour nous.* J'ai les enfants qui n'ont pas de père *pour m'aider,* j'ai eu avec les maris, mais *ils ne m'aident pas,* je suis seule.

Par contre, si l'on attend beaucoup des amis ou des connaissances, leurs demandes ne semblent souvent pas avoir de limites, et on est obligé de faire des choix (voir les citations de Joseph, Jean Marc et Gaston p. 134). En tant qu'obligation massive et indéfinie, l'aide tend à être mise à distance, tant sous la pression de la crise que sous l'effet de la prise de conscience des charges excessives qu'elle impose à l'individu :

> *Monique* : dans le temps, les choses marchaient, j'avais l'argent que je distribuais, que je *donnais* à tout le monde qui avait besoin. Quand tu es

dans le problème *je t'aide, eux* ils croient que j'ai ça toujours [l'argent], comme je continuais toujours et puis je me plains jamais.

Marie : comme si tout le monde est *obligé d'aider* tout le monde ! (...) Autorité va *t'aider* et les autres ? *Faut* prier Dieu[49], il *faut dire* que j'ai la force de d'avoir un projet, il *faut* que je m'avance (...) *moi on m'a aidée moi ?* Je suis partie avec une somme de 5 000 F [premier maquis à la suite d'une rupture conjugale], c'est pourquoi j'ai la force (...) tout le monde *n'a qu'à* se démerder, *moi* c'est comme cela *je* vois les choses (...) *Moi je* crois que *autant on t'aide beaucoup autant tu n'es pas libre.*

Ainsi la relation de solidarité tend à ne plus être envisagée de manière globale, mais différenciée. Elle comporte un « noyau dur », qui est le lien avec les ascendants et avec les descendants, entre générations successives liées par la dette, impératif d'autant plus sacré qu'il y va de la survie physique et sociale aux différents âges de la vie. Mais, simultanément, une solidarité plus sélective, moins contraignante, plus conditionnelle est assumée à l'égard des amis et d'autres membres proches de la famille. On peut dire non, on peut choisir qui on aide, et se constituer ainsi des réseaux aux contours variables.

Conclusion : parcours et discours, sujets et individualisation

Peut-on avancer quelques conclusions quant au processus d'individualisation ? Que peut-on dire des éléments de stabilité et de changement ? Des parcours de vie et des discours de nos patronnes et patrons, plusieurs données fortes ressortent que nous pouvons confronter aux hypothèses de départ.

Tout d'abord les phénomènes de *séparation* ont une grande place dans les récits des interviewé(e)s. Ils sont toujours présentés comme des événements ayant marqué leur vie. On a dit que ces séparations jouaient un rôle en ouvrant la voie à des comportements diversifiés et individualisés, devenus de plus en plus indépendants des modèles assignés par la naissance ou l'héritage.

La première grande séparation est celle d'avec la vie villageoise et des rapports « traditionnels ». Certes, *venir à Abidjan,* migrer est un fait ancien, mais qui prend aujourd'hui une autre signification, notamment du

49. La référence à Dieu comme recours, comme aide ou au contraire comme volonté s'opposant à une place « normale » du sujet dans sa vie sociale et personnelle (avoir des enfants, se marier) est fréquente : voir la citation de Madeleine p. 158.

fait du nombre croissant, dans les générations plus jeunes, des personnes nées dans la métropole. Le rapport au « village » – qu'il faut comprendre comme le lieu d'origine du lignage (village rural ou quartier urbain) – reste cependant central. Les liens réels avec les membres de la famille qui y demeurent encore, ou les liens symboliques – la terre des Ancêtres –, restent très importants. L'activité en ville, et en particulier le maquis lorsqu'il est prospère, permet justement de faire face aux obligations de la dette entre générations. Mais hommes et femmes réagissent différemment devant la migration. Les hommes vont aller d'eux mêmes et « naturellement » vers les villes, où ils espèrent trouver travail et argent, alors que les femmes de plus de quarante ans y sont venues à partir de la demande d'un homme, dans une relation de parole conjugale ou familiale. Les femmes plus jeunes, par contre, semblent de plus en plus décidées à venir d'elles-mêmes, lorsqu'elles se retrouvent exclues d'une union avec un époux ou un compagnon, et qu'elles n'acceptent plus ou ne peuvent plus être à la charge de leurs parents.

Ce rapport à l'alliance durable est la question qui prime toute autre pour les femmes. *Les séparations et les ruptures dans leur vie matrimoniale* est l'élément moteur qui va les décider à *entreprendre*. Un compagnon stable leur donne une inscription dans la vie sociale et économique, un amant peut les aider dans leurs investissements et pour leur promotion. De même un père, un grand-père ou un grand-frère va pouvoir s'occuper d'elles. Pour les hommes comme pour les femmes, le divorce des parents, le décès ou la défaillance du père pendant l'enfance ou la jeunesse marquent profondément dans la conscience la nécessité d'avoir à se débrouiller seul. Sans doute les hommes en sont encore plus marqués, car ils n'ont pas le recours du mariage pour assurer leur vie économique, et on compte au contraire sur eux pour jouer leur rôle de soutien de l'épouse, des enfants et des ascendants, mais ce recours est devenu aussi plus aléatoire pour les femmes...

Hommes et femmes partagent aussi le souci d'avoir coûte que coûte des enfants. Ils subissent, dans les domaines de la procréation et du mariage, la pression très forte des familles, et bien souvent le premier conjoint est d'une origine ethnique ou familiale proche. Ne pas avoir d'enfant est une malédiction qui sera cependant vécue différemment : l'homme divorcera et prendra une autre épouse, alors que la femme se verra abandonnée et se croira victime de pratiques sorcières. Cette sorcellerie est bien souvent évoquée, dès qu'il s'agit de mort, de maladies, de fécondité, ou par ailleurs, de réussites trop voyantes.

La mise à distance se joue ensuite dans les rapports de *solidarité* : la solidarité familiale au sein de la fratrie et entre ascendants et descendants est incontournable, car qui va s'occuper de soi, l'âge venu ? Qui fera que « le nom ne soit pas effacé » après la mort, sinon les enfants ? Les solidarités amicales ou vis-à-vis des parents plus éloignés autorisent par contre

un jeu – difficile mais réel – dans les choix. Se constituer un *réseau* (« faire des connaissances », selon l'expression ivoirienne, et le maquis y contribue grandement), si important dans les rapports directs entre les individus, va permettre de se débrouiller au mieux dans la vie urbaine, à condition toutefois que l'on puisse espérer une réciprocité dans les services rendus. Comme le dit Jean Marc, jeune patron enseignant dans un lycée, à propos d'une ville américaine : « c'est trop grand, c'est très anonyme, très impersonnel, enfin vous êtes dans une grande ville où y'a plein de choses, mais si vous êtes seul quoi, personne ne s'occupe de son camarade, chacun, chacun... ».

Les *pratiques* tendent aussi à se séparer : pratiques économiques, pratiques de sociabilité et pratiques alimentaires. Si l'on veut pouvoir faire face à ses propres besoins, à ceux de ses proches, aux devoirs familiaux, il faut que le maquis marche, et pour cela, faire le tri dans ses obligations. D'abord se séparer des employés apparentés qui ne jouent pas le jeu de la logique de l'entreprise. Séparer ensuite les budgets et avoir un minimum de comptabilité. Séparer aussi les lieux à l'intérieur du maquis, et séparer les clients, leur permettre de s'isoler, et accentuer ainsi l'évolution d'une sociabilité généralisée à tous les convives à une sociabilité plus personnelle, plus individualisée. Diversifier les plats et passer d'une nourriture villageoise à une nourriture plus urbaine, dans laquelle bien sûr, en Côte-d'Ivoire comme ailleurs, la référence au « terroir » sera néanmoins toujours importante.

Des *champs discursifs autonomes* tendent à se constituer, dans une articulation différenciée entre pratiques et discours. Le lieu des rapports de filiation n'est pas le même que celui de l'alliance, car la filiation reste encore et toujours l'élément stable de la vie, quand les unions se font et se défont bien plus vite et plus facilement qu'autrefois, même si c'est dans la douleur. De même si l'activité et l'argent sont liés, ce dernier se démarque car l'argent est vécu comme un médiateur universel des rapports sociaux. Mais ce qu'il faut noter surtout est la séparation entre les deux grands registres de la famille au sens large (filiation et alliance) et de l'entreprise (activité et argent), de telle sorte que pratiques et discours concordent pour différencier des logiques qui à la fois se contredisent et s'appuient l'une sur l'autre. En s'imposant comme individu dans ses entreprises, le sujet peut entrer dans le cycle de l'échange et stabiliser sa place dans la filiation et dans la fratrie – mais c'est une place recomposée. Les places formelles acquises dans l'activité confortent ainsi les places personnelles dans la famille.

Les phénomènes de *médiation,* médiations discursives, médiations institutionnelles, médiations monétaires, apparaissent de manière sous-jacente dans les discours des enquêté(e)s, comme conditions de la vie et de la survie. Leurs transformations permettent d'investir différemment les places sociales. Ainsi la *scolarisation* crée un espace discursif intermé-

diaire entre les sujets, un lieu de référence, une intériorisation de discours et de compétences variées. Cette médiation se lit dans les textes du corpus à travers la décentration des rapports des locuteurs scolarisés par rapport à leur famille, par leur vision plus globale, plus citadine et plus distanciée de la vie sociale. Le sujet opère une certaine prise de distance discursive vis-à-vis des devoirs ressentis comme obligations, la famille en particulier apparaissant comme un pouvoir opposé à l'individu. Mais quoiqu'il en coûte, la soumission aux devoirs de la parenté restera forte, sous peine de mort sociale. Et pour bon nombre de femmes moins scolarisées, la relation de parole directe dans un rapport social concret, la médiation d'un homme (grand-frère, beau-frère, conjoint ou compagnon) reste nécessaire pour leur donner une place dans la société.

La *fratrie* comme lieu de référence identitaire est particulièrement forte, mais l'on sait aussi qu'elle permet des déplacements métaphoriques vers d'autres identités, plus « urbaines », plus « modernes ». On peut s'interroger sur la force d'une identité en terme « d'égaux », par rapport à des identités qui intègrent des différenciations sociales (village, ethnie, nation). Il est probable que la multiplication des oppositions d'intérêt en milieu urbain contribuera à constituer de nouvelles catégorisations de regroupements et d'identités, basées sur des positions individuelles, mais il est probable aussi que ces nouvelles identités s'appuieront longtemps encore sur des références familiales.

L'opposition des *places masculine et féminine* est un axe qui structure très fortement les statuts et les rôles. Des changements importants se laissent voir cependant. *Construire* pour les parents – obligation toujours ressentie comme essentielle, et dans laquelle les ascendants passent avant les descendants – n'est plus l'apanage des hommes, d'autant que certaines femmes réussissent mieux dans leurs activités et sont à même de pourvoir aux besoins familiaux. Elles prennent ainsi la place d'un père ou d'un grand-frère décédés ou défaillants. De même, être avant tout une *commerçante,* situe la femme parfois plus haut que l'homme dans l'échelle sociale, ce qui l'expose à encourir l'accusation de le « minimiser », et à risquer d'en payer le prix par la solitude. *Cuisiner* dans un maquis aussi n'est plus l'apanage de la femme, à condition toutefois de professionnaliser, de fonctionnaliser cette activité pour échapper aux risques d'infériorisation sociale. Des pratiques se détachent ainsi des statuts assignés par la naissance, et des places sociales de « grand frère », de « tantie » sont peu à peu occupées par des sujets-individus plus à même d'en supporter les charges, quels que soient leur sexe ou leur position de cadet ou d'aîné.

L'argent a acquis une « naturalité » – massive dans les discours – qui en fait un médiateur nécessaire, évident et intériorisé pour pouvoir agir, vivre et participer aux relations sociales. De même, « falloir travailler », « ne pas pouvoir rester sans rien faire » (avoir un emploi, gagner de l'argent) est devenu une évidence pour les femmes de notre enquête. Les

séparations de tous ordres obligent les individus, hommes et femmes, à s'engager de plus en plus totalement dans des activités rémunératrices, de préférence en conformité avec des rôles et des compétences « traditionnelles », mais elles les placent peu à peu dans des positions inhabituelles et les amènent ainsi à en changer les modalités d'accès.

Les séparations, même revendiquées, sont d'abord subies, mais sont aussi à la base des volontés et des actes de changement. Ruptures, nouvelles médiations, insertions dans la vie urbaine, nécessité d'avoir à se débrouiller seul, investissements libres de places « traditionnelles » et d'activités, poussent les sujets à s'individualiser (aller à Abidjan, divorcer, travailler, gagner de l'argent, s'occuper des autres et aider, construire, changer).

Il s'installe une dialectique entre la logique de l'entreprise et la logique de la réciprocité familiale, entre les exigences et les opportunités de la vie urbaine d'un côté, et les obligations et les soutiens de la vie de la parenté de l'autre. Il n'y a pas de basculement du « sujet communautaire » au « sujet individualisé », mais bien plutôt appui de l'un sur l'autre. En se *séparant* de ses relations communautaires, villageoises, familiales et matrimoniales, le sujet *s'individualise,* en *agissant* comme individu dans son entreprise, le sujet *maintient et transforme* sa place dans la communauté familiale.

Références bibliographiques

ACHARD P., 1993, *La Sociologie du Langage,* PUF, Que Sais-Je ?, n° 2 720, 127 p.

ACCT, CERPL, CLAD, 1991, *Des langues et des villes,* 580 p.

BIRNBAUM P, LECA J. (dir.), 1991, *Sur l'individualisme,* coll. Références, Presses de la FNSP, Paris, (2e éd.), 379 p.

BISILLIAT J., PINTON F., LECARME M., 1992, *Relations de genre et développement, femmes et société,* ORSTOM éd., Paris , 326 p.

BOURDIEU P. (dir.), 1993, *La misère du monde,* éd. Le Seuil, Paris, 950 p.

CHANFRAULT-DUCHET M.-F., 1983, « L'énonciation et les ruses du sujet », *Revue des sciences humaines,* LXIII n° 192, pp. 100-107.

CHANFRAULT-DUCHET M.-F., 1991, « Oralité, choralité du récit de vie (le récit de vie : un nouveau genre oral) », in *Parole ai margini, ludismo linguistico, musica e scrittura, « récit de vie »,* Università degli studi di Torino, n° 6, Tirrenia Stampatori, Torino, pp. 129-156.

DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,* coll. Esprit, Le Seuil, Paris, 280 p.

ELIAS N., 1973, *La civilisation des mœurs,* Calmann-Lévy, Paris, 342 p.

ELIAS N., 1991, *La société des individus,* Fayard, Paris, 301 p.

FAVRET-SAADA J., 1977, *Les Mots, la mort, les sorts,* NRF Gallimard, 332 p.
GARMADI J., 1981, *La sociolinguistique,* PUF, coll. le linguiste, Paris, 226 p.
GIDIS-CI et ORSTOM, 1993, *Crises et ajustements en Côte-d'Ivoire, les dimensions sociales et culturelles,* actes de la Table Ronde, décembre 1992, Centre Orstom de Petit-Bassam, 181 p.
GOODY J., 1979, *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage,* Éd. de Minuit, coll. Le sens commun, Paris, 274 p.
GOODY J., 1986, *La logique de l'écriture, aux origines des sociétés humaines,* Armand Colin, Paris, 198 p.
IFA, 1983, *Inventaire des particularités lexicales du Français en Afrique noire,* AUPELF, ACCT, Paris, 551 p.
INSTITUT D'ETHNOLOGIE DE NEUCHÂTEL, 1987, *Histoires de vie, approche pluridisciplinaire,* Institut d'ethnologie de Neuchâtel-Suisse et MSH-Paris, Recherches et Travaux n° 7, 129 p.
KERBRAT-ORECCHIONI C., 1980, *L'énonciation, de la subjectivité dans le langage,* Paris, A. Colin, 289 p.
KERBRAT-ORECCHIONI C., 1990-1994, *Les interactions verbales,* Paris, A. Colin, tomes I, II et III, 318 p., 368 p. et 347 p. Sur les relations entre l'individu et le groupe dans les relations verbales, voir notamment le tome III, pp. 88-107.
KROLL P.-A., 1994, *Avoir 20 ans en Afrique. Reportage,* L'Harmattan, Paris, 250 p.
LAFAGE S., 1995, « Hybridation et "français des rues" à Abidjan » colloque *le français parlé en Afrique,* Aix en Provence, sept., 12 p.
LAURENT A., 1993, *Histoire de l'individualisme,* PUF, coll. Que Sais-Je ? n° 2712, 126 p.
LEBART L., SALEM A., 1988, *Analyse statistique des données textuelles,* Dunod, Paris.
LEBART L., SALEM A., 1994, *Statistique textuelle,* Dunod, Paris, 342 p.
LECARME M., 1992, « Territoires du féminin, territoires du masculin : des frontières bien gardées », in *Relations de genre et développement, femmes et société,* ORSTOM éd., Paris, pp. 295-326.
LEIMDORFER F., 1990, « Dans les maquis d'Abidjan », in *Les Restaurants dans le monde et à travers les âges,* éd. Glénat, pp. 325-336.
LEIMDORFER F., 1994, « "Chez nous là", identités et normes chez des petits entrepreneurs abidjanais », communication au colloque du GIDIS-CI, 16 p.
LEIMDORFER F., SALEM A., 1995, « Usages de la lexicométrie en analyse de discours », *Cahiers des Sciences Humaines de l'Orstom* « Hommage à Michel Dieu », n° 31-1, pp. 131-143.
LE ROY E., « Justice africaine et oralité juridique », *Bulletin de l'IFAN,* XXXVI, série B n° 3, pp. 583-587.
MANESSY G., 1991, « Modes de structuration des parlers urbains », in *Des langues et des villes,* ACCT, pp. 7-27.
MANESSY G., WALD P., 1984, *Le français en Afrique Noire, tel qu'on le parle, tel qu'on le dit,* L'Harmattan, IDERIC, Paris, 115 p.
MARENCO C., 1992, *Manières de table, modèles de mœurs, XVII^e^-XX^e^ siècle,* ENS de Cachan, 308 p.

MARX K., *Contribution à la critique de l'économie politique,* Éd. Sociales, pp. 164-168.

MAUSS M., 1966, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », in *Sociologie et Anthropologie,* PUF, Paris, 3e éd., pp. 331-362.

ORTIGUES E., 1973, « La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie », *La notion de personne en Afrique Noire,* CNRS, pp. 565-571.

PENEFF J., 1990, *La méthode biographique,* A. Colin, Coll. U, 144 p.

POITOU D., LAMBERT de FRONDEVILLE A., TOULABOR C. M., 1992, « Femmes, commerce, État : une analyse en termes de relations de genre à partir de trois cas ouest-africains », *Relations de genre et développement, femmes et société,* ORSTOM éd., Paris, pp. 277-293.

REINERT M., 1993, « Les "mondes lexicaux" et leur "logique" à travers l'analyse statistique d'un corpus de récits de cauchemars », *Langage et Société,* MSH, n° 66, déc., pp. 5-39.

ROULAND N., 1988, *Anthropologie juridique,* PUF, coll. Droit fondamental, Paris, 496 p.

SALEM A., 1987, *Pratique des segments répétés, essai de statistique textuelle,* Klincksieck, Paris.

VIDAL C., 1985, « L'artisanat féminin et la restauration populaire à Abidjan », in *Femmes et politiques alimentaires,* actes du séminaire international sur *la place des femmes dans l'autosuffisance et les stratégies alimentaires,* ORSTOM, pp. 548-555.

VIDAL C., 1986, « Funérailles et conflit social en Côte-d'Ivoire », in « Côte-d'Ivoire : La société au quotidien », *Politique Africaine,* n° 24, Karthala, Paris, pp. 9-19.

VIDAL C., 1992, *Sociologie des passions, Côte-d'Ivoire, Rwanda,* Karthala, Paris.

4

Les entreprises de l'individu au Mali

Des chefs d'entreprises innovateurs dans le procès d'individualisation

Robert VUARIN

An ta ani n'ta, o tè kelen yé
A nous et à moi, cela ne se confond pas

« Que celui qui doit faire le commerce, qu'il fasse le commerce ; que celui qui doit cultiver, qu'il cultive » : c'est ainsi que le fondateur de l'empire du Mali aurait formulé la « pax Sunjata » qu'il instaure après sa victoire sur les armées magiques du forgeron Sumanguru au XIII[e] siècle [1]. La formule serait cependant incomplète puisque lui est également attribuée la fondation ou la fixation des « castes » qui composent encore avec vigueur les sociétés soudaniennes [2]. Mais sous réserve d'y adjoindre le personnel de l'ancien empire, (administration et armée) qui, pour ne pas être cité par la légende, ne constitue pas moins une fraction fonctionnelle de la société et de l'assimiler à celui de l'État moderne, cette division du travail social peut être considérée comme toujours actuelle (Bagayogo, 1987 [3]) : en

1. Selon la version rapportée par Diango Cissé et Massa Makan Diabaté dans *La dispersion des Mandeka,* Bamako, Éditions Populaires du Mali, 1970, qui commentent ainsi cette formule (*min yena jago ké, ka jago ké, ni min yena sènè ké, ka sènè ké*) : « Cette chanson accompagne tous les récits mandingues postérieurs à Sunjata. En effet les traditionalistes rapportent que c'est cette chanson qui fut composée sur sa tombe, invitant les Mandeka à se stabiliser par la culture et le commerce, ce qui était un moyen sûr d'éviter la dispersion, Sunjata apparaissant, même mort, comme un élément de stabilisation » (note p. 102).

2. Attribution discutée et défendue par Tal Tamari : *Les castes au Soudan occidental : étude anthropologique et historique.* Thèse, Université Paris X, 1987.

3. Shaka Bagayogo (Bagayogo, 1987) montre très clairement cette « rémanence du passé » à propos de « l'État créateur de l'ordre économique et social ».

dehors de l'agriculture et du service du prince, la culture économique malienne ne reconnaît véritablement comme nobles que les activités marchandes et n'intègre les activités de fabrication que sous la forme infériorisée du travail casté. Certes, des entreprises industrielles ou de service existent aujourd'hui, parfois à capital privé, le plus souvent héritières des entreprises publiques créées après l'indépendance par le régime socialiste de Modibo Keita, aujourd'hui privatisées ou sur le point de l'être sous la pression de la Banque Mondiale (après avoir été, dans leur majorité, pillées ou détruites lors des émeutes populaires de mars 1991). Mais s'il est coutumier pour un Malien de chercher fortune, depuis des siècles, dans un commerce parfois très lointain, comme l'atteste l'assimilation en Afrique de la langue bambara et de la fonction de commerçant (et de celle-ci à l'Islam) sous le terme de *Dioula*, et aujourd'hui bien au-delà du continent, puisque l'on compte des Maliens parmi les plus grands diamantaires d'Anvers, il lui est beaucoup moins naturel de fonder une entreprise industrielle et d'y investir du capital[4].

Cette particularité de la culture économique propre, en fait, aux civilisations soudaniennes dont les racines se sont insinuées dans les échanges transsahariens depuis quelques millénaires, constitue la raison du choix de la population de l'enquête, effectuée en août et septembre 1993 à Bamako, dont on présente ici les résultats[5]. Il s'agissait d'identifier l'éventuel procès d'individualisation dont les sociétés ouest-africaines seraient actuellement le siège. Mais c'est la construction théorique du concept d'individualisation qui donne à cette particularité sa pertinence dans cette enquête, construction qu'il est nécessaire de présenter rapidement.

4. Les agrégats sectoriels rendent compte, au niveau global, de ce déséquilibre ; ainsi la faible part du secteur secondaire dans le P.I.B. évolue peu entre 1960 et 1985, contrairement à celle des secteurs primaire (agriculture) et tertiaire (transport, assurances, commerce) :

années	primaire	secondaire	tertiaire	total
1960	52,5	10,2	37,3	100
1985	28;9	12,4	58,7	100

(tableau tiré de Diarrah, 1990, p. 100). L'industrie malienne a été décrite par Maharaux (1986 et 1992).

5. Je remercie très vivement pour la chaleur de leur accueil et leur très efficace collaboration les autorités maliennes et les directeurs des projets d'appui à la création d'entreprises (projet FED/PME/PMI(*Cesiri so*), projet PNUD/BIT et projet PAPME) qui ont bien voulu mettre à ma disposition leur documentation et leur connaissance du milieu.

Problématique de l'enquête

L'enquête procède d'un cadre théorique que l'on ne rappellera pas ici puisqu'il est exposé plus haut[6] ; on se bornera donc à expliciter ses conséquences sur les options problématiques de l'enquête : thème étudié, choix de la population, guide d'enquête.

Une première option théorique résulte de ce qui fédère les problématiques de l'individualisation, au-delà de leurs divergences : *l'individu n'existe que par rapport au collectif et son concept scientifique ne peut donc être construit que comme relationnel.* Il en résulte que l'on peut définir l'individualisation comme un procès de production de l'individu par soi-même *et* par la société.

La seconde option théorique, qui justifie l'intérêt accordé à la tradition économique malienne, concerne l'instance qui, du côté de la société, participe de façon centrale à ce procès : *c'est la division du travail social qui, au niveau global, correspond à l'individualisation.*

Telle est du moins la thèse qui ressort des problématiques les plus convaincantes, celles qui prennent en charge la plus grande complexité de ce processus. Par division du travail social, elles entendent l'ensemble des fonctions qu'une société admet comme nécessaires à la production des richesses et à sa reproduction, et donc des places où les individus trouvent statut, occupation, moyen d'existence mais aussi lieu de déploiement, dans la vie collective, de l'infinie complexité des potentialités adaptatives de l'être humain[7]. La variété des fonctions peut, selon les sociétés, être limitée, ou tendre vers l'infini. A la diversification des fonctions socialement reconnues correspond, historiquement, reconnaissance et affirmation graduelle de l'individu dans un mode particulier de socialisation, supposant éducation, travail sur soi, modelage du psychisme, donc participation active à la construction de soi et promotion d'une sociabilité ego- et non socio-centrée. Ainsi s'articulerait production de l'individu par lui-même et par la société, et ainsi la « société des individus » suppose-t-elle le déploiement d'une sociabilité particulière, où l'élément ne se fond pas dans le collectif, mais le fonde. L'appareil éducatif joue dans les sociétés modernes, selon Elias, un rôle majeur de préparation à la différence et à l'autonomie, et l'on peut s'attendre à ce que, au Mali, l'école « moderne »

6. Cf. plus haut : « Un siècle d'individu, de communauté et d'État ».

7. Ou bien source des obstacles à ce déploiement de soi : telle est en effet la définition marxiste de la division du travail, qui y voit la source de *l'aliénation* : socialement, elle sépare l'homme de son œuvre, de ses semblables, de la maîtrise de son destin (division du travail masculin et féminin, intellectuel et manuel, urbain et rural) et individuellement, elle scinde la personnalité : « subdiviser un homme, (...) c'est l'assassiner... La subdivision du travail est l'assassinat d'un peuple » (Marx, *Le Capital*, I, chap. XII, cité par Gorz, 1973 : 9) ; cf. également Bertrand : « L'homme clivé » in Bertrand *et al.*, 1987.

contribue d'autant plus fortement à la diversification des perspectives personnelles qu'elle répond à un modèle externe, même si les filières supérieures ou professionnelles sont peu nombreuses, et les débouchés dans l'emploi peu assurés.

Mais considérée au niveau du sujet individuel, la diversification des fonctions appelle un élargissement des compétences d'évaluation d'un environnement mouvant et d'adaptation autonome à celui-ci : Elias insiste sur la nécessité de la socialisation individualisante pour éduquer cette maîtrise de soi, et sur le fait que tout progrès de ce mode de socialisation rompt avec une socialisation « primaire », plus respectueuse des appartenances héritées. Ce recentrage sur « l'identité du Je » aux dépens de « l'identité du Nous », selon l'expression d'Elias, s'effectue au travers de ruptures avec les appartenances collectives ou du recentrage de la vie sociale sur la production de l'individu plutôt que sur la reproduction du collectif. La « rupture de sociabilité » peut donc apparaître comme un indicateur du procès d'individualisation, si elle est associée à la production de relations nouvelles correspondant à la sociabilité individualiste [8]. D'où une troisième et dernière option théorique : *toute rupture dans la sociabilité assignée ou héritée, qu'elle soit provoquée par l'éducation ou mise en œuvre par la personne elle-même dans l'entretien de son réseau social obligé, pourra être considérée comme indicateur d'une volonté d'adaptation, donc de réponse active à un processus général d'individualisation.*

Résumons donc les conséquences de ces options sur l'enquête effectuée :

1) parce que le procès d'individualisation implique à la fois la personne et le collectif, on a choisi de le repérer non dans les marges de la société, mais dans des situations d'intégration maximale, en l'occurrence chez des *chefs d'entreprise*.

2) parce que l'élargissement de la division du travail apparaît comme le phénomène central de la dimension globale ou sociétale de l'individualisation, la population choisie pour l'enquête est celle de chefs d'entreprise *innovateurs*, particulièrement actifs dans la diversification des fonctions et des tâches puisqu'ils inventent une nouvelle place.

8. On ne peut que signaler rapidement la nécessité d'un examen précis de la combinaison dans le temps de « l'individualisme de dissensus » et de « l'individualisme de consensus », selon les termes d'Alain Laurent (Laurent, 1993 : 13) : « tandis que sous la pression de cette tendance émancipatrice « lourde » se décomposent les formes collectives et hiérarchisées traditionnelles de la vie sociale, celle-ci est loin de sombrer dans l'anomie anarchique et la dissolution du lien social. Car se déploient parallèlement de nouveaux modes de socialité et de civilité à la fois diversifiés et cimentés par un contrat social de fait imposant le respect des droits individuels. A l'individualisme de rupture et de dissensus en succède peu à peu un autre qui est le support du consensus démocratique impliqué par la complexification croissante de la société moderne ».

3) enfin, parce que les ruptures de sociabilité indiquent une participation active à ce processus, une auto-individualisation, on a cherché à repérer, auprès de cette population, toutes les procédures de *mise à distance contrôlée du milieu social*, d'instauration d'une relation maîtrisée aux valeurs « communautaires » et aux partenaires obligés du réseau social habituel (parents et amis).

La stratégie de cette enquête consiste à vérifier, auprès d'une population sélectionnée pour sa participation active à la diversification de la division du travail social (soit l'aspect global du procès d'individualisation), la manifestation correspondante d'une attitude d'individualisme (entendue comme auto-production de soi), sous la forme de ruptures de sociabilité instaurées par le sujet. La constatation du dernier aspect de ce procès révélerait donc, puisque le premier est effectif par construction de l'échantillon, que celui-ci est bien à l'œuvre dans la société malienne contemporaine. Dans le cas contraire, on ne pourrait conclure que le procès d'individualisation n'apparaît pas dans cette société mais que, ne se manifestant pas en son centre (ou son « sommet »), son émergence est partielle, hétérogène et peut-être, pour employer le vocabulaire durkheimien, anomique.

Méthode de l'enquête

La durée de l'enquête (2 mois) et la technique utilisée (l'entretien) n'autorisent pas le recueil d'informations valant pour leur représentativité d'une population, qu'il s'agisse de l'ensemble des créateurs d'entreprise, voire même de celui, plus restreint, des créateurs innovateurs (plus nombreux évidemment que les 18 personnes interrogées, aux dires des directeurs des projets d'appui à la création d'entreprises).

La sélection des interlocuteurs a ici tenté de conserver la diversité des situations caractéristiques de cet univers : hommes et femmes, jeunes diplômés et partants volontaires à la retraite, entreprises de petite taille et plus importantes, de fabrication et de service ; quelques « conformistes » ont de plus été interrogés, comme témoins du caractère innovateur des autres. Le respect de cette diversité a semblé préférable à la recherche d'une représentativité de l'échantillon impossible à atteindre dans les conditions de l'enquête, représentativité d'ailleurs non recherchée par la majorité des auteurs de cet ouvrage qui ont privilégié une approche qualitative ou compréhensive des manifestations du procès d'individualisation.

Comment traiter les données ainsi recueillies ? Le parti adopté consiste à y rechercher des types extrêmes d'attitudes manifestant ce procès, sus-

ceptibles de révéler comment la personne interrogée se conforme ou à l'inverse résiste à celui-ci, ainsi que les attitudes nuancées, composant avec ces extrêmes ; ces attitudes seront recherchées au sein des deux pôles définis théoriquement comme constitutifs du procès : du côté de la société, la diversification de la division du travail social, à laquelle l'individu participe, et du côté du sujet individuel, les ruptures de sociabilité qu'il peut instaurer dans la production autonome de soi. Enfin on tentera de repérer ces attitudes dans les quelques champs de pratique sociale des chefs d'entreprises : les stratégies développées à l'égard du milieu social en matière d'embauche et de gestion du personnel, la relation qu'ils construisent entre les sollicitations de ce milieu et leur entreprise et enfin l'inscription de la création de l'entreprise dans leur histoire personnelle.

La division du travail au Mali : éthique africaine et esprit d'entreprise

La division du travail *social* englobe et dépasse la division *technique* du travail : celle-ci règle la décomposition des activités productives en tâches élémentaires en fonction des contraintes imposées par la matière travaillée et par le niveau des techniques disponibles ; celle-là attribue à ces activités une légitimité de nature culturelle et désigne les fractions de la société investies de cette légitimité, de telle sorte que sur la base de cette division, s'établisse une société cohérente. Bien évidemment, ces deux principes d'organisation peuvent coïncider, mais ils peuvent aussi diverger, lorsque les contraintes économiques l'emportent sur les principes culturels, ou l'inverse. On pourrait donc, avec quelque schématisme, définir la division du travail social comme l'organisation de l'économie par la culture, et, la division technique, comme celle de la culture par l'économie.

On peut concrètement repérer au Mali les différents effets de ces deux principes : la division technique se présente sous la forme d'une extrême subdivision ou parcellisation des tâches et aussi de la multiplication des micro-entreprises (par exemple garages et stations services ne réparent pas les pneus, et chez les réparateurs ou « colleurs », deux ou trois personnes distinctes se chargent du démontage, du repérage du trou, du collage de la rustine et du remontage). La division sociale par contre impose, par exemple, que tout travail du fer, qu'il s'agisse d'outils agricoles traditionnels, de réparation automobile, ou de fabrication de menuiserie métallique, soit plus légitimement entre les mains de la caste des forgerons. On l'a signalé en introduction, la culture définit avec une certaine rigidité, au

Mali, qui fait quoi, selon son *statut hiérarchique*. Les fonctions nobles sont, outre l'exercice du pouvoir ou le service du prince, celles de l'agriculture et du commerce, les subalternes celles de la petite manufacture. L'invention de fonctions productives nouvelles, donc l'élargissement et la diversification des fonctions économiques, font ainsi appel à d'autres ressorts que la division technique : elles supposent une remise en cause de la dimension symbolique de l'assignation des fonctions à des groupes. Elles procèdent de ce fait d'une modification des procédures d'accès à ces fonctions : aux modes traditionnels que sont la transmission héréditaire du statut, et son opposé, la conquête, mode reconnu d'acquisition légitime d'un statut transgressif supérieur ou inférieur (l'esclavage), elles rajoutent deux procédures d'accès inédites : l'investissement du capital et la formation scolaire. Un dernier mode réunit les époques, comme il cimente la société : c'est la protection, ou l'appui d'un *fangama*, ou *faama*, d'un « détenteur de pouvoir », un « grand », un homme puissant.

L'histoire moderne a contradictoirement bouleversé la division du travail social et l'accès aux fonctions : d'une part elle insère la société malienne dans un ensemble mondial lui-même hiérarchisé, au sein d'une division internationale du travail qui, de la période coloniale à aujourd'hui, ne lui attribue qu'une fonction essentiellement agro-exportatrice, renforçant ainsi le poids interne des négociants d'import-export et, sans doute, excluant la paysannerie de la mobilité sociale. D'autre part elle l'incorpore à la logique socio-économique dominante, celle du capitalisme, mais dans une position subalterne, dominée. S'articulent de ce fait des hiérarchies sociales et des logiques culturelles anciennes et internes, nouvelles et exogènes, différentes, sinon opposées.

Division du travail social et division technique du travail sont évidemment rendues plus complexes par cette intégration qui engendre développement de l'État et de ses appareils, apparition d'un secteur industriel et d'un artisanat urbain multiforme défini par ailleurs comme informel ou non structuré[9]. Elle bouleverse aussi la distribution des agents dans les fonctions. Mais surtout elle entraîne la cœxistence d'une logique sociale exogène et d'une logique interne de gestion de la force de travail, celle-ci intégrant les valeurs de la communauté, lignagère en particulier, mais aussi islamique. Cette coexistence se manifeste très consciemment en Afrique par un débat sur « l'éthique africaine et l'esprit du capitalisme »,

9. Les études sur ce secteur ont prioritairement été menées par le B.I.T., et en particulier à Bamako par C. Maldonado (en collab. avec J. Capt et E. Demol) : *Petits producteurs urbains d'Afrique francophone,* Genève, B.I.T., 1987. Ces auteurs refusent, pour décrire ce secteur, les termes « informel » ou « non-structuré » pour leur préférer le concept néo-marxiste de « formes sociales de production », qui leur permet de distinguer en son sein une « forme de production spécifiquement artisanale », une « forme capitaliste simple », une « forme quasi salariale » et une « forme associative de production » (pp. 30-37).

tout aussi vivant dans la conscience sociale que dans la pensée savante [10]. Cet ethos, assimilant l'entreprise à son dirigeant, recommande de soumettre la gestion de l'entreprise aux règles sociales de la redistribution communautaire plutôt qu'à celles de la rentabilité capitaliste, et de réserver à des membres du groupe de parenté la participation à la production des richesses. L'adoption par les entrepreneurs africains de l'une ou l'autre (ou d'une combinaison) de ces logiques, « découpe le monde des promoteurs africains en trois principaux segments qui coïncident avec des formes de sociabilité, des modes de vie et des éthiques distinctes » selon Pascal Labazée (1990 : 834-836) :

> « Un premier segment regroupe les petits producteurs et distributeurs urbains, dotés de très faibles connaissances scolaires – occidentales ou islamiques – et dont l'accès au capital et les conditions de reproduction sociale sont proches de celles du secteur de subsistance.
>
> (...) Le second segment comprend les héritiers des réseaux africains de commerce à longue distance, dont les activités marchandes ne paraissent pas dissociables des pratiques spécifiquement religieuses (...). A partir des années soixante-dix, nombre de fils de ces négociants ont suivi des études secondaires, notamment des cycles de gestion, avant de s'insérer dans les affaires familiales sous le contrôle des aînés qui mobilisent leurs compétences.
>
> (...) Le troisième segment du monde des affaires, dont les pratiques économiques s'inspirent des modèles occidentaux, regroupe des *entrepreneurs issus de la fonction publique et, depuis une décennie, quelques jeunes diplômés*. L'accumulation de connaissances scolaires et universitaires, puis leur mise en œuvre à des postes de haut niveau au sein de l'administration ou du secteur parapublic, rapprochent ces promoteurs de la représentation idéal-typique du décideur à la recherche de l'efficacité optimum » (je souligne).

Il faut noter que cette classification met directement en relation le style, ou l'éthique de l'entrepreneur et le niveau de la scolarisation suivie, exclusivement occidentale pour le troisième segment, qui est aussi le plus « schumpeterien » ; notons également que c'est à ce segment (« entrepreneurs issus de la fonction publique et jeunes diplômés ») que correspond la population de l'enquête.

Celle-ci peut également être insérée dans une autre classification, proposée par Jean-Loup Amselle (1988 : 17-18), dans une étude examinant les relations entre bourgeoisie d'État et bourgeoisie d'affaires au Mali. Les commerçants y sont répertoriés sous trois catégories : commerçants

10. Deux publications témoignent de la tenue de ce débat au Mali : Coumaré, 1990 et Centre Djoliba, 1991.

traditionnels (âgés, pieux musulmans, « recourant à des méthodes commerciales séculaires (crédit reposant sur la confiance), dont certains ont pris pied dans le secteur industriel ») ; les fils de ces commerçants, disposant d'une formation commerciale supérieure, qui se lancent à leur tour dans les affaires ; enfin « les jeunes diplômés et anciens fonctionnaires ayant abandonné le service de l'État pour monter leurs propres entreprises (...) à la suite des recommandations et des pressions de la Banque Mondiale et du F.M.I. ». Entre la première catégorie et les deux autres apparaît une différence fondamentale : « aux pratiques redistributives des premiers s'oppose la rétention » (des autres) :

> « Baignant dans un univers aristocratique et calquant leur conduite sur les normes édictées par les griots et les marabouts, les hommes d'affaires comme le reste des Maliens sont contraints de convertir une partie de leur fortune en prestige social ou religieux (...). L'accumulation de richesses, en effet, n'est pas répréhensible aux yeux des habitants de ce pays, ce qui l'est par contre c'est la rétention. Si la redistribution entraîne les bénédictions de ceux qui reçoivent, l'avarice provoque au contraire la malédiction. Quoi de plus important pour les Maliens, surtout les plus riches, que d'éviter les malédictions, alors qu'ils n'ont qu'un seul souci, celui d'assurer leur réputation au sein de leur milieu social.
>
> Il n'y a guère que trois catégories sociales qui s'opposent à ce modèle redistributif : les Wahabites, les intellectuels occidentalisés et les jeunes entrepreneurs (...) [qui] manifestent leur intention de rompre avec les pratiques du passé et de se libérer des contraintes familiales. »

Ces jeunes entrepreneurs, que notre enquête considère a priori comme particulièrement représentatifs du procès d'individualisation, apparaissent donc déjà, dans les quelques travaux signalés, dans une position très particulière au sein de la « bourgeoisie d'affaires » malienne : ce sont les plus scolarisés, les plus critiques à l'égard des contraintes familiales, les plus susceptibles de préférer la rétention à la redistribution et les plus proches, enfin, d'une attitude de « décideurs rationnels » de type occidental. Autant de « ruptures de socialisation » que l'on a définies comme caractéristiques de l'auto-production de l'individu, dont on va vérifier l'effectivité.

Ces caractéristiques sont cependant indicatrices d'un fait plus global, essentiel pour notre propos : *l'activité industrielle privée au Mali se constitue actuellement en se détachant de deux sources : du commerce, parce qu'elle est industrielle et de l'État, parce qu'elle est privée.* On constatera plus loin le détachement à l'égard de l'État mais il faut s'arrêter sur la relation entre la culture commerçante et nos entrepreneurs.

L'activité marchande au Mali plonge ses racines, comme on l'a vu, dans une histoire millénaire. Elle est principalement due à la position géographique du pays, position d'intermédiaire entre les pôles nord-saharien,

arabe et méditerranéen, et forestier, au sud. Au fil des siècles les circuits d'échange se déplacent d'ouest en est, les produits se diversifient (sel contre kola, esclaves, métaux, textiles, etc.) (Touré, 1982), mais aussi les acteurs de l'échange se spécialisent, de telle sorte que la fonction marchande finit par s'identifier à des groupes ethnoformes, plus ou moins détenteurs de monopoles commerciaux, de territoires ou de routes et de particularités culturelles, comme la religion islamique, en premier lieu. C'est le cas par exemple de ce groupe de « négociants de la savane » étudié par J.-L. Amselle, les *Kooroko*, spécialisés dans le commerce de la kola et qui revendiquent, pour des raisons de sécurité des transits, le statut protégé de forgeron (Amselle, 1977). Aujourd'hui, ces groupes marchands ethnoformes sont parfaitement identifiés par les Maliens : il s'agit des Sarakholé dits *Marka*, des Diawambé peuls appelés *Jokoramé* et des Songhaï, dits *Koroboro*, détenteurs du commerce de détail urbain. Ces groupes sont considérés comme fonctionnellement marchands, spécialisés et héréditaires ; ils sont connus pour l'extrême solidarité qui les unit, dans les affaires comme dans la vie courante, et pour les procédures très particulières d'intégration des nouvelles générations et donc de transmission du patrimoine. Or ces procédures sont empreintes d'un très net *individualisme*[11] : les jeunes gens sont mis à l'épreuve par la mise à disposition personnelle d'un capital commercial de départ et seuls ceux qui parviennent à le faire fructifier, qui donc font montre de leur « bosse des affaires », sont intégrés dans l'affaire paternelle (ou avunculaire). Ils sont alors associés aux affaires paternelles et emmenés visiter les correspondants étrangers d'un réseau commercial. Quant à la solidarité, elle est liée à la nécessité de disposer de points d'appui sûrs, en particulier à l'étranger, dans l'installation et l'utilisation d'un réseau commercial de confiance. C'est ce réseau, tout autant que le capital, qui constitue le patrimoine ; l'éducation des fils passe par l'apprentissage des règles de sociabilité et la fréquentation des parents correspondants d'affaires à l'étranger, de la Côte-d'Ivoire aux États-Unis, ou à la France, et de plus en plus aujourd'hui à Ryad, Hong Kong ou Singapour[12].

Ce qui permet de dire que les entrepreneurs étudiés ici se détachent de l'univers marchand traditionnel, ce n'est pas seulement leur origine sociale personnelle : il ne s'agit pas d'héritiers de commerçants (lesquels, Amselle et Labazée le notent, commencent à investir dans l'industrie) ; *c'est le fait qu'ils soient contraints d'inventer une éthique d'entreprise originale par rapport à la seule culture économique légitime, celle des (grands) commerçants, que l'on a vue centrée sur les valeurs de la redistribution sociale et sur les relations de parenté.* C'est cette logique éco-

11. Cf. ci-dessous, conclusion.

12. Ce fonctionnement est général chez les commerçants d'Afrique de l'Ouest. On le retrouve par exemple chez les Mourides sénégalais ou les Haoussa (cf. Grégoire, 1986).

nomique et sociale qui intervient dans le débat sur l'entreprise moderne en Afrique, parce que c'est elle qui donne sens à « l'africanité économique ». Cette invention d'une éthique d'entreprise, conquise sur un modèle dominant dans la culture nationale (mais dominé dans la division internationale du travail) sera un de nos principaux indicateurs de « rupture de sociabilité » : on l'examinera sous les deux angles, de la gestion de la force de travail employée et de l'articulation entre entreprise et milieu social.

La double invention de sa place dans la division technique du travail et dans la division du travail social

La population de l'enquête

Resituons tout d'abord avec plus de précision la population de l'enquête dans cette catégorie multiforme des « opérateurs économiques ».

Les options théoriques de cette recherche imposant la sélection de chefs d'entreprises innovateurs, leur identification a été effectuée à partir des listes d'entrepreneurs détenues par les « projets » d'appui à la création d'entreprises créés ces dernières années, au titre de l'accompagnement du Plan d'Ajustement Structurel. Trois institutions de ce type existent à Bamako :

– le projet FED/PME/PMI (« Cesiri so ») qui au 30 juin 1993 a financé l'installation de 804 entreprises au Mali, dont 275 à Bamako,

– le projet PNUD/BIT qui, à la même date, a aidé la création de 139 entreprises,

– enfin le Projet d'Appui aux PME (PAPME), financé par la coopération canadienne, qui a soutenu jusqu'à cette date 31 PME et 16 entreprises du secteur non-structuré.

Ces institutions instruisent les dossiers des créateurs, fournissent un appui technique à l'amélioration du projet, délivrent des prêts sur fonds propres (avec un faible taux d'intérêt), soutiennent l'attribution de prêts complémentaires auprès des banques de la place (un apport personnel est exigé) et suivent l'entrepreneur installé. Toutes s'adressent en priorité à des jeunes diplômés sans emploi, mais de manière moins sélective pour les deux dernières. La grande majorité des projets d'installation des jeunes diplômés, en particulier instruits par Cesiri So, sont très conformistes : ils s'orientent le plus souvent vers l'installation d'un commerce de détail, le maraîchage, l'embouche bovine, un atelier de couture ou de teinture, la location de chaises, activités traditionnelles ne manifestant pas d'effort de création d'un créneau économique original de la part de leur initiateur,

mais plutôt la répétition ou l'imitation d'activités connues ; ceux sélectionnés par PAPME sont plus originaux, et plus nettement de nature industrielle [13]. Sur les 445 créateurs d'entreprises ainsi soutenus, ont été sélectionnés 18 entrepreneurs parmi ceux considérés par les responsables des projets comme innovateurs. En voici la liste [14], insistant sur quelques paramètres permettant de situer leur activité ainsi que l'origine sociale et la personne de leur créateur :

1 - Atelier de production d'extraits aromatiques de plantes (citronnelle principalement) par distillation (seule entreprise de ce genre au Mali). Chef âgé d'une trentaine d'années, célibataire, originaire de Ségou, père enseignant ; études de biologie à Bamako, créateur du procédé technique et du matériel de distillation ; s'occupe de la commercialisation ; un employé chargé de la distillation. A créé son entreprise sans aide.

2 - Miellerie industrielle (première et toujours unique au Mali). Miel acheté à des coopératives rurales d'apiculteurs ; le créateur a perfectionné le procédé de filtrage, conditionne et commercialise dans une boutique du centre-ville ; 35 ans, célibataire, ingénieur des eaux et forêts ; vieille famille de commerçants de kola de Bamako, ancien champion du Mali du 800 m ; emploie 5 personnes dont trois parents.

3 - Affaire d'importation de semences pour cultures maraîchères (contrat avec une grande firme française) ; première et toujours seule

13. Les secteurs d'activités des entreprises soutenues par les deux premiers projets sont les suivants :

	Cesiri so		PNUD/BIT		échantillon	
	N	%	N	%	N	%
agro-pastoral	60	22	23	17	5	29
industrie	5	2	12	8	4	22
artisanat	22	8	29	21	2	11
transport	10	10				
tourisme	1				1	5
distribution	108	39	24	17	2	11
autres services	69	25	47	34	4	22
non déterminé			4	3		
total	275	100	139	100	18	100

Pour le projet PAPME, les projets sont plus nettement de caractère industriel, consacrés à la transformation de produits locaux et s'inscrivent dans les branches d'activité suivantes : 9 dans le secteur agro-alimentaire, 5 dans le bâtiment et T.P., 4 dans la chimie, 4 dans la métallurgie, 6 dans les services et 2 dans le travail du bois. L'absence de représentativité de l'échantillon s'explique par le choix d'une démarche plus idéal-typique qu'exhaustive.

14. Pour conserver la confidentialité des entretiens effectués avec les chefs d'entreprise, leurs noms et les caractéristiques économiques des entreprises ne sont pas indiqués ici ; on les désignera donc par un numéro.

entreprise de ce genre au Mali, fondée en 1989 après une longue période de vente dans la rue. Le créateur, 30/35 ans, ingénieur agronome, emploie deux frères et son épouse comme comptable. Père éleveur à Gao.

4 - Pépinière horticole, décoration végétale et aménagement paysager. Fondée en 1987, créateur âgé de 35 ans, fiancé, études de gestion à l'ENA à Bamako (mais passion personnelle pour les plantes : tente de produire des bonzaï de baobab), 5 salariés dont un parent lointain. Père fonctionnaire, ancien administrateur civil, directeur de l'OPAM.

5 - Petit supermarché, premier magasin de détail conçu sur les modèle des supermarchés des Libano-Syriens, fondé en 1992, avec 5 employés, non-parents ; tenu par une Malienne, 30 ans, mariée, 2 enfants ; études d'économie politique en URSS ; mère fonctionnaire, ancienne dirigeante de l'UNFM, père enseignant, décédé.

6 - Laboratoire privé de radiographie et d'échographie (premier et seul équipement privé de ce genre au Mali), créé par un jeune médecin (30/35 ans) au sein d'un cabinet médical collectif déjà fondé en 1990 par lui-même. Endettement très lourd, statut de GIE. Famille de hauts fonctionnaires d'origine somono.

7 - Institut de conseil aux entreprises et de formation ; statut de société anonyme, très bonne formation des partenaires, dirigée par un jeune (30 ans environ) économiste, célibataire ; une secrétaire, un directeur adjoint, de nombreux intervenants contractuels ; le collectif de dirigeants du privé et du public ainsi organisé cultive et partage un portefeuille de relations au plus haut niveau. Père ancien cadre de banque.

8 - Pharmacie, ouverte début 93, une des dernières de la centaine existant à Bamako, par une jeune pharmacienne malienne mais originaire de Dakar ; célibataire ; ouvre la nuit dans une zone de grande prostitution déambulatoire ; emploie 4 personnes. Père fonctionnaire, représentant des chemins de fer du Mali à Dakar.

9 - Agence de voyage, spécialisée dans le transport ferroviaire. Créé par une jeune femme de 30 ans, fiancée, d'une famille de hauts fonctionnaires après des études à Cuba en exploitation des chemins de fer ; 2 employés.

10 - Atelier de fabrication de meubles en bois, réputé à Bamako pour la qualité et l'originalité de ses productions. Fondé par un Sénégalais de 35 ans, handicapé, parti au Mali « à l'aventure » ; emploie une dizaine d'ouvriers, majoritairement sénégalais.

11 - Atelier de peinture automobile (seule cabine mécanisée de peinture de Bamako). Ingénieur, le créateur (marié, 40 ans) a travaillé dix ans dans une entreprise avant de s'installer mi-93 ; 18 employés dont 3 parents aux postes de responsabilité. Père fonctionnaire, chef d'escale de la Compagnie malienne de navigation à Mopti.

12 - Usine de fabrication et conditionnement de matelas en mousse de polystyrène. SARL fondée en 1990, employant 18 personnes permanentes

dont 3 cadres proches parents du chef d'entreprise, une quinzaine d'ouvriers temporaires et 5 couturières à façon pour l'habillage des matelas. Ancien directeur de grandes entreprises publiques et privées, le chef d'entreprise, d'une soixantaine d'années, applique des principes de gestion islamiques.

13 - Fabrique de pierres à lécher (pierres à sel) pour le bétail. Ancien enseignant en anglais, partant volontaire à la retraite, très attaché au monde rural (fait de l'élevage bovin) et au travail du fer (père agent de maîtrise aux chemins de fer), le créateur, d'une cinquantaine d'années, a fondé l'entreprise en 1993, après avoir mis au point lui-même le dosage des pierres et le matériel de fabrication ; emploie 5 ouvriers pour la fabrication, tous ruraux travailleurs saisonniers.

14 - Atelier de fabrication industrielle de grillage et de gabions depuis 1989. Invention d'une machine par le chef d'entreprise, 40/45 ans, marié, ancien vendeur de supermarché ; emploie 15 personnes, volontairement sans lien de parenté avec lui. Père petit commerçant, retiré à Ségou.

15 - Imprimerie, fondée en 1984, par un ancien mécanographe ayant quitté la fonction publique en 1977, de 55 ans environ ; emploie 25 personnes, dont 1 fils et 2 parents plus lointains ; entreprise dynamique, équipée, en contrat avec des administrations et des journaux.

16 - Laboratoire d'analyses médicales (seul laboratoire privé du Mali), très bien équipé, fondé en juin 1993 par une pharmacienne de 35 ans, ayant démissionné du secteur public, épouse d'un ancien ministre du travail de la III[e] République ; 3 employés.

17 - Usine de fabrication de savon et de poudre à laver (la deuxième du Mali, employant 37 personnes, mais bientôt 150 après installation d'une nouvelle chaîne de fabrication). Le fondateur (55 ans), d'une famille d'éleveurs de la région de Kayes, a quitté le commerce d'import/export pour fonder, avec des capitaux propres, l'entreprise qu'il projette de léguer à son fils.

18 - Ferrailleur ; le chef, 55/60 ans, travaille avec ses fils et est le seul à extraire des piles électriques le zinc qu'il revend à l'exportation. En raison de la brièveté de l'entretien réalisé avec cette personne, ce cas ne sera que marginalement considéré.

Les 9 premières entreprises ont pour fondateur un jeune diplômé en début d'activité ; la 10[e] un jeune artisan ayant appris le métier sur le tas ; les suivantes appartiennent à des personnes plus âgées, qui ont quitté leur secteur d'activité pour s'installer, 4 comme « partants volontaires » du secteur public (13,14,15,16), un comme licencié d'une entreprise semi-publique en cessation d'activité (11), et 2 en provenance du secteur privé, industriel (12) ou commerçant (17). Le tableau 1 donne une vue synthétique sur les origines et les trajets socio-professionnels de ces 18 personnes.

Tableau 1

Origine, trajets scolaires et professionnels des « créateurs »

Entreprises	Études du créateur	Prof. antérieure	Profession du père
1	ing. agronome	étudiant	enseignant
2	idem	idem	commerçant
3	idem	idem	berger
4	ENA (gestion)	idem	haut fonctionnaire
5	économie (URSS)	idem	enseignant
6	médecine	idem	haut fonctionnaire
7	gestion (Maroc)	idem	fonctionnaire
8	pharmacie	idem	banque
9	exploit.ch de fer	idem	fonctionnaire
10	menuiserie	apprenti	?
11	ingénieur	ingénieur	fonctionnaire
12	études sup.	directeur d'entreprise	
13	licence d'anglais	enseignant	fonctionnaire
14	secondaire (échec au bac)	petit comm.	vendeur (supermarché)
15	?	fonctionnaire (mécanographe)	marabout
16	pharmacie	?	hôpital public
17	?	éleveur	commerçant
18	?	?	ferrailleur

(*Source :* enquête personnelle).

La grande majorité des créateurs (14 sur 18) s'est donc bien « détachée » de l'État, ou, plus exactement, l'État s'est détaché d'eux : tous les jeunes diplômés affirment avoir décidé de créer une entreprise lors de l'instauration du concours d'entrée dans la fonction publique (en 1983), à laquelle leurs études les destinaient pourtant ; tous affirment avoir compris, soit pendant, soit après leurs études, qu'il leur fallait de ce fait « s'assumer » et ne compter que sur eux-mêmes pour trouver un emploi. Ce concours, qui met fin à l'absorption systématique des diplômés par l'État, est une des mesures prises en application du premier plan d'ajustement structurel ; il est accompagné par les projets d'appui aux jeunes diplômés pour la création d'entreprises. D'autres mesures proviennent du P.A.S. : la compression des entreprises publiques et les subventions accordées aux « partants volontaires à la retraite », qui concernent 4 autres créateurs, plus

âgés. Si l'on considère de plus l'origine sociale de la majorité d'entre eux, l'appartenance des créateurs à la (petite) bourgeoisie d'État ne fait que se confirmer.

Concluons sur ce point : la très grande majorité des créateurs interrogés appartient à ce qu'on pourrait appeler la petite et, pour quelques-uns, la grande bourgeoisie d'État ; un seul (17) est un commerçant qui a investi dans la production industrielle les capitaux accumulés dans le commerce pour, selon ses termes, produire au Mali ce qui y est importé et créer des emplois. Tous appartiennent à des familles de fonctionnaires et tous les jeunes diplômés se destinaient à un emploi dans la fonction publique lorsque l'accès y est devenu quasiment impossible ; pour la majorité des plus âgés, ils y étaient employés et ont anticipé leur licenciement.

Il y a donc, à l'origine de la création, une rupture du trajet socio-professionnel auquel leur appartenance sociale prédestinait les créateurs, ou qu'ils avaient commencé à parcourir. C'est évidemment là un effet de la politique d'ajustement structurel appliquée depuis 1985. Mais les circonstances les contraignent non seulement à inventer leur place dans une division du travail mouvante, mais aussi à imaginer des rapports de production car, sur ce plan, aucun modèle n'est à leur disposition : leur milieu d'origine ne les prépare pas en effet à reproduire l'éthique du commerce, cette « culture de l'entreprise privée » qui ne fait pas partie de la tradition de leur milieu social, ni à appliquer à l'entreprise personnelle le système de valeurs qui prévaut dans la fonction publique, qui est beaucoup plus fait du devoir de redistribution d'un patrimoine anonyme que d'une morale de respect du bien public, comme l'exprime un des créateurs :

> « Les fonctionnaires qui ont en charge la conduite des affaires, de l'administration publique, ont tendance à confondre la vie de l'entreprise et leur propre vie ; souvent ils détournent les fonds de l'entreprise publique pour assister la collectivité. »

Ils sont donc doublement innovateurs : dans la division technique du travail ils inventent un « créneau » de production ou de transformation inédit ; et dans la division du travail social, c'est-à-dire dans la culture économique, ils tentent d'inventer un esprit, une culture et une morale de l'entreprise. Un des créateurs exprime d'ailleurs ce dilemme [15], ainsi que l'absence de références qui caractérise sa nouvelle place :

> – « Les gens me posent tout le temps la question : pourquoi tu ne vas pas ailleurs ? C'est là mon originalité. Mes parents me considèrent toujours en chômage parce que je ne suis pas fonctionnaire.

15. Cf. *ici même* l'étude d'Étienne Gérard, qui éclaire, au travers de l'opposition des cultures écrite et orale, les images professionnelles associées à l'intellectuel.

– Ça veut dire que pour les Maliens le secteur privé n'est pas un secteur sérieux ?

– Ici, le privé, c'est une société à caractère commercial. On nous assimile aux commerçants qui sont généralement illettrés. Le lettré, c'est le fonctionnariat. C'est une conception qui a des origines assez lointaines. Donc quand on va à l'école, surtout avec le niveau maîtrise, on n'est pas fait pour certains métiers. Les parents déjà voient en toi un patron (haut fonctionnaire). C'est cette image qui est cultivée. Donc essayer de se singulariser vis-à-vis de cette conception, c'est un fossé. »

Nous examinerons cette innovation socioculturelle dans deux domaines : le style de gestion de la force de travail employée et les relations construites entre l'entreprise et le milieu social. Nous comparerons ainsi les principes adoptés par les créateurs à cette éthique du commerce qui fournit à la culture économique sa référence majeure et que l'on résumera par ses deux prescriptions principales : la production des richesses est une affaire de famille et la richesse accumulée doit être redistribuée pour assurer le prestige social de son détenteur.

Embauche et parenté

« Vos employés sont-ils des parents ? » A cette question, les réponses sont majoritairement : « non » (réponse 1). Mais certains recrutent de préférence des parents proches aux postes de responsabilité, comme la direction commerciale et surtout la comptabilité (réponse 2), et préfèrent systématiquement employer des étrangers pour les taches de production. Quelques-uns enfin, rares, préfèrent n'employer que des parents (réponse 3). Le tableau 2 rend compte de ces réponses :

Tableau 2

Attitudes à l'égard du recrutement de parents
Entreprises

rep	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
1	x			x	x	x	x	x	x	x			x	x		x		
2											x	x			x		x	
3		x	x															x

(*Source :* enquête personnelle).

Il est à noter que ceux qui préfèrent employer des parents sont soit originaires du milieu commerçant (2 et 17) ou relèvent du travail casté (18), soit utilisent une main-d'œuvre de production nombreuse et un faible per-

sonnel de gestion (11, 12, 15), soit n'emploient qu'un personnel de gestion à l'exclusion de toute activité de production (3). Dans ce dernier cas (importation de semences), des frères directs sont employés ; une comptable étrangère avait été recrutée, mais après avoir été formée par l'entreprise (avec des stages à Dakar), elle l'a quittée sans crier gare pour un meilleur poste. Le chef d'entreprise est sûr dans ce cas de la fidélité de ses collaborateurs. L'argument favorable à l'emploi de parents est toujours celui de la confiance : un parent considérera l'entreprise comme la sienne, et n'en détournera pas les ressources. C'est la raison pour laquelle la comptabilité est confiée à un parent proche, généralement « cadet social », plus contrôlable : femme ou jeune. Les épouses sont ainsi souvent formées à la comptabilité dans ce but.

L'argument défavorable est tout aussi massif : un parent se sentira à l'abri du licenciement et ne fournira qu'un travail minime ; toute défaillance de l'employé-parent mettra de plus le chef d'entreprise dans une position délicate à l'égard de la famille : il sera très difficile de le licencier, même s'il a commis une faute grave, car tout le groupe de parenté fera pression pour le pardon de la faute et la réintégration. C'est la raison majeure de la défiance vis-à-vis de l'embauche de parents.

Ce raisonnement peut être poussé très loin, comme l'indique un chef d'entreprise (dont on n'indiquera pas l'identité) que l'on considérera comme type idéal d'une attitude de « rupture de sociabilité » : non seulement il n'est pas question d'embaucher des parents, même lointains, mais de plus il se refuse au recrutement de personnes connues dans son milieu, et même de Bamakois : celles-ci en effet auront tendance à considérer que puisque le gîte et le couvert leur sont assurés en ville, il ne leur est pas nécessaire de faire les efforts excessifs qu'impose ce chef, puisqu'il rémunère ses ouvriers à la tâche. Il n'embauche donc que des travailleurs saisonniers, des villageois venant à Bamako en saison sèche pour constituer un pécule. Cette attitude rejoint évidemment une logique classique d'exploitation du travail :

> « Ça fait que c'est eux qui viennent de la brousse, qui viennent pour travailler en saison sèche, rentrer en hivernage, parce qu'ils savent le besoin qui existe chez eux, que j'ai comme travailleurs, et qui donnent le meilleur rendement. »

La même politique de recrutement est appliquée par le chef d'entreprise 13 (fabrique de pierres à lécher pour le bétail), avec un style plus convivial. L'absence totale de qualification requise par les tâches permet ce recrutement « d'étrangers ». Mais la qualification est aussi souvent présentée comme un argument justifiant le non-recrutement de parents : le poste exige une compétence très spéciale, qu'aucun parent ne détient (1, 15, 16).

A l'inverse de cette attitude de rupture, une attitude inverse existe, que l'on retrouve, sans surprise, chez le seul chef d'entreprise originaire du milieu du commerce, d'une famille de commerçants de kola bien assise dans le plus vieux quartier de Bamako (Bozola), fortement intégré dans ce milieu traditionnel, où il a son *grin*[16], mais aussi son entreprise, une miellerie : il emploie de préférence des parents, et un « grand frère » a la responsabilité d'une tâche importante (le conditionnement de la cire, à forte valeur ajoutée) dont il s'acquitte de manière autonome. Ce chef d'entreprise reconnaît cependant que « la tricherie » d'un employé est toujours possible, même au sein de la famille, et que la surveillance est toujours nécessaire ; et finalement il admet lui aussi que les contraintes de la mise au travail sont prioritaires :

> – « *Quelles relations personnelles avez-vous avec vos employés ? Est-ce que ce sont des parents ?*
> – Au début, quand même, il fallait avoir un personnel de confiance. Sur l'ensemble des 4 employés, plus moi-même, il y a trois qui sont des parents plus proches de moi. Je les connais du point de vue famille. Ils ne sont pas des parents directs mais ils sont des cousins. Ils ont suivi une formation et techniquement ils savent faire le travail. Leurs caractères sont corrects, c'est des gens sérieux qui me respectent beaucoup. Dans le travail de la miellerie, ils donnent le meilleur d'eux-mêmes car même la nuit ils travaillent. Pour eux la réussite de l'entreprise est leur réussite et ils ne parlent même pas d'heures supplémentaires. Pour les autres, je n'ai pas à me plaindre.
> – *Pour ceux qui travaillent avec un parent, c'est un avantage ?*
> – Oui, généralement, tant qu'il n'y a pas une grande distance entre l'employé et l'employeur. S'ils se comprennent, rares sont ceux qui arrivent à tricher. Mais s'ils sont loin l'un de l'autre la gestion est laissée à leur compte, il y a de fortes chances que dès que l'occasion se présente les gens peuvent songer à tricher, même s'ils sont des parents, ils peuvent tricher. J'avoue que quand on a des contacts assez rapprochés, il est difficile que les employés arrivent à tricher. Dans tous les cas cette situation dépend de l'observation du dirigeant. Pour le moment je félicite mon personnel sur ce plan. Mais dès que je verrai que ça ne va pas je pourrai m'en débarrasser. Quand même il y a l'avantage de la confiance. »

L'attitude générale des créateurs est donc bien, en matière d'embauche, de défiance à l'égard de la parenté et de toutes les contradictions qu'elle peut entretenir avec la bonne marche d'une entreprise encore fragile. Aucun ne reconnaît avoir cédé aux pressions de la famille pour embaucher un parent : *la mise à distance de celle-ci semble bien une attitude volontaire et systématique*, en nette rupture avec une des valeurs cardinales de

16. Association informelle réunissant quelques camarades – jeunes gens et jeunes filles – autour de la consommation régulière du thé. L'association a une fonction récréative et d'entraide.

la culture économique commerçante qui s'efforce de maintenir la production des richesses au sein du groupe de parenté. La proportion de parents employés dans l'ensemble des emplois créés est finalement faible (moins de 10 %), comme l'indique le tableau 3 :

Tableau 3

Nombre de parents parmi les personnes employées

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	Total
A	1	5	3	5	5	0	2	4	2	10	18	38	5	15	25	3	37	?	188
B	0	3	3	1	0	0	0	0	0	0	3	3	0	0	3	0	1	?	17

Légende des lignes :
A : effectif total des employés
B : dont parents

(*Source :* enquête personnelle).

Malgré cette défiance à l'égard de la confusion entre l'entreprise et la parenté, la constitution de l'entreprise en patrimoine familial apparaît cependant comme une préoccupation dès son origine : bien que parmi les jeunes diplômés, aucun ne la justifie par la volonté de la transmettre à des descendants, mais plutôt par la passion personnelle pour cette aventure, la volonté d'être utile au pays, ou la nécessité de s'assumer en créant son emploi, les parents sont associés à la création : dans tous les cas où le créateur ne disposait pas d'apport personnel, ou lorsque celui-ci a été constitué sous forme de capital social, ce sont des parents proches, généralement des frères, qui ont prêté ou donné le capital de départ ou acheté les actions constituées. Sur ce point donc, l'éthique commerçante est respectée, même si elle est contredite dès l'embauche.

Entreprise et milieu social

La mise à distance de l'entreprise à l'égard du milieu social (parents, amis, voisins, connaissances) se confirme, quand on considère les attitudes adoptées en réponse aux multiples sollicitations d'aide dont un « patron » est l'objet de la part d'un entourage d'autant plus vaste que sa réussite est notoire et d'autant plus légitime que le devoir de redistribution est une valeur essentielle de l'éthique économique dominante, celle du commerce. Plutôt que mise à distance, certains disent d'ailleurs plus crûment « mise à l'abri ». La tenue stricte d'une comptabilité manifeste cette volonté de se démarquer de cette éthique, sous deux formes : d'une part les créateurs

marquent leur différence à l'égard de « l'analphabétisme » des commerçants, d'autre part l'entreprise est constituée comme une entité distincte de la vie « civile », parce qu'elle interdit la confusion des profits et des dépenses sociales, confusion responsable de bien des faillites de commerçants qui « finissent par ne plus savoir où est passé leur bénéfice » (à force d'y prélever leurs dépenses privées). La référence à l'Islam pousse aussi les commerçants à ce comportement : la prospérité est un don de Dieu, celui qui la reçoit doit s'attendre à ce que Dieu la reprenne ; il a donc le devoir, en Son Nom, de la partager avec la communauté des hommes. Il y a là une forme de socialisation de l'activité économique, mais fort différente de celle que développent les jeunes diplômés, pour qui cette socialisation a un caractère plus vaste, plus anonyme et aussi plus laïque : le devoir de réussite trouve sa référence dans la patrie, ou dans l'Afrique, tout autant que dans la nécessité de « s'assumer », ou de s'en sortir sans compter sur l'État. Mais cette sécularisation de l'éthique économique semble cependant avoir le même effet que la référence, soulignée par Max Weber (1964), des premiers entrepreneurs allemands aux valeurs protestantes de l'ascétisme : la ré-injection dans l'entreprise de ses gains et donc la scission entre production et consommation. Bien des créateurs, les plus jeunes surtout, acceptent des sacrifices personnels pour assurer le démarrage de l'entreprise ; leur vie privée (et sociale) lui est (provisoirement) soumise. Mais ces sacrifices sont étendus au milieu social tout entier à qui il est demandé d'accepter et de comprendre cette raison supérieure.

Ces sollicitations sont évidemment prises en compte par les créateurs, qui les considèrent comme naturelles, propres à l'Afrique. Plus qu'un refus, ils y opposent généralement une limitation, un contrôle. Aucun ne se soustrait à ses devoirs de chef de famille, ou de fils, ou d'aîné de la famille. Mais des choix sont faits entre les parents pris en charge, et ceux, plus lointains, à l'égard de qui le devoir s'affaiblit. Quant aux amis, supposés plus réceptifs aux arguments corporatifs de défense de l'outil de travail, il est fait appel à leur compréhension. Ce comportement n'est pas original dans une ville d'Afrique contemporaine où, depuis quelques années, la demande d'aide excède largement l'offre. Mais la particularité des jeunes entrepreneurs en cause ici, est la technique utilisée pour contenir les dépenses sans « gâter son nom » par un comportement que l'on pourrait qualifier « d'individualiste » : le montant de la redistribution est maintenu dans de strictes limites et les ressources de l'entreprise rendues étanches par le moyen de la fixation d'un « salaire » que le chef d'entreprise s'accorde, souvent en y incluant un montant de « dépenses sociales » considéré comme incompressible. Aussi l'entourage est-il obligé de convenir que le « patron » subit des contraintes, que sa richesse n'est pas illimitée, ni à sa libre disposition. Voici un exemple de cette logique, d'au-

tant plus probant qu'il est emprunté au jeune diplômé le plus proche, par son origine, de l'éthique commerçante (entreprise 2) :

> – « *Est-ce que la famille africaine a un poids sur l'entreprise ?*
> – Oui. C'est général. C'est toujours quelqu'un qui prend la famille en charge. Alors dès que quelqu'un dans la famille arrive à avoir un peu de moyens, elle [la famille] pense que moralement ce dernier doit faire quelque chose pour l'aider à faire face aux grandes charges de la famille. Elle réclame soit le prix du condiment, soit les frais de scolarité des enfants et cela même si on n'est pas marié, on s'occupe des enfants des grands frères, frais de transport, les ordonnances, ça fait des demandes. On parvient tout de même à les sensibiliser que nous sommes des travailleurs et que nous touchons un salaire, nous faisons des prêts que nous devons rembourser. Donc les dépenses imprévues nous causent des préjudices. Je me suis fixé un quota que je donne chaque mois au grand frère, donc avec ça ils arrivent à se maîtriser. J'ai fait quelques prévisions au cas où il me demandera 500 ou 1 000 francs [de plus]. J'arrive quand même à contrôler ma contribution aux dépenses de la famille.
> – *Sur votre salaire ?*
> – Sur mon salaire.
> – *Donc vous avez complètement isolée l'entreprise ?*
> – Oui, c'est ça. Aucune dépense n'est rattachée au fonds de commerce de l'entreprise. »

Par ailleurs, lorsqu'on interroge les créateurs sur leurs efforts pour entretenir leur réseau relationnel, en particulier dans ces temps forts de la sociabilité que sont les cérémonies familiales qui exigent présence et libéralités, ils mettent très souvent l'accent sur le peu de temps que leurs occupations leur laissent pour y assister. Peut-être faut-il comprendre cet argument comme révélateur d'une stratégie d'évitement de ces occasions de dépenses. Cette interprétation est confortée par la constatation que très nombreux sont ceux qui affirment une attitude critique à l'égard du « griotisme » et de toutes les « dépenses somptueuses » qui marquent les cérémonies des « richards », c'est-à-dire des commerçants, surtout parce qu'ils y engloutiraient, par orgueil ostentatoire, disent-ils, non seulement les profits, mais aussi le capital de leur affaire. Un tel gaspillage de moyens entre pour eux en contradiction avec leur propre éthique d'entrepreneurs, de jeunes parfois, mais aussi de citoyens ou de militants du développement du Mali et de l'Afrique : c'est à une raison supérieure qu'ils se réfèrent lorsqu'ils resituent leur initiative dans l'histoire et dans le monde.

Cette raison est présentée sous l'argument, paradoxal pour un entrepreneur privé, d'une certaine désappropriation ou dépersonnalisation de l'entreprise : d'une part son existence est liée à un fort endettement, qu'il faut rembourser avant d'en disposer ; d'autre part son chef ressent et exprime le sentiment de son assujettissement à une mission supé-

rieure : créer et maintenir des emplois, réduire le déficit de la balance commerciale du pays, démontrer que la nouvelle génération prend les choses en main, consolider la démocratie [17], contribuer à la reconnaissance et à la crédibilité de l'Afrique contemporaine sont des arguments fréquemment avancés et qui démontrent, à tout le moins, le développement d'une catégorie « d'opérateurs » économiques attentifs aux contraintes du temps et de l'espace mondial. Toutes les personnes interrogées analysent avec lucidité leurs choix productifs en référence non seulement à la situation nationale, mais aussi à la division internationale du travail, soit pour envisager des alliances avec des firmes plus avancées techniquement (et bénéficier d'un transfert de savoir-faire), soit pour tenir compte de la concurrence de produits ou de matières premières importées ou plus simplement pour s'y procurer des équipements compétitifs. Beaucoup ont effectué des voyages à l'étranger, comme les commerçants le font d'ailleurs traditionnellement, mais pour y acquérir une formation technique, s'enquérir des derniers procédés de fabrication, se procurer des équipements adaptés ou rechercher une reconnaissance internationale de leurs produits : le miel de l'entreprise 2 a ainsi été primé par une médaille de qualité à Madrid et il a participé au Salon de l'agriculture en France.

L'entrepreneur déjà considéré comme type-idéal de la rupture familiale en matière d'embauche, peut être aussi pris comme exemple de cette mise à l'abri de l'entreprise à l'égard du milieu social :

> – « *Les parents demandent de l'aide ?*
> – Bon, moi, c'est un cas très particulier. Moi je n'ai pas rencontré beaucoup de problèmes compte tenu de ma manière de voir les choses. Je n'accepte pas. J'ai eu à refuser à mes propres sœurs qui sont venues ici : "voilà, je viens parce que j'ai besoin d'argent". Je n'ai pas d'argent, attendez, lorsque j'en aurai je vous ferai signe (...) Je ne donne pas ! J'ai eu beaucoup de problèmes pour ça ! Parce qu'on me traite de tout pour ça ! Et bon, là ils ont le bec cloué. Pourquoi ? Parce ce qu'ils se disent "ce n'est pas nous qui l'avons aidé à démarrer". Parce que ce qui pose problème dans ce genre d'entreprise là, c'est quand c'est le père, ou la sœur qui l'a aidée à démarrer. Donc on te retourne des mots pour des propos comme ça. Mais moi, ça n'est pas ça, (...), il n'y a pas quelqu'un qui peut brandir le bras : "c'est grâce à lui !". (...) Quand tu me dis "voilà, tu as, mais tu refuses !", je dis oui, d'accord, je refuse, parce que c'est pour mon entreprise. Je peux pas me le permettre et j'explique aussi aux gens comment moi j'ai fait mon départ, qui a été dur, très dur. Ma famille, ma femme était obligée, au

17. Le fabricant de poudre à laver (entreprise 17) a ainsi très astucieusement donné à son produit le nom de *kokajé* (« laver pour blanchir »), ce qui est logique au premier degré mais politique au second : le *kokajé* est l'expression utilisée pendant la période postérieure au renversement de Moussa Traoré pour exiger le « nettoyage en profondeur » de la vie politique et économique de la corruption et de la fraude persistante.

moment où je cherchais les financements, de rejoindre sa famille, et moi je vivais seul ! Mes parents me disaient : "tu viens, on va t'aider". J'ai dit non. Je suis pas un homme à aider, j'y arriverai. »

Cette volonté farouche de « self made man » est ici exprimée avec quelque radicalisme ; mais on peut retrouver chez la plupart des créateurs une même tension vers la réussite personnelle, une affirmation de soi tout aussi motrice dans la réalisation du projet. C'est dans l'histoire de ce projet de création que l'on va rechercher « ces ruptures de sociabilité » que l'on a posées comme indices du second aspect du procès d'individualisation : l'individu auto-producteur.

Conclusion : la production de soi entre l'épopée et l'invention

L'invention de la place dans la division technique du travail, qui souvent passe par l'invention ou le perfectionnement d'un procédé technique (entreprises 1, 2, 13, 14, 18), est présentée par les créateurs soit comme une série de ruptures successives dans un cheminement chaotique, soit comme une évolution naturelle, continue, vers un but prédéterminé. Voici deux exemples de ces deux trajets ; celui d'un partant volontaire d'abord, au trajet accidenté :

« J'ai travaillé pendant 9 ans dans un supermarché. J'étais là-bas comme surveillant, ensuite vendeur, caissier, réceptionniste, un peu de tout. J'avais un salaire qui ne me plaisait pas beaucoup. A côté je faisais un petit élevage de volailles. Il nous arrivait de payer des alvéoles qui sont faites à partir du papier moulé, du papier trituré. Je me suis dit, bon, est-ce qu'il ne serait pas bon de voir sur le marché ce qu'on peut trouver pour transformer ces déchets de papier en alvéoles ou autre. J'ai demandé un congé de deux mois et avec les réserves que j'avais j'ai été en Europe en commençant par la France, en essayant de voir ce que je pourrais faire de la transformation de ces papiers. J'ai tourné un peu partout et je me suis finalement retrouvé à Anvers. Là j'ai trouvé une entreprise anglaise qui faisait une machine toute simple (pour fabriquer) des boîtes à œufs avec des déchets d'imprimerie. Après avoir eu les coordonnées, je suis venu ici, j'ai rendu ma démission. Après 9 ans de service, je n'avais rien. J'ai quitté comme ça et j'ai élaboré moi-même une étude que j'ai soumis à Cesiri so en 1987. J'ai obtenu le financement mais ça a été une malchance parce qu'au moment où j'obtenais le financement, le fabriquant de l'équipement avait fait faillite. J'étais bloqué. Et lorsque j'élaborais le plateau à œufs je me suis dit qu'étant donné qu'on pouvait faire avec le même équipement en changeant le moule, j'ai commencé à penser à faire des pots à plantes.

Le problème des pots à plantes c'est qu'il faut les garder, les clôturer, sinon les hommes ou les animaux vont les détruire. Bon, j'ai fait un autre tour en Europe pour plus de renseignements. Il faut que je cherche dans le domaine de la clôture qui était la suite logique de la première activité. J'ai fait le GRET, qui m'a orienté au CEPASE. je suis tombé sur des Anglais qui faisaient des petits équipements pour fabriquer du grillage. J'ai acheté une machine que j'ai ramenée avec moi ici. Il fallait reprendre l'étude au niveau de Cesiri So, la première n'était plus valable. J'ai laissé le financement de côté. C'est avec 25 000 F que j'ai commencé mon activité : je partais payer de la matière première sur le marché que je venais transformer en grillage. En ce moment j'avais une mobylette, je le transportais pour aller le vendre sur le marché à 30 000 F avec 5 000 F de bénéfice en attendant que le financement tombe. »

Le second trajet offre à l'inverse une grande cohérence : il est celui d'un jeune diplômé qui donne le sentiment d'un parcours plus rectiligne :

« Je suis biologiste de formation. A la fin des études j'ai fait un mémoire sur les hormones végétales. Après le mémoire, j'ai fait une demande de stage à l'INRSP, division médecine traditionnelle où on s'occupe de traitement des plantes, dans le but d'avoir beaucoup d'expérience et de connaître les avantages et les méthodes que les plantes ciblent (sic). Après, l'intérêt est venu pour la technologie nécessaire pour la transformation des plantes. Avec cet ensemble j'ai fait une étude de faisabilité et une étude de marché. J'ai moi-même conçu au laboratoire les échantillons de produits à mettre sur le marché, pendant le stage au labo. Les essais de dégustation ont été faits en ville, les essais de commercialisation à partir de ces éléments. Cette étude a été soumise au PNUD-BIT pour financement. Mais le nouveau produit a été évalué pas compétitif et le dossier est resté là-bas. Entre-temps j'ai donné des cours dans un lycée pendant trois ans et avec les économies j'ai pu acheter le matériel de base. Après, j'ai eu une subvention canadienne pour PME. »

Même dans ce cas, le démarrage de l'activité exige de vaincre les difficultés qui surviennent. Chez les jeunes diplômés, s'il n'y a pas de solution de continuité entre formation et entreprise, parce que celle-ci prolonge la formation soit par son activité productive (biologie, agronomie, médecine, pharmacie, avec une mention spéciale pour la créatrice d'une agence de voyages ferroviaires qui a fait des études en exploitation des chemins de fer), soit dans sa gestion (études d'économie, de gestion), la véritable rupture est dans cette fermeture de l'accès à la fonction publique par l'instauration d'un concours, que tous signalent comme le phénomène déclencheur de la décision d'installation, parce qu'il interdit le débouché traditionnel de la formation « moderne ». Les plus âgés ont aussi anticipé un possible licenciement par la mise en place préalable d'un projet de

création. Comment dans ce cas expliquer que tous les jeunes diplômés ne s'installent pas à leur compte, et que la grande majorité de ceux qui le tentent, n'élaborent qu'un projet conformiste, se contentant de reproduire une activité éprouvée dans une division du travail assignée (commerce de détail, location de chaises, embouche, maraîchage, etc.) ?

La réponse peut être cherchée dans les raisons avancées par quelques créateurs et par les directeurs de projets d'appui : certains hommes (ou femmes) disposent des qualités personnelles nécessaires à une aventure difficile et exigeante, celle de la création puis de la direction d'entreprise : dynamisme, ténacité, volonté de se prendre en charge, courage, imagination et réalisme... Car les récits que font tous les créateurs sur la naissance de l'entreprise sont comparables à ceux rapportés ici : tous ont dû surmonter d'innombrables embûches : démarrages pas à pas, au porte à porte pourrait-on dire (entreprises 1, 3, 10, 13, 14, 15, 18), remises en cause du projet initial (8, 10, 14, 15), retards de financements ou difficultés avec les banques ou les projets d'appui (1, 3, 5, 14, 18), avec les fournisseurs d'équipement (6) ou de matières premières (5) ou avec des voisins (10), destruction des installations par des émeutes (12), perte de marchés (3), concurrence de produits importés en fraude (8, 12) ou du secteur informel (11), ou attaques de la « vieille garde », la génération des pères, jalouse de ses prérogatives et de ses monopoles lucratifs (7). Bien des entrepreneurs cachent leurs astuces de fabrication, leurs machines, leurs secrets professionnels. En bref, la création exige bien des qualités de détermination et d'originalité.

Ces qualités sont-elles explicables par l'éducation ? Presque tous proviennent de milieux « intellectuels », et très certainement l'influence d'un milieu familial scolarisé, la lecture, une certaine accointance avec la culture occidentale, en particulier scientifique, prédisposent à l'invention. Beaucoup parlent de leur père comme d'un éveilleur de curiosité, comme d'un modèle ou comme d'un éducateur à l'autonomie personnelle. Mais les valeurs proprement maliennes peuvent aussi prédisposer à ces qualités personnelles que l'on associe à « l'entrepreneurship » : en premier lieu la *fadenya*, cette rivalité entre enfants de même père et de mères différentes qui est un facteur d'émulation entre frères ; également le devoir de responsabilité de l'aîné à l'égard du groupe familial. Certains mettent en avant leur éducation villageoise, plus exigeante en termes de débrouillardise et d'effort, plus encadrée par la communauté que la socialisation laxiste de la ville. Aucun de ces critères ne suffit cependant à expliquer une telle attitude : on ne trouve que 5 aînés parmi les personnes interrogées, et la moitié ont un père monogame ; 6 personnes seulement ont passé leur enfance en brousse.

On ne peut, en ce repérage de la mise en œuvre du procès d'individualisation par le sujet, qu'avancer avec grande prudence, pour trois raisons. Tout d'abord la construction des indicateurs théoriques de ce versant

du processus n'est pas extrêmement précise, ni unanime dans la littérature sociologique, et le présent travail se borne à retenir la « rupture de sociabilité » comme indicateur de cette appropriation du procès par le sujet. En second lieu, la littérature sociologique donne à ces indicateurs un contenu culturellement centré, puisque c'est nécessairement au regard d'une sociabilité particulière, propre aux sociétés occidentales, que l'affirmation du sujet est étudiée : l'hypothèse d'une subjectivité d'essence universelle qui s'affranchirait des masques ethniques ou culturels ne semble pas à retenir. Le sociologue le plus attentif à ce travail du sujet individuel sur lui-même, Norbert Elias, montre cet enracinement de la rupture dans la culture. Peut-être cependant faut-il retenir que ce procès d'individualisation est aujourd'hui un fait d'acculturation entre une culture particulière et une « idéologie moderne », une « acculturation à la modernité » comme le pense Louis Dumont, qui donne à cette dernière un contenu précis (la valorisation de l'individu et de l'égalité), mais insiste sur le fait que chaque culture nationale en produit une variante particulière (Dumont, 1991:15-31) :

> « Ce qu'on peut voir dès maintenant d'un bout à l'autre de la planète, c'est un mélange, variable selon les lieux, de modes d'être nouveaux, universels, que les techniques, voire les idées modernes imposent ou entraînent, et de modes d'être plus anciens, particuliers à une population ou à une région, qui survivent en quelque façon, plus ou moins vivaces, plus ou moins amputés ou affaiblis par la présence des premiers ou la combinaison avec eux » (*ibid.* : 16).

Cette combinaison est pour lui complexe, car il ne s'agit pas d'une substitution pure et simple :

> « La thèse sera non seulement que l'individualisme est incapable de remplacer complètement le holisme et de régner sur toute la société, mais que, de plus, il n'a jamais été capable de fonctionner sans que le holisme contribue à sa vie de façon inaperçue et en quelque sorte clandestine » (*ibid.* : 21).

La troisième raison de la prudence, la principale, a déjà été rencontrée : les sociétés mandingues, *bien que holistes et fortement hiérarchisées* dans leur plus profond ancrage culturel, ne sont absolument pas étrangères à la reconnaissance de l'individualité. On a vu plus haut que l'identification des caractéristiques personnelles est très couramment pratiquée par les commerçants qui testent les qualités et défauts de leurs descendants avant de les choisir comme héritiers. De fait, les cultures soudaniennes (malinké, bambara, dogon, etc.) ont développé de très précises connaissances de l'individualité (dans ses correspondances au cosmos) et des techniques très poussées « d'étude de la personne humaine » selon

l'expression de Youssouf Cissé (Cissé in CNRS, 1973), permettant de déterminer et de tester l'équation personnelle. La géomancie, si pratiquée dans tous les milieux, permet de discerner le destin personnel du consultant, comme une convergence singulière d'influences « mondaines » et surnaturelles. Mais également, tous les personnages que la légende ou l'épopée désignent comme fondateurs d'empires, et donc d'un ordre social ultérieur, sont identifiés comme des êtres d'une exceptionnelle individualité, hors du commun, dans leur apparence physique comme dans leurs pouvoirs et leur action, laquelle est tout autant fondatrice de l'ordre à venir que destructrice de l'ordre ancien. Le héros fondateur, dont Sunjata est le prototype, triomphe d'une avalanche d'obstacles, handicap physique, malédiction, défaite, trahison, guerre, attaque en sorcellerie (Bagayogo, 1987 et Terray, 1988)[18]. Comment distinguer ce mode culturel d'individualisation de celui propre à la modernité ? On avancera ici très rapidement l'hypothèse de la sécularisation : ce qui définirait l'individu, dans les cultures ouest-africaines, serait non pas ses particularités personnelles, mais plutôt ce que celles-ci indiquent d'un rapport exceptionnel, distinctif, avec le monde surnaturel, les génies dans l'animisme, la grâce divine dans l'Islam. La différence entre ces deux références religieuses réside peut-être dans le caractère volontaire, prométhéen, du contrat passé avec les génies, plus électif dans le cas de l'Islam qui, de ce point de vue, présente quelque affinité avec le protestantisme.

Les entretiens avec les entrepreneurs expriment une construction de soi « dans-le-monde » en rupture avec des déterminismes occupationnels anciens et modernes. Nous savons déjà ce que cette création implique de double détachement à l'égard de la tradition économique dominante et à l'égard de celle de leur propre milieu social. Nous avons constaté que la genèse de l'entreprise est plus un « parcours du combattant » que l'accomplissement tranquille d'une destinée préconçue. Faut-il référer les ressources où puisent les entrepreneurs pour triompher des obstacles, aux

18. Bagayogo (1987 : 94 sq.) montre que la légende exprime ce « détachement » de l'ordre social antérieur par le fait que « De ces héros, on connaît surtout les mères (...) les vrais géniteurs étant des génies ou d'obscurs inconnus dont les puissances cosmiques se sont appropriés les corps le temps d'une saillie. (...) Il en résulte pour ces hommes au grand destin un repli sur l'étroite unité mère-fils ou sœur-frère, prélude au détachement du réseau complexe des relations lignagères ou claniques qui les vouent à l'errance et à la pérégrination ».

Terray prolonge cette constatation par les caractères reconnus au personnage : « Le système des valeurs que les traditions (de genèse des États) cherchent à promouvoir, s'oppose directement aux valeurs exaltées par la société segmentaire. ...(elles) prêtent aux héros fondateurs un certain nombre de dispositions psychologiques : esprit d'indépendance, d'initiative et d'aventure, audace, refus de la soumission et de l'obéissance. Or ces dispositions sont celles-là mêmes que la société segmentaire réprime chez ses cadets et ses enfants turbulents et indociles. » (Terray, 1988 : 9-10).

valeurs, modèles, normes de comportement du héros de l'épopée mandingue ou à ceux de l'entrepreneur « schumpeterien » ?

La conclusion, rassurante, que l'on peut retirer de cet examen, est qu'il n'y a pas, fondamentalement, d'opposition entre ces deux références culturelles, entre le modèle du fondateur d'empire et celui du patron d'industrie. Il n'y a peut-être, ici comme ailleurs, que le même dramatique malentendu :

> – « *Finalement, c'est quoi un individualiste ?*
> – Quelqu'un qui n'intègre pas le milieu social. Les activités culturelles quotidiennes qu'on organise, il faut y participer. Quand tu participes pas, que tu rends pas visite aux gens, on dit que tu as un comportement individualiste.
> – *Quel est le mot en bambara ?*
> – Bon, euh... généralement, un comportement de Blanc, de Toubab. »

Peut-on conclure que le procès d'individualisation est attesté, dans la société malienne, par ces chefs d'entreprises ? On répondra oui, au vu de la co-occurrence des deux aspects complémentaires de ce procès : global, avec la diversification de la division du travail social, élémentaire, avec les multiples ruptures avec la sociabilité assignée qu'instaurent les individus pour s'y insérer, contraints à l'invention d'une éthique d'entreprise inédite, prolongeant leur trajet socio-professionnel atypique et leur revendication à la maîtrise du destin personnel. Mais ils apparaissent encore certainement aux yeux de leurs concitoyens, du fait de cet atypisme et de ces ruptures, plus à la marge qu'au cœur du présent, plus dans la remise en cause de l'ordre ancien, que dans l'instauration du prochain.

Références bibliographiques

AMSELLE J.-L., 1977, *Les négociants de la savane. Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali).* Paris, Anthropos, 292 p.

AMSELLE J.-L. et GRÉGOIRE E., 1988, *État et capitalisme en Afrique de l'Ouest.* Paris, Centre d'Etudes Africaines-EHESS, document de travail n° 9.

BAGAYOGO S., 1987, « L'État au Mali. représentation, autonomie et mode de fonctionnement » in Terray E. (éd).

BERTRAND *et al.*, 1987, *Je. Sur l'individualité*, Paris, éd. sociales, 315 p.

BOUDON R., 1984 , *La place du désordre*, Paris, PUF, 245 p.

1986, « Individualisme et holisme dans les sciences sociales » in BIRNBAUM et LECA, eds. *Sur l'individualisme.* Paris, Presses FNSP, 379 p. (45-59).

Centre DJOLIBA, 1991, *Gestion d'entreprises et cultures africaines*, Bamako, Centre DJOLIBA-B.D.M. S.A, Atelier de réflexion, 7-11 mai.

CHERKAOUI A., 1981, « Changement social et anomie : essai de formalisation de la théorie durkheimienne », *Archives Européennes de Sociologie*, XXXII : 3-39.

CISSÉ Y.T., 1973, « Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les malinké et les bambara du Mali » in *La notion de personne en Afrique Noire,* Paris, éd. du CNRS, 593 p. (132-179).

COUMARÉ M., 1990, *Traditions, culture et la gestion en Afrique*, Bamako, Centre Djoliba, Série « causeries-débats », avril , 18 p.

DIARRAH C., 1990, *Mali : bilan d'une gestion désastreuse,* Paris, L'Harmattan, 204 p.

DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
1977 : *Homo Aequalis I*, Paris, Gallimard-NRF.
1991 : *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour (Homo Aequalis II)*, Paris, Gallimard-NRF, 313 p.

DURKHEIM É., *De la division du travail social*, Paris, PUF.

ELIAS N., 1991, *La société des individus*, Paris, Fayard, 301 p.

GORZ A. (éd), 1973, *Critique de la division du travail*, Paris, Seuil, 295 p.

GRÉGOIRE E., 1986, *Les Alhazai de Maradi (Niger). Histoire d'un groupe de riches marchands sahéliens*, Paris, éd. de l'ORSTOM.

LABAZÉE P., 1990, « La gestion de l'entreprise africaine : réflexions sur les fonctions sociales d'un mythe », *Revue Tiers Monde*, XXXI, 124 : 833-852.

LAURENT A., 1993, *Histoire de l'individualisme*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, n° 2712, 126 p.

LIPOVETSKY S., 1983, *L'ère du vide. L'individualisme dans les sociétés contemporaines*, Paris, Gallimard.

MAHARAUX A., 1986, *L'industrie au Mali*, Paris, L'Harmattan, 235 p.

TERRAY E., 1987, *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 418 p.
1988, « Tradition, légende, identité dans les États précoloniaux de la boucle du Niger », *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXVIII, (2) : 5-11.

TOURÉ B., 1982, « Pratiques monétaires de l'ancien empire du Mali (XIII^e^-XIV^e^ siècle) » in *Monnaie et financement,* Lyon, Université Lyon II, n° 12, 59-102.

VUARIN, R., 1994, « L'argent et l'entregent », *Cahiers des Sciences humaines*, Paris, ORSTOM, XXX (1/2).

WEBER Max, 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 341 p.

DEUXIÈME PARTIE

ENTRE DÉPENDANCE ET AUTONOMIE LES TRANSACTIONS DU SUJET

5

La lettre et l'individu

Marginalisation et recherche d'intégration des « Jeunes Diplômés » bamakois au chômage

Étienne GÉRARD

La presse malienne regorgeait en 1991 de considérations sur les « Jeunes Diplômés », tour à tour encensait et plaignait cette catégorie d'individus nouveau-nés – à l'en croire –, ou en stigmatisait les élans revendicatifs, à ses yeux incontrôlés. Ainsi par exemple : « Les Jeunes Diplômés forment aujourd'hui la couche la plus démunie matériellement. Cette vérité est indiscutable dans notre pays » (*L'Essor,* 4 juin 1991), mais aussi : « Nos Jeunes Diplômés doivent savoir que c'est le travail et non l'affrontement qui paye » (*Les Échos,* 28 février 1992).

En cela, elle se faisait l'écho du pouvoir, où une partie de ces « Jeunes Diplômés » avait pris une place avec l'avènement de la troisième république, mais elle se faisait aussi l'écho d'une frange tout autant progressiste mais, déjà, conservatrice de la population – acquise aux bienfaits du nouveau régime mais soucieuse de sa pérennité.

Il aura fallu en effet que se disloque l'ancien régime de Moussa Traoré et qu'éclate le cri d'une société trop longtemps abusée pour qu'émerge, comme un symbole des affres de la politique économique jusque-là conduite, le « Jeune Diplômé ». On le désigne et le plaint comme un parangon des échecs du système scolaire, ou comme l'involontaire exclu du marché du travail : après avoir passé tant d'années « sur les bancs » de l'école, il se retrouve démuni, à la marge, avec, pour tout capital, une dette irréductible à l'égard des siens, qui avaient tant investi en lui. En tout cela, il est devenu à la fois l'image réfléchie et le reflet d'un phénomène identifié depuis peu, puis rapidement promu au rang des paradigmes de l'évolution en cours : le chômage. Phénomène récent et support d'une nouvelle catégorisation des individus et des champs (comme le « secteur informel... »), le chômage est en effet rapidement devenu le principal critère

d'identification de ces jeunes dont seule l'Histoire, jusqu'alors, légitimait le statut et le diplôme (avant d'être « Jeune Diplômé », entendu au chômage, l'élève ou l'étudiant était d'abord en lui-même un héritage de la colonisation : il était « entré dans la main des Blancs » et n'avait pour tâche et vocation que de rentabiliser, grâce à une promotion sociale inhérente à ses études, le sacrifice humain et financier consenti par les siens).

Le chômage bouleverse les équivalences passées, comme le statut des individus, et oblige pour cela à des réajustements, des recompositions ; il est à la fois expression et moteur de changements sociaux, qui affectent tout autant le champ des relations sociales que celui du politique (dont le rapport entre État et secteur privé trouve ici une résonance particulièrement forte), que celui d'expression d'anciennes dualités aujourd'hui reformulées sous le poids de nouvelles contraintes (si vives à travers le rythme du travail ou sa rémunération) : individu/groupe, oralité/écriture, ou encore profane/sacré.

Voici donc quelques clefs pour pénétrer le monde des Jeunes Diplômés, des indices d'identification de leurs parcours et d'interprétation de leur statut, mais aussi de leurs stratégies face au chômage dont ils sont victimes : l'instruction, le travail (et son corollaire) et l'argent. Il s'agit de définir les représentations qu'en ont les différents acteurs (diplômés ou non, chômeurs ou non), mais aussi de mettre à jour leur fonction discriminante au sein des pratiques adoptées à l'égard des Jeunes Diplômés ou, par eux-mêmes dans la société, dans le sens de leur intégration ou de leur exclusion.

Trois ensembles de données serviront de matière à cet exposé : les premières, relatives au chômage et aux Jeunes Diplômés, sont extraites de documents officiels ou universitaires, les secondes et les troisièmes sont tirées d'une enquête réalisée à Bamako de février à juillet 1992, par entretiens semi-directifs auprès de trente-trois Jeunes Diplômés et par questionnaire[1] auprès de deux cent cinquante autres.

1. Le questionnaire a cherché à évaluer les représentations des Jeunes Diplômés en matière de chômage, de travail (avec la distinction secteur public/secteur privé) et d'instruction, leur connaissance du milieu associatif Jeune Diplômé et des institutions chargées d'apporter des solutions à leur chômage, enfin leurs attitudes, parcours et stratégies à l'égard du travail (recherche d'emploi ou non, modes de recherche, etc.).

Les Jeunes Diplômés, le chômage : réalité ou fiction ?

Points de repère incertains

Officiellement, les Jeunes Diplômés étaient en 1992 près de 12 000 répartis dans tout le Mali, dont 8 000 environ pour la seule ville de Bamako. En fait, ces chiffres livrés par l'Office National de la Main d'Œuvre – ONMOE – étaient très certainement bien en deçà de la réalité. Ils résultaient en effet d'un comptage opéré après enquête, en principe systématique, dans tout le pays, en mars 1991, effectuée par les membres d'une association de Jeunes Diplômés – ADIDE[2]. Nombre de jeunes n'avaient ainsi certainement pas été recensés. Par exemple, dans notre enquête, 57 % seulement des jeunes interrogés déclaraient avoir été recensés par l'ADIDE en mars 1991.

Le même type d'approximation était régulièrement noté dans d'autres enquêtes. Dans l'une sur l'emploi notamment (ONMOE, avril 1988), les auteurs distinguaient trois catégories d'individus : « les actifs », « les non-actifs » et « les actifs potentiels », « personnes qui au moment de l'enquête n'occupent pas d'emploi, ne se déclarent pas au chômage et ne se rangent dans aucune des situations d'inactivité proposées par l'enquêteur ». Ces jeunes, poursuivaient ces auteurs,

> « restent en retrait de l'activité en raison du manque d'opportunités de travail. Ils constituent une réserve de main-d'œuvre importante : ils sont numériquement deux fois plus importants que la totalité des chômeurs déclarés » (*op. cit.*, pp. 7-8).

C'est cette dernière raison qui conduisait les auteurs à différencier deux catégories au sein du « non-emploi » : celle des chômeurs (déclarés) et celle des actifs-potentiels inoccupés.

Il serait vain par conséquent de vouloir dresser un tableau fidèle de la réalité du chômage (dont la définition diffère selon les acteurs[3]), tant en raison du manque d'outils d'évaluation performants, que de la jeunesse du phénomène et des pratiques qui lui sont associées (comme le fait de ne pas

2. Association des Demandeurs et Initiateurs d'Emploi, créée en 1988. Elle a joué un rôle particulièrement important aux côtés des étudiants, lors des événements de mars 1991, dans le renversement du pouvoir, et a obtenu ensuite de participer au gouvernement de transition (CTSP). Pour plus de détails sur son rôle, ses fonctions et sa dimension, cf. *infra* 232 et sq.

3. A l'instar de la distinction précédemment envisagée par l'ONMOE entre « actifs » et « actifs potentiels », les uns et les autres étant communément répertoriés dans la seule catégorie des actifs.

se déclarer chômeur ou de ne pas s'adresser à des structures comme l'ONMOE pour chercher du travail). Les données existantes[4] ne sont tout au plus que des indicateurs approximatifs. Quelles sont-elles ?

En proportion de l'ensemble des Bamakois âgés de 25 ans et plus, les diplômés (de tous niveaux, du CEP qui sanctionne l'entrée dans le second cycle de l'Enseignement Fondamental, au supérieur) étaient nettement minoritaires : 32 % (Tableau 1[5]). Ils le sont plus encore en rapport à la population totale de leur tranche d'âge (25-29 ans) : 43,4 %. Mais il faut rappeler que le taux de scolarisation primaire dans l'enseignement public est aujourd'hui au Mali (1992) inférieur à 23 % (30 % avec les médersas), sans ne jamais avoir excédé la barre des 30 % (en 1980) depuis l'édification du système scolaire malien (en 1962). Les diplômés de l'enseignement secondaire et professionnel (BAC, CAP et BT) représenteraient 12,1 % de la population totale, ceux du supérieur 5 %[6].

Ces données, datant de 1988, ont très certainement changé. Comme on le verra, une politique de réduction d'effectifs dans l'enseignement supérieur a été mise en place depuis plusieurs années, de sorte que le nombre de diplômés à ce niveau décroît annuellement. De 4 769 en 1983, ils sont passés graduellement à 2 057 en 1989 (source MEN-DNPES).

Qu'en est-il de la situation des diplômés par rapport à l'emploi ? Plusieurs niveaux d'analyse sont autorisés en fonction des diverses sources documentaires disponibles, ou d'enquêtes effectuées : peuvent ainsi être examinés la proportion de diplômés chômeurs par rapport à la population totale d'individus issus du système scolaire, les taux de chômage et d'activité selon le niveau d'instruction, ou encore la répartition des chômeurs à la recherche d'un premier emploi selon la formation et l'âge.

Sur le premier point, on estimait en 1988 que les diplômés de l'enseignement secondaire et professionnel représentaient 25 % de la population au chômage, et ceux du supérieur 10 %. 26,3 % des premiers, sur la totalité d'entre eux, étaient chômeurs, et 27,2 % des seconds étaient dans ce cas, la proportion la plus importante de chômeurs selon le niveau d'instruction (Tableau 2). Selon ces premières données, le diplôme apparaît comme un handicap sur le marché du travail ; en effet, plus les individus sont instruits, plus grande est la proportion d'entre eux qui se retrouvent sans travail.

Deux autres séries de données abondent dans ce sens, même si elles relativisent en partie les précédentes.

---

4. L'étude de référence pour les responsables de l'ONMOE était (juin 1992) l'étude citée de 1988, assortie de l'enquête menée par l'ADIDE en mars 1991.

5. Les tableaux 1, 2, 3 et 5, cités dans le texte, se trouvent en annexe.

6. Là aussi, les chiffres varient selon les sources. Si l'on considère celles de l'ONU, la proportion des étudiants du secondaire et du supérieur sont respectivement de 6,0 et de 0,7 par rapport à l'ensemble des individus des tranches d'âge correspondantes (scolarisés ou non). cf. « Développement de l'éducation en Afrique, étude statistique », ONU, Paris, 1991.

Si l'on considère la répartition des chômeurs à la recherche d'un premier emploi, selon la formation et l'âge, on constate en premier lieu que, quelle que soit la classe d'âge, les instruits demandeurs d'emploi sont proportionnellement plus nombreux que les individus sans instruction (les maxima sont de 42,62 % pour le primaire et la classe des 10-14 ans, de 39,84 % au même niveau pour les individus âgés de 15 à 24 ans, et de 32,23 % pour les diplômés de l'enseignement secondaire et professionnel membres de la classe des 25-39 ans (Tableau 3)). En outre, les chômeurs à la recherche d'un premier emploi sont de plus en plus âgés à mesure que leur niveau d'instruction augmente (et pour cause : lycéens et étudiants attendent bien entendu d'avoir terminé leurs études pour formuler pareille demande)[7].

Notons encore (ce qui ne contredit pas les données examinées précédemment) que ce ne sont pas les diplômés de l'enseignement supérieur qui sont les plus nombreux par rapport à la totalité de ceux qui recherchent un premier emploi, mais les titulaires d'un diplôme d'enseignement secondaire ou professionnel court (respectivement 22,79 % et 32,23 %) (Tableau 3).

Enfin, dernier indicateur quantitatif de la situation des diplômés en matière d'emploi : les résultats de l'enquête par questionnaire conduite à Bamako auprès de 250 titulaires d'un diplôme d'enseignement secondaire général, professionnel ou supérieur. Après une première enquête par interviews, dix cas-types ont pu être dégagés pour caractériser la situation des diplômés. Les jeunes interrogés par questionnaire se répartissent, selon ces catégories, dans les proportions respectives suivantes (voir Tableau 4).

Quatre catégories distinctes peuvent être retenues à partir de ces subdivisions : les inactifs n'ayant jamais travaillé, les inactifs au chômage (après licenciement), les actifs non salariés (ceux qui pratiquent des « petits boulots » et les bénévoles), enfin les actifs salariés (employés ou patrons d'entreprises).

Sur l'ensemble de l'échantillon, près de la moitié (47,2 %) entre dans la catégorie des inactifs ; la catégorie des actifs (52,8 %) est constituée de 32,5 % d'individus ne pratiquant que des « petits boulots », et d'une proportion moindre encore de salariés (11,7 %) ou de bénévoles (8,6 %). Autrement dit, si une majorité d'entre eux est active, une infime minorité a un emploi rémunéré ou, provisoirement au moins, stable. L'enquête relativise par conséquent les données précédentes ; il semble ici qu'une pro-

7. Toutes ces remarques sont à prendre avec précaution, dans la mesure où les données sont elles-mêmes sujettes à caution. J.P. Lachaud (1993, p. 50) donne par exemple d'autres chiffres concernant le taux de chômage (17,1 % pour les hommes, 16,3 % pour les femmes, 16,9 % pour l'ensemble – 29,7 % pour le supérieur, 24,4 % pour le secondaire, 16,2 % pour le fondamental et 9,9 % pour les individus sans instruction). (Bien que les chiffres soient ici différents, ils corroborent les conclusions apportées.)

portion plus importante des Jeunes Diplômés, par rapport à celle qui apparaît dans l'étude de 1988, soit au chômage ; elle confirme en revanche une conclusion précédemment apportée : plus le niveau de formation est élevé, plus le taux de chômage augmente. 49,3 % des diplômés du supérieur sont en effet dans cette situation, contre 46,1 % de titulaires d'un diplôme d'enseignement secondaire général ou professionnel. Cependant, une proportion plus importante du premier groupe est salariée (13,7 % contre 9,61 %).

Tableau 4

Types de situations des Jeunes Diplômés

Situations	Répartition
Ceux qui n'ont aucune activité rémunératrice et disent ne jamais avoir travaillé (c'est-à-dire avoir été embauchés et salariés)	37,4 %
Ceux qui pratiquent des « petits boulots » sans ne jamais avoir été embauchés	30 %
Ceux qui pratiquent des « petits boulots » après avoir été licenciés (« compressés »)	2,5 %
Ceux qui n'ont aucune activité (donc au chômage), après avoir été embauchés dans la fonction publique	0,6 %
Ceux qui n'ont aucune activité (donc au chômage), après avoir été embauchés dans une entreprise privée, puis licenciés	9,2 %
Les salariés du privé (employés ou patrons)	8 %
Les fonctionnaires	0,6 %
Les patrons de leur propre entreprise	3,1 %
Les bénévoles engagés dans une entreprise privée, sans être rémunérés	8,6 %

A condition de pouvoir être généralisés (cette enquête n'a pas été exhaustive), ces résultats apporteraient donc un second enseignement : a priori plus handicapés dans la recherche d'emplois que leurs homologues de moindre niveau, les diplômés de l'enseignement supérieur ont plus de chances qu'eux d'avoir un emploi salarié. Enfin, les attitudes et stratégies respectives des uns et des autres face au chômage et au travail paraissent également différentes : les premiers s'adonnent moins à des « petits boulots » que les seconds, mais consentent davantage à occuper des emplois à titre bénévole.

Cette dernière assertion suggère déjà une hypothèse centrale : selon leur niveau d'études, les Jeunes Diplômés auraient des représentations

différentes du travail et, conjointement, des attitudes particularisées. Sur la base des quelques données apportées jusqu'ici, dont la plus significative réside dans l'importante proportion de chômeurs par rapport à l'échantillon soumis à enquête (47,2 %), il s'agira d'aborder le problème du chômage d'un point de vue qualitatif : quelles en sont les représentations chez les différents acteurs sans emploi, et quelles stratégies mettent-ils en œuvre pour résoudre leur situation ? Mais poursuivons selon l'axe retenu : le chômage est un phénomène récent, qui va en s'amplifiant. Quels sont les ressorts de cette évolution ?

Ajustement structurel et chômage des Jeunes Diplômés

Partons d'un résultat énoncé par les auteurs de l'étude sur l'emploi à Bamako :

« On constate que le niveau de formation a un effet paradoxal sur l'accès à l'emploi : plus le niveau augmente, plus le taux de chômage s'élève ».

D'emblée, il s'agit d'écarter l'un des facteurs de cette corrélation, certainement envisageable dans certains contextes mais non dans celui du Mali :

> « Les difficultés des personnes les plus formées ne proviennent pas d'une distorsion entre l'offre et la demande causée par un développement trop rapide du niveau de formation : on constate tout au contraire une absence d'amélioration depuis environ une dizaine d'années. Les actifs de 25 à 29 ans n'ont pas en moyenne des diplômes plus élevés que ceux des actifs 35-39 ans, alors que ceux-ci ont accru nettement le niveau moyen par rapport à leurs aînés âgés de 50 à 54 ans » (ONMOE, *op. cit.*, p. 53).

Si le niveau de formation lui-même ne peut être retenu comme déterminant, le degré d'adéquation entre système scolaire et marché de l'emploi doit en revanche être examiné : l'évolution de ces deux grands systèmes ou champs et celle de leurs interactions est en effet nécessairement à l'origine du phénomène du chômage.

En 1962, date de la première Réforme du système éducatif malien, les responsables de l'éducation s'assignèrent comme objectif, entre autres, de doter le pays de tous les cadres dont il avait besoin après le départ, en 1960, des administrateurs coloniaux (le premier niveau devant former les cadres élémentaires pour l'artisanat et l'agriculture, le second les cadres moyens pour les tâches d'exécution, et le troisième les cadres dirigeants gestionnaires).

Durant quinze ans, cette politique porta ses fruits (de 1963 à 1975 les grandes écoles furent créées et parvinrent à former tous ces cadres). Par la

suite cependant, le système mis en place s'avéra non seulement inopérant, mais aussi en inadéquation par rapport aux besoins du pays et à la structure du marché du travail. En premier lieu, les formations furent conçues pour la satisfaction exclusive des besoins du secteur étatique (administration et Sociétés et Entreprises d'État – SEE –, ou encore Opérations de Développement Rural – ODR), au détriment du secteur privé (Antonioli, 1988 : 43). En second lieu, le système éducatif s'engorgea de lui-même, dès le moment où les besoins en cadres furent satisfaits : passée cette adéquation entre besoins et formation, le système continua à produire un nombre de diplômés sans considération des réels besoins de l'État, par conséquent très excédentaire par rapport aux capacités d'absorption des services publics. En outre, le nombre de diplômés fut rapidement trop important dans certains secteurs (l'enseignement secondaire ou supérieur notamment), mais insuffisant pour des emplois requérant des compétences techniques ou gestionnelles. A titre d'exemple, la structure du personnel du secteur moderne se caractérisait en 1989 par une forte proportion de diplômés de l'enseignement post-secondaire (de 10 % à 20 % selon le type d'activité économique) et d'employés non qualifiés (de 70 % à 30 %), et par une moindre proportion de cadres moyens, de techniciens et d'ouvriers qualifiés (25 % en moyenne avec un maximum de 50 % dans les services publics). Le Mali a longtemps formé plus de cadres moyens que de techniciens et personnels d'exécution, en proportion inverse de ses besoins. Il n'a pas non plus satisfait les besoins respectifs des différents secteurs, privilégiant le secteur tertiaire au détriment des secteurs primaire et secondaire. Ainsi, en 1985 par exemple, l'offre d'emplois était estimée à 400 postes dans le secteur secondaire, à 3 000 dans le secteur tertiaire et à 2 000 pour l'administration publique. 1 290 des 5 000 diplômés se présentant chaque année sur le marché du travail étaient des cadres supérieurs, 1 460 des cadres moyens, et plus de 2 000 des ouvriers et employés qualifiés. 1 500 seulement de ces diplômés avaient une formation en industrie, en génie civil ou en agro-pastoralisme.

Cette inadéquation entre formation et emplois eut sa source, pour une part, dans la difficulté des responsables de l'éducation à gérer leur secteur en fonction du marché économique ; cela apparaît également dans les déséquilibres internes du système scolaire. En 1988, l'ENSUP et l'ENA, la première de ces deux grandes écoles formant les enseignants du secondaire et du supérieur et la seconde des cadres supérieurs de l'administration, comptaient à elles seules plus de 47 % des effectifs scolarisés dans l'enseignement supérieur, tandis que le marché était pratiquement saturé pour la décennie à venir pour les fonctionnaires et les professeurs. Par contre, la même année, 21 des 450 postes disponibles dans la fonction publique n'ont pu être pourvus faute de candidats qualifiés. En 1984, les postes créés par l'État dans les principaux secteurs (administration, agri-

culture-élevage, enseignement, santé et génie civil) pouvaient satisfaire 2 098 diplômés sur 4 830 issus des grandes écoles (Karmiloff, 1985). Etc.

Les exemples pourraient ainsi être multipliés. L'orientation des élèves aux différents paliers du système, structurellement déficiente, a généré les problèmes d'organisation auxquels enseignement secondaire et supérieur sont soumis depuis vingt ans, et sécrété les problèmes d'emploi posés aux diplômés ou exclus du système scolaire après leurs études. De manière générale, les diverses procédures adoptées révèlent un décalage grandissant entre, d'une part, l'évaluation des effectifs issus de l'enseignement fondamental et les capacités d'absorption des niveaux secondaire et supérieur, et, d'autre part, entre les formations dispensées aux divers stades d'enseignement et les besoins du marché de l'emploi. Trois problèmes principaux, apparus entre 1973 et 1978 et non résolus – au moins jusqu'en 1990, date d'application du Quatrième Projet d'Éducation – caractérisaient par conséquent l'enseignement supérieur : la maîtrise des effectifs, la réforme de l'enseignement en adéquation avec le marché du travail, et la mauvaise gestion des coûts de ce secteur de l'enseignement, qui se répercutait sur l'ensemble du système et interdisait la résolution prioritaire du déséquilibre entre formation et emploi (Guedj, 1986, Antonioli, 1988).

Les dysfonctionnements et mauvaises orientations du système scolaire – dont l'excédent des diplômés du supérieur fournit le meilleur étalon –, ne sont cependant pas seulement en cause dans le phénomène du chômage dont sont victimes les étudiants maliens. Les politiques économiques menées durant les deux premières décennies de l'indépendance et l'intervention subséquente du FMI ont elles aussi généré ce décalage grandissant entre formations scolaires et marché de l'emploi. Dans le secteur de l'économie tout d'abord.

En 1968, les militaires au pouvoir reprirent les Sociétés et Entreprises d'État (SEE) conçues et mises en place par leurs prédécesseurs (comme la société des tanneries – TAMALI –, celle des ciments – SOCIMA –, celle des textiles – COMATEX –, ou encore l'exploitation de l'or de Kalana – par la SONAREN) (J.-L. Amselle et E. Grégoire, 1987). Après la politique passée d'éviction de la bourgeoisie d'affaires, les nouveaux dirigeants choisirent de restaurer ces relations. Pour la « classe bureaucratique », il s'agissait en fait de créer de nouveaux emplois, mais aussi d'assurer sa reproduction (*ibid.*, p. 40) ; elle choisit ainsi de privilégier une « industrialisation clientéliste », aux dépens de la « rationalité et de la rentabilité économique » (*ibid.*). Dès 1979, la Banque mondiale et le FMI intervinrent pour régulariser la situation déficitaire du secteur industriel (24 SEE cumulaient à ce moment-là un déficit de 14,5 milliards de francs maliens) ; un Programme d'Ajustement Structurel fut mis en place en 1982. En 1984, le gouvernement s'engageait à réduire ses subventions aux SEE, à licencier plus de 2 500 employés, et à dissoudre quatre entre-

prises (la SCAER, la SOCORAM, la SAT et la SONITRAM). Selon l'Office National de la Main-d'Œuvre, 2 600 employés d'entreprises publiques ont de la sorte été « compressés » entre 1985 et 1988.

Dans le domaine de l'éducation, le PAS s'est soldé par une révision de la politique budgétaire et du mode de recrutement dans la fonction publique. Dès 1976, le gouvernement choisit d'étendre les concours d'entrée dans les Grandes Écoles pour juguler la croissance exponentielle des effectifs. Au nombre de 4 769 en 1983, les diplômés de ce niveau d'enseignement n'étaient plus que 2 057 en 1989. Dans le cadre du PAS, il a également étendu ces concours aux Écoles Normales (1986), réduit le nombre des bourses (à partir de 1985), fermé tous les internats d'enseignement secondaire (1984), et trois des Instituts Pédagogiques d'Enseignement Général formant les enseignants du premier cycle d'Enseignement Fondamental (1989). Il a surtout cherché à limiter les recrutements dans la fonction publique, en instaurant un concours d'entrée en 1983. Le nombre des fonctionnaires recrutés est ainsi passé de 1 418 à 426 de 1985 à 1988 (Tableau 5), avant d'être gelé à 250 en 1988-1989, puis à 213 en 1992 (aucun recrutement n'a été effectué en 1991).

Pour réel qu'il soit, le chômage des diplômés a ainsi sa source dans les politiques économiques suivies pendant plus de vingt ans (désormais soumises à un PAS) et dans l'orientation du système scolaire, avant tout guidée par le souci de promouvoir une élite, formée dans l'enceinte réservée des Grandes Écoles.

Le « Jeune Diplômé » : une création politique

Il y a donc du chômage. Les chiffres tentent d'en donner des contours, sinon exacts, du moins approximatifs ; mais suffisent-ils ? Sont-ils même seulement pertinents ? La réalité du chômage semble en effet toute relative en Afrique – tout au moins est-elle difficilement identifiable –, tant le travail y a, depuis toujours, un statut et des « formes » particuliers (il correspond notamment à d'autres rythmes, à d'autres structures et concerne des acteurs différents que ceux qui caractérisent le travail en Occident). Comment considérer qu'un individu lettré est au chômage sous prétexte qu'il n'a pas de travail salarié ? Un paysan n'est après tout pas inscrit sous le même registre en saison sèche, alors que lui non plus ne dégage aucun revenu ni ne perçoit aucun salaire. Une diplômée de Grande École, mariée ou célibataire, mère ou non, sera répertoriée dans la première catégorie, tandis qu'une femme illettrée au foyer ne le sera pas. Pourquoi ? Peu importe en réalité que la première soit déclarée telle à l'Office National de la Main-d'Œuvre : sa qualité de diplômée non embauchée ni salariée suffit à l'affubler de l'étiquette « chômeur ».

Si le chômage est bien une réalité, il ne répond donc pas au seul critère de l'absence de salariat, mais à d'autres équivalences, établies par le passé mais aujourd'hui destituées. La première d'entre elles réside dans le lien,

établi sous la colonisation et entériné durant les deux premières décennies de l'indépendance du Mali, entre diplôme et salariat, ou diplôme et promotion sociale. Quiconque étudiait au-delà du Certificat d'Études Primaires Élémentaires puis, par la suite, au-delà du Diplôme d'Études Fondamentales et du Baccalauréat, était naturellement conduit à occuper un poste dans l'administration, et à prendre place dans l'enceinte sacrée du pouvoir (il n'est pas inutile de rappeler que la majorité des dirigeants furent, avant et immédiatement après l'indépendance, des enseignants).

Enrayé dès 1973, le système scolaire n'a plus déversé qu'une minorité d'élus diplômés de l'enseignement supérieur. La majorité n'a pu accéder aux postes promis par la tradition et par le mythe de l'instruction, si habilement cultivé durant cinquante ans (Gérard, 1992a : 64-86). A partir de 1983, l'instauration du concours d'entrée dans la fonction publique a réduit à néant cette équivalence passée entre études et promotion sociale. En partie obsolète, cette dernière a donné naissance à son corollaire, lui aussi validé sous forme d'équivalence : qui, diplômé, n'était pas promu, devint chômeur. Les Jeunes Diplômés l'expriment très clairement :

> « Celui qui n'a pas de diplôme ne peut pas dire qu'il chôme. Si vous voyez que quelqu'un dit qu'il chôme, c'est que c'est un Jeune Diplômé ».
> « Un Jeune diplômé, c'est celui qui vient de finir ses études avant d'être embauché dans la fonction publique et qui ne travaille pas encore ».

Peu après la création du concours d'entrée dans la fonction publique, le gouvernement malien entérina – a contrario – le processus amorcé du chômage, par la reconnaissance du travail et la création du ministère de l'Emploi et de la Fonction publique. Cette institution répondit en effet à un changement radical : la suppression de SEE, des licenciements massifs et l'abandon du principe de recrutement automatique dans la fonction publique imposèrent aux dirigeants de reconsidérer l'emploi, et de maîtriser son nouveau corollaire, le chômage. Dès lors, le thème de la « réinsertion » prit place dans le langage ; quiconque était compressé ou simplement non-intégré dans la fonction publique à la suite de ses études devait être pris en charge et bénéficier de l'aide de l'État, au risque de ne pas être « inséré » dans le marché de l'emploi et surtout dans la société. La nouvelle norme du travail pouvait désormais se lire à travers le chômage et le phénomène conjoint de marginalisation du diplômé laissé-pour-compte par l'État.

Les Jeunes Diplômés soulignent très nettement le lien indéfectible entre chômage et salariat lorsqu'ils disent ne pas travailler tant qu'ils ne sont pas salariés. Des femmes associées pour la création d'une coopérative et qui ont travaillé sans être rémunérées durant deux ans racontent par exemple :

> « On a fait deux ans et quelques et on n'avait pas de salaire ; quand vous dites à votre famille "je vais travailler" et que vous revenez les mains

vides, vous imaginez la réaction : les gens disent : "si tu travailles sans salaire tu restes à la maison". Ils nous ont mis des bâtons dans les roues ; ils ne comprenaient pas. Ils disaient : "tu dis que tu n'as pas de salaire, alors pourquoi tu travailles ?" Le concret pour eux, c'est l'argent. »

Généré par des politiques économiques (privatisation d'entreprises, intervention du FMI, restriction de l'entrée dans la fonction publique), le chômage correspond donc aussi et surtout à l'institutionnalisation du marché de l'emploi, autrement dit à une redéfinition du travail. A travers le département de la Fonction Publique et du Travail, chargé d'élaborer la politique générale de promotion de l'emploi, elle-même conçue par la Direction Nationale de l'Emploi, du Travail et de la Sécurité Sociale, emploi et chômage ont été institutionnellement reconnus et structurellement traités. Le second a naturellement procédé du premier, à partir du moment où celui-ci est devenu mouvant et incertain.

Fruit premier d'une idéologie et de politiques tournées vers la reproduction prioritaire de la classe dirigeante (que l'équivalence entre diplôme et promotion sociale devait servir), l'emploi a ainsi rapidement constitué un problème politique ; car sa précarité menaçait l'ordre social et sécrétait les germes d'un contre-pouvoir. Pour preuve : le problème du chômage, dont les Jeunes Diplômés sont aujourd'hui les involontaires parangons, ne fut réellement considéré – en ce qu'il reçut des ébauches de solutions – qu'après le renversement du pouvoir en mars 1991, auquel prirent une part décisive les étudiants et les Jeunes Diplômés sortis du système scolaire et exclus des circuits de la promotion (constituée en 1988, l'ADIDE s'associa à l'Association des Élèves et Étudiants Maliens, l'AEEM, lors de ce mouvement). Une étude avait été réalisée en 1988 sur « L'emploi et le chômage dans le district de Bamako », avec l'appui du projet PNUD/BIT d'« Assistance à l'Emploi des jeunes diplômés » (ONMOE, 1988). Mais il fallut attendre septembre 1991 pour voir se concrétiser la volonté et la préoccupation politiques de remédier au problème du chômage, à travers la création, au sein de l'ONMOE, d'un service spécialisé, la « Cellule d'appui aux jeunes diplômés » – qui n'a ouvert ses portes qu'en février 92 (application de l'article 5 de l'ordonnance n° 91-066/PCTSP du 30/09/1991). Six mois encore se seront écoulés avant l'adoption de mesures favorables à l'intégration des Jeunes Diplômés au chômage sur le marché de l'emploi (Décret n° 92-128/PM-RM fixant les modalités d'application du stage de formation des jeunes diplômés sans emploi, du 18 avril 1992).

Dans le même temps cependant, des enquêtes furent réalisées, et des lois et décrets relatifs au chômage des Jeunes Diplômés furent édictés. La Cellule d'appui à l'insertion reçut par exemple pour missions de coordonner et de suivre toutes les actions de l'État et des partenaires du développement en vue de l'insertion professionnelle des Jeunes Diplômés,

d'exécuter des études, enquêtes et recensements les concernant, et de tenir un fichier (ONMOE, 1991). En fait, il s'agissait surtout de repérer et compter, mais aussi de contrôler et classer cette catégorie inédite. Ainsi, on reconnaissait le chômage et on lui donnait forme. Le Jeune Diplômé cessait d'être un simple individu instruit, pour devenir un chômeur instruit, à la fois exclu du marché de l'emploi et au ban de la sphère privilégiée du fonctionnariat. Un responsable de l'ONMOE traçait ainsi l'historique du chômage au Mali et l'apparition de cette nouvelle catégorie d'individus :

> « A partir de 1982, l'État, par le biais des finances publiques, n'était plus capable de prendre en charge l'ensemble des diplômés, dont le nombre atteignait 2 500 par année. Le concours d'entrée dans la Fonction Publique a été instauré. Aussi, les cohortes sorties depuis cette époque et qui ont grossi le rang des chômeurs, atteignent 15 000 jeunes diplômés sans emploi » (Fofana, 1992).

La catégorisation appelait des définitions : les différents acteurs se sont appliqués à en donner. Pour l'ONMOE, les Jeunes Diplômés devinrent « des personnes âgées de 35 ans au plus, détentrices d'un diplôme reconnu par l'État et/ou ouvrant à une qualification sur le marché de l'emploi » (Fofana, 1992 : 2).

L'ADIDE, plus précise, datait l'apparition de la catégorie et circonscrivait précisément la notion de chômage : « Sur le marché de l'emploi au Mali, les jeunes diplômés sont des hommes et des femmes âgées de 40 ans au maximum, titulaires d'un diplôme académique ou professionnel obtenu à partir de 1983... » (ADIDE, 1991).

L'association révélait surtout la représentation communément partagée du chômage en soulignant que les Jeunes Diplômés devaient être « à la recherche d'un premier emploi permanent ». Autrement dit : s'ils ne bénéficiaient pas de la stabilité propre au fonctionnariat, ces jeunes devaient être répertoriés comme chômeurs.

Définis et repérés, les Jeunes Diplômés ainsi, sinon contrôlés, du moins canalisés, eurent à éprouver, à travers le chômage, le passage politique, orchestré par l'État, de « l'intégration coopératrice » à la « marginalité contestatrice ». Contraint de faire face à la fois aux licenciements opérés dans les SEE et au flux de diplômés déversés sur le marché du travail, dont une minorité seulement peut être intégrée dans la fonction publique, l'État a en effet cherché depuis le début des années 80 à se désengager le plus possible en incitant l'entreprenariat privé. Parallèlement, il a dû juguler la force contestataire des nouveaux exclus, autrement dit résoudre au plan politique les conséquences de ses décisions économiques. Faute de pouvoir encore assurer « l'intégration coopératrice » des diplômés dans la fonction publique, il s'est trouvé dans l'obligation de satisfaire, en partie

au moins, les revendications des diplômés non-intégrés. Toute sa politique va par conséquent viser à calmer leur force d'opposition et à favoriser leur insertion sur le marché privé de l'emploi. L'admission en avril 1991 de l'ADIDE au sein du gouvernement provisoire (CTSP) et la relative prise en compte de ses doléances abondèrent dans le premier sens. L'incitation à l'entreprenariat privé, à travers la création d'une « cellule » chargée de « mettre en œuvre des dispositifs spécialisés et des aides publiques et privées destinées à favoriser l'embauche des Jeunes Diplômés et à faciliter la réalisation de leurs projets de création d'entreprise... », l'adoption d'un décret relatif à des stages d'insertion professionnelle en entreprise, ou encore la décision d'exonérer les jeunes entrepreneurs de la patente annuelle, concoururent à la satisfaction du second impératif.

Peu à peu, l'État aura ainsi rompu avec les politiques passées en refusant désormais explicitement d'être le principal employeur et d'assurer son rôle passé d'intégrateur exclusif. « L'État-providence » est aujourd'hui rangé, sinon dans les têtes du moins dans les faits, au rang des vestiges légués par le colonisateur et récupérés par les anciens tenants du Pouvoir durant trente ans.

Toutes ces politiques auront donc conféré au Jeune Diplômé un triple statut, juridique, économique et politique, exprimé dans des définitions, contenu dans des dispositions juridiques et inhérent à une politique de l'emploi, à une évolution du travail et de son marché, inscrit enfin dans les programmes gouvernementaux de lutte contre des éléments rapidement jugés comme « incontrôlés » et menaçants. Nombre de Jeunes Diplômés gardent cependant du travail, de l'emploi et du rôle de l'État, des représentations et attentes bien particulières, pour une bonne part héritées des schémas passés (on ne renonce pas si facilement à ses privilèges). On va le voir, leurs expressions (discursives, pratiques, stratégiques) accusent la nature ambivalente du double passage, social et politique, envisagé. Loin d'être univoque ou linéaire, cette évolution a encore des contours imprécis ; les transitions évoquées sont davantage en train de se faire que déjà accomplies, et les champs, loin d'être séparés, s'affrontent. Oralité et écriture, domaines public et domaine privé, privilège et « lieu commun », dimension du collectif et individualisme, se conjuguent, se recoupent et se heurtent. Les représentations de soi, du chômage et du travail, exprimées par les Jeunes Diplômés non-intégrés dans la fonction publique, ainsi que leurs stratégies pour sortir de leur situation, rendent compte de tous ces clivages et tensions.

De l'École à la rue

C'est maintenant une évidence au Mali : les rapports au travail ont, en milieu urbain au moins, évolué sous l'influence du salariat et de ses représentations. S'il satisfait toujours l'exigence de cohésion sociale du groupe d'origine de l'individu – même si les modalités ont changé –, le travail n'est plus tant inscrit dans l'ordre des saisons et des initiations que dans celui de la semaine ponctuée par un week-end et de l'argent. Qui plus est, « avec le temps » et les ruptures dont il est marqué, les conditions d'accès au travail salarié ont changé. On l'a vu, certaines équivalences passées ont été érodées. Elles cèdent progressivement la place, dans l'univers des représentations, à d'autres équivalences, dont les définitions et le rapport au travail sont nécessairement marqués : le titulaire d'un diplôme qui n'est pas salarié, est considéré comme chômeur. Qu'il soit occupé dans une activité commerciale dans les rues de Bamako ou nomade sur les pistes de tout le pays, qu'il lave des voitures ou dispense ses compétences de lettré comme écrivain public, ne suffit pas : un salaire conditionne son appartenance au monde de « ceux qui travaillent », la reconnaissance de ses compétences et l'attribution d'un statut qui valorise ses savoirs et son identité de lettré.

Le chômage : une mort symbolique

Diplômé d'une grande école d'ingénierie de l'ex-Union Soviétique, Moussa sort à peine d'une période de chômage de dix mois.

> « Je vous avoue que ça n'a pas été du tout facile, dit-il, d'autant plus que, vous savez, quand vous finissez une formation, les parents croient tout de suite que vous êtes un individu productif dans la société. On s'attend quand même à un truc positif de sa part ; qu'il va bosser, et partant qu'il va avoir quelque chose. Finalement, quand on n'a rien, on est presque rejeté ou on est diminué... Pendant dix mois de chômage je n'ai rien fait, rien fait. Certaines nuits, je ne trouvais même pas le sommeil. Il m'est même arrivé de renier mon diplôme. Je dis : "Mais pourquoi tout ça ?" Se dire qu'on est docteur en ceci ou en cela et que ça ne sert à rien... Chômer : je n'aime pas du tout ce verbe là, moi. Franchement, au-delà d'un an, je ne sais pas comment [on peut] s'en sortir, à moins de pleurer, de pleurer dans sa chambre. Je ne vois pas, parce que moi, après tout, j'étais dégoûté de tout. »

Cette détresse, tous les Jeunes Diplômés la vivent, avouant souvent qu'« un chômeur c'est quelqu'un qui est moralement malade », souffrant

de discrédit (« Chômeur ! », leur lance-t-on à la volée en les voyant assis dans la rue, inoccupés), regrettant enfin le manque de soutien, en l'occurrence si indispensable pour « s'en sortir » : « Au lieu de te réconforter on essaie plutôt de te rejeter ». Le sentiment de la solitude et de l'échec est amer : « Ah oui ! quand on est au chômage on est franchement diminué, on est frustré ». Et, à l'inverse, un travail retrouvé permet de recouvrer ses responsabilités, son identité, débarrasse de « la honte » (*maloya*), confère enfin le sentiment d'être à nouveau « un élément de la société malienne », d'être utile. Ne pas avoir « le prix de la cigarette », ne pas être en mesure de « courtiser » et de combler les attentes d'une partenaire, avoir à quémander pour la satisfaction de ses « petits besoins », alimentent l'insatisfaction et le dépit, tant en raison du manque que de la marginalisation que cela induit (car on finira par ne plus prendre le thé avec ses amis si l'on n'est pas capable de cotiser comme eux, ni fréquenter des femmes si l'on est sans ressources). Mais la frustration tient plus encore au fait de ne pas travailler, donc d'être privé de dignité et de reconnaissance.

> « Si l'homme n'a pas d'utilité dans la société il est insignifiant ».
> « Quelqu'un sans travail est en marge du développement, donc inutile ».
> « Le travail libère, permet à l'homme de se reconnaître lui-même et de se faire reconnaître par les autres. L'homme c'est avant tout le travail, le reste vient après. Si un homme ne travaille pas, renchérit ce Jeune Diplômé, il vaut un animal, excusez-moi. Et encore : un animal vaut mieux que lui parce qu'on peut le bouffer. Quand on est au chômage on ne fait que bouffer. Moi, si je ne travaille pas, je n'ai même pas envie de vivre... Si je ne travaille pas, mieux vaut ne pas vivre. »

Le travail valide l'existence en la sanctionnant comme socialement utile pour la collectivité. Les Jeunes Diplômés le disent bien lorsqu'ils jugent en majorité que « l'essentiel, c'est de ne pas rester sans rien faire ». Appelés par questionnaire à choisir entre plusieurs propositions relatives à la conception du travail, 70,5 % abondent dans ce sens, tandis que 3,7 % disent refuser de travailler si le travail ne correspond pas à leur qualification, 3,7 % estiment qu'« il vaut mieux attendre que de faire du "n'importe quoi" », 4,3 % disent espérer dans l'avenir et pensent trouver le travail qu'ils souhaitent, enfin 15,9 % d'entre eux jugent qu'« avec l'aide de Dieu », ils ne resteront pas longtemps au chômage (1,8 % ne se prononcent pas).

S'il confère ainsi à l'individu une raison d'être et revêt un caractère urgent, le travail justifie, aussi et surtout, les études passées, et autorise la revendication de son identité de lettré. A contrario, la dévalorisation du diplôme sur le marché du travail et les réactions d'autrui à l'égard de tout chômeur alimentent aujourd'hui les sentiments de frustration et d'inutilité.

« Diplômé : tu n'es plus le maître ! »

D'un diplômé au chômage, une jeune femme dira : « il n'est bon qu'à parler et il est incapable de donner quoi que ce soit » (*kuluchi jufara baro* : [il] parle [jusqu'à ce que son] pantalon [se] déchire). Autrement dit : « Qu'importe son diplôme ? Cela n'a aucune valeur, puisqu'il est plus pauvre qu'un autre ».

Jusqu'à une période récente (1983), l'intégration naturelle du diplômé dans la fonction publique lui conférait le prestige de son rang dans l'administration ou dans l'appareil d'État et le dotait, surtout, des moyens de valider et d'entretenir ce prestige. Car qui est pauvre n'a, aux yeux de tout un chacun, jamais réussi, quel que puisse être son rang. « Celui qui a la poche lourde » mérite en revanche respect et considération. C'est lui, qui, au sein de la famille, « sera concerné et informé plus tôt que les autres, même s'ils travaillent ». L'argent demeure le seul signe tangible de réussite. On comprend dès lors qu'aujourd'hui même les gens sortis de l'École estiment que,

> « Diplômé tu n'es rien au Mali, tu n'as rien, qu'un papier qui ne te sert qu'à embellir ta chambre ou ta valise. Car chez nous ici, ajoute l'un d'eux, quand tu ne peux pas donner un sou à quelqu'un, tu n'as pas d'importance. Même tes petits frères ne te respectent plus. Tout passe par l'argent : un type pauvre est raté, il ne vaut rien. Et on te dira par exemple : "Si toi tu as fait vingt ans à l'école, moi j'ai fait vingt ans d'aventure ; j'ai peut-être fait le boy, mais je te nourris, je nourris toute la famille, je m'en fiche de ton instruction !" »

Les études ne nourrissent plus. Bien plus, cette indigence alimente le complexe du diplôme. Qu'importe alors le titre obtenu après tant d'années passées « sur les bancs » ? Loin d'être le gage d'une reconnaissance, il est souvent objet de rancœurs, prétexte à déconsidération, critère de déqualification et source de marginalisation. Privé de ses lettres de noblesse, il est aussi détrôné par une « politique du ventre » où ceux qui ont « la poche lourde » puisent leur supériorité.

La représentation commune du diplôme enregistre ainsi aujourd'hui le processus d'inversion de sa fonction sociale initiale, sur la base d'une équivalence demeurée vraie : prestige, reconnaissance et intégration relèvent avant toute chose de la richesse (même toute relative). De plus en plus, « c'est le simple mécanicien qui va nourrir son frère aîné diplômé. Il le commande dans la famille ». Cette nouvelle adéquation s'accompagne logiquement d'une négation de l'identité de celui qui a étudié. Par le passé reconnu pour son titre (de docteur, d'ingénieur, etc.), le diplômé est aujourd'hui déconsidéré en raison même de cette qualité – à moins bien sûr qu'il n'ait « réussi », qu'il ne soit pas au chômage et qu'il parvienne à subvenir à ses besoins et à ceux des siens.

L'obligation de pratiquer des « petits boulots » (64,4 % des individus interrogés en ont pratiqué un et 32,5 % étaient dans cette situation lors de l'enquête) conforte aussi, bien sûr, ces représentations. Astreint à parcourir la ville à la recherche d'un travail journalier de maçon, à tenir un « tablier » sur le trottoir, à vendre des journaux à la criée, à servir dans une station essence, ou encore à monnayer ses compétences de lettré auprès des analphabètes, le Jeune Diplômé dénonce dans chaque cas l'impossibilité de valoriser son savoir et l'humiliation d'être ainsi rabaissé devant de moins instruits.

La pauvreté des Jeunes Diplômés accentue aujourd'hui la perte de leur prestige, et plus largement la déconsidération dont les intellectuels sont l'objet. Longtemps portés dans la sphère du Pouvoir, ils se retrouvent maintenant à la place de l'indigent, de celui qui quémande, qui doit donc nécessairement se rabaisser pour pouvoir subvenir à ses besoins[8]. Écrivain public, titulaire d'une licence de lettres obtenue à l'École Normale Supérieure (ENSup), François évoque le cas de clients discourtois, puis parle de sa propre condition.

> « Certains te disent : "Mais mon fils, depuis que toi tu n'es pas né, moi j'écris !" Mais eux ne savent pas ce qui nous pousse à faire ça aussi, c'est pour ne pas croiser les bras devant l'adversité, pour ne pas rester dans un cas d'inertie totale. Parce que moi je trouve que rien n'est plus grave pour l'homme, que l'une des plus grandes tortures morales pour lui c'est l'oisiveté, c'est le chômage ; parce qu'à ce moment-là tout le monde est indifférent à ton sort, parce que tu ne peux pas subvenir au plus petit de tes besoins, donc tu es obligé de quémander, ou de voler. (...) Je vois des gens qui sont sortis du Fondamental[9], du Secondaire, qui bénéficient d'un travail, qui circulent dans des voitures ; des gars, même, que j'ai formés ici pendant mon stage à l'ENSEC ou à l'IPEG[10], qui sont ici présentement, qui travaillent, alors que moi j'exerce cette activité ahurissante, parce que je suis obligé de me rabaisser, d'appeler n'importe qui qui me donne du travail. Bon, vous voyez ce que ça fait... »

Contraint de se plier aux exigences de qui, sur l'échelle sociale passée, devait devant lui baisser le regard, le titulaire d'un diplôme n'est pas seu-

8. La généralisation est sans doute hâtive et incorrecte. Tous les Jeunes Diplômés ne sont pas dans la même situation. Leurs stratégies de recherche d'emploi en rendent compte, on le verra. Le cas des Jeunes Diplômés les plus démunis est invoqué pour illustrer un processus large de dévalorisation actuelle du diplôme et d'une transformation radicale du rapport à l'instruction et au travail. Ce cas constitue lui-même toujours la référence dans les discours tenus par les divers acteurs (diplômés, presse, étudiants) au sujet des Jeunes Diplômés.

9. Il s'agit de l'Enseignement Fondamental, divisé en deux cycles, le premier de six ans, le second de trois. Le premier correspond au Primaire français, le second au 1er niveau du secondaire.

10. L'ENSEC forme les enseignants du secondaire, l'IPEG ceux du primaire.

lement rabaissé – en raison même de la priorité toujours accordée à l'argent dans la panoplie des signes de réussite. Il est également assujetti à des conditions d'embauche d'autant plus arbitraires et dégradantes que le marché privé de l'emploi, nouveau, voit venir à lui une masse croissante d'individus. Les données manquent pour évaluer le phénomène d'exploitation des diplômés au chômage par des entrepreneurs privés trop contents de trouver de la main-d'œuvre à bon marché. L'enquête réalisée auprès de ces jeunes et leurs témoignages corroborent cependant très largement cette réalité. 8,6 % des Jeunes Diplômés interrogés par questionnaire étaient des employés bénévoles (alors que la proportion de salariés était de 11,7 %). Non-intégrés dans la fonction publique, ces derniers ont choisi de travailler sans être rémunérés, dans la perspective d'être réellement embauchés par leur entreprise. Il est clair qu'une telle démarche ouvre la voie aux abus, comme le relate l'un d'eux, qui s'est proposé comme bénévole :

> « Il y a un entrepreneur qui cherchait des employés. L'offre a été très supérieure à sa demande ; il a fait son choix. On ne peut même pas bouger. Si tu fais une petite chose seulement, c'est fini, il te dit qu'il te laisse et que de toute façon il y a beaucoup de gens qui attendent à la porte... »

Si c'est une femme, on lui fera souvent miroiter une embauche pour obtenir d'elle ce qu'elle ne concéderait autrement que selon son propre gré...

Quiconque doit subvenir à ses besoins, ou même pourvoir à ceux de ses proches, n'a en définitive guère le choix. S'offrent à lui la multitude des « petits boulots » précaires et incertains, le travail bénévole ou, à une autre échelle, l'initiative et l'entreprise individuelles. Excepté dans ce dernier cas où l'individu se rend maître de sa situation, les conditions de travail contraignent le diplômé à un ensemble de concessions par rapport à sa qualité de lettré. De fortes restrictions au recrutement dans la fonction publique, une demande d'emplois largement excédentaire par rapport à l'offre, enfin les difficultés d'entreprendre de sa propre initiative (puisque cela demande des fonds personnels – cf. *infra*), privent les anciens étudiants de la possibilité de revendiquer un travail en adéquation avec leur formation.

La valorisation du diplôme est donc reléguée à un niveau secondaire. Mais, plus encore, la fonction sociale de l'instruction est remise en cause. Même si « un intellectuel est très différent d'une personne qui n'a pas fait une journée sur les bancs » (qui n'est jamais allée à l'école), le premier est aujourd'hui « contraint de se mettre au même rang que les gens non-instruits » et de troquer le prestige passé contre la honte (*maloya*) inhérente à l'indigence.

Le chômage auquel sont livrés les Jeunes Diplômés symbolise en cela un triple passage. Le diplôme cesse d'être une condition expresse de l'in-

tégration dans la fonction publique, et conjointement un garant de prestige et de promotion sociale. Il ne dispense plus son titulaire de rechercher du travail et le livre aux labeurs non rémunérés et provisoires, aux côtés des individus non instruits. Non assuré de pénétrer dans la sphère du pouvoir ou dans celle de l'argent, le diplômé est ainsi rendu au sort commun. Bien sûr, il n'est pas tout à fait comme les autres, les illettrés : il sait écrire et lire, s'exprimer en français, il a davantage d'atouts pour « se débrouiller », négocier avec les autorités et s'en sortir en cas de litige avec un tiers ; mais il est comme eux vulnérable (la précarité de sa situation en fournit la mesure) et non moins démuni.

Symboliquement, cette évolution s'accompagne d'une démythification de l'instruction. Le Jeune Diplômé ne sera plus tant reconnu, comme par le passé, pour ses qualités d'instruit, que désigné comme victime de son instruction. Cette démythification de l'instruction contient en elle-même une désacralisation de la Lettre et nourrit un double processus d'inversion : la perte d'équivalence entre diplôme et promotion sociale en est la première expression. Astreint aux mêmes travaux que les illettrés, soumis aux mêmes rythmes, dépossédé du prestige passé de ses aînés instruits, livré à la rue au lieu d'être abrité dans un bureau de fonctionnaire, le diplômé sort ainsi de la sphère de l'Écriture. Des femmes diplômées réunies en coopérative (la COFESFA – Coopérative des Femmes pour l'Éducation, la Santé Familiale et l'Assainissement) ont par exemple choisi pour projet l'assainissement urbain et le ramassage des ordures. Ce cas paraît caricatural, tant il offre une image inverse de celle que l'on retient d'ordinaire des études. Le savoir livrerait ainsi à la souillure... :

> « Le ramassage des ordures, disent-elles, c'est frustrant. Imaginez-vous qu'après des années d'études on vous dit de ramasser des ordures... Ça posait des problèmes, les conditions étant [a priori] qu'on soit cadres supérieurs. Les gens disaient : "Une dame qui va ramasser des ordures comme un manœuvre... [ce n'est pas concevable], à plus forte raison si tu as étudié". »

Sans trop s'arrêter à ce rapport paradoxal entre instruction et souillure, il faut cependant retenir le processus essentiel d'inversion révélé par une telle situation : le diplômé n'a plus pour terre d'asile le bureau du fonctionnaire, mais il est livré, sinon à la rue, du moins au monde de ceux que l'analphabétisme a par avance défavorisés en matière de salariat. Cette nécessaire entrée dans un monde en bonne partie régi par d'autres lois que celles de l'écriture, s'accompagne d'un changement d'activité, de statut. Elle contraint aussi le Jeune Diplômé à délaisser ce qui, jusque-là, constituait à la fois un terme d'identité et un attribut pour des fonctions réservées : l'instruction. Certes, on lui confie la rédaction ou l'écriture du courrier, on l'appelle pour l'établissement de factures ; mais ces recours à

ses propres codes ne le dispensent nullement d'adopter ceux de ses pairs illettrés. Bien au contraire : minoritaire parmi eux, il doit souvent délaisser ses acquis et emprunter leur langage, au risque de ne pas être compris ou, pire, d'être considéré comme vaniteux et d'être méprisé. De surcroît, cette situation nouvelle érode rapidement ses connaissances, qu'il n'entretient plus. On l'entend souvent dire : « j'ai tout oublié », et avouer qu'il ne lit plus, ni n'entretient plus les savoirs ou le raisonnement acquis sur les bancs de l'école ou de l'université.

Le passage d'un monde du travail à un autre est donc aussi celui de la certitude à la précarité, du prestige au sort commun, mais aussi celui, symbolique, de l'écriture à l'oralité : *l'instruction n'est plus pour le diplômé la condition d'une* « différenciation positive » (liée par le passé à la promotion sociale) par rapport aux illettrés. Elle n'est plus non plus le passe-droit automatique pour l'obtention de privilèges (un Jeune Diplômé ne dit-il pas par exemple : « Celui qui n'est pas diplômé ne peut pas prétendre au même travail qu'un diplômé ; celui qui est plus intelligent doit être mieux récompensé » ?). Enfin, son instruction ne garantit plus systématiquement au lettré, comme par le passé, les droits implicitement consentis à quiconque entretient des accointances avec les représentants de la loi écrite. *Autrefois régisseur de l'arbitraire institué par l'écriture et autorisé par sa possession* (Gérard, 1997), *il en subit aujourd'hui, dans une certaine mesure au moins, le pouvoir.* Les modalités d'intégration des Jeunes Diplômés au chômage dans le monde du travail ou plus généralement au sein de la collectivité, enregistrent bien sûr cette évolution. Plus encore : l'instruction n'est-elle pas devenue un facteur d'exclusion ?

De l'instruction à l'exclusion

La reproduction comme condition d'intégration

Le chômage abolit la reconnaissance passée basée sur la possession du diplôme (« quand on a un diplôme on est fier parmi ses semblables, mais cette fierté va disparaître avec le chômage ») ; il prive aussi le chômeur de droits, dresse des barrières et lui impose des interdits, notamment relationnels :

> « Le chômage a des incidences sur les relations avec les femmes, bien sûr. En tant que chômeur, je me dis que ce n'est pas normal que je suive une fille. Je dois être au moins en mesure de l'amener se distraire quelque part, de lui payer sa parfumerie ou sa toilette. Mais je ne suis même pas en mesure de me nourrir, à plus forte raison de berner une fille. C'est pas nor-

mal. Je ne peux pas lui dire que je travaille, que j'ai tel salaire ; mais je ne peux pas non plus lui dire que je ne travaille pas. Si je lui dis ça, est-ce qu'elle va m'écouter ? Même pas. »

Qui ne travaille pas – ici au sens d'être inactif – mérite, dit-on, le mépris. Jugé comme paresseux et « parasite » bénéficiaire du travail et des efforts d'autrui, le chômeur symbolise par lui-même une négation de la vie. Moussa dit avoir eu l'intention de mettre un terme à ses jours, de ne pas mériter de vivre ; il ne fait ici que traduire une conception fondamentale de l'homme et de la société. Qui ne travaille pas, renie ce pour quoi il vit, et renie les siens au service desquels il doit agir, pour une juste reproduction de la lignée à laquelle il appartient. « Quelqu'un qui n'a pas de boulot est minimisé, même dans la famille », parce qu'il contrarie, en priorité, un cycle de vie dont il interrompt la reproduction.

L'indigence de l'individu lui interdit les responsabilités d'ordinaire dévolues à tout homme en âge de poursuivre l'œuvre des aînés à l'égard des cadets. Mais elle remet également en cause la reproduction du cycle de vie portant atteinte à ses mécanismes fondamentaux. Incapable de subvenir à ses propres besoins, le chômeur célibataire ne peut évidemment pas créer un foyer ; de la sorte, il retarde bien souvent le mariage de ses cadets, qui ne saurait avoir lieu avant qu'il ait lui-même pris femme. Dès l'âge de six ans, Fadibi a eu la mission d'aider les siens : investissant en lui et pariant sur l'avenir, on l'a scolarisé. Il irait faire ses études secondaires et supérieures à la ville, où il ne manquerait pas, plus tard, de trouver un emploi et de rentabiliser ainsi le sacrifice humain et financier consenti par les siens durant tant d'années. Aujourd'hui, titulaire d'un diplôme supérieur, il travaille occasionnellement pour le compte d'une entreprise, dont les besoins épisodiques d'employés entretiennent une précarité et une incertitude permanente. Fadibi parvient néanmoins à vivre grâce à l'aide d'un parent qui l'héberge à Bamako. Mais c'est tout ; l'essentiel est remis à plus tard : il n'est pas question pour lui de se marier, et pas davantage d'aider les siens restés au village. Il est dès lors exclu que ses frères cadets se marient au risque d'attenter à l'un des principes de la primogéniture. Fadibi le conteste, assure que le mariage de ses cadets n'est pour lui, célibataire, pas un problème. Mais cela ne suffit pas. Son rôle est aussi de perpétuer la règle. Le cas des jeunes partis en ville chercher du travail n'est, en cela, pas différent de celui des Bamakois. Leur mission, bien que plus lourde, a le même sens.

Bamakois ou villageois, les Jeunes Diplômés sont unanimes à souligner ce facteur de perte d'identité : ne pas pouvoir assurer le relais au sein de la famille, par la prise en charge de ses aînés, est anormal :

« Tu finis tes études, tu es toujours à la charge de tes parents, alors que c'est à toi de les prendre en charge. Toi tu es là, alors que tes parents ont

> tout fait pour toi. Maintenant que tu dois les remplacer, tu n'as rien à faire. Tu ne peux qu'être choqué de cette situation. »

Doumbia, paysan malinké d'une cinquantaine d'années : « "la vie est un crédit" : ce que les autres ont fait pour toi, tu le leur dois, tu dois le faire pour eux. Si tu ne le fais pas, tu le leur devras, même après ta mort. »

L'échange réside ainsi dans l'association du service et de la redevance : qui bénéficie du service d'autrui, contracte à son égard un engagement à le lui rendre sous une forme ou une autre. En ce sens, l'indigent qui réclame de l'aide, déjoue les règles normales de l'échange et, là encore, l'un des fondements de la reproduction sociale. C'est pourquoi

> « Toute personne qui est majeure et qui ne trouve pas quelque chose de lui-même, n'est pas considérée et a tendance à être exclue. Il n'est pas question de diplôme à ce moment-là. Une fois que tu es majeur seulement, il faut te débrouiller. »

Parvenir à assurer ses besoins, à sortir de cette dépendance à l'égard des siens et, si possible, à pourvoir à leurs besoins est d'ailleurs bien la première raison lors de la recherche d'emploi :

> « Ce qui nous a poussés à sortir de nous-mêmes [dit ainsi le président d'une coopérative de Jeunes Diplômés], c'est que nous ne pouvons pas continuer à rester les bras croisés, d'autant plus que nous continuons à être une charge pour nos parents, qui ont des moyens limités. Il faut au moins que nous arrivions à nous prendre en charge nous-mêmes. C'est ça l'initiative de base. »

La solidarité n'entre donc pas ici en compte – ou l'incapacité d'en faire preuve –, selon la perspective holiste de ceux qui voudraient voir dans les modes de relation et d'entraide africains l'image d'un paradis perdu et à reconquérir pour l'Occident. L'incapacité à prendre en charge les besoins des siens – surtout ceux de ses aînés que l'on doit aider pour avoir grandi grâce à leur apport – a pour pendant la nécessité d'être tributaire de leurs secours. Or il s'agit de ne plus être redevable à l'égard de ses proches – car une aide appelle toujours une contrepartie –, et de s'émanciper de leur tutelle. La supériorité repose avant tout sur la capacité à donner davantage, à instaurer à son profit une situation de redevance.

Être capable de restituer une aide autrefois consentie, permet donc de s'intégrer au cycle d'échanges, en somme de rétablir des normes pour un temps contrariées, et, ainsi, de reconquérir une identité et une dignité perdues dans le chômage. Subvenir à ses besoins et à ceux de ses proches autorise le rétablissement d'échanges et de relations suspendues et, sur-

tout, donne l'autonomie nécessaire à ce mouvement : « travailler, dit Awa, une Jeune Diplômée de l'ENA, petite commerçante, ça te permet d'être digne et libre, de ne pas dépendre des autres, de ne pas vivre en parasite ». Moussa, vendeur de vêtements à travers les rues de Bamako, ajoute : « Mon plus grand idéal c'est d'avoir du travail et d'être indépendant de ma famille » – sous-entendant que cette autonomisation est la condition d'une meilleure intégration en son sein : être indépendant vis-à-vis de ses parents permet de mieux les servir. Moussa précise encore : « Je n'ai pas coupé les ponts avec ma famille. Vous avez toutes vos dimensions dans votre famille. Sans elle vous n'êtes rien. Sans elle je meurs ».

La frustration ressentie dans une période d'inactivité ressortit donc à l'infériorité de l'indigence (« Toi-même tu as honte de mettre ta charge sur quelqu'un »), à la déconsidération dont les diplômés sont victimes en raison même de l'inutilité de leur diplôme et de leur privation de statut et de fonction sociale, mais également, concrètement à leur marginalité essentielle : celle de tout individu dépourvu de la possibilité d'assurer la reproduction de sa cellule collective de vie, grâce à son autonomie préalable. *L'intégration de l'individu passe avant tout par son émancipation initiale ; a contrario, sa dépendance à l'égard d'autrui fait de lui un marginal, voire un exclu.*

> « Parce qu'on sait que tu es chômeur, on te prive du droit de parole au sein même de la famille. Tu n'as pas droit non plus de te reposer comme tu veux. Si l'on te voit assis, on dira aussitôt que tu ne t'intéresses pas à ton problème de travail. »

Cette discrimination s'accompagne de surcroît d'une dévalorisation du statut et du rôle de l'individu au sein de sa cellule familiale. Pour avoir été capable, plus que son aîné diplômé, de se débrouiller et de subvenir à ses besoins, le cadet acquerra de l'autorité à ses dépens. La règle essentielle de la *koroya* (de *koro* : aîné) – fondement de la patrilinéarité et traduction de la primogéniture – est par conséquent modifiée : qui est indigent – c'est-à-dire incapable de se prendre en charge et de tenir son « rang » au sein de la lignée – ne mérite pas le respect (*bugna*). L'individu ne sera pas physiquement exclu, « dans la mesure où vous dormez dans la même chambre, vous mangez ensemble », mais socialement relégué, en ce qu'il n'est « associé à aucune décision au niveau de la famille, même pas consulté ». Au chômage depuis six mois, Fadibi précise : « ton rôle est relégué : tu viens manger, tu dors, tu discutes même parfois, mais on attend ton départ pour parler des choses sérieuses puisqu'on te classe parmi les fainéants ».

Incapable de contribuer aux charges collectives de ses groupes d'appartenance (avant tout le lignage), l'individu se trouve ainsi marginalisé au sein de cycle d'échanges (entre générations), d'univers de responsabilités (en l'occurrence celles d'aîné, de père, de mari) et de réseaux de

relations, tous domaines dans lesquels le travail, davantage que l'instruction, détermine la socialisation et l'intégration.

L'auto-exclusion, en réaction à ce rejet et au manque de considération de ses pairs, n'est pas loin : « en définitive, disent en majorité les jeunes au chômage, tu as toujours envie de quitter le domaine familial ». Et c'est sans doute là, à travers cette réaction des victimes du rejet, qu'apparaît véritablement le processus d'exclusion ou de marginalisation. Ce dernier prend tout son sens, et n'a réellement de poids et d'effet, qu'à la condition d'être intériorisé par les chômeurs eux-mêmes. Autrement dit, *l'exclusion se nourrit du phénomène d'auto-exclusion, d'auto-marginalisation, et le précipite.* C'est bien ce dont témoignent les Jeunes Diplômés au chômage, lorsqu'ils reconnaissent les valeurs essentielles d'intégration et, a contrario, la légitimité de l'exclusion ; lorsqu'eux-mêmes adhèrent aux représentations négatives qui les concernent, et s'en emparent pour travestir leur identité de diplômés. S'ils souffrent de leur condition, ils ne la trouvent pas moins « normale », dans le sens où l'indigence, l'incapacité à se prendre en charge ou à assumer son rôle auprès des siens, méritent, à leurs yeux, la déconsidération et le rejet.

Pour réelles qu'elles soient, l'exclusion ou la marginalisation ne tiennent donc pas seulement au rejet de l'individu au chômage – au demeurant tout relatif – mais aussi à l'intériorisation et à la légitimation, par ce dernier, des fondements axiologiques de cette exclusion. Si le chômeur n'est pas reconnu, c'est en raison de son indigence, mais aussi parce qu'il ne se reconnaît pas lui-même, autrement dit parce qu'il s'applique le traitement que lui réserve autrui. Un Jeune Diplômé dit à ce sujet très justement : « L'acceptation ou le rejet du chômeur par les autres, ça dépend du chômeur lui-même ».

L'arrêt du processus d'exclusion supposerait le dépassement préalable, par la victime elle-même, des fondements de ce processus – par exemple une sur-valorisation de son diplôme ou de sa qualité de lettré, qui consisterait en une réduction concrète et pratique, à travers l'acceptation d'emplois non adéquats au diplôme, des clivages traditionnels lettré/analphabète, ou en celle d'équivalences du type diplôme/prestige/supériorité [11]. Or ce n'est généralement pas le cas : le Jeune Diplômé au chômage a tendance à se reconnaître dans la représentation qu'on lui donne de lui-même et, en cela, à cautionner le rejet dont il est l'objet. Comme le souligne le responsable d'une association,

> « Un jour la fonction publique a été saturée et a décidé de ne plus recruter. Là, ça a été un choc psychologique pour les jeunes. Psychologique-

11. Y sont par exemple parvenues les femmes de la COFESFA, qui n'ont pas hésité à ramasser d'abord les ordures, donc à faire fi de leur diplôme, pour s'en sortir. Elles ont également accepté de ne pas gagner d'argent avec leur travail, dans la perspective ultérieure de maximiser leurs acquis d'instruites – ce qu'elles sont arrivées à faire.

ment, quelle est la solution qu'on va adopter ? La frustration. C'est le fait de se croiser les bras. C'est le sentiment général qui nous anime. »

Un autre dit au sujet de Jeunes Diplômés :

« Ils ont accepté de s'enliser dans le chômage, ils ne comptent pas sur leurs propres forces. Tu as beau essayer de les convaincre, ils préfèrent s'asseoir autour du thé. »

Quels peuvent être les ressorts de cette tendance à l'auto-marginalisation et du processus de reproduction des facteurs d'exclusion, par les Jeunes Diplômés chômeurs eux-mêmes ? Une première réponse vient immédiatement à l'esprit : les individus sont marginalisés et s'auto-excluent parce qu'ils ne possèdent pas les moyens d'enclencher le processus inverse ; parce que la société ne les leur fournit pas. Cet argument, qui n'est ici qu'une hypothèse, doit être affiné dans le cas des Jeunes Diplômés, par référence aux termes de leur identité. Le premier d'entre eux est l'instruction, laquelle renvoie à la formation scolaire et aux conditions dans lesquelles elle est dispensée, ainsi qu'au rapport paradigmatique entre oralité et écriture par lequel elle est définie.

La logique de l'auto-exclusion

Inscrit sur les bancs de l'école, l'élève était promis à un avenir faste (au moins jusqu'à cette période récente de transformation). Par la promotion sélective d'une élite et le développement de l'instruction, les administrateurs coloniaux ont très tôt promu le mythe de l'instruction : l'École fut perçue comme la voie de la promotion sociale, et l'instruction comme la condition d'accès aux postes réservés de l'administration et du pouvoir. Ainsi, la scolarisation et la promotion des diplômés ont rapidement permis « l'érection de classes articulées autour du rapport entre "Gens du pouvoir" – qui sont les "Gens de la Lettre" – et les "Gens de la Terre" » (Gérard, 1992a : 78) ; elles ont aussi produit l'émergence conjointe d'une petite bourgeoisie d'enseignants qui « d'emblée prend la forme d'une "nomenklatura" (...), c'est-à-dire d'une nouvelle classe de privilégiés dont le pouvoir politique n'est pas la résultante des moyens de production et d'échange, mais bien au contraire dont les instruments d'accumulation sont fonction de la place occupée dans l'appareil d'État » (Amselle, 1985). En fonction de ces deux données essentielles – qui se conjuguent pour assurer un partage social et symbolique des individus en deux catégories distinctes : celle des lettrés et celle des non-lettrés –, l'instruction de type

occidental a été érigée, sur fond de domination politique, en instrument de différenciation sociale et symbolique [12].

Les politiques scolaires adoptées dès l'indépendance du Mali, confortées par un réel engouement des populations pour l'école, entretiendront cette logique sociale. Soucieux de donner au Mali les cadres dont il a besoin après le départ des administrateurs coloniaux, les responsables de l'éducation poursuivent la politique de promotion et entérinent cette mythification de l'instruction, à travers la sélection mesurée d'une élite et une politique de limitation du droit à l'éducation.

Les Jeunes Diplômés, s'ils souffrent aujourd'hui de l'érosion progressive de ce mythe et de la perte d'équivalence entre instruction et promotion sociale, ne sont pas moins les purs produits de cette logique scolaire et politique passée : ils ont été scolarisés dans la perspective prometteuse de rentabiliser le sacrifice consenti par leurs parents pour leurs études ; ils ont aussi été nourris, selon l'idéologie scolaire, du juste sentiment de la supériorité de l'instruction sur l'analphabétisme, du confort offert par le fonctionnariat sur le travail manuel salissant. Les conditions actuelles d'insertion des diplômés sur le marché du travail infirment pour une part ces divers rapports. L'idéologie en reste cependant très marquée. Aujourd'hui encore, la langue française est utilisée par l'élève ou l'étudiant soucieux d'afficher leur supériorité par rapport à l'analphabète ; aujourd'hui encore écriture et langue française demeurent des instruments politiques, ont force de loi et accordent des droits et des privilèges. Une grande majorité des Jeunes Diplômés interrogés (70,6 %) estiment par exemple que « pour un même travail, le diplômé et le non-diplômé ne doivent pas gagner la même somme d'argent » ; pour 52,1 % « quelqu'un qui a un diplôme doit avoir un travail avant celui qui n'en a pas » ; pour 72,4 %, « il est normal que les diplômés aient les meilleures places ». Et, s'ils s'empressent de montrer leurs poches pleines pour prétendre à la destitution des diplômés et à la dévalorisation de l'instruction, les individus non-instruits, dans leur grande majorité, n'en reconnaissent pas moins la spécificité des savoirs liés à l'écriture et leur confèrent même une certaine noblesse. Un Jeune Diplômé de l'ENSup raconte, par exemple, ses recherches de travail puis, après neuf mois de chômage, les difficultés de

12. A l'inverse il est vrai, le Pouvoir, sous le régime de Moussa Traoré, s'est largement complu dans la dévalorisation des intellectuels, à travers leur responsabilisation dans des conflits internes (grèves de 1979 à 1981) ou externes (conflits avec le Burkina voisin), ou à travers une campagne médiatique de discrimination. Certains se le rappellent : le théâtre national a joué une pièce intitulée « Le maître d'école ne vaut rien » (*École-karamoko jalan*). Mais cette dévalorisation n'a en rien entamé, au sein des représentations, la partition entre instruits et non-instruits ; elle l'a au contraire renforcée. Même si une telle campagne du Pouvoir a atteint le prestige des lettrés (surtout des enseignants), la différence incarnée par ces détenteurs d'un autre savoir est restée intacte. Par rapport à la logique sociale d'intégration ou d'exclusion du diplômé, cette sauvegarde demeure essentielle.

se faire embaucher comme manœuvre par un de ses anciens élèves devenu chef de chantier :

> « Sans complexe ni rien, je lui ai demandé du travail. Lui-même, c'est lui-même qui avait honte de me prendre ; parce que non seulement je suis un grand-frère à lui, mais c'est moi qui lui donnais des cours à domicile. Il a eu honte ».

Les mythes ne se laissent pas facilement détrôner. Si celui de l'instruction persiste à ce point, alors qu'on assiste à un rejet des diplômés (mais on a vu qu'il référait davantage au processus de reproduction à travers le travail), c'est en raison des politiques menées par l'État à la suite des administrateurs coloniaux.

Loin d'ouvrir « l'école à la vie » comme ils le prétendirent dès 1962, les responsables de l'éducation ont au contraire préservé la spécificité de l'éducation scolaire et maintenu le clivage social entre le monde de l'écrit – du droit, de l'État – et celui de l'oralité – de la coutume et des communautés villageoises. Impénétrable et demeurée étrangère pour les populations (qui en ignorent jusqu'aux programmes), l'école a ainsi servi, dans son fonctionnement, la reproduction de l'idéologie élaborée par le passé et des représentations de type occidental : s'il n'est plus promu, le diplômé n'en est pas moins toujours différent de celui qui n'a pas étudié. Pas plus qu'hier, on ne mélange ni les genres ni les gens. Les diplômés au chômage se nourrissent, en même temps qu'ils l'alimentent, de cette reproduction. Contraints de renoncer aujourd'hui aux privilèges de leurs aînés instruits, ils n'en renient pas pour autant la valeur de leur diplôme ; souvent astreints à des « petits boulots » pour survivre, ils gardent néanmoins en mémoire leurs savoirs, se convainquent de leur supériorité et ordonnent le monde selon une partition, reconnue par les illettrés, entre instruits et non-instruits. Enseignant après avoir été deux ans au chômage, Moussa juge par exemple que « celui qui n'est pas diplômé ne peut pas prétendre au même travail qu'un diplômé. Sur le marché du travail, si X a un diplôme et que Y n'en n'a pas, X doit prétendre au travail plus que Y ». Titulaire d'un Certificat de Formation Professionnelle et aujourd'hui au chômage, un jeune pense lui que « le CFP, c'est pas un diplôme supérieur, c'est un diplôme complexant », avant d'ajouter : « J'ai des amis à l'ENA, à l'ENSup : ils sont supérieurs à moi ».

> Beaucoup de Jeunes Diplômés disent regretter « d'avoir fait des études et de se retrouver au chômage. On n'a rien, jusqu'à la mort : c'est regrettable. Même quand on a tous les titres universitaires et qu'on ne parvient pas à s'en sortir, c'est très grave ». Mais aussi, au-delà de l'amertume et des rancœurs : « c'est très important d'être instruit. Il le faut pour prétendre

exercer certains métiers, pour se défendre, ne pas se faire truander. Il faut avoir le minimum de bagages pour pouvoir s'en sortir ».

Diplômé d'une école supérieure, au chômage depuis six mois, un Jeune Diplômé affirme aussi : « Je suis considéré comme un intellectuel ; j'ai le sens critique vraiment développé, je suis capable de trouver des solutions à mes problèmes, après beaucoup d'analyses. Je parviens toujours à m'en sortir »... Il n'est pas question de renier son identité, de galvauder ses savoirs ou d'admettre une équivalence entre gens de la Lettre et gens de la Terre, sous prétexte que le diplôme n'a pas procuré les avantages escomptés. La formation reçue, qu'elle ouvre ou non les voies de la critique, autorise et justifie le sentiment du droit à la différence et sédimente, à travers lui, celui d'une appartenance à un même corps.

Aujourd'hui encore, les instruits se pensent et sont pensés différents des analphabètes, en raison du partage social et politique orchestré depuis un siècle sur la base de l'instruction. L'évolution contemporaine met à jour l'épuisement de dynamiques sociales passées – à travers le gommage progressif d'équivalences fonctionnelles du type instruction-promotion sociale, et de représentations conjointes (cf. *infra*). Mais elle atteste aussi la permanence du sédiment de ces équivalences – en l'occurrence le clivage instruction/analphabétisme.

A cet égard, l'État a joué un rôle primordial. Cela à double titre : non seulement dans les politiques scolaires suivies, mais aussi au regard de la post-scolarisation. L'intégration automatique du diplômé dans la fonction publique le prédestinait *naturellement* à la promotion sociale ; elle le dispensait aussi, ce faisant, de la possibilité de pénétrer *par lui-même* dans un univers différent. Régisseur du destin individuel de chaque élément formé dans ses Écoles, l'État a ainsi entériné un « allant de soi », un « état de nature » instauré avant lui par les administrateurs coloniaux. Il n'est peut-être pas excessif de dire qu'il a, pour cette raison, toujours joué à l'égard des lettrés un rôle de père, à la fois bien intentionné et répressif, sécurisant et dissuasif (il faut rappeler que le Mali a toujours été géré par une dictature). Rien ne devait et ne pouvait être conçu par les lettrés qu'en son sein et à son service. Il eût au moins fallu l'ouverture de l'École sur le champ social, une ouverture politique et l'existence d'un marché privé de l'économie, pour qu'apparût la possibilité de penser autrement l'instruction et d'agir différemment sur la base du diplôme, pour que les représentations actuelles de la Lettre, du monde et de soi, ainsi que les stratégies des diplômés, pussent évoluer dans le sens de leur statut et en même temps que les politiques d'État. Bien différentes ont été, jusqu'à une date récente, les conditions dans lesquelles les lettrés, encore fortement attachés à la fonction publique, ont appris et travaillé. Ainsi, même si les rapports dialectiques entre État et Secteur privé et Fonctionnariat et Entre-

prenariat évoluent, les Jeunes Diplômés tentent en majorité (54 %) d'être intégrés dans la fonction publique ou souhaitent y entrer (62,1 %), sur la base de la garantie qu'elle représente (46,7 %), de la retraite qu'elle autorise (9,1 %), des avantages qu'elle procure (2,6 %), ou encore des possibilités de promotion qu'elle offre (6,5 %) [13].

Les politiques étatiques passées expliquent cet attachement des diplômés à leur identité de lettrés, malgré le rejet fréquent dont ils souffrent, et permettent de comprendre le phénomène d'exclusion ou de marginalisation qui est au centre de cette analyse. *Pour avoir été formés autrement, ailleurs et dans les limites réservées du* « champ de l'écriture (latine) » – *qui a toujours été celui du Pouvoir (la carte scolaire a avant tout épousé la carte politique) –, pour avoir goûté aux fruits légitimes du prestige, les titulaires de diplômes ont été privés de la capacité de remettre en cause le clivage à l'origine de leurs avantages. Faute d'y renoncer, nombre d'entre eux font fi des conditions de leur intégration et se condamnent à la marginalisation.* Un bon exemple de ce processus de reproduction est fourni par les stratégies des associations de Jeunes Diplômés : l'Association des Demandeurs et Initiateurs d'Emplois (ADIDE), l'Association des Jeunes pour la Démocratie et le Progrès (AJDP) et la Jeunesse Libre et Démocratique (JLD).

Du corporatisme à l'exclusion

Dès sa création (novembre 1988), l'ADIDE [14] a eu pour objet la défense des Jeunes Diplômés, à travers celle de leurs droits et statut. En tant que telle, elle s'est assignée pour objectifs la reconnaissance des Jeunes Diplômés, « la recherche d'emplois, la formation et le perfectionnement intellectuel de ses membres » (« Les chômeurs s'organisent », *Les Échos,* n° 1, mars 1989), aux fins de « les stimuler à l'initiative privée, au montage de projets [de création d'entreprise] » (Interview de Sidi Camara, Président de l'ADIDE, Bamako, 2 mars 1992). La nature et les activités de l'ADIDE étaient cependant ambivalentes : constituée pour la défense des droits des Jeunes Diplômés, elle a rapidement réduit l'essentiel de son

13. Au titre des motifs d'adhésion à la fonction publique, les Jeunes Diplômés mentionnent également le salaire (7,8 %), la qualité du travail (9,1 %), le souci de servir le pays (10,4 %). 7,8 % disent vouloir être fonctionnaire faute de ne pouvoir entreprendre à titre privé et 1,3 % d'entre eux ne donnent aucune raison à leur choix.

14. L'AJDP (Association des Jeunes pour la Démocratie et le Progrès) et la JLD (Jeunesse Libre et Démocratique) étaient également aux côtés de l'ADIDE, toutes trois siégeant au CTSP (Comité de Transition pour le Salut du Peuple), l'instance dirigeante principale durant la période de transition (mars 1991-juin 1992). L'ADIDE a été constituée par les étudiants de la section philosophie de l'École Normale Supérieure.

action à la revendication auprès du CTSP, sur fond de corporatisme et de contestation politique, sans jamais opter clairement pour une politique de lutte contre le chômage en direction de l'État ou du secteur privé. Mais le plus important, pour ce qui nous intéresse ici, est le phénomène de reproduction du processus d'exclusion envisagé, dont rendent compte les stratégies de ces associations politisées.

Le président de l'ADIDE, après avoir défini les objectifs prioritaires de l'association, portait l'accent sur la nécessité de secourir les Jeunes Diplômés :

> « La jeunesse est en proie au dérapage. Il faut faire en sorte que le jeune soit écarté des risques d'aller à la toxicomanie, à l'activité et aux loisirs malsains ; les objectifs de l'association permettent de canaliser la jeunesse, de ne pas la laisser déraper, de ne pas la laisser se prostituer et d'aller vers d'autres directions qui ne seraient pas souhaitables. C'est l'idéal de l'ADIDE. »

Discours d'une association qui revendique auprès des autorités d'État ou confirmation d'une stratégie d'État de tous temps mise en œuvre pour faire face à la contestation (des étudiants en l'occurrence) ? La question mérite d'être posée, dans la mesure où elle renvoie, précisément, à une homologie des discours et à des stratégies communes. Comme l'État, l'ADIDE a procédé à une catégorisation préalable des individus, à l'individuation du « Jeune Diplômé » et à la réitération de normes à la base d'une régulation du pouvoir d'État. Ainsi, l'association a été dès sa création définie comme « strictement réservée aux jeunes diplômés sans emploi » (article cité) ; pour en être membre actif, il fallait « d'abord être un diplômé sans emploi ». Ses revendications portaient la marque de ce corporatisme : en février 1992, l'ADIDE se préparait à boycotter le concours d'entrée dans la fonction publique qui devait se tenir durant les prochains mois. Elle menaçait de mettre son projet à exécution (par « occupation de ministères, prise en otage du conseil des Ministres, marches et démissions du CTSP de leurs représentants ») si trois revendications n'étaient pas satisfaites : la révision du quota de recrutement à la hausse (250 postes au lieu de 213 programmés par le gouvernement dans le cadre du PAS), l'élévation de la limite d'âge des candidats à l'intégration (40 ans au lieu de 35), enfin la décentralisation du concours (dans trois capitales régionales, Kayes, Mopti et Ségou), afin d'éviter les frais aux candidats. Toutes ces revendications concernaient le recrutement dans la fonction publique. D'autres visaient à la défense des intérêts généraux des Jeunes Diplômés : allocation chômage, gratuité du transport interurbain, consultations médicales, hospitalisations ou encore prise en charge partielle des ordonnances (ADIDE, 1991).

D'une revendication à l'autre, deux conditions prioritaires devaient être remplies : la reconnaissance du Jeune Diplômé et la définition de son statut. Il s'agissait pour cela de les recenser, de les identifier et d'en localiser l'origine ; il fallait aussi qu'eux-mêmes se reconnaissent par la possession de la carte de l'association, et se regroupent. De l'une à l'autre institution, associations d'un côté, État de l'autre, les stratégies adoptées respectaient ainsi le même axe : la classification sociale des titulaires de diplômes, et elles entérinaient le même processus de reproduction des conditions de l'exclusion des Jeunes Diplômés. En catégorisant les Jeunes Diplômés, les associations revendiquaient en effet la reconnaissance d'une classe particulière – celle des lettrés –, fondée par le passé sur le prestige de l'instruction et les privilèges conjoints ; elles réactivaient également les représentations passées : à la suite des grèves de 1979-80 et de 1990-91, les étudiants et enseignants avaient été jugés par l'État comme responsables politiques de troubles sociaux, puis rapidement catalogués comme tels par les populations désormais hostiles à cette classe de lettrés, en raison de ses privilèges. Membres du CTSP, mais revendicatrices, les associations reproduisaient l'image de privilégiés contestataires dont les étudiants ou les enseignants avaient toujours été affublés. Elles reconduisaient ainsi un des principaux facteurs du manque d'intégration des individus instruits au sein de la collectivité. Le regard porté par les témoins d'une marche revendicatrice des associations pour contester les conditions d'intégration dans la fonction publique, attestait bien le désaveu général dont celles-ci étaient l'objet :

> « Cette marche-casse n'a pas été comprise par les Bamakois », indiquait un journaliste avant de conclure :
> « Nos Jeunes Diplômés doivent savoir que c'est le travail et non l'affrontement qui paie (...). En tout état de cause, l'État-providence, c'est fini. Nous devons prendre notre courage à deux mains, se forger un destin. L'auriez-vous compris que le Mali s'en porterait déjà mieux. » (« Marche ADIDE-AJDP-JLD, L'irresponsabilité », AMT, *Les Échos,* n° 149, 28 février 1992).

Le président Konaré lui-même ne disait-il pas à l'occasion du colloque « Jeunes-Ville-Emploi » tenu à Paris en 1992 : « Les jeunes doivent apprendre, les jeunes doivent travailler, les jeunes doivent suer et attendre les fruits de leur labeur » ?

Dès 1992, les Jeunes Diplômés eux-mêmes se désolidarisaient en majorité de l'ADIDE, pourtant implantée dans chaque quartier de Bamako en 1991. La peur d'être assimilé à des agitateurs et l'insatisfaction à l'égard de l'association qui n'avait pas su prendre des mesures concrètes en faveur des chômeurs, nourrissaient la défiance. L'ADIDE, elle, tablait encore sur l'espoir des derniers fidèles de l'État :

> « Ceux qui aspirent au concours d'entrée dans la Fonction publique », « ceux qui sont vacataires quelque part, qui sont boutiquiers, mais qui ont

> toujours compris que c'étaient des métiers passagers ; qui s'accrochent pour gagner quelque chose, mais qui aspirent à autre chose. Ceux qui ne tolèrent pas, jusqu'ici, qu'on ait dévalorisé leur diplôme parce qu'ils ont été formés pour ça ».

En réaffirmant l'intention et la légitimité du recours à l'État, les associations auront en fait reproduit la division initiale entre fonctionnaires et non-fonctionnaires, entre lettrés et illettrés, ou encore entre privilégiés et laissés-pour-compte. Pour avoir cherché à reconduire le rôle de l'État (aujourd'hui nécessairement limité par le PAS), donc limité l'engagement à l'initiative privée, et réaffirmé leur attachement à son égard, donc au fonctionnement passé de la société civile et au contrôle des individus, elles auront donné raison aux Jeunes Diplômés réfractaires à tout travail non adéquat à leur diplôme ou à toute initiative privée. Plus encore : ne les auront-elles pas privé des possibilités de se réintégrer sur le marché du travail ainsi que dans les communautés dont les codes répondent à une logique différente de celles de l'écriture, de la loi et de l'État ? Si tel est bien le cas, elle auront, en définitive, conforté le processus de marginalisation des Jeunes Diplômés, plutôt qu'elle ne l'auront enrayé.

Cette logique de reproduction caractéristique de l'action des associations politisées de Jeunes Diplômés, illustre ainsi une dynamique à l'origine du processus de marginalisation : elle symbolise en effet un attachement à des privilèges issus d'un partage de la société en deux classes distinctes – donc l'incapacité à dépasser ou à transformer ce clivage – ; mais elle exprime davantage encore le passage difficile et inégal à des représentations et pratiques inspirées tout à la fois d'une possession et d'une survalorisation conjointe des instruments de pouvoir (écriture et langue française) inhérents à l'instruction.

Reconversions

L'avenir « en train de se faire »

La perte d'audience des associations représentatives des Jeunes Diplômés, leur échec à les rallier (23,9 % seulement des individus interrogés étaient capables d'en citer trois), et le discrédit à leur égard (54,6 % pensaient qu'elles ne permettaient pas de trouver du travail), marquent un tournant.

> « L'association, c'est beau, ça fait bon à entendre, mais c'est de la démagogie », disent nombre de jeunes. Généralement, c'est l'individu, le seul chômeur, qui se cherche du travail ».

L'urgence n'est plus tant dans la défense de ses titres et droits que dans l'obtention d'un emploi. Pour la majorité des Jeunes Diplômés, il faut coûte que coûte « s'en sortir », quitte à accepter n'importe quel travail, plutôt que d'attendre un emploi stable (85,3 % le pensent contre 13,5 %, 1,2 % ne se prononçant pas sur cette alternative).

Certes, le présent porte encore les marques du passé, comme on l'a vu. Une « culture du diplôme » héritée des politiques étatiques passées investit encore les représentations et entrave un changement des pratiques, même si les unes et les autres sont de plus en plus ordonnées par la dévalorisation du statut de Jeune Diplômé, ou plus simplement d'instruit, et par la transformation du marché de l'emploi (dont l'exigence des patrons d'entreprise à l'égard des Jeunes Diplômés – des années d'expérience plutôt que des diplômes – constitue la marque la plus probante). Une majorité des jeunes interrogés (65,6 %) concédait que la possession d'un diplôme n'impliquait aucunement le refus de pratiquer un « petit boulot », de « faire le *banabana* », jugeait que le travail manuel n'est pas dégradant (75,5 %), ni inférieur au travail intellectuel (54,6 %). Mais une moindre proportion (53,4 %) estimait qu'un Jeune Diplômé ne devrait jamais être subordonné à un analphabète et la majorité, on l'a vu, postulait que les titulaires d'un diplôme ont des droits particuliers en vertu de leurs titres et qualifications (obtention prioritaire d'emploi, salaire supérieur, etc.).

Mythe et politiques de l'instruction et de la scolarisation opèrent donc encore, même à un moindre degré. Cependant, la réalité impose la révision des schémas passés, oblige à des concessions, implique enfin une modification des comportements.

Les Jeunes Diplômés reconnaissent ainsi (à 60,7 %) qu'un diplôme n'est pas nécessaire pour pouvoir travailler, ou que les diplômés ne peuvent pas tous « avoir de bonnes places » (92,6 %), tant le marché du travail est saturé et tant les méandres de l'emploi répondent davantage à l'arbitraire qu'à la logique rationnelle d'un marché régulé. L'État n'est plus le maître et son désengagement contraint à l'initiative. On sait ne plus pouvoir compter sur lui, même si l'on espère encore parfois en sa providence ; il convient désormais de devoir se prendre en charge. En ce sens, 68,5 % des jeunes interrogés n'étaient pas d'accord avec le fait qu'« il vaut mieux être dans la fonction publique que dans une entreprise privée » (même si 52,8 % jugeaient préférable d'être responsable d'un service public plutôt que subordonné dans une entreprise privée), 45,3 % n'avaient jamais passé le concours d'intégration par manque de motivation [15] et 37,9 % disaient ne pas vouloir entrer au service de l'État.

15. 34,7 % ne l'ont pas passé faute d'offre de l'État correspondant à leur qualification, 12 % en raison d'un niveau insuffisant et 1,3 % parce qu'ils étaient trop âgés.

Pour autant, les discours ne s'accompagnent pas toujours de pratiques correspondantes. La prise de conscience de l'évolution en cours (lisible notamment à travers le rôle changeant de l'État) n'est, dans la majorité des cas, pas encore « mise en actes ». Le temps est incertain, qui dicte des conduites hésitantes et laisse en suspens un décalage entre les représentations et les pratiques. Il faut s'en sortir au risque d'être marginalisé, mais délaisser ses privilèges passés et renoncer à son identité de lettré est difficile. Les Jeunes Diplômés au chômage disent en majorité être prêts à faire n'importe quoi plutôt que de rester sans rien faire (85,3 % contre 11,1 %, 3,6 % n'étant pas prononcés sur cette alternative), mais ils refusent bien souvent les « petits boulots ». Rappelons ainsi que, sur l'ensemble des individus interrogés, 47,2 % étaient totalement inactifs et que 64,40 % des chômeurs depuis plus d'un an n'avaient jamais travaillé [16]. Quel que soit leur statut, les Jeunes Diplômés disent ne plus pouvoir compter sur l'État et se défier de la fonction publique (soit parce qu'elle ne présente pas d'avantages, soit parce que le travail en son sein est dévalorisant [17]), mais ils lui reconnaissent des mérites absents du secteur privé, stabilité de l'emploi, garantie de la retraite par exemple) et, conjointement, mettent peu d'initiatives privées en œuvre (au moment de l'enquête 77,9 % n'avaient jamais déposé de projet de création d'entreprise auprès des organismes chargés des aides au financement – BIT, FED, etc. – et 60,7 % ne savaient pas ce qu'était un Groupement d'Intérêt Économique – GIE). On ne se défait pas facilement de la sécurité à laquelle ont goûté ses aînés, à laquelle on était promis, et l'on ne renonce pas plus aisément à l'autorité – l'État – qui assurait assistance et garantissait le prestige de l'instruction...

Mais les jeunes issus de l'École publique étaient-ils prêts à effectuer ce passage ? La majorité pense que non, insistant sur le fait qu'ils ont été plutôt mal ou pas du tout préparés à prendre des initiatives (40,5 % et 29,4 %, contre 30,1 % d'individus qui disent l'avoir bien été). La faiblesse

16. 60,8 % des individus interrogés (actifs ou non) étaient dans la même situation depuis plus d'un an (57,8 % pour les hommes et 68,9 % pour les femmes), 19,1 % depuis plus de six mois et moins d'un an (19,9 % des hommes et 17,8 % des femmes étaient dans ce cas), enfin 19,1 % depuis moins de six mois (21,4 % des hommes et 13,3 % des femmes).

17. 29,8 % des individus interrogés refusaient d'entrer dans la fonction publique parce qu'ils jugeaient les salaires insuffisants ou, à 4,2 %, qu'elle ne présentait pas d'avantages, 10,7 % parce que le travail était dévalorisant ou, pour 2,1 %, qu'il entraînait une perte de compétence. (27,6 % par choix du secteur privé ou par désir d'indépendance, 6,4 % en raison du manque de places, enfin 2,1 % en raison de leur âge trop avancé – 17 % ne se sont pas prononcé). Rapportées aux motifs du non-passage du concours d'entrée dans la fonction publique (cf. note 14), ces réponses paraissent contradictoires. En fait, ces contradictions semblent particulièrement révélatrices de ce « flou » caractéristique des représentations liées à l'État et au secteur privé et auquel correspond, au niveau des pratiques, un positionnement encore indéfini par rapport à l'un et à l'autre.

du secteur privé, la tutelle exercée de tous temps par l'État, ou encore le manque de structures (jusqu'à une date récente) d'encadrement des projets privés et de crédit, leur donnent raison, tout autant que les politiques de formation précédentes.

Les situations multiples des Jeunes Diplômés (dix types peuvent être recensés), leurs représentations ambivalentes d'eux-mêmes par rapport à la fraction non-instruite de la société, celles de l'État, du secteur privé et du travail, dénotent combien changent leurs statuts et rôles dans la société malienne en même temps que les structures et modes de leur intégration. Mais cette transformation est à l'image des paradoxes mis en avant par leurs représentations et par le décalage entre elles et les pratiques : son sens est incertain, inconnu, davantage en train de se faire qu'accompli par héritage de données passées. Elle semble également ne pas être univoque mais plurielle, comme l'est l'ensemble des Jeunes Diplômés lui-même, éclaté en une multitude de petites associations (121) plutôt qu'en grands groupes fédérateurs, en contradiction avec les pratiques de l'État ou des organisations internationales qui identifient les Jeunes Diplômés comme une classe et non comme des individus dont les problèmes devraient être traités au cas par cas.

Certaines tendances, en matière de représentations ou des pratiques de recherche de l'emploi, se font jour cependant et permettent d'envisager le sens de cette évolution. Là encore, le rapport entre État et secteur privé – entre confiance en la tutelle du premier et entreprenariat –, illustre bien les nouvelles options des jeunes. Parallèlement, leurs attentes à l'égard des structures d'aide et, plus généralement, leur rapport à autrui devant l'urgence de « s'en sortir », témoignent de stratégies particulières, à travers lesquelles l'individu diplômé semble se repositionner.

Le savoir à l'épreuve du travail

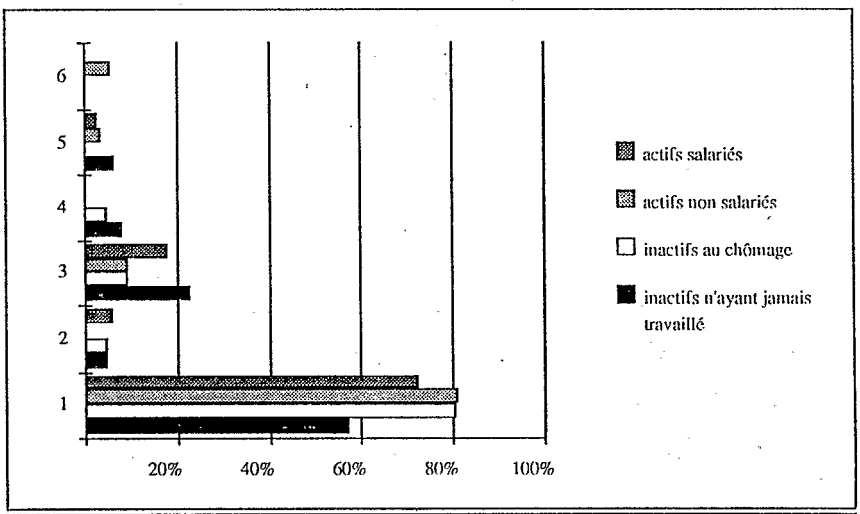
L'obligation de travailler, à la fois pour s'en sortir, être reconnu et recouvrer le crédit perdu auprès des siens, en somme pour ne plus être marginalisé dans un champ régi par d'autres lois que celles de l'écriture, de la loi et de l'État, impose, au moins dans les esprits, de « ne pas rester sans rien faire ». Il devient illusoire de prétendre à un emploi correspondant à sa qualification (seulement 3,70 % des jeunes interrogés pensent encore le contraire), ou d'attendre un « bon travail, plutôt que de faire "du n'importe quoi" » (3,70 %), et plus encore de livrer son sort aux hasards de l'avenir (4,3 %) ou à la bonne volonté de Dieu (15,9 %) (Graphique 1).

L'expérience et la connaissance du marché de l'emploi modulent cependant ces représentations. Pour celui qui travaille ou a travaillé, l'emploi a davantage de prix ou de valeur ; du moins semble-t-il cerner mieux

les difficultés de l'obtenir que quelqu'un qui n'a pas encore travaillé. Il n'est pas question par exemple pour les actifs salariés ou non salariés (qui font des « petits boulots » ou travaillent comme bénévoles dans une entreprise privée) de refuser un travail qui ne correspond pas à sa qualification, choix que s'autorisent les inactifs au chômage ou ceux qui n'ont jamais travaillé (Graphique 1).

Graphique 1

Avis des individus, selon leur situation, sur ce qu'il vaut mieux faire quand on est au chômage



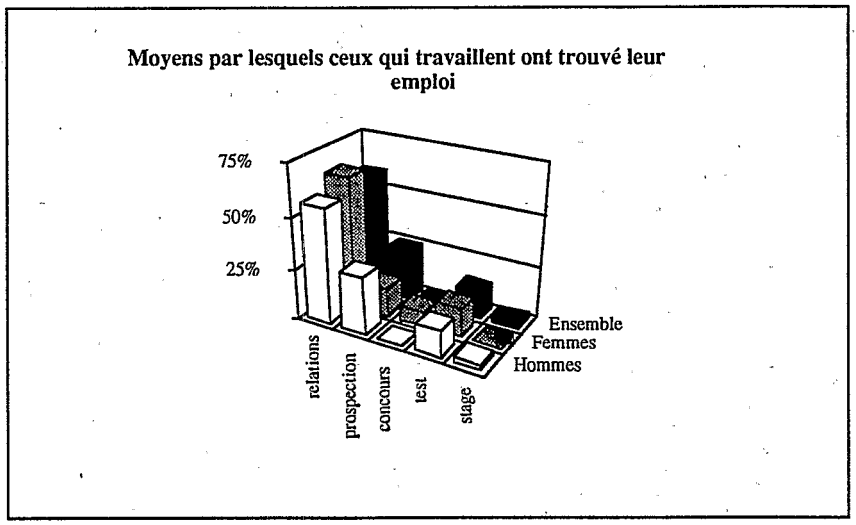
1. « l'essentiel, c'est de ne pas rester sans rien faire »
2. « mieux vaut attendre un bon emploi que de faire du "n'importe quoi" »
3. « avec l'aide de Dieu on ne reste pas longtemps sans travail »
4. « je refuse de travailler si le travail ne correspond pas à ma qualification »
5. « j'espère toujours dans l'avenir, je sais que je trouverai le travail que je souhaite »
6. Ne se prononcent pas

Les premiers sont également moins confiants dans l'avenir que les seconds et jugent plus impératif qu'eux de « ne pas rester sans rien faire ». Mais ceux-ci ont déjà éprouvé les difficultés d'être admis dans une entreprise, ont tenté, sans succès, d'être intégrés dans la fonction publique, ont prospecté, passé des tests et effectué des stages (Graphique 2), ont sollicité enfin toutes leurs relations avant d'obtenir gain de cause. Ceux-là n'ont pas encore réellement démarché ou n'ont pas été victimes des mesures arbitraires de chefs d'entreprises trop heureux de pouvoir choisir parmi les lourdes cohortes de Jeunes Diplômés, ceux qui leur conviendraient le mieux, avant de les remplacer par d'autres.

Plus avertis que les autres, ceux qui ont fait l'expérience du travail – qu'ils soient employés ou non, mais davantage dans le premier cas que

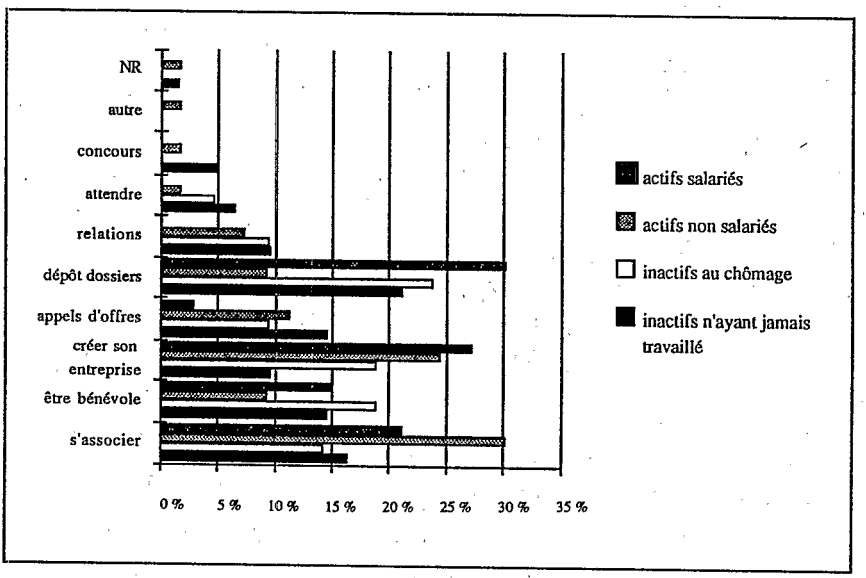
Graphique 2

Moyens par lesquels ceux qui travaillent ont trouvé leur emploi



Graphique 3

Solutions envisagées par les individus, selon leur situation, pour trouver un emploi



dans le second –, jugent que, pour trouver un emploi, passer des concours, recourir à ses relations, guetter les appels d'offres de l'Office National de la Main-d'Œuvre, et plus encore attendre, ne sont pas les meilleures solutions (Graphique 3). L'expérience leur a appris – ce que les inactifs semblent mesurer moins qu'eux – qu'il est préférable de créer sa propre entreprise ou de s'associer à d'autres pour la réalisation d'un projet, ou plus encore de déposer des dossiers de candidature dans les entreprises ou organismes. En somme, que la sortie du chômage nécessite la prise en main de sa destinée et des initiatives (prospection et analyse du marché de l'emploi, entreprenariat et association avec d'autres individus également convaincus que leur avenir ne dépend que d'eux), davantage que le recours à l'État, l'attente ou la confiance aveugle en l'avenir.

Ainsi la confiance longtemps exprimée en l'État cède-t-elle peu à peu la place à son contraire. Un changement de conception du temps long, de représentation relatives aux qualités de lettré, mais aussi de soi dans la société, concourt aussi à cette transformation. D'autres références s'imposent, inscrites sous le sceau de l'immédiateté (au cycle des générations succède le sort individuel) et de l'urgence. La confiance en l'avenir est sujette au doute, le prestige et le confort passés sont érodés, désormais supplantés par le sort commun auquel sont réduits bon nombre de Jeunes Diplômés. Et, de plus en plus, une partie d'entre eux au moins (les hommes, mais aussi et justement les actifs, salariés ou non – tableau 6 –, ainsi que les plus diplômés), jugent « une reconversion des mentalités nécessaire » : « Il faut, disent-ils, que les gens se disent que ce n'est pas le diplôme qui fait l'emploi ».

Tableau 6

Appréciation des individus, selon leur situation, de la nécessité d'avoir un diplôme pour pouvoir travailler

	Actifs salariés	Actifs non salariés	Inactifs au chômage	Inactifs n'ayant jamais travaillé	Ensemble
Diplôme nécessaire	23,8 %	37,7 %	38,1 %	49,2 %	39,3 %
Diplôme non nécessaire	76,2 %	62,3 %	61,9 %	50,8 %	60,7 %

La perte d'équivalence entre diplôme et promotion sociale aura doublement destitué le mythe de l'instruction et, aux yeux de la majorité, rétabli la valeur de l'expérience. Les Jeunes Diplômés eux-mêmes reconnaissent maintenant que

> « celui qui est passé par l'école n'apprend que le cahier, devient paresseux, parce qu'il ne connaît aucun métier. Les jeunes qui ne sont pas allés à

l'école savent eux que l'État ne va pas les prendre en charge et sont prêts à faire n'importe quel travail, parce que pour eux c'est leur statut ».

Le travail est bien sûr réévalué à la lumière de cette conception des études : « avant, les gens [diplômés] étaient complexés de faire tel ou tel travail ». Aujourd'hui, être balayeur, comme le pense cette jeune femme sortie de l'École Normale supérieure, « ce n'est plus une honte ». Du moins les Jeunes Diplômés semblent-ils de plus en plus admettre qu'« il faut en passer par là », même si subsiste parfois encore un fonds d'espoir en un avenir meilleur, qui réhabilitera la valeur des études et du diplôme. Et les « petits boulots » eux-mêmes sont en partie appréciés, d'abord parce qu'« il n'y a pas de sot métier », ensuite et surtout parce qu'ils permettent de ne pas être à la charge des autres et de connaître le monde du travail ou le monde des affaires et de nouer des relations toujours utiles pour pénétrer dans l'entreprise.

L'individu, entre corporatisme, vie associative et débrouille

Des relations, il en faut. 81,6 % des jeunes interrogés estiment que, sans elles, on ne peut pas trouver de travail à Bamako ; 58,5 % de ceux qui travaillent ont obtenu leur emploi par ce moyen. Bien que nécessaires, elles ne font cependant pas tout, et il est illusoire de trop compter sur elles pour sortir du chômage. « C'est vrai que si un Jeune Diplômé doit s'en sortir, c'est tout seul », dit Awa, paraphrasant ainsi le proverbe bambara : « Aide-toi, les autres t'aideront ». Nombreux l'ont compris, qui pensent qu'« il ne faut pas trop compter sur les autres » pour sortir du chômage, invalidant la proposition selon laquelle « sans sa famille on ne peut jamais s'en sortir » (1,8 % seulement le pensent), mais estimant au contraire qu'« on ne peut compter que sur soi pour sortir du chômage » (31,3 %), ou qu'« on ne doit pas trop attendre des autres pour trouver des solutions à ses problèmes » (36,2 %) [18].

La « solidarité familiale » a des limites : effective pour l'assurance des premiers besoins (logement et nourriture), elle permettra rarement néanmoins de résoudre les problèmes plus importants. La solidarité amicale, elle, a ses revers. « Ton meilleur ami est ton pire ennemi », dit-on. Car l'amitié se pare d'obligations et d'interdits. « Les amis sont les pires » et

18. En partie destiné à évaluer les stratégies des Jeunes Diplômés, le questionnaire proposait quatre choix possibles à la question de savoir dans quelle mesure il vaut mieux, selon eux, compter sur les autres pour sortir du chômage ou, à l'inverse, se débrouiller seul : « On ne peut compter que sur soi pour sortir du chômage », ou « on ne doit pas attendre des autres pour trouver des solutions à ses problèmes », ou « Sans sa famille on ne peut jamais s'en sortir », ou encore « Il n'est pas possible de sortir du chômage tout seul ».

« Il n'y pas de confiance possible », car on ne peut pas refuser de l'aide à un proche, a fortiori tenter quoi que ce soit contre lui, même s'il a mal agi : « c'est le pardon qui est là, tu ne peux pas appeler un parent ou ami à la police ». Recourir à la délation ou refuser un service revient à se condamner soi-même, à se priver par avance de l'aide possible de l'autre, en somme à briser le contrat (*ton*) auquel tout individu est tenu à l'égard de ses pairs en vertu de leur commune identité (de caste, de lignage ou encore de promotion).

Par ailleurs, solliciter l'aide d'un tiers revient à lui « signifier son importance » et, ainsi, suppose la capacité de faire fi de son instruction, de son statut (or « les Jeunes Diplômés préfèrent s'affirmer comme supérieurs à ceux qui peuvent leur venir en secours »). Cela engage aussi et suppose des contreparties futures, au nom de la redevance implicite et obligatoire, comme cela a été souligné. L'association, dans le cas de la conduite d'un projet par exemple, pose elle aussi des problèmes. Problèmes de partage des bénéfices, de pouvoir aussi (« tout le monde ne peut pas être patron »). Chacun sait pourtant bien qu'« il n'est pas possible de s'en sortir tout seul » car les moyens financiers sont toujours nécessaires. Cependant, « au Mali, dès qu'il est question d'argent, il n'y a pas de parenté, à plus forte raison d'amitié ». Alors les jeunes se résolvent le plus souvent à requérir l'aide anonyme d'organisations et à faire leurs propres démarches sans recourir à leurs proches, sans, non plus, leur proposer leur concours, car « si tu t'associes, tu as moins de chances de réussir ».

Pour toutes ces raisons, les stratégies sont, dans la mesure du possible, individuelles, ou faites de compromis : les Jeunes Diplômés choisissent en majorité de recourir à autrui et d'accepter de l'aide en acceptant, implicitement au moins, de « rendre » le service obtenu, ou en espérant tirer leur épingle du jeu malgré les convoitises et les aléas de l'association. La constitution progressive d'un fonds pécunier, par la vente d'articles au détail ou divers petits boulots, le dépôt de dossiers auprès des entreprises, l'acceptation d'offres formulées par les entreprises, apparaissent à nombre d'entre eux (leur niveau respectif d'études, comme nous le verrons, induisant des différences de comportement) comme les meilleures solutions pour entreprendre ou simplement travailler sans avoir à rembourser une aide. Autrement dit, l'initiative et les démarches individuelles sont plus valorisées par les jeunes interrogés que les pratiques associatives (64,4 % contre 28,9 %). Elles leur semblent plus adéquates pour s'en sortir et, à la fois, pour recouvrer et garder leur indépendance, enfin pour remplir leur rôle : prendre les leurs en charge.

Lorsqu'elle est préférée à l'initiative individuelle, l'association ne semble être ainsi qu'un moyen de mieux parvenir à sa propre réussite. Quant à l'action collective... Celle-ci a pour seule raison d'être la défense corporatiste et politisée des intérêts d'individus qui ne se reconnaissent

et n'agissent qu'en marge de tout groupement institué sur la base d'une hypothétique identité de Jeune Diplômé. Identité désormais de plus en plus subordonnée aux compétences pratiques plutôt qu'à l'instruction, à l'initiative vulgaire (commune) et « profane » (dans la mesure où l'instruction avait été sacralisée), plutôt qu'à l'appartenance à un corps lui-même ignoré par l'État, son géniteur. Identité défigurée, mais recomposée par les Jeunes Diplômés eux-mêmes qui, pour les besoins de leur intégration au sein de leurs milieux d'origine – au nom, donc, d'une dynamique collective –, choisissent avant toute autre la voie de l'émancipation individuelle. N'est-ce pas là la marque de la logique d'intégration précédemment envisagée ?

L'instruction réconciliée

Que peut être la transformation envisagée ? Au-delà du paradoxe, l'instruction des Jeunes Diplômés, qui est en partie à l'origine de leur marginalisation, semble être un des facteurs de leur intégration. En matière de solutions envisagées pour trouver un emploi, les diplômés de l'enseignement supérieur optent en effet pour l'association et se tournent vers leurs relations, dans des proportions plus importantes que leurs camarades issus de l'enseignement secondaire général ou technique (Tableau 7). Pour les premiers, des stratégies individuelles comme le passage de concours, le dépôt de dossiers de candidatures, le bénévolat ou encore la création de sa propre entreprise, sont moins importantes que pour les seconds [19].

Tableau 7

Solutions envisagées pour trouver un emploi, selon le niveau d'études

	Supérieur	Secondaire
Concours	–	4,2%
Offres	10,5%	9,7%
Relations	8,1%	6,9%
Dépôt de dossiers	16,3%	23,6%
Créer son entreprise	18,6%	19,4%
S'associer	25,6%	18,1%
Être bénévole en entreprise	11,6%	13,9%
Attendre	4,6%	2,8%
Autre	1,2%	1,4%
NR	3,5%	–

19. Par ailleurs, pour 30,2 % d'entre eux, « il n'est pas possible de s'en sortir tout seul » (31,9 % des diplômés du secondaire le pensent), et 1,2 % (contre 2,8 %) seulement pensent que « sans sa famille, on ne peut jamais s'en sortir ».

Les quelques résultats tirés de cette enquête font ainsi état de différences selon le niveau d'étude et le statut des individus (actifs ou autres). Même si ces différences sont trop minimes pour autoriser des conclusions, elles suggèrent qu'un niveau supérieur d'instruction ouvre la voie de l'intégration. Selon cette enquête, ce niveau s'accompagne en effet de représentations et de stratégies plus imprégnées d'individualisation et, à la fois, plus orientées vers le collectif, qu'elles ne le sont dans le cas d'un diplôme secondaire. Apparemment plus conscients que la résolution de leurs problèmes ne ressortit qu'à leur propre initiative, les diplômés de l'enseignement supérieur se tournent davantage que les autres vers l'association, conciliant l'individu et le groupe, mais aussi l'instruction et l'analphabétisme, dans une complémentarité délivrée des anciennes oppositions. Si tel est bien le cas à une plus large échelle – ce que seule une enquête plus approfondie sur les stratégies permettrait d'affirmer vraiment –, ils annulent ainsi les clivages et résolvent les paradoxes inhérents à la socialisation (individualisante et individualiste) et à l'instruction reçues sur les bancs de l'École – l'une et l'autre dépossédant leurs titulaires de la possibilité de travailler, ou simplement d'agir, comme leurs pairs illettrés – et ce mieux que ne le font leurs camarades de l'enseignement secondaire, plus attachés qu'eux au prestige de la Lettre et davantage enfermés dans le partage dualiste du monde et du travail qu'elle ordonne.

L'instruction ouvrirait ainsi la voie à l'intégration, résolvant par là même la marginalité dont elle est porteuse. Plus encore, elle autoriserait l'adaptation au travail par la capacité à dépasser, après les avoir intériorisés, les fondements axiologiques de l'exclusion du diplômé chômeur... La place encore marginale des solutions passant par le collectif impose de considérer cette perspective comme une hypothèse, non comme un fait établi. Mais ces solutions ne suggèrent pas moins l'adaptation nécessaire des Jeunes Diplômés à la société, non l'inverse. En cela, elles attestent de la fin d'une époque où la Lettre avait si facilement force de Loi et, au-delà, du poids, de tout temps prédominant, des lois et codes non-scolaires de socialisation et d'intégration, malgré l'impact exercé par l'École sur la division du travail. Elles révèlent ainsi la subordination de la Lettre à l'ordre dans lequel elle a pris place, la subordination de l'individu au collectif, de l'individu instruit enfin à une dynamique sociale déprise de cette « raison graphique » (Goody, 1979) à laquelle elle a été, pendant un temps – le temps des Blancs – en partie assujettie.

Annexes

Tableau 1

Structure de la population par niveau de diplôme pour quelques groupes d'âge

Age	Sans	CEP	DEF	BAC	CAP	BT	Sup.	ND	Total
25-29	56,6 %	10 %	6,4 %	1,6 %	8,6 %	4,9 %	1,2 %	1,5 %	100 %
30-34	46,9 %	12,6 %	3,7 %	3,1 %	14,3 %	7,5 %	10,1 %	1,6 %	100 %
35-39	51,9 %	9,0 %	4,2 %	3,3 %	12,1 %	8,1 %	11,4 %	1,7 %	100 %
50-54	84,1 %	3,9 %	0,6 %	0,6 %	2,7 %	4,7 %	3,3 %	0,6 %	100 %
Ensemble	68,0 %	10,5 %	2,7 %	1,3 %	6,6 %	4,2 %	5,0 %	1,6 %	100 %

Source : ONMOE, 1988.

Tableau 2

Structures de l'emploi et taux de chômage selon le sexe et le niveau d'instruction

Sexe	Actifs	Actifs occupés	Chômeur ADT	Chômeur RPE	Chômeur Ensemble	Actifs potentiels	Taux de chômage
Hommes							
Sans	33	42	38	9	21	36	7,8 %
Fond.	41	40	45	48	47	60	16,6 %
S. prof.	13	12	13	27	21	4	23,4 %
Sup.	7	6	4	16	11	0	24,6 %
Total	100	100	100	100	100	100	14,6 %
Femmes							
Sans	41	49	5	12	11	54	5,7 %
Fond.	30	27	43	42	43	45	30,0 %
S. prof.	24	20	33	37	37	1	33,1 %
Sup.	5	4	19	8	10	0	42,3 %
Total	100	100	100	100	100	100	21,3 %
Ensemble							
Sans	39	43	34	10	18	50	7,4 %
Fond.	39	38	45	46	46	49	18,6 %
S. prof.	15	13	16	30	25	1	26,3 %
Sup.	6	5	5	13	10	0	27,2 %
Total	100	100	100	100	100	100	15,9 %

Source : ONMOE, 1988.

Chômeurs ADT : ayant déjà travaillé ; RPE : à la recherche d'un premier emploi.

Sans : sans instruction.

Fond. : Enseignement fondamental.

S. prof. : Enseignement secondaire et professionnel (on distinguera par la suite l'enseignement professionnel pré-DEF (1) et post-DEF (2) ; Sup. : Enseignement supérieur post-BAC.

Les actifs potentiels sont définis comme « les personnes qui se déclarent inactives, mais que rien n'empêche de travailler et qui travailleraient ou chercheraient à le faire si la situation de l'emploi s'améliorait ».

Tableau 3

Chômeurs à la recherche d'un premier emploi selon la formation et l'âge

Age/formation	10-14 ans	15-24 ans	25-39 ans	40-54 ans	Total
Sans	38,28/ 17,85	15,36/ 51,75	8,4/ 30,39		100 %
Fondamental	42,62/ 9,61	39,84/ 64,91	15,28/ 26,73		100 %
Secondaire		0,71/ 17,59	3,11/ 82,4		100 %
Sec. prof. 1	19,09/ 3,74	32,72/ 46,35	32,23/ 49,01	100/ 1,01	100 %
Sec. prof. 2		7,35/ 29,58	16,3/ 70,36		100 %
Sup.		4,71/ 16,16	22,79/ 83,92		100 %
Ensemble	100 %	100 %	100 %	100 %	

Tableau 4

Les recrutements dans la fonction publique de 1985 à 1990

Années	Hommes	Femmes	Total
1985	1 179	239	1 418
1986	854	284	1 138
1987	580	166	746
1988	336	90	426
1989	154	34	188
1990	?	?	131

Source : Ministère de l'emploi et de la fonction publique, in O. Doumbia, 1990.

Références bibliographiques

ADIDE, 1991, *Procès verbal n° 2 de la commission chargée de la définition du statut des Jeunes Diplômés,* ONMOE, Bamako.

ADIDE, 1991, *Rapport de synthèse de la commission de suivi du cahier de doléances,* Bamako.

AMSELLE J.-L. et GRÉGOIRE E., 1987, « Complicités et conflits entre bourgeoisies d'État et bourgeoisies d'affaires », in *L'État contemporain en Afrique,* E. TERRAY dir., Paris, 418 p. : 23-47.

ANTONIOLI A., 1988, *La corrélation formation-emploi en situation de mal-développement,* Thèse nouveau régime, Lyon.

AURORE, 20/02/1992 (n° 108), *Concours d'entrée à la fonction publique : Le refus des Jeunes Diplômés,* Bamako.

BERTRAND M., 1992, « Un an de transition politique : de la révolte à la troisième république », *Politique africaine,* « Le Mali, la transition », 180 p., pp. 9-22.

CESIRI-SO, février 1992, *Rapport d'activités,* Bamako.

DOUMBIA O., 1990, *Les jeunes Diplômés et la terre : essai de bilan d'une politique d'insertion des Jeunes Diplômés dans le secteur agro-pastoral,* ENSUP, Bamako.

DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme,* Seuil, Paris, 280 p.

Échos (Les), 17-31/3/1989 (n° 1), *Les chômeurs s'organisent,* Bamako.

Échos (Les), 28/2/1992 (n° 149), *Marche ADIDE-AJDP-JLD, L'irresponsabilité,* Bamako.

ELIAS N., 1991, *La société des individus,* Fayard, Paris, 301 p.

Essor (L'), 7/05/1991, *Jeunes Diplômés : du leurre au désabusement,* Bamako.

FOFANA I., 1992, *La problématique de l'emploi des Jeunes Diplômés,* texte de conférence, Bamako.

GÉRARD E., 1992a, *L'École déclassée. Une étude anthropo-sociologique de la scolarisation au Mali. Cas des sociétés malinkés,* Thèse nouveau régime, Montpellier.

GÉRARD E., 1992b, « Entre État et populations : l'école et l'éducation en devenir », *Politique africaine,* « Le Mali, la transition », 180 p. : 59-69.

GÉRARD E., 1997, *La tentation du savoir en Afrique,* Karthala, Paris.

GOODY J., 1979, *La raison graphique,* Paris, Les éditions de minuit, 274 p.

GUE J., 1991, *Axe urbain Afrique, Projets de développement de quartiers au Mali,* Ministère de la Coopération et du Développement, Bureau du Développement urbain, GRET, Paris.

GUEDJ P., 1986, *L'enseignement supérieur en Afrique : instrument de développement ou facteur de désintégration ? Une étude de cas : le Mali,* Thèse nouveau régime, Tours.

KARMILOFF I., 1985, *Le développement de l'emploi au Mali,* PNUD, Paris.

LACHAUD J.-P. et EL HADJI SIDIBE B, 1993, *Pauvreté et marché du travail au Mali : le cas de Bamako,* Genève, IIES.

MINISTÈRE DU PLAN ET DE LA COOPÉRATION INTERNATIONALE, Direction Nationale de la Statistique et de l'Informatique, 1991, *Recensement général de la population et de l'habitat au Mali, Fréquentation scolaire, Scolarisation et Alphabétisation,* Tome 4, Bamako.

ONMOE (Office National de la Main-d'Œuvre et de l'Emploi), Ministère de la fonction publique et du travail, 1992, *Commentaire sur les résultats du recensement des Jeunes Diplômés,* doc. dact., Bamako.

ONMOE, Ministère de la fonction publique et du travail, 1991, *Délibération portant création et organisation de la cellule d'appui à l'insertion des Jeunes Diplômés,* doc. dact., Bamako.

ONMOE, Ministère de la fonction publique et du travail, 1988, *Enquête sur l'emploi et le chômage dans le district de Bamako,* Bamako.

SISSOKO K., 1989, *La crise de l'emploi et la question des motivations pour les études supérieures,* ENSUP, Bamako.

6

Avatars de la dette communautaire Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais)

Alain MARIE

Logique et ambivalence de la dette

La logique de la dette : l'engrenage structural

« – Mais (demanda Pantagruel), quand serez-vous hors de debtes ?

– Es calendes grecques, respondit Panurge, lors que tout le monde sera content, et que serez héritier de vous mesme.

(...) Un monde sans debtes ! Là entre les astres ne sera cours régulier quiconque. Tous seront en désarroy. (...) Car l'un ne se reputera obligé à l'autre, il ne luy avoit rien presté.(...) Entre les humains l'un ne sauvera l'autre ; il aura beau crier à l'aide, au feu, à l'eau, au meurtre, personne ne ira à secours. Pourquoy ? On ne lui debvoit rien.

(...) Brief de cestuy monde seront bannies Foy, Espérance, Charité. Car, les hommes sont nez pour l'ayde et secours des hommes. En lieu d'elles succederont Defiance, Mespris, Rancune, avecques la cohorte de tous maulx, toutes maledictions et toutes miseres. Vous penserez proprement que là eust Pandora versé sa bouteille. Les hommes seront loups es hommes [1].

Au contraire representez vous un monde autre, ou quel un chascun preste, un chascun doibve, tous soient debteurs, tous soient presteurs.

O quelle harmonie sera parmy les reguliers mouvemens des cieulz !

1. Rabelais, *Le Tiers Livre*, ch. III : « Comment Panurge loue les debteurs et emprunteurs ».

> (...) En ceste forge, sont tous membres en office propre ; et est leur hierarchie telle que sans cesse l'un de l'autre emprunte, l'un à l'autre preste, l'un à l'autre est debteur.
>
> (...) Encore n'est-ce tout. Ce monde prestant, doibvant, empruntant, est si bon, que ceste alimentation parachevée, il pense desja prester à ceulx qui ne sont encores nez, et par prest se perpetuer s'il peult, et multiplier en images à soy semblables, ce sont enfans[2]. »

En quelques phrases, tout est dit, et l'on ne peut qu'admirer la pertinence anthropologique du propos de Rabelais, quand il expose, avec l'inimitable maestria de son emphase humoristique, ce paradoxal éloge de la dette, ici présentée, non comme une turpitude, mais, au contraire, comme la plus haute manifestation de la vertu (« Croyez que chose divine est prester, debvoir est vertus heroïcque », *ibid.*). C'est qu'en effet, la dette est, en quelque sorte, le principe thermodynamique qui anime cette « forge » sociale, où, chacun à sa place, au niveau hiérarchique qui lui est propre, remplit son office, qui est aussi son devoir, et qui est d'emprunter à l'un, de prêter à l'autre, et, ainsi, d'entretenir le cycle d'une réciprocité infinie, ce ressort intime de la solidarité communautaire.

Imaginer un monde sans dette ? Mais c'est aussi inconcevable que de penser que chaque individu pourrait être « content » en se suffisant à soi-même. Autant dire qu'il faudrait concevoir l'inconcevable : l'idée aporétique de l'individu solipsiste, autarcique, ni débiteur ni créancier ; comme le dit si bien Rabelais, en une formule puissamment évocatrice, l'impensable idée de l'individu « héritier de soi-même ». Mais imaginons tout de même ce qu'il en serait d'une société uniquement composée d'individus « monadologiques », en somme d'individus totalement individualistes. Plus aucune harmonie ne serait concevable (en cela, Rabelais peut faire d'avance l'économie de l'hypothèse leibnizienne d'une harmonie providentielle où se reconnaîtrait l'intervention d'un Dieu, grand horloger), plus aucun ordre social ne serait possible (« Là entre les astres ne sera cours régulier quiconque »), car il y manquerait le ressort même de tout socialité, qui est d'être fondée sur l'obligation, en tant que telle extérieure aux individus, indépendante de leurs volontés particulières, garante de la transcendance de la relation sociale, au sein de laquelle chacun, au contraire, est donc nécessairement tenu de « se réputer obligé à l'autre » (en cela, Rabelais préfigure la sociologie durkheimienne). Comment, en effet, en l'absence d'instance centrale, étatique ou marchande (ou encore caritative[3]), la solidarité sociale, ce principal garant de la cohésion des

2. *Ibid.*, ch. IV : « Continuation du discours de Panurge, à la louange des presteurs et debteurs ».

3. Rappelons, à ce propos, le rôle de justice de paix et de redistribution caritative rempli par l'Église, en l'absence de tout État central, durant le Moyen Âge européen, en une

sociétés, pourrait-elle être maintenue autrement que par le principe de la dette communautaire[4], contre l'anarchie individualiste de la guerre de tous contre tous, où les hommes seraient « loups es hommes » ?

Mais « encore n'est-ce tout » : garantissant, en synchronie, l'ordre social, le principe de la dette alimente simultanément sa reproduction cyclique, comme une sorte d'horlogerie fonctionnant indéfiniment, puisque, de génération en génération, le poids de la dette et le contrepoids de la créance se remontent perpétuellement l'un l'autre. Dans un tel système, en effet, quel autre horizon de pensée peut-il s'offrir à celui que son statut de cadet a mis longtemps, puisque nul n'est « héritier de soi-même », en position d'endetté auprès de ses aînés, que de devenir à son tour l'aîné de ses propres héritiers, et ainsi, pensant à « prester à ceulx qui ne sont pas encores nez », « se perpetuer » en multipliant pour son compte enfants et dépendants, ces futurs débiteurs, en ce sens aussi, « images à soy semblables », mais « images » merveilleuses, puisque, s'y reconnaissant sous ses traits actuels de cadet débiteur, il s'y verra alors sous les traits de leur créancier !

Ainsi s'accomplit de génération en génération l'engrenage interminable de la dette et de la créance. C'est donc de cette horlogerie structurale, au sein de laquelle les individus concrets sont des agents (agissants autant qu'agis, certes, mais acteurs subordonnés à une logique sociale inquestionnée), puis de ses ratés actuels sous l'effet de la crise, ouverture d'un nouveau champ, celui de la problématisation des logiques sociales

époque de guerres endémiques entre féodalités, référence qui n'est pas sans évoquer les fonctions sociales que remplissent actuellement les communautés islamiques de base dans des pays où l'État a failli à sa mission redistributrice.

4. On objectera que les sociétés villageoises, de type clanique et lignager, n'ignorent pas totalement le mécanisme de la protection sociale centralisée : les chefs de différents niveaux (famille étendue, lignage, village) y sont tenus à l'obligation de générosité, dans la mesure où ils sont au centre d'un système de prestations qui convergent vers eux depuis leurs différents dépendants (femmes, cadets, aînés subordonnés) et qu'ils doivent redistribuer sous forme de consommation collective cérémonielle, de compensations matrimoniales pour marier leurs cadets et d'aides plus ou moins occasionnelles, notamment en cas de mauvaise récolte. Mais on peut répondre, d'une part que ces redistributions sont l'envers d'une dette à payer aux prestataires, d'autre part, que le pouvoir de ces chefs communautaires n'a pas les moyens de s'autonomiser de telle sorte qu'il deviendrait purement tributaire (comme dans le « despotisme oriental » décrit par Marx), car, en l'absence de tout monopole sur les moyens de la cœrcition, il repose essentiellement sur sa capacité à mobiliser et à accroître du capital social. Or celui-ci est extrêmement « volatile » : il dépend, précisément, de la capacité redistributive du chef et les segmentations par sécession, qui sont un mode de fonctionnement normal de ces sociétés que l'on a justement encore qualifiées comme « segmentaires », peuvent lui rappeler à tout moment les limites de son pouvoir. On a d'ailleurs pu faire observer que, dans un contexte d'économie non marchande, le pouvoir ne permettait pas une accumulation de type capitalistique, si bien que les enfants d'un homme riche étaient rarement riches eux-mêmes.

antérieures, au sein duquel les individus s'individualisent (adviennent comme sujets individuels, utilisant leur raison critique pour s'ériger en acteurs plus autonomes, aptes à prendre leurs distances théoriques et pratiques), qu'il convient maintenant de traiter concrètement, à partir de la mise en récit que font de leur itinéraire personnel, certains de ces citadins d'Abidjan, que l'école et la crise ont individualisés dans des conditions difficiles, souvent conflictuelles, et qui, pour la plupart, remettent en question les formes de solidarités communautaristes antérieures et, dans ce mouvement, s'affirment de plus en plus comme des sujets[5].

5. Notre étude a été menée en 1992, dans un quartier périphérique d'Abidjan. Nous nous appuyons ici sur treize récits de vie d'hommes adultes (de 26 à 48 ans), pour la plupart chômeurs : 5 ouvriers, 1 technicien, 1 employé, 1 cadre moyen, 1 cadre supérieur, tous mis au chômage entre 1987 et 1992 ; 1 déscolarisé et 1 étudiant sans emploi depuis 1987 et 1989 ; plus un ouvrier à contrat temporaire et un élève infirmier. Parmi eux, quatre sont célibataires (3 ouvriers ; le déscolarisé). Tous parlaient couramment le français, en dépit de niveaux de langue et d'instruction différents (1 analphabète, 2 de niveau scolaire primaire, 2 du niveau de la troisième, 5 du niveau première et terminale, 2 du niveau d'études supérieures). Tous sont originaires de la Côte-d'Ivoire forestière (7 de diverses ethnies de l'ouest, 6 de diverses ethnies de l'est). Six sont hébergés et sept sont locataires de logements très modestes.

Cette énumération peut sembler d'autant plus hétéroclite qu'elle caractérise un effectif extrêmement faible. Mais il faut signaler ici que nous ne visions aucune représentativité statistique ni même significative d'une catégorie ou d'une situation sociale donnée. Notre propos n'était pas d'étudier le phénomène du chômage ou les conséquences de la crise économique, mais, à travers le recueil de récits d'itinéraires, d'approcher de l'intérieur, à partir de leurs propres schèmes de pensée, les expériences existentielles d'individus concrets, qu'il s'agissait de laisser parler de la manière la plus libre possible, à partir d'une interrogation initiale sur leur situation actuelle. Le fil conducteur implicite de l'entretien était l'expérience des rapports de l'individu à son entourage social communautaire comme vis-à-vis de la société globale. Le fait de privilégier des individus affrontés à des expériences d'échec (scolaire ou professionnel, surtout) et à des difficultés à tenir leur rang ou à en conquérir un, si modeste fût-il, renvoyait à l'hypothèse très simple selon laquelle ces épreuves, en tant que mises à l'épreuve des liens sociaux, constitueraient des révélateurs des dynamiques tensionnelles qui travaillent ceux-ci, dévoileraient notamment les logiques, habituellement passées sous silence ou euphémisées, de leur face cachée (leur dimension instrumentale, leur caractère de rapports de force et d'influence, en particulier), et, en tant que mises à l'épreuve des rapports entre l'individu et ses entourages sociaux, donneraient accès aux représentations individuelles de l'infortune sociale : il s'agissait en particulier de savoir si celle-ci était surtout interprétée comme l'effet d'actions sorcières perpétrées par des proches, ce qui signalerait une grande dépendance de l'individu vis-à-vis de sa communauté, ou si, au contraire, elle était interprétée de manière plus rationnellement critique, par l'invocation de causalités « objectives », ce qui signalerait un mouvement d'autonomisation subjective des formes de conscience de soi et de l'autre. En bref, dans une perspective d'inspiration nietzschéenne (il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations), nous avons privilégié l'écoute des individus : des interprétations qu'ils donnaient des aléas de *leur* existence, des positions qu'ils prenaient face à *leur* monde, des raisons qu'ils donnaient de *leurs* pratiques, de manière à appréhender *leur* vision du monde et à tenter de mettre en évidence ce qui s'y donnait à voir de leur propre forme de présence au monde, celle de l'individu non individualisé, parce que

Ambivalence de la dette : l'aporie de l'individualisation (la scolarisation et ses contradictions)

Mais quel chemin faut-il parcourir, avant d'en arriver à de telles prises de conscience distanciée ! C'est qu'en effet, l'individu de la société communautaire est d'emblée enfant de ce lignage qui, dès sa naissance, l'a pris en charge collectivement et, par de multiples interventions implicites et explicites, par tout un travail de pédagogie silencieuse et de démonstrations plus manifestes, tout au long duquel les différents membres de la grande famille et, au-delà, du village dans son ensemble, renforcent mutuellement la redondance d'un message de solidarité sempiternellement répété, a inscrit dans son corps et sa sensibilité le sentiment matriciel d'être avant tout l'héritier d'une lignée, le dépendant d'un collectif, sans lesquels il ne serait rien, en bref, un sujet assujetti aux normes communautaires.

Or cette dette originelle, loin de s'affaiblir avec la modernisation, dont on pourrait penser a priori qu'en offrant à l'individu d'autres structures d'insertion que celles de sa communauté, elle l'en libère partiellement, *s'en trouve au contraire puissamment renforcée, exacerbée même, et ce, au premier chef, par l'institution scolaire*. Il y a là un apparent paradoxe quand on sait que l'école est pourtant ce lieu où, pour la première fois, l'enfant, séparé de sa famille au sein de laquelle son identité ne peut être que relationnelle, est ici interpellé en son nom propre, en tant que sujet individualisé, responsable de ses performances, comptable de ses résultats, devant une instance d'évaluation neutre et objective. Mais le paradoxe n'en est pas un quand on connaît l'extrême engouement pour l'école, qui, après une brève période de méfiance, a saisi les paysans ivoiriens si tôt l'administration coloniale installée[6], et les a poussés à réclamer des

---

demeuré assujetti aux schèmes et aux catégories de sa communauté d'origine, ou bien celle de l'individu individualisé, parce que se posant dans un rapport de subjectivité critique vis-à-vis de ses inscriptions sociales, étant entendu que des formes composites, selon des dosages divers, seraient sans doute probables. C'est pourquoi il ne pouvait être question de multiplier les entretiens, mais, au contraire, il importait de pousser l'entretien aussi loin que possible (parfois durant plusieurs heures) et, souvent, d'en renouveler l'expérience, en restant centré sur le sujet, plus que sur le contenu « informatif » de son discours. C'est aussi pour cette raison que nous avons sélectionné des interlocuteurs parlant le français avec suffisamment d'aisance (ce qui est le cas de la plupart des jeunes citadins), de manière à nous passer totalement d'interprète et que nous avons enregistré intégralement les entretiens au magnétophone. Nous disposons ainsi de plusieurs centaines de pages de transcriptions, ce qui implique un très long travail de déchiffrement et d'analyse. Notre intention est de présenter par la suite certaines de ces études de cas, analysées dans leur logique interne, de manière à pouvoir rendre compte de leur cohérence spécifique. Mais, dans le cadre de ce travail, on devra se contenter de présenter plus brièvement quelques cas significatifs.

6. La raison en est bien connue. Après avoir d'abord pris l'école comme un instrument de la domination européenne – les jeunes enfants, notamment ceux que l'on pensait être

écoles pour leurs villages, dans le but de tout faire pour avoir des enfants qui deviennent des fonctionnaires, en tant que tels aptes à représenter leur communauté auprès de l'administration et à faire redescendre sur le village une part de la manne et du pouvoir étatiques.

Dans ces conditions, l'écolier, bien loin d'être cet individu que sa promotion programmée individualiserait et couperait plus ou moins de ses parents du village, est au contraire un missionnaire que l'on délègue dans la sphère de la modernité et sur lequel se portent tous les espoirs des siens, se cristallisent toutes les attentes et se concentrent toutes les capacités d'investissement monétaire, celles de sa famille, mais aussi, surtout s'il réussit à franchir les différentes étapes qui le conduisent au collège puis au lycée, celles de la parentèle élargie et de l'ensemble du village. Et quand on sait que les frais de scolarité[7] représentent habituellement le principal poste de dépenses dans les revenus paysans, on conçoit sans peine à quel point l'élève peut représenter un capital nécessitant des investissements onéreux, dont il n'est pas question d'abandonner le rapport à son seul profit. En bref, *la production de l'élève n'a pas pour but d'assurer la promotion personnelle d'un individu.* Au contraire, sa réussite, parce qu'elle s'inscrit dans un programme conçu et mis en œuvre par son entourage, est d'emblée hypothéquée par les attentes, les espoirs et les efforts que celui-ci a concentrés sur elle : plus qu'aucun autre « enfant du lignage », sans aucun doute, *le jeune homme qui réussit dans ses études, est un fondé de pouvoir très lourdement endetté.*

Et comme on le constatera, un telle charge, affective, symbolique, matérielle, peut être d'autant plus lourde à porter qu'elle est aussi lourde

---

enfants de chefs, arrachés ainsi à leur village, étaient censés être des « otages » garantissant la soumission de leurs parents –, les villageois ivoiriens l'ont très vite considérée comme l'unique voie d'accès aux nouvelles positions de pouvoir : celles de l'écriture (les « papiers »), de la fonction publique et de la détention d'une parcelle de l'autorité d'État. Ainsi, chez les Dan de l'ouest ivoirien, l'on disait encore, à la fin des années soixante, que le pouvoir des Blancs tenait à leur monopole sur le « papier » : sur l'écriture et les « secrets » qu'elle était censée contenir, représentation directement fondée sur l'expérience de la toute-puissance blanche, telle qu'elle s'était manifestée lors de la conquête, telle que l'attestait chaque jour la démonstration par ses objets techniques et telle qu'elle était directement induite de leur propre conception du pouvoir éminent, conçu comme essentiellement lié à des connaissances secrètes (*bin-wo*) procédant d'accointances avec les puissances sur-réelles qui gouvernent le monde. Dès lors, ils avaient multiplié les efforts pour avoir des « écoles de brousse », y compris des écoles clandestines, avec des maîtres payés par eux, officiant dans des bâtiments construits par eux. Envoyer ses enfants à l'école des « Blancs », c'était déléguer des émissaires du village pour qu'ils aillent s'initier à la puissance moderne et puissent en retour en faire bénéficier le village.

7. Uniformes et fournitures scolaires, frais d'inscription, de transport, de nourriture, d'hébergement en ville de l'élève, au village, participations à la construction et à l'entretien des bâtiments et souvent salaire ou cadeaux au maître, cadeaux à l'inspecteur primaire dont on attend qu'il reconnaisse officiellement l'école ou qu'il crée une seconde classe, etc.

d'ambivalence. En effet, l'individu qu'on aide ainsi à « sortir » (selon la formule consacrée, elle aussi lourde d'ambivalence : sortir de la condition de ses parents, sortir de la condition villageoise, mais aussi, indissociablement, sortir de la culture ancestrale, et ainsi, acquérir les moyens virtuels de son affranchissement de la tutelle communautaire et de son intégration au monde du « papier », de la ville et du pouvoir moderne), se trouve *ipso facto* sous l'épée de Damoclès du soupçon, de l'attente déçue et de la rancœur ou de la jalousie : soupçons qui accompagneront sa réussite, toujours suspectée d'être détournée de sa vocation communautaire initiale pour se dévoyer en individualisation individualiste, mise au service de ses seuls intérêts particuliers ; attente déçue, quand l'écolier ou l'étudiant n'arrive pas au terme de son parcours, ou que la crise le condamne au chômage malgré son diplôme ; rancœurs, grosses de menaces sorcières ou de malédictions, quand on estime qu'il faillit à sa mission en ne payant pas sa dette à tous ceux qui lui ont permis « d'arriver » (qu'ils l'aient aidé matériellement, ou magiquement par leurs bénédictions et la mise en œuvre de fétiches propitiatoires) ; jalousie dans l'entourage social, quand certains conçoivent du dépit de voir un enfant des autres mieux réussir que les leurs. Ainsi s'expliquent bien des cursus scolaires ponctués par des maladies, des angoisses d'agression, des diagnostics de menées sorcières, où l'on peut reconnaître éventuellement le sentiment d'une culpabilité s'inversant en interprétation persécutive, et que l'on peut aussi, plus généralement, interpréter comme les différents symptômes d'une aporie intériorisée : *la réussite scolaire individualise, mais cette individualisation ne doit absolument pas conduire à l'individualisme ; l'écolier est virtuellement coupable de « sortir » mais, s'il n'y arrive pas, il est coupable assurément* ; en bref, il faut réussir, mais cette réussite, qui nécessite pourtant de grands efforts personnels et sanctionne des mérites individuels, on la doit aux autres et il importe constamment d'en apporter la preuve de l'innocence en la mettant à leur service. De cette contradiction – *coupable de réussir, coupable de ne pas réussir* –, beaucoup ne sortent pas indemnes et, assurément, bien des échecs s'en trouvent expliqués, en dernière analyse.

Mais une telle ambivalence est évidemment réversible : l'écolier qui a échoué à mener son cursus jusqu'au bout de ses espérances par suite de menées sorcières dans son entourage, le jeune homme qui a dû interrompre ses études par suite de la défaillance économique ou de l'avarice de ses soutiens familiaux, ou l'analphabète à peine scolarisé ou très prématurément retiré de l'école par des parents réputés avoir été indifférents à son sort, chacun d'eux a lui aussi des motifs d'en vouloir à son entourage familial. Ainsi, se dévoile l'autre côté du miroir de la solidarité familiale : si la crise et les difficultés financières accrues ont assurément leur part objective dans ces cursus avortés, la victime, quant à elle, les interprète souvent comme une conséquence de la mauvaise volonté parentale,

parfois de l'action maléfique de quelque membre du proche entourage. C'est dire à quel point l'histoire familiale des individus et leur itinéraire scolaire sont intriqués dans un climat virtuel de tensions et de soupçons réciproques permanents, à la mesure du caractère crucial de l'enjeu, et que, dans la réussite comme dans l'échec, le schème communautaire anti-individualiste de la responsabilité vis-à-vis des autres (la dette) et de la responsabilité de l'autre (l'investissement tantôt satisfaisant, tantôt insuffisant, tantôt irrémédiablement compromis par l'agression sorcière), continue de prévaloir, mais qu'il se prête en même temps à des réévaluations critiques, à la mesure des difficultés et des déceptions rencontrées, et que, par là, peuvent s'insinuer et se développer des prises de conscience subjectivantes.

L'ambivalence assumée et l'individualisation dans le compromis

Si, donc, l'individualisme est une posture absolument condamnée et que l'on ne peut guère « penser » que dans le registre de la pulsion refoulée, l'ambivalence de la dette est une donnée avec laquelle il faut savoir composer, dès lors que l'on entend à la fois travailler à la satisfaction de ses aspirations personnelles et ne pas se mettre au ban de sa société. C'est alors sous le régime du compromis dynamique, assorti souvent de prises de distances critiques et réformatrices, que se placeront les jeunes citadins engagés dans un processus d'autonomisation mais sans cesser d'adhérer pour autant à l'ethos de la dette, dorénavant assumé délibérément comme éthique, c'est-à-dire en tant que valeur reconnue et prise en charge, mais réévaluée par un sujet qui la repense à la lumière de sa propre expérience. Généralement, c'est donc sur la base d'un compromis : travailler à sa propre réussite et d'abord au bien-être de ses propres enfants, tout en se prémunissant contre l'accusation potentielle d'ingratitude, toujours lourde de menaces sorcières, en faisant, dans les limites de ses possibilités, les gestes nécessaires à l'égard des parents envers qui l'on est redevable et, surtout, en donnant au service de la dette une orientation plus délibérément prospective (et progressiste), dans la mesure où l'accent est déplacé sur la priorité de l'aide en retour à apporter au cursus scolaire des plus jeunes et des plus aptes.

Mais, bien entendu, de telles prises de position sont plus faciles à tenir quand le contexte communautaire est épargné par les tensions et les conflits générateurs d'agressions sorcières et d'angoisses souvent paralysantes ; autrement dit, quand la logique de la dette ne s'y trouve pas exacerbée par des contradictions en forme de double-bind et qu'elle admet ainsi des espaces de négociations et de compromis sur fond d'un relatif

consensus où tout le monde peut trouver raisonnablement son compte. C'est le cas des trois exemples présentés maintenant, avec des variantes : dans le premier, l'accord unanime d'une famille « soudée » autorise une promotion individuelle de longue haleine et l'assomption sans état d'âme d'une dette surtout conçue comme celle de l'aîné envers ses cadets ; dans le second, la sorcellerie a entraîné une prise de distance vis-à-vis de l'univers communautaire mais l'aide familiale a cependant été suffisamment efficace pour que la dette soit reconnue, sous réserve qu'elle soit limitée et subordonnée à l'intérêt supérieur de la descendance ; dans le troisième, la sorcellerie est hors-champ et la dette est délibérément repensée sous la forme d'une solidarité avant tout réorientée dans le sens de l'avenir de la famille élargie, à partir d'une évaluation critique des défaillances du modèle traditionnel.

Christian ou l'individualisation consensuelle

Avec Christian, on vérifie que l'une des toutes premières conditions, – difficile à remplir quand la crise aiguise les tensions –, d'un parcours scolaire mené jusqu'au terme de la réussite, tient à la bonne entente dans la famille et à la pérennité du consensus qui s'est établi autour de l'élève. Dans son cas, la stratégie du placement scolaire a pu être menée à terme et ainsi accomplir son programme d'endettement sans rencontrer d'obstacle majeur : Christian, trente ans, a pu faire des études supérieures de sciences économiques, sanctionnées en 1987 par un diplôme final obtenu en France et, depuis, il est lancé dans de multiples projets où son ambition et son entregent personnels occupent une très grande place, tout en étant conscient qu'il devra, plus tard, lorsqu'il s'en sortira, assumer ses obligations de frère aîné.

Christian est le premier enfant de la première épouse de son père et, bien qu'il n'ait pas encore trouvé de travail depuis lors et doive se « débrouiller » en attendant, à travers de multiples activités occasionnelles, tout en œuvrant à un projet de création d'une société de services, toute la famille continue de l'aider, comme elle l'a déjà fait pour lui permettre de mener à bien ses études, car son diplôme élevé et son statut de frère aîné le désignent comme un futur soutien de famille qui pourra relayer ses parents en ces temps difficiles et prendre en charge à son tour ses plus jeunes frères. C'est pourquoi cette aide familiale ne se dément pas, bien que cela fasse déjà cinq ans qu'il est sans travail fixe.

> « Je suis l'aîné de la famille, donc, rendez-vous compte : si je travaillais déjà, bon, disons en Afrique, c'est comme ça, je pourrais aider mes petits frères. Donc mes parents se battent toujours [pour m'aider] ».

Christian est d'abord redevable à son père, ancien transporteur que la crise vient d'obliger à se reconvertir comme planteur, mais qui, au temps de sa relative prospérité, avait pu « s'occuper » de son fils, expression ivoirienne consacrée, qui désigne essentiellement le paiement des frais de scolarité, signifiant clairement par là que c'est devenu le devoir primordial d'un père.

Mais Christian n'est pas redevable de sa réussite à ses seuls parents directs. Bien qu'issu d'une société patrilinéaire (les Dida), il la doit aussi à ses parents maternels, car, lorsque le père n'était qu'un simple chauffeur, la mère demeurait dans son village avec ses enfants. Aussi, explique-t-il :

> « Je suis plus habitué à mes parents maternels ; j'ai vécu avec eux. *Quand j'étais tout petit, ce sont eux qui m'ont fait aller à l'école.* Mon père n'étant pas au village, je vivais financièrement sur le compte de mon grand-père maternel, parce que mon grand-père paternel était déjà décédé. »

Ces circonstances et encore le fait que, sa mère étant l'aînée de sa propre fratrie, Christian, en tant que premier enfant de sa mère, s'était retrouvé également l'aîné parmi ses cousins matrilatéraux, expliquent, selon lui, que « l'aide, ce soit surtout du côté de ma mère » et que, de ce côté, tout le monde, les grands parents, les tantes, aient été d'accord pour investir dans sa scolarité et continuent de l'aider aujourd'hui :

> « Il n'y a pas eu de problème avec mes cousins maternels. Je suis le grand : disons que ma maman est la première et moi, je suis l'aîné de ma maman, de la famille, *donc je suis l'aîné de tous.* Certains de mes cousins sont encore petits. Donc *il n'y a pas de jalousie. On est soudé, très soudé.* Ce serait difficile de faire sortir des choses comme ça [de la sorcellerie] dans notre famille. »

Aussi Christian, qui est par ailleurs très conscient de ce qu'il vaut et sait présenter ses projets d'homme d'affaires avec beaucoup de conviction, sans se laisser entamer par ses cinq années de chômage, reste-t-il une valeur solide, sur laquelle sa parenté maternelle continue d'investir ses économies et lui-même sait fort bien que, dès qu'il aura du travail, il lui faudra payer sa dette, en aidant ses deux parents, en aidant ses frères et sœurs, en aidant aussi ses jeunes cousins matrilatéraux : pour ceux-là comme pour ceux-ci, n'est-il pas « l'aîné de tous » sur lequel, sans fausse note ni relâche, se concentre l'épargne familiale ?

Le cas de Christian montre donc que l'on peut être encore tributaire de l'aide familiale et déjà endetté vis-à-vis de sa parenté élargie par un long parcours scolaire et universitaire, tout en étant relativement indépendant (il loue un tout petit logement qu'il occupe avec une « fiancée » et leur

enfant ; sa fiancée contribue aux frais du ménage grâce à sa bourse d'étudiante) et subjectivement autonome : il assume en connaissance de cause l'idée qu'il devra à son tour aider ses « frères » ; il compte aussi largement sur lui-même et sur des amis et connaissances, pour mettre en œuvre ses projets de candidat aux affaires ; il interprète ses difficultés à trouver du travail et à monter une affaire, en faisant uniquement référence à la causalité objective de la récession économique, sans penser à les attribuer à une quelconque agression magique du côté de son entourage communautaire, tout en sachant que cela existe dans bien des cas.

Mais l'on soulignera que cette autonomie prend appui sur des conditions favorables, rarement réunies : avant tout l'absence de tensions au sein de l'entourage familial et l'accord unanime des aînés pour favoriser ses tentatives de réussite, si bien que, souligne-t-il, la sorcellerie ne peut en « sortir » ; ensuite la relative aisance de ceux-ci, qui leur permet d'aider Christian de façon très significative (il dira encore que ses tantes peuvent lui donner des sommes importantes, de l'ordre de plusieurs dizaines de milliers de francs CFA [centaines de FF] et il signale que tous ses parents « économisent beaucoup ») sans être, vis-à-vis de lui, en position d'attente impatiente ; enfin, corrélativement, ce statut d'aîné incontestable qui est le sien au milieu de sa fratrie et qui lui assigne la mission d'aider les plus jeunes, sans qu'il apparaisse comme le rival heureux d'un promotionnaire de même âge que lui. En somme Christian n'est pas tiraillé entre des attentes ou des exigences contradictoires. Son endettement par les aînés a la clarté d'une stratégie de promotion familiale orientée vers l'avenir : sa dette, il devra s'en acquitter en soutenant à son tour la scolarisation de ses jeunes frères, mais il n'est pas requis de contenter des aînés jaloux de leurs prérogatives et jaloux les uns des autres. Le message qui lui est adressé est donc d'une cohérence éprouvée de longue date et cette cohérence est sans aucun doute l'une des conditions principales de son autonomie subjective : elle lui permet de se développer sans les habituelles entraves de conflits familiaux intériorisés en culpabilités inquiètes, en interprétations persécutives, en agressivités rentrées, en ruminations soupçonneuses, affects qui contrarient tout mouvement d'autonomisation, dans la mesure où ils maintiennent les individus dans un rapport de dépendance plus ou moins fascinée vis-à-vis de leurs entourages communautaires et dans une relation plus ou moins clivée de soi à soi.

Victor ou l'aspiration individualiste et le compromis réaliste avec la dette

Le cas de l'élève infirmier Victor, trente ans, fils d'un modeste planteur analphabète de Bonoua, est lui aussi, à sa manière, caractéristique de ces efforts destinés à promouvoir un enfant du lignage, de telle sorte que

celui-ci puisse, un jour, en tirer les bénéfices. Mais il est également caractéristique de l'inévitable ambivalence attachée à de tels investissements : en sortant de l'univers familial et villageois, l'écolier ne sort pas seulement de la condition paysanne. Plus généralement, il accède à un autre monde, à d'autres références, à d'autres aspirations, plus individualistes, et personne ne se trompe sur les risques de l'entreprise, au premier chef celui de voir le nouveau promu ne pas honorer sa dette, mais c'est en même temps un risque à prendre en fonction des avantages qu'on peut aussi en escompter, tandis que, de son côté, parce qu'il sait les risques qu'il encourrait s'il ne payait pas sa dette de quelque manière, mais aussi parce qu'il sait les sacrifices qu'on a faits pour lui, celui-ci tente le plus souvent d'imposer ses solutions, qui sont des solutions de compromis.

Victor suit d'abord une scolarité normale jusqu'au CM2 à Bonoua, sa ville natale. Puis, ayant réussi à l'examen d'entrée en sixième, il est accepté dans un collège public de Bouaké. Là, il est pris en charge par un « oncle » (un cousin parallèle matrilatéral de son père), mécanicien dans une usine textile, qui accueille en outre le frère aîné de Victor, un autre de leurs cousins et le fils de l'un de ses amis. L'année suivante, il a la chance d'obtenir une bourse, mais, à la fin de l'année, à quinze ans, il perd son père, seulement âgé de trente neuf ans, mais qui commençait à avoir de grandes plantations. A l'époque, cette mort prématurée est attribuée à une action sorcière :

> « Beaucoup de choses se sont dites là-dessus. Dans son campement, il était avec d'autres personnes plus âgées. Il était le plus jeune et le plus ambitieux. Donc, certaines personnes ont dû se dire, pendant qu'il était en train de mourir : "voilà, j'ai jeté un sort à ce monsieur, parce qu'il voulait être plus riche que moi : il est plus jeune et il a déjà beaucoup fait". Effectivement, ma grand-mère maternelle avait consulté [un devin]. Il y a eu une enquête et on a désigné des gens. On n'est pas allé leur demander des comptes directement, mais il se trouve qu'ils ont avoué des années après, au moment où eux-mêmes décédaient. »

En tout cas, racontant par la suite la mort par sorcellerie de l'héritier utérin de son père (les Abouré ont un régime de filiation matrilinéaire), Victor réitérait la position qui est la sienne, en tant que fils : rester le plus possible à l'écart des tensions et des règlements de compte qui animent souterrainement la vie sociale communautaire, notamment à propos des conflits entre agnatiques et utérins au sujet de l'héritage :

> « Moi, puisque ça ne m'intéresse pas, je ne veux pas aller revendiquer quoi que ce soit. Je les laisse faire ce qu'ils veulent. Aujourd'hui, ils sont ce qu'ils sont. »

Ainsi Victor finit par obtenir son baccalauréat, à vingt-trois ans, après un parcours de neuf ans émaillé de diverses difficultés, mettant souvent à l'épreuve ses relations avec son oncle, tant il est vrai que l'obligation de solidarité à l'égard des jeunes écoliers ne va pas sans impatience ni tension, quand leur cursus se prolonge et donne à craindre que les investissements qu'on fait sur eux, ne finissent par être à fonds perdus. Malheureusement, après avoir eu enfin son bac, Victor n'est pas « orienté » (affecté dans une université). En cette année 1985, la crise affecte également l'ancienne gestion clientéliste du système éducatif et vient brutalement dévaluer les investissements familiaux sur la réussite scolaire des enfants : des numerus clausus sont destinés à réduire le nombre des étudiants, dont il est devenu évident qu'ils ne peuvent plus être casés, comme par le passé, dans les secteurs étatiques ou para-étatiques.

> « La crise scolaire avait commencé. On a dit qu'il n'y avait plus d'argent et qu'il fallait choisir les plus méritants. Donc, nous avons été les premières victimes des étudiants non orientés. Moi je me suis dit qu'il fallait chercher à aller ailleurs, dans une autre université d'un autre pays. Parce que je me sentais capable de faire beaucoup de choses, je voulais absolument continuer. Mais parce que je n'avais pas de moyens, j'ai dû partir au campement du petit-frère de mon oncle maternel, l'oncle d'Abidjan, chez qui je vis actuellement. »

En effet, Victor s'était alors tourné, en vain, vers un autre oncle, le frère aîné immédiat de sa mère, le seul de sa génération, dans cette famille maternelle, à avoir été scolarisé et à avoir réussi (après avoir fait une carrière de chef de services aux Travaux Publics, il est devenu inspecteur de permis de conduire et se trouve propriétaire d'un lotissement de maisons individuelles à usage locatif dans un quartier périphérique d'Abidjan). Mais l'oncle avait argué du manque d'argent pour refuser de payer les frais d'une inscription et d'un séjour de son neveu dans une université d'un pays voisin. Peut-être avait-il estimé qu'investir sur la carrière universitaire d'un neveu non orienté et déjà âgé de vingt-trois ans ne serait pas raisonnable.

Faute de pouvoir continuer ses études, Victor finit alors par rejoindre le petit-frère de l'oncle d'Abidjan, planteur de café et de cacao à Fresco, sur la côte ouest. Il y reste le temps de deux campagnes agricoles. Au début, c'est avec l'idée de se reconvertir comme planteur, compte tenu de l'absence de débouchés pour les diplômés comme lui :

> « Mon père m'avait bien dit que je n'étais pas fait pour le travail agricole, mais les données avaient changé. On ne pouvait plus faire ce qu'on voulait. Je me suis dit qu'au niveau de l'école, ça commençait à être bouché. Donc, il fallait se reconvertir, s'adapter à la situation. »

Mais au bout de quelques mois, Victor vérifie pour son compte à quel point l'expérience scolaire et celle de la vie urbaine peuvent, quelle que soit l'issue de l'expérience, éloigner les jeunes scolarisés de la condition villageoise. Au campement de l'oncle planteur, ce sont, littéralement, deux visions du monde qui s'opposent. D'un côté l'ascétisme paysan qui diffère la satisfaction immédiate au profit d'une accumulation à long terme et la hiérarchie communautaire, au nom de laquelle les jeunes gens ne peuvent disposer de revenus propres, sont tenus de se soumettre aux aînés et aux objectifs d'intérêt familial général que ceux-ci font prévaloir (car ce sont aussi les intérêts de leur catégorie) et doivent donc attendre que la lente venue de l'âge mûr puisse les mettre à leur tour en position de majorité sociale. De l'autre côté, un rapport au temps beaucoup plus individualisé (appris notamment sur les bancs de l'école, avec ses rythmes courts et ses sanctions individuelles immédiates du travail fourni), qui exige la satisfaction non différée de besoins plus personnels (en matière de consommation et de loisir, ces catégories impensées du monde rural) ; un rapport au travail conçu sous le régime du contrat salarial et excluant donc le cycle communautaire de la prestation aux aînés et de la redistribution indirecte (non monétaire), différée et partielle, de ceux-ci aux cadets, puisque un tel système est désormais conçu comme rapport « d'exploitation » ; une exigence d'équité et d'autonomie personnelle, enfin, qui signe une perception nouvelle des choses, plus individualiste, en ce sens qu'elle procède du souci de soi : du sentiment intime de la spécificité de ses intérêts particuliers et de l'écoute portée à ses désirs propres.

Écoutons donc, dans cette perspective, Victor dire, sous l'apparence d'un rejet de la condition paysanne par « l'intellectuel », le refus plus profond de l'assujettissement communautaire et le désir de pouvoir être un individu indépendant, ce « moi, je » insistant, qui répète son désir de vivre à sa manière, selon ses aspirations, sa volonté et ses conceptions propres, en fonction d'un statut conquis par ses mérites personnels et d'un idéal de justice et de liberté pour l'individu :

> « Là-bas [au campement], *la vie avec mon oncle n'était pas celle que je souhaitais*. Il n'y a pas eu de dispute mais *chacun a sa façon de voir les choses*. Moi je suis un intellectuel et, en tant qu'intellectuel, j'ai ma façon de vivre. Au campement, généralement, on attend la fin de la campagne pour donner des gains. *Moi, j'estimais que j'étais assez grand pour gérer personnellement mes biens. Je voulais, par exemple, un partage équitable : qu'on me donne ce à quoi j'avais droit.* Alors que, chez eux, à la fin de l'année, on vous donne telle somme et, pour le reste, on vous dit qu'on va l'utiliser pour construire une maison. *Mais moi, j'estime que je suis assez grand, que je ne vais pas attendre d'avoir quarante ou cinquante ans pour construire ma maison ! Je veux gérer moi-même mes biens et construire ma maison à moi !* Parce que, dans leur façon de faire, on construit la maison et on vous donne une chambre dedans. *Moi, je veux vivre comme je veux.* Comme je ne veux pas de conflit, j'ai préféré me retirer.

> Dans le campement, il y avait l'oncle, ses deux femmes, un de mes cousins et des manœuvres à majorité burkinabè. Il y a beaucoup de contacts, beaucoup de frottements, mais les idées ne sont pas celles que je souhaitais. *Moi, je me considérais comme un salarié de mon oncle, parce que les conditions de partage n'étaient pas équitables.* A l'époque, je ne le pensais pas, mais *aujourd'hui, je dirais plutôt que c'était de l'exploitation. Je voulais plutôt un salaire régulier*».

Pour autant, les aspirations à l'indépendance se développent dans un tel contexte de raréfaction des moyens (économiques, financiers, institutionnels), qu'elles doivent, plus qu'autrefois, au temps où les bourses et les places s'attribuaient libéralement et où la croissance créait des emplois, compter sur l'aide de la parenté, si bien que *le candidat à l'autonomie, parce qu'il ne peut guère que compter sur lui, n'en est pas moins sans cesse rabattu sur son réseau familial : il n'échappe pas à la nécessité de l'endettement auprès des siens*, donc à la perspective de devoir un jour, à son tour, sacrifier à l'obligation de réciprocité.

C'est ainsi que Victor, après avoir économisé un petit pécule durant son séjour au campement de l'oncle de Fresco, revient chez l'oncle maternel d'Abidjan (celui précisément qui, trois ans auparavant, avait refusé de lui payer des études dans un pays voisin), pour y préparer son émigration en Europe. Quand il part, en septembre 1988, il a déjà vingt-six ans mais il entend bien y poursuivre ses études dans une université. Et en Europe, c'est encore le réseau familial qui l'accueille. Il reste d'abord deux mois à Nantes, chez le fils cadet de l'oncle abidjanais, alors étudiant en pharmacie. Mais, sachant que l'oncle n'était pas plus disposé qu'auparavant à le soutenir financièrement, il ne s'y attarde guère et, de là, fin 1988, il part en Allemagne, rejoindre son frère aîné utérin (le premier fils d'un premier mariage de sa mère), alors chef-cuisinier dans un restaurant de Munich. Et s'il peut escompter une aide de la part de ce frère, c'est aussi que ce dernier est en dette auprès de leur oncle d'Abidjan, leur chef de famille selon les canons de la filiation matrilinéaire. En effet, ce frère avait été pris en charge par l'oncle qui l'avait fait entrer dans son service tout en conservant son salaire, sur lequel il lui avait remis un pécule qui avait permis au neveu de partir faire des études de comptabilité en France. Celui-ci y avait épousé une française et, en 1984, il avait émigré en Allemagne, où il était devenu cuisinier. Victor débarque donc à Munich, mais son frère, naturalisé français par son mariage, est alors appelé à faire son service militaire en France. Voici donc notre héros renvoyé aux lisières d'un champ de solidarité plus large, extra-familial, donc plus aléatoire aussi : son frère l'inscrit dans une université autrichienne et l'adresse à un ami, également abouré de Bonoua, qui vivait à Vienne. Mais l'ami se défile : redoutant d'avoir à aider Victor financièrement, il aurait prétexté diverses contraintes fallacieuses pour refuser de l'héberger,

se contentant de lui donner l'adresse de jeunes béninois logeant dans un foyer. Aussi, quatre mois après, seul et sans ressource, ne parlant pas la langue, Victor se résout à rentrer en Côte-d'Ivoire... et il revient chez l'oncle d'Abidjan qui l'héberge depuis lors.

Tant il est vrai qu'en période de profonde et durable récession économique, on n'échappe pas à la nécessité de l'aide familiale et de la dette de reconnaissance à laquelle elle assigne. Ainsi, vis-à-vis de cet oncle qui l'a déçu par le passé mais qui l'a aussi « beaucoup aidé » et continue de l'héberger, Victor sait qu'il est débiteur : alors, bien que, deux mois après sa tentative manquée de départ à l'étranger, il ait eu la chance de réussir au concours d'entrée à l'école des infirmiers et qu'il y touche un présalaire qui lui permettrait d'être indépendant, il affirme que, pour le moment, il reste pour aider l'oncle, car celui-ci s'est lancé dans une carrière d'opposant politique et Victor le soutient dans son travail de campagne préélectorale :

> « *A un moment, je me suis dit qu'il fallait que je me débrouille seul pour faire ce que je veux. Mais je me suis dit aussi qu'il m'avait beaucoup aidé*, même si, à ce moment précis [celui de la non-orientation après le bac], il n'avait pas fait le terrible sacrifice que j'aurais voulu. Donc, j'ai décidé aujourd'hui de ne pas le quitter et de le soutenir, même si son refus [d'alors] a vraiment beaucoup faussé mon avenir. »

Plus généralement, s'il n'a pas renoncé à émigrer (« je pense toujours à émigrer. Peut-être parce que j'ai raté la première expérience : ça a été un échec et il faut refaire »), Victor sait qu'on n'échappe pas à l'obligation du contre-don et c'est aussi la raison pour laquelle il entend bien, d'une manière ou d'une autre, en restant au pays ou en partant en Europe (là où les salaires « permettent de faire des économies »), progresser professionnellement, ce qui lui donnera les moyens d'assurer l'avenir de ses enfants et, *en même temps*, de pouvoir « tendre la main à la famille », puisque c'est elle qui vous a permis de faire vos études et d'avoir un métier et que ne pas payer cette dette à son égard, ce serait encourir une légitime exclusion :

> « J'ai fait le concours d'infirmier, parce que c'était pratiquement le seul à mon niveau. Les autres, c'était du niveau BEPC. Et je me suis dit qu'on pouvait évoluer dans ce métier : après, faire une spécialité, devenir infirmier spécialisé. *Parce qu'il faut toujours compter avec la famille. Si j'étais seul, pas de problème*, avec 90 000 francs [900 FF], je pourrais faire ce que je veux faire. *Mais, si tu ne tends pas la main à la famille, tu es complètement rejeté. Il faut toujours, à un moment donné, tendre la main à la famille.* Donc, il faut évoluer dans le métier et dans le salaire. »

Apprécions au passage cette argumentation, plus complexe que les habituelles théories sur le « parasitisme familial » en tant qu' obstacle à la réussite individuelle et à l'accumulation élargie du capital, puisqu'on constate ici que l'intériorisation du principe de la dette, non seulement assure le fonctionnement d'une redistribution des revenus et de prestations de sécurité sociale, que l'État peut de moins en moins prendre en charge, mais, autre paradoxe, peut pousser les individus, ceux du moins qui en ont les ressources mentales et surtout matérielles suffisantes, à s'efforcer d'améliorer leur situation avec un véritable esprit de progrès, d'entreprise et d'aventure, dès lors qu'ils sont animés par la double contrainte créatrice d'avoir simultanément à se soucier de leur propre avenir et de celui de leurs enfants, d'un côté, et à faire face à leurs obligations de dette vis-à-vis de leur famille d'origine, d'un autre côté.

C'est cette double contrainte, qui peut certes fonctionner comme « double bind », quand la situation économique est si tendue qu'il faut faire l'impossible choix entre les enfants ou les parents, mais qui peut aussi conjuguer ses effets dynamogéniques de manière convergente, que Victor explicite fort bien :

> « En Afrique, il faut compter avec la famille. A partir du moment où, toi, tu réussis et que tu ne peux pas leur venir en aide, c'est comme si tu refusais de le faire. On ne se dit pas que les moyens te manquent, mais que tu as réussi et que tu refuses (on ne cherche même pas à avoir une idée de ton salaire).
>
> *Il faut donner mais pas demander. On ne peut pas y échapper. On ne peut pas. Moi, je ne peux pas dire non. Il y a l'expérience de ceux qui ont dit non. Ils ont été rejetés.* On les a trouvés égoïstes et on les a systématiquement mis de côté, parce qu'on estime qu'ils ne sont pas dignes d'être de la famille. On a payé tes études, on t'a suivi sur tous les plans, on t'a aidé, aujourd'hui tu es sorti et, même, tu ne veux pas ..., vraiment... ! »

Apprécions la clarté lumineuse de cette démonstration, plus éloquente que toute analyse distanciée, car elle se nourrit de l'expérience la plus fortement ordinaire et la plus fortement ancrée dans les habitus : après avoir reçu, il faut donner et non pas demander, telle est la loi d'airain de la solidarité communautaire, qui exige de chacun qu'il prenne sa place et joue son rôle dans l'enchaînement cyclique du don et du contre-don. Loi d'airain, en effet, inscrite dans les reins et les cœurs, puisqu'il y va tout simplement de la survie de chacun et de tous, et que la loi est peut-être encore plus irréfragable dans un contexte de modernisation sous l'emprise de la crise et de la rareté accrue, qui ne font qu'accentuer l'acuité des besoins monétaires [8].

8. Rappelons qu'en Côte-d'Ivoire contemporaine, parler de « survie » n'a rien d'une coquetterie de langage, hélas ! Bien des citadins ne font qu'un mauvais repas par jour et la

Ainsi, à moins de courir le risque de la proscription – cette mise à mort sociale, qui a toutes les chances de s'accompagner d'une mise à mort magique (malédictions parentales et châtiments par la sorcellerie, avec leur cortège de malheurs familiaux, d'accidents, d'insuccès dans le travail, de maladie ou même de mort) –, chacun doit aider en retour qui l'a aidé (directement, ou indirectement en aidant à « sortir » les descendants de ceux qui vous ont aidé à « sortir »). Et comme on lui fait observer qu'il s'agit là d'une sorte de « loi », Victor, prenant sans doute le mot dans son acception courante, de prescription extérieure à l'individu, rappelle utilement à son interlocuteur que cette logique de la dette ne s'appuie pas seulement sur la crainte d'éventuelles sanctions contre qui ne s'y conformerait pas, mais qu'elle relève plus généralement d'un ethos, qui est aussi une éthique profondément intériorisée en chaque individu : « Une loi ? Non, ce n'est pas ça. Chacun doit assumer ses responsabilités ».

Ainsi se trouve souligné le fait que le principe de la dette implique une éthique de la responsabilité, certes, mais dont on fera observer qu'elle consiste moins, habituellement, à anticiper sur les conséquences éventuelles de ses actes sur les autres, selon une logique de l'autonomie pure (ou, selon les termes wéberiens, une éthique de la conviction, que viendrait tempérer le sens de la solidarité vis-à-vis d'autrui), qu'à conformer sa conduite aux réquisits préalables d'une hétéronomie communautaire, intimement présente et agissante en chacun, comme du social incorporé dans l'habitus, et que l'on peut concevoir, pour reprendre les termes de P. Bourdieu, « comme une sorte de ressort »[9] d'avance ajusté, parce qu'il en est le produit, à la structure du champ de la dette, et qui se déclenche donc spontanément pour engendrer des pratiques conformes aux stimuli du champ... et aux attentes de ses agents.

Mais Victor, qui répétait par ailleurs que la solidarité traditionnelle, en obligeant à « regarder en arrière », c'est-à-dire à payer une dette indéfinie aux aînés, « sacrifiait » les individus en les empêchant de consacrer leurs ressources à leur vie privée et à leur « petite famille », montrait que l'on peut aussi, quand les conditions changent, opposer d'autres « ressorts » à celui d'un habitus jusqu'alors inquestionné : il annonçait que l'aide aux parents, il la doserait et la concentrerait sur les proches, car,

---

maladie y est une véritable catastrophe pour les petites gens, exclus de tout système de sécurité sociale, quand la moindre des ordonnances donnée par le personnel des hôpitaux « publics » comporte l'achat des gants pour l'infirmier, des désinfectants et médicaments de premiers soins et qu'on laisse mourir sur place qui ne peut payer ou se faire payer l'ordonnance et les soins nécessaires. Une liste de médicaments coûte au minimum 5 000 francs (50 FF) ; un accouchement délicat, 15 000 francs (150 FF) en 1992, alors que le SMIG est de 33 000 francs (330 FF) et que beaucoup n'ont que des revenus intermittents, dépensés au jour le jour, ce qui leur interdit de disposer jamais de telles sommes.

9. Pierre Bourdieu, 1992, p. 109.

s'il ne doutait pas qu'il faut savoir « faire des gestes » pour se prémunir contre les agressions sorcières, il était bien décidé, pour sa part, à faire de ses enfants « la priorité des priorités ». Ainsi, « prendre ses responsabilités », pour lui, c'est aussi bien assumer les dettes que l'on a effectivement contractées (par exemple, vis-à-vis de l'oncle), mais seulement celles-ci, qu'assumer la gestion des risques impliqués par une volonté délibérée de ne pas se « sacrifier » aux exigences de la solidarité diffuse et sans limite qu'exige le lignage : en bref, c'est prendre la responsabilité de sa propre prise de distance vis-à-vis des anciennes lois incorporées dans les habitus. C'est bien, en ce sens, au nom d'aspirations individualistes, s'engager dans un processus de subjectivation et d'autonomisation.

Étienne ou l'assomption réformatrice de l'habitus communautaire

Le cas d'Étienne permet d'illustrer apparemment la force intime de l'habitus communautaire, en tant qu'intériorisation d'un ethos de la solidarité qui imposerait le sentiment fort d'une dette diffuse, généralisée, vis-à-vis de son milieu d'origine, et qui déboucherait sur une éthique de la responsabilité à son égard, puisqu'on la verrait agir en lui, sans qu'elle puisse être, ici, considérée comme relevant du sentiment d'être personnellement le débiteur de créanciers qui auraient su l'obliger en investissant sur sa réussite individuelle : dans l'ensemble, juge-t-il, ses parents, son père surtout, ont été, de ce point de vue, défaillants, puisqu'il n'a pu, faute de soutien, mener jusqu'au terme de la réussite un parcours scolaire interrompu en première. Mais le cas d'Étienne atteste en fait que l'habitus, s'il est bien du passé intériorisé, donne aussi prise à des réappropriations subjectives, sous la forme de réinterprétations critiques et réformatrices qui n'impliquent pas l'infidélité à l'ethos de la dette ni le développement d'aspirations purement individualistes, mais peuvent, au contraire, déboucher sur une *fidélité dynamique, adaptée aux exigences du temps et assumée délibérément au nom de valeurs repensées.*

Certes Étienne, trente cinq ans, a un métier, puisque, depuis 1981, il est employé aux Travaux Publics comme chef d'équipe, chargée de la sécurité sur l'autoroute qui relie Abidjan à Yamoussoukro. Mais ce privilège est relatif, car la crise est passée par là : après avoir été « bien rémunéré » pendant quatre ans, avec un salaire de 100 à 120 000 francs (1 000 à 1 200 FF), avec les primes, lorsqu'il travaillait pour le compte de la société suisse qui construisait l'autoroute, quand l'État, ensuite, a pris la gestion, il est « descendu » à un statut de travailleur journalier sans contrat avec « un petit salaire [entre 53 et 58 000 francs – 530 et 580 FF –] pour se dépanner, sinon, vraiment, ce n'est pas ça », en tout cas insuffisant pour lui permettre de faire face à ses charges familiales (une épouse, une fillette, deux jeunes frères écoliers, une petite sœur de l'épouse comme aide-fami-

liale et un loyer de 10 000 francs – 100 FF – par mois). Aussi complète-t-il ce salaire par diverses activités commerciales informelles aux revenus aléatoires.

Étienne ne se sent pas endetté de manière précise vis-à-vis des siens : quand son père, ancien combattant de la seconde guerre mondiale et de la guerre d'Indochine, était rentré au pays et l'avait repris, il n'avait pas su faire face à ses obligations ni investir la « richesse » qu'il avait accumulée comme ancien-combattant : quand son fils était arrivé en CM1, il l'avait envoyé chez une de ses sœurs, à Abidjan. C'est chez elle qu'Étienne avait poursuivi sa scolarité, mais dans un climat de difficultés matérielles et morales grandissantes, car la tante avait ses propres enfants à charge, si bien qu'arrivé cahin caha en première, il avait décidé d'arrêter là pour « aider » à son tour.

Mais si son père l'avait « suivi », et il en avait les moyens, pense Étienne, il aurait pu continuer ses études et réussir. Malheureusement, ce père était « analphabète », fait-il remarquer, soulignant par là que, n'étant pas initié à la modernité (« quand on est analphabète, c'est difficile de comprendre très tôt », dit-il encore) et restant donc fidèle à la tradition des gens de l'Ouest (en l'occurrence, celle des Wobè), pour qui la richesse s'exprimait d'abord en accumulation de femmes et d'enfants, il s'était contenté de « manger » ses revenus en compensations matrimoniales et en dépenses au jour le jour, sans même penser à aider ses enfants à « sortir » :

> « C'est un analphabète. Quand il est revenu, il était plein de sous. Mais *il n'a pas su investir*. Il n'a rien fait du tout. Aujourd'hui, il n'a rien. Il n'est même pas planteur. Il a mangé. Il cherche les femmes, après ma maman [qui avait décédé à la naissance d'Étienne]. Il a épousé une troisième femme, la dernière, qui a fait six enfants. Les deux garçons que j'élève actuellement [l'un, 17 ans, est en troisième, l'autre, 15 ans, est en cinquième] sont de cette petite femme. Moi, je trouve que c'est trop, parce que, vraiment, lui, il n'a rien et ça, *c'est à ma charge : je suis l'aîné. Si je ne fais rien [pour eux], ceux-là, finalement, ils resteront comme délinquants ou quelque chose comme ça, là-bas. C'est ce que j'ai pensé et c'est pourquoi je les ai fait venir ici, chez moi, pour les faire avancer un petit peu.* »

Ainsi Étienne souligne les carences paternelles et les attribue pour partie à des conceptions archaïques, vis-à-vis desquelles lui-même affirme avec force sa prise de distance subjective et critique, sans aucun doute nourrie de sa propre expérience d'enfant délaissé, mais dont on soulignera que, pour autant, loin d'induire chez lui un quelconque retrait individualiste, elle entre en composition avec une conscience aiguë de ses devoirs d'aîné. Conscience d'autant plus aiguë, d'ailleurs, qu'Étienne se pose en

substitut du père et redessine pour son compte les contours d'une véritable figure paternelle : qui soit adaptée aux conditions de vie actuelles et consciente de ses difficultés, qui investisse vraiment sur l'avenir de ses enfants, c'est-à-dire sur leur scolarisation, et qui rompe, de ce fait, avec les anciennes traditions de prolificité irréfléchie, avant tout animées par le souci d'une nombreuse descendance, conçue comme capital démographique et comme assurance en quelque sorte automatique pour les vieux jours.

Aussi pouvons-nous mieux vérifier, à la lumière de cet exemple, que, *bien loin d'en atténuer l'efficace et la portée, les conditions de vie modernes portent à son paroxysme cette logique de la dette, autrefois plus diffuse, plus spontanée, en quelque sorte plus automatique et nonchalante* : c'est qu'en effet, la scolarisation des enfants, cet enjeu devenu crucial de la réussite économique et de la prospérité des parents et, plus généralement, de la communauté villageoise, nécessite de gros investissements et des investissements à risque, dans la mesure où leur bénéficiaire, tout en étant le porteur des espoirs des siens, est aussi celui que l'on aide à « sortir » de l'univers familial et villageois ; il faut donc, plus qu'aucun autre, le rappeler instamment à ses devoirs communautaires et lui rappeler éventuellement que le plus grand crime serait de profiter de cette « sortie » pour s'émanciper de toute obligation de reconnaissance de dette.

C'est donc au nom de cette éthique communautaire, qui unit, dans une rigoureuse réciprocité des perspectives, la prospérité du collectif lignager et la réussite individuelle de certains de ses chargés de mission dans le champ de la modernité urbaine, c'est donc autant comme représentant d'un collectif fraternel dont il est l'aîné, que comme individu particulier, qu'Étienne insiste sur les griefs qu'il nourrit à l'égard de ce père qui, lui, a failli à sa mission :

> « On a de bonnes relations. Mais *je lui en veux parce qu'il n'a rien fait pour moi et qu'il m'a laissé une charge* et, demain, quand il ne sera plus là, tout ça, c'est ma charge. Je lui en veux. Je lui ai dit en face que, vraiment, ça ne va pas : à l'époque, quand on allait à l'école, tu ne nous a pas suivis et, nous, étant jeunes, on ne pouvait rien. (...) Donc, il faut avoir une mentalité, la tête bien posée, pour suivre les enfants de près ; moi, les enfants [= les deux jeunes frères agnatiques à sa charge], je suis leurs études, je les encourage, je leur dis de bien faire : vous n'avez personne, hein, *je suis le seul, l'aîné, je vais vous suivre, je vous ai fait venir [chez moi] pour vous suivre, pour que vous arriviez, vous aussi, devant, pour mieux gérer après vos petits frères qui viennent, et ainsi de suite.* »

Ainsi Étienne remet en cause la « mentalité » archaïque de son père, qui n'avait pas compris que les temps ont changé et qu'il est fini celui de la tradition, où il suffisait de laisser grandir ses enfants auprès de soi, de

donner une épouse à ses fils et d'être ainsi assuré d'une vieillesse entourée de dépendants tenus au devoir de respect, d'obéissance et de soutien, en attendant de reproduire pour leur compte et leur bénéfice le destin de leurs aînés. Aujourd'hui, en effet, que les nouvelles exigences du développement, de la modernisation, de la monétarisation généralisée, de la scolarisation et de la percée dans l'univers des pouvoirs citadins sont au cœur de la reproduction sociale et de la promotion villageoises, *la logique de l'endettement des descendants, en même temps que son importance fonctionnelle s'accuse, implique une démarche beaucoup plus délibérée et de plus longue haleine*, supposant calcul stratégique, investissement à longue échéance et constance dans une entreprise beaucoup plus coûteuse que les traditionnelles charges de l'élevage, de l'éducation, de l'initiation et du mariage des fils, puisqu'elle nécessite des dépenses qui sont beaucoup plus élevées, qui sont entièrement monétarisées et qui viennent se surajouter aux précédentes.

Tout ceci tend donc à transformer ce qui allait de soi, en un véritable projet, qui nécessite une mobilisation systématique des ressources, accroît et prolonge les charges parentales et les assimile, de ce fait, à un investissement stratégique qui donne des droits accrus, bien sûr, mais qui tend aussi à être considéré comme un devoir, tant vis-à-vis de la progéniture que de la famille qui attend de la réussite de certains de ses enfants, des avantages pour elle-même.

C'est cette *réorientation partielle, dans un sens prospectif, de la dynamique diachronique de l'endettement,* en tant que celui-ci représente, non seulement un placement pour les aînés, mais aussi qu'il se traduit par une promotion attendue, voire exigée par les individus qui en seront les bénéficiaires directs, qu'Étienne met bien en évidence, quand il montre qu'elle *instaure une chaîne de solidarité unilinéaire (des parents vers les enfants et de ceux-ci, plus tard, vers leurs propres enfants), qui, compte tenu des difficultés actuelles, doit prévaloir sur l'obligation concomitante de la solidarité cyclique (des enfants payant leurs dettes à leurs parents) :*

> « Je suis l'aîné, je vous ai fait venir pour vous suivre, pour que vous arriviez aussi devant, pour mieux gérer aussi vos petits frères qui viennent, et ainsi de suite [10]. »

10. En ces temps de rareté monétaire et de difficultés pécuniaires, *ces deux exigences, ces deux temporalités, sont de plus en difficiles à concilier* ; elles peuvent même apparaître comme contradictoires, quand elles se manifestent comme une alternative – payer sa dette à ses parents ou bien remplir ses devoirs envers ses enfants (en escomptant qu'eux, ils pourront payer leur dette) –, ce qui explique les tensions, souvent les soupçons d'agression en sorcellerie, qui peuvent les accompagner et, en tout cas, la sanction de la proscription qui peut venir s'abattre sur l'individu trop individualiste pour reconnaître et payer sa dette envers ses aînés.

Et, comme on lui fait remarquer qu'alors, c'est lui, bien qu'il n'ait pas été assez « suivi » pour mener ses études à leur terme, qui prend la responsabilité de la famille, Étienne souligne avec force que c'est une question de « mentalité », autrement dit d'habitus, ici forgé par une longue tradition communautaire et par le souci constant, particulièrement obsessionnel chez les peuples de l'ouest ivoirien, du « nom » (entendons, l'association indissoluble du nom proprement dit, celui de l'individu, de son lignage ou de son village, selon les contextes, et de la réputation qui lui est attachée) [11].

> « *C'est la mentalité. Si j'essaie de faire comme le vieux, la famille n'aura plus de nom, la famille sera totalement bannie de la société.* Donc, *il faut que je fasse ça pour que le nom continue.* Voilà : que le nom de la famille continue. Ceux que j'élève aujourd'hui, demain, s'ils arrivent à être ingénieurs, docteurs et autres, ça va : déjà, eux aussi, ils peuvent relever le défi de la famille, et ainsi de suite, comme ça.
>
> Quand je dis que *je me cherche* ? *C'est aussi pour la famille* : si j'arrive à m'en sortir, je sais que la famille aussi aura les miettes. C'est comme ça. »

« Je me cherche », cette formule revient constamment dans la bouche de ces jeunes hommes affrontés à la précarité abidjanaise. Riche de connotations diverses mais proches, variant selon le contexte discursif et la situation référentielle, elle renvoie à plusieurs niveaux de signification : se chercher, c'est d'abord être lancé dans une quête quotidienne, souvent lancinante, des « moyens », autre terme omniprésent, nécessaires pour assurer l'existence au jour le jour ; c'est aussi chercher une activité rémunératrice, un emploi, ou une activité de complément pour compenser un salaire trop maigre ; c'est, en même temps, et plus généralement, chercher à conquérir une position et à redéfinir son identité dans un monde en train de changer de manière amplifiée et accélérée par la crise économique, et au sein duquel les anciens modèles, notamment les solidarités de type communautaire et de type clientéliste, ne suffisent plus à garantir des positions sociales et des identités stables.

Dans des situations de plus en plus régies par la rareté (de l'argent, des emplois, des « moyens »), par l'incertitude et par la concurrence, les

11. Le « nom » au sens de la renommée, dont les voisins Dan des Wobè disent qu'il est « plus important que la personne », car il « voyage » et qu'il est « connu », là où la personne n'est jamais allée et n'est pas connue, et dont P. Bourdieu a fait observer que, dans les sociétés où la logique de l'honneur est prévalante et où la détention d'un « capital social » est déterminante, le « capital symbolique » qui justifie celui-ci, est l'objet des conduites les plus machinales comme des stratégies les plus délibérées visant à le préserver, à l'entretenir et à le faire fructifier.

solutions éprouvées jusqu'alors, telles que le communautarisme (lignager et étatique) les définissaient, deviennent elles-mêmes plus incertaines, plus aléatoires, plus sélectives : en conséquence, comme le montre bien le cas d'Étienne, *les individus ne peuvent plus seulement s'abandonner au libre jeu de ce ressort des conduites que constituent les dispositions de l'habitus ; ils en viennent à se poser eux-mêmes dans un rapport de conscience, éventuellement critique, en tout cas réflexive et réévaluative, vis-à-vis de leurs propres dispositions et des normes collectives qu'elles incarnent.*

On l'a constaté, Étienne en vient même à reprocher ouvertement à son père les carences de celui-ci, attitude proprement « révolutionnaire » par rapport aux normes communautaires, qui exigent, au minimum, le silence respectueux, au cas où, dans son for intérieur, l'on désapprouverait la conduite des aînés. De plus, on le voit assumer délibérément la position d'aîné de sa famille et adopter un point de vue résolument prospectif, quand il s'agit d'en défendre et d'en promouvoir le « nom », cette valeur centrale de l'ethos communautaire traditionnel, dont la défense et illustration passent désormais par des stratégies de promotion scolaire et, plus seulement, par les habituelles stratégies d'accumulation démographique, en l'occurrence remises à leur place, secondaire, puisqu'il s'agit de les proportionner aux possibilités de l'investissement scolaire.

Ainsi, « se chercher », *c'est aussi se trouver engagé dans un processus d'individualisation subjective, c'est-à-dire de réappropriation individuelle de ses propres dispositions, de travail sur elles et donc de mise au jour, éventuellement de mise en question, de certains de leurs présupposés implicites. C'est, en d'autres termes, se voir offrir une chance d'advenir comme sujet individuel*, quand on n'était encore, jusque-là, qu'un sujet communautaire, ou, pour reprendre la terminologie de P. Bourdieu, un « agent », plus qu'un acteur, de la logique communautaire. « Se chercher », c'est donc aussi, selon les propos du même, faire partie de ces « agents » qui ont « quelque chance de devenir quelque chose comme des "sujets" (...) dans la mesure, et dans la mesure seulement, où ils maîtrisent consciemment la relation qu'ils entretiennent avec leurs dispositions, choisissant de les laisser "agir" ou au contraire de les inhiber, ou, mieux, de les soumettre, suivant une stratégie imaginée par Leibniz pour gouverner les passions, à des "volontés obliques", et d'opposer une disposition à une autre » [12].

12. P. Bourdieu, *op. cit.*, 1992, p. 111. On notera toutefois que P. Bourdieu a du mal à vaincre ses réticences de sociologue « militant » vis-à-vis de la catégorie philosophique du « sujet » et l'on pourrait être tenté d'interpréter comme un symptôme de ses « résistances », le tour oxymorique et « oblique » qu'il donne à l'aléatoire cheminement de l'agent vers le sujet : avoir « quelque chance » de devenir « *quelque chose* comme un sujet », voici une formulation qui laisse, en effet, quelque peu rêveur le lecteur.

Ainsi, quand à la disposition à la soumission inconditionnelle du cadet à l'aîné, du fils au père, Étienne oppose la disposition à servir les intérêts et l'honneur bien compris de la famille et qu'il repense ceux-ci à la lumière des nouvelles contraintes de la situation objective et de la nouvelle historicité, de type linéaire, qu'elles promeuvent, c'est bien aussi comme « sujet » qu'il « se » cherche, donnant à la forme pronominale consacrée par l'usage, sa pleine signification. Mais c'est un sujet qui se cherche en pensant pouvoir *mener de front la réussite individuelle et le service de la dette originelle*, identitaire, que l'on a toujours-déjà contractée, sinon auprès d'individus particuliers, du moins toujours auprès de sa communauté en général, dont n'importe quel membre, y compris quand celui qui devrait la représenter de manière éminente a fait défaillance, est de toute manière le représentant et le porte-parole de droit. Comme il le dit si bien, « si *je me cherche*, c'est *aussi* pour la famille. Si j'arrive à *m'en sortir,* je sais que la famille aussi aura les miettes ».

De l'ambivalence à la crise : le double-bind et l'individualisation barrée

Mais une telle compatibilité, idéale, entre, d'une part, la réussite de l'individu qui peut sortir de l'univers communautaire, tout en conjuguant la nécessité de travailler pour soi-même (puis pour ses enfants) avec le service de sa dette à l'égard de sa parenté, et, d'autre part, la permission de sortir pour réussir, à condition de mettre aussi cette réussite à son service, que doit accorder la communauté, cette compatibilité est loin d'être assurée, tant dans les « faits » (du moins les faits tels que se les représentent les individus), car la communauté n'est pas un bloc homogène et elle peut donc être divisée quant à l'attitude à observer vis-à-vis du candidat à la sortie, que dans la conscience de ce dernier, car le sujet communautaire n'est pas lui non plus un bloc homogène et il peut donc être divisé, une partie de lui-même aspirant à s'affranchir des servitudes communautaires (au nom de ces pulsions individualistes, dont on a vu que le refoulement n'est jamais total), une autre partie de lui-même se sentant coupable de désirer cette émancipation, donc menacée de rétorsions agressives de la part de l'entourage social (la culpabilité étant l'envers dénié d'une agressivité masquée en projection persécutive, au nom de la loi de la dette introjectée dans l'habitus communautaire).

C'est ainsi que, pour beaucoup, surtout ceux qui font l'expérience d'un échec, en soi-même culpabilisant, donc menaçant, puisqu'il ne leur permet pas de payer leur dette, la solution qui consiste à se faire pardonner sa « sortie » hors de l'univers communautaire par la multiplication des gestes

de solidarité, qui sont autant d'actes d'allégeance renouvelée à son égard, est encore une solution trop simple. Non seulement parce que leurs échecs leur interdisent cette solution, ou, du moins la rendent malaisée (car il n'est pas facile, quand on est sans ressource véritable, de faire même les petits cadeaux symboliques de bonne volonté, ni de devoir payer, comme un « enfant » ou un serviteur, avec les petites corvées qu'on peut accomplir lors des cérémonies villageoises), mais aussi parce qu'ils interprètent déjà ces échecs, scolaires ou post-scolaires, comme la conséquence d'une action maléfique de certains de leurs parents, que rendait jaloux l'idée de leur réussite ou qui règlent, à travers eux, un vieux contentieux à l'égard de leur lignée.

En ce sens *l'échec de la réussite individuelle, lorsqu'il est interprété dans les termes de l'idéologique sorcière, vient mettre à jour, sous une forme crue, les apories latentes de l'individualisation*, quand celle-ci intervient dans un contexte communautaire, dont l'impératif de solidarité, loin de s'en trouver affaibli, est encore exacerbé sous le régime d'une modernité en crise. En effet, à l'heure où la réussite de certains de ses membres constitue un enjeu plus valorisé que jamais pour un collectif familial et villageois aux prises avec la chute des revenus paysans, avec la pression foncière, avec la monétarisation généralisée des besoins, en même temps qu'elle devient un investissement à la fois plus coûteux et plus incertain, sa communauté soumet l'impétrant à un commandement d'autant plus lourd d'une essentielle ambivalence : tu dois réussir ta sortie hors de la communauté, tu dois réussir ton entrée dans l'univers du pouvoir moderne (scripturaire et citadin), mais ta réussite, tu la dois à ta communauté, donc tu dois payer cette dette en consacrant cette réussite à améliorer le sort des tiens ; ce qui revient à dire que tu dois « sortir » de notre condition commune, mais que tu ne dois pas enfreindre la loi de solidarité qui est notre condition d'existence, donc que, de notre communauté, tu ne dois jamais « sortir » et, si tu profanais ce commandement, tu te mettrais hors-la-loi et t'exposerais à la pire des individualisations, celle du bannissement et de la solitude, celle de l'individu coupable du crime d'individualisme, poursuivi par tous les malheurs que pourraient t'infliger la rancune des tiens, leur juste colère, leurs malédictions destructrices de la chance et leurs sanctions magiques destructrices de la force vitale, car tu ne dois pas oublier que ta réussite, non seulement, tu nous la dois à l'origine, mais en outre, tout au long de ta vie, elle reste dépendante de notre bon-vouloir et de l'exeat que nous voulons bien renouveler sous condition, tant que tu t'acquittes de ta dette (tant que tu aides, donnes, accueilles, héberges, cotises et participes activement à nos funérailles [13]).

13. Il faudrait s'étendre sur cette importance cruciale des funérailles en tant que mises en scène de la loi de la dette et en tant qu'instance privilégiée du renouvellement du contrat qui lie les individus à leur communauté. Notons seulement qu'elles sont aussi un moyen de

Or, en temps ordinaire, quand tout va bien, et que le programme s'accomplit avec l'assentiment de tous, cette ambivalence est déjà difficile à assumer, puisqu'elle est grosse de sommations virtuellement contradictoires (que ta réussite ne soit pas ta réussite, que ta « sortie » ne soit pas une sortie, que ton individualisation ne soit pas une indépendance individualiste, que ton autonomie matérielle ne soit pas ton autonomie existentielle). Mais que dire des situations d'échecs scolaires quand ils sont interprétés comme le signe d'une agression sorcière de l'entourage ? Quand l'écolier, faisant jusqu'alors un parcours sans faute, se met à accumuler subitement les mauvais résultats ? Quand le bon élève est soudainement victime de maladies à répétition qui compromettent gravement la suite de son cursus ? Quand le jeune bachelier voit disparaître mystérieusement son nom de la liste des orientés vers l'université ?

On connaît ces explications, si familières en Côte-d'Ivoire : jalousie d'une co-épouse du père, dont l'enfant réussit moins bien ; jalousie d'un oncle qui se dit que la réussite de son neveu bénéficiera surtout au père, mais pas à lui ; jalousie d'un grand frère qui voit le petit en passe de devenir plus « grand » (plus important) que lui ; règlement de compte d'un aîné de lignage, jaloux des succès d'un cadet et cherchant à l'atteindre en la personne de son fils, qui réussit trop bien dans les études, etc. La litanie de ces interprétations dont la plasticité est infinie, pourrait se prolonger indéfiniment : par exemple, vengeance post-mortem d'un défunt gravement offensé de son vivant [14] ; rivalité d'un camarade de classe ayant perdu son rang au profit d'un condisciple, jusque là moins bien classé ; ou même,

---

pression extrêmement efficace sur ceux qui sont « sortis » : elles leur rappellent qu'ils ne sont pas vraiment sortis, car, s'ils voulaient l'être, ils se condamneraient à la plus extrême des solitudes, celle de qui meurt seul, donc se trouve condamné à la « mauvaise mort » qui n'assure pas la survie – puisqu'on ne survit que par la mémoire active des vivants – ou qui voue à la survie douloureuse des revenants errants, malheureux et irascibles. L'institution des funérailles est donc, en elle-même, un puissant moyen de pression et de chantage que la communauté exerce sur ses émigrés. C'est pour cette raison qu'elle a connu un tel développement, avec l'inflation ostentatoire des sommes dépensées à cette occasion, dans tout le pays, y compris dans les régions de l'ouest où, traditionnellement, elle n'occupait pas une place aussi centrale que chez les peuples de l'aire culturelle akan. Seules, les populations musulmanes ne lui accordent qu'une importance relative et ne lui consacrent que des dépenses modestes, réservant l'ostentation aux cérémonies du baptême et du mariage, ces deux cérémonies remplissant sans doute, à cet égard, des fonctions équivalentes à celles des funérailles.

14. En pays Dan, les gens d'une tribu des piémonts du Nimba étaient réputés pour ne pas pouvoir pousser loin leurs études en raison d'une malédiction d'un des leurs, interprète pour le compte des Blancs aux tous premiers temps de l'assujettissement colonial, car, exaspérés par les tributs et corvées imposés par le colonisateur et en rendant responsable l'interprète, ils l'avaient exécuté, non sans que ce dernier leur jette une malédiction avant de mourir : « puisqu'ils n'aimaient pas les affaires des Blancs qui font tout avec « le papier », leurs enfants pourraient bien aller à l'école, mais aucun d'eux ne réussiraient jamais « dans les papiers. »

exigence excessive d'un génie, qui vous a donné jusque-là le succès, mais qui un jour demande en échange (en paiement de la dette) le sacrifice d'un parent, allégorie d'un autre sacrifice (celui de votre communauté) qui ferait de vous un sorcier (un individualiste allant jusqu'au meurtre de ses proches) si vous acceptiez ou vous condamne à l'échec, et au ressentiment éventuel de ceux qui avaient misé sur vous, si vous refusez [15].

Mais sous la diversité plastique (adaptable au contexte relationnel) de ces rationalisations, ce sont au fond les apories communautaires de l'individualisation qui sont signifiées : si je réussis, je suis virtuellement coupable de sortir de ma communauté ; mais si je ne réussis pas, je suis coupable de décevoir les espérances qu'elle avait placées en moi, coupable de n'avoir pas réussi ma sortie ; si je réussis à sortir de la condition commune, donc à m'élever au dessus de mes aînés, je suis potentiellement soupçonnable de vouloir les « dominer », donc d'enfreindre le saint principe de la hiérarchie fondée sur la séniorité ; mais si, après avoir mobilisé l'aide et les efforts des miens, je ne réussis pas à m'individualiser par ma réussite attendue, je cours le risque de m'individualiser par l'échec qui, m'interdisant de payer ma dette, me condamne à la sanction du persiflage et du déshonneur (« regardez, il a voulu faire comme les Blancs et le voici, maintenant, avec une machette comme un pauvre paysan ! »), auxquels je ne peux échapper qu'en m'individualisant au rabais, par la fuite vers la ville.

Coupable de sortir, coupable de ne pas sortir, coupable de réussir, coupable de ne pas réussir, c'est bien une aporie en forme de double bind virtuel (de double injonction contradictoire) qui sous-tend le commandement ambivalent auquel la communauté soumet le jeune écolier. Cette aporie, c'est, en fin de compte, celle de l'individualisation elle-même, telle, en dernière analyse, qu'elle ne peut être pensée, en régime de pensée communautaire, que sous le registre de l'ambiguïté : tu réussiras individuellement (objectif)/tu ne peux réussir individuellement (processus) ; tu t'individualiseras par ta réussite (conséquence objective)/ tu ne t'individualiseras pas dans ta réussite (démarche subjective) ; tu sortiras (injonction)/tu ne sortiras pas (conjuration).

Or de telles subtilités dans les nuances sémantiques, qui fondent certes de subtils compromis quand tout va bien, volent en éclat, dès que les dif-

15. Je résume ici le récit à la première personne que m'avait fait, à la fin des années soixante, un jeune dan à l'intelligence particulièrement vive mais qui expliquait ainsi pourquoi, après de brillants débuts, notamment en français, cette langue du pouvoir étranger et de la modernité extra-communautaire, il avait dû renoncer à continuer de bien travailler, puis n'avait pas poursuivi sa scolarité au-delà du primaire. Dans sa bouche, l'allégorie était transparente, puisque son « génie » était une femme blanche (la langue, la culture des Blancs), qu'il la rencontrait à un carrefour (celui des civilisations), en secret, tout seul, sur le chemin de l'école (le chemin de l'école comme voie de l'individualisation), et que cette femme lui avait un jour « demandé » son père (la mort sacrificielle de sa lignée et de sa culture d'origine).

ficultés matérielles (objectives) et affectives (subjectives) multiplient les obstacles sur la route de l'élève : impécuniosité des soutiens familiaux ; accident survenu dans des conditions « bizarres » ; difficulté grandissante des matières étudiées ; revirements apparemment sans cause (rationnelle) de l'attitude jusqu'alors bienveillante des enseignants ; maladie subite obligeant à une longue interruption de la scolarité ; décès du père ou de l'aîné qui supportait le gros des dépenses ; perte du « fétiche » qui protégeait contre les malveillances, etc. ; autant d'événements aussitôt interprétés comme les signes d'une agression sorcière destinée à « bloquer », à empêcher la poursuite d'un cursus jusque-là prometteur, parfois même à « tuer » l'impudent cherchant à réussir, agression qu'on attribue, le plus souvent, à un membre de l'entourage communautaire.

Or de telles interprétations sont justifiées par les ambivalences constitutives du commandement de la réussite, mais, en même temps, elles en dévoilent, en la mettant au premier plan, la structure virtuelle en forme de double bind, – tu réussiras/tu ne réussiras pas ; tu sortiras/tu ne sortiras pas ; tu t'individualiseras/tu ne t'individualiseras pas –, et ce, sans qu'il soit besoin de faire justice des ambivalences et de leurs subtilités : il suffit, en effet, selon les termes mêmes de l'idéologique communautaire, de savoir qu'aucune communauté, même la plus étroite (comme peut l'être le groupe familial), n'est jamais parfaitement consensuelle et qu'il peut toujours y avoir, en son sein, y compris parmi ceux qui vous sont le plus proches et, apparemment, le plus attachés, des individus en réalité mal disposés envers vous, ou qui, après vous avoir soutenu, deviennent un jour jaloux, rancuniers, méchants, vindicatifs à votre égard, parce que votre réussite en vient à les indisposer au point de tout faire pour vous « barrer », vous « bloquer » ou vous « manger ». En d'autres termes, rien ne garantit jamais que la communauté soit unanime à vouloir votre réussite. Elle est donc, au moins potentiellement, par la médiation de tel ou tel de ses membres, à tout moment susceptible d'ambivalence à votre égard (Ben, 38 ans, chômeur : « Parmi les parents, certains vous aiment et d'autres ne vous aiment pas »). Aussi n'est-il nullement contradictoire de penser qu'on y peut simultanément vouloir et ne pas vouloir votre réussite : de ceci, les jeunes citadins abidjanais sont parfaitement conscients, quand ils soulignent que la condition essentielle de toute réussite scolaire tient à la « bonne entente dans la famille ».

Mais cette condition n'est jamais assurée ni définitive, si bien que, *de l'ambivalence virtuelle au double bind effectif, le pas est vite franchi*, qui fait basculer l'écolier ou l'étudiant dans les affres de l'angoisse de mort et peut lui imposer le « choix » de l'échec. En effet, faute de se sentir soutenu par le bon-vouloir unanime de son entourage, l'enfant ou le jeune homme sait que, dans tous les cas, il est coupable : *coupable s'il ne réussit pas, pour ceux qui misent sur lui, il est en même temps coupable s'il réussit, pour ceux qui lui en veulent de chercher à s'élever au-dessus des autres.*

Dès lors, il est normal que cette culpabilité se projette en interprétation persécutive et qu'une manière d'échapper à la persécution puisse être de choisir le moindre mal, le renoncement à la réussite, car, si celui-ci vous vaut la déception de ceux qui vous ont « suivi », il vous sauve du moins d'une mort annoncée par les signes révélateurs d'une agression sorcière perpétrée par vos ennemis personnels ou par ceux qui, à travers vous, visent votre famille. *Ainsi se boucle en quelque sorte l'aporie de l'individualisation, puisque, dans ces situations, pas plus que sa réussite n'appartient en propre à l'individu (elle dépend à la fois des investissements et du bon vouloir de sa communauté), son échec n'est de sa responsabilité,* qu'il soit imputable à une défaillance des soutiens parentaux ou à une agression sorcière de la part de membres de l'entourage.

Ainsi s'expliquent, sans doute, ces postures de quasi-catatonie que l'on observe parfois chez certains qui, en dépit de tous les malheurs qu'ils peuvent lui imputer, n'en restent pas moins rivés à leur entourage familial, comme s'ils ne pouvaient pas rompre avec l'ambivalence intrinsèque du lien (du double lien) qui, pour le meilleur, sur lequel il continuent de compter, comme pour le pire, qu'ils continuent de redouter ou de ruminer, les attache à lui et les empêche de tenter leur chance ailleurs en se lançant dans l'aventure d'une individualisation véritable : celle de l'autonomie de qui se conçoit comme responsable de ses échecs ou sait en analyser les causes objectives (ainsi Gustave, 28 ans, études arrêtées en première, le seul de sa génération de frères à être au chômage : « Personne n'est responsable de ma situation. C'est la vie qui est responsable ») et de qui se conçoit, aussi, comme maître de ses réussites, tout en sachant faire la part de ce qu'il doit aux autres, à la chance (aux circonstances objectives et au hasard) et surtout à ses propres aptitudes et tire de ce constat la conviction de n'avoir d'autre dette que celle qu'il veut bien reconnaître. Ainsi Étienne, qui, on l'a vu [16], se veut en charge de l'honneur de son lignage, ce qui ne l'empêche pas de faire sien le cogito cartésien :

> « Quand tu te prends en charge, tu es responsable. Mais si tu échoues, c'est selon ta pensée : tu t'es mal dirigé. Et la pensée, c'est l'assurance de ton existence ; c'est la pensée qui assure l'homme de son existence (...). Moi, j'ai toujours pensé comme ça. Même quand j'étais petit, je n'aimais pas en vouloir à quelqu'un (...). Je m'affirme, parce que, là, moi-même, j'espère toujours dans ma vie. Donc, je n'aime pas le désespoir. Celui qui aime le désespoir, n'arrive à rien. Donc, j'espère toujours que, d'un moment à l'autre, je peux réussir. Donc, j'ai la foi en moi-même. »

Mais cette foi en soi, qui est le signe d'une prise de distance à l'égard de l'idéologique lignagère, prise de distance ici sans doute facilitée par le fait qu'elle s'inscrit dans une néo-tradition familiale (le père, ancien

16. Cf. *supra,* pp. 267 et sq. (en particulier, p. 271).

combattant, est catholique et il ne réside pas au village, mais dans une préfecture de l'intérieur), néo-tradition qui a ouvert à Étienne la voie d'une prise d'appui sur une autre « idéo-logique », celle du catholicisme (lui-même se dit « croyant et pratiquant », ce qui lui permet de « ne pas craindre la sorcellerie »), dont le message de libération vis-à-vis des traditions trouve aussi un écho et un prolongement dans son adhésion militante au combat démocratique mené par le Front Populaire Ivoirien (auquel il s'est « donné corps et âme »), en bref, cette sortie subjective de la société close du lignage, vis-à-vis de laquelle on peut renégocier son appartenance, car on a pu trouver ailleurs de nouveaux horizons de pensée et d'espérance, plus personnels, ne sont pas toujours pensables ni possibles, quand le malheur et les revers successifs qui s'acharnent depuis toujours sur le même, le maintiennent enfermé dans le labyrinthe de la plus haute des solitudes, celle de la victime sacrificielle, si bien engluée dans les rets de la sorcellerie lignagère, qu'elle y reste enfermée, immobilisée dans un rapport de face-à-face fasciné, seule contre tous, et qu'elle ne peut faire le pas de côté qui lui permettrait d'entrevoir une issue autre que celle qui consiste à faire front sans cesser d'y rester pris.

Pierre ou l'individu enchaîné dans le labyrinthe de la sorcellerie

L'histoire de ce type d'individualisation sacrificielle qui, simultanément, individualise (marginalise et isole dans l'échec) et intègre comme victime nécessaire, sacrifiée sur l'autel de l'anti-individualisme communautaire, cette histoire de *héros tragique, voué à voir son existence individuelle barrée par les puissances supérieures qui l'ont frappée d'interdit*, comme pour faire un exemple et servir de leçon aux autres, c'est celle de Pierre, ce célibataire de trente trois ans (et oui !), au regard sombre, intelligent et sceptique, au maintien réservé, porté à l'écoute silencieuse et pleine, mais dont la parole, habituellement rare, s'est animée en staccatos vibrant d'un sourde passion contenue, quand le hasard d'une rencontre, pour la première fois peut-être lui a permis de se raconter sans avoir à prendre les précautions d'usage habituelles dans sa culture, où toute parole est toujours susceptible de sur-interprétation, puisqu'il s'adressait à un hors-système, l'anthropologue européen...

A trente-trois ans, par la force des choses qui est, en fait, celle des sorciers acharnés à sa perte, Pierre connaît l'humiliation quotidienne d'avoir à vivre encore comme un adolescent prolongé, humiliation d'autant plus douloureuse qu'il a un passé de travailleur salarié et d'adulte indépendant : mais aujourd'hui, chômeur depuis cinq ans déjà, il est hébergé chez un cousin qui tolère mal sa présence et il vit dans un extrême dénuement, ne trouvant quelques maigres ressources qu'en faisant travailler de jeunes écoliers à leur domicile, ce qui lui permet de gagner difficilement quelque 10 000 francs (100 FF) par mois, « quand il est payé », avec quoi il sub-

vient à ses « petits besoins », mais ne peut mener une vie normale. Condamné à la dépendance, dans un climat de huis clos miné par les arrière pensées soupçonneuses, enfermé dans une pauvreté qui lui interdit toute autonomie et le voue à la solitude de l'homme sans femme ni statut conforme à son âge, ruminant son amertume d'ancien bon élève contraint à l'abandon par la sorcellerie familiale, et de chômeur, obligé de constater qu'il ne trouve pas de travail à cause des sorciers de son village, rêvant d'une improbable fuite outre-mer et de très hypothétiques interventions de quelque Européen de rencontre (le chercheur, peut-être... ?), envisageant, sans trop y croire, le recours au prophétisme anti-sorcier et faisant en même temps l'essai du protestantisme, jetant sur le politique le regard sceptique de qui l'interprète selon les schèmes de l'idéologique sorcière, comme champ de rapports de force où tous les coups sont permis et où seuls les puissants peuvent tirer leur épingle du jeu, Pierre promène dans le quartier sa présence taciturne et discrète de « désoccupé » désenchanté, porte sur le monde qui l'entoure un regard sans complaisance et des jugements sans illusion mais non sans indignation, et tire paradoxalement de son expérience d'individu sacrifié sur l'autel de l'anti-individualisme communautaire, une lucidité « d'intellectuel organique » : en tant que partie pleinement prenante de l'idéologique lignagère, puisqu'il en est et s'en dit la victime persistante, mais une victime intelligente, capable de produire l'analyse réflexive et critique du système qui l'opprime, sans pour autant pouvoir aller jusqu'à en remettre en cause les « significations imaginaires radicales » (C. Castoriadis), Pierre éclaire d'une lumière crue, sans aucun effet d'euphémisation, les zones d'ombre qui sont l'envers habituellement tu ou dénié de cette trop fameuse solidarité, dont son propre cas montre qu'elle ne tolère les promotions individuelles qu'à son corps défendant, sous condition de les mettre à son service, et qu'elle est souvent plus prompte à les ruiner par l'effet d'une sorte de passion anti-individualiste, qui n'est pas, comme on a pu le dire, de l'égalitarisme, mais bel et bien l'expression d'une passion, jalouse jusqu'au meurtre, pour le pouvoir, le rang et la hiérarchie [17].

17. A propos des sociétés claniques et lignagères, sans État ni pouvoir politique centralisé, que l'on avait donc qualifiées trop rapidement comme « anarchistes », égalitaires, non hiérarchisées, sans inégalités autres que celles, élémentaires, de l'âge et du sexe, les ethnologues classiques ont pu se laisser prendre au constat de l'égalité des conditions matérielles d'existence, de l'absence d'instance de pouvoir spécialisé et de système d'ordres hiérarchisés, pour en conclure qu'elles étaient en quelque sorte toutes entières animées par un idéal d'égalité, voire, un idéal anti-autoritaire, anarchiste au sens propre du terme (cf. *La société contre l'État* de P. Clastres), et que la sorcellerie, ce système de répression contre les individus trop avides de pouvoir ou de richesse, était au fond un instrument au service de cet idéal. Ainsi, animés par leur habituelle bonne volonté relativiste, les dits-ethnologues en arrivaient à « sanctifier » des croyances et des pratiques fort peu compatibles avec ces droits de l'Homme, au service desquels, pourtant, ils entendaient aussi faire valoir leurs arguments ethnologiques : c'était, en effet, faire bon marché du

Le labyrinthe de la sorcellerie

Cette passion, Pierre l'a rencontrée très tôt sur son chemin, puisqu'elle avait déjà frappé son père, comme il le rappelle aujourd'hui qu'il a, depuis longtemps, pu reconstituer la ligne tragique de son destin. Le père de Pierre, en effet, avait d'abord été un homme heureux : petit planteur dans un village dida des environs de Lakota, il se signalait par une réussite dans tous les domaines essentiels, une nombreuse progéniture de treize enfants, une très belle et vaste plantation de cinq hectares de cacao en pleine production, et, en la personne de Pierre, un fils particulièrement

droit de ces représentants concrets de l'humanité, de ces individus en chair et en os, qu'étaient ces hommes, ces femmes, ces jeunes-gens, ces vieillards, ces captifs, qu'une accusation de sorcellerie pouvait condamner à l'infamie, à la rigueur des ordalies et des châtiments corporels, parfois à la proscription ou à la mise en gage ou encore à la vente comme esclaves ou même à la mise à mort, au nom de croyances, certes partagées par tous, y compris par leurs victimes, mais dont mettre en évidence la fonctionnalité sociale ne devrait pas, pour autant, dispenser de constater, au minimum, la dimension terroriste. D'autant plus qu'il y avait erreur sur l'interprétation fonctionnelle : loin d'être un instrument au service de l'égalité, le système de la sorcellerie est un instrument au service des inégalités sociales et politiques, de la hiérarchie et du pouvoir. C'est en effet l'un des mérites de Marc Augé que d'avoir montré, sur l'exemple des sociétés lagunaires de Côte-d'Ivoire, que, si les détenteurs du pouvoir et de la richesse sont tout particulièrement soupçonnés d'utiliser la sorcellerie pour asseoir et préserver leurs privilèges, ceux qui sont préférentiellement accusés d'être des sorciers, et qui sont donc l'objet de la répression, sont plutôt ceux que leur faiblesse sociale (vieillard sans descendance, vieille femme veuve et isolée, jeunes gens sans soutien familial ou trop indépendants, épouse coupée de sa parenté d'origine, descendant de captif, etc.) désigne comme des victimes émissaires à sacrifier sans dommage ni crainte de rétorsion magique. Quant à la sorcellerie des puissants, l'idéologique locale ne se trompe pas sur elle, quand elle la perçoit comme un instrument utilisé pour remettre au pas les indisciplinés ou les ambitieux qui ne savent pas rester à leur place, subordonnée. Il faut d'ailleurs être vraiment aveuglé par les pré-notions de l'ethnologie classique pour ne pas voir que la plus simple et la plus modeste des communautés villageoises, même en l'absence de toute institutionnalisation de systèmes d'inégalités et de domination rigides, on pourrait même dire, à cause de cette absence, est constamment innervée par des rapports de pouvoir et des luttes d'influence qui, pour être souvent tacites, masqués derrière des formes de sociabilité réellement enjouées et pleines aussi d'une véritable solidarité, n'en sont pas moins constamment agissants. Pour avoir quelque peu vécu dans un village dan de l'ouest ivoirien, où rien, pourtant, à première vue, ne distinguait matériellement les aînés ou les riches des cadets ou des pauvres, je peux dire combien j'ai été frappé par l'obsessionnel sens de la hiérarchie qui y prévalait, hiérarchie liée à l'âge, au sexe, à la position généalogique, au rang et aux pouvoirs de tous ordres (lignager, familial, parental, conjugal, religieux, magique, guerrier, etc.). Bien entendu, cela n'est nullement incompatible avec une très grande familiarité, une très grande souplesse et, souvent, un remarquable enjouement égalitariste dans les rapports sociaux au quotidien. Mais les Africains ne se laissent pas prendre à ce seul aspect de leur réalité, car ils sont maîtres dans l'art et dans la connaissance de cette ambivalence, dont il aura fallu attendre des siècles pour redécouvrir, en Occident, avec Nietzsche et Freud, qu'elle était au cœur des relations humaines.

brillant à l'école, que « tout le monde acclamait », car il était toujours premier, à tel point qu'un instituteur l'avait remarqué et l'avait fait directement passer du cours préparatoire en deuxième année de cours élémentaire.

C'est alors, dès cette période, que la sorcellerie fait irruption dans la vie de Pierre. Voici, en effet, que la belle plantation de son père brûle sous l'effet d'une sécheresse magique, puisqu'elle épargne toutes les autres. Or Pierre se souvient qu'à l'occasion d'une entraide collective sur la plantation paternelle, l'année précédente, un oncle paternel de son père s'était exclamé à propos de ce dernier : « mais comment ! Ce petit-là va nous dominer dans la famille ! Oui, voyez comme cet enfant qui a déjà beaucoup d'enfants, voyez maintenant le champ de cacao qu'il a fait ! ». C'est donc cet oncle, chef et aîné de leur famille, à ce titre inévitablement détenteur de ces pouvoirs occultes dont tout homme éminent est censé disposer, en principe pour le bien commun, mais aussi en fonction de la défense de ses intérêts particuliers et du maintien de ses prérogatives, qui, jaloux de la réussite d'un « enfant », d'un « petit » risquant de devenir un rival malgré son statut de cadet dépendant, avait usé de ses pouvoirs occultes pour détruire la plantation paternelle. Dès lors son père, puis Pierre lui-même, ne cesseraient d'être poursuivis par la sorcellerie de leur aîné de lignage, cette manifestation d'une passion de la hiérarchie que Pierre considère si bien comme étant l'apanage essentiel de la civilisation africaine, qu'il la désigne comme de l'« africanisme » et la décrit ainsi :

> « Voyez-vous, l'Afrique est très différente de l'Europe. L'Afrique, comme nos parents nous l'ont appris, ce sont les grands qui font toujours pression sur les petits, qui, eux, sont dominés, dans notre africanisme. *L'africanisme, c'est quand les "pères" de la famille, les "grands", décident qu'un "petit", un "enfant", peut réussir, alors il peut réussir ; mais c'est aussi quand, par leurs pouvoirs [magiques], ils décident qu'il ne peut pas réussir, alors il ne peut pas réussir.* »

C'est en classe de quatrième que Pierre voit se manifester à ses dépens cette ambivalence communautaire : alors que depuis la fin du primaire, hébergé chez un autre oncle paternel (un frère cadet classificatoire de son père), instituteur à Agboville, il poursuit une scolarité prometteuse (il est presque toujours le premier de sa classe et des professeurs français l'ont remarqué et « l'aiment »), lors de vacances au village, voici que « les gens [sorciers] font tout contre [lui] ». De retour à Agboville, lui qui ne l'avait jamais été, le voici qui tombe malade et doit revenir se soigner au village, autre symbole, s'il en était besoin, de cette ambivalence communautaire : c'est du village que les sorciers l'ont rendu malade, mais c'est aussi au village qu'il a ceux qui misent sur sa réussite (au premier chef, son père)

et qui pourront mettre en œuvre le processus de sa guérison. Mais, signe confirmant l'agression sorcière, la maladie est grave : il devient squelettique et n'a plus l'espoir de survivre. Alors, un oncle maternel, en visite au village, énonce le diagnostic auquel chacun pense mais que, seul, un allié privilégié mais non-membre du lignage, peut sans doute dire [18] : au père de Pierre, il déclare : « ce sont tes parents qui tentent de prendre sa chair comme nourriture. Si tu gardes l'enfant ici, il va mourir ». On envoie donc Pierre se faire traiter chez un guérisseur sénoufo de Lakota, qui le guérit, lui conseille, tant « son cas est difficile » (entendons : la sorcellerie qui l'attaque est puissante), d'abandonner l'école, mais, sur l'insistance de l'écolier, accepte de lui confectionner un « fétiche » protecteur contre une somme de 7 000 francs (70 FF), payée par le père et le grand-père paternel, les deux soutiens principaux du lycéen.

Pierre peut donc reprendre ses études à Agboville. Mais, par mégarde, un matin qu'il est en retard, il ne respecte pas « l'interdit du fétiche » : il le touche avant de se laver, si bien que dans la journée le fétiche disparaît ; le lycéen ne le retrouve plus dans la poche où il le portait en permanence. Dès lors, n'ayant pas les moyens d'en payer un autre, il poursuit sa scolarité sans cette protection. C'est sans doute pourquoi, tout au long de l'année suivante, en troisième, il est souvent malade, fréquente régulièrement l'infirmerie du lycée et doit parfois s'absenter. Cependant ses résultats sont toujours excellents et il est toujours apprécié de ses professeurs français, dont l'un fait même le projet de l'emmener en France.

Malheureusement, apprenant cela, les sorciers du village « gâtent son dossier » et le professeur qui jusqu'alors « l'aimait », se met à le « détester ». C'est donc dans ces conditions, toujours plus difficiles et inquiétantes, que Pierre, âgé maintenant de dix-sept ans, s'apprête néanmoins à passer le BEPC avec toutes les chances de succès. Mais voici qu'à la veille du début des épreuves, un sénoufo de ses connaissances, féticheur à ses heures, l'invite à le suivre chez lui « pour une affaire importante ». Pierre raconte :

> « Pour la première fois de ma vie, je voyais ce qu'on appelle des fétiches : des trucs collés au mur, des têtes d'animaux, des cauris, des choses comme ça. Le Sénoufo m'a dit : comme tu es mon ami, je t'ai appelé pour te dire la vérité. *Actuellement, il y a la mort qui te suit. Tu es*

18. Dans les sociétés patrilinéaires, comme la Dida, l'oncle maternel est le protecteur privilégié du fils de sa sœur. Ce type de relation peut lui aussi s'exprimer dans le langage de la dette, du don et du contre-don. En effet, en tant que frère de l'épouse, celui qui est le créancier du mari de sa sœur, lequel lui doit une dot qui « ne finit jamais », est également, pour la génération suivante, le débiteur du fils de cette sœur, puisque c'est « en donnant sa mère aux autres hommes », comme disent les Dan, également patrilinéaires, que lui-même a pu acquérir et « manger » (utiliser) une dot.

près de passer un examen : et bien, si tu te présentes, tu vas réussir, mais, ensuite, quand tu l'auras, tu mourras. Il faut que tu échoues ou que tu ne te présentes pas. »

Sur ces dires, qui ne pouvaient que confirmer Pierre dans ses hantises et donc s'en trouver eux-mêmes confirmés, le féticheur avait lancé ses cauris et interprété la figure divinatoire : « il y a un vieux, chez vous, là, un vieux à la tête blanche. »

Immédiatement Pierre comprend : c'est bien de son grand-oncle paternel qu'il s'agit, celui qui était déjà soupçonné de s'être attaqué à son père et à lui-même, et dont la tête est effectivement « comme de la neige, avec tous les cheveux qui sont blancs ».

Le lycéen demande alors à cet « ami » de « faire ce qu'il faut » pour le prémunir contre la menace. Mais les temps sont durs et l'amitié désintéressée, dans une société où il faut faire feu de tout bois pour « gagner l'argent », est un luxe de riches ; les pauvres, quant à eux, sont condamnés à s'entr'exploiter sans état d'âme : arguant de ce que son fétiche ne lui appartiendrait pas en propre, qu'il proviendrait de ses parents et « de la forêt sacrée de Korhogo », sachant aussi, ajouterons-nous, que Pierre est boursier et gagne un peu d'argent comme aide-boutiquier, le féticheur lui demande 5 000 francs (50 FF) ainsi que du riz, du mil et deux pintades pour le sacrifice propitiatoire au fétiche. Mais Pierre, qui n'a pas la somme exigée, doit s'en retourner, – c'est le cas de le dire, en redonnant toute leur force aux mots –, la mort dans l'âme. Et, bien entendu, dans la nuit, ses cauchemars confirment encore le funeste diagnostic : il y voit de grands éclairs blancs passer devant lui, ce qui déclenche en lui de violents maux de tête. Et le lendemain, dès la première épreuve, ces maux de tête se manifestent à nouveau, chaque fois qu'il voit « quelque chose de blanc » ; il lui faut donc bien se rendre à l'évidence : la prédiction du féticheur a commencé de se réaliser. Alors, au beau milieu de l'examen (il ne lui reste plus que trois épreuves à passer), Pierre n'y tient plus : il quitte la salle et renonce, « choisissant » de sauver sa vie au prix de l'échec à ce BEPC pourtant si convoité. Il ne lui reste plus qu'à aller rendre ses livres et toucher le dernier tiers de cette bourse qui, vraisemblablement, avait été le véritable mobile de cette utilisation du mécanisme de la prédiction créatrice par le peu scrupuleux, mais sans doute nécessiteux, féticheur sénoufo. Aussitôt, ultime vérification, voici que sur le champ ses symptômes disparaissent : mais de quel prix vient-il de payer cette « guérison », dont, seize ans plus tard, il ne s'est toujours pas remis !

Mais on n'échappe pas si facilement à l'idéologique anti-individualiste quand elle vous a désigné comme l'une de ses victimes expiatoires. C'est encore ce que le malheureux Pierre trouve à vérifier lorsque, à la suite de cet échec programmé par la sorcellerie avunculaire, il se retrouve au village.

Étrange retour apparemment, puisque le voici à nouveau dans la gueule du loup, au milieu des siens, parmi lesquels il y a ses soutiens les plus directement attachés à sa réussite, son père et son grand-père, mais aussi ce grand-oncle sorcier acharné, il en est sûr maintenant, à provoquer la ruine de son père et son propre échec scolaire ! Mais, si étrangeté, voire contradiction dans la démarche, il y avait, ce ne pourrait être qu'à des yeux d'Occidentaux, dressés à une aperception dichotomique du monde, dénégatrice de l'essentielle ambivalence des choses. Quand Pierre fait ce récit, pour sa part, il ne voit nulle contradiction dans une démarche qui le ramenait au village, cette matrice communautaire où, pour le meilleur et pour le pire, comme en toute communauté familiale, peuvent cœxister et même s'imbriquer la haine et l'amour, l'intensité d'une bonne entente protectrice, toujours valorisée et proclamée, souvent mise en scène ostentatoirement, et l'intensité d'inimitiés d'autant plus efficaces que, normalement, elles ne peuvent être ni dénoncées ni avouées et qu'elles empoisonnent les relations apparemment les plus transparentes, de soupçons toujours prêts à proliférer dans les arrière-plans de la pensée muette, et toujours virtuellement réversibles (celui que je soupçonne ne me soupçonne-t-il pas, dès lors que ma conduite à son égard manifeste quelque réserve ? celui que je me risquerais à accuser, ne pourrait-il pas contre-attaquer en renvoyant cette accusation contre moi ?).

Car le soupçon, même quand il est publiquement confirmé et qu'il entre ainsi dans le domaine du fait avéré par un savoir partagé (mais pas nécessairement partagé par tous), ne débouche pas toujours, loin s'en faut, sur la catharsis de la dénonciation ou de l'accusation qui permettent d'apurer les comptes et de purger (pour un temps au moins) les rapports sociaux de leur dimension duplice et soupçonneuse. Encore faut-il, en effet, que les rapports des forces en présence permettent de prendre ce risque, puisqu'en ce domaine, l'accusation est une attaque qui peut déclencher une contre-attaque avec effet de boomerang, quand l'accusé est suffisamment puissant et soutenu pour être à même d'accuser à son tour l'accusateur et de retourner contre lui ses accusations de sorcellerie. Qui accuse autrui d'abus de pouvoir ne peut-il pas être soupçonné d'individualisme subversif, dès lors qu'il s'en prend à un détenteur du pouvoir légitime et, plus profondément, qu'il remet ainsi en cause l'ordre et l'unité du groupe communautaire, menacés par des risques de clivages fractionnels : et s'il agissait ainsi par jalousie, par ambition, par rivalité, ou pour donner le change sur sa propre sorcellerie ? La suite de l'histoire, en tout cas, illustre ce dilemme et montre qu'il se résout souvent par la défaite acceptée et par le renoncement à l'aventure de l'individualisation, quand celle-ci n'est pas autorisée par les tenants de l'ordre social communautaire et qu'ils emploient pour cela les procédés les plus cruels, ceux de la violence arbitraire du Pouvoir, à qui la sorcellerie donne le moyen de contraindre par corps, par la maladie et la mort, tout individu qu'il soup-

çonne de « sortir », non pour le bien de la communauté toute entière, donc du Pouvoir qui en est le garant, mais pour le seul profit de la fraction qui investit sur sa réussite.

En effet, à peine est-il au village où, sans doute, il espère trouver auprès de son père et de son grand-père l'assurance d'une nouvelle protection magique et d'une assistance matérielle qui lui permettraient de reprendre ses études à la prochaine rentrée, que Pierre se voit à nouveau signifier, sans ambiguïté cette fois, l'interdit qui le frappe : il n'est là que depuis deux jours, quand, malgré ses réticences (la nuit précédente, dans un « mauvais rêve », il avait vu des sorciers casser une patte de poulet, la lancer sur lui et l'avait évitée de justesse), il se laisse entraîner par un grand frère (précisément le fils de l'oncle sorcier et celui qui l'héberge actuellement) dans une partie de foot, au cours de laquelle il est violemment heurté par un autre cousin et se casse la cheville. On l'envoie se faire soigner dans un village voisin, chez un vieux guérisseur qui explique au père et au grand-père de Pierre que l'accident a été provoqué. C'est alors que l'oncle sorcier se serait publiquement démasqué lors d'une de ces causeries animées par la consommation du vin du palme, quand les vieux se retrouvent autour d'un palmier abattu aux abords du village :

> « En notre absence, l'oncle avait trop parlé autour du palmier et des vieux avaient rapporté ses propos : "quand un enfant, petit comme lui, veut aller trop loin, on l'arrête". C'est ainsi qu'ils ont dévoilé le secret de mon [grand] oncle, celui qui a les cheveux blancs. Alors, mon père a dit : « Ah ! c'est mon oncle-là qui tient ces propos sur mon enfant ? Je vais dire à cet enfant d'arrêter immédiatement ses études. »

Ainsi l'opinion publique, au nom de cette banale évidence du sens commun selon laquelle la sorcellerie peut être l'instrument privilégié des hommes forts du lignage, jaloux de leur pouvoir, pour faire rentrer dans le rang les cadets trop ambitieux, coupables de desseins individualistes (en l'occurrence, l'individualisme, c'est de ne pas savoir rester à sa place de mineur assujetti aux aînés sociaux), avait immédiatement interprété en ce sens les propos de l'oncle. En effet, toute imputation de sorcellerie est fonction d'une lecture contextuelle, prenant en compte la structure des rapports sociaux, l'évolution des rapports de force et les indices fournis par les circonstances ; or, de ce point de vue, tout concordait : les positions respectives de l'oncle, chef de lignage, et du père, cadet trop entreprenant et trop heureux dans ses affaires ; les précédents de la plantation brûlée, des maladies du lycéen et de son échec au brevet ; et, enfin, le propos même de l'oncle, dont l'ambiguïté syntaxique n'en était pas une, en réalité, quand on savait qu'il faut être déjà très fort, magiquement, pour parler à voix haute et publiquement de sorcellerie, dans des sociétés où « dire, c'est faire » et où le fait d'en parler, c'est déjà, en soi, un passage à

l'acte du défi, soit que l'on se pose comme suffisamment fort pour provoquer ainsi les sorciers, soit que l'on affirme par là-même, que le sorcier, c'est soi-même et que l'on ne craint nulle mesure de rétorsion ou de contre-attaque, tant l'on est puissant et tant cette puissance est légitimée par une position sociale éminente qui, déjà, la présuppose.

C'est donc au nom de ce même raisonnement implicite, que le père, dont Pierre précise qu'il était « simple » (entendons qu'il n'était pas « double », donc ne disposait pas de ces pouvoirs magiques qui permettent, s'ils sont suffisamment assurés, d'opposer une contre-offensive magique à une magie d'agression), tire immédiatement la leçon de cet ultime avertissement qu'en la personne de son fils, l'aîné de son lignage venait de lui adresser (« renonce à investir dans sa réussite scolaire, sinon des malheurs plus graves vont s'abattre sur vous »).

Certes, la victime d'une agression pourrait, théoriquement, passer outre ces considérations et prendre le risque de franchir l'abîme séparant le soupçon (en réalité, ici, la certitude tacite) de la procédure d'accusation, au besoin avec le recours d'un « voyant », spécialiste de la chasse aux sorciers. Mais, fait encore observer Pierre, « chez nous, la famille, c'est la famille ». Entendons que la famille, c'est la communauté à laquelle on appartient indissolublement et que l'on ne saurait, sans risque grave pour elle et pour soi, ouvrir cette boîte de Pandore par une procédure publique de mise en accusation, dont on sait qu'elle provoque de tragiques réactions en chaîne, au long desquelles les accusateurs, pour peu qu'ils aient surestimé leurs forces (notamment l'importance et la solidité de leur capital social, cette capacité à mobiliser l'opinion en sa faveur), se retrouvent vite en position d'accusés, et au bout desquelles, de toute manière, la haine déclarée installe des cycles infernaux de vendettas et de morts magiques, qu'on ne maîtrise pas plus qu'en d'autres lieux, une déflagration atomique. A moins donc que l'accusé ne soit dans une position de faiblesse sociale qui puisse en faire un bouc émissaire inoffensif, l'on préfère limiter les dégâts, rentrer dans le rang, s'incliner pour passer sous les fourches caudines du Pouvoir et refermer sans rien dire publiquement (mais personne n'est dupe, chacun sait et le Pouvoir n'en est que raffermi) ce chaudron des sorciers, à l'intérieur duquel, au pire, mieux vaut, tout compte fait, l'intense chaleur de l'amour-haine, avec ses non-dits qui préservent la cohésion du groupe, son ambivalente solidarité et la protection qu'elle offre *aussi*, que l'insupportable froideur de la solitude ou le cycle infernal de la violence ouverte.

D'ailleurs, *cette ambivalence de la communauté ne procède pas seulement de son hétérogénéité interne* : de la diversité, en son sein, des statuts, des individualités et de leurs intérêts, ce qui suffit à expliquer que les uns puissent tout faire pour vous aider, dans le même temps où d'autres font tout pour vous bloquer. *Elle tient aussi à l'ambiguïté, toujours concevable, des dispositions d'autrui à votre égard*, y compris

quand elles sont apparemment les plus favorables, et à leur évolution toujours possible dans un sens opposé, ce qui fait vivre chacun, pour peu, comme l'écolier, qu'il se voit investi de demandes très fortes ou même qu'il se sache l'enjeu d'exigences contradictoires (le double bind), avec le sentiment aiguisé que la réalité n'est pas simple ni jamais réductible à ses apparences, ce qui prédispose, bien sûr, à s'attendre à tout, y compris de la part de ceux qui vous sont les plus proches, et justifie donc les relectures rétrospectives les plus opposées.

C'est aussi ce que Pierre suggère très directement, quand, au sujet de son grand-père, qui, aux côtés de son père, l'avait toujours soutenu financièrement dans son itinéraire scolaire et était allé consulter le guérisseur à propos de cet accident, il peut à la fois affirmer : « mon grand-père voulait sans doute que je continue l'école pour que je devienne quelqu'un et qu'il puisse bien vivre [grâce à moi] plus tard » et, relever qu'à la suite du passage d'un prophète anti-sorciers dans son village, ce même grand-père était mort, ce qui avait rétrospectivement dénoncé celui-ci comme sorcier : Pierre se rappelle qu'il avait alors compris que son grand-père faisait partie de la confrérie sorcière qui l'avait condamné à l'échec, car il voulait garder son petit fils à ses côtés pour que ce dernier lui rende tous les services dus à un grand-père. *On ne saurait mieux illustrer la double exigence contradictoire contenue dans le commandement « tu sortiras/tu ne sortiras pas », qu'en montrant qu'elle peut aussi, de manière très plausible, émaner du même individu* (pourquoi pas selon son humeur du moment ou selon ses propres ambiguïtés ?).

Tel fut, en tout cas, l'épilogue de cette tragique scolarisation avortée et la position du père ne fit qu'exprimer, en l'occurrence, une élémentaire prudence commandée par cette appréhension continue, dans l'implicite du savoir partagé, à laquelle chacun est tenu quotidiennement, des rapports de force qui innervent le champ social communautaire : « si c'est pour te perdre, déclara-t-il alors à son fils, mieux vaut que je te garde comme ça ». Et Pierre de commenter aujourd'hui :

> « Il a eu peur qu'on me fasse mourir ; il m'a dit d'arrêter mes études et je les ai arrêtées. Si j'avais continué, je n'aurais pas survécu. Je l'avais déjà compris, l'année précédente, en quatrième, quand j'avais eu cette grave maladie qui avait failli me faire mourir. »

Pourtant Pierre n'en a pas pour autant fini avec les sorciers de son village ni avec les ambivalences de la solidarité communautaire. Durant trois ans, redevenu cultivateur, il constate que les sorciers continuent de « gâter » les plantations de son père et que ce dernier, qui l'avait auparavant soutenu pour qu'il réussisse sa « sortie », le maintient maintenant sous une étroite tutelle (« il m'avait interdit de faire un champ : j'étais très jeune ; pour lui, si je pouvais faire des champs, je n'avais qu'à l'aider »).

L'engrenage de la perversion marchande de la dette

Aussi, en 1979, maintenant âgé de dix-neuf ans, il décide d'aller tenter sa chance ailleurs, loin du village, de ses menaces et de ses tutelles. Mais, quand on est un jeune homme sans ressources ni diplôme, on reste nécessairement tributaire du seul capital dont on puisse espérer tirer quelque assistance, celui du réseau des relations de parenté : loin d'être une rupture des liens de dépendance, l'émigration du jeune villageois sanctionne plutôt un dysfonctionnement ou, comme c'est ici le cas, un échec du procès local de l'endettement, mais elle n'est pas remise en cause de son principe. Au contraire : la seule solution alternative qui s'offre, pour lui permettre d'échapper à la mise en scène villageoise de son humiliation et de sa dépendance renforcée par l'échec, c'est de placer dorénavant ses espoirs dans un endettement auprès d'autres parents émigrés, qui ont « réussi » et pourront peut-être l'aider à trouver du travail en ville.

C'est ainsi que Pierre débarquera d'abord à Abidjan, toujours chez le même « grand-frère », devenu cadre dans le privé, mais chez qui il ne trouvera qu'une prise en charge à contrecœur et se verra opposer une fin de non recevoir à sa demande pour un emploi (« l'argent que je te donne, ne te suffit pas ? Tu es trop jeune »), ce qui revenait à l'enfermer dans cette dépendance « d'enfant », qu'il venait de refuser en quittant le village (Pierre se souvient de lui avoir répondu : « tu veux donc que je sois toujours dans ta peau pour vivre ! »). Ensuite, un autre « grand-frère », chef du personnel dans une scierie de l'intérieur, l'avait fait recruter comme manœuvre. Mais au bout de six mois, il avait refusé l'exploitation dans l'entreprise (« 12 heures de travail pour 24 000 francs [240 FF] par mois (...). Nous, on travaille pour les Européens et puis ils vont mettre leur argent dans les banques en Europe et ça travaille pour eux là-bas. Ils viennent pour nous exploiter : nous travaillons dur et on te donne une maudite somme de 24 000 francs. Ça te permet de faire quoi ? »), d'autant plus qu'il découvrait en même temps la perversion de la logique de la dette : quand les rapports d'entraide familiale en viennent à être perçus comme des rapports d'exploitation, analogues à ceux que l'on subit dans l'entreprise, dès lors que, relevant d'une logique quasi marchande du donnant-donnant, ils sortent de la logique de l'endettement, celle du don unilatéral appelant un contre-don obligé mais différé (le temps que l'obligé puisse « réussir » et être à même de payer sa dette à son créancier et/ou aux enfants de ce dernier) :

> « C'est grâce au grand-frère qu'on vivait là-bas : chez lui, on ne paie pas la nourriture, on ne paie pas la maison ; le grand-frère, lui, il paie tout ça pour toi. Mais lui, sur son salaire, il garde 10 000 francs [100 FF] pour ses économies, mais il prend 10 000 francs sur ton salaire et toi, pour faire

> des économies, il te reste combien ? 14 000 francs [140 FF] ! 14 000 francs pour faire quoi ? » [19]

Fuyant donc l'engrenage de l'exploitation salariale et de la perversion marchande de la dette, engrenage aussi labyrinthique que celui de la sorcellerie, Pierre avait quitté l'entreprise et le « grand-frère » pour se retrouver à nouveau à Abidjan, cet épicentre de toutes les errances, où il finit par trouver un emploi dans une fabrique de meubles. Mais Pierre y découvre une autre facette de l'exploitation, la précarité du travail temporaire :

> « Dans ces boîtes, on ne t'embauche pas pour longtemps, car ils ne veulent pas payer toutes les charges ni les droits des travailleurs ; donc je travaillais trois mois, puis on te libère [sic] et on te dit d'attendre encore à la porte. Ils prennent un nouveau et, toi, quand tu es repris au bout de quinze jours, tu es comme un nouveau. C'est une affaire qui appartenait à des Libanais, mais il y avait aussi certaines personnalités ivoiriennes là-dedans. »

Pour échapper à cette précarité organisée, devenue monnaie courante aujourd'hui, en ces temps de chômage généralisé, mais que dénoncent bien des témoignages sans illusion sur les connivences entre certains

---

19. Ainsi Pierre renvoie en quelque sorte dos à dos l'exploitation capitaliste par les étrangers et l'exploitation domestique par un « frère », dès lors que les services rendus par ce dernier ne relèvent plus de la logique de la dette en fonction de laquelle le frère, en hébergeant Pierre et en lui trouvant du travail, soit s'acquitterait plutôt d'une dette à l'égard d'un parent de Pierre ou, plus généralement, de leur lignage, soit investirait plutôt sur Pierre en l'endettant pour le futur, soit combinerait ces deux aspects complémentaires de la logique de la dette (en investissant sur ceux qui viennent après moi, je m'acquitte envers ceux qui m'ont aidé par le passé, puisque ceux-ci et ceux-là appartiennent à la même chaîne lignagère). En effet, si cette logique avait prévalu, son hôte aurait dû se contenter d'une participation financière plus faible, conçue comme une contribution aux seules dépenses alimentaires de la maisonnée, contribution laissée à l'appréciation de l'hébergé et *grosso modo* proportionnée à la modicité de ses gains. Or, selon Pierre, ce n'était pas le cas en l'occurrence, puisque, en lui prélevant un peu plus de 40 % de son salaire, ce « frère » faisait en réalité un profit, d'autant plus évident que le montant de ce profit correspondait exactement au montant de sa propre épargne. On notera, au passage, la rigueur démonstrative de ce quasi cas d'école marxiste, puisqu'on y voit l'aide rendue, transformée en un rapport marchand direct, dont la finalité, sous couvert d'une aide qui n'en est plus que l'habillage idéologique, est en réalité l'extorsion d'une plus-value représentant la capacité d'épargne de l'exploiteur ! Et la démonstration ne s'arrêtait pas là, puisque Pierre la parachevait en montrant que cette exploitation assurait en outre les conditions de sa propre reproduction : interdisant à l'exploité de pouvoir épargner de son côté et le condamnant donc à demeurer enfermé dans sa condition, elle n'est pas différente, au fond, de l'exploitation dans l'entreprise. L'une et l'autre font de l'argent avec l'argent produit par le travailleur qui leur est soumis et, surtout, en ne laissant à sa disposition que des sommes dérisoires, ne lui permettent pas d'avoir ce surplus « pour qu'on sache aussi ce que veut dire l'argent », pour que l'on puisse aussi « essayer de se développer » ; autrement dit, avoir une chance de conquérir son indépendance personnelle, alors que, « au contraire, là, tu vas les suivre ».

entrepreneurs, notamment les Libanais, et la grande bourgeoisie locale, Pierre avait mis à profit l'une de ces périodes de mise en chômage pour solliciter un autre membre de son réseau de parenté ; et c'est ainsi qu'un jour, il peut repartir dans l'intérieur, à Zuenoula, où l'appelle un autre grand-frère, soudeur à la Sodésucre [20], où celui-ci le fait embaucher comme manœuvre. Mais la crise s'était maintenant installée (la Sodésucre est en difficulté et le grand-frère est licencié au bout d'un an) ; aussi Pierre est licencié à son tour au bout de deux ans.

Dr Jekyl et Mr. Hide : duplicité et double-bind

Après toutes ces tentatives infructueuses pour s'établir comme salarié, vers la fin de 1982, c'est, une fois de plus, à Abidjan que Pierre se retrouve et de nouveau, c'est chez ce même « grand-frère » (le fils de l'oncle sorcier), auquel l'attachent tant de liens affectifs et pulsionnels, dont on a déjà souligné l'ambivalence. Et c'est alors, à nouveau hébergé et chômeur, repris dans cette relation de dépendance totale à laquelle il avait pu tant bien que mal échapper pendant quelques années de travail salarié, qu'il se retrouve aussitôt repris dans les méandres de la sorcellerie villageoise.

On lui apprend que son père est malade et que l'oncle avait été convaincu d'en être le responsable :

> « Il y a eu un jugement [durant la maladie du père] et les villageois, sous la pression des oncles maternels [21], ont condamné cet oncle à verser la boisson [de sacrifice aux ancêtres pour demander leur pardon] et à payer un casier [de vin rouge] ainsi qu'un mouton ["l'amende" destinée au repas sacrificiel de réconciliation familiale]. »

Pour l'interlocuteur européen, Pierre donne des explications supplémentaires :

> « Je vous ai dit que l'Africain est différent de l'Européen : c'était toujours le même vieux qui faisait pression sur mon père. C'est lui qui m'a

20. Société de développement de la production sucrière qui, comme la plupart de ces grandes sociétés d'État souvent surdimensionnées, est soumise à une restructuration avec licenciements de personnels à partir de 1977, avant d'être dissoute dans les années suivantes.

21. Remarquons à nouveau le rôle d'intercesseurs, de médiateurs et de protecteurs de leurs parents utérins, que remplissent les oncles maternels, ces alliés privilégiés dans les sociétés patrilinéaires. Rappelons qu'en agissant ainsi, les oncles s'acquittent d'une dette vis-à-vis de leurs neveux utérins (ils ont tiré profit de la compensation matrimoniale reçue en échange de la mère de ces derniers). Mais en même temps, ils font un investissement social et symbolique, puisque, comme le soulignent les Dan, les neveux sont les « griots » de leurs oncles maternels (ils proclament la gloire de leurs noms dans les cérémonies) et que ce sont eux, aussi, qui se chargent de leur enterrement.

> arrêté dans mes études car, *en sorcellerie, [si] je suis contre quelqu'un qui est déjà fatigué [âgé] et [que] je vois que son enfant va peut-être le sauver demain, alors que vais-je faire ? Je coupe d'abord ses branches* [ses enfants], je l'attaque par elles. »

Ainsi, avec cette preuve ultime, se bouclait l'enchaînement d'une longue démonstration par les « faits », de ce que la sorcellerie de l'oncle était bien la cause essentielle de la faillite du cursus scolaire de Pierre : comme il avait fait échouer les investissements du père dans la modernisation de ses plantations, en provoquant les maladies de Pierre, puis en le menaçant de mort en cas de réussite, ce que le sorcier visait, c'était bien l'avortement de ce procès d'endettement, par lequel, en investissant à long terme sur la réussite scolaire de son fils, le père se préparait une retraite prospère et glorieuse et, sans doute, entendait accéder au rang d'aîné éminent [22]. La maladie du père, suffisamment grave pour avoir provoqué l'intervention des alliés maternels, n'était donc que le point d'orgue de cette longue entreprise de destruction, qui finissait par aboutir, fin 1982, à la mort du père :

> « Cet oncle, je dis que c'est lui qui l'a tué en sorcellerie, que c'est lui qui l'a livré aux sorciers. A cette époque, en 1982, je ne crois pas que la justice ivoirienne sanctionnait les sorciers, sinon j'aurais porté plainte. »

Pourtant, Pierre ne devait pas en finir pour autant avec l'ambivalence communautaire, sur laquelle la suite de l'histoire apporte encore un nouvel éclairage sans ambiguïté : on y voit notre infortuné héros, déjà sacrifié par l'oncle meurtrier sur l'autel de l'anti-individualisme communautaire, rentrer dans le rang de l'ordre lignager et, suprême « élégance » d'une démonstration quasi mathématique, revenir se placer, comme si de rien n'était, sous l'autorité du dit oncle, puisque celui-ci se trouvait dès lors investi de la tutelle directe des enfants de sa victime ! Mais il faut être européen pour s'étonner de ce que ce « meurtre » n'ait pas provoqué plus de remous. Alors Pierre explique encore :

> « Comme cet oncle [le sorcier] c'est aussi celui de mes frères et de mes cousins, on a laissé [tomber l'affaire]. Mes frères m'ont dit que j'étais le plus jeune, que j'avais un gros cœur, mais qu'il fallait le laisser, car c'était

22. A propos des croyances relatives à la sorcellerie dans l'ouest de la France, Jeanne Favret-Saada (1979) montre qu'ici aussi, l'attaque magique contre une personne peut se porter d'abord sur tout ce qui, de près ou de loin, la touche et fait partie de son « domaine », à la fois ses « possessions » et son espace vital : ses cultures, son bétail, son tracteur ou ses proches.

> aussi notre papa. Donc, après la mort de notre papa, on est parti chez lui [chez l'oncle] et on est resté là-bas, chez lui, parce que, après [notre père], notre père [social], c'est lui. »

Et comme l'on s'étonne (« mais vous pouviez vivre chez lui en sachant tout cela ! »), l'on s'attire cette réplique de « bon sens » :

> « Oui : que faire du moment que nous sommes dominés par ces forces, dans la famille ? S'il est chef de famille, on doit vivre forcément chez lui. C'est ce que j'ai dit : nous [les Africains], on est différent de vous [les Européens]. »

Le bon sens de Pierre, que l'on pourrait d'un point de vue superficiel, interpréter comme du fatalisme, surtout quand on connaît ses malheurs, renvoie en fait à ce sens commun forgé dans le creuset de *cultures pour lesquelles la sorcellerie, comme d'autres manifestations de cette surréalité qui informe et détermine en dernier ressort la réalité empirique ordinaire, fait partie de l'expérience quotidienne la plus banale* : toutes les relations humaines, surtout celles qui sont de grande proximité sociale et affective et relèvent de la socialité communautaire (impliquant des interdépendances trop étroites pour ne pas être intensément chargées d'affects ambivalents), sont ici virtuellement porteuses du meilleur (la solidarité), comme du pire (la jalousie, l'envie, la haine, le ressentiment, la soif du pouvoir) et le pire, en l'occurrence, dans des cultures pour lesquelles penser, c'est déjà faire au niveau de l'efficacité magique (symbolique), se matérialise très banalement dans les malheurs qui peuvent accabler quiconque a pu se trouver en position de cristalliser sur sa personne les pulsions agressives de l'un de ses proches. Pierre, l'écolier trop doué, son père, planteur trop entreprenant et chef de famille trop prolifique (trop ambitieux ?), n'avaient eu, somme toute, que la malchance bien ordinaire de susciter l'ombrageuse jalousie d'un chef doté de ces pouvoirs magiques d'agression que tout le monde n'est pas censé détenir, bien que chacun puisse un jour ou l'autre en être soupçonné, mais si commodes pour ramener à la raison lignagère les gens ordinaires coupables de menées individualistes (de ne pas savoir rester à la place que leur assigne la structure hiérarchique).

Cependant l'on imagine dans quelle atmosphère empoisonnée avait pu se dérouler ce nouveau séjour de Pierre dans son village, où il allait lui falloir rester constamment sur ses gardes dans ce milieu où il avait, parmi ses proches (mais est-on jamais assuré de bien les avoir identifiés ?) des gens qui lui voulaient du bien (mais ceci n'exclut pas les ambiguïtés) et des gens qui ne « l'aimaient pas » (car le sorcier est certes identifié, mais pas ses acolytes), alors que, ainsi que l'en avait averti son grand-frère d'Abid-

jan, « si tu vas là-bas, il faut être comme tu n'as pas appris » (comprenons : armé des protections magiques et du savoir-vivre, au sens fort du terme, dont un ancien écolier, sorti du système villageois et de l'éducation qu'on y reçoit, est dépourvu). Aussi Pierre quitte à nouveau le village au bout d'un an : sortant cette fois du réseau de la parenté, il retrouve à Gagnoa un « compatriote » dida, qu'il avait connu à l'époque où il y avait passé un an dans le primaire. L'homme est employé à l'Omoci (l'Office de la main-d'œuvre de Côte-d'Ivoire) et lui offre l'hospitalité et des espoirs d'embauche, bien qu'il ne soit pas un parent, ce que Pierre souligne en faisant observer qu'il faut attribuer cette conduite à la « solidarité » (« tu sais, chez nous, Africains, c'est la solidarité ; l'Africain est solidaire »), mais en précisant aussitôt que celle-ci relevait bien de la logique de la dette : « il savait que si je travaillais, comme il avait fait pour moi, donc, moi aussi, je devrais faire aussi pour lui, à ce moment. »

Cependant, malgré la position stratégique de son hôte, Pierre était resté plus d'un an au chômage. En 1984, la récession s'était déjà installée. Mais, bien entendu, cette causalité générale ne suffisait pas à expliquer cette infortune privée : les sorciers de son village continuaient à « bloquer » Pierre. C'est alors qu'il s'était résolu à aller consulter le prophète dida Koudou Jeannot, qui commençait à défrayer la chronique depuis un an, en menant une vaste croisade anti-sorcellerie, de plus en plus populaire dans tout le pays, où on le faisait venir dans les villages pour qu'il détruise les « fétiches » et les sorciers. Le prophète avait évidemment confirmé le diagnostic de sorcellerie :

> « C'était à cause de ma souffrance ; je ne faisais rien ; les gens parlaient de lui ; c'est comme ça que je suis parti là-bas. Chez lui, il m'a regardé et puis il m'a dit : toi, ton problème est dur [grave]. Je vais te dire : il faut être patient ; le jour où j'irai dans ton village, tu trouveras ce que tu cherches [du travail], où que tu sois (...). Je lui avait expliqué que c'était difficile pour moi [de trouver du travail], mais que le jour où il va dans mon village, peut-être que ça va s'arranger. Et, heureusement pour moi, j'étais toujours à Gagnoa et, un matin, on me dit que Koudou Jeannot était parti chez nous, au village. »

Et, en effet, l'intervention du prophète (alors en pleine ascension : on est en 1985) avait porté ses fruits puisque, quelques mois plus tard, après plus de trois ans d'inactivité, Pierre retrouve enfin du travail :

> « Alors que je cherchais encore du travail à Gagnoa, je suis allé à l'Omoci où j'avais le frère. Il me dit : les gens qui font du goudron, là-bas, j'ai mis ton nom [sur la liste]. Ce matin, tu vas travailler ; j'ai dit : ah bon, donc, ce que le monsieur [le prophète] a dit, c'est la vérité. »

Effectivement, début 1986, Pierre est embauché dans une société étrangère de bitumage. Il y restera dix-huit mois, jusqu'au départ de la société, en juillet 1987, date depuis laquelle il est resté chômeur jusqu'à ce jour.

C'est que les sorciers ont la vie dure et que le prophète n'avait pu parachever son travail d'éradication : arrêté en 1986 par les pouvoirs publics, puis assigné à résidence depuis, il n'avait donc pu, selon Pierre, accomplir la deuxième phase de son rituel, celle qui aurait fini de liquider les sorciers du village. Pourtant, ajoute-t-il, à la suite de son passage, « il y a beaucoup de personnes [de sorciers] qui sont mortes. Plus de quarante personnes, comme ça. *Même mon grand-père, il a été terrassé.* » Et comme on lui demande de bien préciser – son grand-père ? le propre père de son père ? celui qui avait toujours aidé Pierre quand il était écolier ?–, il confirme :

> « Oui, ce n'est pas parce qu'il est mon grand-père que je vais dire qu'il n'a pas été sorcier. Oui, il a été terrassé. On a une cousine qui est entrée en transe et qui lui a dit carrément : pour tout ce que tu fais dans la famille, il faut te dire que tu ne vas pas durer [que tu vas bientôt mourir]. »

Ainsi, la théorie de la sorcellerie est indissociablement ontologique et sociologique : théorie de la duplicité des hommes et théorie de la duplicité de la société. De même qu'en chacun, on peut toujours soupçonner la présence d'un doublet sorcier (Dr Jekyll et Mr. Hide...), on sait que le village a lui-même son double sorcier invisible, cette société secrète des sorciers associés dans un « comité », au sein duquel chaque sorcier est lié aux autres par un pacte qui lui a donné sa puissance (individualiste), mais qu'il ne peut rompre sous peine d'être tué par les autres (la logique anti-individualiste de la dette).

C'est en tout cas à la lumière de cette vision du monde, essentiellement fondée sur le schème de l'ambivalence, ambivalence de l'autre, ambivalence du rapport à l'autre, qu'il convient de comprendre l'ambivalence de la dette, autrement dit, de la solidarité, et que celle-ci puisse s'actualiser sous la forme d'un double-bind. Ainsi, ce grand-père, qui avait assumé une bonne part des frais de scolarité de Pierre et, plus généralement, l'avait toujours soutenu, avait été en même temps l'un des associés en sorcellerie de l'oncle meurtrier du père et il avait collaboré aux malheurs de son propre petit-fils !

Certes, on pourrait gloser sur la pertinence universelle de cette vision des choses (*elle a depuis longtemps anticipé, dans son langage, sur la découverte psychanalytique de l'inconscient et de l'ambivalence universelle des pulsions humaines*) et comprendre par là, pour paraphraser Durkheim, que, si elle est une « illusion », elle n'en est pas moins fondée dans la réalité des choses, si bien que ceux qui la partagent, ont aussi des rai-

sons, « objectives », « rationnelles », d'y « croire ». Cependant, mieux vaut, ici, considérer la rationalité spécifique de l'interprétation et son caractère totalitaire : *imperméable à la contradiction, précisément parce qu'elle est toute entière organisée autour du schème de l'ambivalence, elle a réponse à tout,* ce qui permet de comprendre pourquoi des gens intelligents et non dépourvus de sens critique peuvent malgré tout en rester prisonniers, dès lors qu'ils sont nés et ont grandi dans l'univers qu'elle institue. C'est donc tout naturellement et fort logiquement, qu'en réponse à l'étonnement de son interlocuteur, Pierre donne cette explication en forme de constat d'évidence :

> « Chez nous, le vieux peut te mettre à l'école, mais ce n'est pas ton idée [ce n'est pas pour ce que tu crois]. *Tu mets ton enfant au monde, mais tu le livres aux sorciers.* »

Pour apprécier pleinement cette réponse, il faut rappeler que les relations entre le grand-père et son petit-fils, par contraste avec les relations plus contraintes par l'obligation d'obéissance et par la rivalité potentielle entre fils et père, sont socialement définies comme des relations d'intime affection, qui permettent une grande familiarité au petit-fils et sont censées lui assurer l'indulgence, l'amour et la protection du grand-père, au besoin contre la sévérité paternelle. Dans les sociétés patrilinéaires, surtout en présence du grand-père, le petit-fils est souvent désigné comme son « fils » ; en tout cas, il est a fortiori son « enfant », puisqu'il est enfant de l'enfant. Ainsi, que même un grand-père puisse être à ce point duplice, qu'au grand jour, pour donner le change ou soigner les apparences, il assume les frais de scolarité de son petit-fils, tandis que, dans l'ombre, il le livre simultanément aux sorciers, est certes particulièrement démonstratif de la duplicité virtuelle de tout individu et de tout rapport social (puisque, même ceux qui sont a priori censés être le plus à l'abri de toute ambivalence, peuvent s'avérer un jour chargés d'agressivité sorcière), mais n'en reste pas moins logiquement pensable : il suffit de « découvrir » que le grand-père était un sorcier et que, comme tel, il était tenu de donner quelqu'un de ses proches en pâture à ses complices de l'association secrète des sorciers du village.

A la limite, d'ailleurs, une conduite aussi « scandaleuse » n'est même pas incompatible avec un sentiment d'affection pour la victime que l'on livre ! Il suffit, pour le comprendre, de « savoir » que *le sorcier, ce dangereux individualiste pour la société « officielle », n'en demeure pas moins, au sein de la société des sorciers (dans cette mesure, c'est une véritable mafia), un « sujet communautaire », interdit d'individualisme sous peine de mort.* En effet, écoutons Pierre à ce sujet :

> « La sorcellerie, c'est un comité : les gens se connaissent. Pour prendre une décision, ils se réunissent. Comme les gens de la Rose Croix. Tu es sorcier, tu prends une décision seul : si les autres ne sont pas contents de toi, tu vas mourir. Ils vont te sanctionner parce que tu n'as pas demandé

leur avis. Ou alors, tu es allé faire quelque chose pour ton bonheur et ils peuvent, peut-être, l'accepter. »

Traduisons cette remarquable démonstration : le sorcier, cet individualiste par rapport à la société officielle, n'a en réalité aucune marge de manœuvre, aucune indépendance ni autonomie, puisqu'il est toujours tributaire de l'accord – explicite ou tacite – de ses comparses, qui peuvent le tuer s'il déroge à la loi du groupe (celle de la dette et de la solidarité) et puisque, en tout cas, s'il lui arrive de prendre une initiative personnelle, en faisant « quelque chose pour son bonheur » – heureuse formule en ce qu'elle connote à merveille la pulsion individualiste –, par exemple en investissant sur la réussite scolaire de son petit-fils, c'est à ses risques et périls, car les autres « peuvent, peut-être l'accepter », ce qui revient à souligner qu'un tel consentement est au moins tacitement nécessaire, tout en demeurant très incertain. C'est donc à la lumière de cette impensable pensée de l'individu en tant qu'idéal, en tant que sujet capable d'indépendance et d'autonomie, donc capable d'agir en son nom propre, selon ses désirs personnels, au besoin hors des normes instituées, sans pour autant agir nécessairement de manière délinquante ou insensée [23], qu'il convient de comprendre la suite de l'analyse de Pierre :

« Ils [les sorciers] ont dit : nous, nous ne voulons pas que nos enfants soient instruits et toi [le grand-père], tu prends ça [ton pouvoir sorcier] pour faire réussir tes enfants : nous allons te tuer. »

23. On pourrait objecter à cette analyse que les sociétés africaines traditionnelles reconnaissent l'existence et la nécessité des individus hors du commun. Rois divins, chefs de guerre, chasseurs découvreurs de nouveaux territoires, voyants chasseurs de sorciers, devins, guérisseurs éminents, cadets entreprenants fondateurs de nouvelles lignées, etc., sont en effet présentés comme de fortes personnalités qui mettent, au service de leurs ambitions ou de leur vocation, leur force de caractère, leur intelligence et leurs dons particuliers ainsi que leurs relations à telle ou telle entité sur-réelle (divinité, génie, ancêtre, « fétiche »). Le plus souvent, d'ailleurs, leurs capacités particulières sont réputés pour signaler leur maîtrise d'un pouvoir de nature magique, à potentialité sorcière (il en est ainsi également des *big men,* notables riches, et des chefs de lignage puissants). En outre, ce pouvoir magique a pu être acquis au prix d'une rupture des interdits auxquels sont soumis les gens ordinaires (sacrifice d'un parent, inceste, non-respect d'un tabou alimentaire ou comportemental, etc.). Tout ceci contribue donc à les signaler comme des individus à part, fortement individualisés. Mais l'on fera observer : d'une part que leur action est socialement bénéfique et surtout que leur individualité trouve à s'inscrire dans des positions statutaires prédéterminées et dans des rôles assignés et prédéfinis par les normes coutumières ; d'autre part, que cette individualisation n'en est pas moins pensée comme porteuse d'ambivalences virtuelles : comme si toute manifestation individualisante était fatalement suspecte (ainsi un chasseur de sorciers peut être soupçonné de basculer dans la sorcellerie ; un chef peut l'être de « manger » ses dépendants). Comme si l'on ne pouvait concevoir l'individu, en définitive, que comme enfermé dans les limites étroites d'une alternative de type totalitaire : être au service de la collectivité selon des modèles prédéfinis ou bien être un danger pour elle. Dans cette perspective, la comparaison avec les totalitarismes modernes, eux aussi communautaristes, prend tout son sens : l'individu non conformiste (le sujet pleinement autonome, le dissident) ne pouvant ici et là qu'être fou ou criminel.

Par ces propos, en effet, Pierre rend compte avec une logique imparable, de l'apparente incohérence de la conduite de son grand-père : en tant que grand-père, apparemment « simple », ordinaire, cet homme a sans doute « cherché son bonheur » en utilisant des moyens ordinaires (l'argent) pour scolariser son petit-fils, lequel, plus tard, lui paierait sa dette de reconnaissance ; mais, en réalité, puisqu'il s'est avéré par la suite qu'il était aussi un sorcier, quand il agissait ainsi, c'était aussi en tant que sorcier. Donc, moment logique de la réinterprétation rétrospective, Pierre ne pouvait réussir, car cette réussite, il la devait aussi au pouvoir magique du grand-père (ainsi s'explique, peut-être, qu'elle ait été si éclatante au départ) et, comme les autres sorciers n'en voulaient pas, le grand-père s'était retrouvé contraint d'obtempérer à leur diktat : en cessant de le soutenir magiquement et en le livrant aux agressions des autres sorciers. Mais, en rigoureux logicien, formé à l'impeccable idéo-logique communautaire, Pierre n'arrête pas son « analyse » de l'ambivalence à ce « simple » constat, qui pourrait donner à penser que, tout en acceptant de sacrifier son petit-fils, comme à son corps défendant, pour sauver sa propre vie, le grand-père n'en aurait pas moins continué de l'aimer.

C'est en effet l'amour lui-même, plus généralement, la solidarité, qu'il passe au crible de cette pensée du soupçon, à laquelle rien ne saurait résister, dès lors que, pour elle, il ne peut y avoir de don pur et gratuit, mais toujours, sous cette apparence, les ambivalences de la logique, intéressée, de la dette. En d'autres termes, pour expliquer les ambivalences du grand-père, partant, de son aide elle-même, l'hypothèse d'une contrainte extérieure, – le chantage exercé par les sorciers créanciers qui réclament une victime en paiement de la dette –, n'est pas nécessaire. On peut aussi penser que l'aide initiale avait pour objectif profond de vous lier, de vous endetter, de vous mettre sous la domination du créancier, puis, une fois cet objectif atteint et d'autant mieux assuré qu'il a emprunté la voie la plus altruiste en apparence et la plus valorisée (favoriser votre réussite, votre « sortie » en vous aidant à faire des études et, ainsi, vous permettre d'accéder à un statut qui assurerait votre indépendance matérielle, voire, une prospérité et un pouvoir garants d'une certaine autonomie par rapport à l'univers villageois), que tout est fait désormais pour « bloquer » ce processus, afin de vous faire rentrer dans le rang communautaire et y prendre la place à laquelle, en réalité, on vous destinait depuis le début : celle de « l'enfant » favori, attaché par reconnaissance au service du vieil homme qui a tant fait pour lui. Or point n'est besoin pour cela de sacrifier l'enfant à d'autres. Il suffit que le vieil homme utilise sa propre influence mystique, magique, sur son petit-fils (une pensée, un mauvais sort, un fétiche), pour que celui-ci, sans être le moins du monde menacé dans sa santé ni livré aux sorciers, connaisse soudainement l'échec scolaire qui le ramènera dans le giron grand-paternel.

Ainsi la logique de la dette autorise les démarches les plus tortueuses et aucune antinomie apparente ne résiste aux analyses (ou aux supputa-

tions) machiavéliennes qu'inspire une telle pensée du soupçon. Soulignons en tout cas, qu'ici, elle parachève la démonstration de l'actualisation toujours possible de l'ambivalence en double-bind, cette permanente virtualité à laquelle tout individu susceptible de réussir est soumis, puisqu'elle montre que *l'injonction d'avoir à réussir peut receler en elle-même une injonction d'avoir à échouer ;* qu'elle peut, en quelque sorte, en être le véhicule, si bien qu'elle peut signifier son exact contraire : je te signifie si bien que je veux que tu réussisses, que je te signifie en réalité, d'inconscient à inconscient, comme par magie, que cette réussite ne sera jamais la tienne, ou même, que je souhaite profondément que tu ne réussisses pas, et, dans les deux cas, que ce soit parce que tu t'affirmeras en opposant ton désir d'échec à mon désir de réussir à travers toi, ou parce que tu identifieras trop bien mon désir de ton échec et t'y conformeras, tu te voueras à l'échec : la psychanalyse n'a-t-elle pas appris à cheminer ainsi dans le dédale des ambivalences et, comme Jeanne Favret-Saada l'a fait remarquer, à propos de son étude sur la sorcellerie dans la Mayenne, ne nous a-t-elle pas appris qu'en Occident aussi, les désirs et les mots de l'autre peuvent tuer ?

C'est bien en tout cas ce que dit Pierre avec les signifiants de sa culture. Écoutons le donc continuer à parler de ce grand-père et souligner d'abord, comme pour mieux parfaire la démonstration, qu'il était pourtant un notable éclairé :

> « Lui, il a fait la seconde guerre mondiale et, quand il est revenu en 44, les gens l'ont pris comme un citoyen civilisé parce qu'il venait de chez les Blancs. Donc on lui a dit de prendre la tête du village comme chef et il l'est resté jusqu'à sa mort, en 1986. Donc, en ce temps-là, lui, il connaissait les avantages de l'école. Et il a scolarisé beaucoup de nos grands-frères. »

Voici en effet le portrait d'un homme a priori au dessus de tout soupçon, puisqu'il était convaincu des bienfaits de la scolarisation et avait déjà assuré celle de beaucoup de jeunes du village. Alors pourquoi donc, avec Pierre, n'avait-il pas agi de même ? C'est alors que Pierre avait formulé *cette troisième variante de la double injonction contradictoire, quand l'injonction explicite de réussite masque l'injonction silencieuse d'échouer.* Non plus sous la forme de dispositions opposées émanant de deux personnes différentes certes (l'agression de l'oncle sorcier, chef de lignage d'un côté, le soutien du grand-père, chef de village, d'un autre côté), mais porte-parole, l'une et l'autre, d'un même collectif (la communauté familiale et villageoise, de ce fait simultanément menaçante et protectrice) ; ni sous la forme d'un même personnage à deux visages antagoniques (le grand-père-sorcier, utilisant d'abord sa sorcellerie pour favoriser la réussite scolaire de son petit-fils, puis condamné, en tant que sorcier, à livrer ce petit-fils aux autres sorciers, sans nécessairement, en tant que grand-

père, cesser de l'aimer). Mais, cette fois, sous la forme d'une duplicité en un sens plus troublante et plus désarmante encore, puisqu'elle procède de l'ambivalence même de l'amour, quand, dès l'origine, l'amour n'a été que l'instrument d'un désir de posséder l'autre, de l'asservir, de le nier en tant qu'autre, et que, d'emblée, c'est donc la cohérence d'un dessein égoïste, individualiste, d'une volonté sorcière pour tout dire, qui s'est cachée sous les apparences de l'amour, arme d'autant plus efficace que l'amour est sans pareil pour désarmer celui qui en l'objet...

C'est, en effet, cette hypothèse, tout aussi plausible que les autres, que Pierre explicite maintenant, en la développant sur un exemple de sa connaissance, exemple archétypique, puisqu'il met en scène le cas d'un enfant particulièrement choyé, gâté et aimé par son oncle, mais qui, au nom de cet amour-sorcier, s'était longtemps trouvé condamné à échouer à l'examen d'entrée en sixième :

> « *L'Africain, il aime mais il sait ce qu'il fait.* On en a vu qui prennent en charge leurs neveux, qui leur donnent de l'argent, qui font tout ce qu'il faut pour eux. Mais l'enfant est là, il travaille jusqu'à être le premier de sa classe et pourtant il ne peut même pas avoir l'entrée en sixième ! Alors l'enfant est là [il ne fait plus rien], jusqu'au jour où le vieux [qui l'avait pris en charge] meurt : et voici que l'enfant entre en sixième, passe le BEPC, passe le bac, entre à l'université. C'est par suite du passage de Gbaï [autre nom de Koudou Jeannot, le prophète anti-sorciers]. Alors on dit que l'enfant-là, le vieux était assis sur lui. Il avait l'enfant chez lui, il l'habillait, il lui donnait de l'argent, il faisait tout pour lui, l'enfant n'avait rien à envier à un collégien pour ses vêtements. *Mais le vieux sait pourquoi il fait ça : il ne veut pas que l'enfant le quitte.* Quand l'enfant dit : « je n'ai pas eu l'entrée en sixième, je vais aller fréquenter [aller à l'école] ailleurs », le vieux dit : « non. Qu'est-ce que tu n'as pas ici ? » Quand on regardait l'enfant, il ne lui manquait rien, il n'avait rien à envier à un citadin : on vend le cacao et le vieux lui donne 20 000 francs [200 FF] en lui disant d'aller payer ce qu'il veut ! Mais il est assis sur lui, il *ne veut pas que l'enfant le quitte ; il ne veut pas que l'enfant réussisse parce qu'il l'aime.* Car si l'enfant quitte [le village], demain il ne sait pas qui il pourra envoyer faire ses commissions. *Donc, lui, il bloquait tout pour lui.* Pourtant on remarque que l'enfant travaille, non ? Quand tu vois ses devoirs, il suit les premiers de sa classe et pourtant il n'est pas admis. »

La pensée du soupçon : l'individu et le sujet impensables

Il faut s'arrêter un instant sur ces formules frappantes qui disent à leur manière, concrète, en utilisant des exemples vécus ou connus, la permanente virtualité de l'ambivalence des volitions et des conduites, y compris celles qui se donnent à voir comme les plus altruistes, les plus désinté-

ressées et les mieux incarnées dans des gestes apparemment sans ambiguïté, mais qui, à tout moment, peuvent faire l'objet d'une relecture désenchantée, au nom d'une vision du monde qui est une véritable pensée du soupçon, en effet, et dont on peut remarquer qu'à sa manière (concrète, psychologisante [24]) et avec ses propres catégories (notamment celles de la sur-réalité, de la duplicité du réel, et de la sorcellerie), elle préfigure, en quelque sorte ces « philosophies du soupçon » qui ont marqué l'histoire de la modernité en Occident (marxisme, nietzschéisme et freudisme) : n'y retrouve-t-on pas, en effet, une herméneutique qui vient débusquer, sous l'univocité apparente de la morale, de la générosité, de l'amour et du désintéressement, l'intérêt de « classe », la volonté de puissance, le ressentiment, et la duplicité du moi ? Car, enfin, que dit Pierre de ces « vieux » qui prennent en charge généreusement la scolarisation des enfants ? Qu'en réalité, sous l'apparence de l'aide, peut toujours se cacher la volonté de préserver ses propres intérêts, d'asseoir un rapport de domination qui se prolongera en rapport d'exploitation (le vieux est « assis sur l'enfant » et sur lui, il entend garder les prérogatives d'un maître généreux sur un serviteur reconnaissant : l'enfant est là pour être à son service : « faire ses commissions »). Que l'amour peut toujours masquer son contraire, un désir de posséder l'autre, de l'empêcher de réussir quand cette réussite lui donnerait les moyens de conquérir son indépendance (« il ne veut pas que l'enfant réussisse *parce qu'il l'aime* »).

On peut d'ailleurs pousser plus loin un tel rapprochement, notamment avec la psychanalyse, si l'on prend en compte le fait que cette pensée du soupçon envisage qu'il y a là-dedans des enjeux de vie et de mort. En effet, que l'enfant du cas évoqué ne puisse enfin réussir qu'après la mort de son père symbolique (cet oncle protecteur-tyrannique), dit bien, à sa manière, qu'il n'est peut-être pas de réussite personnelle passant par la sortie de l'univers familial, sans le meurtre du père, ce qu'on peut interpréter, d'un point de vue psychanalytique, comme une problématique de type œdipien [25], que l'on appréhenderait simultanément dans sa dimension psychologique (le fils doit « tuer » le père pour conquérir son autonomie) et dans sa dimension sociologique (la réussite scolaire a pour condition et pour conséquence la sortie de l'univers culturel villageois : dans une certaine mesure, l'élève doit « mourir » à la culture de ses

24. Psychologisante en ce sens qu'elle « incrimine » systématiquement des « volontés » et des dispositions, celles des individus ou celles des créatures sur-réelles qui les surveillent, mais ne remet jamais en cause, explicitement du moins, les structures sociales : celles-ci sont par définition insoupçonnables, puisqu'elles sont sanctionnées par la tradition et l'héritage sacralisé des ancêtres. En outre, la socialité communautaire, qui superpose étroitement rapports sociaux et rapports interpersonnels, incline à cette « psychologisation », caractéristique de tous les petits groupes qui sont en même temps des lieux de vie.

25. Cette analyse s'inspire de celle des Ortigues (1966).

ancêtres et celle-ci en est menacée de mort). Mais ici, le « meurtre » du père n'est pas pensé sous son seul aspect psycho-symbolique : il est bel et bien réel, comme peut l'être, dans l'autre sens, le meurtre du fils, ce qui montre sous une lumière crue qu'il est d'emblée pensé comme un acte éminemment asocial, condamnable et dangereux, car il ne peut être perpétré qu'en sorcellerie.

Aussi n'est-il pas surprenant que, dans cette parabole, le meurtre libérateur ne puisse être accompli que par un tiers, un hors-système, le prophète –, (de même, pour que le grand-père de Pierre pût être accusé, il avait fallu l'intervention du prophète et la transe-dédoublement de la cousine qui avait énoncé l'accusation) –, et que ce meurtre fasse paradoxalement la preuve de l'innocence de l'acte meurtrier : si le « père » est ici tué, c'est qu'il était un sorcier et, qu'en sorcellerie, il détruisait d'une main ce qu'il se donnait l'air de construire de l'autre : la réussite du fils. Ce n'est donc pas celui-ci qui aurait pu tuer le père.

Qu'en l'occurrence, donc, le fils ne puisse assumer le désir de « tuer » le père, puisqu'il s'agirait d'un meurtre réel et pas seulement symbolique, signifie encore que, dans de tels systèmes de représentations, c'est, à cet égard, le règne du tout ou rien : ou bien l'on tue réellement le père, en sorcellerie, mais alors on prend le risque de se mettre au ban de la société et de mourir soi-même (d'être à son tour tué par les chasseurs de sorciers), ou bien on ne le tue pas du tout, sur aucun plan, et la seule alternative qu'offre le système, ce sont les deux modalités de la dette à son égard : soit que l'on demeure à ses côtés comme dépendant et prestataire (jusqu'à ce que l'on puisse à son tour devenir « père »), soit que l'on « sorte » de ce rapport social en allant « réussir » ailleurs, mais sans cesser pour autant d'avoir à s'acquitter de sa dette, à distance et sous des formes diversifiées (hébergements, aides à la scolarisation ou à l'embauche, aides monétaires, assistance et cotisations aux funérailles, constructions au village, etc.).

En bref le meurtre symbolique du père est impensable, ce qui revient à dire qu'*il n'y a pas d'autre terme alternatif à l'individualisme que l'assujettissement communautaire*. Mais le sujet, au sens occidental du terme, l'individu responsable de son destin et de ses actes, animé par un idéal d'autonomie au nom duquel il revendique son indépendance et sa liberté, n'accepte que les dettes qu'il veut bien se reconnaître et décide par lui-même de la manière et de la mesure dont il s'en acquittera, et, par ailleurs, assume son agressivité en désirant son propre bonheur, au besoin contre le désir ou les normes de ses parents, cet individu-là reste du domaine de l'impensable pour cette pensée, dont on rappellera qu'elle ne lui accorde une pensée que sous son acception individualiste et pour mieux le forclore. En effet, le sorcier y représente bien la figure emblématique de l'individu. Mais c'est un individu perçu sous son versant asocial et délinquant, purement individualiste donc ; mais, d'une part, c'est un

individualiste que la morale condamne et d'autre part, s'il est individualiste par rapport à la société, comme on l'a vu, il n'a aucune autonomie : d'abord parce qu'il ne peut vivre qu'en parasite, donc dans la dépendance de ceux dont il se nourrit ; ensuite parce qu'il perd toute indépendance au sein de la mafia secrète à laquelle il appartient et vis-à-vis de laquelle il est perpétuellement endetté, puisqu'il tient d'elle son pouvoir, si bien qu'il n'a pas de réel pouvoir sur ce pouvoir, celui-ci le possédant plus qu'il ne le possède. *Cet individualiste n'en reste donc pas moins pensé comme un sujet communautaire.*

L'explication de leurs échecs et de leurs difficultés par référence à une causalité sorcière, l'interprétation dans les termes de la logique persécutive, signalent donc, chez certains citadins abidjanais, la très forte prégnance de systèmes symboliques qui excluent la pensée de l'individu (indépendant) et, a fortiori, celle du sujet (autonome) et leur interdiraient donc, en principe, de se penser eux-mêmes sous ces catégories. Tant qu'on passe son temps, en effet, à s'obnubiler sur ce que les autres ont fait de vous, sur ce qu'ils peuvent encore perpétrer contre vous, sur ce qu'ils veulent au juste de vous, ou sur ce qu'ils devraient faire pour vous et qu'ils ne font pas encore, ou sur ce qu'ils pourraient faire pour vous et sur ce qu'il faudrait faire pour qu'ils le fassent, ou encore sur ce qu'on a fait pour eux et qu'ils n'ont pas payé de retour, on reste englué dans un rapport en quelque sorte fasciné à l'autre, on reste prisonnier du régime de la dépendance et de l'hétéronomie, et l'on se trouve interdit d'advenir comme individu autonome, prenant en charge son destin, assumant certes ses héritages mais pour en faire quelque chose par soi-même, en somme, selon la formule sartrienne, pour « faire quelque chose de ce qu'on a fait de moi ».

Ainsi Pierre, en dépit de sa vive intelligence et du regard aigu qu'il sait poser sur le monde, tourne en rond dans le temps cyclique du ressentiment, du regret et de l'attente vide.

S'il ne trouve toujours pas de travail, c'est certes pour des raisons objectives qu'il analyse fort bien (la concurrence exacerbée sur le marché du travail, la corruption et le clientélisme qui font que si l'on n'a pas d'appui influent, ou pas d'argent pour soudoyer l'agent recruteur à la porte des usines, on n'a aucune chance de se faire embaucher), mais c'est aussi parce que le prophète n'a pu liquider tous les sorciers de son village et que, là-bas, d'autres sorciers s'acharnent à le « bloquer ».

S'il ne trouve pas de l'aide auprès de ce « grand-frère », qui se contente de le loger à contrecœur dans une atmosphère empoisonnée par leur défiance mutuelle, ce n'est pas (ou pas seulement) parce que celui-ci mène de son côté une existence passablement compliquée par des histoires de séparation conjugale et de maîtresses trop exigeantes (la mère de l'une ne l'aurait-elle pas envoûté ?), ce n'est pas seulement, non plus, « parce qu'il n'y a pas de travail aujourd'hui, en Côte-d'Ivoire », c'est parce que le grand-frère trouverait une sombre jouissance à le dominer, à l'humilier,

peut-être parce qu'il serait sous l'influence des sorciers du village, peut-être aussi parce qu'il serait engagé dans une sourde lutte d'influence (magique ?) avec son cadet, lequel, de son côté, s'entête à rester chez lui comme un vivant reproche et défi muet, comme si c'était à qui montrerait interminablement à l'autre qu'il ne le craint pas...

Si rien ne va en Côte-d'Ivoire, c'est à cause du régime en place, mais il n'y a pas grand-chose à attendre de l'opposition, car, dans le champ de la politique nationale, c'est au fond comme au village : tous les coups sont permis dans une lutte qui n'a que le pouvoir et la domination pour enjeux et où ce sont toujours les mêmes qui tirent leur épingle du jeu, les « petits » comme lui étant condamnés à rester dominés. Alors Pierre rêve, sans trop y croire, d'une improbable émigration à en Europe et d'une fort hypothétique assistance de l'un de ses anciens professeurs (mais il faudrait retrouver sa trace), à moins, sait-on jamais, que le chercheur européen qui l'interroge, ne puisse l'y aider ?

L'ambivalence contournée et l'autonomie conquise

Si Pierre représente en quelque sorte un cas idéal-typique parmi nos interlocuteurs, dans la mesure où, plus que les autres, il est totalement pris dans cette pensée du soupçon qui exclut l'idée d'autonomie, il n'en reste pas moins que chacun vit dans un univers où la sorcellerie, au moins comme hantise et menace possible, demeure la sanction redoutée des manquements à la solidarité communautaire. A des degrés divers, chacun prend en compte cette réalité, ne serait-ce que pour la condamner et expliquer que c'est à cause d'elle qu'il est très prudent dans ses relations avec le village, tandis que certains disent explicitement que leur adhésion à une église chrétienne les en protège, car elle les a placés « dans la main de Dieu ».

En tout cas, il semble bien que, dans la très grande majorité des cas, l'une des raisons principales qui amènent aux idéo-logiques extra-communautaires (prophétismes thérapeutiques, christianismes de diverses obédiences, églises indépendantes, sectes d'inspiration orientale, franc-maçonneries...), tient au désir d'échapper à la crise des solidarités communautaires, quand leurs contradictions latentes s'actualisent en double-bind sous la pression conjuguée de la crise économique, des rancœurs accumulées de part et d'autre et d'aspirations à l'autonomie individuelle, d'autant plus grandes que la logique de la dette vient à être mise en défaut par les échecs qui s'accumulent et par les aides de plus en plus aléatoires et défaillantes. *Ainsi le religieux extra-communautaire, en offrant explicitement une protection réputée pour être efficace contre la*

sorcellerie, en assurant de nouvelles formes de solidarité de proximité, disjointes de toute sanction magique, en promouvant de nouveaux types de lien social, fondés sur une fraternité médiatisée par une instance centrale prohibant les « pensées du soupçon », constitue l'un de ces espaces sociaux, où des individus, pour la plupart pris dans une vision religieuse du monde excluant l'idée de l'agnosticisme, peuvent trouver un point d'appui dans leur quête d'une indépendance relative et d'une prise de distance critique vis-à-vis de leurs appartenances communautaires et de leurs habitus originels.

Simon ou la sortie du labyrinthe par le recours au religieux

C'est le cas de Simon, trente-huit ans, Dida des environs de Lakota comme Pierre et, comme lui, longtemps demeuré prisonnier du labyrinthe de la sorcellerie, mais qui a fini par en sortir grâce à la religion, qui, dit-il, lui a enfin permis de se « libérer » des morts et de la sorcellerie villageoise, afin de pouvoir dorénavant « se battre pour ses enfants et pour sa famille personnellement » en échappant à l'impératif de la dette qui « empêche d'investir ».

Ancien magasinier dans une grosse société commerciale, Simon est au chômage depuis 1990 par suite du dépôt de bilan de la société et du licenciement collectif du personnel. Certes, il explique très bien son chômage par la faillite du pays et il identifie très clairement la responsabilité du Pouvoir qui, en pratiquant « la corruption » (autrement dit, en intégrant par le clientélisme), « ne nous a pas appris à nous prendre en charge » ; certes, depuis son licenciement, il n'est pas resté inactif et, avec l'aide de sa femme, il s'est attaché « à se battre pour (ses) enfants » (il en a trois), en montant de petites affaires qui n'ont guère marché, ce qui ne l'empêche pas de faire de nouvelles tentatives. Certes, il a voté pour l'opposition lors des présidentielles de 1990 et il pense que seuls, la démocratie, le pluralisme et l'alternance au pouvoir pourront sortir le pays de la crise. Mais si, aujourd'hui, il s'est libéré de la sorcellerie, au point que, dit-il, « je n'en veux plus à personne », c'est aussi parce qu'il a pu trouver dans l'Église Évangélique du Réveil un nouveau lignage, où le « Père » est bon sans ambiguïté, où les « frères » sont uniquement bien intentionnés, où la solidarité est « claire », sans arrière dessein tortueux, et où Jésus est ce nouvel ancêtre, uniquement protecteur, qui permet de rompre avec « la chaîne de la solidarité » communautaire, avec sa logique de la dette envers tous ceux qui vous ont précédé, dette « qui empêche d'investir » et qui, surtout, soumet au double bind que vient sanctionner l'agression sorcière. Comme il le résume en une phrase, « *je ne suis plus guidé par les morts parce que j'appartiens maintenant à Jésus* ». Et en effet, Simon a connu les affres de l'individu simultanément promu et menacé de mort par sa parenté. Résu-

mons cet itinéraire complexe et tourmenté, en en reconstituant chronologiquement l'ordre logique, dont il convient de garder en mémoire qu'il ne correspond à la chronologie qu'après coup, quand l'interprétation d'une série d'événements successifs vient éclairer rétrospectivement ceux qui les précédaient.

L'écolier transgresseur et la maladie symbolique

Simon perd d'abord son père prématurément, alors qu'il était « en bas âge ». Ce sont « les sorciers » du village (ils ne sont pas identifiés à ce moment-là) qui l'ont tué. L'enfant est donc normalement pris en charge par son oncle paternel et celui-ci, qui est désormais son « père » (social), assume les frais de sa scolarité. Mais, dès le début de sa scolarité, le jeune élève éprouve de curieux troubles de la vision :

> « Au début, déjà, en CP1, en regardant le papier, je ne pouvais pas voir et à l'école on m'avait conseillé une paire de lunettes. J'étais allé le dire au vieux [l'oncle], mais il m'a dit que ce n'était pas ça. Que c'était parce que nous n'avions pas de lien avec les Blancs, alors que le papier appartient aux Blancs et qu'il valait mieux appeler tous les villageois pour qu'ils mettent fin à ça. »

Le diagnostic de l'oncle est clair : cette « maladie » est d'origine magique ; l'oncle savait en effet que les anciens avaient autrefois, au début de la colonisation, édicté un interdit, celui d'entretenir des rapports avec les Blancs, et qu'à cette fin, ils avaient enterré un « fétiche » pour attirer la malédiction sur tous ceux qui « voudraient aller travailler avec les Blancs ». Dans ces conditions, aller à l'école, autrement dit s'apprêter à entrer dans le monde des Blancs, constituait une infraction menaçante pour l'ordre de la tradition. Il fallait donc, les temps ayant changé et l'intérêt commandant maintenant d'avoir des enfants du village qui « réussissent » au-dehors, lever l'interdit. La cérémonie de propitiation s'était donc déroulée et les symptômes de l'écolier avaient aussitôt disparu :

> « Ils sont venus et on a tenu un procès [une délibération]. Chaque famille a donné un poulet [en sacrifice d'apaisement aux ancêtres], on a appelé la bénédiction [des ancêtres], on a demandé pardon[26] aux anciens. Et puis, effectivement, j'ai commencé à aller à l'école et je n'ai plus eu mal aux yeux, si bien qu'aujourd'hui, on a des étudiants et des professeurs. »

26. En franco-ivoirien, cette expression ne signifie pas une demande d'excuse pour une faute qu'on aurait commise. Elle accompagne toute sollicitation d'une faveur, toute demande pressante faite par un inférieur à un supérieur. Elle est sollicitation du don qui fera du solliciteur l'obligé du sollicité.

Ainsi, dès cette toute première période de sa vie scolaire, l'enfant sait plus ou moins confusément qu'il est un transgresseur, un passeur de frontière, et, que, en tant que tel, il est potentiellement menacé, même si la communauté l'a consensuellement autorisé à « sortir » pour réussir. En tout cas, le jeune enfant éprouve déjà le poids de sa dette et sans doute connaissait-il auparavant, de manière plus ou moins distraite, parce que cela faisait partie de la mémoire collective et de l'identité de son village, et de ces histoires que les vieux racontent et dont les enfants saisissent toujours quelques bribes, cette affaire d'interdit assorti de malédictions, puisque, bien entendu, ce n'est pas le hasard qui avait amené ses symptômes de vision brouillée. En tout cas, par la suite, l'écolier saura de mieux en mieux qu'en transgressant l'interdit de la relation avec le monde des Blancs, en s'individualisant donc par rapport à sa communauté et en s'engageant sur les voies de la réussite individuelle hors du champ qu'elle contrôle directement, en dépit de la cérémonie propitiatoire qui l'y avait autorisé, il est virtuellement coupable d'individualisme et s'expose fatalement à des rétorsions magiques et à des agressions sorcières, car est-on jamais sûr des dispositions profondes des autres (les ancêtres, les anciens, les aînés...) à votre égard et ne faut-il pas vivre avec l'hypothèse permanente de la jalousie de l'un ou de l'autre ? Or cette menace ne pouvait que grandir à mesure que les succès accompagnaient le parcours scolaire du « héros » transgresseur : ne sera-t-il pas le premier de son village à obtenir l'entrée en sixième puis le BEPC ? Aussi les symptômes inquiétants ne cesseront pas de rendre manifeste cette menace, si réelle qu'il y aura fallu rien moins que la protection divine pour lui éviter la mort. Aujourd'hui Simon se rappelle ces avertissements menaçants et il explique très bien pourquoi il se sentait en position de marginalité dangereuse par rapport à la société villageoise :

> « Chez nous, on dit que quand vous voyez des bœufs vous pourchasser en rêve, c'est la sorcellerie. Or c'était des visions que j'avais tout le temps. Je rêvais tout le temps. Depuis que j'étais entré à l'école. C'est que chez nous, au village, il n'y a pas d'ancien combattant, il n'y a pas de relation entre mon village et les Blancs. Et, puisque le papier [l'écriture comme signifiant du pouvoir et du savoir] est blanc, pour aller là-bas [à l'école des Blancs], il aurait fallu qu'il y ait un lien entre les Blancs et notre village. Mais chez nous, il n'y avait pas ce lien, *donc j'étais complètement à l'écart*. Donc, *c'est par la grâce de Dieu que j'ai cassé ce mur pour que, maintenant, on puisse avoir des intellectuels*. Et, après moi, effectivement, il y a eu des ingénieurs, des instituteurs, des gendarmes. Mais quand j'étais en troisième, *les villageois, maintenant, sont jaloux. Ils n'ont pas tenu compte du fait que j'étais en train d'ouvrir une route pour tout le monde*. Ils ont pensé : celui-là, quand il va *sortir*, ce sont ses parents qui vont se gonfler [d'orgueil] en se vantant de la réussite de leur fils. Ils ont commencé à *faire la jalousie*. Ça se manifestait par la maladie. J'étais maladif. J'ai eu toutes sortes de maladies dans ma vie. »

Aussi le jeune écolier faisait-il, à travers toutes sortes de symptômes corporels (cauchemars, maladies), l'expérience intériorisée, incorporée, psycho-somatisée en un mot, du registre de l'ambivalence communautaire – l'autorisation de « sortie » accordée sous condition que cette individualisation n'en soit pas une, autrement dit, qu'elle ne soit pas une démarche individualiste, mais qu'elle reste celle d'un sujet communautaire œuvrant uniquement pour le bien de sa collectivité –, puis de son basculement dans le registre du double-bind : certains voulant sa réussite, d'autres voulant son échec, certains faisant tout pour le pousser dans ses études au nom de leurs intérêts, d'autres faisant tout pour le « bloquer » au nom de leurs intérêts contraires, dès lors qu'ils s'aperçoivent, toute stratégie scolaire s'inscrivant fatalement dans le champ de la micro-politique communautaire, que la réussite de l'écolier a toutes les chances de bénéficier avant tout à sa propre famille et pas à eux. En bref, ils deviennent « jaloux » – terme qui connote toujours un rapport de rivalité personnelle, surdéterminée comme rapport social et comme rapport de pouvoir dans ces sociétés villageoises composées de micro-communautés lignagères et familiales –. Or, du sentiment au passage à l'acte, comme le dit l'idéologique de la sorcellerie, il n'y pas de solution de continuité : dans des univers culturels pour lesquels penser, c'est déjà faire, éprouver de la jalousie, c'est déjà la « faire », c'est passer à l'acte de l'agression magique et sorcière.

Qu'en l'occurrence, les maladies de l'écolier soient bien des « maladies symboliques », dont les différents symptômes constituent en quelque sorte les signifiants d'un « texte » qui parle clairement de la tragédie de l'individu soumis à une double injonction contradictoire, impossible à assumer, c'est ce qui apparaît dans un récit à l'évidence duquel on ne saurait résister, mais dont on se permettra de souligner au passage certaines significations :

> « *Mon thorax était bloqué* [mais comment respirer quand les uns vous tirent à hue et les autres à dia ?]. *On a cru que c'était de l'asthme* [symptôme souvent symbolique..., mais du moins celui-ci, répertorié par la médecine occidentale, ne renvoie pas nécessairement à la sorcellerie : on pouvait espérer le traiter par des médicaments]. *Et puis j'avais une brûlure le long de mon tube digestif* [comment digérer, en effet, ces connaissances nouvelles quand elles signifient aussi danger de mort ?]. *Je ne pouvais pas manger du foutou* [l'écolier ne s'exclut-il pas de la consommation de cette nourriture cuite au village, symbole de sa culture originelle ?]. *La nuit, je ne pouvais pas dormir. Durant des années, ça me brûlait tout le long. Même en travaillant* [l'école est une telle source d'angoisse, dans un contexte aussi conflictuel, qu'on en perd le sommeil et l'appétit, donc tout ce qui permet de reconstituer ses forces vitales : il y a bien danger de mort]. *Je suis allé au CHU de Treichville. J'ai payé 10 000 francs [100 FF]. On m'a mis un tuyau dans le tube digestif. Ils m'ont montré*

qu'il n'y avait rien dedans et j'étais fâché : je savais que j'avais mal et ils n'ont rien vu [comment, en effet, pourrait-on traiter une maladie symbolique dans un système de représentations nosologiques et de pratiques thérapeutiques considérant le corps d'un point de vue purement physico-chimique ? En tout cas, le jeune malade vient de payer très cher la confirmation a contrario que ses angoisses sont fondées]. *J'avais aussi un mal de cerveau. Je n'arrivais pas à retenir ce que j'apprenais. J'étais bloqué* [l'efficace de la sorcellerie, qui est ici effet de double-bind, c'est en effet de "bloquer", d'interdire toute progression, puisque, littéralement écartelée entre deux forces contraires, la victime est immobilisée dans un état d'extrême tension qui risque de la couper en deux, comme l'indique la suite de cette symptomatologie]. *J'avais l'impression qu'il y avait une partie de mon cerveau qui ne répondait plus. Je ne sentais plus le sang y circuler* [à ce point, le récit du corps confine à la parabole, à tel point qu'on pourrait parler de maladie-parabole : une société intérieurement divisée et porteuse de deux injonctions contradictoires envers le même individu, produit un individu intérieurement divisé contre lui-même, menacé par une schizophrénie mutilant une partie de lui-même qui risque d'être détruite ; le double-bind communautaire a pour effet de couper en deux le cerveau de l'écolier et la programmation scolaire à laquelle il consent, risque de mettre à mort une partie de lui-même, comme si elle l'amputait d'une moitié de sa personnalité, dès lors plus jamais irriguée par une culture qui le rejette parce qu'il en sort par la force des choses]. *Quand j'étais à l'école, je ne pouvais faire trois mois sans aller à l'hôpital. J'étais souvent absent. Entre la sixième et la troisième, j'étais tout le temps malade* [les maladies répétitives sont par elles-mêmes signes d'un intentionnalité maléfique, d'un acharnement du malheur qui ne peut être que d'origine sorcière ; en outre, il est particulièrement significatif que ces maladies se déclenchent à partir du moment où un premier succès important vient marquer la réussite du procès d'individualisation et d'endettement qui doit profiter d'abord aux parents proches de l'élève]. *Je pensais même que je n'aurais jamais d'enfant. J'avais peur de devenir impuissant. De temps en temps, mon sperme sortait seul, comme ça* [la stérilité est aussi un châtiment terrible dans des sociétés qui mettent au premier rang de leurs valeurs, la santé et la fécondité ; pourquoi, également, ne pas lire dans ces symptômes que les sorciers signifient par là à l'écolier que son entreprise est stérile, qu'elle ne le mènera à rien, si ce n'est à perdre sa force vitale, pour rien, "comme ça" ?]. *Non, ce n'était pas la puberté. Après la puberté, ça continuait. Si ça continuait, c'est qu'il y avait quelque chose à la base* [cette perte prolongée de fluide vital était donc bien d'origine sorcière et, de ce fait, elle était à la fois menace de stérilité, cette mort sociale et métaphysique, et menace de mort physique]. »

Tous ces symptômes, en fait, sont ceux d'une angoisse dont on constate la montée en puissance tout au long du cursus scolaire et dont il est évident qu'elle est engendrée par un sentiment de culpabilité que déterminent les discours – implicites et explicites – de l'entourage social

et qui ne peut, dans ces conditions, que se projeter en interprétation persécutive. Dès lors, tous les malaises qui l'accompagnent de la sixième et la fin de la troisième, ne font, très logiquement, très rationnellement serait-on tenté de dire, que « vérifier » la véracité de la prédiction créatrice initiale – les individus qui s'engagent sur la route des Blancs, sont exposés à la malédiction des ancêtres et des anciens – et « vérifier », plus généralement, la réalité des attaques en sorcellerie inspirées par la jalousie.

Le labyrinthe de la sorcellerie et le double-bind : les arcanes de la dette

Les analogies avec le cas de Pierre sont suffisamment évidentes pour qu'il ne soit pas nécessaire de les souligner : ici aussi, les maladies sanctionnent un blocage du procès ambivalent de l'individualisation et de l'endettement, sous l'effet d'un double-bind interprété dans les termes d'une idéo-logique sorcière, dont nous avons proposé une lecture anthropologique (sociologique et psychologique). On se contentera donc de remarquer, sur ce cas aussi, à quel point *le double-bind peut se trouver en quelque sorte porté à son point de perfection, quand il s'avère que la double injonction contradictoire peut s'incarner dans le même individu et, comble de la démonstration, dans celui précisément qui avait toujours le plus assidûment soutenu l'écolier dans son cursus.*

En effet, c'est peu après sa réussite au BEPC que Simon apprend que son oncle paternel, celui qui l'avait pris pour fils après la mort du père, celui qui payait ses frais de scolarité et qui, après sa réussite à l'examen d'entrée en sixième, lui avait donné un pagne magiquement protecteur, en bref, celui qui, jusqu'alors, avait tout fait pour lui, est « devenu jaloux » à son tour et a donc rejoint la cohorte des « sorciers » acharnés à le faire échouer !

Alerté par ses malaises successifs, Simon était en effet allé consulter des « féticheurs », « croyant » qu'ainsi, il pourrait « trouver une solution à cette vie de misère ». Bien entendu, ce qu'il y trouve, c'est la confirmation de ses interprétations persécutives et leur exacerbation : celui qu'il pensait être son soutien principal est devenu un ennemi !

> « Je suis allé consulter jusqu'au nord, chez les Sénoufo. Les féticheurs sénoufo ont dit que j'avais la chance à l'école de devenir un intellectuel. Mais que les parents me barraient. En effet, j'ai perdu mon père en bas âge et celui qui m'avait mis à l'école après sa mort, était tombé jaloux maintenant parce que je n'étais pas son fils. Il n'était plus d'accord avec ma réussite. »

Comme toujours, dans de telles configurations psycho-affectives et idéologiques, tout fait signe, en effet, et tout est toujours susceptible de réinterprétations indifférentes à la seule logique (celle de la non-contradiction) : l'oncle, qui n'avait eu que des filles, avait fort logiquement misé sur la réussite du fils adoptif que lui avait donné la mort de son frère, mais, non moins « logiquement » maintenant, le fait que ce « fils » n'était pas son vrai fils, pouvait « expliquer » sa jalousie : après tout, ce neveu, quand il réussirait, n'aurait-il pas plutôt tendance à aider ses frères et sœurs de préférence à son oncle ? Et puis ce dernier n'était pas le seul à aider le jeune écolier : un autre oncle et un jeune homme de la famille donnaient aussi de l'argent ; l'oncle nourricier aurait donc à partager le paiement de la dette avec eux ; or un sorcier n'est-il pas doté d'une avidité exclusive ? Et encore n'est-il pas logique de penser, maintenant que le soupçon est sur l'oncle, qu'il n'est pas étranger à la mort prématurée du père ? N'est-il pas vraisemblable qu'il ait pu être jaloux de ce frère, qui avait plusieurs fils, alors que lui-même n'avait que des filles ? C'est bien, en effet, ce que suggère Simon quand, racontant que cet oncle l'a poursuivi de sa sorcellerie bien longtemps après, il explique :

> « Mais vous savez, les sorciers n'arrêtent jamais. Le sorcier, c'est un ennemi de votre papa. Depuis votre gestation, il sait qu'un enfant vient. Et cet enfant-là, il se charge de l'empêcher de devenir quelqu'un pour que son ennemi, le père de l'enfant, ne puisse se réjouir. Alors, c'est déjà gâté [votre vie]. Ils [les sorciers sont toujours en groupe] ont déjà fait tout ce qu'ils pouvaient pour l'enterrer. Alors, tant que toi, son fils, tu n'es pas mort, tous les jours, il [le sorcier principal] te suit. »

En tout cas, toutes ces supputations trouvent aussitôt à s'alimenter de nouveaux signes incontestables, dans ce contexte. D'abord, après cette réussite au BEPC, le nom de Simon, porté sur la liste des collégiens orientés sur un lycée de Daloa, en avait disparu à l'arrivée, ce qui interdisait l'inscription en seconde :

> « Quand on a établi la liste, j'avais mon nom dedans. Le directeur du collège m'avait dit : voilà, ton nom est là. Or, ce qui a été mystérieux, c'est que, quand la liste est arrivée à Daloa, mon nom n'y était plus. C'est ainsi que j'ai laissé les études. »

Ensuite, quand Simon part se renseigner sur place au sujet de cette affaire, une nouvelle disparition, celle de sa valise, qui contenait son pagne-fétiche, achève de le convaincre que les sorciers sont bien décidés à l'arrêter définitivement. Qui a pu faire disparaître le pagne, sinon l'oncle qui le lui avait donné autrefois pour le protéger mais qui venait de rejoindre le camp des sorciers hostiles à sa réussite ? Certes, quand on la

lui suggère, Simon n'écarte pas l'hypothèse (« tout est possible », dit-il) d'un vol à sa descente du car, mais cette explication n'exclut nullement celle, beaucoup plus plausible et en fin de compte déterminante, d'un vol « télécommandé » par la sorcellerie (Evans-Pritchard, à propos de la sorcellerie chez les Azande, avait bien mis en lumière l'efficace, fort satisfaisant pour l'esprit somme toute, de la conjonction des deux causalités pour expliquer l'événement malheureux : la causalité logico-expérimentale expliquant pourquoi et comment un événement donné peut se produire en général ; la causalité logico-magique expliquant pourquoi l'événement en question s'est produit à tel moment et aux dépens de telle personne. Pour la personne, la logique magique est donc principale, l'autre n'étant que secondaire).

> « Un voleur ? *Tout est possible.* Je me suis dit qu'effectivement, en descendant, quelqu'un avait pu prendre la valise. Mais mon vieux [l'oncle sorcier] me l'avait donnée. Or ce pagne était dans ma valise. *Ce pagne, c'était mon vieux qui me suivait*[27]*, autrement dit.* Avant, il avait fait tout ce qu'il avait fait dessus. »

Comment savoir, donc, si ce pagne, qui avait fait l'objet de mystérieuses manipulations magiques, n'était pas aussi chargé d'un potentiel maléfique, puisque, au fond, le pagne était en quelque sorte une matérialisation de la puissance magique (ambivalente par nature) du « vieux » en question ? D'ailleurs, cette double disparition était, en elle-même, fort symbolique elle aussi : le nom qui disparaît de la liste, c'est la personne elle-même qui est expulsée du chemin de l'écriture « blanche » où elle était engagée jusqu'alors ; le pagne qui disparaît, c'est une sommation faite à l'étudiant que sa communauté lui retire la permission et le soutien qu'elle lui avait jusque-là plus ou moins accordés sous condition, tout en lui lançant maints avertissements en forme de menaces de mort. Simon ne s'y trompe pas, quand il interprète cela comme un coup d'arrêt donné à un enfant jugé trop ambitieux par rapport à sa position « d'orphelin de père » et comme une sommation d'avoir maintenant à se présenter à des

27. Dans les termes de l'idéologique de l'hétéronomie communautaire, être « suivi », c'est être à la fois accompagné et assisté, mais aussi contrôlé, dans ses entreprises, par un soutien sur-réel : un ancêtre, un défunt, un génie, ou le pouvoir magique, éventuellement matérialisé dans un objet-fétiche, d'un parent vivant. Mais celui qui vous « suit » ainsi et se voit donc posé comme déterminant quand il s'agit d'expliquer votre réussite (et, en ce sens, elle ne vous appartient pas vraiment), peut aussi vous abandonner, ce qui explique que des échecs soudains puissent suivre des succès notables (et, en ce sens, vos échecs ne sont pas non plus entièrement de votre responsabilité). En bref, être « suivi », c'est être sous la tutelle de l'autorité, toujours jalouse, sourcilleuse et tatillonne d'un autre, vis-à-vis duquel on se trouve dans la position d'un débiteur face à un créancier qui ne vous lâche pas.

concours de la fonction publique, de manière à obtenir sans plus tarder le poste qui lui permettrait de payer sa dette, sinon ce ne serait plus sa valise qu'on ferait disparaître, mais lui-même :

> « Au village, on vous dira qu'un orphelin de père, quand il a eu le BEPC, c'est beaucoup. Il a fait ça pour avoir un emploi et il doit travailler avec ce niveau : je devais donc choisir un concours [de recrutement administratif] pour m'y présenter. Et puis, ils voulaient m'éliminer. Donc, ils ont pris ma valise à la place de ma personne. Je n'ai jamais pu la retrouver. Ni au commissariat de Yamoussoukro, ni à celui de Bouaflé, ni à celui de Daloa[28]. »

Alors, Simon, dont la scolarité, d'entrée, avait été source d'angoisse, car la mort précoce du père l'avait d'emblée placée sous le signe explicite de la sorcellerie (« moi, j'aurais pu aller loin peut-être. Mais j'ai perdu mon père très tôt. La peur m'a poussé dans le dos parce qu'au village, il n'y avait pas d'intellectuel »), doit se rendre à l'évidence : malgré ce succès au brevet, il lui faut arrêter ses études s'il ne veut pas connaître le même sort que son père :

> « Donc cette peur fait qu'après la troisième, j'ai craqué. J'avais peur que les gens [les vieux sorciers du village] ne veuillent pas que j'insiste [que je continue mes études] et qu'ils cherchent à m'éliminer, alors que mon père était mort très tôt. *Je ne voulais pas mourir très tôt.* »

Pour autant, il n'en avait pas fini avec l'acharnement des sorciers contre lui. Certes, à 18 ans, en 1972, il quitte son village pour Abidjan où, trois ans après, il a la chance d'être embauché dans une vieille société française de commerce, où il reste jusqu'au dépôt de bilan qui en fait un chômeur, à partir de 1990. Certes, durant tout ce temps, il a pu vivre décemment, se marier, avoir trois enfants, faire carrière (après avoir longtemps touché 45 000 francs – 450 FF – par mois, vers la fin il gagnait un peu plus du double) et, surtout, il a fait face à de nombreuses obligations de solidarité (hébergements, frais de scolarité, aides monétaires, participations aux frais cérémoniels) puisque, rappelle-t-il, « à ce moment-là je gagnais 45 000 francs (450 FF), alors que j'avais facilement 15 individus sur mon dos ». Certes, il a donc amplement payé sa dette d'aîné de sa promotion et de premier scolarisé du village et c'est pourquoi, explique-t-il, il ne pouvait pas économiser ni « investir », pas même faire construire une maison. Certes, il aurait dû, par là-même, être en principe protégé de la sorcellerie, puisque celle-ci est le châtiment des individualistes qui ne

28. Simon avait donc mené une recherche désespérée aux différentes étapes de son voyage. C'est dire l'importance symbolique de cette perte.

paient pas leur dette. Pourtant, en dépit de tous ces gages prodigués à son entourage, Simon n'avait cessé de se sentir poursuivi par la sorcellerie de son oncle et des complices de celui-ci, à tel point qu'il y voit une explication supplémentaire au fait que l'argent gagné lui filait entre les doigts sans qu'il pût le retenir (la double causalité, ici encore...) : « mon oncle, c'est lui qui m'a rendu pauvre quand je travaillais ».

C'est qu'en effet, *il y a sorcellerie et sorcellerie*. En tant que manifestation de la puissance magique des chef, des aînés, des « féticheurs », elle est légitime dans la mesure où elle reste un instrument d'usage dangereux, certes, mais contrôlé, et limité à la sanction des atteintes individualistes à l'ordre communautaire (à la logique de la dette). Mais en tant que puissance maléfique (quand elle est utilisée à des fins exclusivement individualistes), elle n'a plus d'autre fin qu'elle-même, soit qu'elle procède de la nécessité où se trouve le sorcier d'avoir à payer sa propre dette envers sa confrérie en fournissant, quand vient son tour, sa part de chair humaine pour alimenter les repas communs, soit qu'elle traduise directement le passage à l'acte de l'une de ces pulsions individualistes (l'envie, la jalousie, la voracité, le désir effréné du pouvoir, de la richesse, la méchanceté pure), qui sont certes omniprésentes (ne serait-ce que sous le refoulement), mais dont la puissance irrépressible et le contrôle impossible caractérisent le sorcier.

C'est à la lumière de cette conception de l'ambivalence de la sorcellerie qu'on peut comprendre, en effet, que certaines contradictions apparentes n'en sont pas, en réalité, et qu'un individu, dont le procès d'individualisation a pu être barré par une sorcellerie affectée d'une certaine légitimité et, en tout cas, d'une rationalité certaine – préserver l'identité et la cohésion de la communauté contre toute entreprise individuelle qui, se déployant hors du champ de ses compétences, menace son ordre –, puisse continuer d'être persécuté par la sorcellerie, sans plus de raison (rationnelle) dès lors qu'il est rentré dans le rang et que, non seulement il ne représente plus une menace pour les détenteurs du pouvoir communautaire, mais encore qu'il ne cesse de leur donner des gages de sa loyauté : il s'acquitte de ses dettes sous toutes les formes requises et n'accumule rien par-devers soi. C'est que la sorcellerie, en effet, comme toute passion, « a ses raisons que la raison ignore », si bien que, même quand elle a épuisé en quelque sorte les bonnes raisons qu'on a pu, néanmoins, lui prêter, il n'est pas rare qu'elle continue d'exercer ses ravages au non d'une logique qui lui est propre et *sur laquelle l'individu n'a plus de prise ordinaire* : quoiqu'il fasse, quels que soient les gages d'assujettissement loyal qu'il puisse prodiguer aux siens, elle le tient et ne le lâche plus.

Ainsi, quand on lui demande pourquoi son « oncle » ne l'avait pas « lâché », après qu'il eut renoncé à poursuivre ses études, c'est tout naturellement que Simon donne deux explications complémentaires, qui renvoient à deux aspects, non contradictoires, de la sorcellerie.

D'une part, la sorcellerie de l'oncle peut relever d'une rationalité psychologique, compte tenu de la caractérologie des sorciers, et notamment de leur âpreté au gain. En effet, cet oncle n'était pas le seul à avoir soutenu l'écolier. En dehors d'autres aides plus ou moins occasionnelles, deux autres personnes, un autre oncle, âgé et malade, et un parent plus jeune, avaient aussi contribué de manière importante aux dépenses de l'écolier : « Un autre oncle avait aidé l'oncle qui m'avait mis à l'école. Un jeune homme de la famille m'aidait, me donnait aussi de l'argent ».

L'oncle-sorcier, s'il en était bien le principal, n'était donc pas le seul créancier de Simon. Or celui-ci avait eu un jour l'occasion de payer sa dette par un geste important, envers ce jeune-homme qui l'avait obligé par le passé, et l'oncle en avait pris d'autant plus ombrage que, cela s'étant passé au début de la carrière de son neveu, il pouvait estimer que celui-ci aurait dû en priorité faire un geste à son égard :

> « Ce jeune homme, au moment où j'ai commencé à travailler, il était trésorier de notre école [l'école du village] et il y a eu un trou de 100 000 francs [1 000 FF]. On a voulu le mettre en prison mais je m'y suis opposé. *Pour qu'il sache que je reconnaissais effectivement ses bienfaits*, alors j'ai versé les 100 000 francs. Alors mon oncle n'a pas été d'accord : pourquoi, lui, il est là et moi, je m'en vais donner 100 000 francs à un individu ? C'est ce qui a joué contre moi. »

Ainsi il ne suffit pas que le débiteur paie ses dettes. Encore faut-il qu'il prenne garde à satisfaire ses différents créanciers sans donner le sentiment à l'un d'eux qu'il est lésé. Car, en provoquant jalousie et rancune, ces sentiments qui entrent dans la composition du terreau sur lequel poussent les agressions magiques (mauvaises pensées, malédictions, attaques en sorcellerie), il risque de voir « la chance » l'abandonner. *La crainte de la sorcellerie est donc un puissant moteur de cette logique de la dette* : la sanction virtuelle par la sorcellerie des mécontentés est en effet une épée de Damoclès en permanence brandie au dessus de la tête de tous ces citadins qui ont « réussi ».

Le service de la dette nécessite donc de subtils calculs et une gestion aussi délicate que serrée. Il n'est que d'entendre les jeunes citadins raconter leur visite au village pour s'en rendre compte : il leur faut prendre garde à ne pas oublier de saluer tous les parents qui comptent et, avec chacun, il faut savoir faire le geste ou, au moins, dire la parole qui contente, ne serait-ce qu'en l'assortissant de la promesse de l'indispensable « cadeau » à venir. Il n'est pas excessif, de ce point de vue, surtout en ces temps de crise qui contraignent à des « avarices » sélectives (comment faire tous les gestes que les « vieux », les « vieilles », les tantes, les grandes sœurs et... les autres attendent, quand on est pauvre ?), de comparer la société villageoise à un véritable champ de mines, où il faut savoir poser

les pieds. Quant aux visiteurs qui viennent harceler le citadin chez lui, qu'il s'agisse de ses créanciers ou des ayants droit de ceux-ci, il n'est pas question non plus, pour les mêmes raisons, de les éconduire gentiment sans faire au moins le geste minimum requis, c'est-à-dire, selon la formule consacrée, sans leur donner « le prix du transport ».

C'est d'ailleurs à la lumière de ce contexte culturel qu'il faut comprendre cette propension typiquement africaine, à ne jamais dire non, à ne pas savoir dire non (surtout quand l'interlocuteur est un parent ou un supérieur ; mais, même avec les inférieurs, le non est rarement direct : il importe de ne jamais froisser l'autre et puis, sait-on jamais, il est des gens socialement faibles qui peuvent être puissants en sorcellerie... ou le devenir...) : alors qu'elle est souvent tenue pour de l'hypocrisie ou de la nonchalance passive, il faut considérer, au contraire, qu'elle est une disposition de l'habitus, l'intériorisation d'un complexe culturel composé des rapports inextricables entre le principe hiérarchique, la logique de la dette et l'idéo-logique de la sorcellerie. Sous cet aspect, également, elle manifeste de manière très claire l'orientation holiste, anti-individualiste, des sociétés africaines.

Au contraire, l'individu en tant que valeur, c'est celui qui apprend à dire non, celui qui sait dire non aux autres (à ses parents au premier chef) et assumer les implications de ce non, en son nom propre, sans avoir besoin de s'abriter derrière le rempart d'une autorité. Mais c'est aussi, déjà, *celui qui fait la démarche oblique de prendre appui sur d'autres idéo-logiques, portées par les multiples églises et sectes, qui fleurissent en Abidjan, et où l'on va aussi progressivement apprendre à dire non : non à la dette infinie, non à la soumission inconditionnelle au principe hiérarchique, non à la sorcellerie.* En attendant, il reste prisonnier d'une gestion précautionneuse de sa dette et il doit savoir que le moindre faux-pas peut lui coûter très cher, puisqu'en dernier ressort, il y va de sa vie. C'est ainsi que l'infortuné Simon, en tirant généreusement d'affaire l'un de ses créanciers, s'était bien comporté selon la logique de la dette, mais, ayant « oublié » le principe hiérarchique exigeant que l'on satisfasse par priorité le créancier principal, il avait déclenché contre lui la sorcellerie de celui-ci.

Cependant, cette explication banalement psychologique ne suffisait pas à rendre compte de l'acharnement de l'oncle à persécuter sans désemparer son « fils ». Après tout, cet acharnement n'aurait-il pas dû être désarmé par l'aide apportée par ce dernier à l'une de ses filles ? Si l'oncle continue pourtant de persécuter Simon, c'est donc parce que, indépendamment de toute configuration relationnelle et conjoncturelle particulière, il est un sorcier « ontologique » en quelque sorte et parce que, en tant que tel, peu lui importe, en réalité, la dette et sa logique : ce qu'il désire, au-delà de tout ce que celui-ci pourrait lui donner, c'est la ruine et la perte de son neveu. Il était déjà « l'ennemi » du père : il l'a tué. Il était

donc sorcier bien avant que son neveu ne l'apprenne. Celui-ci est donc fondé à penser que l'oncle n'avait pas besoin de motifs d'ordre affectif et rationnel particuliers pour s'en prendre à lui, si bien que ses pulsions sorcières ne pouvaient se satisfaire du renoncement de son neveu à poursuivre ses études. Car les sorciers sont possédés par leur pouvoir maléfique. Ils « n'arrêtent jamais » : si un sorcier a été l'ennemi de votre père, il est aussi votre ennemi et il vous « suit » sans cesse, même si vous lui avez donné satisfaction en renonçant à réussir par l'école, car il veut toujours plus, jusqu'à votre mort. Alors il vous « mange » en vous appauvrissant par des moyens magiques, ce qui n'est guère « rationnel » du point de vue de la logique de la dette, puisqu'ainsi il empêche son débiteur d'accumuler suffisamment pour pouvoir s'acquitter de ses obligations ; mais c'est tout à fait logique, d'un autre point de vue, à partir du moment où il est postulé qu'il agit ainsi sous l'effet d'une sorcellerie constitutionnelle, en quelque sorte. C'est pourquoi, malgré ce renoncement à poursuivre ses études, le sort de Simon ne s'était pas amélioré à cet égard :

> « Sinon, en principe, quand tu arrêtes les études, ça devrait aller mieux. Mais, dans mon cas, c'est pire : il continue ; ils font que le peu d'argent qu'on te donne [le salaire], tu ne peux jamais le manœuvrer [le gérer] de manière décente, le contrôler. C'est la fuite totale. Il y a du feu dans tes nerfs [toi-même, tu ne te contrôles pas] : aujourd'hui, on te paie ton salaire, deux jours après, il n'y a plus rien. Et tu ne sais pas ce que tu fais de ton argent. Tout ça, c'est la sorcellerie. »

De la dette infinie à la dette contractuelle : le recours au religieux

Face à la sorcellerie, cette impuissance de l'individu ordinaire (celui qui est « simple », en ce sens qu'il n'a pas lui-même de pouvoir magique), ici nettement mise en évidence dans la forme du discours, apporte un éclairage supplémentaire à cette toute puissance des orientations anti-individualistes de l'idéo-logique communautaire et elle explique que ceux qui cherchent à échapper à ses rigueurs démesurées, parce qu'ils sont d'avance toujours-déjà persuadés d'être embarqués dans un destin sur lequel ils n'ont guère de prise par eux-mêmes, puissent avoir recours aux « féticheurs ». Mais le diagnostic de ceux-ci, parce qu'il s'inscrit dans une commune vision du monde et parce qu'il ne fait que sanctionner explicitement les soupçons tacites de leurs consultants[29], s'il peut éventuelle-

29. Jeanne Favret-Saada (1979), à propos de l'exemple français, a bien montré que celui qui se croit victime de la sorcellerie, livre à son insu, au cours de la consultation, tous les éléments du diagnostic que le désorceleur mettra en forme. En effet, la tension affective qui préside à la démarche du consultant, son angoisse, son désarroi, l'espoir qu'il y met, sa

ment les soulager, ne fait que mieux les river à des représentations hétéronomes d'eux-mêmes. Il ne leur ouvre aucune perspective nouvelle. C'est pourquoi ils sont de plus en plus nombreux ceux qui vont *chercher un refuge et un point d'appui inédit chez les prophètes anti-sorciers ou dans les églises chrétiennes* de diverses obédiences : en ces lieux, en effet, par delà les différences de croyances et de rites, ils trouvent à s'inscrire dans une autre communauté, où l'on ne se contente plus de lutter contre tel ou tel sorcier, mais d'où c'est la sorcellerie, en tant que pratique indéracinable et indépassable idéologie, qui est bannie, ce qui ne signifie pas qu'elle soit supprimée en tant que croyance, au contraire...

Sa conversion récente au christianisme (mais elle a été précédée par un passage chez les Rose Croix, puis dans une secte d'origine japonaise) est donc, pour Simon, d'abord une protection efficace contre la sorcellerie. Elle permet de lui substituer un système de dette infiniment plus simple, plus clair et moins coûteux (au regard des arcanes labyrinthiques de la dette communautaire, dont on vient de voir que, même si l'on s'en acquitte, on n'est jamais assuré de ne pas faire des mécontents). Dans l'immédiat, elle permet aussi d'échapper à cette « malédiction » qui empêchait de retenir l'argent gagné et ainsi de pouvoir nourrir « sa petite famille » et « réaliser » quelque chose dans « sa » vie, objectifs bien modestes en vérité, mais où l'on voit poindre à l'évidence des exigences individualisées :

> « Par contre, si tu es chrétien, dès que tu as reçu ton argent, tu paies la dîme à l'Église, Dieu bénit ton petit argent et tu peux nourrir ta petite famille sans aller t'endetter ailleurs. Or, si tu es sous couvert de ces gens-là [les vieux sorciers du village], c'est impossible. On te donne l'argent, en deux jours, il n'y a plus rien. Tu vas recourir aux prêts des usuriers et autres. Et puis c'est fini : tu n'auras plus jamais d'argent. Tu ne pourras rien réaliser dans ta vie. Tout ça, c'est la sorcellerie. Mais Dieu n'a pas fait l'homme pour souffrir. »

Ainsi, *payer la dîme à son église, à Dieu, c'est se libérer de la dette infinie* (elle n'a guère de terme qu'au moment de la vieillesse), qui est aussi une dette indéfinie (elle n'a pas de montant fixe ; une demande satisfaite ne garantit pas contre une nouvelle demande ; la satisfaction de l'un n'est pas celle de l'autre), qui enchaîne à la communauté sous peine de sanctions sorcières et qui, comble du paradoxe, oblige à aller s'endetter

---

foi dans le savoir et le pouvoir du désorceleur, tout contribue à le mettre dans une sorte d'état de transe légère au cours de laquelle il donne des informations qu'il n'a pas conscience ensuite d'avoir données. Quand elles lui reviennent dans la bouche du thérapeute, elles lui font donc l'effet d'une confirmation irréfutable de soupçons dont il croit ne pas avoir fait état.

(auprès de son patron ou d'usuriers) pour obtenir de quoi y faire face ! En effet, le don à Dieu offre un double avantage : il est fixe, limité, proportionnel aux revenus (« si tu as pu gagner 20 000 [200 FF] dans le mois, tu donnes 2 000 ») ; et en contre-don, Dieu protège contre la sorcellerie (cette sanction sur laquelle est fondée l'obligation de la dette infinie) et aide l'individu à « avancer », quand le lignage et sa sorcellerie le « bloquaient », le « barraient » ou même le « mangeaient ».

Dans cette perspective, l'église est ce lignage, meilleur que l'originel, où l'individu peut venir apprendre à être un individu, sans être pour autant condamné à la solitude du proscrit, car il maintient des liens de dette envers son lignage (mais ce sera une dette sélective, négociée, limitée, conditionnelle, contractuelle) ni condamné à l'individualisme sauvage de la foule solitaire, puisque, s'en remettant à Dieu et à son autorité suprême, mais transcendante, lointaine et bienveillante, il s'abrite de l'autorité abusive des aînés et *échappe à sa condition de héros tragique, ballotté au gré des caprices d'une fatalité trop immanente, celle qui prend le visage tyrannique de l'Autre proche* (ancêtres, génies, défunts, parents, sorciers), tout en trouvant à se réinscrire dans une communauté d'un nouveau type. En effet, puisque les parents du lignage d'origine, comme Dieu, ont « un plan » sur vous (des desseins, des visées), autant choisir de s'en remettre à Dieu qui, lui, a le plan le moins ambivalent qui soit et le moins conditionnel (il vous accepte tel que vous êtes). Ainsi l'église est-elle ce nouveau « lignage » protecteur où l'individu trouve un nouveau « père » qui, lui, est ontologiquement et univoquement « bon », et de nouveaux « frères » qui, ici, ne peuvent être des sorciers :

> « Mon initiation au christianisme est récente. Ça fait un an. Après mon chômage, je me suis dit que, bien vrai..., *puisque Dieu aussi a un plan pour chacun...*, puisque toi, quand tu as un peu de sous, tu oublies Dieu, tu te saoules... Mais il y a des moments où on n'a plus rien et c'est en ces moments-là qu'on a recours à Dieu. Et comme, Lui, c'est un père bon, il nous accepte malgré nos caprices du temps où on travaillait. Il m'a accepté. Il ne m'a pas rejeté. *Je suis au milieu de mes frères.* »

Or l'attrait pour ce nouveau type de « contrat social » est d'autant plus fort aujourd'hui, que la crise économique, avec son cortège de licenciements, de chômage, de chute des revenus citadins et de paupérisation généralisée des couches moyennes et inférieures, provoque nécessairement une crise de la dette : d'une part les « débiteurs » ont de moins en moins de moyens pour faire face à leurs dettes ; d'autre part les « créanciers », eux-mêmes aux prises avec la crise économique, sont de plus en plus pressants et de plus en plus déçus (ainsi, parmi les cas étudiés, certains chômeurs récents, Simon notamment, se plaignent amèrement de ce que les parents qu'ils avaient aidés autrefois, du temps où ils étaient sala-

riés, maintenant qu'ils sont au chômage et dans le besoin, ne leur manifestent aucune « reconnaissance », sont « ingrats » et les évitent, ce qui, évidemment amène les victimes de ce phénomène à remettre en cause, plus nettement que les autres, le principe même de la dette infinie et inconditionnelle). Dans ces conditions, il y a bien en effet crise de la dette : en même temps qu'elle est toujours plus sollicitée, elle est de moins en moins efficace, contradiction grandissante qui s'extériorise dans les hantises accrues de menaces sorcières (et aussi dans l'hyperbolisation des cérémonies funéraires, cette arme ultime et puissante pour ramener au village tous ceux qui préféreraient s'en tenir à distance).

Conclusion : les ombres de la caverne

> « Et d'abord, penses-tu que dans cette situation ils aient vu d'eux-mêmes et de leurs voisins autre chose que les ombres projetées par le feu sur la partie de la caverne qui leur fait face ? »[30].

Pour être pleinement comprise, l'attitude de Pierre, Simon et les autres doit donc être située dans la logique d'une vision « africaine » du monde, peuplée d'ombres fantasmagoriques, dont ils restent encore tributaires, puisqu'ils en dénoncent les méfaits sans cesser totalement de se placer de son point de vue, mais qu'ils commencent à leur manière, le plus souvent grâce au détour par le religieux extra-communautaire qui les « interpelle » en individus (mais aussi au travers de prises de conscience politiques révoltées), à mettre plus radicalement en cause, dès lors qu'*ils vont chercher la clarté et la simplicité des « idées pures » du côté de la modernité* (des religions universalistes, des idéologies démocratiques, des Lumières de l'École), pour s'affranchir comme sujets des complexités labyrinthiques et ambivalentes de cette pensée du soupçon qui les aliène et les endette perpétuellement dans un rapport fasciné à l'autre.

Or, pour mieux apprécier ce que cette pensée peut avoir d'implacable (*elle est totalitaire en ce sens qu'elle a réponse à tout, qu'elle est suffisamment ambivalente pour admettre les interprétations les plus opposées et qu'elle fonctionne donc comme « théorie auto-immunisante »*[31]), il

30. Platon, *La République*, VII, 515 a, édition « Les Belles Lettres ».

31. Dans le sens où Karl Popper dit qu'une théorie est « auto-immunisante » (contre ce qui serait un démenti de la réalité) quand elle peut démontrer son exactitude quel que soit le résultat, positif ou non, de son application pratique. Paul Watzlawick donne l'exemple de la psychanalyse quand elle explique le bien-fondé de sa théorie des causes ontogénétiques, tout en invoquant des phénomènes de « résistance » interdisant de remonter à ces

convient de rappeler qu'elle articule, notamment, trois « propositions » complémentaires. D'abord, que le destin individuel est toujours déjà prédéterminé par des puissances surréelles : les ancêtres ou les génies qui président au sort de la conception et de la naissance, les morts dont une composante psychique peut se réincarner dans les nouveau-nés, la lignée

---

causes pour expliquer ses échecs (cf. Paul Watzlawick, 1993). De même, la théorie de la sorcellerie peut expliquer le même et son contraire, comme on n'a pas cessé de le constater tout au long de ce texte. Ainsi peut se comprendre qu'elle soit si efficacement prégnante et que, lorsque l'on a grandi à son ombre, on ne puisse guère s'en affranchir en passant directement de la vision du monde magico-religieuse dont elle est l'une des composantes centrales, à une vision du monde sécularisée. Surtout à l'heure où les « significations imaginaires » centrales et radicales de cette dernière, les idées de progrès, de bonheur, de toute puissance de la science, de maîtrise instrumentale au service de l'homme, sont radicalement mises en cause par la réalité historique et se sont avérées impuissantes à rendre compte du malheur et de la malfaisance des hommes. Or, il est plus facile de remplacer une croyance par une autre, que de lui substituer une pensée laïque de la complexité, assumant l'ambivalence humaine mais organisée par les valeurs, – fondées rationnellement comme des idéaux universels et relatifs, mais non comme des croyances absolutisées –, des droits de l'homme, de l'autonomie, de la tolérance, de la solidarité contractuelle et d'une « nouvelle alliance » avec la nature en tant que patrimoine commun de l'humanité. C'est pourquoi l'Afrique est aujourd'hui une terre de religions proliférantes à vocation universaliste (où dominent l'Islam et le Christianisme dans ses variantes communautaires sectaires, prophétiques et charismatiques), car celles-ci donnent un sens aux malheurs tout en le délocalisant : elles intègrent en la dépassant la croyance en la sorcellerie, cette idée juste dans son principe, mais fausse dans son contenu, que le malheur des hommes vient d'abord des hommes. En l'extrayant du champ de la proximité sociale, en l'assignant à des instances extra-lignagères et extra-communautaires (Satan, les démons d'un côté, chaque individu en tant que créature universelle de l'autre côté) et en attribuant à Dieu à la fois l'absolue puissance sur les forces du mal et un intérêt direct pour le destin de chaque individu, là où les dieux païens sont ambivalents et sont le plus souvent indifférents au sort des vivants, ces religions libèrent les individus des huis clos communautaires, où « l'enfer, c'est les autres », et les autres les plus proches ; elles leur permettent de s'affranchir de ce que Marc Augé (1994, p. 19) appelle « l'effet Romorantin », pour signifier par là que « les cruautés, les angoisses et les jalousies de tout milieu social un peu fermé » sont un fait universel, « derrière les spécificités d'un langage » (celui de la sorcellerie), affirmation à laquelle on souscrit volontiers, avec une réserve de taille, cependant : à condition de ne pas oublier que « la logique propre des accusations de sorcellerie » n'est pas purement métaphorique et que, bien plus qu'à Romorantin où le phénomène est devenu marginal (la religion universaliste et l'école étant ici passées par là depuis bien plus longtemps), en Afrique, quotidiennement, la sorcellerie entrave, blesse, mutile et tue bien réellement, puisque la réalité y est encore construite sur cette croyance, demeurée centrale, dominante et même omniprésente. « Une anthropologie sans exotisme » (M. Augé) doit donc prendre acte de ceci et donner acte aux religions à prétention universaliste, à l'école de vocation universelle et aux medias planétaires (mais aussi aux partis politiques, aux syndicats et aux associations de citoyens) de ce qu'ils contribuent, ici comme ailleurs dans le monde, à la « délocalisation du social » (*ibid.*, p.181), mais avec un décalage historique (qui se comble de jour en jour) : en Afrique, cette délocalisation est encore vécue comme une libération de l'individu vis-à-vis de ses entraves communautaires et elle n'est pas (encore ?) cette crise du sens consécutive à la dissolution des médiations sociales intermédiaires et à l'abandon de l'individu dans « un certain rapport solitaire au monde » (*ibid.*).

qui se continue en chaque individu et lui assigne une place et un destin social. Ensuite, que, tout au long de l'existence, l'histoire d'une vie se trouve constamment modifiée du dehors par le jeu et la représentation fluctuante des rapports de puissance et d'influence (matérielles et symboliques, sociales et religieuses) qui animent des rapports sociaux qui sont simultanément des rapports interpersonnels et des rapports entre vivants et entités surréelles. Enfin que cette hétéronomie a d'autant plus efficacement prise sur la personne que celle-ci n'est pas conçue comme une entité close, mais, au contraire, comme un composé instable de diverses instances (l'esprit, le double, l'ombre, la force vitale, la « chance », le pouvoir d'agression ou de défense, le don de clairvoyance, le don de guérir, la force magique, le pouvoir de sorcellerie...), innées, héritées, reçues (d'un ancêtre, d'un génie), transmises par accident (la contamination par un sorcier), ou acquises (auprès d'un maître, auprès d'un sorcier) et que l'individu, tout particulièrement celui qui n'est pas « défendu » par un pouvoir de défense magique capable de préserver son « intégrité » ou, a fortiori, qui n'est pas porté à se développer au détriment des autres par son pouvoir d'agression[32], est donc représenté comme une sorte de point d'intersection

---

Pourquoi d'ailleurs ne pas imaginer que les Africains puissent un jour reconstruire leurs médiations lignagères sur des bases nouvelles, épurées de leur dimension sorcière ? C'est en tout cas ce à quoi s'emploient tous ces individus qui vont chercher hors de leur lignage de nouvelles identités personnelles et de nouvelles formes de socialité, sans pour autant rompre avec leur identité lignagère ni avec la solidarité dont elle est l'expression, tout en cherchant à en neutraliser l'arrière-monde de la sorcellerie, en attendant de pouvoir l'éradiquer dans leur pensée, donc dans la réalité.

32. Mais rappelons, à ce propos, que l'idéo-logique communautaire ne pense pas pour autant de tels individus comme autonomes. Nous avons déjà insisté sur le fait que le sorcier, s'il est bien représenté comme un dangereux individualiste, n'en reste pas moins soumis à sa propre communauté : celle qui est constituée par la mafia de ses acolytes (cf. supra). Seuls, peut-être, les hommes forts, agissant pour le bien de la collectivité, c'est-à-dire n'utilisant leur puissance magique que pour la défendre et, éventuellement, se défendre eux-mêmes, contre les agressions individualistes des sorciers, les chefs de lignage, les voyants-chasseurs de sorciers, les prophètes, pourraient préfigurer ce que pourrait être, dans ces cultures, une pensée de l'individu. Mais observons qu'il y manquerait de toute manière la référence à l'idée de l'autonomie : tous ces personnages sont censés être assistés par des créatures surréelles (ancêtre, génie, parent mort depuis peu) et/ou par des « dieux-objets » (les « fétiches ») qui leur apportent leur surcroît de puissance et d'efficacité par rapport aux gens du commun ; même le prophète, cet innovateur, ce contestataire, se réclame d'une légitimité hétéronome : celle du dieu dont il est l'envoyé ou l'incarnation. En outre, il convient de souligner que le prophète ne s'attaque pas aux fondements intellectuels des croyances en la sorcellerie : ce ne sont pas ces croyances qu'il remet en cause, mais leurs mises en pratiques. En dénonçant constamment les pratiques sorcières et en luttant contre les sorciers, le prophète ne fait, au contraire, que renforcer la croyance en lui fournissant une nouvelle et prestigieuse caution. C'est peut-être la raison pour laquelle un nombre grandissant de jeunes Ivoiriens s'adressent aux multiples variantes plus ou moins sectaires du christianisme. Non pas qu'ils y trouvent l'infirmation de la croyance, mais parce que la foi en Dieu est réputée les mettre à l'abri des menées sorcières, sans qu'il soit

de lignes de forces diverses et instables, dont il n'a pas la maîtrise (mais dont il lui faut constamment tenir compte par une attention de chaque instant), donc comme un lieu ouvert à tous les vents contraires de l'altérité, ceux de l'influence bénéfique comme ceux de l'adversité maléfique.

En d'autres termes, si, en Occident, l'idéologie moderne « interpelle l'homme en sujet » et lui donne à croire illusoirement en son autonomie de fait (cf. L. Althusser), mais, peut-on ajouter, lui impose aussi cette « obligation » d'être un individu indépendant comme un « idéal » (cf. L. Dumont), ce qui, pour être « idéologique », utopique ou imaginaire, n'en est pas moins virtuellement subversif, et si les philosophies du soupçon puis les déconstructions structuralistes ont débarrassé l'homme des illusions « métaphysiques » de la subjectivité classique, sans pour autant mettre à bas l'idéal d'autonomie, reconstruit sur des bases plus rigoureuses (le sujet désaliéné chez Marx et Freud ; le sujet instituant, se libérant de l'institué par « l'imaginaire radical » chez Castoriadis ; l'agent social construisant sa subjectivité dans le dévoilement et la prise de conscience des déterminations qui pèsent sur lui, chez Bourdieu ; l'acteur conquérant sa liberté dans le mouvement social et dans le refus de la bifurcation moderne entre raison instrumentale et raison humaniste, chez Touraine ; le sujet reconquérant, contre la dérive individualiste de la subjectivité classique et contre son antinomique idéal d'indépendance autarcique, l'idéal d'autonomie inséparable du principe de solidarité contractualiste, chez les philosophes néo-kantiens), l'idéo-logique communautaire africaine, au contraire, en cela plus « structuraliste » que les structuralismes occidentaux, ne cesse « d'interpeller » l'homme comme un « effet de structure » (Althusser) et de conjoncture (celle de l'évolution imprévisible des rapports de force) et donc de river, pour le meilleur et pour le pire, le sort et l'identité de chacun aux bons ou mauvais vouloirs, aux dispositions fluctuantes de son entourage (social et surréel).

Elle enferme ainsi l'individu dans l'hétéronomie labyrinthique d'une triple altérité : l'altérité de soi pour soi, ce « je » qui est plusieurs autres, qui est le support d'une identité plurale, fluctuante et relative, dont les différentes composantes ne sont pas toutes identifiées ni stabilisées, puisqu'à tout moment, elles peuvent se dévoiler (dans le rêve), être dévoilées (par l'investigation du devin) ou être altérées (par l'agression sorcière, par la colère ancestrale, par la volonté d'un dieu) ; *l'altérité que représente la multitude de tous les autres* (les gens de l'entourage social, les créatures de l'entourage surréel), pas tous identifiables a priori, qui agissent sur le destin et décident souvent du sort de chacun ; *l'altérité, enfin, qui est présente en chacun de ces autres,* considéré dans son individualité,

---

besoin de consentir aux meurtrières mais toujours partielles chasses aux sorciers des prophètes ni de se retrouver soi-même, éventuellement, en position de sorcier convaincu par le prophète d'être coupable de son propre malheur.

puisque l'on n'est jamais définitivement assuré de ses dispositions envers soi, celles-ci étant toujours susceptibles de lectures opposées et de réinterprétations rétrospectives, si bien qu'on ne peut avoir, envers la plupart d'entr'eux, que des attitudes peu personnelles, stéréotypées, conformes à la norme (attitudes précautionneuses, prophylactiques, propitiatoires ou défensives, selon les cas) et que l'on nourrit à leur égard, en son for intérieur, des pensées prudentes, hypothétiques, supputatives, soupçonneuses, persécutives ou agressives, au gré des circonstances et de leur interprétation.

En dernier ressort, c'est, en effet, ce vertigineux labyrinthe optique–, où tout n'est que jeux de miroirs et de perspectives, ombres portées sur le fond de la caverne, horizon flou et trompe-l'œil –, qui explique les ambiguïtés et les ambivalences du dispositif communautaire, ambiguïtés et ambivalences qui s'inscrivent dans l'*identité incertaine de chacun pour chacun* (qui est-il, en réalité ? que me veut-il, en fait ? qu'attend-il de moi, au juste ? ses bonnes dispositions à mon égard ne masquent-elles pas quelque tortueux dessein ? ne sont-elles pas l'envers visible d'un mauvais vouloir caché ? en bref : qui est qui ? et même : qui me veut quoi ?), et qui peuvent se traduire sous la forme de la double injonction contradictoire qui, ordinairement, ne rend pas « fou » (parce qu'on y est accoutumé et qu'elle y est reconnue comme « rationnelle »), mais qui, assurément, est aliénante pour l'individu, quand elle le condamne à vivre contradictoirement une réussite et un échec programmés par d'autres, sans qu'il puisse jamais être absolument sûr des intentions réelles de ceux qui le soutiennent ni identifier clairement le visage à double face des responsables de ses malheurs, et ce, d'autant plus qu'à peine l'un est-il clairement identifié, qu'il se révèle hors de portée et que, derrière lui, la cohorte de ses complices continue de s'avancer masquée.

En vérité, pour tout aussi illusoire qu'elle soit, elle aussi, on peut préférer à ce jeu sans fin des identités incertaines, la réductrice assurance du sujet classique : du moins celle-ci, fût-ce au prix d'autres mystifications et de simplifications abusives, était-elle un appel à la responsabilité et à la liberté individuelles et ouvrait-elle ainsi la voie à cette puissante dynamique de la modernité qu'est la croyance humaniste en la raison critique, laquelle pouvait dès lors frayer le chemin d'une progressive désacralisation du monde social et de la progressive séparation du domaine privé et du domaine public, du champ social et du champ religieux, de la rationalité positiviste et des rationalités symboliques. Aussi ne semble-t-il pas excessif de penser qu'aujourd'hui, les désirs plus ou moins ambigus d'émancipation individuelle et les aspirations démocratiques plus ou moins diffuses qui vont de pair, et, ensemble, travaillent en profondeur les sociétés africaines, ne pourront se donner vraiment libre cours que du jour où l'idéo-logique communautaire cédera devant d'autres systèmes

de représentations du monde, impliquant l'individualisation et la responsabilisation de la personne. C'est ce que comprennent à leur manière les nouveaux mouvements religieux (quand ils se présentent à cet égard comme une protection contre la sorcellerie et comme des lieux de la création de nouvelles « fraternités », épurées de leurs anciennes ambivalences) ; c'est ce qu'ont, depuis longtemps, fort bien compris les prophètes ivoiriens (quand ils se présentent comme des missionnaires anti-sorciers et qu'ils traquent l'ambivalence au cœur de chaque individu, sommé de renoncer à ses pulsions agressives, c'est-à-dire, en définitive, de renoncer à ses dépendances communautaires)[33] ; c'est ce que promeuvent, dans une certaine mesure encore peu assurée, les nouveaux partis d'opposition (quand ils luttent pour promouvoir une vision laïcisée de la société globale et des pouvoirs d'État, quand ils dénoncent les causes objectives des malheurs individuels, à défaut de vouloir ou de pouvoir encore penser la nécessaire sécularisation des univers communautaires, auxquels leurs leaders continuent de se référer, ne serait-ce que pour « coller » à leur base sociale).

C'est, en tout cas, à cette condition que, dès lors découplée de ses sanctions surréelles (du côté des créanciers : les ressentiments et la malédiction destructrices de la « chance » ; l'agression magique punissant l'ingratitude du mauvais débiteur ou l'incapacité de l'endetté démuni ; l'attaque en sorcellerie bloquant la réussite de rivaux ; du côté des débi-

33. Mais on observera que cette renonciation est au prix d'une autre dépendance, la dépendance transférentielle vis-à-vis des prophètes-guérisseurs et vis-à-vis de leur diagnostic. En effet, quand ceux-ci établissent que le malheur des gens procède de leurs propres pulsions sorcières, de leur propre agressivité, qui se retournent en quelque sorte contre eux, ils les empêcheraient d'accéder à la conscience des causes objectives – économiques, sociales, politiques – de leurs infortunes et les livreraient sans défense à toutes les forces sociétales globales qui les oppriment. En somme, en culpabilisant la personne (elle est responsable de ses malheurs), donc en l'individualisant, les prophètes contribueraient à la dissolution des cadres lignagers, tout en innocentant la société globale. Ils produiraient donc du « bon chômeur » soumis et résigné. Certes, cette analyse est fort pertinente. Cependant, elle semble avoir péché par pessimisme. En effet, la culpabilisation de la personne, le passage d'une logique persécutive à une logique de la responsabilité et de la culpabilité, peuvent être aussi considérés comme un moment, comme une étape, dans un processus plus complexe aboutissant à des prises de conscience désaliénées. Il ne faut pas oublier que le passage chez un prophète n'est souvent lui-même qu'une étape dans un itinéraire thérapeutique ou existentiel (et même intellectuel) dont le caractère composite (avec l'essai successif ou même simultané de différents recours religieux) témoigne d'une recherche, d'une quête personnelle souvent pragmatique et tâtonnante, mais qui favorise aussi l'examen comparatif des résultats, des messages, des pratiques, et favorise donc l'émergence d'une réflexion individuelle critique. En outre, bien des adeptes, plus ou moins passagers, de telle ou telle religion nouvelle, se sont également retrouvés et reconnus dans les thèmes développés par les partis et par les syndicats d'opposition et, dans ce nouveau langage politique, ils ont enfin trouvé les mots pour désigner la véritable nature de leurs infortunes et dénoncer les vrais coupables.

teurs : la culpabilité de la réussite et la culpabilité de l'échec ; la hantise de l'agression et le soupçon de la persécution ; le ressentiment pour n'avoir pas suffisamment été soutenu ou la haine rentrée d'avoir été « barré » ; et, parfois, le sentiment catatonique de n'avoir aucune prise personnelle sur un destin voué au malheur), *la logique de la dette pourrait prendre toute sa dimension positive, sa seule dimension d'éthique de la solidarité micro-sociale, assumée délibérément, librement et contractuellement.*

On ne voit pas ce que les cultures africaines y perdraient, au contraire, puisqu'elles pourraient alors délivrer au monde un message sans ambivalence et un exemple sans versant négateur des libertés, sur cette solidarité de proximité qui fait trop souvent défaut dans les univers individualistes. Mais, bien sûr, *l'une des conditions d'un tel renouveau tient à la démocratisation liée du lien communautaire et du lien politique.* Or, qu'il ne s'agisse pas là d'un vœu pieux, c'est ce que démontrent tous les jours les engagements personnels ou plus collectivement militants contre toutes ces formes d'autoritarisme [34] qui se sont toujours, jusqu'à présent, impliquées et soutenues mutuellement : le pouvoir des « grands frères » (le « grand-frérisme » dénoncé par certains intellectuels) [35], des « padre-padro-

34. Autoritarisme est en effet un terme qui paraît justifié, car l'autorité, dans les communautés comme dans la société globale (à régime clientéliste et communautariste), même si elle est légitime, ne se manifeste pas moins sous des formes autocratiques et discrétionnaires : ici et là, c'est le fait du « prince », l'arbitraire, le secret et les caprices du Pouvoir qui marquent le mieux son essence, y compris aux yeux de l'opinion commune. L'idéologique lignagère ne s'y trompe pas, d'ailleurs, quand elle attribue aux gens de pouvoir et aux détenteurs de l'autorité des dispositions intrinsèquement ambivalentes et qu'elle leur prête une puissance magique hors du commun, toujours susceptible de s'actualiser en puissance de destruction sorcière. Au regard de cette conception du Pouvoir, l'on conçoit aisément ce que peut avoir de « délicieusement » simple et réconfortante l'idée évangélique d'un Dieu exclusivement bon et d'un Christ mort sur la croix pour l'amour des hommes.

35. Y compris dans la presse officielle, quand, par exemple, elle se fait l'écho des thèses de F.R. Mahieu (1990). Cf. l'article de *Fraternité Matin* du 28/2/1991, dans sa série « Les grandes interviews », « Le "grand frérisme" source de crise en Afrique », qui rapporte notamment ces propos de l'interviewé : « La réalité communautaire a des aspects positifs : la protection sociale ; mais aussi des aspects négatifs. Elle peut être totalitaire, occuper la pensée en permanence, devenir une obsession, particulièrement en situation de crise, quand la diminution des moyens personnels amène à revoir ses possibilités d'assistance... ». Mais l'article se garde bien d'établir le lien entre le « totalitarisme » communautaire et le patrimonialisme autoritaire, prédateur et clientéliste, de l'État. Ce lien est en revanche clairement dénoncé par les intellectuels critiques africains, qui n'ont pas les pudeurs relativistes de l'observateur occidental. Nous avons cité Achille Mbembe. Citons également Axelle Kabou (1992) quand elle s'en prend aux mythes mystificateurs de l'authenticité, de la tradition, de la personnalité culturelle de l'Afrique réservoir d'un supplément d'âme pour l'humanité, de la chaleur communautaire et de « l'économie d'affection » (ce qu'elle appelle « le vendredisme délirant » du culturalisme occidental et tiers-mondiste et dont elle rappelle qu'il a été abondamment utilisé par les autocrates africains) : « Or, on ne parle de dictature ou d'autoritarisme en Afrique que pour décrire l'attitude d'une classe politique corrompue, vivant de répression et de clientélisme. Cette pro-

ne » et des gérontes, à un bout de la chaîne, celui des « chefs », des « patrons » et des « pères de la nation » à l'autre bout ; le pouvoir d'une tradition abusivement sacralisée par tous ceux qui avaient intérêt à sacraliser le pouvoir qu'elle leur conférait ; le pouvoir des dieux, des génies, des morts, des esprits, des fétiches et des sorciers, dans la mesure où ils concourent à l'assujettissement à des pouvoirs bien temporels, alors que rien n'interdit d'imaginer qu'ils pourraient laisser place à un culte aimable et raisonnable des ancêtres domestiques (de type extrême-oriental) et de bienveillantes divinités de la nature et du terroir, protectrices de l'environnement ; le principe hiérarchique, enfin, ce ressort des sociétés communautaires, holistes et totalitaires, ce ferment intime de tous les communautarismes modernes, qu'ils soient d'ordre étatique, racial, ethnique, nationaliste ou religieux, et qu'il appartient à chacun de débusquer en soi pour advenir comme individu, sans pour autant s'enfermer dans l'individualisme dont les excès font aussi le lit de toutes les régressions communautaristes.

Or, pour prévenir cette double dérive, quel meilleur antidote que le sujet animé par un idéal d'autonomie, pour le passé, reconnaissant rationnellement et assumant ses dettes de solidarité, mais de manière sélective et critique, en jugeant sur pièce et en demandant éventuellement des comptes ; pour le présent et l'avenir, en exigeant aussi des réciprocités négociées, sans plus se laisser aliéner par le sentiment océanique d'une dette diffuse, massive et indéfinie, envers toutes les puissances, réelles et imaginaires, qui gouvernaient auparavant son destin ?

Références bibliographiques

AUGÉ M., 1994, L*e sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Fayard.
BOURDIEU P. avec WACQUANT L.J. D., 1992, *Réponses*, Seuil.

---

position suggérant l'image d'une poignée d'hommes musclés menant une foule hagarde à la mitrailleuse est loin d'être exacte. Les dictatures africaines sont d'abord des dictatures culturelles. Nos autocrates le savent si bien qu'ils n'ont élaboré aucune politique visant à changer les mentalités populaires dans le sens d'une plus grande ouverture au monde. Toutes les politiques culturelles appliquées en Afrique depuis les indépendances vont dans le sens de l'enracinement, de la peur du chef, du respect de la vieillesse, de la crainte des classes possédantes et des pouvoirs surnaturels, de la vénération de l'argent, de l'idolâtrie d'un passé anté-colonial si mythifié qu'il constitue aujourd'hui la plus grande charge d'inertie entravant le progrès des mentalités (...) Aucune dictature, fût-elle armée jusqu'aux dents, ne peut se maintenir durablement dans un pays par son seul pouvoir de répression et de corruption. Seule la préexistence d'un terrain social et culturel favorable explique que de tels régimes puissent prendre racine et prospérer. Redisons-le : les dictatures en Afrique commencent par la rigidité des cultures africaines » (pp. 130 et 131).

CLASTRES P., 1974, *La société contre l'État*, Ed. de Minuit.
EVANS-PRITCHARD E.E., 1972, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard (1937).
FAVRET-SAADA J., 1979, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Gallimard.
KABOU A., 1992, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, L'Harmattan.
MAHIEU R., 1990, *Les fondements de la crise économique en Afrique,* L'Harmattan.
ORTIGUES M.-C. et E., 1966, *Œdipe africain*, Plon.
PLATON, *La République,* Éditions « Les Belles Lettres ».
RABELAIS, 1973, *Le Tiers Livre*, « Folio », Gallimard.
WATZLAWICK P., 1993, « Rencontre avec Paul Watzlawick : la réalité est une construction », *Sciences Humaines*, 32, oct. 1993 : 38-41.

TROISIÈME PARTIE

ENTRE MARGINALITÉ ET SOLIDARITÉ, LES COMPROMIS DE L'INDIVIDU

7

Forme communautaire et forme individuelle de la prostitution à Niamey

Ouassa TIÉKOURA

Avant-propos

Le Niger vit une époque difficile, caractérisée par la détérioration de l'économie et l'apparition de troubles socio-politiques.

Les conditions géographiques et climatiques sont à la base de nombreux problèmes qui affectent les populations : l'économie essentiellement agro-pastorale est très fortement tributaire des aléas climatiques. Les faibles pluies réparties de manière inégale contribuent à sa dégradation en engendrant un phénomène de désertification qui compromet la sécurité alimentaire. Ce contexte amplifie la crise économique chronique dans laquelle le Niger est plongé.

L'aggravation constante de la crise depuis la chute des prix de l'uranium n'est pas sans conséquence sur l'ensemble des secteurs sociaux. Les politiques d'ajustement structurel poursuivies dans les années 80, n'ont pas donné les résultats escomptés aussi bien au plan de la relance économique qu'à celui du développement social.

Un effort financier de plus en plus important est demandé aux populations, particulièrement dans les domaines de l'éducation et de la santé, alors que parallèlement, l'on note une baisse progressive de leur pouvoir d'achat.

La crise économique a engendré un état de pauvreté dont les manifestations sont visibles aussi bien en ville où 55 % (Unicef, 1993) des habitants sont considérés comme démunis, qu'en milieu rural où 44 % vivent en dessous du seuil de pauvreté.

Cette crise économique a eu pour corollaire une crise politique et sociale sans précédent : à l'instar des autres pays du continent, le Niger a connu, à partir de 1990, l'émergence d'un processus démocratique incertain.

L'insécurité matérialisée d'une part, par la rébellion touareg au Nord, et d'autre part, par le banditisme sans cesse croissant dans les grandes villes comme Niamey, Maradi et Zinder, a été aggravée par la montée de l'islamisme. C'est ainsi que des émeutes ont éclaté dans certaines villes du Niger (Niamey, Dosso, Maradi, Konni, Zinder) à la suite de l'apparition du fondamentalisme *Izala*[1] et de l'assassinat de chefs de sectes. A Niamey et Zinder, des jeunes femmes ont été attaquées et humiliées parce qu'elles portaient des jupes ; à Konni et Zinder, des prostituées ont vu leurs maisons brûlées, car, disait-on, leur conduite empêchait la pluie de tomber.

Bien entendu, tous ces problèmes se posent avec une acuité aggravée dans la capitale.

Niamey est l'une des cités les plus récentes d'Afrique de l'Ouest. Située au cœur du pays Djerma, n'ayant guère plus d'un demi-siècle, Niamey a connu un spectaculaire accroissement de sa population depuis une quinzaine d'années environ. D'un millier d'habitants à peu près au moment de sa création en tant que capitale coloniale (1926), elle est passée à 6 270 habitants lorsque fut approuvé le plan d'aménagement en 1937 puis à 33 800 habitants en 1960, 233 414 habitants en 1977 et 392 165 en 1988[2], représentant 35 % de la population urbaine et 10 % de la population totale du Niger[3]. Cette croissance est due principalement à l'accroissement naturel de la population (3,1 %) et à l'exode rural.

Toutes les ethnies sont représentées à Niamey, mais à des degrés variables (Zarma, Sonraï, Haoussa, Fulbé, Tamachek, Kanouri, Gurmancé, Arabes, Toubou). La population augmente aussi par apports extérieurs : la moitié de la population citadine n'est pas originaire de la ville et un tiers est composé d'étrangers (Nigérians, Maliens, Béninois, Togolais, Sénégalais, Burkinabé, Camerounais et Européens).

La crise économique à Niamey se manifeste par la dégradation des conditions d'existence : l'effet des suppressions d'emploi dans les secteurs étatiques, para-étatiques et privés, la baisse du pouvoir d'achat des ménages[4], l'incertitude et l'irrégularité des salaires, la dévaluation, accentuent la paupérisation. Par rapport à la sous-région, la vie coûte relativement chère à Niamey, en partie du fait de l'enclavement du pays.

---

1. *Izala,* Association islamique réformiste qui prône la stricte application du Coran et de la Sunna, la shari'a. Ce groupe, grand pourfendeur de la laïcité, s'attaque aux autres confréries (Tidjania, Quadria) jugées trop complaisantes à l'égard du Pouvoir, et il appelle à un réarmement moral de la société.

2. Source : Ministère du Plan - recensement 1988.

3. La population totale est estimée à 7 250 000 habitants.

4. Diminution des salaires de 20 % dans le secteur public. Le SMIG (Salaire minimum inter-professionnel garanti) était de 20 800 FCFA (soit 416 FF) avant la dévaluation. Cela correspond au salaire d'un manœuvre.

Beaucoup de familles rencontrent des difficultés pour obtenir leur ration alimentaire quotidienne ; même les familles de salariés n'assurent qu'un repas par jour à leur progéniture. Les transferts de produits alimentaires de la campagne vers la ville sont rares (l'envoi de mil, riz, volaille, condiments, etc. ne se fait plus comme avant). L'aide financière aussi se raréfie, seules les obligations cérémonielles étant honorées. La gestion de l'incertitude est le lot quotidien des Nigériens. Elle se traduit par un endettement croissant des ménages : factures impayées d'eau, d'électricité, de loyer, non paiement du marchand habituel qui n'arrive pas non plus à écouler sa marchandise.

La crise a complètement bouleversé les pratiques en usage et un certain ordre établi dans les familles : le partage des responsabilités au sein du foyer notamment. Quant à la solidarité, si elle intervient dans certains cas, elle n'est pas souvent au rendez-vous, car elle est devenue beaucoup plus sélective : on aide volontiers un proche quand on le peut, mais beaucoup plus difficilement un parent lointain. L'ajustement est donc aussi intervenu dans les rapports familiaux.

Le phénomène de la prostitution est révélateur dans une certaine mesure de l'évolution globale et de la crise de la société urbaine : les dispositifs informels de protection sociale et d'entraide n'étant plus automatiques, le désœuvrement et le dénuement de certaines femmes les entraînent dans la spirale de la déviance et de son engrenage.

La recherche : objet et démarche

Cette recherche qui a pour cadre la ville de Niamey, s'inscrit dans l'étude des processus de marginalisation et d'individualisation dans les villes africaines. Elle porte sur une population féminine en situation d'exclusion plus ou moins marquée, du fait de la conjonction de trois facteurs principaux aux effets cumulatifs : l'absence de formation professionnelle et d'emploi stable ; la position de célibataire ; le recours à des formes diverses de relations sexuelles vénales, occasionnelles ou permanentes. Il s'agit d'évaluer le poids de ces déterminants (accusés par le contexte général de la crise) et surtout d'analyser comment ils sont vécus en considérant les solutions pratiques mises en œuvre par ces femmes et par ces jeunes filles.

Il nous a paru intéressant de comparer deux formes de prostitutions observées à Niamey et qui diffèrent de façon contrastée. Il s'agit d'une

part de la forme traditionnelle[5], celle des « femmes libres »[6], les *karuwaï*[7] qui vivent sous l'autorité d'une *magagia*[8], veuve ou divorcée, qui est choisie par les femmes d'un certain âge au sein du groupe. Ces femmes sont en majorité haoussa, non scolarisées en général et néo-citadines. Leur âge moyen est de 27 ans.

D'autre part, une forme moderne, celle des prostituées communément appelées *kossou-kossou*[9] qui se recrutent sur des bases non ethniques, parmi les citadines de deuxième génération, scolarisées pour la plupart. Leur âge moyen est de 20 ans.

La marginalité des *karuwaï* est une marginalité d'intégration, car même, si elles ont un statut et une fonction dévalorisées, ceux-ci sont reconnus et officiellement sanctionnés par des pratiques et représentations s'enracinant dans la longue durée des traditions haoussa. D'autre part, en tant qu'individus, les *karuwaï* restent prises en charge par une institution du type communautaire et hiérarchisé, qui les maintient sous tutelle et consigne leur marginalité à l'intérieur de limites précisément codifiées. Au contraire, la marginalité des jeunes *kossou-kossou* accompagne un processus d'individualisation et d'affranchissement par rapport aux normes et à l'ordre établis. Quand les femmes libres *karuwaï* accusent ces jeunes *kossou-kossou* de « casser le marché » et de propager des maladies, elles ne font qu'expliquer à leur manière ce point de vue : les jeunes prostituées sont perçues comme des marginales qui n'entrent pas dans le jeu social de l'amour extra-conjugal tarifé, contrôlé et codifié, mais qui, au contraire y introduisent la liberté sans frein, la désorganisation, la concurrence sauvage et même des menaces de mort (sida).

---

5. Dans les cités et villages haoussa, il existe des concessions réservées spécialement aux prostituées (*karuwaï*) et dirigées par une cheftaine, la *magagia*. Dans ces lieux se pratique également le *bori* (culte de possession) dont les *karuwaï* sont souvent ses adeptes.

6. Le terme « femmes libres » est souvent utilisé pour désigner les femmes qui ne vivent plus sous la tutelle de leur famille ou du mari. D'une ville à l'autre en Afrique, ce terme désigne de façon générale des femmes indépendantes qui recourent souvent à l'une ou l'autre forme de la prostitution, ce qui est le cas des *karuwaï*.

7. *Karuwa* au singulier ou *karuwaï* au pluriel en haoussa, désigne la courtisane, la femme libre en raison d'un veuvage ou d'un divorce non suivi de remariage. *Karuwa* littéralement veut dire prostituée.

8. *Magagia* est un titre des chefferies politiques traditionnelles haoussa porté d'ordinaire par la sœur du chef politique. Elle avait pour tâches de lever l'impôt sur les adeptes du *bori* (culte de possession) et de contrôler les karuwaï qui pour la plupart sont adeptes du *bori*. De nos jours, le titre de *magagia* est attribué à une femme qui dirige une maison de prostituées.

9. *Kossou-kossou* en Zarma signifie « grattage » en référence au billet de la loterie TACOTAC qui coûte 200 FCFA (4 FF avant la dévaluation), soit le prix d'une passe. Ce terme désigne en général les jeunes prostituées des bars et des rues ; on les appelle également « Bonsoir Monsieur » ou « Miss microbes », allusion aux maladies sexuellement transmissibles.

Il apparaît ainsi que c'est parmi les *kossou-kossou* que l'on rencontrera plutôt des « femmes libres » au sens où, à travers la prostitution, certaines s'affirment comme acteurs individuels, responsables de leurs pratiques et de leur devenir.

Dans ces conditions, la prostitution moderne peut être appréhendée, au moins à titre d'hypothèse, comme un lieu de passage (obligé pour certaines, quand il n'est question que de survie, voulu par d'autres qui y trouvent le moyen de conquérir leur indépendance) pour des femmes engagées dans un processus d'affranchissement objectif par rapport aux contraintes de l'univers social traditionnel, et, par voie de conséquence, prises dans un processus de prise en charge de leur destin et de prise de conscience plus ou moins individualisée, parfois individualiste, de soi. Par exemple certaines *kossou-kossou* inversent parfois le rapport entre les genres à leur profit quand notamment, elles deviennent des protectrices de jeunes gens financièrement dépendants d'elles.

Afin de mettre à l'épreuve cette hypothèse générale, nous avons donc étudié le phénomène de la prostitution à ces deux pôles extrêmes, les « femmes libres » karuwaï, intégrées dans la tradition, constituant en quelque sorte le groupe témoin à partir duquel les pratiques et les représentations liées à l'exercice individuel et « libéral » de la prostitution pourront être mieux appréciées.

A cette fin, nous avons procédé à plusieurs études de cas dans les deux situations contrastées, sans oublier qu'il s'agit là de deux pôles d'un continuum. Entre ces deux pôles du spectre de la prostitution, il existe, en effet, toute une gamme de situations intermédiaires : les prostituées de luxe qui opèrent dans les grands hôtels de Niamey (Terminus, Grand hôtel) ; la semi-prostitution des serveuses de bars, de certaines étudiantes et employées de bureau ou de ménagères cherchant à subvenir aux besoins de la famille.

Nous avons eu des entretiens avec cinquante femmes, trente *karuwaï* et vingt *kossou-kossou.* Ces femmes nous les avons rencontrées soit à leur domicile, soit à la piscine olympique d'État (les *kossou-kossou* s'y rendent pour y trouver d'éventuels clients). L'enquête s'est le plus souvent déroulée à Banga-Bana, Yantala, Lacouroussou, Terminus et Liberté, réputés pour être les quartiers de prédilection de la prostitution, particulièrement Lacouroussou où se sont installées les premières prostituées.

Petit à petit se sont nouées des relations amicales avec quelques-unes de ces femmes dont Aïssa, Hadiza, Hamsata, Amina et Azoumi, que nous rencontrions régulièrement. Les relations de confiance ont souvent été établies après une première enquête, ce qui a permis d'approfondir nos entretiens ou de vérifier les dires de nos interlocutrices. Je rendais souvent visite à ces femmes, ce qui fait que certaines m'ont prise au début pour un membre de l'équipe de lutte contre le SIDA ou de la Croix-Rouge. Avec la

cheftaine des *karuwaï,* la relation était, au contraire, plus intéressée, mes visites constituant pour elle une source de revenus car elle me demandait chaque fois de l'argent.

Dans un premier temps, les entretiens étaient collectifs et se faisaient en présence de la *magagia* : c'était une manière de faire connaissance avec mes futures informatrices et de « recruter » les premières d'entre elles. En ce qui concerne les Kossou-Kossou, les entretiens étaient individuels. Sauf pour le cas de Maïmouna, les entretiens se sont généralement déroulés en haoussa et trois en zarma. Ils ont été complétés par d'autres informations que nous tenions souvent de personnes proches de l'intéressée ou de la *magagia.*

L'enquête ne s'est pas déroulée sans difficulté, car nous avons eu à faire face à une attitude de méfiance, de suspicion, surtout de la part des *kossou-kossou* ; celles-ci m'ont souvent considérée comme un agent de la police ou comme une personne lancée à leur recherche et chargée de les ramener au bercail (certaines sont recherchées par leurs parents).

Le problème que pose une recherche de longue haleine, c'est que l'on perd de vue les interlocutrices ; les *karuwaï* sont très mobiles, elles déménagent sans cesse et ne laissent pas d'adresse ; elles s'installent dans d'autres quartiers de Niamey, ou retournent, dans leur pays ou dans leur village. Certaines se rendent au Nigeria (à Kano, à Sokoto) pour tenter leur chance.

Quant aux *kossou-kossou,* bien qu'étant aussi très mobiles, elles sont facilement repérables car elles ont des lieux précis de racolage, même si quelques-unes d'entre elles, se rendent dans la ville de Maradi pour se prostituer, manière de se faire un peu oublier à Niamey et de gagner un peu plus d'argent.

Quant au problème de la mise en œuvre de la méthode biographique, il se situe au niveau de l'interaction entre l'interviewé et l'interviewer. Raconter sa vie, c'est mettre en jeu l'image de soi, l'image que les autres se font de soi, l'image de soi pour soi-même, ce n'est pas une démarche naturelle.

Or, les femmes étant reléguées à la marge de l'espace public, certaines se trouvaient dans l'incapacité de construire un discours en leur nom propre. Il faut parfois beaucoup de temps pour reconstruire, à travers des phrases inachevées et des silences, une cohérence qui ne peut se transmettre directement. En effet, la mise en œuvre d'une méthode de type biographique dans ce milieu renvoie à la difficulté inhérente au fait que la femme africaine, existant principalement par rapport à son entourage social et religieux, peut éprouver des difficultés à parler directement d'elle en tant que personne.

La prostitution comme phénomène complexe

Définir la prostitution n'est pas chose aisée ; car les traits qui peuvent la caractériser varient d'une société à l'autre, d'un continent à un autre. Si le même concept est utilisé partout, les réalités diffèrent.

Généralement on la définit comme un service sexuel contre rémunération d'un client acceptant de payer le prix pour obtenir le service. Des éléments comme l'habitude, la multiplication des rapports sexuels, une notion d'offre et de demande interviennent également. Il s'agit d'un commerce particulier où le corps de la femme est la marchandise qui se vend et qui s'achète. Sont donc exclues de cette définition, les autres formes de relations contre compensation : la femme qui séduit un homme riche et puissant pour obtenir de lui de l'argent et des biens ne doit pas être confondue avec une prostituée dont le rapport avec le client est purement commercial ; pour certains, la fille qui se fait entretenir par un ou plusieurs amants « se débrouille », mais n'est pas une prostituée.

La définition de Paola Tabet (1987) correspond mieux à la pratique des *karuwaï* et de certaines *kossou-kossou,* car elle implique la notion d'échange et de prestation compensatoire, incluant une transaction économique mais n'opérant pas uniquement sous forme monétaire : « De la part des femmes, il y a fourniture d'un service ou prestation, variable en nature et en durée, mais comprenant l'usage sexuel ; de la part des hommes, il y a remise d'une compensation ou rétribution d'importance et de nature variables, mais de toute façon liée à la possibilité d'usage sexuel de la femme. »

Le rapport entre une *karuwa* et certains de ses clients, n'est pas une opération sexuelle purement commerciale, tarifée ; il se rapproche de la relation matrimoniale, car la *karuwa* rend aussi tout un ensemble de services domestiques : elle offre nourriture et hospitalité conviviale.

L'étude de la prostitution féminine au Niger, bien que négligée, constitue un accès particulièrement important à la compréhension du statut de la femme dans cette société. De plus, cette approche offre un éclairage intéressant sur les voies paradoxales de l'émancipation féminine : en effet, c'est parce que la sexualité imprègne le vécu quotidien, qu'aucun autre domaine n'est à ce point réglementé, semé d'interdits et soumis à contrôle. Comme le souligne G. Balandier (1984), « La sexualité humaine est un phénomène social total, tout s'y joue, s'y exprime, s'y forme dès le commencement des sociétés ».

L'importance stratégique de la sexualité féminine réside dans le fait qu'elle constitue le matériau premier de nombreuses constructions idéologiques qui participent à la reproduction sociale. C'est en cela qu'elle

fait l'objet de réglementations et d'interprétations dans un système d'échanges voulu et contrôlé par le groupe social, notamment les rapports matrimoniaux qui sont à la base des reproductions physique et sociale.

La prostitution est donc liée à la façon dont se vivent et se comprennent les relations entre hommes et femmes. Au Niger, la prostitution résulte dans une certaine mesure du statut de la femme, défini dans des constructions idéologiques visant d'abord au maintien de son assujettissement. Il s'agit d'un phénomène total qui met en jeu toutes les dimensions de la vie sociale (la structure familiale, les rapports hommes-femmes, la sexualité, les échanges économiques, l'argent, le rapport entre État et Société, etc.) et en dévoile les tensions ou même les contradictions. Cependant, il ne faut pas oublier que les femmes sont aussi productrices de sens et contribuent à l'évolution et à la dynamique sociales.

Pourquoi la prostitution, nécessaire à l'ordre social (Corbin, 1982), se développe-t-elle dans des sociétés qui la réprouvent ? Pourquoi concerne-t-elle de plus en plus de jeunes filles ? Comment se donne-t-elle à voir ? Comment, à travers la diversité des pratiques, contribue-t-elle à manifester et à développer des formes de conscience de soi individualisées et même dans certains cas individualistes ? En d'autres termes, est-elle associée à un processus d'individualisation des femmes ? C'est ce à quoi nous tenterons de répondre.

Deux types contrastés de prostitution : *karuwaï* et *kossou-kossou*

Les Karuwaï ou « femmes libres »

Les *karuwaï* vivent en général en communauté sous l'autorité d'une *magagia* ou *magaram* (en kanuri : cheftaine ou matrone) qui est choisie en leur sein, parmi les femmes d'un certain âge, veuves ou divorcées. Il s'agit d'une forme traditionnelle d'organisation des prostituées dans les cités et dans les villages haoussa et manga ; mais l'organisation actuelle a subi quelques modifications et n'est pas l'apanage des seules haoussa. On y trouve toutes les autres ethnies (peul, kanuri, zarma, bouzou) mais à un moindre degré. Dans les centres urbains comme Niamey, les karuwaï vivent dans des « célibatorium »[10] groupés au sein d'une même conces-

10. Ce terme désigne un deux pièces, le plus souvent loué par les célibataires. On les appelle aussi « entrer-coucher », l'entrée servant de salle de séjour où se fait l'accueil des visiteurs, la seconde pièce étant réservée à l'intimité de l'occupant.

sion. A la différence des *kossou-kossou,* les *karuwaï* reçoivent chez elles : elles disposent des tabourets à leur porte pour y attendre les clients. Elles tiennent parfois un petit commerce de cigarettes, cola, fruits ou autres à la devanture de leur case.

Le monde des *karuwaï* est un monde clos, avec ses règles, ses exigences, sa hiérarchie. Ainsi, comme dans une cour royale, un cercle se forme après que chaque femme se soit agenouillée pour les salutations usuelles devant la *magagia* qui trône superbement au milieu du groupe. Celle-ci, en général, ne pratique plus la prostitution : elle est reconvertie dans les affaires et délègue une partie de ses prérogatives à une adjointe dont le rôle consiste à créer et maintenir un climat de fraternité, de cohésion et de solidarité. L'adjointe, une conseillère, est l'intermédiaire entre la *magagia* en titre et les autres femmes. Elle est également responsable des nouvelles recrues, qui, à leur arrivée, sont prises en charge au plan matériel et formées aux différentes ficelles du métier. Celles-ci ne manquent pas de verser une contribution à la *magagia* dès qu'elles sont installées dans le circuit. La *magagia* est un véritable chef d'équipe qui, au besoin, défend les intérêts de ses « filles » face aux clients indélicats.

Les prestations offertes par les *karuwaï* à leurs clients, vont de la réception occasionnelle d'un inconnu à la liaison plus ou moins exclusive avec un client assidu et même à un semblant de vie commune associant prestations domestiques et sexuelles. Certaines ont plusieurs clients réguliers et servent en quelque sorte de seconde femme, notamment aux chauffeurs routiers. Ces hommes sont assurés de trouver chez les *karuwaï,* loin des tracasseries de la concession familiale, des relations humaines libres et détendues, qui tranchent avec le caractère extrêmement codifié de la relation conjugale institutionnelle. Par-delà le rapport physique, ils trouvent chez ces femmes des relations d'une autre nature, qui permettent la spontanéité, la plaisanterie, l'échange égalitaire.

En effet, la *karuwa* est en général une femme à part, puisqu'elle s'exprime en toute liberté, sans tabous ; ses excès de langage, son attitude provoquante sont tout à l'opposé de ce que l'on attend d'une femme convenable. Mais elle n'est pas isolée socialement, car, si sa condition est réprouvée par les religieux, elle ne subit pas la réputation d'infamie liée à la prostitution dans d'autres sociétés. Elle participe à la vie locale, elle est intégrée dans les réseaux de solidarité et elle est sollicitée par les partis politiques.

L'institution du *karuwantchi* (prostitution) d'antan diffère cependant de celle d'aujourd'hui : la *magagia* continue à jouer son rôle, qui est de créer et de maintenir un climat de fraternité, de cohésion et de solidarité, mais elle n'exerce plus ses fonctions avec la rigueur et le charisme d'autrefois.

Les *karuwaï* sont souvent adeptes du *bori* (culte de possession) où elles trouvent un moyen supplémentaire de s'affranchir et d'acquérir une autonomie. A cet égard, Jean Rouch et Smith, cités par Suzanne Bernus, ont mis en valeur le rôle qu'elles jouent dans le maintien de ce culte préislamique : « En tant que *karuwaï,* elles sont les déviations de la norme islamique du mariage pour tous les adultes et en tant que déviance sociale, elles sont gardiennes traditionnelles de la déviation religieuse du culte du bori ».

Ce double statut, les *karuwaï* s'en servent pour conserver leur autonomie. Elles sont conscientes des avantages qu'elles peuvent en tirer : libération des contraintes domestiques et conjugales, autonomie par rapport à la famille et à la communauté d'origine, indépendance économique.

Mais aujourd'hui, de plus en plus, les *karuwaï* aspirent à plus de liberté encore, si bien qu'elles quittent souvent la communauté pour s'installer individuellement dans d'autres concessions.

Par ailleurs, la *magagia* est devenue aujourd'hui une intermédiaire entre les pouvoirs publics et les *karuwaï* : les services de santé et de police s'adressent à elle pour le suivi sanitaire des prostituées, pour les opérations de salubrité publique (opérations de balayage et d'assainissement de quartiers, nettoyage d'édifices publics). La municipalité demande souvent le concours des communautés karuwaï pour ce genre d'actions.

Cependant, si la *magagia* n'est plus l'objet de vénération de la part de ses « protégées », elle est toujours écoutée et respectée, comme nous avons pu le constater chez les femmes libres de Banga-Bana où la plupart de nos investigations ont été menées.

Les karuwaï de Banga-Bana

Banga-Bana est l'un de ces nouveaux quartiers situés sur la rive droite du fleuve Niger qui sépare Niamey en deux. La « cité des prostituées » se trouve au centre de ce quartier, près de la gare de Say ; elle est composée de paillotes (cases louées 3 000 FCFA [11]) et de quelques rares pièces en banco (argile + sable) louées 6 000 FCFA [12]. Toutes les paillotes se ressemblent, mais l'aménagement intérieur varie en fonction des moyens de l'occupante. Rares sont les prostituées qui possèdent un lit métallique ; le plus souvent, le mobilier est constitué d'un matelas posé à même le sol

11. Soit 60 FF par mois avant dévaluation.
12. Soit 120 FF avant dévaluation.

ou d'une natte ; parfois un poste radio complète cet ameublement sommaire.

Dans cette cité vivent une centaine de femmes ayant à leur tête la même *magagia* depuis 17 ans. Ancienne prostituée, originaire du Kourfyae (Filingué), ayant cinq enfants et de nombreux petits enfants, elle a une cinquantaine d'années. Elle s'est reconvertie dans la vente de condiments et ne vit plus de ses charmes. Chaque matin, elle fait le tour de la « cité » avec un grand plateau chargé de condiments sur la tête, et en profite pour saluer les unes et les autres et s'enquérir de leurs nouvelles.

Cette communauté vivait au Pont Kennedy (un autre quartier de la rive droite) avant son installation à Banga-Bana. A l'exception du fait que peu de *karuwaï* vivent avec leurs enfants, qu'elles préfèrent laisser à la garde des parents restés au village, leurs occupations ordinaires ne se distinguent guère de celles des autres femmes : lessive, vaisselle, cuisine. Toutefois, elles ont beaucoup plus de temps libre : après ces activités ménagères, certaines jouent aux cartes ou se rendent visite, d'autres vont chez la vendeuse de bière de mil, où se rencontrent les amateurs de la danse du *bori.* Ce n'est qu'à la tombée de la nuit que chacune, après sa toilette, s'installe sur un tabouret devant sa case et attend le client.

Les kossou-kossou

Beaucoup de jeunes filles, dans le contexte actuel de crise, de concurrence et de compétition qui oblige chacun à se battre pour survivre, en sont réduites à se prostituer par nécessité. D'autres pensent trouver dans la prostitution, le moyen de conquérir une indépendance que ne leur permettent pas les conditions économiques, sociales et culturelles liées à leur statut de femmes.

Cette prostitution, c'est celle qui se donne en spectacle la nuit dans les boîtes de nuit, dans les bars, aux abords des cinémas et des hôtels comme le Rivoli, le Terminus, le Grand Hôtel, le Gaskama, l'Épervier, l'Hermitage, ou dans les rues animées de Niamey comme la Rue de la Joie, véritables « melting pot » où jeunes filles et jeunes femmes circulent à la recherche de clients.

Ces toutes jeunes filles pour la plupart[13] jouent les femmes émancipées et sont très soucieuses de leur apparence : elles sont habillées à la dernière mode, portent des coiffures ou des tresses modernes, se

13. On y trouve des filles de 12 ans et même parfois moins.

maquillent à outrance ; elles fument et boivent de l'alcool. A la différence des *karuwaï,* elles aiment la mode et y mettent le prix, l'argent gagné servant d'abord à s'acheter des vêtements et des produits de beauté. Leur comportement dénote un certain mimétisme par rapport aux stéréotypes popularisés par le cinéma qu'elles fréquentent au moins cinq jours sur sept. Comme le dit si bien René de Maximy (1984) : « Le cinéma est leur université, les films leurs références ».

Le mode de vie des *kossou-kossou* diffère donc de celui des *karuwaï.* Certaines choisissent de vivre chez leurs parents tout en se prostituant, d'autres louent un deux pièces et y vivent à quatre ou cinq.

Il y a celles qui louent des paillotes dans le quartier périphérique de Koiratégui [14] où elles vivent maritalement avec leurs petits amis (jeunes chômeurs, délinquants, employés de bar, cordonniers) qui les protègent contre d'éventuels agresseurs ; en effet, elles sont souvent agressées par des jeunes gens qui veulent régenter leur vie, leur soutirer de l'argent ou se faire entretenir par elles. Le travail commence pour elles après le second film, à minuit. Elles paient deux bières au « copain » et s'en vont. Il les attend et si elles ne rapportent rien, elles reçoivent parfois des coups. Certaines se défendent tant bien que mal de ces jeunes gens : c'est le cas de Fati, 18 ans, qui, pour les éviter, n'hésite pas à payer cher un taxi pour rentrer chez elle lorsqu'elle n'a pas de clients.

D'autres n'échappent pas aux proxénètes des réseaux de jeunes prostituées et elles ne doivent leur salut qu'à la police lorsque celle-ci démantèle ces réseaux. En effet, le phénomène du proxénétisme tend à se développer au Niger, sans doute sous l'effet de la crise ; il y a quelques années, on dénonçait ici et là les gardiens de villas qui entretenaient des réseaux de jeunes prostituées. Mais, actuellement, il ne se passe pas de semaine sans que la presse ne fasse état de réseaux démantelés par la police : les derniers en date l'ont été à Zinder en octobre 1993, où a été découvert un réseau de 10 filles de 7 ans qui se prostituaient sous la direction d'une « grande » à peine plus âgée qu'elles. A Niamey, en décembre 1993, un réseau dirigé par une mendiante a été également découvert : elle faisait travailler d'autres mendiantes.

Les pratiques prostitutionnelles sont différentes d'une catégorie à une autre. A la différence des *karuwaï* qui attendent les clients devant leur case, les *kossou-kossou* vont à leur rencontre dans les bars ou choisissent un lieu précis, une boîte de nuit, par exemple, où les clients ciblés sont des expatriés, des touristes européens réputés bons payeurs. Il y a celles qui

14. Littéralement en Zarma : « Ville nouvelle ». Il s'agit d'un quartier périphérique de Niamey, situé à près de 10 km du centre-ville où se sont installés les déguerpis de Foulakoira (site actuel du stade omnisports) et où l'on trouve la population marginale de Niamey (aveugles, handicapés, prostituées et d'autres...).

préfèrent attendre de chaque côté de la rue, du côté de Rivoli où le client a le loisir de choisir parmi un groupe de filles toutes aussi bien « sapées » les unes que les autres. Le client a le choix : il emmène la fille chez lui ou bien il utilise la pièce louée à cet effet par celle-ci et qu'elle partage avec des amies, chacune disposant de son mobilier ou à défaut, du même matelas utilisé à tour de rôle. La pièce est louée au mois, il s'agit en général d'un « entrer-coucher », deux petites pièces, dont le loyer varie de 4 à 7 000 FCFA [15].

Le week-end et les jours fériés, les *kossou-kossou* vont en groupe au cinéma, dans la matinée à la séance de 10 heures ; le soir, la plupart vont en général au bar la Croisette. Quand elles ont gagné assez d'argent, elles se regroupent le lendemain (dimanche en général) avec leurs petits amis, pour faire la fête autour d'un plat qu'elles préparent elles-mêmes. Le soir, chacune va de son côté, car le racolage se fait individuellement. Hadiza, *kossou-kossou* de 17 ans, originaire de Konni, explique leur emploi du temps :

> « Presque tous les matins, mes copines et moi on se rencontre ici chez ma tante pour causer, jusqu'au soir ; lorsqu'il est l'heure, chacune se prépare pour aller au travail ; si par hasard nous fréquentons les mêmes bars, nous y allons ensemble, mais chacune travaille de son côté. Le lendemain, on se retrouve encore une fois pour se raconter nos soirées. »

La clientèle des *karuwaï* est composée d'Africains, de Nigériens, pour la plupart exerçant dans l'informel (petit commerce, entrepreneur) ou le secteur des services (chauffeurs-routiers). L'importance du gain dépend de l'activité du client. Le tarif des *karuwaï* pour la « passe », est en principe de 1 000 FCFA [16], mais compte tenu des fluctuations du marché, du fait de la crise économique, ce tarif est revu à la baisse. Les clients sont rares, certaines *karuwaï* font plus d'une semaine sans recevoir de clients : dans ce cas-là, elles survivent grâce à leurs activités parallèles.

Les *kossou-kossou,* même si elles comptent des Nigériens parmi la clientèle, préfèrent les expatriés et les touristes européens qui ont la réputation d'être plus généreux que les Africains, particulièrement les Nigériens qui sont considérés comme pingres. Presque toutes les filles rencontrées ont déclaré n'avoir pas de tarif fixe : elles discutent avec le client et s'entendent sur un prix.

L'âge est une variable discriminante dans ce milieu : dans les deux catégories, les jeunes sont les plus sollicitées, ce qui ne manque pas de susciter la jalousie des plus âgées. Certaines *kossou-kossou* de très bonne

15. 80 à 140 FF avant dévaluation.
16. Soit 20 FF avant dévaluation.

apparence vivent en concubinage avec des expatriés ; dans ce cas-là, le gain est mensuel et varie de 30 à 50 000 FCFA (de 600 à 1 000 FF) sans compter les petits cadeaux. C'est une situation que veulent vivre beaucoup de *kossou-kossou,* mais seules quelques-unes y parviennent.

Sociologie des prostituées

Les résultats de l'enquête font apparaître les tendances suivantes :

Karuwaï

Les *karuwaï* nigériennes proviennent des départements de Maradi (15 %), Zinder (10 %), Dosso et Tahoua (près de 8 % chacun), Diffa et Tillabéry, dans une moindre proportion. Seul le département d'Agadez n'est pas représenté. Plus de 20 % des *karuwaï* proviennent du Nigeria, particulièrement des villes de Kaduna, Sokoto, Katsina, Zourou et Yabo. 65 % sont haoussa, contre 15 % de Fulbé et 15 % de Kanuri. Les Zarma sont très peu représentées ainsi que les Bouzous. Ceci s'explique peut-être par le fait que certaines femmes préfèrent se rendre dans une autre région que la leur pour se prostituer.

L'âge des *karuwaï* varie de 18 à 50 ans : les 18-25 ans représentent 15 % de l'effectif, les 27-35 ans, 35 % et enfin les 37-50, 50 %.

– Situation socio-professionnelle des parents

En dehors de deux cas (pères agent des travaux publics et commerçant), plus de 80 % des *karuwaï* enquêtées sont issues de parents cultivateurs et 15 % de parents éleveurs. Plus de la moitié sont issues de ménages monogamiques ; la fratrie est composée en moyenne de 3 à 5 frères et sœurs ; le rang dans la fratrie est variable.

– Niveau de scolarisation

Fait remarquable chez ces *karuwaï,* plus de 95 % sont analphabètes, quatre seulement étant scolarisées : CM2 et niveau collège, et il s'agit de jeunes femmes de 21 à 27 ans. Ce fait renvoie au faible taux d'alphabétisation et de scolarisation au Niger qui est d'environ 29 %, ainsi qu'au fort taux de déperdition scolaire, surtout chez les filles et à l'insuffisance des structures de réinsertion. La très faible scolarisation des femmes jeunes s'explique par le fait qu'en milieu rural, jusqu'à nos jours, la scolarisation

des filles n'est pas jugée utile, leur rôle étant d'aider la mère dans les tâches ménagères et agricoles. La charge de travail des femmes en milieu rural est particulièrement lourde, les femmes ont donc besoin d'aide, en même temps, elles sont censées éduquer leurs filles dans ce but. De plus, la coutume de mariage précoce et des fiançailles à l'âge tendre est vivace : l'âge au premier mariage tourne autour de 9 à 14 ans chez les *karuwaï,* pour plus de la moitié de l'effectif. Il y a un seul cas où la *karuwa* s'est mariée à 22 ans, ce qui s'explique par la scolarisation de cette femme jusqu'en 5e, où elle a quitté l'école à la suite de redoublements successifs.

La presque totalité des *karuwaï* sont des femmes divorcées, une seule est veuve et deux sont célibataires (jamais mariées).

La durée de vie conjugale varie de moins d'un an à 3-4 ans pour plus de 60 % des *karuwaï* ; les autres se répartissent entre 5, 13, 15 ans et plus, sans oublier le fait que la plupart ont contracté au moins deux mariages.

– Nombre d'enfants

Sur les trente *karuwaï,* dix n'ont pas d'enfants, parce qu'ils sont décédés ou qu'elles n'en ont jamais eu. En général, il y a très peu de naissances pendant cette période de prostitution : les enfants sont nés avant. La contraception est quasiment un sujet tabou, ces femmes n'avouant pas volontiers qu'elles la pratiquent, bien qu'elles possèdent toutes des préservatifs distribués par l'équipe du programme anti-sida. Cependant, les karuwaï font plutôt confiance aux méthodes traditionnelles : amulettes du marabout, décoction de plantes, etc. Il est à noter que certaines karuwaï sont déjà grand-mères.

– Durée du séjour à Niamey

Celle-ci va de 15 jours à 7 ans et plus. Le séjour est parfois discontinu puisque dans l'année, les femmes se rendent au moins une fois au village pour quelques semaines, surtout lorsqu'un événement intervient dans la famille, mariage d'un enfant, décès d'un être cher par exemple, ou à l'occasion d'une fête lorsqu'elles en ont les moyens.

La caractéristique essentielle des *karuwaï,* c'est donc l'instabilité de leur statut et le nombre élevé de prostituées de 27 à 50 ans. C'est un fait saillant de la société haoussa où une femme peut contracter plusieurs mariages successifs, car le mariage est précoce en pays haoussa et la jeune fille a rarement l'occasion de choisir son mari pour la première union, les alliances étant le plus souvent décidées par les chefs de famille. Le mariage en pays haoussa constitue un acte politique qui intéresse au premier chef les groupements familiaux : un choix aussi important pour la collectivité ne peut être à la discrétion des intéressés.

Les normes sociales qui orientent le comportement des époux, mettent la femme dans la dépendance du mari : elle lui doit obéissance, res-

pect et soumission. Cette tutelle rigoureuse explique les fréquents aller-retour au domicile parental ; la liberté et la vie matérielle relativement facile associées au statut de prostituée font qu'elles ne se remarient pas à n'importe quelle condition. La femme haoussa oscille donc entre deux statuts, le statut de femme mariée et celui de femme divorcée, cette oscillation étant fonction de ses besoins, de son caractère, des besoins des parents et des différentes phases de la vie. Cette oscillation donne une certaine liberté, une possibilité de changement qui n'est pas interdite, socialement, ni moralement. Selon Claude Reynaut :

> « Le foyer matrimonial n'est pas considéré comme une cellule autonome au sein de la structure familiale, il demeure tributaire des déterminations sociales qui ont présidé à sa constitution. C'est à ce facteur qu'il faut rattacher l'instabilité croissante des mariages : ce phénomène est l'expression d'un idéal naissant de liberté individuelle qui se manifeste sous ses formes les plus évidentes par le nombre toujours élevé de prostituées "femmes libres", images privilégiées de l'émancipation féminine. »

Les kossou-kossou

Les *kossou-kossou* proviennent des départements de Tillabéry, et, pour plus de 15 % d'entr'elles, de la Communauté Urbaine de Niamey, certaines étant originaires d'autres départements du Niger, mais nées à Niamey. Sur les 20 *kossou-kossou* rencontrées, trois proviennent du département de Tahoua, deux de Zinder, seules trois étrangères font partie de cet échantillon : une Béninoise du Zougou, une Malienne de Menaka et une Burkinabé de Dori.

– Origine ethnique

Toutes les ethnies sont représentées : 35 % de Zarma-Sonraï, 30 % de Haoussa, 20 % de Fulbé, le reste est réparti entre Kanuri, Bouzou et Touareg et Mossi. Dans notre échantillon nous n'avons pas de Gurmancé.

– Age

L'âge des *kossou-kossou* varie de 17 à 30 ans : il y a un certain équilibre entre les 17-21 et les 22-30 ans, 50 % pour chaque tranche d'âge, mais les moins de 20 ans représentent une forte proportion (48 %).

– Situation professionnelle des parents

La diversité des professions des parents se trouve du côté des kossou-kossou : chauffeurs, ex-militaire, tailleur, ex-agent de douane, jardinier,

ouvriers, commerçants, puisatier. L'origine géographique est déterminante : les *kossou-kossou* sont citadines, les *karuwaï* sont rurales. Il est à noter que dans tous les cas, les mères sont des ménagères, des femmes au foyer, la principale différence étant qu'en milieu rural, en plus de leurs tâches domestiques, les femmes pratiquent l'agriculture.

– Niveau de scolarisation

A la différence des *karuwaï,* sur la vingtaine de *kossou-kossou,* seulement cinq n'ont pas été scolarisées. Parmi les 95 % de scolarisées, la grande majorité n'a pas dépassé le cap du cours élémentaire première année, ce qui confirme bien le fort taux de déperdition scolaire chez les filles [17].

– Situation matrimoniale

Sur la vingtaine de *kossou-kossou,* nous n'avons rencontré que quatre divorcées dont deux ont contracté trois mariages chacune. L'âge au premier mariage de celles-ci tourne autour de 13-15 ans. La durée de vie conjugale est variable : d'un mois à 7 ans. 95 % de *kossou-kossou* sont donc célibataires et n'ont jamais été mariées. Toutefois, 50 % de ces jeunes femmes ont des enfants, leur nombre ne dépassant pas deux enfants par femme.

Pourquoi ces femmes sont-elles entrées en prostitution ?

Causes et raisons de l'entrée en prostitution

Les *karuwaï* se sont installées à Banga-Bana, Lacouroussou ou Liberté dans des circonstances liées à une rupture, dont les causes principales sont : la stérilité, le veuvage, le mariage forcé, les mésententes avec les co-épouses ou la belle-mère, les mauvais traitements du mari, les problèmes familiaux. La prostitution apparaît comme le résultat d'un échec du mariage, par suite de différends avec la ou les co-épouses ou de mauvaises relations avec la belle-famille, pour cause de stérilité. C'est le cas de Aïchatou, une femme seule, divorcée, de 48 ans, originaire de Goumbi-Kano (Konni), qui après avoir divorcé trois fois, s'est installée à Banga-Bana.

> « Lorsque j'étais avec mon mari et que je tardais à avoir des enfants, il a épousé d'autres femmes qu'il a divorcées ensuite. Cela ne plaisait pas à

17. « Que l'on considère le taux de réussite au CFPD ou le taux de transition vers le secondaire, il apparaît que l'évolution des résultats scolaires dans le primaire s'effectue, dans le milieu des années 1970, selon ou tendance descente » (Unicef, 1993 : 11).

sa famille, d'autant plus qu'il n'avait pas encore eu d'enfants ; sa famille a commencé par lui reprocher le fait de garder une femme qui ne lui donne pas d'enfants et qui empêche celles qui peuvent en avoir, de rester : s'il ne se sépare pas de moi, il n'aura jamais d'enfants. J'étais au courant de tout ce qui se disait autour de moi, j'ai fini par dire à mon mari que j'allais le quitter d'autant plus qu'après trois mariages je n'ai pas eu d'enfants et qu'en allant me prostituer, j'allais peut-être en avoir, même si je n'aime pas ce genre d'enfants. Il a insisté pour que je reste, mais je lui ai signifié que je ne voulais plus rester chez lui et je suis partie. »

Ce cas illustre la condition de l'épouse sans enfant. D'aucuns la comparent à la terre que l'on nourrit, mais qui reste improductive : son sort n'est guère enviable dans une société où, seul, son rôle de productrice de la force de travail est valorisé.

Aïchatou quitte donc son mari par la force des choses, bien qu'il l'aime : elle ne peut rester indéfiniment dans un foyer et voir grandir des enfants qui ne sont pas les siens.

Obligée de se prendre en charge, elle est contrainte à la prostitution : elle vit mal cette situation qu'elle lie à la fatalité et qu'elle considère comme une forme de déchéance. Elle y est pourtant obligée, car elle n'a aucune ressource et ne peut compter sur un soutien familial.

« Si ma mère était vivante, je n'allais pas rester aussi longtemps chez mon mari, mais mes deux parents sont décédés, je suis donc retournée auprès des femmes de mes frères aînés. Cela ne s'est pas bien passé, j'étais devenue la pomme de discorde, c'était tout le temps des histoires avec elles, alors j'ai décidé de les quitter et ne pas briser leur foyer.

Cela n'empêche pas d'aller les voir dès que j'en ai l'occasion. Mais tu sais, les Peuls ne restent pas dans un seul endroit, mes frères ne sont plus à Konni : il y en a un qui est au Mali et que je ne vois plus ; le second est celui qui avait des problèmes avec sa femme à cause de moi, le troisième est décédé l'an dernier, c'est le plus petit de la famille et c'est lui qui s'occupait de moi. De son vivant, il m'a reproché la prostitution à laquelle je m'adonnais et il m'a proposé d'aller vivre avec sa famille. Je suis restée cinq ans chez lui, mais après sa mort, je suis revenue ici, parmi mes anciennes camarades, par obligation, car je n'ai personne pour s'occuper de moi, je n'ai ni enfant, ni héritage. »

En fin de compte, Aïchatou vit de la sollicitude de ses amies et de la solidarité de ses voisines.

« Maintenant, ce sont des voisines, des amies, qui me donnent à manger, ce n'est pas la prostitution à proprement parler qui me fait vivre, car à mon âge, les clients sont rares, pour ne pas dire, inexistants ; je ne mendie pas, mais ces mêmes amies me donnent des vêtements également. Pour moi, il n'y a pas un autre Dieu, si ce n'est Allah. Je n'ai jamais eu d'enfants. »

Aïchatou ressent beaucoup de manques, d'autant plus qu'elle affirme que si elle avait eu un enfant, il se serait occupé d'elle. Elle est donc obligée de « s'en remettre à Dieu ».

Certaines *karuwaï* se plaignent des tâches astreignantes qu'elles doivent effectuer au village. C'est le cas de Fatchima, jeune femme haoussa divorcée d'environ 35 ans, originaire du quartier Bilbis à Tahoua, qui, après deux mariages, s'est installée dans la cité des prostituées à Banga-Bana pour fuir les travaux domestiques et agricoles.

> « Les travaux sont pénibles et il faut les effectuer tous les jours : se réveiller très tôt, chercher de l'eau, le bois, piler le mil, préparer le repas des ouvriers agricoles, etc., tout cela à longueur de journée, c'est fatigant, aucune femme ne pourra tenir à ce rythme, elle finira par quitter son mari, surtout si elle est seule à effectuer ces tâches. »

Fatchima a grandi en pays Sonraï chez l'une de ses sœurs aînées ; elle a eu un prétendant à Ayérou, mais sa mère n'en voulait pas, car il n'était pas de la même ethnie qu'elle, étant Zarma. Elle est revenue chez sa mère et c'est là qu'a eu lieu son premier mariage qui a duré quatre ans. Elle s'est remariée et de cette union, quatre enfants sont nés mais la charge de travail a eu raison de Fatchima qui a quitté le village pour la ville.

La prostitution peut être aussi une issue salutaire pour une jeune femme persuadée d'être victime de l'incompréhension de la société. Sâa est une jeune femme haoussa célibataire de 21 ans, originaire de Awaché (Tessaoua) ; elle a été scolarisée jusqu'au CM2 ; très bonne élève, elle était première ou seconde. Mais elle n'a pas obtenu son certificat d'études pour les raisons qu'elle décrit ici :

> « Ce sont des problèmes qui m'ont fait quitter l'école. Tu sais par exemple, dans ma région, on ne laisse pas les filles aller à l'école, on fait tout pour qu'elles abandonnent l'école pour aider les parents à la maison. Les raisons qui m'ont poussée à me prostituer, ont pour origine l'école : on m'a jeté un sort, voilà pourquoi j'ai quitté l'école. Tu sais les gens de l'Est sont méchants. On m'a fait quitter l'école, on a même voulu en même temps me rendre folle. Je ne pouvais pas non plus rester à la maison. Je me réveillais en pleine nuit et quelque chose me poussait à partir. J'étais dans un tel état que les gens étaient obligés de me retenir de force pour que je n'aille pas en brousse[18]. Après je me suis résignée. Lorsque les crises se

18. Dans l'imaginaire social, « aller en brousse », signifie qu'une personne est devenue folle ; les génies sont dans la brousse et c'est répondre à leur appel que d'aller les y retrouver. Un fou arrivé à ce stade, est irrécupérable ; c'est la raison pour laquelle les parents de Sâa l'ont même attachée pour l'empêcher de se rendre en brousse.

sont calmées, j'ai fait un travail et la prostitution m'a paru salutaire. Je sais que cela ne plaît pas au "vieux", car je suis sa grande fille, la seule, il aurait voulu me voir mariée. Mon départ de l'école et les problèmes que j'ai eus m'ont égarée. J'ai eu le cœur brisé et cela m'a conduit au *karuwantchi.* »

Sâa a donc été traumatisée : dans son récit transparaît la douleur profonde qu'elle ressent de son échec scolaire et de la folie dans laquelle elle a sombré ensuite. Elle est persuadée qu'elle a été victime de sortilèges et de la jalousie de certaines personnes qu'elle ne nomme pas.

« Lorsqu'on te jette un sort et que tu quittes l'école, plus rien ne peut t'intéresser, ceci est valable pour vous aussi, car lorsqu'on travaille, il y a toujours quelqu'un qui est jaloux de vous et on peut te rendre folle ou autre chose, c'est comme cela que ça se passe. Lorsque j'étais à l'école, j'étais soit la première ou la deuxième de ma classe ; je travaillais beaucoup, c'est à ce moment-là, qu'on ma jeté le mauvais sort. »

Quant aux *kossou-kossou,* l'échec scolaire conjugué à certains facteurs tels que le viol ou un accouchement hors mariage, provoque l'entrée dans la prostitution. Pour ces filles, tout commence par « les mauvaises fréquentations » des bars et des boites de nuit. Mais pour Haoua, une jeune fille Sonraï de 25 ans, il en a été autrement : elle est originaire de Tillabéry, n'est jamais allée à l'école ; elle est venue à Niamey à l'âge de 7 ans avec ses parents et tout a commencé pour elle le jour où un de leurs voisins a abusé d'elle :

« Il y a deux ans de cela, un voisin m'a violée ; c'est une personne beaucoup plus âgée que moi, j'étais souvent chez cette personne qui m'envoyait lui faire des courses ; même sa chambre, c'est moi qui la balayais. Un jour cette personne m'a demandé de brûler de l'encens, après avoir fait le ménage, ce que j'ai fait, mais je me suis endormie après cela, et cet homme en a profité pour me violer. Je crois que l'encens devait être un soporifique. On voulait l'emprisonner, mais j'ai demandé qu'on le relâche. J'avais 23 ans à l'époque et je ne sortais pas du tout car mes parents m'ont mariée à quelqu'un de Tillabéry, mais cet homme ne s'est jamais manifesté, je n'ai pas pu rejoindre le domicile d'un mari, je ne peux pas dire que j'ai été mariée car je n'ai pas vécu avec mon soi-disant mari ; après je me suis retrouvée ici.

Mon père était absent lorsque le viol a eu lieu, il était à Madarounfa (Maradi), lorsqu'il l'a appris, il n'a rien dit. »

Après ce viol, Haoua n'était plus la même : elle a commencé à sortir avec des copines dans les bars de Niamey, elle s'absentait pendant des

journées entières ; en fin de compte, elle a loué une chambre dans une concession de prostituées qui exercent publiquement leur métier. En effet, comme la plupart des *karuwaï,* certaines *kossou-kossou* ne sont pas des « clandestines » : elles possèdent un carnet sanitaire et sont fichées à la PJ (Police Judiciaire).

Parmi les *kossou-kossou* que nous avons rencontrées, le cas de Haoua n'est pas isolé. Quatre autres filles ont été victimes de viol ; dans deux cas, les parents ne sont pas au courant. Des amies plus expérimentées les ont initiées aux pratiques de la prostitution et certaines ont quitté leurs parents pour s'installer à leur propre compte et survivre grâce au commerce de leur féminité.

Pour certaines, ce peut être le seul moyen d'échapper à la misère, comme Amintha, jeune fille touareg de 17 ans, originaire de Menaka (Mali) :

> « Je suis venue à Niamey avec mon père ; ma mère est au Mali, mes parents sont séparés depuis longtemps. Nous sommes pauvres et nous n'avons rien à manger : en me prostituant, je gagne quelque fois un peu d'argent que j'amène à la maison pour que mon père achète de quoi manger. »

Dans ce cas-là, les parents n'ont pas le choix et ils préfèrent ignorer la provenance de cet argent.

Certains faits montrent que la réalité n'est guère réjouissante : ces filles ne gagnent pas grand-chose et sont souvent obligées d'emprunter les vêtements de leurs copines pour sortir ; elles sont parfois obligées de quémander de quoi déjeuner, ce qui montre que la prostitution ne laisse souvent d'autres choix que de continuer à se prostituer.

Mais il y a aussi celles qui se prostituent pour s'offrir de belles toilettes, pour paraître et obtenir une reconnaissance sociale, ce à quoi aspirent beaucoup de *kossou-kossou* : l'argent procure parfois ce respect que refuse la société, car l'argent occupe une place de plus en plus importante dans les relations sociales, la mercantilisation du moindre service rendu tendant souvent à réduire les rapports sociaux à l'uni-dimensionnalité d'un rapport d'intérêt mercantile.

Cette quête incessante de l'argent trouve aussi son explication dans le désir de ces jeunes femmes d'acquérir une certaine autonomie par rapport à la famille et à la communauté dont elles ne peuvent rien attendre matériellement. Consciemment ou inconsciemment, elles ne veulent pas avoir les mêmes conditions de vie que leurs mères, elles ne veulent pas être dépourvues de moyens de défense dans une société où les conduites sont de plus en plus régies par la règle du chacun pour soi. Elles ne veulent pas se résigner à la pauvreté et en ce sens, elles partagent les rêves de

la plupart de leurs concitoyens : acquérir un certain confort matériel et la sécurité.

D'autres *kossou-kossou* estiment qu'elles n'ont pas eu le choix, car sans formation ni emploi, expulsées très tôt du système scolaire sans l'espoir d'une éventuelle insertion, elles sont obligées par la force des choses à se prostituer.

Maïmouna témoigne :

> « Moi-même, je n'ai pas de travail, je ne sais pas lire. Quel travail puis-je faire ici ? Et puis il n'y a pas de travail, tu vois ? Sinon qu'est-ce que je vais aller chercher à la Croisette ? Ce n'est pas un endroit pour une fille convenable. »

La solution habituelle du mariage n'est pas aussi évidente qu'auparavant. Il y a eu une évolution dans les attitudes vis-à-vis du mariage du fait des transformations subies par le marché matrimonial : la scolarisation, l'urbanisation, les problèmes économiques font que de plus en plus de jeunes gens vivent chez leurs parents et, faute d'un emploi et de moyens, ne peuvent se marier.

Alors, il devient presque naturel que certaines jeunes filles entrent dans la prostitution. Hadiza, *kossou-kossou* de 17 ans, est un cas parmi tant d'autres :

> « Lorsque tu as des copines qui ne restent pas tranquilles, quand elles viennent chez toi, tu vois toujours de l'argent avec elles et toi tu n'en as pas. Alors tu te dis que tu vas faire comme elles car cela doit être facile et qu'il faut que de toutes les façons tu te débrouilles au lieu d'attendre que quelqu'un vienne te donner quelque chose : les amitiés peuvent conduire à tout quand on veut. »

La dégradation de la situation familiale favorise aussi le départ de la jeune fille : les relations souvent conflictuelles entre parents et enfants, par exemple entre la fille et son beau-père, entre la fille et sa belle-mère et souvent avec les aînés qui sont les relais des parents dans les familles et sont les garants de certaines valeurs morales.

Beaucoup de filles vivent mal cette situation et cela les pousse à chercher ailleurs ce que l'environnement familial ne peut leur procurer.

De plus en plus de jeunes filles veulent vivre en dehors des contraintes d'une société qu'elles estiment trop anachronique pour répondre à leur désir d'épanouissement : elles refusent les échelles de valeurs héritées de leurs parents. Elles commencent par l'école buissonnière et se « promènent » avec les copines désœuvrées dans certaines lieux (piscines, bars, boites de nuit, etc.). Lorsque les parents se rendent compte de ce vaga-

bondage et leur font subir des châtiments corporels, elles se rebellent et fuguent. Souvent toute la famille s'y met : elles sont battues par la mère et par les frères surtout ; on les attache parfois pour les empêcher de sortir, ou on les enferme dans une chambre. De guerre lasse, les parents ne peuvent que les laisser partir ou les laisser agir à leur guise.

Amy, une *kossou-kossou* de 29 ans, Peul née à Dori (Burkina-Faso), raconte :

> « J'ai passé ma petite enfance chez des oncles à Dori. Mes parents m'ont ramenée chez eux à Niamey, à l'âge d'aller à l'école que j'ai d'ailleurs fréquentée jusqu'au CE1, période durant laquelle ma mère m'a fait quitter l'école pour que je reste à la maison garder mes petits frères, car il n'y avait personne pour l'aider. Je ne m'entendais pas avec mon grand-frère : il ne voulais pas que j'aille au cinéma, lorsqu'il m'y rencontrait, il me pourchassait. Il me rendait la vie impossible, je ne voulais plus rester dans la maison, car je ne pouvais plus y vivre tranquillement, je ne pouvais pas sortir ni aller au cinéma. Mon père s'est interposé entre mon frère et moi, rien n'y fit, j'ai donc décider de partir. Les gens m'ont demandé de rester, mais mon frère s'y est opposé, j'ai alors trouvé refuge chez une tante à Harobanda [rive droite du fleuve Niger]. Cela fait 12 ans que j'y suis. »

Le comportement d'Amy peut être considéré en premier lieu comme une contestation fondée sur le refus de certaines normes et valeurs morales, cela d'autant plus qu'elle a été sacrifiée au profit de ses petits frères. Frustrée par son milieu familial, Amy cherche ailleurs ce que sa famille ne peut lui donner.

Tandis que cette situation est souvent mal vécue par les *karuwaï* qui la considèrent comme une forme de déchéance par la force des choses, certaines *kossou-kossou* veulent y trouvent le chemin de leur autonomie. Même si les deux catégories lient leur situation à la fatalité et à la malchance, dans la seconde, on insiste plus sur la dimension du choix.

Solidarités anciennes et solidarités nouvelles

La solidarité n'est pas un vain mot chez les *karuwaï* malgré les problèmes auxquels elles doivent faire face : défection des clients à cause de la concurrence des jeunes *kossou-kossou,* notamment des Ghanéennes qu'elles accusent de brader la « marchandise » (la passe est à 200 FCFA (2 FF) [19]

19. Avec la dévaluation du franc CFA intervenue le 14 janvier 1994, 1 FF vaut 100 FCFA au lieu de 50 précédemment.

en principe chez « les femmes au tabouret » comme on les appelle). Mais ce tarif est variable d'une catégorie à l'autre, la *karuwa* demande souvent 1 000 FCFA soit 10 FF. Ce qu'il y a lieu de souligner, c'est qu'actuellement ces femmes vivent dans des conditions difficiles, même si la majorité des Nigériens sont dans le même cas. La prostitution « ne nourrit plus » ; la plupart des *karuwaï* nous ont dit passer une semaine entière sans recevoir un franc d'un client et les clients sont rares. Aussi vivent-elles tant bien que mal en menant des activités parallèles : petit commerce de condiments, de cigarettes, de cola, de copto[20]. Il y a quelques *karuwaï* qui vendent des poulets et de l'huile d'arachide après s'être approvisionnées auprès des marchés villageois.

D'une manière générale, la gestion quotidienne des revenus est presque la même chez les *karuwaï* : l'argent reçu est dépensé en nourriture, vêtements et produits de toilette. La notion d'épargne les fait sourire, car elles disent « chercher d'abord de quoi manger ». Mais les jeunes *karuwaï* ont apparemment une meilleure situation que leurs aînées, car l'âge est une variable discriminante sur le marché sexuel.

Sâa, jeune *karuwa,* haoussa de 21 ans, originaire de Awaché (Tessaoua) affirme gagner en moyenne 3 000 FCFA par jour (30 FF).

> « Avec l'argent que je gagne, j'achète des vêtements et j'en mets de côté, je le confie à quelqu'un pour m'en servir en cas de besoin. Lorsque je me rends au village, je n'offre rien à mes parents, ils disent ne pas vouloir de cet argent. Alors j'achète quelques chèvres que je confie à un berger car on ne sait jamais. »

Cette pratique est rare chez les *karuwaï* qui disent ne pas faire de tontine[21], car cela engendrent des histoires entre elles et « de nos jours les gens sont sans scrupules », disent-elles. Mais les *karuwaï* sont toujours prêtes à aider une des leurs dans le besoin ; la contribution peut être financière ou matérielle selon les possibilités de chacune. Ces femmes se mobilisent en général pour une dépense imprévue, un accident ou un problème de santé. Si l'une d'elles doit rentrer au village pour cause de maladie, elles cotisent pour lui payer le déplacement.

Saoudé, *karuwa* haoussa de 30 ans originaire de Ouarafa (Tessaoua), témoigne :

> « Il y a deux ans, mes parents m'ont envoyé un message me disant que ma mère était malade. Je n'avais pas d'argent, il nous arrive souvent de passer des jours entiers sans gagner quoique ce soit ; j'ai fini par en parler à Magagia Hamsatou, c'est ainsi qu'au bout de trois jours elle a pu réunir la somme de cinq mille FCFA [50 FF], qui m'a permis d'effectuer ce

20. Plante comestible assaisonnée de tourteaux d'arachide.
21. Petite mutuelle d'épargne réunissant quelques associées.

voyage. Chaque karuwa a donné ce qu'elle pouvait 50, 100, 75 F. Je ne savais pas comment remercier toutes ces femmes. J'ai passé trois mois au village. Par la grâce de Dieu, ma mère s'est remise lentement de son mal, je suis donc revenue à Banga-Bana. »

Il s'agit dans ce cas-là, d'une solidarité de type communautaire qui tient à l'appartenance à un groupe et fonctionne selon des modalités obligatoires et hiérarchiques.

Chez les *kossou-kossou,* c'est la bande qui se substitue à la famille pour procurer protection, solidarité et un code de l'honneur. La bande confère une identité, une appartenance renforcée par la similitude des situations. Ses membres recréent entre elles de nouvelles formes de sociabilité fondée sur l'affinité et accordent une place importante à l'amitié et surtout à la loyauté qui prime sur tout : les rapports entre *kossou-kossou* sont de type contractuel, l'entraide est liée à la réciprocité immédiate du donnant/donnant ; celle qui aide les amies, à son tour sera dépannée en cas de coup dur.

Hadiza, jeune haoussa de 17 ans, originaire de Konni, à Niamey depuis 10 ans :

« Si ton amie t'aide, tu en fais de même, mais si c'est le cas contraire, à ton tour lorsqu'elle a des problèmes, tu ne bougera pas le petit doigt. Et quand l'une d'entre nous tombe malade, les autres cotisent et lui achètent les médicaments lorsqu'elle n'est pas en mesure de se les procurer et si vous ne vous entendez pas aussi... C'est quand on dépose que l'on peut prendre, c'est en donnant que l'on reçoit. Je ne dépense jamais tout mon argent, j'en mets toujours de côté en cas de coup dur. »

Hadiza fait partie d'une bande de sept filles qui passent la journée ensemble, le plus souvent chez sa tante. Lorsqu'elles en ont les moyens, elles font la cuisine et déjeunent ensemble en papotant et en se racontant mille et une histoires qui tournent en général autour de la soirée précédente passée au bar. Il s'agit souvent de critiques au sujet d'autres filles fréquentant le même bar. Les rapports sont souvent difficiles entre filles car la concurrence est rude, âpre, c'est le chacun pour soi : la jalousie est souvent dénoncée par ces *kossou-kossou,* cette jalousie exacerbée qui défait les amitiés.

Rabi, *kossou-kossou* de 22 ans, originaire de Zougou (Bénin), a beaucoup souffert de cela et elle le dit :

« Maintenant, je me suis ressaisie, mais lorsque j'étais avec Olivier, j'avais une amie avec qui je faisais tout ; lorsqu'elle est malade, je lui procure des médicaments, au marché lorsque j'achète un pagne, j'en prenais aussi pour elle. Mais je me suis rendue compte que j'étais devenue l'objet

de commentaires de la part des filles de la Croisette[22] : "cette fille lorsqu'elle a de l'argent, elle ne sait quoi en faire". Ces filles qui me critiquent, ne savent pas que ma conception de l'amitié est différente de la leur, l'amitié c'est témoigner un certain amour à l'autre, tout partager avec elle. Je ne m'entends plus avec l'amie en question, nous nous sommes disputées deux fois et nous nous sommes réconciliées, mais ce n'est plus comme avant ; les filles me prenaient pour une sotte qui gagnait facilement de l'argent et ne savait quoi en faire. Je les invitais en boîte, les faisais boire, maintenant je ne fais plus ça, je suis devenue maligne par la force des choses. »

Rabi est sortie meurtrie de la fin de cette amitié qui l'a marquée profondément. Elle ressent une certaine amertume, puisque cette amitié ne lui a valu que des désagréments qui se sont ajoutés aux problèmes rencontrés dans l'exercice de la prostitution. Elle avait cru à cette amitié, d'autant plus qu'elle n'a aucun parent à Niamey et cette amie, elle la considérait un peu comme une parente, mais celle-ci a déçu ses attentes.

La crise économique et sociale qui engendre la paupérisation des familles, les difficultés de la vie, la compétition accrue, a pour effet de durcir les rapports sociaux. C'est ainsi que Rabi a pu être considérée par ses compagnes de travail comme une adversaire qu'il fallait coûte que coûte abattre.

« Moi, j'ai souffert avant d'en être là aujourd'hui, je ne pensais pas que mes souffrances allaient disparaître, mais c'est Dieu qui décide de tout, de ton infortune comme de ton bonheur. Lorsque je suis revenue toute seule à Niamey, je ne pouvais même pas m'acheter un pagne, j'empruntais les habits de mes copines qui s'empressaient de le faire savoir aux autres, surtout à la Croisette. Un jour, j'ai pleuré toutes les larmes de mon corps et j'ai maudit le jour où je suis entrée dans la prostitution, j'ai juré d'abandonner et de rentrer chez moi, mais mon cœur me disait de continuer, mes souffrances allaient bientôt se terminer. J'ai donc porté une jupe qu'une copine m'a prêtée et je suis allée au Grand Hôtel, c'est là-bas que j'ai rencontré le gars qui m'a acheté un terrain. C'est un Blanc, il m'a posé des questions sur mon origine, je lui ai dit que je suis Béninoise, il m'a dit qu'il connaissait le Bénin et que les Béninois sont gentils. Il m'a demandé d'être sa copine, ce que j'ai accepté. Il m'a donné de l'argent pour constituer ma garde-robe et j'ai fini par emménager chez lui. Dès que les copines ont appris cela, elles ont entrepris de nous séparer, en lui racontant toutes sortes de choses, que je suis une pute, une garce qui emprunte les habits des autres et c'est celle-là qui a un copain blanc ? A la Croisette, au moins dix filles viennent le draguer et essaient de me dénigrer à ses yeux, rien n'y fit. Ce type là s'occupait bien de moi, il m'achetait des pagnes, des chaus-

22. Bar qui sert de lieu de racolage par beaucoup de jeunes *kossou-kossou* car il est fréquenté par les touristes. Il est situé entre les boites de nuit Hifi et Takoubakoye, non loin de la rue de la Joie.

sures et des bijoux. J'ai fait trois mois sans mettre pied à la Croisette, le jour où nous y sommes retournés mon copain et moi, les filles venaient me voir et rivalisaient de gentillesse à mon égard, leur comportement avait changé, j'étais leur amie. Je ne leur ai pas tenu rigueur des griefs passés, même si l'une d'entre elles a tout fait pour m'arracher mon copain. Il n'y a pas de véritables amies maintenant, ta meilleure amie, celle en qui tu as confiance, c'est elle qui te met un couteau dans le dos. Les filles pensaient que j'avais utilisé le "wak"[23] pour avoir réussi à garder ce copain blanc J'ai juré n'avoir utilisé aucun artifice, j'avais eu de la chance, c'est tout. »

Rabi n'est pas la seule à tenir ce genre de propos sur l'amitié. La plupart des *kossou-kossou* préfèrent rester seules, sans véritables amies qui, disent-elles, ne sont pas dignes de confiance : elles profitent de cette amitié pour semer la zizanie entre leur copine et son copain, en racontant des histoires à ce dernier.

Les rapports entre *karuwaï* sont donc d'une autre nature que ceux qui existent entre *kossou-kossou.* Les rapports entre karuwaï sont de franche camaraderie entre femmes d'une même génération, et de respect entre aînées et cadettes, sur le mode de la relation entre une femme et son grand frère. Même si certaines relations sont conflictuelles, surtout entre jeunes *karuwaï* (18-25 ans) ou entre celles-ci et les plus âgées, la *magagia,* en tant que médiatrice, arrive à apaiser les esprits. Leurs aînées reprochent aux jeunes *karuwaï* de détourner les clients par des moyens illégaux, ou les accusent de pratiquer le maraboutage pour accaparer les clients, en somme, de se livrer à une concurrence déloyale. Ceci peut être très mal vécu par les *karuwaï* âgées qui n'hésitent pas à quitter leur paillote pour une autre plus éloignée. Le même argument est utilisé par ces mêmes *karuwaï* contre les *kossou-kossou.*

Les conditions de vie difficiles, la pauvreté, la rareté des clients exacerbent les conflits latents de générations, qui se manifestent au grand jour, alors qu'il y a quelques années, ils s'exprimaient de manière indirecte, occulte.

Les rapports avec le milieu d'origine

Les karuwaï

Elles maintiennent le contact avec la famille et dès qu'elles en ont la possibilité, elles prennent part aux événements familiaux. Beaucoup de

23. Terme utilisé pour désigner le maraboutage, l'utilisation de la magie noire pour envoûter quelqu'un. Il dérive de l'anglais *work* : « travailler » (sur quelqu'un, en sorcellerie).

karuwaï ont confié la garde de leurs enfants aux parents restés au village. Lorsque le garçon ou la fille est en âge de se marier, elles font le déplacement et s'acquittent du devoir séculaire qu'est la préparation du trousseau de la fille. Après chaque récolte, certaines se rendent au village pour recueillir leur part auprès des frères et des oncles. C'est l'occasion de rapporter quelques sacs de mil, de riz, de sorgho et de condiments. A Banga-Bana, certaines *karuwaï* vivent avec leurs enfants : lorsqu'elles reçoivent des clients, elles les envoient chez la voisine. Elles sont obligées de s'accommoder de cette situation, car elles n'ont aucune nouvelle de leur famille, elles « n'envoient rien au village », elles ne peuvent donc rien attendre en retour.

Les kossou-kossou

L'attitude des *kossou-kossou* vis-à-vis de leurs familles est ambivalente. D'un côté, elles entretiennent des rapports suivis avec leur parenté, et les va-et-vient continuels entre Niamey et les lieux de résidence des familles manifestent la prégnance de cet attachement. D'un autre côté, la tutelle parentale a été vécue comme une contrainte qu'elles ont rejetée, et leur nouvelle indépendance économique leur permet souvent de faire accepter – au moins tacitement – leur activité.

Il n'en reste pas moins que 60 % des *kossou-kossou* rencontrées ont des relations conflictuelles avec leurs parents : pour certaines, cette mésentente est due à la prostitution qui les oblige à se cacher, car les parents utiliseraient la force pour les faire retourner au bercail. Elles ne renouent avec la famille que lorsque celle-ci s'est résignée et se contente de « ses yeux pour regarder »[24]. Ces *kossou-kossou* rendent souvent visite à leurs parents, lorsqu'elles ont un peu d'argent, manière de se faire pardonner. Il y a quand même des parents qui n'acceptent pas cet argent, mais ils sont peu nombreux.

Hadiza, une kossou-kossou de 17 ans :

> « Lorsque j'ai envie de voir mes parents, j'y vais, je fais l'aller-retour ou j'y passe quelquefois la nuit. Je dépense mon argent avec mes petits frères et sœurs seulement, car ma mère m'a dit qu'elle n'acceptera jamais de l'argent qui provient de la prostitution : même si je lui amène un pagne, elle ne l'accepte pas, elle n'accepte rien de moi. »

En revanche, d'autres *kossou-kossou* font vivre leurs parents avec cet argent. Par exemple, Maïmouna, *kossou-kossou* de 21 ans, dont le copain

24. Expression courante utilisée pour exprimer l'incapacité de quelqu'un à réagir face à une situation donnée.

paie chaque mois le loyer de ses parents, achète un sac de riz de 50 kg à sa mère et lui remet chaque jour 2 000 FCFA (20 FF) pour les condiments et qui affirme « ne chercher rien de plus ».

Dans la société traditionnelle, l'enfant est au service des parents qui le considèrent comme un investissement. Cette conception existe toujours car le geste du copain de Maïmouna envers la mère de celle-ci, s'inscrit dans ce cadre. Il en est de même pour Hadiza, qui cherche à se faire pardonner doublement : non seulement parce qu'au plan traditionnel, elle a des dettes envers ses parents, mais en plus parce qu'elle s'est mise en porte-à-faux vis-à-vis de sa famille en quittant le droit chemin. Mais quelle que soit leur position, les *kossou-kossou* essaient toujours d'envoyer de l'argent à leurs parents, preuve que le sentiment d'être en dette vis-à-vis des parents est toujours vivace.

Les rapports avec les autorités politiques et religieuses

En ce qui concerne le rapport aux autorités politiques et religieuses, les *karuwaï* et les *kossou-kossou* ne sont pas logées à la même enseigne. Pour les *karuwaï,* dans les faits, ces rapports se manifestent par une certaine collaboration avec les services de santé pour le dépistage des MST (maladies sexuellement transmissibles) et leur traitement et pour la lutte contre le sida. Elles sont sollicitées par les autorités municipales pour les opérations de salubrité publique (assainissement des lieux publics), la *magagia* servant d'intermédiaire entre *karuwaï* et services municipaux. Elles ne sont guère inquiétées tant qu'elles ne fréquentent pas les bars ; la police n'intervient guère que pour les garder à vue lorsqu'après s'être saoulées, elles provoquent des bagarres et c'est alors la *magagia* qui se porte garante et fait suspendre la garde à vue.

Quant aux *kossou-kossou,* elles sont en butte constamment aux tracasseries policières du fait du racolage sur la voie publique et aussi pour le dépistage des maladies sexuellement transmissibles, ce qui se fait en collaboration avec le service des grandes endémies qui signale à la police judiciaire (où se trouve le service de la protection des mœurs) si les prostituées effectuent régulièrement leurs visites ou pas.

Les médias locaux, en particulier la presse écrite, stigmatisent la prostitution et mettent l'accent sur le côté moralisateur : les femmes sont jugées moralement responsables de la « dépravation des mœurs » par la perte des valeurs traditionnelles. Les discours moralisateurs n'empêchent pas les partis politiques d'avoir beaucoup de *karuwaï* adhérentes. Dans l'histoire politique du Niger des années 60, les *magagia* étaient des représentantes du parti (RDA). Il en est de même à l'heure actuelle, tous les

grands partis (MNSD, TARAYA, CDS, ANDP, etc.) ayant aussi des adhérentes *karuwaï*. Ce sont des femmes disponibles, facilement mobilisables, ce qui n'est pas le cas des femmes mariées dont certains maris verraient d'un mauvais œil la participation à des activités extra-familiales.

Le rapport à la religion

Pour l'Islam intégriste, les prostituées demeurent des boucs émissaires : elles empêchent la pluie de tomber et doivent être châtiées. Le *zina* constitue un péché capital, il est classé parmi les délits les plus graves. La Sourate 10 du Coran dit : « Frappez le débauché et la débauchée de cent coups de fouet chacun. N'usez d'aucune indulgence envers eux afin de respecter la religion de Dieu ».

Ces discours prennent un sens particulier dans le contexte actuel de montée du fondamentalisme religieux qui engendre des attitudes violentes à l'égard des femmes. Ce fut le cas à Zinder, en juillet 1992, où les prostituées de Toudou Jamous[25] ont vu leurs maisons brûlées par une foule « d'illuminés » ; à Konni, Dosso et Niamey, des jeunes filles ont été attaquées parce qu'elles portaient des jupes.

Même si les *karuwaï* sont croyantes, elles ne peuvent pratiquer correctement la religion musulmane disent-elles, ni respecter les préceptes de l'Islam, notamment les cinq prières quotidiennes ou le jeûne.

Saoudé, une *karuwa* haoussa de 40 ans, originaire de Galma (Madaoua) :

> « Je suis croyante, mais je ne prie pas compte tenue de ma situation, je suis déjà dans le péché, cela m'avancera à quoi de prier alors ? La prostitution et la pratique religieuse sont incompatibles. Mais lorsque je suis au village, je respecte les préceptes de l'Islam, car je ne veux pas être la seule dans la famille à ne pas prier, surtout que je suis l'aînée [des enfants] de mes parents. »

Dans leur situation, même si les *karuwaï* ont la volonté de pratiquer leur religion, elles abandonnent au bout de quelque temps, car n'importe quel marabout leur dirait que le *zina*[26] est *haram* (interdit).

---

25. Quartier de prédilection de la prostitution à Zinder.

26. *Zina* et *haram* sont des termes d'origine arabe. *Zina* est synonyme de relations sexuelles illicites, relations sexuelles entre deux personnes qui ne sont ni légalement mariées, ni en concubinage (dans le sens où l'homme prend une concubine). *Zina* dans le Coran recouvre à la fois la fornication (entre 2 personnes non mariées) et l'adultère impliquant une personne mariée).

Haoua, une *karuwa* haoussa de 18 ans, originaire de Fadama (Doutchi) : « avant je priais, plus maintenant, j'ai abandonné les prières parce qu'après le Zina, je ne peux pas effectuer les ablutions[27] réglementaires pour nettoyer mon corps de la souillure de l'acte sexuel ».

L'Islam a toujours condamné la prostitution ; même si les prostituées sont tolérées dans les sociétés musulmanes, elles y sont pourtant marginalisées par leur assignation dans un espace précis, loin du regard des croyants. A Niamey et dans les autres villes du Niger, on remarque que les prostituées vivent dans une zone précise au sein d'un quartier, et dans les quartiers, il y a des concessions où se regroupent les prostituées. On plaint souvent la prostituée sans la blâmer et le rapport ambivalent que les pouvoirs religieux ou publics ont toujours entretenu avec les prostituées s'explique peut être parce qu'elles prennent sur elles la face cachée, honteuse, de la respectabilité masculine.

La répression de la prostitution se justifie par le fait qu'elle est considérée comme une cause de la dégradation des mœurs : dans l'entendement des islamistes purs et durs, ce serait faire œuvre de salubrité morale, que de brûler les maisons des prostituées. Aussi, bien que les sectes se multiplient au Niger, nous n'avons pas rencontré de prostituées qui en fasse partie : le mépris affiché à leur égard par les fondamentalistes explique ceci.

Cependant, de plus en plus de femmes mariées assistent à des prêches organisées par des associations islamiques pour les femmes. Il existe même, au sein de ces associations, des groupes de femmes mariées ou divorcées qui convient les autres à suivre la voie de Dieu. A certaines occasions comme le *Mouloud*[28], mais de plus en plus les week-end, des femmes participent ou assistent à des séances de lecture du Coran et de chants religieux. Kiota, dans le département de Dosso, est la ville la plus réputée à cet égard. Pour ces femmes, ce genre de manifestation est un moyen d'accéder aux commentaires de textes sacrés. Cet intérêt pour le monde féminin est nouveau et manifeste une tentative des hommes de circonscrire cette force que symbolise la femme. Les raisons peuvent être aussi d'ordre externe : la montée du fondamentalisme islamique au plan international et la lutte entre différentes tendances ne manquent pas d'avoir des répercussions évidentes sur les associations islamiques nigériennes.

Un autre facteur est la démocratie naissante qui a permis l'existence de six associations islamiques au Niger, contre une pendant le régime d'exception, ainsi que l'offensive des associations féminines pour l'adoption du code de la famille, devenu le cheval de bataille des islamistes. Ceux-ci

27. Ces ablutions sont également obligatoires après tout acte sexuel, même s'il s'agit de personnes légalement mariées.

28. Fête commémorative de la naissance du prophète Mohamed.

tentent de diviser les femmes en dénonçant le caractère occidental du Code, dénonçant du même coup les musulmanes égarées qui ne respectent pas le Coran en avançant ce genre d'argument : « si vous êtes musulmanes comme vous le dites, respectez le Coran et acceptez la place qu'il vous réserve ».

Tout compte fait, cette irruption, voulue ou non, des femmes sur la scène publique, leur permet de faire évoluer leur position et l'Islam devient aussi un champ où vont se négocier de nouveaux rapports entre hommes et femmes.

Projets, perspectives

Si pour les *karuwaï,* le *karuwantchi* est en principe une période transitoire, il n'en est pas de même pour les *kossou-kossou* ; les causes d'entrée dans la prostitution diffèrent, les projets également.

On note une fréquente alternance dans la vie des karuwaï entre les périodes de prostitution et des périodes de concubinage ou même de mariage. Au bout de quelques années ou de quelques mois de mariage, la femme haoussa peut quitter son mari, retourner chez son père (ce qui est rarement le cas) ou s'installer temporairement ou définitivement avec d'autres femmes sous la protection d'une *magagia* ; il arrive en effet qu'une femme, après une période de prostitution, épouse, pour un temps plus ou moins long, un de ces clients. Cependant pour les mêmes raisons qui les ont poussées à divorcer une première fois, elles divorcent à nouveau. Pour certaines, le *karuwantchi* n'est donc pas conçu comme une transition permettant d'affirmer son autonomie face aux pressions de leur famille afin de se remarier ultérieurement à sa guise, mais il est, bel et bien, une solution alternative à la condition d'épouse.

La prostitution permet aux *kossou-kossou* de gagner de l'argent et d'entrevoir la possibilité de réaliser certaines projets. Le cas de Rabi, une *kossou-kossou* de 22 ans illustre bien ceci : elle déclare sans ambages se prostituer pour avoir de l'argent car en une nuit, on peut gagner parfois 25 000 FCFA (250 FF), surtout si le client est un Européen.

> « Lorsque j'en ai beaucoup, je l'emmène au Bénin, j'ai d'ailleurs une maison maintenant au Zougou, la construction est presque terminée. J'ai vécu avec un Blanc pendant 18 mois, c'est lui qui m'a donné l'argent nécessaire à l'achat du terrain, chaque mois il me donnait de l'argent que j'envoyais à mon père. Il m'a même donné sa vidéo à la fin de son contrat.
>
> L'argent, c'est très important, si tu n'en a pas, tu n'es rien, tu ne peux pas te sentir à l'aise en société. Même si tu es jeune et que tu as de l'argent,

tu seras respectée des grandes personnes, c'est le cas du propriétaire de la maison où j'habite, il est très sympathique avec moi, je paie régulièrement mon loyer. »

Quant à Hadiza, une autre *kossou-kossou* de 19 ans, elle veut ouvrir un magasin de prêt-à-porter et pour cela, elle espère trouver un client qui l'aiderait à réaliser ce projet.

Pour toutes, la promotion sociale passerait aussi par le mariage, mais avec un bon mari qui les prendrait totalement en charge et leur permettrait de réaliser certains projets, comme par exemple avoir une maison.

Ce sont les *kossou-kossou* qui font le plus souvent des projets d'investissement immobilier ou commercial, même si elles aspirent également au mariage, sans trop y croire. Quant aux *karuwaï,* même si, dans leurs propos, elles remettent en question les modèles conjugaux, certaines restent persuadées que le mariage est pour elles la seule issue. Elles sont résignées, raison pour laquelle elles acceptent, disent-elles, cette épreuve que Dieu leur envoie. Ces *karuwaï,* comme les *kossou-kossou,* attribuent leur situation à la fatalité qui les obligent à vivre « cette vie dégradante de prostituée ». Toutes ces femmes s'en remettent à Dieu, ce qui n'est pas étonnant car le Niger est à 90 % musulman : tout arrive par la volonté de Dieu et l'individu ne peut échapper à son destin. Toutefois, si *karuwaï* et *kossou-kossou* invoquent identiquement la volonté divine, elles n'ont pas la même attitude au plan pratique : les *kossou-kossou* ne sont pas attentistes, elles vont au-delà du discours de la résignation en faisant des projets d'avenir, en aspirant à une vie meilleure. L'âge explique aussi, sans doute, ce décalage entre *karuwaï* et *kossou-kossou.*

Quant aux *karuwaï,* les propos de Fatchima, *karuwa* haoussa de 44 ans, illustrent bien leur attitude face à l'avenir :

« Je m'en remets à Dieu, c'est lui qui dessine la bouche d'un individu ; par la même occasion, c'est lui qui le nourrit. L'avenir est dans les mains de Dieu, l'homme ne sait pas ce qui se passera demain, Dieu lui le sait ».

Conclusion

Au terme de cette analyse, on peut se demander si *karuwaï* et *kossou-kossou* sont réellement engagées dans un processus d'individualisation. Les faits incitent à nuancer cette hypothèse.

En fonction des domaines, l'individualisation est plus ou moins à l'œuvre. Chez les *kossou-kossou,* on rencontre des prises de distances relatives par rapport à la famille : quelles que soient les conditions dans

lesquelles elles ont quitté la famille, les relations ne sont pas rompues, l'indépendance n'est que partielle. A l'extérieur de la famille, les relations sont instrumentalisées, les *kossou-kossou* appréciant l'utilité des relations de solidarité de type contractuel, soumises à un impératif de réciprocité, qu'elles entretiennent entre elles. Quand aux *karuwaï,* elles restent prises dans une solidarité mutuelle, de type communautaire.

Dans le cas de certaines *karuwaï,* cependant, l'indépendance est quasiment totale dans la mesure où elles se trouvent affranchies de toute contrainte par suite du décès des parents directs et de la dispersion des autres, mais il s'agit en l'occurrence d'une situation objectivement imposée par les circonstances.

Dans d'autres cas, les *karuwaï* conservent des relations avec le milieu d'origine en respectant toutes les obligations cérémonielles. En somme, c'est surtout dans ce constant va-et-vient combinatoire entre les situations urbaines où elles s'individualisent – ne serait-ce que par la force des choses –, et leurs attaches familiales qu'elles continuent en général d'entretenir vaille que vaille, que ces femmes s'affirment comme individus (même malgré elles). Ces bricolages, ces compromis illustrent bien le développement d'une certaine forme d'individualisation, qui n'est donc pas assimilable à de l'individualisme. Comme valeur absolue, celui-ci, en Afrique, reste une gageure.

Références bibliographiques

BALANDIER G., 1984, « Le Sexuel et le Social. Lecture anthropologique », *Cahiers internationaux de sociologie,* LXXVI : 5-19.
1985, *Anthropologiques,* Paris, Librairie Générale Française.

BAYARD J.-F. (sous la direction de), 1993, *Religion et modernité en Afrique Noire,* « Les Afriques », Paris, Karthala.

BERNUS S., 1969, *Particularisme ethnique en milieu urbain : l'exemple de Niamey,* Paris, Institut d'ethnologie.

Cahiers d'Études Africaines, 65, XVII, n° spécial : « Des femmes sur l'Afrique des femmes ».

CORBIN A., 1982, *Les Filles de Noce, misère sexuelle et prostitution au XIX^e siècle.*

ECHARD N., 1985, « De la Sexualité des femmes : "même la viande est vendue avec le sang" », in N. C. Mathieu, *L'arraisonnement des femmes, Essai en anthropologie de sexes,* Paris, édition de l'EHESS, « Cahiers de l'Homme ».

Les Cahiers internationaux de Sociologie, 1984, « Le sexuel », Paris, PUF.

MARIE A., 1984, « Belles de nuit en noir et blanc », *Autrement,* « Capitales de la couleur », hors série 9, oct. 1984 : 239-249.

DE MAXIMY R., 1984, « Le chaud, le chic et le chèque », *Autrement,* « Capitales de la couleur », hors série 9, oct. 1984 : 249-252.

MERNISSI F., 1981, *Sexe et idéologie en Islam,* Édition TIERCE, Paris.

ORSTOM, 1991, *Les relations hommes-femmes dans le bassin du Lac Tchad,* Actes du IV[e] colloque méga-Tchad, CNRS/ORSTOM, Paris.

PARFAIT M., Eloundou-Enyegue, 1992, « Solidarité dans la crise ou crise des solidarités familiales au Cameroun », *Dossiers du CEPED,* n° 22, Paris, décembre.

SMITH M., 1969, *Baba de Karo,* Paris, Plon.

SONGUE P., 1986, *Prostitution en Afrique, l'exemple de Yaoundé,* Paris, L'Harmattan.

TABET P., 1987, « Du don au tarif, les relations sexuelles impliquant une compensation », *Les Temps Modernes,* n° 90.

TIÉKOURA O., 1991, *La prostitution comme pratique et stratégie face à la crise ; la prostitution des jeunes filles kossou-kossou, Niamey,* Mémoire pour le diplôme de 3[e] cycle de l'IEDES.

UNICEF, 1993, Plan cadre du programme de coopération entre l'Unicef et le gouvernement du Niger (période 1995-1999), Niamey.

WERNER J.-F., 1993, *Marges, sexe et drogues à Dakar.* Paris : Karthala.

8

Itinéraires individuels à la marge

Études de cas sénégalais

J.-F. WERNER

> « La culture est une nuit incertaine où dorment les révolutions d'hier, invisibles, repliées dans les pratiques – mais des lucioles, et quelquefois de grands oiseaux nocturnes, la traversent, surgissements et créations qui tracent la chance d'un autre jour. » (M. de Certeau, 1993 : 211)

Au cours de ce long XIX^e^ siècle qui s'est achevé en 1914, les nations européennes ont voulu imposer à l'ensemble de la planète, au nom d'une raison à vocation universelle, un nouveau modèle de société fondée sur une organisation rationnelle de la vie personnelle et collective, détachée de toutes références à des fins ultimes. Se propageant telle une onde de choc à la surface de la planète, cette entreprise de modernisation n'en finit pas de produire ses effets déstabilisateurs sur les sociétés non-occidentales, les plans dits d'ajustement structurel représentant l'ultime avatar de cet asservissement des plus faibles à la raison instrumentale.

En Afrique, comme ailleurs dans le monde, il faut souligner d'emblée le fait que ces transformations ont été largement imposées de l'extérieur, une particularité qui fait dire à un observateur de la scène africaine (Copans, 1990 : 227) qu'elles relèvent plus d'un processus de modernisation que de l'avènement d'une véritable modernité qui, en tant que paradigme socio-intellectuel autochtone, est encore en gestation.

Un point de vue qui me permet d'évoquer d'entrée de jeu le problème posé par l'existence – au centre du champ d'investigation – du monument théorique incontournable que constitue cette idée occidentale et universa-

liste de la modernité conçue comme un processus endogène de rationalisation prenant appui sur la science, la technologie et l'éducation qui vise à l'établissement d'une société dans laquelle la raison commanderait non seulement l'activité scientifique et technique, mais aussi le gouvernement des hommes autant que l'administration des choses. Ce modèle de « modernisation » – qui ne correspond pas, il faut le souligner, à l'expérience historique des pays européens (où des acteurs sociaux, politiques et culturels ont joué un rôle plus important que la rationalisation elle-même) – a-t-il une valeur générale ou ne constitue-t-il qu'un moment particulier d'une idéologie fondée sur une expérience historique propre aux sociétés occidentales ? Autrement dit, les phénomènes que nous observons dans les sociétés africaines contemporaines (explosion des conflits identitaires, amplification des inégalités sociales, État prédateur et clientéliste, résistances à l'instauration d'une économie de marché...), relèvent-ils d'une pseudo-modernisation ou de quelque chose qui serait différent de la modernité ?...

Même si, dès le départ, il n'était pas question d'apporter une réponse à des questions qui dépassent le cadre forcément limité d'une étude ethnographique ponctuelle, force me fut d'admettre que la nature même d'un objet d'étude aussi difficile à saisir que l'individu, m'obligeait à opérer un renversement de la démarche ethnologique classique (la connaissance de l'Autre permet en définitive de mieux connaître le Même), pour faire de l'explicitation de mes propres valeurs et représentations en la matière, un préalable nécessaire à la connaissance de l'Autre. Pour ce faire, à défaut de réaliser une revue de littérature au sens exhaustif du terme, j'ai effectué quelques détours bibliographiques dont je me propose de résumer à présent les principaux résultats.

Détours bibliographiques

L'individu en question

A vrai dire, les lectures diverses dans lesquelles je me suis lancé pour en savoir plus sur la notion de modernité ou celles d'individu et de sujet, n'ont fait qu'augmenter ma perplexité lorsque j'ai découvert que ces notions appartenaient davantage au domaine de la réflexion théorique qu'à celui de la recherche de terrain. Car si les philosophes modernes ont fait de l'individu un de leurs thèmes privilégiés de réflexion, la rareté des don-

nées sociologiques et ethnographiques sur les pratiques et représentations individualisantes rend cette notion peu opératoire.

Cela dit, l'individu en tant qu'unité particulière dans laquelle se mêlent la vie, l'expérience et la conscience, est universel et la construction du moi est fondée sur un certain nombre de structures, de pratiques et de représentations partagées par toutes les sociétés (système de parenté, modalités de socialisation des enfants, représentations mythiques, systèmes de classification, modes de cognition, de perception, etc.).

S'il est universel, cet individu est en même temps singulier dans la mesure où il est construit différemment d'une culture à l'autre : ce processus d'individuation – mis en œuvre par l'entremise des relations que l'enfant entretient avec ses proches et, de ce fait, déterminé par les modalités de l'organisation sociale – varie d'une société à l'autre et, dans une même société, d'un groupe social à l'autre (Elias, 1991 : 56-65).

En adoptant temporairement un point de vue diachronique sur les mutations de cet individu à travers les âges, on peut distinguer schématiquement trois modalités successives de représentation de l'individu : la personne pré-moderne, le sujet moderne et l'individu post-moderne[1].

La personne pré-moderne : dans les sociétés pré-modernes ou traditionnelles (ou encore holistes selon la terminologie de Dumont), la personne se définit essentiellement en fonction de sa position dans une société où le « Moi » serait plus important que le « Je » singulier. En se fondant sur le sens étymologique du terme « persona » (Mauss, 1950 : 350-351), on peut définir la personne comme un acteur masqué jouant des rôles qui lui sont dévolus par sa communauté d'appartenance et dont la signification lui échappe au niveau individuel, même s'il existe une cohérence au niveau collectif.

Le sujet moderne : le passage historique des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes correspondrait au passage de la personne occupant une place définie dans un ordre naturel donné, au sujet d'une discursivité. Dans la conception cartésienne (résumée par la formule du « cogito »), le sujet est défini comme une « conscience monologique », c'est-à-dire un espace intérieur qui serait le siège de représentations concernant le monde extérieur et qui se définirait de façon indépendante par rapport à autrui. Par la suite, cette vision a-sociale d'un sujet désincarné, situé hors du monde, a été mise en question par des auteurs qui divergent sur la place à conférer au sujet, même s'ils ont en commun de concevoir la modernité comme un état favorisant la séparation des diffé-

1. Une typologie directement inspirée de celle proposée par W. Godzich lors d'une communication donnée dans le cadre d'une table ronde intitulée : « Experience, Subjectivity and the Self reconsidered : an exchange between philosophy and anthropology », lors du congrès annuel de l'American Anthropological Association, en novembre 89, à Washington D.C.

rents secteurs de la vie sociale (politique, économie, vie familiale, religion, art, etc.).

Dans l'idéologie moderne, la formation de l'homme en tant que sujet est définie par l'apprentissage de la pensée rationnelle et la capacité de résister aux pressions de la coutume et du désir, pour ne se soumettre qu'au gouvernement de la raison. Au nom de cette idéologie, s'est développée en France une sociologie (qui irait de Durkheim à Bourdieu) pour laquelle le triomphe de la raison permet et impose une correspondance entre les normes du système social et les motivations des acteurs.

Dans cette perspective, le sujet est tenu de contribuer au bon fonctionnement d'un système social qui détermine largement son action et ses choix (cf. la notion d'*habitus* élaborée notamment par Bourdieu). Dans le même ordre d'idées, prenant acte du fait que l'être humain se définit essentiellement par son action dans et sur le monde, Taylor (1989) avance que nous ne pouvons comprendre la vie humaine simplement en termes de sujets individuels, car une grande partie de l'action humaine est de nature « dialogique ». Une manière de penser qui fait écho à la notion d'interdépendance élaborée par Elias (1991) pour rendre compte de la façon dont deux individus en relation vont agir l'un sur l'autre et se modifier mutuellement dans une relation où ils sont à la fois cause et conséquence [2].

En opposition à cette modernité classique dans laquelle l'individu est sommé de s'identifier à la raison universelle, Touraine (1992) propose une définition nouvelle de la modernité en tant que différenciation croissante entre le monde objectif créé par la raison en accord avec les lois de la nature, et celui de la subjectivité qui est d'abord celui d'un appel à la liberté personnelle et à la révolte contre l'ordre établi. Dans cette perspective, le sujet s'accomplit pleinement lorsqu'il devient un acteur social capable de modifier le monde des règles, des normes, des principes impersonnels (à la manière du dissident de la société totalitaire).

L'individu post-moderne : les sociétés contemporaines (qu'elles soient en position dominante ou dominée dans le système mondial) sont caractérisées par la dissociation de plus en plus poussée du système et des acteurs, de l'instrumentalité (le monde technique et/ou économique) et du sens (devenu purement subjectif, privé). Cette évolution entraîne la disparition du sujet qui se décompose en un individu obsédé par son identité et se réduit, à la limite, à une succession de présentations de soi (cf. les travaux de Goffman) définies par leur contexte, et non par des orientations d'action ou des projets.

---

2. Dans une conversation entre deux personnes, l'une parle, l'autre répond et ainsi de suite. Si on considère le dialogue dans son ensemble, nous sommes en présence d'un phénomène qui se transforme perpétuellement du fait que les deux interlocuteurs se modifient mutuellement (cf. Elias, 1991 : 61).

Cette rupture entre l'économie de marché et la recherche subjective d'une identité s'observe aussi bien à l'intérieur des sociétés industrialisées (où l'exploitation est remplacée par l'exclusion), que dans les rapports entre sociétés riches et sociétés pauvres. Ces dernières opposent leur histoire et leur culture à un pouvoir hégémonique qui s'identifie à la modernité et à la raison et qui considère comme universelles des formes d'organisation de la pensée qui correspondent en même temps à ses intérêts particuliers.

Au terme de ce rapide survol, un constat s'impose : l'individu (cette forme particulière de conscience de soi et de présence aux autres propre aux sociétés occidentales) et la société ne sont pas des substances qui existeraient de façon autonome (il est impossible de penser l'individu en dehors de la société et vice versa), mais des représentations élaborées par des générations successives de savants et de lettrés, eux-mêmes emportés par une histoire qui les dépasse et les façonne.

La doxa africaniste en question

La pensée occidentale, aussi bien dans sa version profane que savante, a toujours défini les sociétés africaines par leur place sur l'axe tradition/modernité ou en fonction du clivage pays développés/pays sous-développés. Cet a priori évolutionniste – constitutif du regard que portent les Occidentaux sur des sociétés dont ils ne peuvent imaginer le devenir autrement que par rapport à leur propre horizon – constitue un obstacle épistémologique particulièrement difficile à lever pour des disciplines de plus en plus étroitement asservies à l'idéologie développementaliste.

Ainsi, dans le domaine qui nous concerne, la nature essentiellement holiste de la société africaine et le caractère communautaire de la personnalité africaine sont devenus des lieux communs de la littérature africaniste depuis les travaux de l'école de Dakar dans les années soixante-dix. Dans cette optique, l'émergence d'un mode individualisé d'existence est mise sur le compte de la déstructuration des systèmes traditionnels de références, due aux changements culturels consécutifs à la colonisation et à l'urbanisation[3] (Murphy, 1978).

Cette façon d'expliquer une conduite par sa place dans une histoire qui aurait un sens et une direction, a fait l'objet de critiques convergentes de la part d'observateurs dont le point commun est d'affirmer l'existence

3. Une affirmation qui n'est pas sans fondement lorsque l'on découvre l'ampleur des bouleversements occasionnés par la colonisation à travers des autobiographies d'Africains rassemblées il y a plus de cinquante ans (Westermann, 1943) : mouvements migratoires (volontaires ou non), imposition du travail salarié, conversion au christianisme, scolarisation forcée, urbanisation rapide...

de « singularités individuelles », que ce soit dans les sociétés précoloniales ou, à l'époque contemporaine, dans des sociétés rurales en marge du procès de modernisation.

Ainsi, par exemple, des enquêtes ethnographiques effectuées dans une société matrilinéaire du Zaïre (Corin, 1980) ont montré que l'enfant était socialisé simultanément dans deux systèmes de référence (celui du clan maternel et celui du lignage paternel), ce qui donne à la personne la possibilité (inscrite dans la culture) de prendre ses distances par rapport au système social dominant.

A partir d'un tout autre point de vue, celui d'une sociologie du pouvoir, c'est le qualificatif de holiste appliqué aux sociétés africaines précoloniales qui est mis en question par un auteur qui, en conclusion d'un ouvrage sur l'État en Afrique, affirme : « les correctifs très contraignants qui, dans l'éducation, dans l'invisible, dans la sociabilité quotidienne, bridٍent ce que nous continuerons à nommer (...) "l'individualisme", sanctionnent justement sa force impétueuse et préservent les sociétés de sa vigueur centrifuge, plutôt qu'ils n'attestent de la suprématie d'une conception communautaire de l'existence » (Bayart, 1989 : 323).

Une proposition qui mérite d'autant plus d'être prise en considération qu'un travail historique exemplaire, comme celui que Y. Person (1968) a consacré à Samory, révèle, à travers une analyse détaillée de l'organisation et du fonctionnement d'une société africaine précoloniale (la société malinké du XIX^e siècle), l'existence d'un secteur économique marchand de type moderne (c'est-à-dire relativement autonome) attirant des individus désireux de s'affirmer au sein d'une société lignagère très hiérarchisée.

Au terme de ce coup d'œil bibliographique, si la notion d'individu a gagné en fluidité et précision à défaut d'être devenue opératoire, si la reconnaissance de la complexité des sociétés africaines ouvre le champ des possibles, il n'en reste pas moins que penser l'individu et l'individualisation dans l'Afrique contemporaine, à l'aide de catégories élaborées en Occident, sans tomber, d'un côté, dans l'ornière évolutionniste et, de l'autre, dans un relativisme culturel « politiquement correct », constitue une aporie à l'issue plus qu'incertaine. Aussi, à défaut de pouvoir casser la langue de bois développementaliste (une entreprise nécessairement collective et de longue haleine), me suis-je efforcé, tout au long de ce travail, de ne pas évacuer cette tension propre à la pensée occidentale dans son rapport à l'Autre, mais de la conserver enfoncée comme un coin dans la doxa moderniste.

Le terrain

Dans cette partie de l'Afrique de l'Ouest correspondant à l'actuel territoire sénégalais, la colonisation a entraîné une transformation en profondeur des sociétés locales (wolof, toucouleur, sereer, diola et autres) : islamisation en masse, croissance urbaine, création d'une économie de marché ouverte sur l'économie-monde, développement d'un secteur industriel, mise en place d'un État moderne, mouvements migratoires imposés ou spontanés etc., sont au nombre des phénomènes qui témoignent de ce bouleversement.

Le travail de terrain a été effectué entre 1985 et 1993, dans la ville de Pikine (cette parente pauvre de Dakar) qui est un exemple paradigmatique du processus d'urbanisation accéléré actuellement à l'œuvre sur le continent africain. Ainsi, pour le Sénégal, 20 % de la population totale sont concentrés dans la presqu'île du Cap-Vert.

Cette société pikinoise est caractérisée par une grande hétérogénéité, aussi bien d'un point de vue social (les disparités observées au niveau des taux de mortalité infanto-juvénile en témoignent) que culturel, avec la cohabitation habituellement paisible [4] des représentants d'une pluralité de cultures tant sénégalaises qu'étrangères. Ces forces centrifuges sont contrebalancées par l'usage de plus en plus répandu du wolof (il serait en usage chez 80 % de la population) et surtout l'existence d'un puissant commun dénominateur, l'Islam, regroupant la quasi-totalité de la population. A noter que l'islamisation en masse de la société wolof est un phénomène relativement récent (fin XIX^e^-début XX^e^) en relation directe avec l'effondrement des sociétés traditionnelles consécutif à la conquête coloniale.

De façon générale, la crise économique, dont on commence à voir les premiers effets dans les années soixante-dix, s'est aggravée dans les années quatre-vingt avec les effets des plans d'ajustement successifs (le premier remonte à 1979) imposés par le FMI et la Banque mondiale. On peut dire que, si leurs résultats, en termes macro-économiques, se font toujours attendre, par contre leurs incidences sociales négatives sont évidentes au niveau de l'augmentation du chômage (plus de 20 % de chômeurs dans la population active selon les chiffres officiels), de la dégradation de la qualité de l'enseignement et des soins médicaux (Diouf, 1992).

Cette augmentation des inégalités sociales favorise le développement d'une violence urbaine (alimentée en particulier par le trafic et l'usage

4. A l'exception notable des « Événements des Maures » (traduction de l'expression wolof *Événements-u-Nar*), survenus en mai 1989, au cours desquels les immigrés d'origine mauritanienne ont été la cible de violences collectives en représailles des exactions commises à l'encontre des ressortissants sénégalais à Nouakchott.

des drogues), tandis que l'apparition de mouvements radicaux islamistes (recrutant principalement chez les jeunes), se situant en marge des confréries sénégalaises traditionnelles, traduit la marginalisation croissante d'une partie de la jeunesse. Par ailleurs, en Casamance, l'État sénégalais affronte les armes à la main les revendications autonomistes d'une partie de la population diola.

C'est donc sur fond de la paupérisation d'une partie de plus en plus importante de la population et d'une crise sociale multiforme, que s'est déroulée une recherche dont je me propose de résumer à présent les tenants méthodologiques.

Méthodologie

Notre équipe de recherche ayant choisi la méthode biographique comme méthode d'investigation privilégiée, cela me mettait – dans la mesure où je bénéficiais d'une expérience antérieure en ce domaine – en situation favorable pour tenter de dépasser une approche conçue schématiquement comme l'enregistrement d'un récit de vie oral dans le cadre d'une relation en face à face entre deux sujets. J'ai donc mis à profit cette longueur d'avance pour remettre sur le métier mon ouvrage ethnographique et retravailler un petit nombre d'études de cas de manière différente.

D'une part, en mettant en œuvre *un suivi longitudinal* qui devait me permettre d'augmenter la fiabilité de la méthode, en associant à l'enregistrement d'une parole suscitée, des observations directes effectuées, de façon périodique, pendant plusieurs années (de cinq à huit selon les informateurs). Cette façon de procéder relève d'une herméneutique concernée autant par la définition de soi proposée par le sujet que par l'actualisation de son projet de vie. Si cette méthode a pu être féconde dans certains cas (notamment pour des individus impliqués dans des activités délictueuses avec lesquels l'établissement d'une relation de confiance est un travail de longue haleine), elle a constitué un obstacle inattendu à l'investigation menée auprès de deux représentants de la classe moyenne (un infirmier et une infirmière). Dans ces deux cas, une trop grande familiarité entre l'enquêteur et ses informateurs (chassez le sujet, il revient au galop) a conduit à l'apparition de résistances (explicites ou non) à une objectivation trop poussée.

D'autre part, en utilisant *la photo de famille* comme un outil destiné à compléter et enrichir la méthode biographique, en exploitant cet appel vers le langage que constitue le « mutisme » caractéristique de toute image photographique : « ... Il y a quelque chose d'oppressant dans son silence.

Et il n'y aura jamais trop d'histoires pour le rompre et le peupler d'une rassurante rumeur (...). Sans doute parce qu'on tente alors de reconstruire discursivement une vérité qui, quant à elle, n'est pas présente dans le cliché » (Buisine, 1990 : 58)

A ce sujet, deux remarques s'imposent. Premièrement, à l'exception d'un cas particulier[5], toutes les personnes sollicitées étaient en possession d'un « album-photo », un fait qui témoigne de la diffusion de la photographie (essentiellement le portrait) dans l'ensemble de cette population urbaine. Deuxièmement, il paraît difficile de vouloir reconstituer un itinéraire biographique seulement à partir de ces collections de photos, qui ne peuvent en aucun cas être considérées comme un enregistrement systématique de l'itinéraire d'une personne[6].

La méthode consistait à effectuer de façon quasi simultanée (1) la reproduction photographique des photographies et (2) des entretiens semi-directifs menés autour de celles-ci avec pour objectif principal de préciser l'itinéraire biographique de la personne et la configuration des différents réseaux dans lesquels elle était impliquée (Werner, 1993a, 1997).

Avant de passer à la présentation et à l'analyse de deux études de cas extraites d'un corpus d'une demi-douzaine de récits de vie, il n'est pas inutile de justifier ma préférence pour cette manière de faire, plutôt que pour une analyse comparative qui consisterait à couper en morceaux ces unités de sens que sont les récits de vie. Ce faisant, j'ai voulu respecter l'originalité d'une méthode dont la spécificité réside justement dans cette possibilité qu'elle offre aux ethnologisé(e)s de donner une cohérence à leurs trajectoires : « Le récit de vie est une tentative du sujet pour construire et donner une image de lui-même face à un interlocuteur – image diachronique et non portrait synchronique (...). C'est l'effort pour ressaisir son identité à travers les aléas et les avatars de l'existence dans une cohérence qui la rend communicable à autrui. Le récit suppose ainsi un processus de totalisation, à travers lequel l'énonciateur cherche à donner sens et consistance à sa vie. » (Lipiansky, 1983 : 61)

Je me suis donc efforcé de respecter cette dynamique essentielle en arrêtant mon choix sur la présentation de deux récits de vie qui illustrent le fait que les voies de l'individualisation sont multiples et loin d'être rectilignes. Seront mis en scène un homme et une femme, engagés tous deux

5. Un homme d'une soixantaine d'années qui ne possédait aucun autre document photographique que la photo d'identité de son livret militaire. Un manque voulu par ce fervent musulman qui refuse de laisser quelque trace que ce soit de sa personne après sa mort.

6. Des événements importants sont omis, des personnes clefs manquent, alors qu'à l'inverse des événements anodins, voire de parfaits inconnus, sont représentés.

dans des processus de marginalisation/individualisation, mais pas de la même façon et pas pour les mêmes raisons.

Sali ou un individu en voie d'exclusion

J'ai fait la connaissance de Sali en 1985 à l'occasion d'une enquête destinée à étudier « les processus de recherche de thérapie » mis en œuvre dans le cas d'enfants présentant un syndrome diarrhéique. Elle intéressait une trentaine de foyers (sélectionnés de façon aléatoire), dont celui de cette veuve de quarante ans souvent absente et qui, aux dires de ses parents, n'avait « pas le temps de s'occuper de ses enfants ».

Par la suite, en 1987, elle a accepté de participer à une enquête intitulée « Budget-Santé-Mode de vie » dont l'objectif était double :

– détailler les flux budgétaires (entrées et sorties), jour par jour, semaine par semaine ;

– inventorier, à partir de ces données d'ordre économique, l'ensemble des rapports sociaux mis en jeu et leur nature.

En 1991, ce travail a été complété par le recueil de son récit de vie et par une série d'entretiens autour d'une soixantaine de photos sélectionnées dans sa collection personnelle.

Cette étude ethnographique en longitudinal (de septembre 85 à septembre 93, soit une période de huit ans) a été sous-tendue par l'établissement d'une relation interpersonnelle complexe fondée, de son côté, sur une demande d'assistance sans cesse renouvelée et, de ma part, sur une négociation permanente concernant les limites du soutien que j'étais disposé à lui apporter. Au fil des années, j'oscillerai entre refus de l'assister, gestes de compassion et utilitarisme ethnographique, sans jamais contrôler une relation dans laquelle j'ai été largement manipulé, mais qui m'a permis de faire, participation oblige, le difficile apprentissage des stratégies complexes que Sali mettait en œuvre dans ses rapports avec autrui.

Récit de vie

Née en 1946 à Dakar, Sali est le deuxième enfant et la première fille de sa mère qui allait donner naissance en tout à huit enfants (cinq garçons et trois filles). Alors que Sali avait six ans, son père épouse une seconde femme avec laquelle il « engendrera » (selon l'expression en usage au

Sénégal) encore neuf enfants[7]. Cet homme, issu d'une famille de paysans toucouleur originaire de la vallée du Fleuve (sous-entendu Sénégal), n'a pas été scolarisé et c'est dans l'armée française puis dans la police où il a fait carrière, qu'il a appris la langue française. C'était un fervent musulman, sévère (Sali se souvient de la chicotte paternelle) mais juste avec ses enfants. On peut estimer que les dix premières années de vie de Sali ont constitué une période heureuse, relativement protégée, dans une famille qui vivait à l'aise : « On ne manquait de rien et la vie n'était pas aussi difficile que maintenant... »

En 1956, alors qu'elle est âgée de dix ans, toute la famille déménage à Pikine où son père achète une parcelle de terrain et fait construire une maison dans un quartier dont il deviendra le chef (ou « délégué »).

Entrée à l'école primaire à l'âge de sept ans, Sali poursuivra sa scolarité avec des résultats médiocres, puisque son échec au certificat d'études primaires, à l'âge de 17 ans, y mettra un terme. Alors que son père l'a encouragée à faire des études et l'exhortait à réussir « afin de pouvoir travailler plus tard et être en mesure de le soutenir quand il serait vieux... », sa mère, quant à elle, lui a toujours imposé un travail domestique supplémentaire (la préparation du repas du soir), en désaccord à ce sujet avec son mari qui aurait voulu que sa fille se consacre entièrement à ses études.

A l'âge de 17 ans, elle doit céder aux pressions de sa famille et se marier contre son gré à un homme beaucoup plus âgé qu'elle, mais se débrouille pour faire rompre le mariage par son père au bout de quelques semaines. Après cette première affirmation de son caractère volontaire, elle revient vivre pendant quelques années dans la maison paternelle et devient la maîtresse d'un homme marié qui l'entretient mais refuse de l'épouser. Cette liaison dure jusqu'en 1969, date à laquelle Sali donne naissance à son premier enfant (un garçon) qui, une fois sevré, sera confié à la famille de son père dans laquelle il est resté jusqu'à présent.

Sur ces entrefaites, elle est embauchée comme cuisinière à la Maison de la radio, où elle la fait connaissance de celui qui allait devenir, en 1970, son deuxième mari. Originaire de la Casamance, il occupait un poste de cadre à l'ORTS (Office de la Radio-Télévision du Sénégal) qui lui procurait les moyens d'entretenir non seulement Sali et les six enfants qui vont naître successivement (à intervalles rapprochés) de leur union, mais aussi une maîtresse catholique (d'origine diola) dont il aura trois enfants avant qu'elle ne se convertisse à l'Islam et qu'il ne l'épouse. Cette liaison, révélée à Sali avant le mariage, avait été bien acceptée par cette dernière qui s'entendait bien avec sa « co-épouse ». Ce mariage heureux (bonne entente

7. Le père de Sali devait épouser plus tard une troisième femme dont il aura trois enfants de plus.

conjugale et vie sexuelle épanouie) sera brisé en 1983 par le décès brutal de son mari à la suite d'une maladie de courte durée.

A la suite de cet événement, qui a représenté pour Sali un choc terrible, elle aurait dû se remarier (selon la coutume du lévirat) avec l'un des jeunes frères du mari mais cela ne s'est pas fait (ses interprétations ont varié dans le temps), soit parce que ceux-ci étaient trop âgés, soit parce qu'ils étaient « mauvais ». Elle explique de façon lapidaire ce lâchage de sa belle-famille en invoquant le fait que : « Ce sont des Socé, des Mandingue », faisant ainsi référence à la fragilité de ces mariages inter-ethniques ou interconfessionnels qui ne sont jamais vraiment acceptés par les familles.

En 1987, au moment où j'entreprends avec elle une enquête budgétaire, Sali survit avec beaucoup de difficultés en raison de la faiblesse de ses revenus, et s'en sort pour l'essentiel grâce au soutien que lui accorde son père. Ce dernier lui prête une chambre qu'elle occupe avec ses six enfants, prend également en charge les dépenses afférentes aux repas de midi et du soir, ainsi que les factures d'eau et d'électricité [8].

De son côté, elle doit se débrouiller avec quelques milliers de francs [9] par mois (environ 200 FF) pour faire face à toutes les autres dépenses : petit déjeuners, vêtements, fournitures scolaires, soins médicaux, etc. En pratique, elle vit au jour le jour, le plus souvent à crédit, en empruntant d'un versement à l'autre une somme équivalent au montant de sa pension, soit « en théorie » 36 500 F [730 FF] par trimestre. Je précise « en théorie » dans la mesure où comme j'ai pu le constater au cours de cette enquête, les sommes versées étaient toujours inférieures à ce montant, en raison de prélèvements effectués pour rembourser le capital-décès de la troisième épouse [10] ou les avances de la dernière Tabaski ou bien encore des sommes versées par erreur dans le passé [11].

Par ailleurs, elle peut compter aussi sur les allocations familiales (7 750 F par trimestre [155 FF]) et des bourses scolaires pour les enfants

8. A cette époque, le père de Sali doit subvenir, avec sa retraite (d'un montant égal à 40 000 F par mois [800 FF]) aux besoins d'une quinzaine de personnes.

9. Cette enquête s'étant déroulée en totalité avant la dévaluation du franc CFA intervenue en janvier 1994, il faut multiplier par deux et diviser par cent (un franc CFA = 0,02 FF) pour obtenir la valeur en francs français des sommes mentionnées dans le texte.

10. Cette troisième épouse dont les deux premières femmes ignoraient l'existence allait se faire connaître après le décès de leur mari et exiger que lui soit versée sa part du capital décès et de la pension.

11. Lorsqu'elle tente de faire valoir ses droits, Sali est confrontée à l'opacité d'une bureaucratie dont le mode de fonctionnement lui échappe en grande partie. Il lui arrive de passer des heures, voire des journées, au siège de la caisse de retraite, sans parvenir à savoir pourquoi telle augmentation ne lui a pas été versée ou bien encore pour quelle raison un versement n'a pas été effectué.

(quelques milliers de francs – dizaines de FF – par an) à condition qu'elle soit à même d'effectuer des démarches administratives longues et compliquées, tâche qu'elle accomplit avec l'aide de certains employés avec lesquels elle a noué des relations amicales.

Cette situation précaire a failli prendre fin lorsque, en septembre 1985, Sali donne naissance à une enfant non désirée (« un accident » dit-elle) qui sera reconnue par le géniteur (un homme marié résidant à Dakar), mais non prise en charge par ce dernier. Son père qui veut la chasser de sa maison avec ses enfants, ne cède que devant les pressions de son entourage. A la suite de cet événement, Sali accepte (sur mes conseils) de se faire poser un stérilet qu'elle gardera un an, avant de le faire enlever pour cause de saignements répétés. Depuis lors, elle avoue avoir tiré un trait sur sa vie sexuelle, car si beaucoup d'hommes font des avances à cette femme séduisante, aucun n'est prêt à lui proposer le mariage (dans le meilleur des cas, elle ne pourrait espérer qu'une place de co-épouse en deuxième ou troisième position) et à prendre en charge ses enfants.

En mars 1990, grâce à l'entremise d'une ancienne collègue de son mari, Sali est embauchée comme fille de salle dans un hôpital dakarois, à condition qu'elle accepte de ne pas être payée dans l'immédiat. C'est ainsi que, sur une période de dix mois (de mars 1990 à janvier 1991), Sali, qui est censée gagner 32 800 F [656 FF] par mois, touchera en tout et pour tout 150 000 francs [3 000 FF] en deux fois, le versement du solde dû étant sans cesse reporté à une date ultérieure [12]. Depuis lors, elle continue à travailler de façon très irrégulière, les périodes de travail alternant avec de longues périodes d'inactivité (plusieurs mois) pendant lesquelles elle doit se débrouiller par ses propres moyens.

Cet équilibre précaire sera rompu avec le décès de sa mère (survenu en avril 1990) suivi, un an plus tard, par celui de son père qui, malade, usé, affaibli, accablé de soucis et de charges (outre Sali, plusieurs de ses enfants, adultes dépendaient de lui pour leur subsistance et celle de leurs familles), s'était progressivement détaché du monde pour se consacrer à la prière. Tandis qu'il sombrait sur la fin de sa vie dans la sénilité, les membres de sa famille ont commencé à s'affronter de façon parfois violente (en 1990, Sali est battue par un de ses jeunes frères).

Après la mort de son père, Sali ne recevra plus qu'un maigre soutien de la part des membres de sa famille utérine, tandis que les rapports avec ses *doom-u-baay* [13] (fratrie agnatique) se détériorent progressivement et

12. Pendant ce temps, elle est obligée de payer son aller-retour quotidien entre domicile et lieu de travail (situé au centre de Dakar) et de subvenir à ses besoins et à ceux de ses enfants.

13. Tous les termes wolof (typographiés en italiques de même que les expressions relevant du français local) sont transcrits selon l'orthographe utilisé par les auteurs du plus récent dictionnaire wolof-français (Fal, Santos et Doneux, 1990).

que des groupes de commensalité apparaissent : les repas ne sont plus partagés et chaque chef de famille pourvoit à l'achat de sa « ration ».

Courant 1992, la maison familiale est vendue et le produit de la vente partagé entre tous les enfants (au nombre de vingt). La part de Sali se monte à 155 000 F [3 100 FF] compte tenu du fait que les filles, selon le droit islamique, héritent de la moitié de ce que touchent les garçons. Cette somme a constitué un premier versement pour l'acquisition d'une parcelle de terrain sur laquelle elle projette de construire petit à petit une maison, seule manière, à son avis, de régler le problème du logement qui est devenue son souci majeur, depuis qu'elle a été mise dans l'obligation de quitter la maison familiale.

Au fil des années, alors que la précarité de sa situation augmente, ses attentes envers un éventuel soutien de la part de ses enfants sont déçues. Contrairement à ce qu'elle m'avait confié quelques années auparavant (« les filles ne posent pas de problèmes car elles se marient et quittent la maison, tandis que les garçons m'aideront dès qu'ils pourront travailler... »), ses filles non seulement n'ont pas trouvé de mari mais ont donné naissance chacune à un enfant. Rama, sa fille aînée – « enceintée » par un jeune homme sans travail – a accouché, en septembre 1992, d'un enfant qui sera baptisé par Sali. Celle-ci, voulant faire les choses en grand pour ne pas perdre la face, s'endette lourdement à cette occasion. Car si beaucoup de parents et d'amis sont venus faire bombance, les *ndawtal* (dons en espèces ou en nature faits à l'occasion d'un baptême) n'ont pas été à la hauteur de ce qu'elle a dépensé. Quelques mois plus tard, sa deuxième fille, âgée de 16 ans, accouche à son tour d'une enfant qui n'est pas reconnue par le père.

Quant au fils aîné, Ablaye, âgé à présent de 19 ans, il est au chômage et dans une situation désespérée. Car après avoir été admis, grâce à une des relations de sa mère, dans un centre d'apprentissage pour orphelins, il a dû interrompre au bout d'un an cette formation de la dernière chance, faute d'argent pour payer son aller et retour quotidien jusqu'à Dakar, soit une dépense quotidienne de moins de 200 francs [4 FF].

Les réseaux de soutien

Alors que l'enquête budgétaire avait permis d'observer de façon synchronique l'organisation et le fonctionnement au jour le jour de ses réseaux sociaux, les entretiens réalisés dans un deuxième temps autour de son album-photo ont permis d'appréhender leur dynamique et leur évolution dans le temps.

– État des lieux en 1987

Il s'agit d'un réseau relativement étendu dont la configuration a tendance à évoluer dans le temps. Utilisant une métaphore spatiale, on peut en décrire l'organisation comme une série de cercles concentriques dont Sali occuperait le centre.

Le premier cercle ou *réseau principal* est constitué par un petit nombre (une demi-douzaine) de parents proches et d'amies qui apportent un soutien tant matériel qu'affectif de manière continue, même si ce n'est pas toujours quantitativement important. En bref, ce sont des personnes sur lesquelles Sali peut « toujours compter », des gens qui ne la « laisseront pas tomber ». Dans sa parenté proche, on trouve son père, un frère plus jeune (salarié) et une sœur (mariée et émigrée à l'étranger). Par ailleurs, les trois femmes que Sali qualifie du terme d'amies et pour lesquelles elle est prête à « se sacrifier » [14], sont respectivement une des sœurs de la coépouse de sa mère, l'épouse d'un copain de son mari décédé et une femme du voisinage dont elle a fait la connaissance alors qu'elle assistait son père dans ses fonctions de juge de paix.

Il faut mettre à part le soutien apporté par une connaissance, le fils du propriétaire de la maison où elle résidait du vivant de son mari, qui a complètement pris en charge un des fils de Sali (hébergement, scolarisation, etc.), au point que ce dernier n'entretient plus que des relations épisodiques avec sa mère, devient progressivement un étranger par rapport à sa famille d'origine.

Le *réseau secondaire* est constitué de personnes des deux sexes, résidant dans le voisinage immédiat (le *koïn* [15]) et qui ont en commun de pouvoir être sollicitées de temps à autre (mais pas trop souvent) et d'apporter une assistance ponctuelle. Il est constitué de « copines » et de « copains » [16] recrutés parmi les amis de ses frères ou des camarades du Parti (il s'agit du Parti socialiste dans lequel elle a longtemps milité).

Le troisième cercle ou *réseau accessoire,* est constitué de personnes résidant à Dakar, avec lesquelles Sali entretient des relations de type net-

14. Une expression à prendre quasiment au sens littéral : en avril 87, alors que sa dernière fille présentait un état de malnutrition sévère à la suite du sevrage, les maigres ressources de Sali furent investies en priorité dans sa participation au mariage de la fille de sa meilleure amie.

15. Le *koïn* (du français « coin » est un espace intermédiaire entre la sphère domestique et le domaine public. Il englobe les maisons situées dans le voisinage immédiat du domicile, la borne-fontaine la plus proche et la boutique au coin de la rue.

16. Les termes de « copain » et « copine » constituent des emprunts au français à la différence de celui d'ami(e) qui est la traduction du terme wolof *xarit.* L'emploi d'un vocabulaire emprunté à une langue étrangère pour désigner un type de relations typiquement urbain (impliquant à la fois proximité et superficialité) est en faveur d'une évolution récente des mœurs dans ce domaine.

tement plus clientéliste. Il peut s'agir de parents biologiques (deux oncles maternels de Sali) ou par alliance (parente de la co-épouse de sa mère) ou de relations datant de l'époque où elle résidait à Dakar du vivant de son mari (collègues de travail de son mari à l'ORTS, copines du voisinage, épouses de parents ou de copains de son mari...) ou encore, en ma personne, d'un ethnologue rencontré par hasard et habilement « capturé ».

Au-delà de la partie active, mobilisée, visible, du réseau, il existe un quatrième cercle dit *réseau latent,* qui correspond à un sous-ensemble, invisible, inactif, « dormant » qui pourra être activé de manière aléatoire, à l'occasion d'une rencontre fortuite. Comme, par exemple, cette ancienne collègue de son mari – perdue de vue depuis le décès de celui-ci et rencontrée des années après, par hasard, dans une rue de Dakar – qui va, dans un premier temps, l'inviter à venir lui rendre visite, puis finalement lui trouver du travail dans un hôpital dakarois.

– Approche diachronique

Le travail effectué en 1991 sur l'album-photo de Sali a permis de mettre en évidence la dynamique de ce réseau. En effet, un tel réseau constitue un ensemble social structuré de façon relativement lâche et en perpétuel remaniement du fait de la sortie de certains de ses membres et de l'entrée de nouvelles figures. On remarque ainsi la grande mobilité des femmes qui sont amenées à suivre leurs maris dans leurs déplacements résidentiels à l'intérieur du Sénégal (au gré des affectations ou des opportunités professionnelles), voire dans leurs migrations à l'étranger (une jeune sœur de Sali a passé plusieurs années au Gabon aux côtés de son mari).

De manière générale, on observe, au fil des années, un rétrécissement du réseau principal et, en parallèle, une extension du réseau accessoire. Ainsi, à l'intérieur même du réseau de soutien principal, les relations ont évolué, à l'exemple de son frère cadet – un de ses plus fidèles soutiens – qui a dû mettre un terme à l'assistance qu'il avait l'habitude de lui apporter, compte tenu de l'aggravation de ses problèmes personnels.

– Mode d'emploi

Sali consacre une grande partie de son temps (et de ses faibles ressources) à entretenir ce capital de relations familiales, amicales, professionnelles, qu'elle met tant d'habileté à transformer en capital économique. Car tous ces réseaux doivent non seulement être maintenus en état de marche – de façon à pouvoir être utilisés en cas de besoin –, mais aussi renouvelés du fait de la disparition inéluctable de certains de leurs

membres. Cette circulation incessante d'une personne à l'autre permet à Sali de rester active, socialement parlant, et par la même occasion de se créer des occasions. En contrepartie, un certain nombre d'obligations en découlent :

– visites de courtoisie à l'occasion de circonstances extraordinaires (hospitalisations, maladies) ou ordinaires ;

– participation aux cérémonies familiales (baptêmes, funérailles, mariages), ce qui entraîne des frais (vêtements et dons rituels) auxquels elle n'est pas toujours en mesure de faire face. En particulier, les dépenses vestimentaires constituent un souci permanent ;

– déplacements incessants afin d'entretenir son réseau, ce qui lui a valu le qualificatif de « marcheuse » (ou *doxkat*) et explique aussi ses absences prolongées et fréquentes de la maison ;

– participation à des activités publiques (meetings politiques par exemple).

Outre les bénéfices symboliques et psychologiques qu'elle peut tirer de son insertion dans un réseau étendu, les avantages strictement économiques ne sont pas négligeables. Elle peut :

– emprunter dans son réseau de voisinage ou auprès de ses amies, en période de soudure (en cas de retard du paiement de la pension par exemple) ou lorsqu'elle est confrontée à une échéance à laquelle elle ne peut échapper (cotiser à une tontine) ou bien encore en cas d'urgence (maladie d'un enfant) ;

– bénéficier d'un crédit (limité toutefois) de la part des commerçants du coin (boutiquier, vendeur de pain) ;

– recueillir des dons en espèces ou en nature (du savon, du lait en poudre, du sucre, etc.) qui, même en quantités peu importantes, jouent un rôle d'appoint non négligeable dans une économie au quotidien gérée au franc CFA près ;

– profiter d'une aide extraordinaire pour accéder au marché de l'emploi, faire admettre son fils dans un centre d'apprentissage ;

– utiliser son réseau de « copines » pour y placer des marchandises à crédit (produits de toilette, lingerie fine). En contrepartie, l'impossibilité, où elle s'est trouvée, de rentrer dans ses fonds, a été la cause de ses échecs répétés dans le domaine commercial. Car, à la longue, Sali s'est lassée de relancer des « copines » souvent absentes qui la remboursaient au compte-gouttes, de telle sorte que les sommes récupérées étaient dépensées au fur et à mesure et que le capital de départ n'a jamais pu être reconstitué.

Survivre au quotidien

En dehors des périodes où elle touche une rétribution pour son travail, Sali dépend pour sa survie au quotidien de deux modalités du partage : indirecte et directe.

Le versement d'une pension par une caisse de retraite est une forme de *partage indirect* qui « consiste à prélever de ce qui circule dans les liens sociaux une certaine quantité de ressources sous forme monétaire, à les faire gérer et processer par un appareil extérieur aux liens sociaux et à en reverser une partie dans la communauté, dans les réseaux (...) en vertu de droits » (Godbout, 1992 : 219). Ce mode de redistribution est entre les mains d'un appareil bureaucratique tout-puissant, au fonctionnement opaque, qui n'est pas en mesure d'assurer une distribution régulière des ressources, augmentant ainsi la précarité de la situation subie par Sali, alors même qu'elle bénéficie d'une situation privilégiée.

Le partage direct : il est nécessaire de mettre de côté un terme comme celui de solidarité (notion ethnocentrique s'il en est) qui ne rend absolument pas compte de la nature « économique » des échanges qui s'effectuent au sein de la parenté et de garder à l'esprit que nous sommes ici dans le domaine du don/contre-don et non dans celui des rapports marchands. En effet, ce qui circule dans la parenté est d'une part « au service du lien ou, à tout le moins, est conditionné par ce lien » (Godbout, 1992 : 220) et, d'autre part, est régi par le « devoir de réciprocité » qui implique la circulation en retour des biens ou des services sous la forme d'un contre-don obligatoirement différé dans le temps.

A l'intérieur des lignages, l'investissement réalisé par une génération sur celle qui la suit (la scolarisation des enfants, par exemple) est à considérer comme un prêté pour un rendu, comme le laisse entendre très clairement le père de Sali, lorsqu'il fait dépendre sa sécurité future de la réussite scolaire de ses enfants [17], ou lorsque Sali fait part de ses attentes vis-à-vis de ses propre enfants. Mais, dans son cas, la scolarisation de ses enfants les plus jeunes dans laquelle elle épuise ses maigres ressources, n'est plus qu'une tentative désespérée pour reproduire une stratégie qui a perdu beaucoup de son efficacité dans un monde où les diplômes ne garantissent plus l'accès à un emploi.

De manière générale, actuellement, la circulation intra-familiale des biens et des services s'effectue souvent des aînés vers leurs cadets alors qu'elle devrait s'effectuer (une fois les jeunes parvenus à l'âge adulte)

17. Cela dit, s'il n'est pas question de réduire les relations parents/enfants à des échanges économiques (ce qui serait un contre-sens fonctionnaliste), il me parait urgent de souligner que, au contraire d'une conception idéaliste, voire obsessionnelle, des liens sociaux répandue en Occident (la dissociation entre la pureté de l'affectif et l'impureté de l'intérêt), les pratiques et discours observés au Sénégal mêlent étroitement ce qui relève de l'affectif et de l'économique.

dans le sens inverse. De fait, la survie au quotidien de nombre de foyers (*kër*) repose essentiellement sur les épaules de personnes âgées. Et, de ce point de vue, le père de Sali, ce vieillard au bout du rouleau, obligé de subvenir aux besoins de dépendants de plus en plus nombreux, est loin d'être un cas isolé.

Dans ces conditions, tout se passe comme si on assistait, dans ce contexte de crise, à une mobilisation de ressources de plus en plus rares au service de stratégies de plus en plus individuelles de reproduction biologique et sociale. Cet aspect est illustré, dans le cas de Sali, par la façon dont ses relations avec sa fratrie utérine se dégradent après la mort de sa mère, puis de son père, au point que le soutien qu'elle en recevait, se réduit comme peau de chagrin. Dans cette perspective, on peut supposer que Sali, du fait de sa condition de veuve nécessiteuse, n'est plus considérée comme une personne « solvable » par ses parents les plus proches et, de ce fait, s'est trouvée progressivement exclue de cette « entraide sélective » dont le fonctionnement a été décrit par Fassin (1987 : 172) : « C'est que les relations sociales, en dehors des rapports de dépendance ou de clientélisme, s'établissent généralement entre citadins de conditions proches et se fondent sur des principes de réciprocité. Autrement dit (...) c'est parmi les plus pauvres que les solidarités fonctionnent le plus mal et que l'absence de ressources économiques se double souvent d'une faiblesse des relations sociales ».

Finalement, au terme d'un lent et progressif processus d'exclusion qui aura pris en tout une dizaine d'années, depuis le décès de son mari (1983) jusqu'à son éviction de la maison familiale (1993), Sali est obligée de se débrouiller par elle-même, contrainte par la nécessité à ne compter que sur ses propres forces en l'absence d'un soutien familial. Et si elle parvient tant bien que mal à joindre les deux bouts, si elle survit encore, indestructible et fière, c'est grâce à son flair manœuvrier, à sa capacité de séduction, à l'art consommé avec lequel elle « creuse un trou pour en boucher un autre » [18] et à sa parfaite maîtrise d'un jeu social qui lui permet de faire feu de tout bois.

Ib : Un itinéraire en marge de la loi

Récit de vie

> « Je suis né le neuf décembre mille neuf cent quarante-sept, à quatorze heures quarante-cinq, à Dakar... J'ai fait l'école, je suis instruit. J'avais un

18. Traduction empruntée à Ndione (1992 : 47) de l'expression populaire : *Rey bukki, suule bukki* (littéralement « tuer une hyène pour en enterrer une autre »).

job, la menuiserie métallique, que j'ai pratiqué pendant sept ans. Ensuite je me suis lancé dans le trafic de la drogue (...). Ça a beaucoup marché. Pendant quatre ou cinq ans, je n'ai jamais eu de problèmes. Mon marché fonctionnait très bien. J'avais même embauché plus de dix personnes qui vendaient pour moi, oui. Après, il fut des temps, mes apprentis ont été arrêtés, je payais les avocats, ils sortaient, ils étaient toujours dans le marché, un beau jour j'ai un copain qui a été tué par des flics, à Grand-Dakar... J'ai été arrêté. Ma première arrestation... ça fait dix mois. Intervalle neuf mois avec la deuxième. La première, j'ai été relaxé purement et simplement, la deuxième, j'ai eu six mois de sursis : je continue le boulot quand même... Des fois, je gagne de l'argent, des fois je ne trouve pas... J'ai ma famille (je suis l'aîné de ma famille), ma femme et mes enfants (...). Ce qui me pousse dans le job c'est que, dans la vie actuelle, si tu ne fais rien, tu ne gagnes rien. Je ne peux pas vivre aux dépens des autres, c'est ce qui me pousse à faire le trafic (...). Mais ici, le trafic, c'est quelque chose qu'on interdit et puis on est mal vu au Sénégal, nous les trafiquants. Le fait de vendre du *yamba*[19], même les voisins ont peur de toi, or c'est pour gagner ta vie, pour pouvoir manger... Pour ne pas partir voler, il faut faire quelque chose d'autre (...) parce qu'ici, particulièrement au Sénégal, si tu n'as pas d'argent, si tu n'as rien, tu n'es pas considéré... »

En quelques phrases préliminaires, tout est dit ou presque, dans un discours où patiemment, au fil des années, au gré des observations ponctuelles, des confidences et des entretiens, il me faudra démêler vérités et affabulations, reconnaître les omissions et les silences et distinguer ce qui relève du psychologique (d'une singularité) et ce qui renvoie à une structure sociale.

Ib est né d'un père d'origine mauritanienne qui serait décédé la veille du jour de sa naissance et dont il ignore pratiquement tout[20], sauf le fait que cet immigré de deuxième génération s'était marié – malgré l'opposition de sa famille (« les Maures sont racistes » m'a-t'il confié un jour) – à une Sénégalaise qui, après le décès de son mari, a été abandonnée à son sort par sa belle-famille. Ceci expliquerait le fait qu'elle n'ait jamais parlé de son père à Ib et que ce dernier ait refusé de renouer avec sa famille paternelle lorsqu'il en aura l'occasion plus tard, allant même jusqu'à se priver de sa part de l'héritage paternel.

Dans les mois qui suivent sa naissance, sa mère se remarie avec son beau-père actuel, qui a exercé le métier de boucher avant de devenir ouvrier du bâtiment. La famille s'installe à Grand-Dakar, dans un petit bidonville enclavé fait de baraques en bois serrées les unes contre les

19. Le *yamba* ou chanvre indien (*cannabis sativa*).

20. Né en 1926 à Dakar, il aurait été *geer* (c'est-à-dire non casté), c'est donc le grand-père paternel de Ib qui aurait immigré au Sénégal, comme nombre de Mauritaniens à la recherche d'un mieux-être économique ou d'une relative mobilité sociale.

autres. C'est dans ce quartier qu'il passe son enfance et entreprend une scolarité primaire qu'il ne terminera pas. A treize ans, il entre en apprentissage dans un atelier de menuiserie métallique où il restera plusieurs années jusqu'à ce que, en 1978, pour faire face aux frais occasionnés par le baptême d'un premier enfant (né hors mariage), il se lance dans le commerce du chanvre indien (ou *yamba*).

Après avoir tenté sans succès sa chance en Mauritanie, un pays où la vente de psychotropes illicites était, à cette époque, une activité lucrative, il revient à Dakar. Là, il continue et développe ses activités illégales, se vantant après coup d'être devenu un des dealers les plus fameux de la place. C'est ainsi qu'entre 1978 et 1985, ses affaires connaissent un tel essor qu'il se retrouve à la tête d'une véritable petite entreprise employant nombre de revendeurs. Très actif, entreprenant, il se rend en Casamance et en Gambie pour s'y procurer de nouvelles variétés de chanvre indien qu'il aurait été parmi les premiers à introduire sur le marché.

C'est à l'occasion d'un de ses déplacements en Gambie que les douaniers s'emparent de sa marchandise et de son véhicule, soit une perte de plus d'un million de francs [20 000 FF]. Ce coup dur marque le début d'une série noire. Des vendeurs de son réseau sont arrêtés et il doit payer pour les sortir de prison. Sa marchandise est confisquée lors de descentes de police. Ou bien, quand il en a, il ne parvient plus à l'écouler. Face à ces difficultés, il arrête ses activités pendant quelques mois et retourne chez sa mère qui n'est sans doute pas étrangère à l'interprétation qu'il propose de ses malheurs :

> « Ib : Bon, ça c'est l'affaire des marabouts. Par exemple, on est copain nous deux, bon, un marabout peut faire quelque chose, je serai ton ennemi, dès aujourd'hui. On s'est pas querellé, je ne te dois rien, tu ne me dois rien, on n'a même pas échangé des mauvaises paroles. Bon, si tu me vois, on dirait que j'ai tué ton fils. Ce sont des sortes de maraboutismes...
> W : Mais est-ce que tu sais qui t'avait marabouté ?
> Ib : Oui, c'était mon successeur.... »

Pendant cette passe difficile, il divorce avec ses deux épouses, mais garde ses trois enfants qui sont confiés à sa mère.

De 1985 à 1988, il connaît à nouveau une période de relative prospérité et de bonheur conjugal (il se remarie en 1985), ponctué par la naissance de deux filles. Installé à Grand-Dakar, il commence à dealer de l'héroïne en 1987, l'année où l'un de ses meilleurs amis est tué par un policier alors qu'il essayait d'échapper à une rafle. A la suite de quoi, il replonge dans les difficultés : arrêté pour la deuxième fois, il est incarcéré trois semaines, puis écope de six mois de prison avec sursis après avoir soudoyé le juge.

Ensuite, il rebondit une fois de plus et parvient à se hisser de nouveau au sommet de la réussite : il se met à vendre, au détail et en gros, du chanvre indien, de l'héroïne, de la cocaïne et entre même en relation avec des dealers européens venus se fournir en héroïne. Il achète plusieurs voitures, loue un étage entier dans l'immeuble où il réside et entretient une nombreuse maisonnée composée essentiellement de parents de sa dernière épouse, sur laquelle il se décharge progressivement d'une partie de son travail.

En effet, à cette époque, il se met à consommer de plus en plus de « crack », ce qui n'est pas sans incidence négative sur ses facultés mentales et physiques (il est devenu impuissant). Se rendant compte de l'affaiblissement de ses capacités, il se réserve l'approvisionnement sur le marché de gros et se décharge progressivement sur sa femme des opérations de vente au détail. Assistée par ses parents, cette dernière va prendre ses distances vis-à-vis de son mari et commencer à revendre pour son compte de la marchandise qu'elle lui subtilise. Pour finir, elle récupère ses « bagages » et ses enfants, demande le divorce qu'il lui accorde et loue une maison où elle s'installe pour « dealer »[21].

A la suite de ce nouvel échec conjugal, c'est la faillite financière et l'effondrement psychologique. Cette fois, il se réfugie pendant six mois dans une communauté (*da'ira*) baye-fall[22] installée dans la banlieue de Dakar où il mène une vie fruste (mendicité) consacrée à la prière (« je ne pensais qu'à Dieu ») et se désintoxique du crack et de l'héroïne. Puis il est hébergé quelque temps dans la maison de son marabout à Touba (la ville sainte des Mourides), avant de rejoindre le domicile familial à Pikine où il recommence à « dealer » de petites quantités de chanvre indien et de « crack » qu'il prépare lui-même. Étant donné l'impossibilité dans laquelle il est, de rassembler un petit capital qui lui permettrait de se lancer dans le trafic en gros, il vivote en jouant un rôle d'intermédiaire entre ses clients et ses fournisseurs, ce qui revient, comme il le dit, « à se salir les mains sans manger », c'est-à-dire à prendre des risques sans en tirer profit.

Nos ultimes entretiens, en septembre 1993, ont eu lieu dans le parloir du camp pénal où il était incarcéré pour deux ans à la suite d'une condamnation pour trafic de cocaïne. En meilleure santé depuis qu'il ne consomme plus de « crack », il entretient sa forme physique en faisant de la gymnastique et continue à « dealer » (essentiellement des médicaments psychotropes) à l'intérieur même de la prison.

---

21. Elle finira par être arrêtée à son tour et passera plus de deux ans en prison.

22. Branche particulière au sein de la confrérie mouride. Reconnus pour leur ardeur au travail et leur soumission sans faille au marabout, les Baye-Fall sont réputés ne pas prier, ne pas jeûner (pendant le Ramadan), mais par contre consommer de l'alcool, du tabac et même du chanvre indien.

La voie de l'illégalité

Le fait que Ib ait passé la majeure partie de son enfance et de son adolescence dans un petit bidonville enclavé dans les quartiers de Grand-Dakar n'est pas sans rapport avec le type d'activités qu'il a exercé plus tard. En effet, ce petit îlot de baraques densément peuplé est depuis longtemps un des principaux points de distribution des drogues illicites dans l'agglomération dakaroise. Une spécialisation « professionnelle » qu'il faut replacer dans le contexte socio-politique bien particulier de ces quartiers édifiés dans l'illégalité, dont les habitants perçoivent l'État comme un instrument utilisé par les puissants au service de leurs intérêts.

Cette inscription particulière dans l'espace urbain n'explique pas tout, et reconstituer le champ des possibles (faire l'inventaire des différentes possibilités offertes aux acteurs) est nécessaire lorsque l'on tient à éviter le piège de l'illusion rétrospective : par exemple, comme en témoigne la réussite de nombre de ses compagnons d'apprentissage, les compétences techniques de Ib auraient pu lui assurer un gagne-pain s'il avait voulu gagner honnêtement sa vie. Dans son cas, le passage dans l'illégalité est à mettre en relation avec le désir d'éblouir son entourage à l'occasion d'une cérémonie (le baptême de son premier fils), importante à la fois au plan social (ne pas perdre la face par rapport à sa parenté, à celle de la jeune mère et à ses égaux en âge) et au plan symbolique (il s'agit sans doute de réparer la blessure béante que représente le rejet de sa mère par sa belle-famille). A noter, en effet, que la somme de soixante-dix mille francs [1 400 FF] remise par son patron à cette occasion, suffisait à organiser un baptême selon les normes de son groupe social.

Puis, au fil des années, dans un environnement de moins en moins tolérant, où la répression policière gagne sans cesse en efficacité, Ib accomplira un cursus exemplaire de trafiquant avec le risque, suspendu au-dessus de sa tête comme une épée de Damoclès, d'une arrestation suivie d'une condamnation de longue durée. Un risque relativisé par le fait que cette plus grande efficacité des services de police est contrebalancée par la possibilité de corrompre les agents de l'appareil judiciaire, comme le suggèrent les informations recueillies, non seulement à l'occasion des diverses arrestations de Ib, mais aussi auprès d'autres informateurs dans le même cas (Werner, 1992). Ces dernières années, avec l'arrivée des drogues dures sur le marché, la répression s'est intensifiée et semble avoir gagné en efficacité. Ce qui n'empêche pas de nombreux jeunes de se lancer dans le deal et de faire de Dakar une plaque tournante du trafic international des drogues, malgré les dispositions législatives de plus en plus sévères [23]. Dans ces conditions,

23. Ces jeunes mettent en balance les risques encourus (quelques années de prison dans un pays européen ou au Sénégal) avec la possibilité de réaliser de gains rapides qui

Ib aimerait bien changer de métier mais ses velléités se heurtent à l'impossibilité de trouver un « boulot » aussi rémunérateur :

> « Parce que le deal, tu te lèves aujourd'hui, tu n'as pas d'argent, tu peux gagner beaucoup de la marchandise et être aujourd'hui millionnaire. Par rapport, le travail c'est rien, le travail sans deal, c'est pas du pognon. Je te dis, moi, je suis entré dans le deal, même pas un an j'avais comme deux millions cinq cent mille francs [50 000 FF], sans compter les biens matériels. Avec moi j'avais des postes transistors, des chaînes, une voiture... »

En dépit du fait que l'aspect financier du trafic est difficile à évaluer de façon précise [24], on peut avancer que ce type d'activités génère des profits considérables, si on en juge par les sommes que Ib se vante d'avoir dépensées à l'occasion des baptêmes de ses enfants : trois cent mille francs [6 000 FF] pour son premier fils, puis respectivement un million [20 000 FF] et sept cent cinquante mille francs [15 000 FF] pour la première et la deuxième fille issues de son dernier mariage.

Comme il l'explique, ces dépenses ostentatoires font partie du « job » de dealer : le fait d'être « populaire » va attirer une clientèle de plus en plus nombreuse et diversifiée, avec notamment l'apparition de clients et amis « bien placés » (dans la police, la gendarmerie ou le gouvernement), susceptibles de fournir des informations sur les opérations de répression (rafles). Quant aux fournisseurs, ils seront favorablement impressionnés par cet étalage de richesses et feront plus facilement crédit. C'est bien connu, on ne prête qu'aux riches. En contrepartie, le risque existe de provoquer des jalousies chez les concurrents et de favoriser la délation.

Les rapports avec les nawle

Car si la réussite de Ib est indubitablement liée à ses compétences individuelles, aux risques et aux initiatives qu'il prend, elle est aussi grosse de dangers du fait des déséquilibres qu'elle peut entraîner dans ses relations avec ses *nawle* (personnes de même rang social). Dans cette perspective, la référence au « maraboutage » dont il aurait été victime, a constitué un indice probant de son inscription dans l'espace des *nawle*. En effet le maraboutage (ou *liggey*) est une magie interpersonnelle qui « intéresse principalement, dans ses formes défensives et offensives, les "frères" ou

leur permettent, en quelques mois, de se « construire une maison » ou de se « lancer dans le commerce ».

24. D'une part, les informateurs ont tendance à estimer de façon très approximative les quantités mises en vente et, d'autre part, les prix d'achat varient en permanence sur le marché de gros.

"égaux", autrement dit les personnes de même condition que soi, ayant rang de "frères" réellement ou virtuellement, de telle sorte que la magie interpersonnelle soit régulatrice de leur égalité » (Zempléni, 1968 : 451).

Autre indice de cette rivalité permanente, le fait qu'il se refuse, en cas de besoin, à demander la moindre assistance à ses collègues et concurrents. En effet, il met un point d'honneur à ne jamais se mettre dans le rôle du demandeur dans un milieu où cela reviendrait à se mettre en position d'infériorité. Or, la capacité de gérer les conflits qui éclatent fréquemment avec les autres dealers ou avec les clients, repose autant sur l'emploi de la violence et de la ruse que sur le capital de respect dont on dispose.

Les rapports avec la parenté

La prodigalité manifestée par Ib reste avant tout orientée vers sa parenté immédiate, d'une part en raison de son statut d'aîné, avec tout ce que cela comporte d'obligations et de responsabilités (« Tu sais ici au Sénégal, si dans une famille tu es l'aîné, c'est toi qui doit faire le nécessaire ») et, d'autre part, à cause de son vif désir d'être « considéré » et respecté au sein de sa famille : « Si tu n'as pas de fric, tu n'es rien, tu n'es pas respecté. »

C'est ainsi qu'il déclare avoir financé la construction de la maison familiale à Pikine et avoir assuré, en période de vaches grasses, la subsistance de ses parents, de sa fratrie utérine, de ses neveux, ainsi que celle de ses épouses et de ses enfants : « ration » mensuelle, « dépense » quotidienne, vêtements, frais de scolarité, frais liés aux baptêmes et autres fêtes religieuses...

> « W : Tu as combien de personnes en charge actuellement ?
> Ib : Actuellement j'ai la maman, les frères, les sœurs.
> W : Combien de frères et sœurs ?
> Ib : J'ai trois frères, trois sœurs, plus la maman, le papa et puis j'ai quatre neveux à la maison, quatre neveux. J'ai des nièces, j'en ai trois. Plus le fils de mon oncle qui est chez nous. Il l'a donné à ma maman.
> W : Plus tes enfants ?
> Ib : Oui, plus mes quatre enfants.
> W : Plus ta femme ?
> Ib : Plus ma femme. Et l'autre, la première femme que j'ai divorcée, puisqu'elle n'est pas encore mariée, chaque jour, si j'ai de l'argent, je la donne. C'est celle qui est à Grand-Dakar, là-bas (...). Sans compter les voisins : le voisinage qui est à côté et puis, s'ils ont des problèmes, ils viennent te demander. Tu vois là-bas à Grand Dakar, je suis parmi les plus grands dealers, mais le moins riche. Le plus populaire, le plus aimé, mais le moins riche, oui... »

En redistribuant ainsi une partie de ses richesses dans sa parentèle, il assure également ses arrières, car elle est la seule à même de lui porter assistance (« Si j'ai un problème, je peux demander »). Par exemple, s'il est arrêté, ce sont ses parents qui se mobiliseront pour payer les services d'un avocat et « graisser » les agents de l'appareil judiciaire, afin d'accélérer sa libération, comme cela s'est produit à plusieurs reprises. Mais il s'agit d'un soutien limité et, en cas de coup dur (saisie de son stock), il devra se débrouiller seul pour remonter la pente, en l'absence d'un apport de capitaux que sa famille est bien incapable de lui procurer.

A l'évidence, une explication de type économique (il serait mû avant tout par son intérêt dans ses rapports avec sa famille proche) parait insuffisante pour rendre compte de son comportement, dans la mesure où, en pratique, il ne peut compter que sur lui-même en cas de difficulté. Seule une interprétation « sociale » permet de comprendre que ce délinquant, qui n'hésite pas à braver l'autorité de l'État, reste en fin de compte profondément attaché à un système de valeurs et de normes, à une représentation conservatrice de la société qui perdure dans ces marges apparemment déstructurées.

Le territoire religieux

Mais en période de crise, lorsque l'aventure individuelle tourne mal et que la famille ne peut plus assurer son rôle de soutien, le dernier recours pour des jeunes au bout du rouleau, c'est la communauté des *taalibe* (disciples) de la même « confrérie ». Ce terme, qui est une mauvaise traduction du terme arabe *tariqa* (la voie), désigne des ordres religieux – relevant d'une très ancienne tradition mystique musulmane (le soufisme) – qui, historiquement, ont toujours recruté leurs fidèles parmi les pauvres et les exclus des villes (Gilsenan, 1973).

Fondée au début de ce siècle – après l'effondrement de la société wolof consécutif à la conquête coloniale – par un personnage charismatique, Chiix Amadou Bamba, la confrérie mouride[25] est bien implantée en milieu urbain par l'intermédiaire d'un réseau d'associations (les *daa'ira*) mises en place par les *taalibe* eux-mêmes. Au sein de cette confrérie, les Baye-Fall forment une branche distincte sous la direction des marabouts de la famille Fall. Dans le cas de Ib, cette confrérie a joué un rôle thérapeutique non négligeable qui n'est pas sans analogie avec les pratiques observées dans ces communautés thérapeutiques laïques (amé-

25. Le terme « Mouride » (d'origine arabe) qui signifie aspirant, novice, disciple, est employé communément dans l'Islam soufi pour désigner quelqu'un qui suit un leader religieux.

ricaines ou européennes), qui offrent une prise en charge du toxicomane en échange de sa soumission totale aux règles de vie de la communauté.

De façon générale, les Baye-Fall sont respectés par les autres *taalibe* mourides et n'ont jamais été condamnés publiquement par les leaders de la confrérie. Cette grande tolérance pour des pratiques déviantes, explique en partie l'attrait de la confrérie mouride auprès des jeunes marginaux de la grande ville. Ainsi, une enquête par questionnaire auprès d'un échantillon de cent soixante usagers de psychotropes illicites (Werner, 1993b) avait mis en évidence que 80 % d'entre eux se disaient Mourides [26].

La dégradation de la situation économique et les carences de l'État en matière d'éducation et d'emploi, favorisent l'émergence d'organisations de nature confessionnelle qui jouent le rôle de structures d'accueil et de protection où se rassemblent les exclus, les marginaux, les isolés, les déviants. Le succès de la confrérie mouride dans la jeunesse urbaine tient à sa nature d'espace transitionnel, de « dispositif correcteur qui recrée des territorialités factices, transitionnelles, en réponse au mouvement général de déterritorialisation » pour reprendre une formule de Zempléni (1975 : 216) employée dans un autre contexte, celui du prophétisme thérapeutique en Côte-d'Ivoire. A ce sujet, on peut noter que, à l'inverse de ce qui se passe dans cette société-ci, on n'observe pas au Sénégal de conversion à d'autres religions monothéistes ou d'adhésion à des mouvements ésotériques. La plasticité de l'Islam est mise à profit par des jeunes qui, à l'encontre de l'orthodoxie des docteurs de la loi, privilégient une interprétation individualiste et littérale du Coran et manifestent un penchant pour une conception mystique de l'Islam, au détriment de son aspect normatif.

L'usage des psychotropes illicites : une dynamique culturelle à la marge ?

Le marché des psychotropes illicites est structuré en fonction d'une offre (le système de production, les réseaux de distribution) et d'une demande (les consommateurs ou usagers). Si les facteurs économiques jouent un rôle primordial dans la structuration de ce marché autour de ces deux pôles, il faut tenir compte également, en ce qui concerne la demande, du sens assigné à l'expérience de ces substances par les usagers eux-mêmes.

---

26. En précisant que pour beaucoup d'entre eux, il s'agissait d'une adhésion purement symbolique dans la mesure où elle ne s'était pas concrétisée par un acte d'allégeance formel (*njëbellu*) envers un marabout.

L'implantation d'un système de distribution des psychotropes illicites au sein de la société sénégalaise, s'est effectuée dans un contexte caractérisé par l'absence d'une criminalité organisée de type mafieux. De ce fait, le marché est ouvert à n'importe quel individu doté d'un petit capital et résolu à tenter sa chance, d'autant plus qu'entre le petit revendeur de la banlieue et le grossiste installé dans la capitale, existent de nombreuses positions intermédiaires qui constituent autant d'étapes dans la carrière d'un dealer ambitieux : vente au détail dans la rue puis à domicile, leadership d'un réseau de revendeurs, approvisionnement direct auprès des producteurs, insertion dans des filières internationales de distribution, etc.

Nombre de jeunes impliqués dans ces trafics le sont avant tout pour des raisons économiques. Le chômage, la précarité des emplois, l'inadéquation entre les aspirations et la réalité, la mobilité sociale descendante, sont quelques aspects d'une crise qui fait d'un nombre croissant de jeunes des « ratés économiques » attirés par le caractère particulièrement lucratif du trafic de drogues. Selon mes estimations, en période d'activité normale, un petit dealer pikinois gagne autant, voire davantage, que bien des salariés du secteur public (instituteurs ou infirmiers par exemple), sans parler des travailleurs du secteur dit informel. Dans ces conditions, on comprend qu'il ne manque pas de candidats prêts à affronter l'opprobre social et à risquer des années de prison pour tenter de s'enrichir rapidement, même si cette réussite économique est le plus souvent sans lendemain.

En ce qui concerne le sens assigné à l'usage des psychotropes illicites par les usagers, la situation est complexe, parce qu'il faut tenir compte à la fois de la nature du psychotrope et de son mode d'utilisation. En première approximation, on peut faire la distinction entre deux catégories de psychotropes dont les usages renverraient à des attitudes très différentes : d'un côté, une drogue douce (le chanvre indien), de l'autre, les drogues « dures » (du type médicaments psychotropes, héroïne, cocaïne et crack).

Du fait de sa capacité à diminuer l'agressivité et à apaiser les tensions, le chanvre indien aurait pour fonction principale d'être un intégrateur social, comme en témoigne Ib :

> « C'est-à-dire, le *yamba,* c'est quelque chose qui peut t'éduquer comme je le dis (...). C'est pour mieux évoluer qu'on prenait le *yamba.* Si tu le fumes, tu es gai, tu ne te fâches pas, tu vas te laver tout, te laver la figure, l'essuyer, te peigner la tête, tu es là, tu peux être dans n'importe quel milieu, même dans le milieu des vieillards, tu vois ? Par contre maintenant les gosses là, s'ils fument le *yamba,* ils ne sont plus polis, ils sont impolis, plus de respect, plus rien. Ils se prennent pour des bandits, alors que le fait de fumer du *yamba,* c'est pas pour faire un bandit (...). »

On voit que les choses se compliquent lorsque, au détour du récit, apparaissent des jeunes qui feraient un usage volontiers antagoniste et provocateur du *yamba*. Phénomène intéressant, non seulement parce qu'il met en exergue l'usage différentiel qui peut être fait d'une même substance psycho-active, mais aussi par ce qu'il nous apprend sur l'apparition d'une génération (celle des années quatre-vingt-dix) pressée de se faire une place sur la scène de la délinquance et bousculant les survivants d'une époque (celle des années soixante-dix) déjà révolue.

L'usage des drogues dures – héroïne, cocaïne, « crack » et médicaments psychotropes – peut faire l'objet de multiples interprétations : remise en question radicale de l'ordre social (le toxicomane interrogeant par son comportement, à la fois hédoniste et autodestructeur, la société sur les valeurs qui la fondent), forme de dopage utilisé par des individus obligés de se dépasser en permanence dans un milieu urbain très compétitif (cf. l'usage que fait Ib de la cocaïne), ou bien comportements révélateurs d'une fracture sociale (une partie de la jeunesse est définitivement exclue du monde de la production et de la consommation).

Mais, au-delà de ces interprétations d'ordre psycho-sociologique, l'étude de ce phénomène permet de mettre en évidence les dysfonctionnements de l'État et sa faiblesse insigne, dans la mesure où le traitement des jeunes délinquants par les agents de l'appareil judiciaire révèle l'absence d'une solution de continuité entre société civile et appareils étatiques : « La confusion du public et du privé est en effet le commun dénominateur à tout un ensemble de pratiques caractéristiques de l'État africain et de sa logique de fonctionnement, à savoir la corruption, qu'elle soit purement économique ou liée à un échange social... » (Médard, 1990 : 29-30).

Car l'usage des psychotropes illicites n'est pas seulement un comportement de l'ordre de la transgression ; il doit être interprété également comme une manifestation de la perte de confiance profonde d'une partie de la jeunesse vis-à-vis de l'État, dont l'autorité n'est pas seulement bafouée mais aussi mise en question par des jeunes qui estiment, entre autre, que l'interdiction qui leur est faite de consommer du *yamba* n'est pas légitime, du fait que la répression exercée à leur encontre dans ce domaine par l'État sénégalais, n'est que la poursuite de la politique coloniale.

Commentaire

En guise de commentaire, je me propose maintenant de souligner les similitudes et différences existant entre ces deux itinéraires et d'esquisser

à grands traits une représentation du paysage sociétal dans lequel ils se déroulent.

Dans le registre des *similitudes,* je retiendrai l'importance des relations entretenues (au sein de la parenté ou en dehors) avec les *moroom* (membres de la même classe d'âge) et les *nawle* (égaux du point de vue du statut social). Dans le cas de Ib comme dans celui de Sali, le souci permanent et quasi obsessionnel de leur image aux yeux d'autrui renvoie à des rapports avec leurs pairs placés sous le signe de la rivalité, d'une impitoyable compétition culturellement codée dans une société encline à classer ses membres selon leur apparence.

Prisonnière d'une image qu'elle doit maintenir à tout prix sous peine de déchoir de son rang, Sali investit relativement beaucoup d'argent dans l'achat de produits de toilette destinés à éclaircir le teint (elle pratique le *leeral*[27]), de « mèches » en vue de modifier sa coiffure et dans l'incontournable renouvellement de sa garde-robe[28].

De façon analogue, Ib est obsédé par la crainte d'être méprisé et sous-estimé par ses égaux, au point qu'il est prêt à sacrifier une part importante de ses richesses pour l'éviter, comme en témoignent les dépenses ostentatoires, de l'ordre du potlatch, effectuées à l'occasion des baptêmes de ses enfants. Il s'agit là d'occasions privilégiées d'assurer ou de remettre en question son rang dans une société où la répartition des individus dans la hiérarchie sociale est fonction de différents principes organisateurs (la richesse, le pouvoir, le statut social).

Dans le même ordre d'idée, celui d'une adhésion aux normes imposées par le groupe, on note le sentiment chronique de « honte » que Sali éprouve, non seulement vis-à-vis de son père dont elle dépend entièrement (« Je suis fatiguée, mon père est fatigué, c'est gênant !... »), mais aussi par rapport à ses *moroom* (les personnes appartenant à la même classe d'âge), chaque fois qu'elle se retrouve dans l'incapacité de faire face à ses obligations : verser sa quote-part à une tontine, régler des marchandises achetées à crédit ou rembourser un emprunt.

A cet égard, la notion de *complexe* (un terme qui revient de façon récurrente dans le discours des usagers de drogues) apparaît centrale : elle fait référence à la honte (*rus,* en wolof) qu'ils peuvent ressentir dans certaines situations[29]. Il s'agit d'une émotion essentiellement négative dans la

27. A la différence du *xeesal* qui consiste à blanchir la peau au moyen de substances corticoïdes, le *leeral* vise à éclaircir légèrement la peau en lui donnant une nuance rouge.

28. Lorsqu'il s'agit d'une personne proche, Sali pourra être amenée à « sacrifier » ses faibles ressources, voire à s'endetter, pour faire l'acquisition d'un « boubou » qui fasse honneur à une amie : « Si quelqu'un n'est pas bien habillé, on le "sabote"... C'est à cause des dépenses vestimentaires que les Africains sont fatigués... » constate-t-elle avec amertume.

29. Celles qui sont le plus fréquemment mentionnées comme génératrices de honte par nos informateurs, relèvent soit du registre des rapports aînés/cadets, soit du domaine des rapports entre les sexes.

mesure où elle constitue un obstacle à la réussite de l'individu dans des situations de la vie quotidienne impliquant un conflit entre des valeurs « traditionnelles » inculquées par l'éducation (honneur, pudeur, soumission à l'autorité, honnêteté...) et celles qui prévalent dans un milieu qui s'apparente à une foire d'empoigne où l'argent est roi (violence, ruse, mensonge, audace, individualisme...).

Par contre, le genre institue une *différence* fondamentale entre ces deux trajectoires individuelles dans la mesure où le cas de Sali est représentatif d'un phénomène social, la monoparentalité des femmes, qui est l'une des facettes d'un phénomène plus large, la féminisation de la pauvreté, en augmentation tant au Nord qu'au Sud. Les péripéties et accidents de la trajectoire de Sali mettent en évidence comment des conceptions culturelles (relatives au mariage, à l'héritage, au comportement sexuel des femmes) peuvent aggraver la situation de ces femmes chefs de famille, alors que le contexte économique leur rend encore plus difficile l'accès au marché de l'emploi.

Ainsi, à l'occasion du partage de l'héritage paternel, on a vu que le droit islamique a été appliqué sans tenir compte d'une évolution des mœurs (la pratique du lévirat tombée en désuétude) qui condamne des veuves au célibat et à la misère. Deux remarques : (1) à l'évidence, la tradition évolue dans le sens des intérêts de ceux qui sont en mesure de la manipuler, à savoir les acteurs masculins de cette société ; (2) le changement ne va pas dans le sens d'un renforcement de la cohésion sociale, mais d'un accroissement des inégalités entre hommes et femmes.

– Des individus dans la cité :

Un facteur important de la trajectoire de Sali et de Ib me parait être leur participation à un processus de *citadinisation* (Le Pape, 1993 : 13), au cours duquel ils ont fait l'acquisition de compétences sociales liées à leur présence prolongée dans un milieu cosmopolite caractérisé par la confrontation quotidienne, dans des espaces communs d'individus de multiples origines qui sont soumis, par ailleurs, aux mêmes contrôles administratifs et aux mêmes codes.

Du fait de leur origine citadine, Sali et Ib ont grandi dans une culture caractérisée par la pluralité des systèmes de références en présence, la diversité des croyances et des savoirs qui cohabitent plus ou moins pacifiquement. Par exemple, ils ont tous les deux reçu une éducation religieuse que je qualifierai d'orthodoxe (du moins par rapport aux normes religieuses musulmanes qui ont cours au Sénégal) et, en parallèle, ils ont pu faire l'apprentissage, à l'école publique, d'un autre mode de pensée (enseignement dispensé en français) et avoir accès à une autre logique intellectuelle (l'écriture).

Ces différentes conceptions qui se combinent ou s'affrontent (cf. le conflit ouvert entre le père et la mère de Sali au sujet de sa scolarisation),

ont contribué à faire de Sali et de Ib, des citadins exemplaires mettant à profit les espaces de liberté qu'abrite la société urbaine (du fait de sa diversité), pour faire des choix en accord avec leurs aspirations personnelles, que ce soit dans le domaine économique (l'illégalité pour Ib) ou dans la vie privée (Sali refusant de se soumettre à l'autorité paternelle lors du premier mariage imposé).

Cette culture urbaine se déploie sur l'arrière-plan des deux grands systèmes de référence et de significations – d'un côté, l'État laïque et républicain, héritier de l'État colonial et, de l'autre, les diverses confréries religieuses – qui entretiennent une relation profondément ambivalente, à la fois complémentaire et antagoniste. Il s'agit de deux registres de significations relevant de légitimités différentes, de deux conceptions du monde auxquelles les enfants sont exposés très tôt, avec le passage obligatoire à l'école coranique et la scolarisation, non moins obligatoire, dans l'école laïque. Dans les failles qui existent entre ces deux systèmes de sens et d'action, les sujets disposent d'un espace où peuvent se déployer des stratégies complexes allant du compromis instable à la duplicité. Cette diversité comportementale est le signe d'une individualisation des pratiques et des représentations par des acteurs sociaux dynamiques, qui utilisent les contradictions existant entre ces différentes mises en ordre du monde pour s'émanciper de la tutelle des grands récits collectifs.

Mais les résistances à ce processus de dissolution des identités collectives sont multiples, les conflits se cristallisant autour des marquages symboliques (la circoncision, l'excision), des alliances matrimoniales (cf. l'opposition des familles aux mariages interethniques et interconfessionnels), et de ces hiérarchies sociales anciennes (le système des castes dans les sociétés wolof et toucouleur) auxquelles il est très difficile de se soustraire, quelle que soit sa réussite dans l'ordre du savoir, du pouvoir ou de l'argent.

Accentuée par l'effet des Plans d'Ajustement Structurel, la crise économique provoque des remaniements en profondeur aboutissant à exclure une partie importante de la population des formes traditionnelles du partage, et à augmenter les inégalités sociales. Dans ces conditions, des individus se livrent à une véritable expérimentation sociale dans le but de créer un espace intermédiaire entre l'économie de marché et les échanges don/contre-don. L'analyse du cas de Sali a mis en évidence cette possibilité, pour l'individu, de manipuler à son avantage le lien social dans la mesure où son réseau de soutien qui apparaît comme largement créé, inventé et bricolé, finit par déborder du cadre des relations de parenté, données ou prescrites, pour englober une majorité de relations acquises.

En ce qui concerne Ib, on peut considérer les activités marchandes illicites dans lesquelles il est impliqué, comme une des composantes (au même titre que le travail au noir, les activités de contrebande, les petits métiers du secteur dit informel, etc.) de cette économie souterraine multiforme qui échappe au contrôle de l'État et qui permet à une fraction

importante de la population, non seulement de produire, mais aussi d'inventer de nouvelles formes de vie sociale.

Dans l'ensemble, toutes ces activités économiques s'effectuent dans le cadre d'une « économie populaire » dont les grands principes ont été dégagés par Ndione (1992) :

– « la sécurité, c'est les autres ! », ce qui oblige à faire circuler de manière incessante les biens, les services et l'argent ;

– une *circulation* qui concerne tous les champs du social (la parenté, les réseaux divers, l'économique, le symbolique, le religieux, etc.) qui constituent autant de « tiroirs » dans lesquels, tour à tour, les individus investissent et prélèvent[30] ;

– la gestion de ces réseaux intéressent autant le *court terme* (le hasard, l'occasion jouent un rôle primordial dans ces « stratégies de cueillette ») que le long terme, dans la mesure où les enfants du mort hériteront de son capital social comme de ses dettes.

En bref, on assisterait à l'émergence d'une économie « métisse », hybride qui ressortirait à la fois au don et au contre-don (ce qui circule est au service du lien) et à l'économie de marché (le lien social est instrumentalisé), en fonction de stratégies imposées par la nécessité. Cet enchâssement de l'économique dans le social pouvant être interprété, selon le point de vue adopté, comme un reliquat du passé destiné à se dissoudre dans le marché mondial ou, au contraire, comme une voie possible pour échapper au grand naufrage annoncé de la mégamachine techno-économique occidentale (Latouche, 1993 : 66-67).

Conclusion

Au terme de ce travail, le malaise persiste devant un phénomène qui se donne à voir de façon oblique, tangentielle, et se dérobe à l'investigation en se présentant sous de multiples déguisements.

Une partie du trouble ressenti est à mettre sur le compte de la méthode biographique qui, en tant que procédure technique visant à rendre à l'Autre sa parole, brouille les cartes de la mise en ordre scientifique du monde, en révélant la complexité des situations concrètes, la diversité des itinéraires et le désordre inhérent à la mise en œuvre par ces acteurs d'un irréductible besoin de liberté. Autre difficulté de la méthode choisie, le parti-pris phénoménologique qui la fonde selon lequel il serait possible

30. Dans le langage d'une « économie des conversions », on parlerait plus volontiers d'une transformation accélérée du capital social et du capital culturel en capital économique et inversement.

de reconstituer une réalité sociale à partir de ces manifestations de surface, hétérogènes et fragmentaires, que sont des matériaux biographiques. Dans cette perspective, mon travail s'est apparenté à celui d'un chiffonnier acharné à récupérer des fragments de réalité, amoncelés par une tempête appelée modernisation, auxquels il serait dans l'impossibilité de donner un sens autre que partiel.

Mais les difficultés rencontrées ne sont pas toutes à mettre sur le compte de la méthode. Les plus sérieuses tiennent à la nature même d'un objet d'étude qui oblige l'ethnologue à mettre en question ce qui faisait la spécificité de son rapport au monde en général et au savoir en particulier. Car, depuis ses origines et jusqu'à une date récente, l'ethnologie classique a vécu sur une rente épistémologique, en ce sens que l'altérité de ses objets d'étude (lointains, exotiques, primitifs, sous-développés, etc.) lui conférait un avantage relativiste, non pas acquis au terme de durs combats théoriques, mais immédiatement donné.

Or, les transformations en cours dans les sociétés non-occidentales, quelle que soit la manière dont on les qualifie (occidentalisation ou modernisation), ont modifié cet état de chose de telle sorte qu'à présent, l'Autre se dissimule sous le masque du Même. Confronté simultanément à la perte d'un confortable relativisme et à l'impossibilité d'exorciser cet universalisme dissimulé au sein de sa pensée, l'anthropologue est contraint d'en savoir plus et mieux sur lui-même et sa propre société, avant de pouvoir s'abandonner aux plaisirs et tourments de sa pulsion épistémique. Et, s'il fallait céder à cette tentation du « grand partage » qui parcourt souterrainement la pensée ethnologique (Lenclud, 1992), je dirais que, en deçà de la distinction entre sociétés dominantes et sociétés dominées, la ligne de partage passe désormais, au sein de chaque société, entre les inclus et les exclus du monde de la production et de la consommation.

En fin de compte, prenant acte du foisonnement irréductible d'un réel dont les catégories usuelles du savoir ne peuvent rendre compte, je me suis résolu au terme de ce travail, à proposer non pas une mais deux interprétations opposées des résultats de cette enquête en fonction du grand clivage entre universalisme et relativisme.

– Point de vue moderniste :

A l'aune de cet idéal progressiste et universaliste hérité des Lumières (au service duquel la sociologie durkheimienne s'est enrôlée), la position intermédiaire occupée par la société sénégalaise sur l'axe Tradition-Modernité explique la multiplicité des références identitaires et la coexistence de différents systèmes de valeurs. Cette hétérogénéité culturelle pouvant être mise sur le compte, soit d'un échec du projet de modernisation (demain, le chaos), soit d'une rationalisation non encore parvenue à son terme comme en témoigne, par exemple, l'alliance « contre raison » de l'État républicain et des confréries religieuses.

Dans cette perspective, l'accent est mis sur les carences de l'État, incapable de garantir les droits fondamentaux des citoyens, de faire respecter la loi et impuissant à empêcher l'accroissement des inégalités. La solution consisterait à renforcer les pouvoirs publics afin de permettre à l'État de jouer pleinement son rôle de régulateur social. En bref, on pourrait résumer cette première proposition par une formule lapidaire : « Sénégalais encore un effort pour devenir modernes ! »

A signaler, cependant, que si ce modèle parait avoir encore quelque efficace dans les sociétés industrialisées, il est par contre rejeté par les sociétés dominées du Sud qui opposent de plus en plus vivement leur histoire et leur culture à un pouvoir hégémonique qui s'est identifié sans état d'âme à la modernité et à la raison. Et pour redonner quelque vitalité à ce projet moderne, encore faudrait-il cesser d'identifier la modernité en général à la modernisation occidentale, et accepter de reconnaître la multiplicité des voies par lesquelles individus et nations cherchent à s'épanouir selon leurs propres valeurs et leurs choix culturels.

– Point de vue post-moderniste :

En l'absence d'un modèle de référence validé par l'idéologie, il s'avère impossible d'utiliser une seule grille de décryptage qui permettrait d'appréhender le réel dans sa complexité, avec ses multiples sphères d'existence, ses ordres de réalité autonomes, ses rationalités diverses et divergentes.

Ainsi, par exemple, le sujet, dans son acception moderne, n'existe pas et n'a sans doute jamais existé dans ces sociétés africaines, qui seraient en train de court-circuiter la modernité occidentale pour accéder directement à une post-modernité cosmopolite. Une situation caractérisée notamment par l'existence d'individus morcelés qui refusent de choisir entre les différents systèmes de valeurs en présence et sont capables de jouer sur des registres considérés a priori comme incompatibles pour une pensée qui, dans le droit fil de la logique aristotélicienne, s'attache à distinguer, à séparer et à trier sans relâche entre la Raison et la Déraison, le Naturel et le Surnaturel, le Laïc et le Religieux etc., en promouvant un terme à l'exclusion de l'autre.

Quant à la société, elle ressemble de plus en plus à un marché où les enjeux collectifs ont disparu pour laisser place à la lutte pour l'argent et à la recherche d'une identité. Dans cette perspective, aucune catégorie sociale, aucun discours n'a plus le monopole du sens. Il n'y a plus une Raison, mais seulement des raisons locales, pour reprendre l'expression de Lyotard.

Enfin si, pour être cohérent avec ce point de vue, on se refuse à adopter une position d'évaluation, encore faut-il rappeler que, dans ce monde post-moderne, la loi du marché écrase sociétés, cultures et mouvements sociaux. En l'absence de principes d'organisation sociale sans lesquels la

liberté et la justice sont impossibles, cette société sénégalaise risque de devenir un champ de bataille où s'affronteront la logique du marché mondial et celle des pouvoirs qui parlent au nom d'une identité culturelle.

Références bibliographiques

BAYART F., 1989, *L'État en Afrique,* Paris, Fayard.

BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique,* Paris, Éditions de Minuit.
1993, *La misère du monde,* Paris, Seuil.

BUISINE A., 1990, « Leurres et illusions du portrait de famille », *La recherche photographique,* 8 : 57-60.

CERTEAU M. de, 1993, *La culture au pluriel,* Paris, Seuil.

COPANS J., 1990, *La longue marche de la modernité africaine,* Paris, Karthala.

CORIN E., 1980, « Vers une réappropriation de la dimension individuelle en psychologie africaine », *Revue canadienne des études africaines,* XIV, 1 : 135-156.

DIOP A.B., 1981, *La société wolof,* Paris, Karthala.
1985, *La famille wolof,* Paris, Karthala.

DIOUF M., 1992, « La crise de l'ajustement », *Politique africaine,* 45 : 62-85.

DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme,* Paris, Seuil.

ELIAS N., 1991, *La société des individus,* Paris, Fayard.

FAL A., SANTOS R., DONEUX J.-L., 1990, *Dictionnaire wolof-français,* Paris, Karthala.

FASSIN D., 1987, « Pauvreté, urbanisation et santé : les inégalités d'accès aux soins dans la banlieue de Dakar », *Psychopathologie africaine,* XXI, 2 : 155-176.

GENESTIER P., 1994, « Misérabilisme ou populisme ? Une aporie des sciences sociales », *La revue du MAUSS,* 4 : 229-251.

GILSENAN M., 1973, *Saint and Soufi in Modern Egypt,* Oxford, The Clarendon Press.

GODBOUT J.T., 1992, « La circulation par le don » *La revue du MAUSS,* 15-16 : 215-231.

LATOUCHE S., 1993, « Le terrain informel », *Cahiers des sciences humaines,* ORSTOM, numéro hors-série : 65-68.

LENCLUD G., 1992, « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in Althabe G., Fabre D. et Lenclud G. (éds), *Vers une ethnologie du présent,* Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

LE PAPE M., 1993, « Historiens d'Abidjan », *Chroniques du Sud,* 10 : 6-12.

LIPIANSKY E., 1983, « Une quête de l'identité », *Revue des Sciences Humaines,* LXII, 191 : 61-69.

MAUSS M., 1950, *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF.

MÉDARD J.-F., 1990, « L'État patrimonial », *Politique africaine,* 39 : 25-36.

MURPHY H.B.M., 1978, « L'apparition de sentiments de culpabilité en tant que symptôme dépressif courant », *Psychopathologie africaine,* XVI, 2 : 171-194.

NDIONE E.S., 1992, *Le don et le recours,* Dakar, Enda.

PERSON Y., 1968, *Samori. Une révolution dyula,* Dakar, IFAN.

TAYLOR C., 1989, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

TOURAINE A., 1992, *Critique de la modernité,* Paris, Fayard.

VUARIN R., 1994, « L'argent et l'entregent à Bamako », *Cahiers des sciences humaines,* ORSTOM, XXX, 1-2 : 255-273.

WERNER J.-F., 1992, « La distribution des psychotropes illicites à Dakar », *Psychotropes,* VII, 3 : 93-101.

1993a, « La photo de famille en Afrique de l'Ouest. Techniques et méthodes d'approche anthropologique », *Xoana,* I, 1 : 43-56.

1993b, « Anthropologie de la drogue au Sénégal », *Cahiers des Sciences Humaines,* ORSTOM, XXIX, 1 : 3-32.

1996, « De la photo de famille comme outil ethnographique. Une étude exploratoire au Sénégal », *L'Ethnographie*, XCII, 2, 1996 : 165-178.

WESTERMANN D., 1943, *Autobiographies d'Africains,* Paris, Payot (traduction française).

ZEMPLÉNI A., 1968, *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lébou (Sénégal).* Thèse de doctorat en psychologie, Université de Paris.

1975, « De la persécution à la culpabilité », in Piault C. (éd.), *Prophétisme et thérapeutique,* Paris, Hermann.

CONCLUSION

Individualisation : entre communauté et société l'avènement du sujet

Modernité et individualisation

Tout au long de cet ouvrage, nous avons tenu pour acquise *la relation de consubstantialité entre modernité et individualisation de la personne.* Nous inspirant des analyses classiques d'auteurs de référence (Durkheim, Elias, Dumont...), nous sommes partis du principe selon lequel la modernité, au terme d'un processus historique de très longue durée, a progressivement engendré l'individu à la fois comme entité distinguée et promue, reconnue dans son unité et son unicité, tant par rapport à autrui que par rapport à la société en général, et comme valeur éminente, reconnue dans ses droits spécifiques (au besoin contre l'emprise de la société) tels qu'ils se déduisent des principes de liberté et d'égalité. Dans une perspective sociologique, nous avons repris à notre compte l'idée selon laquelle, *avant d'être une valeur* (l'individualisme au sens que L. Dumont donne à ce terme : l'idéologie valorisant l'individu comme être moral, indépendant, autonome, essentiellement non social, et lui subordonnant la totalité sociale), *l'individu est une construction sociale-historique de fait*, dont le même auteur montre bien qu'avant d'avoir été consciemment assumée comme valeur et comme idéologie, elle relève d'une très longue généalogie dans l'histoire de l'Occident (histoire qui s'est d'ailleurs nourrie, à travers la philosophie grecque et le christianisme, d'apports exogènes, indiens, notamment).

En d'autres termes, avant de s'affirmer comme valeur, et même comme valeur centrale (voire absolue) dans les sociétés dites « individualistes », l'individu est d'abord le produit d'une transformation progressive des formes de socialité : des rapports sociaux et de leurs modes de légitimation. Dans une perspective plus sociologique, se réclamant plus ou moins implicitement de Marx et plus directement de Durkheim, ce qui est donc mis en avant, c'est alors, plus qu'un lent mouvement de l'imagi-

naire social, le développement de la division sociale du travail en tant qu'il est porteur d'un processus global (collectif) et objectif (inintentionnel) d'individualisation : de production sociale de l'individu comme entité (relativement) indépendante de ses entourages sociaux originels et (relativement) autonome par rapport aux statuts, fonctions et identités que lui assignent par ailleurs sa naissance, son sexe et son âge.

En effet, le bouleversement continu des rapports sociaux institués, sous l'effet du développement cumulatif du niveau des forces productives (Marx), la diversification et la spécialisation des fonctions (Durkheim), la sécularisation et le « désenchantement du monde » cantonnant le religieux dans la sphère de la croyance privée et de la métaphysique – désacralisant de ce fait l'ordre institué au nom de la nature ou de la tradition, dès lors privé de tout garant méta-social et donc livré au relativisme du « polythéisme des valeurs » et à la problématisation par la raison critique (Weber) –, la séparation grandissante des champs sociaux et discursifs (familial, économique, politique, religieux) de plus en plus autonomes (Polanyi), la disjonction des diverses espèces du capital (économique, social, culturel, symbolique) que les champs mettent en jeu, des pratiques qu'ils appellent et des agents qui les mettent en œuvre (Bourdieu), tous ces éléments, en bref, concourent à ce que l'on peut appeler *la modernité*. Celle-ci se définit donc comme dynamique du mouvement et de l'incertitude (Balandier). Elle se manifeste concrètement par l'industrialisation, par l'urbanisation, par le développement de l'économie de marché, du capitalisme et des classes sociales, par la concurrence et par la lutte sociale, par l'avènement de l'État bureaucratique, par la domination de la rationalité scientifique sur les rationalités symboliques, de la raison universelle sur les savoirs locaux, des identités fonctionnelles sur les identités ontologiques, de la temporalité historique et cumulative de l'histoire « chaude » sur la temporalité mythique et cyclique de l'histoire « froide » (Lévi-Strauss), tout ceci constituant un même processus social-historique multiforme qui transforme le statut de l'individu selon deux mouvements complémentaires.

D'une part les individus sont de moins en moins dépendants de leurs appartenances et de leurs identités communautaires d'origine (domestique, villageoise, clanique, tribale, ethnique, religieuse, raciale), dans la mesure où celles-ci sont de plus en plus dépossédées de leur ancienne multi-fonctionnalité monopolistique (socialisation, production, protection sociale, sécurité, identification symbolique et politique) et dans la mesure où, concurremment, leur englobement comme sous-ensembles dominés dans des espaces économiques et politiques plus vastes (État, marché national, marché international) diminue de plus en plus leur emprise sur les individus (circulation élargie des marchandises, des idées et des hommes, monétarisation des économies locales, marchandisation de la terre et de la force de travail, migrations, exode rural, urbanisation).

D'autre part, ces individus, ainsi détachés (au moins partiellement) de leurs communautés d'origine, se retrouvent de plus en plus intégrés dans d'autres types de rapports sociaux dominants, d'extension extra-communautaire et macro-sociologique : dans la production et l'échange généralisés, dans les corporations, les catégories socio-professionnelles et les classes sociales, dans la consommation de masse et l'usage des services publics, dans la cohabitation et l'urbanité cosmopolites, dans l'assujettissement à l'État et dans la citoyenneté nationale, dans la soumission aux injonctions universalistes des règles bureaucratiques, du droit et de la loi, dans des identités collectives, sociales, économiques, politiques, culturelles, idéologiques ou religieuses, ignorant, dépassant ou niant les anciennes identités particularistes.

Or ces nouveaux rapports sociaux ont en commun d'interpeller les individus en tant que tels : non comme représentants de leur communauté originelle, au sein de laquelle l'identité de chacun est d'abord « socio-centrée », appréhendée dans son rapport aux autres, intégrée dans un système de relations totales, de face-à-face et d'interconnaissance directe, mais comme des entités « égo-centrées », virtuellement closes sur elles-mêmes, en tout cas séparées des autres, censées contenir en elles-mêmes l'ensemble de leurs déterminations spécifiques (les individus statistiques caractérisés par le sexe, l'âge, le niveau d'instruction, la profession, le statut matrimonial, etc.) et appréhendées, en chacun des champs sociaux distincts au sein desquels elles viennent s'inscrire, selon la logique propre du champ, en tant que supports unidimensionnels et interchangeables de la place qu'elles viennent y occuper et de la fonction qu'elles y remplissent (la force de travail du « travailleur libre », la compétence et le statut professionnel du producteur, le pouvoir d'achat et les besoins du consommateur, les performances de l'écolier, les droits et devoirs de l'usager, de l'administré ou du citoyen, le statut résidentiel de l'habitant, l'affiliation du militant, le talent du sportif ou de l'artiste, etc.).

Modernité et subjectivation

Mais en même temps, en instaurant une séparation grandissante entre les divers champs de la pratique sociale (économique, sociale, politique, religieuse) et en disjoignant le domaine privé du domaine public (champs et domaines qui se recouvrent très largement dans les sociétés de type communautaire), la division sociale du travail somme en quelque sorte les individus ainsi individualisés de se poser en tant que sujets : en tant qu'acteurs individuels amenés à se conduire de manière autonome.

En effet, la différenciation de médiations sociales de plus en plus hétérogènes, la séparations entre des champs sociaux animés par des logiques et des enjeux de plus en plus distincts, spécifiques et même souvent contradictoires (par exemple, la contradiction entre la logique entrepreneuriale et la logique de redistribution communautaire, entre la logique de la réussite individuelle et la logique de la solidarité familiale, entre la logique rétrospective de la dette envers les aînés du lignage et la logique prospective du souci de soi et de l'avenir de ses enfants, entre la logique de la subordination féminine et la logique de la promotion de la femme comme partenaire à part entière, parfois même comme soutien principal, dans l'économie domestique citadine, etc.) sont sans doute parmi les facteurs les plus décisifs d'une individualisation subjective.

C'est parce qu'il est sommé d'occuper des places et de tenir des rôles de plus en plus différenciés, souvent peu compatibles, parfois contradictoires, que l'individu advient comme individu-sujet : car c'est à lui, en dernier ressort, qu'il revient de gérer et de penser (ne serait-ce que sous la forme du bricolage et de la pensée muette de sa pratique) l'articulation problématique, parfois les contradictions, entre les divers champs pratiques et discursifs différenciés au sein desquels il est amené à tenir sa place et jouer son rôle.

S'il peut souffrir de ces dissociations, parfois même, quand les contradictions paraissent insolubles (lorsqu'il s'agit, par exemple, pour les déscolarisés, de devoir toujours compter sur l'aide contrainte de ceux que l'on aurait dû normalement aider en retour, si l'on avait pas échoué et si l'on n'était pas toujours chômeur), s'en trouver clivé sans percevoir d'issue, ce qui peut conduire à des formes de quasi-atonies paranoïdes (cas des angoisses massives face à de supposées agressions sorcières), *l'individu peut aussi s'engager dans un processus de prise de distance réflexive et critique vis-à-vis de certaines des exigences de tel ou tel des champs sociaux qui le requièrent et, parfois, jouer la logique d'un champ contre celle d'un autre champ.* Du côté de sa communauté, adopter une attitude plus sélective vis-à-vis des demandes d'aide de son entourage, récuser les formes traditionnelles de la domination masculine ou gérontocratique, dénoncer les us et coutumes liés aux pratiques magiques et à la sorcellerie, invoquer les impératifs de la nécessité ou de la rentabilité marchande pour limiter l'aide financière à l'entourage ; du côté de la société, remettre en cause la corruption des élites, la gestion des classes dirigeantes, la faillite du système éducatif et s'engager délibérément dans l'aventure personnelle de l'invention de sa propre place (auto-emploi, création d'une entreprise, projet migratoire...) ou, à un autre niveau, aller quérir du côté des religions nouvelles ou encore du côté des mouvements démocratiques, de nouvelles identités, de nouvelles formes de rapport à l'autre et à soi, de nouvelles raisons d'entreprendre et d'espérer...

C'est peut-être là le fait essentiel : la pluralité des champs sociaux et des systèmes discursifs qui leur donnent sens, les sanctionnent et les légitiment, leurs logiques divergentes et souvent incompatibles, l'incohérence que ceci institue dans les faits et dans les esprits (incohérence relative car elle est sous l'hégémonie chaque jour plus complète du "dieu argent", qui pousse à la concurrence et à la compétition génératrices d'individualisme, mais dont il convient de mesurer les effets déstructurants par comparaison avec la cohérence de l'idéo-logique communautaire et de ses orientations anti-individualistes), tout cela est *appel et ouverture à la seule cohérence possible, à court terme* (en attendant les recompositions totalisatrices à venir sous l'égide d'une démocratisation encore improbable), cohérence problématique et hétérogène par essence : *celle que peut élaborer, en construisant désormais sa propre histoire de vie, par bricolages successifs, à coups de compromis, de créations hybrides, de transactions plus ou moins négociées ou imposées de fait, l'individu lui-même, qui s'affirme dès lors, dans ce processus, en tant qu'acteur et sujet.*

Crise des solidarités : entre individualisme et communauté, les arbitrages du sujet

Cette problématisation est sans doute la marque essentielle de la modernité africaine contemporaine. Rien ne va plus vraiment de soi, en effet, quand les garants méta-sociaux de l'ordre des choses, – au niveau micro-social les divinités du terroir, les ancêtres, les traditions, les conceptions intemporelles relatives à la nature humaine et à la hiérarchie des générations, des âges et des sexes ; au niveau macro-social, le développement, le progrès, l'État-développeur et clientéliste, les partis uniques et les « Pères de la Nation » –, perdent une part de leur fonctionnalité, de leur capacité à donner du sens et à intégrer, donc de leur emprise sur les esprits, face à la nouvelle sur-réalité économique : celle de la crise, du marché mondial, des plans d'ajustement structurel, des privatisations, de la libéralisation des échanges, de la compétitivité, de la rentabilité, de la rareté et de la concurrence. C'est cette sur-réalité, en effet, qui gouverne désormais le cours du monde, aggrave les difficultés d'existence, multiplie les nouveaux malheurs et les risques (chômage, licenciements, sous-emploi, précarisations statutaires, dévalorisation et désacralisation des diplômes, paupérisation, misère, exclusions, marginalisations, solitudes, ruptures relationnelles...), affaiblit les mécanismes antérieurs de la solidarité (la logique communautaire de la dette et la logique sociétale de la redistribution clientéliste) et *oblige les individus à devoir de plus en plus compter sur eux-mêmes dans un climat de tension créatrice entre un indi-*

vidualisme de nécessité (pour s'en sortir, il faut limiter l'aide à apporter aux autres ; pour préserver les chances d'une entreprise, il faut éviter d'y employer des parents ; pour assurer l'avenir de ses enfants, il importe de savoir résister aux pressions insistantes des aînés...) *et une éthique de la solidarité communautaire toujours vivace.*

En effet, l'éthique de solidarité est même plus que jamais vivace en un sens, en cette période de crise, et cela pour trois raisons principales :
– d'abord, elle représente souvent la seule forme de sécurité sociale accessible, âprement mise en avant par tous ceux qui peuvent, au nom de leurs créances, s'en réclamer et en être les bénéficiaires privilégiés (les anciens, les parents du village, les aînés) et qui utilisent, dans ce but, ces puissants instruments du rappel à l'ordre communautaire et de défense du principe anti-individualiste de la dette, que sont les cérémonies (les funérailles tout particulièrement) ainsi que les croyances relatives aux malédictions, aux sorts, aux agressions magiques et aux attaques en sorcellerie ;

– ensuite, elle demeure aussi, au nom d'anciens investissements sociaux destinés à l'entretien de réseaux de soutien, cultivée par tous ceux qui voient en elle le seul recours qui leur reste, quand leur situation s'est dégradée (femmes isolées, travailleurs condamnés au chômage) ;

– enfin, sans aucune autre raison qu'elle-même, en tant que principe a priori intériorisé dans les habitus, elle continue d'être invoquée par ceux qui n'y ont pas vraiment droit, car ils ont déjà reçu et n'ont encore rien pu rendre, tels les jeunes diplômés sans emploi et les jeunes déscolarisés sans ressource, qui connaissent l'humiliation de devoir être encore entretenus comme des enfants par des aînés eux-mêmes souvent exaspérés d'avoir encore à leur charge, sans espoir de retour, ceux qui devraient au contraire être déjà à même de payer leurs dettes, mais ils n'en sont pas moins, en quelque sorte contre leur gré et contre leurs intérêts (individualistes), tenus d'y consentir par la toute puissance en eux du ressort de l'habitus (cette contradiction pouvant cependant s'extérioriser dans la pensée paranoïde du soupçon, toujours susceptible de prêter à l'autre un désir d'agression sorcière).

La problématisation de l'ordre social, en dévaluant les instances de légitimation hétéronome traditionnelles, est donc en elle-même ouverture et appel en direction de l'autonomie des sujets individuels.

Il convient en effet d'y insister : du haut en bas de la machine sociale, ce sont deux ordres complices, organiquement liés, qui sont entrés en crise et se retrouvent plus ou moins directement remis en question, tant par les insatisfactions qu'ils engendrent dorénavant, que par ces pulsions individualistes qui tiennent à l'universelle condition humaine, mais qu'ils avaient su contenir et refouler jusqu'alors, tant qu'ils garantissaient la sécurité des individus en échange de leur consentement à la domination (celle de la hiérarchie gérontocratique communautaire, aussi bien que celle de l'État patrimonial et clientéliste).

C'est la *crise de l'ordre communautaire*, dont la logique de solidarité redistributive et anti-individualiste est minée par la monétarisation généralisée dans un contexte de raréfaction des ressources, par l'articulation de plus en plus aléatoire entre la précarité du sort ou de la réussite des individus et le service de la dette auquel ils sont toujours astreints par un entourage communautaire d'autant plus exigeant sur ce point, que la crise économique empire les conditions de sa reproduction ; solidarité minée aussi, de l'intérieur, par les aspirations à l'indépendance et à l'autonomie des fractions traditionnellement les plus dominées, les jeunes hommes et les femmes, les uns et les autres se trouvant aujourd'hui moins enclins à accepter une domination que ne légitiment plus des prises en charge devenues insatisfaisantes.

C'est en même temps la *crise de l'ordre macro-social*, dont la logique d'intégration clientéliste et de domination totalisante est mise en cause par la crise économique, avec son cortège de licenciements, de chômage massif et de mesures déflationnistes, ainsi que par les revendications démocratiques qui, à ce niveau également, procèdent du constat de la faillite de l'État clientéliste et du rejet grandissant des modes hiérarchiques et autocratiques de gouvernement.

Or cette problématisation est, en un autre sens, un appel supplémentaire à l'émergence des subjectivités individuelles, dans la mesure où, étant aussi problématisation des relations entre individus et société, elle est donc problématisation de l'individu lui-même. En effet, dès lors qu'il lui faut bien réévaluer ses relations à l'autre (parents, communauté d'origine, garants de la tradition d'un côté, voisins, concitoyens, gens de même condition sociale, gens de classe différentes, institutions, État..., d'un autre côté), l'individu est amené à reconsidérer sa propre identité (souvent à l'aide d'affiliations religieuses dont le caractère plus ou moins éphémère est en soi le signe d'une recherche personnelle quasi expérimentale) et, en tout cas, à parler de plus en plus en son nom propre, en tant que sujet d'une énonciation assumée à la première personne (avec le redoublement réflexif du « moi je » de l'individu « ego-centré », récurrent dans bien des entretiens, et qui n'est plus le seul « je » universel du rapport à autrui).

Paradoxalement, l'individualisation peut prendre la forme de ces véritables réquisitoires contre la communauté que sont les récits attribuant à des parents « jaloux » ou « méchants », la responsabilité des échecs et des malheurs qui ont barré l'aventure de l'individualisation par la réussite individuelle. Dans leur expression la plus radicale, ces récits mettent en évidence les contradictions, en forme de *double-bind*, auxquelles la communauté peut soumettre certains de ses membres, quand, simultanément, elle leur enjoint de réussir (mais sous condition de mettre leur réussite à son service) et les condamne magiquement à l'échec comme si cette réussite pouvait être aussi ce qui menace sa cohésion holiste.

Dans ce type de représentations imaginaires, c'est bien, en effet, toute l'ambivalence réelle du rapport de l'individu à sa société qui se donne à voir. D'une part, la modernité individualise, ouvre un champ du possible et du pensable aux aspirations à l'indépendance et à l'autonomie. Mais, d'autre part, l'ethos communautaire, intériorisé dans les habitus, ne tolère que les individuations (l'affirmation des différences et des spécificités individuelles, l'émergence des individualités hors du commun) qui concourent en fin de compte à sa reproduction, qui peuvent certes signifier conquête ou même invention de positions éminentes, mais qui ne doivent pas déboucher sur de l'individualisation : soit l'indépendance vis-à-vis du groupe, à l'égard duquel l'individu ne se reconnaîtrait aucune dette ni obligation inconditionnelles, et l'autonomie au nom de laquelle l'individu se penserait comme seul comptable de sa conduite, seul juge et responsable de ses actes. Même le personnage du fondateur d'empire est censé recevoir l'appui de puissances sur-réelles et il trouve l'aboutissement de son action dans la création d'un nouvel ordre social de type holiste ; même le grand commerçant doit légitimer sa richesse par de la générosité redistributive ; quant au diplômé, il sait combien il est redevable de sa réussite à tous ceux qui l'ont soutenu tout au long de son parcours scolaire, tant par leurs aides matérielles que par leurs bénédictions et par leur protection magique, si bien que son individuation est celle d'un endetté à qui l'injonction permanente d'avoir à honorer sa dette interdit en droit de s'individualiser.

Certitudes et incertitudes des subjectivations en cours

On conçoit dès lors que la conclusion qui se dégage de l'ensemble de ces recherches ne puisse déboucher sur un tableau contrasté. Certes, l'individualisme au sens « post moderne » et commun du terme, – l'indépendance comme valeur suprême, le repli sur la sphère privée de l'existence, l'égoïsme, le souci exclusif de soi, le désintérêt pour les enjeux collectifs et l'idée, sans aucun doute aporétique, selon laquelle, après la « mort des idéologies », l'individu aurait à construire seul sa propre histoire de vie et à lui donner, seul, de la valeur et du sens –, *cet individualisme-là est clairement apparu comme impossible et impensable dans l'Afrique contemporaine*.

D'une part, en effet, parce qu'il n'y est soutenu par aucun discours collectif, par aucune tradition de pensée et que, au contraire, la longue durée – celle des traditions autoritaristes pré-coloniales relayées et surdéterminées sans hiatus par le despotisme colonial, puis par le despotisme de la « post-colonie » (A. Mbembe) – a forgé sans désemparer des « struc-

tures sociales de la personnalité » mettant l'accent sur « l'identité du nous » (N. Elias), autrement dit des habitus à orientation communautaire, façonnés par le principe de solidarité hiérarchique, lequel est mû par la vis sans fin de la dette (toujours-déjà-endetté par les générations ascendantes et par ses aînés, chacun est astreint, en tant que cadet, au service de la dette à l'égard de ses créanciers ; en même temps, *volens nolens,* que ce soit au nom de l'impératif catégorique intériorisé de la reproduction communautaire ou que ce soit au nom de son intérêt bien compris, quand il s'agit de faire un placement et d'accéder à son tour au statut d'aîné créancier, chacun est à la fois obligé et enclin à endetter autrui) et se trouve en outre préservé des pulsions individualistes qui sont bien présentes, ici comme ailleurs, mais qui sont efficacement contenues et refoulées par les croyances relatives aux sorts, aux malédictions et à la sorcellerie.

D'autre part, également, parce que jusqu'à ce jour, faute d'avoir mis en place des mécanismes institutionnels (bureaucratiques et impersonnels) de protection sociale et de redistribution des revenus, faute également d'avoir su créer des espaces sociaux et symboliques d'identité supralocales suffisamment attractifs (institutions politiques appelant à une réelle participation citoyenne, institutions juridiques promouvant et garantissant les droits de la personne, idéologies sociales ou politiques mobilisatrices des espérances et des énergies), ni l'État ni la société globale n'ont pu vraiment déposséder les communautés originelles de leur fonction essentielle de toujours : être des « unités de survie » (N. Elias) pour les individus qui continuent d'y trouver leur sécurité, leur identité, le sens de leur existence et, aussi, cette « survie au delà de la simple existence physique, dans la chaîne des générations qui se perpétuent » (*id.*)[1] (considération qui explique l'importance des cérémonies funéraires et que celle-ci soit encore accentuée aujourd'hui, dans ses manifestations ostentatoires du moins, car elles sont à la fois une réponse et un antidote à la problématisation contemporaine des identités communautaires et des existences individuelles).

Or, en remettant en cause la logique d'intégration clientéliste des individus par l'État (la distribution des postes, des prébendes, des faveurs, des passe-droit, des bourses, la scolarisation généralisée, l'emploi garanti des diplômés, etc.), en fragilisant les situations acquises (recours au travail précaire, contractualisation des statuts professionnels, baisse des salaires, augmentation du coût de la vie) et en engendrant des exclusions toujours plus nombreuses (salariés licenciés, diplômés au chômage, jeunes-gens condamnés à l'inactivité prolongée ou à la précarité des petits boulots occasionnels, enfants précocement rejetés dans la rue, jeunes filles

1. *La société des individus,* Fayard, 1991, p. 290.

contraintes à une prostitution de nécessité), la crise actuelle ne peut que renvoyer les individus du côté de leur milieu familial et communautaire, car, pour le plus grand nombre, celui-ci tend à demeurer vaille que vaille une « unité de survie » ou, tout au moins, le seul lieu d'une identité sociale stable, continuité qui peut aisément se concevoir si l'on rappelle que l'intégration dans la société globale et dans la sphère étatique passait jusqu'alors très largement par un clientélisme empruntant les canaux du réseau communautaire.

La division sociale du travail : les risques de l'individualisation tronquée

La crise actuelle – dont les conséquences sont en quelque sorte radicalisées par les « remèdes » libéraux – a donc signifié une rupture historique dans la division sociale du travail qui organisait la société globale et plongeait, jusqu'alors, ses racines dans des traditions très anciennes : qu'ils aient fonctionné dans un cadre centralisateur (l'État musulman, le commerce à longue distance, la stratification sociale en ordres, comme au Mali) ou dans un contexte plus diversifié (royaumes, chefferies, organisations segmentaires, comme en Côte-d'Ivoire), les mécanismes de l'intégration des individus à la société passaient, en effet, par la redistribution opérée par les détenteurs du Pouvoir et de la richesse, par les relations de dépendance personnelle et par les échanges intra-communautaires réglés par « la loi de la dette ». Le clientélisme post-colonial d'État s'inscrivait donc dans cette longue continuité « culturelle » centrée sur un principe d'intégration verticale et hiérarchique rivant les individus à leur lignée et à leur communauté locale et les incluant dans la société globale par niveaux successifs d'intégration, coiffés en dernière instance par la redistribution étatique. Or l'État contemporain, sous la tutelle des bailleurs de fonds internationaux, ne peut plus, avec la même ampleur qu'autrefois, distribuer les faveurs, les postes et les prébendes. En particulier, la fuite en avant par une politique de sur-effectifs dans la fonction publique et parapublique, qui permettait l'ajustement de la formation à l'emploi, est désormais interdite.

Une configuration inédite jusqu'alors, celle de l'individualisation tronquée, se dessine ainsi, qui place les diplômés chômeurs au nœud d'une profonde contradiction : entre leurs aspirations et leur condition effective, entre leur statut d'intellectuel et leur indigence actuelle, entre l'espoir que leur entourage avait placé en eux et la déception qu'engendre leur incapacité à y répondre.

Ce type d'individualisation apporte une vérification a contrario du caractère déterminant de l'articulation du global et de l'individuel : le blocage des issues dans la division du travail au niveau global engendre un individu qu'on peut considérer comme un exclu vis-à-vis de sa communauté, dans la mesure où il y est « symboliquement mort ». C'est, en effet, parce que le pôle global du processus fait défaut, interdit le débouché dans l'emploi (la division du travail, loin d'élargir l'éventail des positions d'intégration, le referme), que l'individualisation amorcée par l'enseignement se poursuit et s'affirme, mais négativement, quand l'individu, tenu à distance et en mépris par son groupe d'origine, intériorise cette exclusion de fait, ce qui peut le mener jusqu'au sentiment de la négation de soi, dans la mesure où le rapport de soi à soi, passant par le rapport de soi à l'autre, se trouve profondément altéré dès lors que s'impose le sentiment intime d'être menacé ou proscrit par sa propre communauté.

A contrario, si toutes les conditions étaient réunies (en l'absence de chômage massif, surtout), on pourrait donc voir s'affirmer une configuration « positive » de l'individualisation en Afrique, qui serait différente de la configuration occidentale : la consécration par l'individualisation « secondaire » (celle que permet l'accès à l'emploi) de l'individualisation « primaire » (celle qui est mise en œuvre par l'enseignement) y étant associée à une intégration aboutie dans la communauté, donc à la reproduction de celle-ci, et non pas au processus de son absorption-dissolution par la « société », tel que le décrivent les schèmes évolutionnistes utilisés par Tönnies Durkheim, ou Elias. Dans cette perspective, l'individualisation « à l'africaine » ne débouche pas sur de l'individualisme. Appartenant à la fois à la société civile et à sa communauté d'origine, faisant des va-et-vient permanents entre *ces deux pôles d'un même champ social global*, appelé à arbitrer constamment entre leurs exigences différentes, souvent contradictoires, l'individu n'en est pas moins entraîné dans un mouvement d'individualisation positive, ne serait-ce que parce qu'il lui faut plus que jamais être acteur individuel : à lui, personnellement, d'arbitrer, de négocier, de transiger entre des logiques sociales antinomiques (*grosso modo*, la concurrence capitaliste, d'un côté, la solidarité communautaire, de l'autre). En d'autres termes, l'individualisation aboutie est déjà processus d'affirmation de l'individu comme sujet, mais comme sujet interdit d'individualisme (au sens post-moderne de ce terme), *du moins dans le champ social communautaire*.

Quoiqu'il en soit, on constate ainsi la position centrale du travail (ou plus exactement de l'emploi) dans le processus, puisque de lui dépend son issue « harmonieuse » ; mais on constate aussi que la scolarisation occupe déjà une fonction de déclenchement de ce processus, amorce une rupture virtuelle qui, paradoxalement, ne sera conjurée que si elle est menée à terme par l'insertion dans une division du travail « moderne ». En somme, si l'individualisation, au sens de l'autonomie – économique –

conquise par le sujet, est bien à l'œuvre dans ces villes africaines, ce n'est pas, comme nous le supposions au début de ces enquêtes, au terme de ruptures avec les appartenances communautaires, mais, paradoxalement, au terme d'un *processus conçu sous la forme d'une individuation programmée et contrôlée par la communauté,* quand elle réussit à le mettre à son service et à en neutraliser la dimension virtuelle d'individualisation au sens plein du terme (soit l'indépendance matérielle et l'autonomie existentielle).

Cependant, le paradoxe est moins fort qu'il n'y paraît à le formuler ainsi : l'inscription pérennisée dans la communauté ne peut pas être immobilisation à la place qu'elle assignerait, ni simple retour après un détour (celui de la scolarisation et de la socialisation en milieu citadin) dans une communauté que l'on persisterait à penser comme une microsociété close. D'une part, en effet, ce « retour » est en réalité une prise de fonction dans un *réseau* de solidarité spatialement distendu (les concentrations cérémonielles ou les rassemblements autour de projets de développement local, qui manifestent la pérennité de la communauté en tant que groupe-en-corps, restent épisodiques) ; d'autre part, surtout, au sein du réseau, l'individu tend à délimiter un noyau plus restreint vis-à-vis duquel sa solidarité se manifeste avec le plus de constance tout en étant conçue comme conditionnelle, ce qui signe l'autonomie du sujet (il pose une exigence de réciprocité directe) et son aptitude à recomposer le champ des relations communautaires selon un schème contractualiste, donc à ouvrir la communauté aux vents du large de la société (ce que manifeste, à un autre niveau, l'irruption du débat politique, avec ses clivages et ses conflits, au sein des familles et des villages).

Socialisations : les ambiguïtés de l'individualisation

Sous une autre perspective, inspirée par Norbert Elias, on peut en effet penser que, en dépit de cette « programmation » communautaire, *l'individu n'en est pas moins prédisposé à une relative autonomie par le fait même d'une socialisation composite,* qui fait de lui, avec bien entendu des dosages éminemment variables selon les histoires de vie, un métis culturel en qui deux logiques sociales antinomiques, mais l'une et l'autre intériorisées, viennent se rencontrer, s'affronter ou composer l'une avec l'autre. En d'autres termes, parce qu'il est, au moins tacitement, un être intérieurement divisé, *l'individu est en quelque sorte poussé à l'autonomie par la nécessité d'avoir à arbitrer entre deux versants opposés de sa personnalité profonde.* C'est bien à lui, *volens nolens,* qu'il revient d'être ce sujet qui compose entre ses propres pulsions individualistes que la société

« moderne » appelle et encourage d'une part, et ses prédispositions anti-individualistes que sa communauté, contre les premières, a installées au plus intime de lui-même.

Elias insiste en effet sur l'importance de la socialisation dans la constitution de l'individu. L'individu et la société modernes procèdent d'un travail d'éducation de l'intériorité. En effet, « dans le cadre de sociétés étatiques plus larges, hautement centralisées et de plus en plus urbanisées, l'individu se trouve de plus en plus remis à lui-même »[2] : il faut qu'il développe des capacités d'adaptation autonome en réprimant ses pulsions, en « intériorisant » (en s'imposant à lui-même) l'exigence sociale de répression de ses impulsions et de ses affects, et, pris dans ce processus de « civilisation », il apprend à vivre avec « le sentiment d'être séparé des autres et du reste du monde par un invisible rempart »[3] qui est aussi « gouffre intérieur », car la contradiction « entre les contraintes que s'impose l'individu sous l'effet des commandements et interdits sociaux et les impulsions spontanées qu'il réprime »[4] est aussi intériorisée comme « capacité de plus en plus développée de se voir en quelque sorte à distance... »[5]. Ainsi il peut s'adapter à la complexité de la « société des individus », aux capacités de mobilité et d'autonomie que celle-ci requiert, aux libertés de choix qu'elle impose.

L'un des intérêts de cette problématique est de désigner la dimension de la formation de la personnalité comme déterminante dans ce procès général d'individualisation, où, tout à la fois, de manière dialectique, l'individu se forme et la société se transforme. Or cette dimension de la socialisation apparaît bien, directement ou indirectement, comme cruciale dans les différentes situations analysées dans cet ouvrage. C'est, en effet, parce qu'ils ont été d'abord socialisés dans un milieu communautaire, porteur d'une culture de la soumission de l'individu à l'impératif de solidarité, au principe hiérarchique, aux instances sociales et méta-sociales garantes de l'ordre institué, aux sanctions magico-religieuses des conduites individualistes, que les citadins africains ne peuvent s'individualiser qu'à contrecœur, en quelque sorte, dans la mesure où les structures sociales de leur personnalité, leurs habitus, les prédisposent au contraire à refouler en eux la pulsion individualiste.

Mais c'est aussi parce qu'ils sont ensuite socialisés dans le champ de la compétition scolaire pour les places[6], puis dans le champ de la compéti-

2. N. Elias, 1991, p. 168.
3. *Ibid.*, p. 165.
4. *Ibid.*, p. 169.
5. *Ibid.*, p. 144.
6. Rappelons à ce propos qu'en Afrique, contrairement à ce qui se passe en Europe, les différentes étapes du cursus scolaire et universitaire sont de véritables concours d'autant plus sélectifs que les numerus clausus sont de plus en plus drastiques : l'entrée en sixième, le BEPC qui sanctionne le passage en second cycle des lycées, le baccalauréat, l'orienta-

tion urbaine pour l'accès au travail rare, – qui l'un et l'autre individualisent, puisque l'un et l'autre appellent à la performance individuelle dans un climat de concurrence très vive –, et, plus généralement, parce qu'ils sont soumis au bombardement continu des innombrables stimuli individualisants que leur imposent les situations urbaines, que les mêmes agents sociaux sont poussés à s'affirmer en tant qu'individus distingués, séparés et même opposés.

Ainsi les citadins africains, eux-aussi, sont « remis à eux-mêmes », sommés d'être autonomes et, eux-aussi, éprouvent ce sentiment d'un « mur invisible » entre les hommes et ce sentiment d'un « gouffre intérieur » qui procède de la contradiction entre commandements et interdits sociaux intériorisés, d'une part, pulsions et affects individuels, d'autre part. D'ailleurs, il n'est pas interdit de penser qu'en eux, « mur invisible » et « gouffre intérieur » sont sans doute plus opaques. *Prédispositions à la solidarité d'un côté, pulsions individualistes de l'autre ; interdit d'individualisme et soumission à « la loi de la dette », d'une part, commandement d'avoir à réussir, d'autre part, telles sont déjà les contradictions qu'installent en eux la socialisation communautaire. Mais ce n'est pas tout : voici qu'en même temps, la socialisation urbaine vient au contraire s'appuyer sur leurs pulsions individualistes en les sommant plus que jamais, sous l'empire de la rareté, d'être compétitifs, agressifs et autonomes. Autant de contradictions simultanément externes et internes qui requièrent certes une autonomie accrue* (à chacun de gérer ces contradictions, de négocier, d'arbitrer, de trouver la voie étroite entre elles, de tenter d'imposer ses compromis personnels), *mais qui peuvent aussi être vécues comme autant de « double bind »,* dont l'imaginaire de la sorcellerie exprime bien la dimension existentielle tragique, dès lors que les situations sociales-économiques bouchent les voies possibles du compromis (partant, de la subjectivation).

Or, comme le montrent avec force les cas ivoiriens, les destins sont scellés en ce point de rencontre cruciale entre la socialisation macrosociale, dont la logique individualiste s'accuse par temps de crise, et la socialisation communautaire, dont la logique « solidariste » ne fait que s'exaspérer pour les mêmes raisons, dans un climat de tensions externes et internes avivées.

Il convient en effet d'y insister : dans le contexte communautaire, la socialisation ne s'organise pas autour de l'acquisition des compétences personnelles prédisposant à l'autonomie, à l'apprentissage de la distance réflexive de soi à soi, à la répression des « exigences affectives les uns à l'égard des autres » destinée à assurer « un contrôle de soi puissant et bien établi »[7], et à la projection sur le monde du conflit intérieur. Elle est au

tion ensuite vers l'enseignement supérieur sont autant de barrages extrêmement difficiles à franchir.

7. N. Elias, 1991, p. 165.

contraire intériorisation des conflits familiaux, des drames lignagers et des contradictions de la « sociabilité de proximité », dont l'individu devient le support, l'enjeu et l'acteur plus ou moins consentant. Pour cet individu, les jeux sont faits dans son entourage proche, et les déterminismes globaux (crise économique, crise de l'emploi) n'ont tout leur sens que réinterprétés dans la logique de circulation de la dette. Le conflit intérieur décrit par Elias est surtout ici le produit et le reflet des ambivalences communautaires et ce que le sujet intériorise, c'est la double injonction contradictoire qui en émane (« que ta réussite ne soit pas ta réussite, que ta « sortie » ne soit pas une sortie, que ton individualisation ne soit pas une indépendance individualiste, que ton autonomie matérielle ne soit pas ton autonomie existentielle »[8]). Mais, encore une fois, soulignons que ces ambivalences communautaires, que l'individu ne peut qu'intérioriser, sont amplement surdéterminées par les données objectives de l'environnement macro-social.

A moins qu'il ne trouve des instruments d'évasion extérieurs à ce monde-là, dans la religiosité monothéiste par exemple, dont certains exemples ivoiriens montrent qu'elle peut fournir une issue à « l'hétéronomie labyrinthique » de l'ambivalence communautaire, dans la mesure où elle donne accès à une médiation elle aussi hétéronome, certes, mais extra-communautaire : celle du Dieu unique, court-circuitant les médiations de trop grande proximité sociale et affective et interposant, entre celles-ci et l'individu, la « mono-valence » d'une omnipotence uniquement protectrice et bienveillante. Sans doute le recours au religieux est-il plus immédiatement accessible que le recours à l'investissement professionnel entendu comme réalisation valorisante de soi et projection de ses compétences et capacités dans le monde, ce dont, par comparaison, on redécouvre que, pour l'individu occidental, il constitue un exutoire à son étrangeté à soi-même, un moyen privilégié de l'insertion sociale et, parfois, de l'épanouissement personnel au nom d'un « souci de soi » devenu central.

Néanmoins, les tenanciers et tenancières de maquis abidjanais et les nouveaux entrepreneurs de Bamako montrent que sont également possibles (et pensables) des itinéraires existentiels conjugant sans contradiction majeure destin personnel et stratégie d'expansion de l'entreprise, tension vers la « réussite » personnelle et assomption relativisée de l'ethos de la solidarité, mais c'est sans doute, là aussi, parce que les conditions objectives externes s'y prêtent : le secteur économique où ils évoluent, a connu, pendant quelques années, une forte expansion.

8. A. Marie, *supra*, p. 275.

L'individualisation par défaut

Dans d'autres cas, qu'il s'agisse du déscolarisé chômeur, de la jeune prostituée, de la femme isolée, du désoccupé à l'affût de combines, du trafiquant de drogue, la socialisation par l'école n'a pas eu dans leur trajet la même fonction déterminante d'amorçage de l'individualisation vis-à-vis du milieu communautaire et d'orientation vers la division du travail : elle s'est généralement arrêté très tôt ou n'a pas été entamée. De ce fait le travail n'apparaît pas pour eux sous la forme de l'emploi stabilisé ni, à plus forte raison, de la profession, mais seulement sous celle de l'activité génératrice de revenu. Les ressources ne sont donc pas obtenues par l'incorporation, même avortée ou chaotique, dans le marché de l'emploi formel ni même informel, mais dans un marché d'un autre type, un échange « généralisé » anarchique, anomique, où se confrontent et s'échangent non pas tant les objets que, surtout, les corps, les habiletés, les forces. Sur ce marché, la relation à l'autre est immédiatement gain ou perte et les catégories utilisées sont plus du côté de la vie (de la « nature ») que de l'artifice (de la « culture ») : on est d'abord homme ou femme, jeune ou vieux, fort ou faible, riche ou pauvre. Confrontation, compétition, rapports de forces et prises d'avantages personnels sont des procédures plus clairement à l'œuvre et, de ce fait, il semble plus indiqué d'analyser cette sociabilité en terme de situations et d'interactions, que de prégnance des habitus, des codes normatifs et des statuts, même si ceux-ci sont parfois mobilisés pour trancher ou faire peser la balance dans un sens : ainsi les prostituées *karuwaï* de Niamey s'abritent derrière l'Islam, la tradition haoussa et leur capacité de mobilisation politique pour rester intégrées et pour mieux se démarquer des *kossou-kossou*, plus jeunes et plus libres, accusées de propager les maladies, de « casser sauvagement le marché » et de passer les bornes de l'égoïsme utilitariste.

Mais, pour bien d'autres, la démarche de l'individualisme méthodologique trouve sa pleine pertinence dans l'analyse de sociabilités ultra-individualistes et situationnelles : ainsi, n'y a-t-il pas comme un effet pervers dans la confrontation bloquée des cynismes réciproques, quand chacun, dans la lutte pour la survie immédiate, instrumentalise l'autre sans état d'âme, *annonçant peut-être les décompositions à venir, si s'installait durablement, sous l'effet de la crise et des purges libérales, un capitalisme sauvage où tous les coups seraient permis, sans plus d'instance régulatrice, ni du côté d'une communauté mise à mal, ni du côté d'un État dépouillé de son ancienne fonction redistributrice et devenant chaque jour davantage l'instrument exclusif d'une oligarchie refermée sur elle-même ?* Alors pourrait-on parler d'individualisme excessif, au sens où l'entend Lipovetsky, dès lors que même les valeurs communautaires en viendraient à être mobilisées de manière purement instrumentale, pour

mettre de son côté un avantage supplémentaire ? (Ainsi le mariage apparaît souvent comme un moyen, pour des jeunes filles pauvres, de conquérir un premier degré d'indépendance, que le divorce ou le départ complétera).

Comment expliquer ces conduites, puisqu'elles ne semblent pas provenir, comme dans les modes précédents d'individualisation, des stratégies familiales (tout aussi cyniques et instrumentales, en un sens) de scolarisation et d'orientation de l'enfant vers l'emploi moderne ? L'examen de certaines situations dakaroises suggère une réponse. Pour un des deux cas présenté, celui de Sali (mais cela pourrait s'appliquer à d'autres biographies), il semble que « l'individualisation subie » soit une implication de la modernisation et de l'urbanisation en situation de crise économique, mais aussi la conséquence d'une multitude de ruptures le long des lignes de fractures virtuelles (en particulier la polygamie et la rivalité entre lignées) qui fragilisent l'architecture micro-sociale de proximité : alors d'inévitables événements accidentels (décès, « déguerpissement », maladie, etc.) ne pouvant plus être régulés, se transforment en autant de « forces centrifuges favorisant l'éclatement des groupes familiaux ». De ce fait, les personnes ainsi fragilisées socialement sont contraintes à un recours contradictoire : elles tentent de se replier sur une « sphère privée de relations qui s'autonomise », sur un réseau de relations construites par une sociabilité volontariste (en particulier par leur participation systématique aux cérémonies), mais, faute de moyens, ces réseaux sont eux-mêmes très fragiles car ils gèrent des ressources raréfiées selon une logique qui est plus de circulation et de redistribution aléatoires, que d'accumulation. Le « travail » est ici rare, occasionnel, et c'est plutôt l'aptitude à capter les maigres ressources en circulation par sa sociabilité et par ses capacités de manipulation, qui est mobilisée. Ainsi « on assisterait à l'émergence d'une économie "métisse", hybride, qui ressortirait à la fois au don et au contre-don (ce qui circule est au service du lien) et à l'économie de marché (le lien social est instrumentalisé) en fonction de stratégies imposées par la nécessité »[9].

Ce « marché des corps », cet univers de la ressource rare circulant au rythme des liens construits et accumulés, admettent donc des ponts avec celui, plus « formel », de la « division du travail », par lesquels le premier ponctionne occasionnellement le second : jeunes filles s'attachant un « groto »[10] marié mais nanti d'un bon emploi, jeunes dealers déployant toutes les ressources de la ruse pour conserver une position aléatoire dans le marché de la drogue tout en se protégeant par des investissements communautaires, jeunes chômeurs courant après les faveurs d'un protecteur

9. J.-F. Werner, *supra*.

10. « Gros tonneau » en français populaire ivoirien : toute personne que son embonpoint désigne comme riche et bien nourrie.

hypothétique, prostituées vendant leur corps au jour le jour au gré des tarifs que le client démarché leur impose, déscolarisés à l'affût de tous les trafics et de toutes les combines possibles dans les interstices de l'économie souterraine...

Mais sans doute faut-il conclure de cet examen du rôle du « travail » dans le procès d'individualisation, que si ces deux univers, celui de la division du travail et celui de la débrouillardise où tous les coups et toutes les improvisations sont envisageables, cœxistent et souvent s'interpénètrent, la situation des individus dans l'un ou dans l'autre est précaire, soumise à de multiples aléas, et le basculement de l'un à l'autre toujours possible. Pour tous ceux qui campent à leur jonction, les autres sont toujours omniprésents, mais peut-être plus comme un enfer que comme un paradis.

Monétarisation et individualisation : l'effet de rareté

La place de l'argent est donc centrale et elle l'est de plus en plus dans *un contexte contradictoire de monétarisation accrue de l'ensemble des rapports sociaux et de raréfaction simultanée des ressources monétaires.*

Certes, l'argent a toujours rempli une fonction de médiation et de régulation des rapports sociaux. Cela se vérifie déjà dans les relations entre hommes et femmes (le paiement de la compensation matrimoniale, le cadeau dû en échange du service sexuel...), entre aînés et cadets (dans le cadre du système d'avances-restitutions, de l'héritage...), entre ressortissants d'un même collectif (dans le cadre familial, lignager ou villageois, participer à des cérémonies comme le baptême, le mariage ou les funérailles, ne va pas sans l'obligation d'apporter sa « quote-part » – son *bolomafara* au Mali...), entre parents et enfants (les premiers devant « soutenir » – financièrement – les seconds, ceux-ci devant, dès que possible, contribuer aux dépenses de ceux-là), enfin entre employeurs et employés. Cette fonction trouve son accomplissement dans le fonctionnement du don et du contre-don, et plus encore de la dette qui participe à l'assignation des places et rôles individuels, notamment en déterminant la réussite ou l'échec respectifs de chacun et, au-delà, la réussite ou l'échec de son groupe. L'argent est à ce titre un moyen d'accumuler les divers capitaux (économique ; social : femmes, clientèle, obligés ; culturel : diplôme ou formation professionnelle ; symbolique : prestige, influence, rang, créances).

Mais la logique de la dette limite l'accumulation personnelle et interdit la jouissance purement individuelle de ces capitaux. En somme, si l'appropriation individuelle de l'argent est approuvée ou même encouragée, la logique de son utilisation reste en partie soumise à un impératif de redis-

tribution réglé par la primauté du collectif sur l'individu (comme dans le cas du *foroba* bambara, ensemble des capitaux d'un lignage – champs, moyens de production, esclaves etc. –, à l'accroissement desquels chaque membre concourt, mais que personne ne détient en propre). *Dans ce contexte, en somme, la monétarisation tend à être « neutralisée » : elle est mise au service de la reproduction de rapports sociaux préexistants.*

Or ce conservatisme social, qui passe par des modes réglés d'intégration (donc, a contrario, d'exclusion) de l'individu, joue également au niveau macro-social. Là aussi la dette (le don et le contre-don) est au centre des processus d'intégration et d'exclusion. Qui donne, peut prétendre être intégré (c'est vrai dans les différents domaines de la vie sociale, celui du travail – qui veut se faire embaucher paiera son futur employeur –, celui du politique – qui veut se faire élire, entretient une clientèle et « achète » les électeurs par des largesses –, celui du religieux – qui entend participer aux cérémonies d'autrui et s'assurer ainsi de la participation d'autrui aux cérémonies qu'il aura à organiser, doit participer aux frais –, etc.). Et qui ne donne pas, alors qu'il est en mesure de donner, alors que son statut et sa situation financière lui font une obligation de générosité, alors que sa position ou son activité ponctuelle lui imposent de donner (l'homme qui courtise une femme, par exemple), ou encore, alors qu'il devrait donner en retour (le diplômé sur qui l'on a investi), est menacé d'être tenu à l'écart ou se trouve même exclu, temporairement ou définitivement, de certains champs sociaux (par exemple, des organes décisionnels de la communauté dont le diplômé au chômage ne pourra pas faire partie, parce qu'il n'a pas rempli son contrat : prendre en charge ses aînés et cadets – autrement dit assumer ses responsabilités dans le cycle des générations et des échanges). Telle est ainsi, par exemple, la loi du contrat (*ton*) propre à la culture mandingue. Parallèlement, qui donne, intègre (le père qui soutient financièrement son fils pour ses études ou pour monter une affaire) et ainsi sert les mécanismes sociaux d'intégration auxquels lui-même est soumis (grâce à la richesse acquise par le fils ou par le cadet, le père ou l'aîné peuvent prétendre garder leur place ; grâce à la dot versée aux parents de l'épouse, le mari polygame conforte doublement sa position au sein du groupe : il accumule des femmes et des alliances lignagères etc.).

Ces processus d'intégration fonctionnent donc selon un ensemble d'exigences, de devoirs et de droits, fortement codifiés, dont la fonction ultime est d'assurer la pérennité d'une certaine distribution des rôles, des fonctions, des pouvoirs, qui s'ordonnent selon *une hiérarchie elle aussi prédéfinie, dont l'argent est davantage un moyen de la reproduction qu'il n'est le moteur de la production de hiérarchies nouvelles* entre individus ou groupes sociaux. Aussi contribue-t-il également à la reproduction des classes (bourgeoisie d'État, bourgeoisie bureaucratique, grands commer-

çants, moyenne bourgeoisie urbaine...) et, au niveau micro-social, à la reproduction de logiques sociales et symboliques à la base des rapports entre sexes, âges, générations et statuts, et se trouve-t-il suffisamment « neutralisé » par la logique redistributive pour ne pas subvertir ces rapports : c'est ainsi, par exemple, qu'un cadet enrichi, pour pouvoir garder sa place dans l'univers lignager ou villageois, devra toujours, comme ses pairs moins riches que lui, y remplir le rôle ordinairement prescrit aux cadets à l'égard des aînés. Sa richesse ne fera pas de lui un aîné « avant l'âge », ni ne le dotera des pouvoirs dévolus à ses aînés. Comme le montre, en tout cas, l'exemple du Mali, où la circulation élargie du capital est une tradition de longue durée, la monnaie, en temps ordinaire, est au service de la reproduction des rapports réglés entre savoir, pouvoir et richesse, triptyque auquel correspondaient déjà les hiérarchies anciennes qui se sont prolongées dans les « néo-hiérarchies sociales » (Bagayogo, 1987) [11].

On ne peut donc guère considérer que l'argent, *par lui-même*, ait perverti les rapports sociaux – même s'il les a investis chaque jour un peu plus –, ni que sa possession en grande quantité soit *devenue* une nouvelle modalité d'identité et de mobilité sociales, la richesse ayant toujours été l'un des signes de la réussite. L'argent a certes pu acquérir une place plus importante dans les rapports sociaux. Mais il doit l'accroissement de ses fonctions (de simple médium, il est devenu support et régulateur), non à la monétarisation des échanges, mais à *une perte d'efficace des mécanismes de redistribution*. Si les femmes, notamment, peuvent parfois se présenter en partenaires sexuelles libres d'accepter ou de refuser une relation au nom de la seule considération de leur intérêt matériel, ou si les hommes peuvent penser leurs relations avec les femmes sur le modèle d'une petite entreprise où l'économique prime sur l'affectif, c'est parce que l'argent a aujourd'hui investi les discours en tant que préoccupation dominante. En bref, la monétarisation des échanges sociaux pouvait aussi être un simple avatar d'échanges passés (le clientélisme ou les transactions marchandes entre sexes n'étant pas l'apanage de la modernité), donc n'entrer ni en contradiction ni en conflit avec les principes et modes d'intégration habituels. Tout au plus a-t-elle exacerbé des logiques sociales préexistantes, en amplifiant les différenciations sociales, les tensions et les conflits.

Loin d'ouvrir toutes les portes et de donner tous les droits, la richesse, pour être socialement efficace, doit demeurer subordonnée à la détention et à la gestion globale des différents capitaux (sociaux et symboliques) – capitaux que, précisément, l'argent ne permet pas d'acquérir automatiquement (par exemple le pouvoir conféré par le savoir) –, *et à une logique des rapports sociaux selon laquelle l'individualisation « n'est concevable que sous une condition : qu'elle soit mise au service des autres »*. Autre-

11. « L'État au Mali. Représentation, autonomie et mode de fonctionnement », in Terray E. (dir.), *L'État contemporain en Afrique,* Paris, L'Harmattan, 1987, 418 p.

ment dit, s'il faut être riche pour prétendre avoir du pouvoir, encore faut-il dispenser cette richesse aux autres (individus ou groupes) pour être intégré ou, mieux (mais cela revient au même), pour intégrer – la capacité d'intégrer étant principe et condition du pouvoir. Autrement dit encore, s'il faut être riche, mieux vaut ne pas l'être trop, en tous cas ne pas l'être seul. C'est en cela que l'argent, plus qu'il n'est ordonnateur de nouveaux rapports sociaux ou producteur de nouveaux principes d'intégration, continue de participer d'une logique sociale (également économique et politique) selon laquelle « l'être ensemble » prime sur l'avoir, et « l'avoir ensemble », sur la rétention individualiste.

En définitive, *tant du moins qu'il n'est pas devenu un bien excessivement rare, inaccessible pour beaucoup,* l'argent n'est pas – excepté dans certains cas qui, justement, restent marginaux – un facteur de déstructuration des rapport sociaux « traditionnels » : il reste au service des structures préexistantes et de la reproduction de leur dynamique de redistribution excluant l'individualisation.

La monétarisation généralisée ne devient donc déstructurante qu'à partir du moment où ces structures, qui avaient, de longue date, pu l'assimiler et l'intégrer à leurs logiques propres, communautaire et hiérarchique, redistributrice et clientéliste, mais qui en étaient, en conséquence, devenues de plus en plus dépendantes, se trouve affrontées à une situation sans précédent : quand les capacités d'accumulation, donc de redistribution monétaires, sous l'effet de la crise économique et de l'ajustement structurel, en viennent à être gravement affectées.

C'est alors, paradoxalement, que la monétarisation devient déterminante, dans l'espace du manque qui s'élargit entre la monétarisation générale et normale des rapports sociaux, d'une part, et la rareté inédite à ce jour de la monnaie, d'autre part, qui met en question le cycle de l'accumulation-redistribution, et, de ce fait, mine de l'intérieur les rapports institués : elle affecte gravement, en régime de rareté et de compétition accrues, leur capacité à intégrer, donc elle engendre de l'individualisation.

Comme le répètent obsessionnellement les nouveaux pauvres d'Abidjan, pour expliquer que rien ne va plus, ni dans les parcours scolaires, avortés faute de soutien parental, ni dans la société où l'on n'a aucune chance de trouver une place si l'on ne peut plus acheter des faveurs, ni dans la communauté où l'on devient un paria dès lors qu'on ne peut plus y tenir son rang dans les échanges monétarisés, tout vient de ce que « y a pas l'argent », autre manière de décliner le leitmotiv universel qui explique tous les échecs : « c'est par manque de moyens ». Alors, effectivement, se trouve souligné, parce qu'il fait défaut, à quel point l'argent avait envahi jusqu'au plus intime des rapports sociaux : non pas qu'il les aurait transformés, mais, tout simplement, parce qu'il en était devenu la formalité principale.

La remise en cause des principes de redistribution et la structuration nouvelle du marché du travail accompagnent ainsi l'émergence d'une dynamique nouvelle, selon laquelle l'argent destituerait les logiques sociales prévalant jusque-là. Certes, cette dynamique n'est qu'en partie à l'œuvre – le cadet rechignant par exemple à redistribuer, mais ne concevant pas de vivre coupé de sa parentèle, ce qui lui interdit toute rétention absolue. Mais des rapports nouveaux entre savoir, richesse et pouvoir se font jour, comme en témoignent par exemple la relégation du savoir comme capital secondaire (ainsi n'est-on plus aujourd'hui favorisé sur le marché du travail parce que l'on est diplômé) ou, plus encore, l'érosion des instances de socialisation (notamment les initiations, canaux de l'apprentissage des règles sociales, de l'intégration et de la reproduction des rapports sociaux ; notamment, le déclin de l'autorité paternelle quand le chef de famille n'a plus les moyens de « soutenir » ses enfants) et aussi, à un autre niveau, la mise en cause du pouvoir masculin sur les femmes.

L'instrumentalisation des rapports de sexe (radicalisée dans la *prostitution*, qu'elle soit occasionnelle ou « professionnelle ») est un autre signe de la toute nouvelle puissance de la monétarisation quand elle se développe dans un contexte de rareté, de crise et de réorganisation des rapports sociaux sous le régime de la concurrence et du conflit. La « liberté » relative des femmes qui monnaient leur corps, renvoie ainsi plus à une individualisation contrainte qu'à une réelle autonomie. En effet, les femmes n'ont ni la même position ni les mêmes opportunités que les hommes : la scolarisation, les emplois stables leur sont d'un accès beaucoup plus difficile. Par ailleurs, leurs investissements symboliques et affectifs ne sont pas les mêmes : leur statut social est d'abord fonction de leur destin matrimonial et maternel. Quant aux jeunes hommes touchés par la nouvelle pauvreté, ils se trouvent exclus du marché des relations sexuelles et matrimoniales, tandis que les hommes riches, ou, plus généralement, les hommes déjà mariés y ont encore une position plus avantageuse que jamais : au nom d'un « habitus polygamique », ils accumulent « maîtresses » et « copines ». Les femmes quant à elles s'appuient sur la monétarisation des rapports sexuels pour assurer leur survie et quelquefois leur promotion sociale, mais le mariage, qui reste l'inscription sociale fondamentale pour la plupart d'entre elles, en est rendu d'autant plus difficile.

En ces domaines, encore, *les rapports sociaux continuent certes de s'étayer sur des logiques sociales et des habitus « traditionnels », mais ceux-ci apparaissent souvent à porte-à-faux dans un nombre grandissant de situations et pour un nombre grandissant d'individus : ils sont donc voués à se transformer.* Cependant, si l'individualisme s'y manifeste nécessairement, il s'agit le plus souvent d'un individualisme sous contrainte, et l'on peut se demander si, à court terme, cette monétarisation sous l'empire de la rareté, n'engage pas dans un cul-de-sac social. Car cet individualisme est par ailleurs réprouvé par l'éthique communautaire.

Désormais, cependant, la monétarisation distribue différemment les hiérarchisations de pouvoir et de richesse ; elle différencie des classes à l'intérieur des générations et des genres. Les véritables dominants, dans les villes ouest-africaines, sont de plus en plus ceux qui *maîtrisent* l'accès aux places dites « modernes » : même s'ils s'appuient sur les habitus et les processus dits « traditionnels », ils les font jouer à leur seul profit.

Entre holisme et individualisme, une subjectivation de compromis

Au bout du compte, les modernisations africaines ont combiné deux logiques contradictoires : d'une part la logique universelle de la modernité (marchande, urbaine, étatique, bureaucratique, scripturaire) ; d'autre part une logique spécifique de traditions hiérarchiques, communautaires, autoritaires, gérontocratiques, qui s'est incarnée dans l'État patrimonial, dans le despotisme politique, dans le culte du chef et dans le clientélisme, ce système d'intégration politique se développant dans la continuité de la logique communautaire de la dette.

D'un côté donc, la modernité universelle appelait à la constitution d'une société civile construite sur les décombres de la socialité communautaire, et sur le développement corrélatif d'un processus d'individualisation donnant libre cours aux potentialités individualistes et subjectives.

Mais d'un autre côté, les conditions historiques de la modernisation – *grosso modo* le sous-développement, le clientélisme et le despotisme – ont interdit à l'individu de pouvoir émerger véritablement en tant que sujet autonome, en le maintenant attaché à son appartenance, à son identité et à son ethos communautaires.

Or la crise économique ne clarifie guère cette situation contradictoire, qui appelle les individus à être indépendants et autonomes et, simultanément, les renvoie dans leur dépendance et dans leur hétéronomie communautaires. Elle la surdéterminerait plutôt.

D'une part, en effet, dans un contexte de concurrence exacerbée sur le marché de l'emploi et des ressources monétaires, elle oblige les individus à se prendre de plus en plus en charge en ne comptant d'abord que sur eux-mêmes, à partir d'un double constat, celui de la défaillance du clientélisme d'État et celui des limites de plus en plus étroites de la solidarité communautaire.

Mais d'autre part, le désengagement de l'État, la faillite des services publics (santé, école, protection sociale), l'inaccessibilité du crédit institutionnel et des formes privées de la sécurité, la précarité grandissante des conditions d'existence, les licenciements, le chômage, donnent une importance accrue à la solidarité communautaire : elle demeure le seul recours

encore envisageable pour les plus pauvres, tandis que, pour la plupart, y compris ceux qui y sont en position de donateurs, le réseau communautaire représente par excellence l'espace social et symbolique au sein duquel ils retrouvent une pleine identité – la reconnaissance de leur individualité comme « être total », « non divisé en facultés » (Mauss) –, ainsi qu'une image sociale de soi plus riche et souvent plus valorisante que la caricature unidimensionnelle que peut leur renvoyer le miroir tendu par la société globale, image ne retenant guère que ce qui peut s'évaluer à l'aune monétaire.

Ainsi, le chômeur ivoirien qui continue de participer aux funérailles villageoises en dépit de l'humiliation de sa situation de pauvre incapable de cotiser aux dépenses ostentatoires, retrouve néanmoins en ces occasions un statut social (celui que définit sa position généalogique), une identité personnelle (celle que définissent son histoire et le réseau de ses relations), en même temps qu'il continue de préserver son droit à l'assistance éventuelle des siens et, surtout, peut-être, son droit à ses propres funérailles, c'est-à-dire à sa chance de survie dans l'au-delà.

Ainsi, au Niger, la jeune *kossou-kossou* trouve dans la prostitution un moyen de survivre et aussi un moyen de conquérir une indépendance financière qui permette d'échapper aux servitudes de la condition féminine et aux dominations parentales et conjugales, mais en même temps, en continuant d'aider les parents, la mère surtout, et, plus généralement, en affichant une certaine générosité qui est le signe de son indépendance économique, elle conquiert de vive force, auprès de son entourage, son droit à l'existence (« dans cette vie, si tu n'as pas d'argent, tu n'es rien ») et à cette reconnaissance sociale que lui refuse par ailleurs une société globale fortement influencée par un islam intégriste.

Ainsi, au Mali, le jeune diplômé chômeur sait qu'en ne pouvant venir prendre sa place dans le circuit de la dette (« tu finis tes études, tu es toujours à la charge de tes parents, alors que c'est à toi de les prendre en charge. Toi, tu es là, alors que tes parents ont tout fait pour toi (...). La vie est un crédit : ce que les autres ont fait pour toi, tu le leur dois... »), il est privé de dignité et de statut, condamné à l'insignifiance sociale, à la « mort symbolique », mais en même temps, intériorisant les fondements axiologiques de cette exclusion, tout en prenant conscience que c'est à lui de prendre en main sa destinée (prospecter le marché de l'emploi, fonder une petite affaire, s'associer avec d'autres, accepter les petits boulots ou les stages non rémunérés, etc.), s'il cherche à conquérir son indépendance par rapport à sa famille, c'est pour y reconquérir une position et un statut et non pour rompre définitivement avec elle (« je n'ai pas coupé les ponts avec ma famille. Vous avez toutes vos dimensions dans votre famille. Sans elle, vous n'êtes rien. Sans elle, je meurs »). En d'autres termes, *être indépendant signifie certes conquérir son autonomie individuelle, mais cela signifie tout autant ne plus être dépendant* (assisté,

hébergé, dominé, humilié) *de manière à pouvoir reprendre sa place normale dans le cycle de la dette communautaire,* l'intégration de l'individu passant par son indépendance économique, sa dépendance prolongée à l'égard d'autrui faisant a contrario de lui un marginal, voire un exclu. Cependant, le désir d'autonomie n'en est pas moins réel : en même temps qu'il souhaite retrouver un statut à part entière dans sa communauté, le jeune chômeur diplômé sait à la fois que la solidarité familiale a ses limites (effective pour l'assurance des besoins élémentaires, de logement et de nourriture, elle ne permet plus de résoudre les problèmes d'emploi) et qu'elle est contraignante, puisqu'elle engendre l'obligation de rendre ; c'est pour ces deux raisons qu'il préfère aussi « s'en sortir » par lui-même, ou en ayant recours à des formules associatives avec des pairs ou encore aux aides anonymes d'organisations extra-communautaires.

Ainsi la mise en crise du cycle de la dette se lit dans la situation contradictoire de certains jeunes chômeurs déscolarisés d'Abidjan, affrontés à l'exaspération des antinomies dont elle est porteuse en période de raréfaction drastique des ressources et de fermeture du marché de l'emploi. Endettés jusqu'au cou par les investissements consentis sur leur réussite escomptée, ils se sentent rejetés et méprisés de n'avoir pu remplir jusqu'à son terme la mission qui leur était assignée par leur entourage. Mais en même temps, interprétant leur échec dans les termes de l'idéo-logique lignagère, ils pensent que cet échec avait été programmé par des sorciers de ce même entourage et que ceux-ci continuent de s'acharner sur eux en leur interdisant de trouver un emploi. Pourtant, c'est malgré tout dans leur environnement communautaire, en dépit d'un climat de tensions et de soupçons mutuels qui confinent parfois à une guerre d'intimidation magique larvée, qu'ils continuent de trouver les moyens d'une survie élémentaire et qu'ils échappent à la non-existence sociale à quoi les réduit leur statut de paria dans une société globale incapable de les intégrer. Cependant d'autres jeunes chômeurs s'engagent plus résolument dans l'aventure de l'individualisation volontaire : tirant la leçon des carences de l'État et des contraintes devenues exorbitantes de l'endettement communautaire, d'un côté ils font feu de tout bois pour conquérir une place dans une société dont ils contestent le mode de gestion patrimonial et clientéliste, de l'autre ils vont souvent chercher dans les religiosités nouvelles à la fois une nouvelle morale de l'autonomie (du type de l'éthique protestante), de nouveaux modes de socialité (une solidarité de type égalitaire et contractuel) et une protection efficace contre l'idéologique sorcière. Pour autant, ils n'entendent pas rompre avec l'ethos communautaire mais cherchent à poser, face à ses impératifs autrefois inquestionnés, leurs exigences et leurs objectifs propres. Sans remettre en cause le principe de la dette, ils en récusent le caractère massif et indéfini, au nom du principe contractuel individualiste du type « j'aide qui m'a aidé et non pas quiconque se réclame de notre commune appartenance ». Sans remettre en

cause les obligations rétrospectives envers les aînés, ils entendent privilégier les ascendants proches et, surtout, en réduire la portée en mettant en avant la priorité prospective du devoir envers ses propres enfants. Sans nier l'importance des funérailles, ils en critiquent les aspects les plus ostentatoirement dispendieux et se proposent d'y prendre part de manière plus symbolique, tandis qu'ils préconisent plutôt d'investir dans la mesure de ses moyens dans des projets de modernisation du village et dans l'aide sélective aux seuls écoliers jugés comme les plus capables. Donc, sans aucunement se réclamer d'une quelconque prise de position individualiste, ils entendent négocier dorénavant leur relation avec leur communauté en trouvant la bonne distance : *ni trop près ni trop loin, ni la soumission dépendante ni l'indépendance autarcique, mais l'adhésion réflexive et critique du sujet autonome, responsable d'abord de soi et de ses proches.*

Ainsi les patronnes de maquis abidjanais ont trouvé dans la création de leur petite entreprise le moyen de ne plus dépendre du pouvoir discrétionnaire d'un mari ni des aléas de la vie affective et conjugale, d'échapper souvent à un mariage forcé, parfois de se mettre à l'abri de conflits dans la famille d'origine (et des menaces sorcières qu'ils impliquent) et elles tendent de plus en plus, car elles y sont aussi poussées par la baisse des chiffres d'affaires, à séparer leur pratique professionnelle et les pratiques de solidarité, notamment en donnant la préférence à la main-d'œuvre salariée aux dépens de l'emploi de membres de la famille. Mais elles ne refusent pas pour autant de prendre leur place dans le cycle de la dette : elles sont venues en ville « pour pouvoir aider les grandes sœurs et la mère », « pour faire quelque chose pour prouver à mes parents qui m'ont amenée à l'école », pour « m'occuper des petits frères pour qu'à ma vieillesse, ils s'occupent aussi de moi » ou encore pour scolariser des petites sœurs « parce que c'est moi qui suis la grande ; je suis obligée ». C'est qu'en effet, elles aussi vivent sous l'épée de Damoclès d'une sanction par la sorcellerie (menaçant la survie de leurs enfants ou leur propre fécondité, ou encore leur entreprise). De même, si les patrons de maquis dissocient de plus en plus le monde des affaires du monde des relations familiales, en refusant d'employer de la main-d'œuvre issue de la parenté, en évitant les sollicitations permanentes, en déboutant résolument les demandes de prêts (le prêt à un parent est « perdu », c'est de « l'aide sans fin »), *leur refus n'en est pas moins oblique* : ils le font en quelque sorte accepter, en continuant de faire de « petits cadeaux » et en pratiquant l'hospitalité.

Ainsi les jeunes créateurs d'entreprises modernes au Mali choisissent résolument la logique classique de l'exploitation du travail contre la logique de l'emploi d'une main-d'œuvre familiale et ils développent de savantes stratégies d'évitement pour mettre l'entreprise à l'abri de la vie sociale communautaire, pour la déconnecter de toute éthique de redistri-

bution. Ils affirment aussi leur volonté de self made men en refusant d'avoir recours aux prêts familiaux qui obligent. Vis-à-vis des cérémonies familiales, de même, ils mettent en œuvre d'autres conduites d'évitement et manifestent des attitudes délibérément critiques. Ce qui les occupe avant tout, c'est en effet de vaincre les obstacles qu'ils rencontrent dans leur entreprise de création d'un place inédite dans la division sociale traditionnelle du travail au sein de la société malienne. Pour cela, il leur faut inventer eux-mêmes leur propre procès d'individualisation, notamment en opérant de multiples ruptures par rapport aux formes traditionnelles de la socialité assignée. *Mais ces multiples ruptures ne constituent pas une rupture globale* : à l'égard des sollicitations communautaires, ils imposent leur propre compromis ; ils assignent de strictes limites au montant de leur redistribution ; ils rendent étanches les ressources de l'entreprise en se fixant à eux-mêmes un salaire dans lequel ils incluent souvent le montant prévu des dépenses sociales incompressibles. De la sorte, ils échappent aux accusations d'individualisme tout en rompant nettement avec l'une des valeurs cardinales de l'éthique communautaire aussi bien que de la culture économique commerçante au Mali, celle qui exige que la production de la richesse ne soit pas dissociée du groupe de parenté. *Mais cette rupture ne procède pas d'une logique individualiste : en tant que mise à distance contrôlée du milieu social, en tant qu'instauration d'une relation maîtrisée aux valeurs communautaires, elle procède d'une logique d'autonomisation* par laquelle l'individu s'affirme comme acteur et comme sujet, capable par ailleurs d'inventer la place qui l'intégrera dans une société globale qu'il contribue à transformer.

Ainsi, exemple extrême mais lui aussi particulièrement significatif, le jeune dealer dakarois, individualiste entreprenant, déviant, bravant l'autorité de l'État par ses activités dans le champ macro-social, reste attaché par ailleurs aux normes et aux valeurs qui assurent la reproduction de sa communauté d'origine. Comme aîné de sa fratrie et père de famille, il entend ne pas être dépendant des autres pour assumer ses charges et ses devoirs. En période de prospérité, il investit dans de grosses dépenses ostentatoires à l'occasion de baptêmes, redistribuant ainsi ses gains au sein du réseau de parenté et parmi ses voisins, faisant de la sorte un placement qui lui apporte le respect et lui garantit une possibilité de soutien (même réduite) en cas de coup dur. En même temps, il prend sa place dans la redistribution clientéliste à l'échelle sociétale, en attirant les clients, en entretenant des amitiés bien placées et en impressionnant favorablement les fournisseurs. De manière plus diffuse, il prévient ainsi les risques d'agression magique ou de délation. Aussi contribue-t-il, lui-aussi, à sa manière, à créer *un espace hybride entre l'individualisme de l'économie concurrentielle de marché et la solidarité inquestionnée de l'économie de la redistribution communautaire et du don.*

En fin de compte, tous ces cas ont bien en commun de montrer qu'*on ne saurait confondre l'individualisation en tant que processus de produc-*

tion du sujet individuel (animé par les aspirations à l'indépendance et à l'autonomie) *et la production de l'individualisme* au sens commun et « post-moderne » du terme, l'associant à un idéal (aporétique) d'indépendance autarcique, au souci exclusif de soi, à l'égoïsme, et en faisant l'un des ferments (ou, de manière plus pertinente, l'un des effets rétroactifs) de la fragmentation sociale, du déclin de la solidarité sociale et de la citoyenneté politique, donc une menace pour la société elle-même.

Certes les modes d'intégration, donc de production sociale de l'individu, sont bien en crise dans l'Afrique contemporaine, tant au niveau de la communauté qu'à celui de la société politique. Mais cette crise donne ici à voir qu'elle est simultanément ouverture d'un champ de nécessités, d'incertitudes nouvelles et de souffrances aggravées et, en même temps, desserrement des contraintes anciennes et ouverture d'un nouveau champ pour l'action, l'innovation et la pensée. Elle est bien en ce sens une croisée des voies, dont les destinations respectives ni le mode d'emploi ne sont donnés ni clairement perceptibles. Or de telles situations sont par excellence un appel à la créativité des individus. Car, *en dernière analyse, les changements qui préfigurent les nouvelles totalisations institutionnelles et idéologiques à venir et induisent les mouvements sociaux qui en seront porteurs, prennent leurs racines dans les mille et une formes de changements microscopiques qui affectent les individus* (leurs pratiques, leurs émotions, leurs manières de sentir, percevoir et juger). En temps ordinaire, aucun individu n'est déjà parfaitement socialisé : entre les conditionnements socio-culturels et leur intériorisation dans les habitus, il y a toujours un décalage, souvent un hiatus plus ou moins grand, comme le montre à sa manière l'imparfaite socialisation communautaire, qui refoule l'individualisme mais ne l'éradique nullement. Or ce hiatus, par lequel s'insinue toujours de l'individu, *toujours rebelle à sa complète socialisation,* telle que la programment en vain les institutions, s'élargit dès lors que les conditions objectives d'existence ne coïncident plus avec les conditionnements culturels, tels qu'ils tendent à perdurer dans les formes de socialisation héritées et transmises de génération en génération.

C'est dans cette brèche que, sitôt que les circonstances s'y prêtent ou l'exigent, naissent et grandissent de nouvelles manières de percevoir, sentir, penser et agir, qui, par définition, ne sont pas encore cristallisées, totalisées et codifiées dans les institutions et n'ont pas encore pleinement pris corps dans des mouvements collectifs. C'est donc au cœur des vies individuelles, des destins personnels, des itinéraires subjectifs, des formes de sensibilité et de conscience qui les accompagnent et qui les interprètent, qu'il convenait, par *une sorte de sociologie des individus,* d'aller débusquer ces ferments intimes et discrets du changement social.

Il n'est donc pas étonnant que l'on y ait trouvé surtout des processus en actes, des formes incertaines, des recompositions placées sous le signe de

l'ambiguïté, souvent de l'ambivalence, en tout cas du métissage, de l'hybridation et du compromis plus ou moins instables. Mais il est sûr cependant que, si l'on ne peut encore préjuger des formations sociales qui sortiront de cette alchimie et des rapports de force qui en conditionneront l'issue (avènements démocratiques ? dualisation ségrégative et désintégration sociétale ? régressions dictatoriales ? replis néo-communautaristes ? fanatismes religieux ?), l'on peut dire avec certitude que *dans les sociétés en chantier de l'Afrique contemporaine, ce qui se fraie un chemin souterrain dans les sensibilités et les consciences, c'est assurément un appel à l'avènement de l'individu comme sujet,* aspirant à plus d'indépendance et de liberté, à la fois contre les régimes politiques autoritaires dont le constat de faillite n'est plus à faire et, n'en déplaise aux idéologues cultivant leur nostalgie pour d'imaginaires univers communautaires dont ils ne souffriraient pas les contraintes s'ils devaient en faire l'expérience réelle, contre les implications totalitaires du principe catégorique a priori de la dette massive, infinie et inconditionnelle, qui est le ressort de la solidarité communautaire.

Pour autant, cet avènement du sujet n'est pas une création ex nihilo. Nos recherches montrent qu'il est impliqué par ce qu'en d'autres temps, on eut appelé un « procès sans sujet » (Althusser) : une division sociale du travail qui engendre un processus (collectif, inintentionnel) d'individualisation appelant à la fois à l'individualisme de la lutte pour la vie et à *la subjectivité de l'autonomie impliquée par la nécessité (objective) de faire des choix, de résoudre des dilemmes, d'arbitrer entre des antinomies.* Mais ces mêmes recherches montrent également que ce procès est mis en œuvre par des sujets qui réfléchissent sur leurs conditions d'existence, qui pensent, calculent, évaluent, utilisent de plus en plus activement leur raison analytique et critique et peuvent, sitôt que le carcan des autoritarismes politiques et communautaires se desserre, la mettre au service de ces universelles pulsions individualistes (le souci de soi, la préoccupation prédominante de ses intérêts, en somme l'instinct de vie quand il n'est pas censuré, refoulé ou sublimé par l'institution) qui poussent tout un chacun à rechercher son bonheur, cette ancienne « idée neuve » en Occident, mais toute nouvelle en Afrique et ailleurs.

Cependant, l'on a pris garde à *ne pas verser dans un universalisme abstrait,* de bon aloi peut-être, mais socialement désincarné. Ce qui nous est apparu, en effet, c'est que les sujets individuels innovent bien sûr dans des conditions historiques données, donc, également, en mettant en œuvre « les structures sociales de leur personnalité » (Elias), cette présence agissante du passé intériorisé, incorporé dans les habitus : autrement dit, *toujours-déjà-socialisés,* les individus dont nous avons tenté de restituer les itinéraires existentiels et subjectifs, ne sont pas des sujets virtuellement transcendantaux, qu'il suffirait de dégager de leur carcans sociétaux pour les voir rejoindre une subjectivité universelle. Comme le rappelle P. Bourdieu,

« l'habitus est une subjectivité socialisée ». En tant que tel, il est conservateur par essence : tant qu'il est « affronté à des conditions objectives identiques ou semblables à celles dont il est le produit, il est parfaitement adapté, sans aucune recherche de l'adaptation consciente et rationnelle »[12]. Mais quand les conditions objectives changent et multiplient les discordances et les contradictions, autrement dit les logiques différentes et même antinomiques de champs sociaux diversifiés et déconnectés, l'habitus est ipso facto appelé à manifester ses capacités génératrices : à inventer de nouvelles pratiques certes, mais aussi, simultanément, à faire un *travail de soi sur soi, qui est condition de l'avènement d'une subjectivité réflexive,* à travailler sur ses dispositions à partir de ses dispositions et, en même temps, ajouterons-nous, en s'appuyant sur certaines forces instinctuelles (on pourrait dire pré-sociales si l'on ne remarquait pas aussitôt qu'elles aussi portent la marque du social, précisément par leur mode de mise en valeur ou, au contraire, de répression, par la socialisation) que l'habitus avait pu jusqu'alors contenir, censurer et refouler ou sublimer.

C'est pourquoi, nous semble-t-il, *l'avènement des subjectivités africaines est un processus nécessairement syncrétique, métisse, et donne lieu à des formules de compromis* : compromis entre les pulsions individualistes et l'éthique toujours puissante de la solidarité de proximité ; compromis entre l'aspiration à l'indépendance et le sentiment profond de recevoir sa pleine identité de ses enracinements communautaires ; compromis entre la rationalité économique parfaitement sécularisée et la prégnance d'une construction religieuse du monde qui passe toujours par la communauté en tant qu'« unité de survie » après la mort ; compromis (peut-être plus fragile) entre la rationalité instrumentale et la rationalité magico-sorcière (que l'on commence cependant à remettre en cause en s'appuyant sur les religions de la révélation et leurs avatars).

En bref, *travaillant dans des conditions historiques spécifiques et sur des habitus spécifiques, l'individu africain inventerait sa propre interprétation de la subjectivité* : entre holisme et individualisme, ce serait une subjectivité fondée sur les principes de l'indépendance et de l'autonomie *relatives,* sachant louvoyer entre les deux écueils de l'individualisme postmoderne et de la subjectivité classique, sachant que l'indépendance absolue est un leurre et un malheur, sachant que l'autonomie ne peut se penser hors de la solidarité avec autrui, donc hors du compromis contractuel, sachant que chacun est endetté à l'égard de la société et de son entourage proche, mais récusant désormais toute idée de dette absolue, pour lui substituer, et c'est peut-être là l'essentiel, l'idée démocratique d'une dette négociée, conditionnelle et relative. Encore faudra-t-il que les forces du passé n'étouffent pas ces virtualités incontestables.

12. P. Bourdieu avec Loïc J.-D. Wacquant, *Réponses*, Seuil, 1992, p. 105.

Table des matières

Introduction : L'individualisation africaine en questions 7

PROLOGUES

L'INDIVIDU : UN ÉTAT DE LA QUESTION

Robert Vuarin : Un siècle d'individu, de communauté et d'État. Une lecture sociologique : Durkheim, Dumont, Maffesoli, Elias 19

Alain Marie : Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine 53

PREMIÈRE PARTIE

ENTRE FAMILLE ET ENTREPRISE, LES ARBITRAGES DE L'ACTEUR

François Leimdorfer : Individus entre famille et entreprise : patrons et patronnes de restaurants populaires à Abidjan 113

Robert Vuarin : Les entreprises de l'individu au Mali. Des chefs d'entreprises innovateurs dans le procès d'individualisation 171

DEUXIÈME PARTIE

ENTRE DÉPENDANCE ET AUTONOMIE, LES TRANSACTIONS DU SUJET

Étienne Gérard : La lettre et l'individu : marginalisation et recherche d'intégration des « Jeunes Diplômés » bamakois au chômage ... 203

Alain Marie : Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais) ... 249

TROISIÈME PARTIE

ENTRE MARGINALITÉ ET SOLIDARITÉ, LES COMPROMIS DE L'INDIVIDU

Ouassa Tiékoura : Forme communautaire et forme individuelle de la prostitution à Niamey ... 331

Jean-François Werner : Itinéraires individuels à la marge : études de cas sénégalais ... 367

CONCLUSION

Individualisation : entre communauté et société, l'avènement du sujet 407

Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A.
14110 Condé-sur-Noireau (France)
N° d'imprimeur : 27744 - Dépôt légal : novembre 1997 - *Imprimé en C.E.E.*

Mise en pages : *Vire-Graphic*
Z.I., rue de l'Artisanat, 14500 Vire

L'Afrique serait-elle le « cœur de rechange de l'humanité » contre la dérive postmoderne de l'individualisme et de la fragmentation sociale ? Ou, au contraire, n'est-elle plus que l'arène de la crise et de la paupérisation, qui, simultanément, mettent à mal solidarités communautaires et mécanismes clientélistes de l'intégration politique, engendrant, ici comme ailleurs, l'individu sommé de conquérir coûte que coûte indépendance et autonomie, ces impératifs contemporains de la lutte pour la vie ?

Or, entre l'Afrique enchantée d'une solidarité communautaire, parée de toutes les vertus par un imaginaire occidental resté aveugle à son versant « totalitaire » (à son anti-individualisme ombrageux), et l'Afrique désenchantée de « l'horreur économique », entre l'individu postmoderne, orphelin du lien social et du sens partagé, et le sujet abstrait de la tradition classique occidentale, les Africains, chaque Africain, tant contre le poids de certaines traditions que contre les tyrannies du marché et de la modernisation conservatrice, inventent aujourd'hui leur propre modernité métisse, celle du sujet relatif, luttant pour son indépendance et pour son autonomie, tout en « sachant » que l'individualisme absolu est un leurre et un malheur et que l'autonomie ne peut se penser hors d'une solidarité négociée avec autrui.

Ce procès complexe, essentiellement ambigu, souvent ambivalent, se fraie un chemin à travers mille et une pratiques et représentations individuelles, qu'une sociologie et une anthropologie des individus entendent décrire et analyser ici, à partir du récit de leur vie par des hommes et des femmes de ces métropoles, où les individus viennent conquérir leur place dans la société et s'affranchir des pesanteurs de leur communauté, sans pour autant rompre avec elle. Ainsi, prenant toute leur part dans les débats contemporains, ils contribuent à lever l'hypothèque de l'alternative simpliste entre société et communauté : ils donnent à entrevoir que l'on pourrait, sans contradiction insurmontable, mais non sans lutte contre les dominations respectives qui y règnent, être simultanément sujet dans la société et sujet dans sa communauté.

Collection dirigée par Jean Copans

9 782865 377589

ISBN : 2-86537-758-X

hommes et sociétés