Staged an African oikonomia. Tontines and family ceremonies among wolofs, khassonkés and in the diaspora.

Jeanne Semin

▶ **To cite this version:**

Jeanne Semin. Staged an African oikonomia. Tontines and family ceremonies among wolofs, khassonkés and in the diaspora.. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2011. Français. NNT : . tel-02089427

HAL Id: tel-02089427

https://theses.hal.science/tel-02089427

Submitted on 30 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES

Section Religions et systèmes de pensée

Mises en scène d'une *oikonomia* africaine : tontines et cérémonies chez les Wolof, les Khassonké, et dans la diaspora

Thèse de doctorat présentée par Jeanne Semin

sous la direction d'Odile Journet-Diallo

2011

JURY

Odile Goerg : Professeur d'Histoire de l'Afrique contemporaine, Paris VII (rapporteur).

Odile Journet-Diallo : Directrice d'Etudes à l'EPHE, (directrice de la thèse).

Liliane Kuczynski : Chargée de recherche au CNRS, Laboratoire d'Anthropologie Urbaine (LAU).

Fatou Sow : Chargée de recherche au CNRS, HDR, Centre de Recherche pour le Développement International (CRDI).

Jean Schmitz : Directeur de Recherche à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) (rapporteur).

Tome 1 - Mémoire

Remerciements

Cette thèse a été réalisée grâce à une Allocation doctorale attribuée en 2006 par la Région Ile-de-France, que je remercie pour sa confiance et l'intérêt porté au sujet des tontines. Mais ce travail n'aurait pu aboutir sans le soutien du Centre d'Etudes des Mondes Africains (Cemaf/Cnrs/Ephe/Paris 1/Université de Provence). Je remercie en particulier Odile Journet-Diallo pour sa direction à la fois éclairée, particulèrement attentive et conviviale, ainsi que les doctorants du Cemaf d'Ivry-sur-Seine Audrey Dessertine, Mathilde Lainé, et Mamadou Saada Ba pour leurs conseils avertis et amicaux, et enfin Véronique Lautier et Nathalie Archinard pour leur suivi logistique efficace.

J'ai trouvé également à l'extérieur du laboratoire quelques soutiens précieux de la part de chercheurs comme Jean Schmitz (CEA), Liliane Kuscynski (LAU), Elodie Razy (LASC) et Matty Demont (Africa Rice Center) qui ont chacun à leur manière témoigné de leur intérêt pour mes travaux, et m'ont ainsi encouragée à poursuivre. Je remercie également Ismaël Moya, docteur en anthropologie récemment félicité, pour ses analyses dont la finesse a été pour moi une forme d'enseignement. J'ai également énormément appris de la rigueur et de l'ouverture de la politologue Johanna Siméant (CRPS), qui m'a permis de vivre une expérience d'enquête pluridisciplinaire qualitative et quantitative au Forum Social Mondial de Dakar en 2011. Je la remercie ainsi que tous les chercheurs et doctorants qui ont su me montrer l'aspect collectif du travail d'enquête et d'analyse en sciences sociales, et en particulier Ferdaous Bouhlel-Hardy avec laquelle je regrette que la distance nous ait empêchées, momentanément je l'espère, de poursuivre nos recherches communes et fructueuses.

Je tiens également à remercier chaleureusement mes proches, en particulier ma mère Marie-Laure Monfort pour son érudition partagée et ses relectures soigneuses, mon compagnon François Marmeys pour sa patience, ses encouragements quotidiens et son aide pour la réalisation des cartes, et mon père Didier Semin pour son accueil lors de mes séjours à Paris et ses conseils rassurants. Je remercie infiniment mon cousin Edouard Semin, dont la générosité m'a permis de mettre en place un micro-crédit avec les femmes de Bafoulabé. Je suis reconnaissante également envers les griots Dédé

Kouyaté, Youssouf Diabaté et Baye Seck, pour leur art du verbe et de la musique qu'ils ont bien voulu me faire partager. Mes pensées enfin vont vers Juliette, Boubacar et ma filleule Diarra Tall à Saint-Louis que je remercie affectueusement pour la solidité de nos liens.

Cette thèse est dédiée aux femmes de Bafoulabé et de Saint-Louis, et aux membres de la tontine des Kayésiennes à Paris que je ne pourrais jamais remercier suffisamment pour leur hospitalité, leur sagesse et leur bonne humeur.

Enfin j'ai aujourd'hui une pensée toute particulière pour mon interprète bambara Binta Sacko, décédée brutalement à Bamako fin 2010 des suites d'une erreur médicale. Je regrette amèrement de ne pouvoir partager avec cette femme ambitieuse la satisfaction de l'aboutissement d'un travail auquel elle a contribué. Paix à son âme, que la terre lui soit légère.

Talamba Iyé
La cloche a sonné

Chant des femmes de Bafoulabé
recueilli lors d'un tour de tontine à Bafoulabé en mars 2008.

Talamba iyéya
Diabe rarafa loubé sasari mingola
Talamba iyé

Nalu mam fata kumbe goma
Rarafa lula kumbé goma
Rarafa kétulé bota kumbéoto doro
Talamba iyé

Nalu mam fata kumbé goma
Ké balula kumbe goma
Kele guidilé bota kumbéoto doron
Talamba iyé

Nalu ma fata kumbe goma
Muso ba lula kumbe goma
Kuna ulu lé bota kumbéoto doron
Talamba iyé

Traduction

La grosse cloche a sonné.
Les jeunes filles sont rassemblées pour boire de la bouillie de mil.
La cloche a sonné.

Si vous ne cessez pas le rassemblement,
Le rassemblement des jeunes filles,
Les jeunes filles seront bientôt enlevées pour le mariage.
La cloche a sonné.

Si vous ne cessez pas le rassemblement,
Le rassemblement des hommes,
On entendra bientôt les coups de fusil.
La cloche a sonné.

Si vous ne cessez pas le rassemblement,
Le rassemblement des femmes,
On verra bientôt venir la réussite.
La grosse cloche a sonné.

Note sur la transcription des mots de langues ouest-africaines

J'ai utilisé pour la transcription des langues khassonké, bambara et wolof l'alphabet officiel en pratique au Sénégal d'après le décret n°71-566 du 21 mai 1971. Cet alphabet est le même que pour le français sauf pour les cas suivant :

à : maximale ouvert

c : équivalent de tch

e : et

ë : eu

g : toujours dur

h : aspiré

j : dj

ñ : gn

h : nasale vélaire comme dans parking

q : glottal : particulier au wolof

ò : au

s : toujours prononcé sourd

u : ou

x : kh, j de l'espagnol

Les voyelles notées a, e, i, et o sont brèves. Lorsqu'elles sont plus longues elles ont été doublées (ex : faa, père en khassonké). De même les doubles consonnes transcrivent des consonnes fortes (principalement utiles en wolof).

Pour les noms propres, la transcription française a, lorsqu'elle existe, été conservée. Certains noms désignant des ethnies comme « toucouleur », « peul », « mandingue » ne sont en effet plus tout à fait des noms africains, puisqu'ils sont francisés.

J'ai pleinement conscience de ne pas maîtriser les subtilités des langues mandingues en général et en particulier du bambara et du khassonké, qui sont des langues à tons. À défaut de bien les connaître et de pouvoir les situer de manière exhaustive j'ai pris le parti de ne pas noter ces derniers.

Table des matières

Remerciements..... p. 2

***Talamba Iyé*, la cloche a sonné**..... p. 4

Note sur la transcription des termes..... p. 5

Table des matières..... p. 6

Introduction..... p. 12

a) État de la question..... p. 15
b) Aux origines des pratiques tontinières..... p. 20
c) Affinement de l'hypothèse générale et des questions problématiques..... p. 23
d) Présentation du plan..... p. 29

Première partie

Terrains et méthodes au fil d'un fleuve et des réseaux de relations

p. 31

Chapitre 1 : La région du Fleuve Sénégal..... p. 32

A) Milieux et histoires..... p. 32
a) Un fleuve, trois frontières..... p. 32
b) Royaumes précoloniaux et peuplement..... p. 34
c) Le commerce atlantique et la colonisation..... p. 41
d) Les migrations de travail..... p. 43
e) Aménagements hydrauliques et agricoles…… p. 46

B) Structures familiales et sociales..... p. 47
a) Terminologie de la parenté..... p. 48
b) Règles et terminologie de l'alliance..... p. 52
c) Classes d'âge..... p. 56
d) L'organisation en groupes socio-professionnels…… p. 57

Chapitre 2 : Points d'ancrage et de rencontres..... p. 62

A) Saint-Louis et Dakar..... p. 63
a) La porte de l'Afrique de l'Ouest..... p. 63
b) Observations particulières à Dakar..... p. 67

B) Bafoulabé et Bamako..... p. 68
a) Le village de Mali Sadio et les association de femmes... p. 68
b) Bamako et les griottes..... p. 73

C) Réseaux tontiniers en Ile-de-France..... p. 74
a) La porte des associations..... p. 74
b) La diaspora khassonké et la tontine des Kayésiennes.. p. 78

Chapitre 3 : Méthodes d'observations et d'analyses multi-situées..... p. 81

A) Ethnographies en plusieurs lieux..... p. 81
a) Démarche comparative …..... p. 81
b) Ethnographie multi-située ?.....p. 83

B) La relation ethnographique et ses ambiguïtés.....p. 88
a) Catégories de genre et relation ethnographique..... p. 88
b) Assignations sur le terrain.....p. 91
c) Les limites.…..... p. 94

C) La notion de réseau en anthropologie.....p. 97
a) La notion de réseaux en sciences sociales.....p. 97
b) Réseaux et structure selon Radcliffe-Brown.....p. 98
c) L'approche de l'anthropologie structurale …….. p. 101
d) L'analyse des réseaux sociaux et ses limites..... p. 102

Deuxième partie

Description des échanges observés : une continuité dynamique

p. 106

Chapitre 1 : Les pratiques tontinières..... p. 107
A) Typologies, l'apport des langues vernaculaires..... p. 107
a) Un phénomène omniprésent et polymorphe..... p. 107
b) Quartiers, marchés, bureaux et familles..... p. 109
c) En wolof..... p. 112
d) En bambara..... p. 115
e) En puular..... p. 118
f) Dans le langage scientifique..... p. 119

B) Trois types de pratiques : quelques exemples descriptifs.....p. 120
a) Tontines simples..... p. 120
b) Tontines avec organisateur..... p. 124
c) Tontines cérémonielles..... p. 129

C) Relations de tontines et profondeurs de la parenté..... p. 133
a) La caractérisation ambiguë des liens..... p. 133
b) L'homonymie..... p. 138
c) Histoire du Balimaya ton des Sacko..... p. 141
d) Concurrence entre groupes nominaux..... p. 145

D) Réseaux de relations en contexte migratoire..... p. 147
a) Un réseau tontinier égo-centré..... p. 149
b) Les relations à l'œuvre dans la tontine des Kayésiennes p. 152

Chapitre 2 : Les cérémonies..... p. 157

A) Initiations en désuétude..... p. 160
a) Le mayo khassonké ..... p. 160
b) Le tatouage des lèvres..... p. 164
c) *L'excision*..... p. 165

B) Le long processus de l'alliance..... p. 167
a) Les premières démarches..... p. 168
b) Les fiançailles ou le mariage dit religieux..... p. 169
c) *L'entrée en résidence*..... p. 170
d) Ou le rapt..... p. 175
e) Le labane wolof..... p. 175
f) Le trousseau..... p. 177
g) Le baptême..... p. 180
h) Les deuils..... p. 185

C) Les rôles cérémoniels..... p. 187
a) Mises en scène ..... p. 188
b) Dendadiala/Ndeye ..... p. 191
c) Balima Muso/ Njëkke..... p. 195
d) Les flàni et gita..... p. 197
e) Et les autres..... p. 199
f) La condamnation des cérémonies..... p. 202

Troisième partie

Les ressorts de l'efficacité symbolique du don au féminin

p. 206

Chapitre 1 : La force contraignante de l'échange..... p. 210

A) Donner, rendre et recevoir, une obligation …..... p. 211
a) Le social et l'esprit d'échange…… p. 212
b) La cotisation comme don..... p. 214
c) La dette communautaire verticale et horizontale..... p. 216
d) Sanctions symboliques et magiques..... p. 220

B) La mise en jeu de l'honneur..... p. 223
a) Le défi et la riposte..... p. 223
b) Le jom wolof..... p. 225
c) Échanges cérémoniels et surenchère..... p. 227
d) Prestige, ostentation et compétition ……..... p. 228
e) L'honneur des femmes..... p. 230

C) Islam et économie féminine..... p. 233
a) Tontines fissabililah..... p. 233
b) Les pèlerines commerçantes..... p. 235
c) Légitimation religieuse de la richesse et de l'ostentation p. 237
d) Continuité et distinction partielle des échanges…….. p. 239

Chapitre 2 : Récurrences symboliques..... p. 244

A) La kola et les pagnes …..... p. 248
a) La kola..... p. 249
b) Signe d'entente..... p. 250
c) La parole donnée..... p. 251
d) Les pagnes des femmes..... p. 254
e) Circulation et tontines de pagnes..... p. 256
f) Le tama mugu..... p. 258
g) Dissimulation et séparation..... p. 260

B) Les gestes de la danse……..... p. 263
a) La danse comme langage..... p. 265
b) Le cercle des femmes..... p. 266
c) La célébration et les protections magiques..... p. 268
d) Danses de castes et d'ethnies..... p. 270
e) Rôles dansés..... p. 273
f) De quelques « obscénités »..... p. 275
g) Une initiation diffuse à la féminité..... p. 280

C) La parole des griots..... p. 283
a) Le rôle traditionnel des griots..... p. 285
b) Mythes et légendes..... p. 288
c) Le pouvoir de la parole..... p. 291
d) L'endogamie et la spécialisation..... p. 294
e) Manières de faire, manières de dire..... p. 295
f) Les griots et l'échange..... p. 299
g) Vibrations…….. p. 302

Chapitre 3 : La scène des femmes..... p. 304

A) Énoncés des rapports de genre et de domination..... p. 304
a) Femmes exclues du sacré?..... p. 305
b) Le travail de la mère..... p. 307

c) Les tontines et la figure de la mère ..... p. 310
d) Le quotidien des épouses et l'âge des femmes..... p. 312
d) L'exercice subtil du pouvoir féminin..... p. 314
e) La distinction des sexes..... p. 316

B) Mise en scène du féminin et conversion des biens masculins.. p. 319
a) Idéal identique..... p. 320
b) Époux féminin..... p. 321
c) Valeur symbolique de la dot..... p. 324
d) Biens féminins..... p. 330
e) Conclusion..... p. 332

Quatrième partie

L'argent et la richesse

p. 335

Chapitre 1 : Mise à nu des postulats du développement..... p. 337

A) Une idéologie..... p.338
a) *Un peu d'histoire*..... p.338
b) Changement de perspective..... p.343
c) Développement spontané et interaction..... p.345

B) Le secteur informel..... p.348
a) Définitions et usages..... p.348
b) Fiscalité, protection sociale et intérêt général..... p.351
c) Valeur utile des biens échangés..... p.354
d) Questions de termes..... p.357

C) Miracles et déceptions de la micro finance..... p.359
a) Définition..... p.360
b) Face à la crise..... p.361
c) Rentabilité, solidarité et intérêt..... p.362
d) Mise en place d'un fond crédit à Bafoulabé……..... p.368

D) Migrations et développement..... p.375
a) Moteurs symboliques de la dette et du sacrifice..... p.377
b) Les caisses villageoises des hommes..... p.380
c) Les investissements féminins de l'épargne tontinière…. p.382
d) Le concept de co-développement..... p.384

Chapitre 2 : Économie morale et *oikonomia* africaine..... p.387

A) Représentations populaires de l'argent et de la richesse..... p.388
a) Capital économique et social..... p.389
b) L'impératif de circulation..... p.393
c) Richesse et pauvreté..... .....p.395

B) L'art de gérer les biens..... p.401
a) Économie morale..... p.401
b) Oikonomia.....p.406
c) La dépense masculine..... p.412
d) La participation des femmes..... p.413
e) Du ménage comme unité d'analyse.....p.415
f) Figures de la rivalité.....p.417
g) Transformations des rapports sociaux de sexe..... p.425

C) *Oikonomia* en migration..... p.432
a) Migration des épouses..... p.432
b) Projets immobiliers au féminin..... p.436
c) Polygamie en contexte migratoire..... p.438
d) Deuxième génération..... p.440
e) Cérémonies entre ici et là-bas..... p.443

Conclusion générale..... p.447

Bibliographie.....p.463

Table des illustrations..... p.490

Lexique..... p.492

Annexes en tome 2

INTRODUCTION

J'ai entamé, il y a plusieurs années, un travail sur les associations économiques de femmes en Afrique de l'Ouest. Leurs pratiques rotatives d'épargne et de crédit, que l'on décrira ici, plus communément appelées *tontines*, sont l'occasion de rencontres et d'échanges qui donnent une bonne représentation des systèmes de pensée propres à l'économie ouest-africaine. Cet intérêt de longue date a trouvé l'occasion de se développer grâce à un appel thématique de la Région Ile-de-France concernant les « modes de gouvernance économique, politiques d'aide au développement, et innovations ascendantes ». Ma contribution à cet appel voudrait pouvoir permettre une compréhension de l'économie communautaire des femmes en Afrique de l'Ouest et de discuter de sa prise en compte dans les politiques de développement. L'exigence d'accessibilité du document produit exprimée dans le contrat de recherche rejoint un des enjeux, à mon avis important, de la discipline anthropologique, qui consiste à être plus audible sur la scène publique. Bien sûr en adoptant cette position méthodologique et idéologique, aucun ethnologue n'est à l'abri du mésusage politique qui pourrait être fait de ses conclusions. Il s'agit pour moi de rendre intelligible ce que le terrain, comme construction, m'a donné à voir. J'espère avoir pris les dispositions nécessaires pour que l'analyse ne puisse en aucun cas desservir l'intérêt des concernés.

Cette recherche ne porte pas sur une ethnie, mais sur les pratiques et représentations économiques d'un groupe social élargi, celui des femmes de la région du Fleuve Sénégal, et également sur leur continuité parmi les migrantes originaires de cette région installées en France. Le travail comparatif que je propose s'inscrit également dans une tentative de cerner un ensemble culturel plus vaste où les représentations de l'économie s'expriment à travers des gestes similaires, dont la portée symbolique demeure malgré la modernisation. Ces pratiques et représentations reposent sur une imbrication des économies domestiques, commerciales et cérémonielles, c'est-à-dire liées à l'organisation des cérémonies familiales, telles que les mariages et les baptêmes.

Cette économie totale fonctionne à partir d'un ensemble d'institutions collectives et populaires d'épargne rotatives, dites tontines, dont la capacité à mobiliser un capital échappe au système formel. Les économistes, qui du fait d'un regard ethnocentré

appréhendent ces pratiques du seul point de vue de l'intérêt, ne saisissent pas la raison de ce succès. La pratique de la tontine consiste à mettre en commun un certain nombre de cotisations, dont la somme est remise à tour de rôle à chacun des cotisants. Ainsi, à titre d'exemple, un groupe de 24 personnes qui cotiseraient 1000 francs CFA par mois pendant deux ans, permettrait chaque mois à un participant différent de recevoir un crédit ou une épargne d'une valeur de 24 000 francs CFA, selon sa position dans le cycle. La pratique des tontines permet ainsi de débloquer à chaque tour de tontine un crédit ou une épargne au profit d'un bénéficiaire différent, comme le ferait une banque. On a tendance à penser que les tontines constituent la « banque des pauvres », ce qui comme on le verra s'avère assez réducteur. Les enquêtes menées par l'équipe réunie par Jean-Michel Servet[1], démontrent en effet que ce ne sont pas les plus démunis qui adhèrent à des tontines, et que plus de 65% des «tontineurs» font aussi appel aux institutions financières formelles. L'hypothèse de la « frustration financière »[2] des pauvres n'explique donc pas complètement la motivation à participer aux échanges tontiniers, ce en particulier dans les milieux de la diaspora en France, où l'accès à des banques fiables est généralement possible. Il faut, pour comprendre la capacité de ces mécanismes à mobiliser l'épargne populaire, repenser l'ensemble des pratiques financières informelles et formelles « à travers le cadre culturel qui les supporte », comme le propose la conclusion de l'ouvrage *Épargne et liens sociaux*, publié sous la direction de Jean-Michel Servet en 1995.

L'appellation *tontine* dérive du nom du Napolitain Lorenzo Tonti, qui inventa, au XVIIe siècle, un système de rente viagère, « tontine de survie », avec pour objet de mettre en commun des fonds destinés à être partagés entre les sociétaires à une époque déterminée d'avance, ou à être attribués aux derniers survivants d'entre eux. Ce terme sans étymologie signifiante a été relevé pour la première foi en France dans un édit de Louis XIV proposé par Mazarin pour la création d'une tontine royale. Les tontines publiques et privées connurent en Europe un faible développement jusqu'à nos jours, où les pratiques tontinières existent encore dans certains milieux financiers ou mutualistes, mais sont restées relativement rares. En droit français, la tontine est connue comme

[1] Lire en particulier l'article de Christian RIETSCH, « Tontineurs et non-tontineurs à Niamey », in J.- M. SERVET (dir.), *Epargne et liens sociaux*, *études comparées d'informalités financières*, AUPELF-UREF/ Association d'Economie Financière, Paris, 1995, pp. 141-165.

[2] D. DIA Daouda « Tontines africaines en France et frustration financière », in J.- M. SERVET 1995, op.cit, pp. 241-261.

étant un mécanisme qui permet à plusieurs personnes d'associer leurs capitaux afin qu'ils soient dévolus au dernier survivants. Le terme tontine désigne le groupe ainsi formé et, par métonymie, le capital constitué. C'est donc par analogie que le terme « tontine » fut appliqué de manière générale aux pratiques d'épargne rotative observées par les explorateurs et les colons en Afrique et ailleurs, notamment en Asie. De fait, le mot « tontine » est aujourd'hui utilisé communément pour désigner un ensemble hétérogène de pratiques fonctionnant sur le principe de la cotisation rotative et réciproque au sein d'un groupe ou d'un réseau. Ces groupes de cotisants ont aussi été scientifiquement qualifiés de ROSCA (*Rotating Saving and Credit Associations*) par le chercheur anglais F. J. A. Bouman en 1995 [3], ou AREC en français (Association Rotative d'Epargne et de Crédit). Ainsi les opérations financières qui y sont réalisées incitent à les comparer aux services bancaires, mais la réalité des pratiques d'épargne rotative dépasse de loin non seulement le cadre de l'association mais aussi les fonctions financières ainsi définies. Bien souvent les tontines opèrent également une fonction mutualiste d'assurance face aux difficultés économiques et sociales de l'existence. Elles sont notamment la première source de financement des cérémonies familiales, orchestrées par les femmes en Afrique de l'Ouest. Cette dimension du système qui échappe aux économistes explique en partie le fait que les tontines soient en Afrique de l'Ouest essentiellement une « affaire de femme ».

Je montrerai dans cette thèse que l'importance de ces cérémonies, à travers lesquelles les femmes les mariages et les naissances en particulier, est un moteur du dynamisme des tontines. L'apparition même de la tontine découle du principe de réciprocité selon lequel un groupe se mobilise pour soutenir économiquement et psychologiquement un de ses membres devant faire face à une dépense cérémonielle, chacun sachant alors qu'il pourra compter sur le soutien des autres en pareille situation. Si l'organisation des cérémonies familiales et les dépenses qui y sont liées dynamise les tontines, celles-ci sont aujourd'hui souvent décriés comme étant un vaste « gaspillage ». Pourtant la réciprocité contrainte et intériorisée fonctionne sur la logique symbolique mise en œuvre dans les cérémonies, et décrite par Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don*. Elle fait aujourd'hui de véritables petits miracles économiques. En effet, les tontines et les activités financières de micro-crédit internes qu'elles proposent permettent le financement d'un grand nombre d'activités féminines génératrices de revenus pour les

[3] F. J. A. BOUMAN, « ROSCA : on the origine of the species », *Saving and Development* 2, XIX (1995), pp. 117-145.

familles.

Dans les milieux de la diaspora ouest-africaine établie en France, les femmes perpétuent leurs pratiques tontinières et cérémonielles. Même quand elles ont accès à des papiers, à un emploi, à une certaine autonomie et à des services bancaires, les femmes qui sont nées en Afrique cessent rarement de participer à des tontines et de financer les cérémonies familiales. Beaucoup tentent de transmettre à leurs filles les règles et les usages de cette économie particulière. C'est bien qu'il y a là autre chose que l'intérêt purement financier que l'on y voit uniquement. Les tontines permettent même par endroits de faire le lien entre ici et là-bas, d'envoyer d'importantes sommes d'argent au pays, au même titre que les caisses villageoises des hommes étudiées notamment par Christophe Daum [4]. Les réseaux de relations qu'elles structurent et les motivations qui animent les femmes sont cependant différentes. Il s'agit donc ici d'approfondir, par une observation anthropologique des pratiques contemporaines d'échanges en Afrique de l'Ouest et dans la diaspora, la connaissance de cette logique de l'échange réciproque véhiculé aussi par les femmes.

a) État de la question

Le phénomène des tontines est connu depuis longtemps et analysé depuis bien des années. On peut observer deux phases dans la constitution du savoir sur ces pratiques.

Dans les années 1950-1960, quelques anthropologues, anglophones principalement, s'intéressent aux pratiques tontinières. En 1952, William Bascom publie une recherche sur la pratique de l'Esusu au Nigéria, et en 1962 Clifford Geertz publie l'article « The rotating Credit Association a Middle Rung in developpment » [5]. Dans cet article fondateur de la réflexion sur le sujet, traduit en Annexe 1, cet anthropologue dresse un tableau complet des pratiques tontinières observées dans le monde et les présentent comme étant une voie d'adaptation, une pratique transitoire, entre une économie traditionnelle agraire et une économie moderne commerciale. Les tontines y apparaissent comme un processus de socialisation, un cadre de formation aux valeurs d'une société commerciale émergente. Les aspects symboliques des tontines

[4] C. DAUM, *Les associations de Maliens en France*, Paris, Karthala,1998.

[5] W.-R. BASCOM, « The Esusu : A credit Institution of the Yoruba », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 82 n°1, janv.-juin 1952, p. 63-70 ; C. GEERTZ, « The rotating Credit Association a Middle Rung in Developpment », *Economic developement and Cultural Change* I, 3 (1962), pp. 241-263, texte traduit de l'anglais en Annexe 1, p. 3.

étaient, dans la pensée de Clifford Geertz voués à disparaître avec l'avènement du capitalisme, pour se rapprocher des logiques bancaires. L'essor contemporain des pratiques tontinières et cérémonielles, y compris dans des contextes où les banques sont accessibles, invite à discuter cette hypothèse.

Dans un texte intitulé « The comparative study of rotating credit associations », paru en 1964 dans le *Journal of the royal Anthropological Institute*, et récompensé par la *Welcome Medal for Anthropological Research*, Shirley Ardener démontrait déjà que l'hypothèse d'une évolution des tontines vers des formes de plus en plus rationnelles et économiques avec l'urbanisation et le développement du modèle du marché n'était pas systématiquement valable. Elle signalait notamment l'existence d'une tontine parmi les employés d'une banque au Soudan. L'évolution vers des formes plus commerciales de tontines en milieux urbanisé peut être observée dans certains cas, mais elle n'est pas systématique, car certaines tontines urbaines peuvent attacher plus d'importance à des dépenses symboliques coûteuses, liées aux prestige et non à l'intérêt économique, que ne le font certaines associations rurales, par exemple.

Les recherches anthropologiques des années 60 furent qualifiées d' « anecdotiques», voire de « folkloriques » par Michel Lelart [6], et ont été dépassées quantitativement par les initiatives des chercheurs en Gestion et en Economie dans les années 1990, ce notamment dans le cadre du réseau thématique de recherche partagée : « Financement de l'entrepreneuriat et mobilisation de l'épargne » de l'Association des Universités Partiellement ou Entièrement en langue française (AUPELF), dirigée par Michel Lelart. Ce réseau constitué d'une cinquantaine de chercheurs issus d'une quinzaine de pays différents a accompli un intéressant travail de compilation de données, d'organisation de journées scientifiques et de publication sur le thème de la finance informelle en Afrique. Les questionnements récurrents dans ces travaux portent sur les fonctions bancaires des tontines, l'hypothèse discutable du dualisme financier (les pauvres épargneraient dans les tontines, alors que les riches auraient accès aux banques), et la possibilité de tirer parti de l'existence des tontines dans le domaine de l'entreprenariat.

Le phénomène intéresse également depuis lors les institutions financières internationales, et les tontines sont devenues, au cours des années 1990, les cibles des

[6] M. LELART, *La tontine : pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement,* Londres-Paris, Editions John Libbey, Eurotexte/AUPELF Sciences en Marche, 1990, p. XII.

politiques d'unification du secteur formel et du secteur informel, comme on le voit par exemple avec les phénomènes de fédération en associations, ou avec l'intégration des pratiques tontinières dans les mécanismes de remboursement de micro-crédits extérieurs. Les femmes africaines accèdent collectivement à un crédit, et la force contraignante du groupe, en les obligeant à rembourser en parts régulières, constitue un gage de sécurité pour les bailleurs.

On relèvera dans la masse de travaux supervisés par le réseau thématique de l'AUPELF quelques contributions ayant recours à l'anthropologie pour la compréhension du système tontinier. Jean-Louis Lespès s'appuie sur les travaux anthropologiques de Karl Polanyi, de Marcel Mauss et de Bronislaw Malinowski pour attirer l'attention des chercheurs sur l'importance du principe de réciprocité dans les pratiques tontinières, et il invite à utiliser le terme de « rituels tontiniers », que l'on reprendra parfois, pour désigner un système symbolique permettant le bon fonctionnement des pratiques rotatives d'épargne et de crédit [7].

En 1995, également du côté anglophone, l'ouvrage *Money-go-rounds, the importance of rotating saving and credit associations for the Women* édité par Shirley Ardener et Sandra Burman, compile dans une partie seize études anthropologiques de pratiques féminines observées dans des pays africains majoritairement anglophones. L'axe problématique tourne autour des questions de genre et d' *empowerment* des femmes africaines, et ouvre des pistes intéressantes de recherches et d'analyse sur les systèmes de représentations de l'argent, de la personne, de l'honneur, de la honte et de la réputation, qui font le lit des tontines dans certains contextes culturels et économiques. On y fera abondamment référence, mais il n'a pas été à ce jour traduit en français.

Dans un autre secteur de recherche, les études sociologiques sur l'économie informelle populaire, ou encore solidaire, ont connu un essor important durant ces mêmes années 1990, avec en France des spécialistes comme Jean-Louis Laville, Serge Latouche, Bernard Lautier ou encore Isabelle Guérin, pour une approche genrée de cette économie qui se développe en marge de l'Etat et du marché capitaliste. Mais la description et l'analyse des pratiques tontinières à proprement parler n'occupent qu'une place réduite dans leurs travaux. On relèvera notamment que le *Dictionnaire pour une autre économie*, publié sous la direction de Jean-Louis Laville et A. David Cattani, ne

[7] J.- L. LESPÈS, « Les informalités tontinières : traditions et innovations » in M. LELART, *La tontine…* 1990, op.cit, pp. 323-346.

contient même pas une entrée « tontine ». Dans ses travaux, Isabelle Guérin attire de manière intéressante l'attention sur l'intérêt du principe réciprocitaire, qu'elle considère, tout comme Jean-Louis Lespès, comme une solution alternative à renforcer, en ces temps bien amorcés de crise de sens et de légitimité de l'économie capitaliste. De même l'anthropologue Alain Marie *L'Afrique des individus* [8], aborde le caractère structural du principe de dette et de réciprocité, traduisant le fait qu'en son essence, toute communauté est une mutuelle assurant les individus contre les aléas du présent et contre les incertitudes de l'avenir. Plus récemment enfin, le juriste Alain Supiot, dans son ouvrage *Homo Juridicus, la fonction anthropologique du droit*, interroge les systèmes normatifs de solidarité occidentaux, et invite les chercheurs à relativiser ce dogmatisme à la lumière d'autres systèmes du « vivre ensemble », et il cite notamment les tontines comme un fait social total intéressant à questionner en ce sens [9]. Deux juristes de l'équipe nantaise dirigée par Alain Supiot et spécialisée dans l'étude du Droit social avaient auparavant consacré un article au système de la tontine perçu comme « une leçon africaine de solidarité » à partir essentiellement d'exemples camerounais. Elles insistent sur le caractère traditionnellement contraint de la solidarité africaine, dont la cotisation tontinière est une application. Les auteurs montrent, proverbe et exemples à l'appui, que l'engagement au sein d'une tontine est plus fort que ne le serait un engagement par contrat, car « le paiement de la tontine passe avant toute chose »[10]. Si nous sommes bien d'accord pour considérer qu'il y a là une forme d'institution qui, hors de toute référence au droit ou à l'Etat est source de normes sociales, les mécanismes de cette contrainte restent à analyser en profondeur.

À quelques exceptions près, la dernière décennie a vu l'essoufflement des recherches de terrain liées aux échanges tontiniers. En 2001, une thèse a été soutenue par Abdoulaye Kane sous le titre *Les caméléons de la finance populaire au Sénégal et dans la diaspora. Dynamique des tontines et des caisses villageoises entre Thilogne, Dakar, et la France*, puis revue et publiée en 2010[11]. Cette approche sociologique, qui aborde les versants féminins comme masculins de la finance informelle, démontre avec

---

[8] A. MARIE, *L'Afrique des individus*, Paris, L'Harmattan, Paris, 1997.

[9] A. SUPIOT, *Homo Juridicus, la fonction anthropolgique du droit*, Paris, Editions du Seuil, 2005. Lire notamment la conclusion : « Revisiter le principe de solidarité », pp. 305 à 317.

[10] J. NGUEBOU TOUKAM et M. FABRE-MAGNAN, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », in Y. Le Gall, D. Gaurier et P.-Y. Legal (dir.) *Du droit du travail aux droits de l'humanité : études offertes à Philippe-Jean Hesse*, Rennes, Presses, Universitaires de Rennes, 2003, pp.299-311, p. 304.

[11] A. KANE, *Tontines, caisses de solidarité et banquiers ambulants. Univers des pratiques financières informelles en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2010.

clarté et rigueur leurs capacités d'adaptation et d'innovation, notamment dans le domaine transnational. Cependant le caractère plus particulièrement féminin de cette économie n'est abordé que du côté institutionnel de l'aide aux cadets sociaux, et les tontines sont présentées avant tout comme un lieu d'apprentissage de l'épargne, selon une thèse somme toute assez proche de celle de Clifford Geertz. Enfin la thèse d'anthropologie qu'a soutenue tout récemment Ismaël Moya sous le titre *De l'argent aux valeurs. Femmes, économie, parenté et islam à Thiaroye-sur-Mer* propose une analyse principalement transactionnelle du système de parenté et de valeurs qui sous-tend les pratiques économiques et en particulier les échanges cérémoniels à Dakar.

Au cours de mes enquêtes de terrain, il m'est apparu pour ma part qu'un retour à une ethnographie attentive aux dimensions symboliques et rituelles en lesquels s'inscrivent ces pratiques pouvait également apporter un éclairage nouveau sur les échanges tontiniers et cérémoniels des femmes africaines, que ce soit pour répondre à la question de leurs origines et de leur avenir, ou pour ouvrir l'analyse économique à la profondeur du symbolique.

Il semble à cet égard que le travers de l'ensemble des recherches évoquées ici, exceptées celles d'Ismaël Moya [12], résulte d'un découpage arbitraire, qui consiste à isoler les tontines des autres systèmes d'échange. Si beaucoup d'études ont été menées pour dresser un pont entre les tontines et le secteur bancaire formel, peu d'entre elles ont porté un intérêt suffisant à l'imbrication du système tontinier avec les échanges cérémoniels occasionnés par les rites de cycle de vie que sont les baptêmes et les mariages. Une des erreurs méthodologiques vient, à mon sens, du fait que Shirley Ardener, dans son article fondateur, ait défini les tontines notamment à travers le critère de régularité de la cotisation, ce qui exclut des tontines qui interviennent (comme au Mali ou au Sénégal) non pas à échéance régulière, mais uniquement lorsqu'un des membres doit dépenser des fonds pour les cérémonies occasionnées par un rite de cycle de vie. Le critère de la régularité ferme ainsi à Shirley Ardener le passage qui relie les tontines aux échanges cérémoniels, alors que Clifford Geertz et elle-même avaient pourtant, dans leurs articles, défriché cette piste en donnant de nombreux exemples

[12] qui soulignent également le caractère essentiel du lien entre pratiques rotatives d'épargne et de crédit et cérémonies familiales. I. MOYA, « Démesure, jeu et ironie. Argent et don au féminin, Dakar » in DRACH Marcel (dir.), *L'argent. Croyance, mesure et spéculation*, Paris, La découverte, 2004, pp.167-180 ; I.MOYA, « Le brouet cérémoniel : jeu financier ou institution sociale ? Thiaroye sur Mer (Dakar, Sénégal) » in I. GUERIN et J-M SERVET (dir.), *Exclusion et liens financiers*, Paris, Economica, 2003, pp. 121-136.

concrets, dans lesquels les tontines servent exclusivement au financement des cérémonies (dots, réception, trousseau etc.).

b) Aux origines des pratiques tontinières

La littérature a documenté l'existence de tontines dans pratiquement le monde entier (Asie, Afrique, Amérique, Europe). C'est semble-t-il en Asie et plus précisément en Chine, avec l'organisation d'activités économiques dans les monastères bouddhiques, que les tontines se sont développées : « venus d'Inde, bouddhisme et donc tontines seraient passées en Chine (dès le Ier siècle de notre ère), puis en Corée, au Japon... »[13]. En Afrique, d'après les données dont nous pouvons disposer, les tontines existaient déjà dans la période précoloniale. Les recherches de l'historien A. G. Adebayo montrent notamment que les sociétés Yoruba du Niger, urbanisées et monétarisées dès le XVème siècle, ont vu se développer des tontines de cauris[14], dont l'existence est attestée dans les années 1770, sous l'appellation *esusu*[15]. Rien n'exclut complètement l'hypothèse diffusioniste d'un modèle venu d'Asie, puisque les Yoruba utilisaient semble-t-il parfois comme monnaie des cauris importés de l'Océan Indien, mais rien ne l'atteste non plus. Au cours du XIXème siècle, sous l'influence des guerres entre royaumes yoruba, puis des missionnaires, les tontines se sont rationalisées, adoptant des tailles plus petites et des modes d'enregistrement des cycles complexifiés. Il est possible d'imaginer que des groupes migrants aient ensuite développé la pratique des tontines du fait de l'insécurité particulière liée à la situation de l'exil. L'*esusu* se retrouve en effet sous le même terme au Sierra Léone, où les Egba Yoruba ont effectué des mouvements migratoires importants au milieu du XIXème siècle et aux îles Trinidad, où il a pu être importé par les esclaves selon le même schéma de protection contre l'insécurité. L'existence de tontines pré-coloniales contribue cependant à contredire l'hypothèse suggérée par Clifford Geertz selon laquelle les tontines seraient apparues à l'issue du choc culturel provoqué par le contact avec le modèle de l'économie occidentale, bien que celui-ci ait incontestablement contribué à leur essor en Afrique.

---

13 T. PAIRAULT, « Formes traditionnelles de tontines chinoises », in M. Lelart, 1990, op.cit., pp. 81-93, p. 82.

14 Les cauris sont des petits coquillages de 2 cm environ qui ont été utilisés comme monnaie notamment en Chine et en Afrique.

15 A. G. ADEBAYO, « Money, Credit and Banking in the precolonial Africa. The yoruba experience », *Anthropos* vol 89 n° 4-6 (1994), pp. 379-400.

Au-delà de ces hypothèses diffusionnistes, on peut également suggérer que les tontines aient pu grandir indépendamment dans plusieurs lieux à travers une monétarisation des obligations de collectivisation au sein de la parenté ou de la communauté : obligations traditionnelles de s'assister mutuellement en cas de détresse, pour l'organisation d'une fête ou la constitution du trousseau d'une jeune mariée, etc.. En effet, le développement des tontines découle par endroits de la coutume selon laquelle les parents et les amis devaient des prestations à un hôte, à l'occasion d'une fête. Ces contributions pouvant s'avérer plus importantes que le coût des festivités, l'hôte réalise ainsi un bénéfice. Shirley Ardener donne un exemple de ces réceptions profitables rapportées par Firth en 1946 chez les Malays, et des festins de mariage ibo[16].

Plusieurs auteurs francophones [17] s'accordent de leur côté pour penser que la pratique courante des tontines actuelles en Afrique découle d'une monétarisation des habitudes traditionnelles de collectivisation, à travers les « sociétés de culture », qui regroupaient des voisins ou des personnes d'un même groupe d'âge pour une entraide à tour de rôle lors des travaux de labour, de sarclage et de récolte, ou lors de la construction des maisons. Avec les tontines, l'objet *travail*, mis traditionnellement en commun, serait devenu *monnaie*. Cette hypothèse met l'accent sur une forme d'agir économique, qui privilégie d'une manière générale la collectivisation des ressources pour le bénéfice de chacun. Elle trouve aussi une résonance avec l'explication que donnait Emile Leynaud en 1966 de l'usage du terme *tò* (prononcer *ton*) qu'il définit comme « des formes originales d'entraide et d'organisation du travail », et ce terme est aujourd'hui utilisé pour désigner les tontines en bambara [18]. Cependant, les *tò* traditionnels décrits par Emile Leynaud sont mixtes et le patrimoine accumulé n'est pas redistribué, mais dépensé pour une fête, contrairement à ce qui se passe aujourd'hui dans les tontines féminines, où la somme des cotisations est distribuée à chaque membre à tour de rôle. Ainsi ces formes d'organisations collectives aux exigences holistes

[16] S. ARDENER, « The comparative study of rotative Credit Associations », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 94, 2 (1964), p. Texte reproduit en Appendice de S. ARDENER, S. BURMAN, *Money-go-rounds. The importance of rotative savings and credit associations for the Women,* Oxford-Washington, Berg, 1995, p.201-229, p. 210.

[17] A. HENRY, G. H. TCHENTE, P. GUILLERME-DIEUMEGARD, *Tontines et banques au Cameroun*. *Le principe de la société des amis*, Paris, Karthala, 1991 ; JM. SERVET, op.cit, 1995.

[18] E. LEYNAUD, « Fraternités d'âge et sociétés de culture dans la Haute-Vallée du Niger », *Cahiers d'Etudes africaines*, 6, 21 (1966), pp. 41-68, p. 42.

constituent un terreau fertile pour l'émergence d'une économie tontinière, mais n'expliquent pas, à elles seules, l'existence de ces groupes structurés et genrés que sont les tontines.

Pour la région qui nous concerne, cette thèse tend à montrer notamment que la pratique actuelle des tontines découle d'une monétarisation et d'une rationalisation progressive des rapports de dons et contre-dons obligés au sein de la parenté et du voisinage. Ces dons se font en particulier au cours des cérémonies familiales de mariage, de baptême et de deuil, et contribuent à créer du lien social autour de ces rites de passage et de leurs protagonistes. Ils sont l'apanage des femmes, alors qu'à ces mêmes occasions les prérogatives religieuses (prières et sacrifices) incombent aux hommes. Les sommes dépensées sont parfois considérables, au regard du niveau de vie des familles. Les tontines constituent le seul moyen de rassembler le capital nécessaire à leur réalisation. D'après mes observations, certaines tontines sont le produit très récent de la formalisation associative d'un groupe familial et générationnel de femmes solidaires face aux événements cérémoniels. Le rôle joué par les femmes dans les systèmes de dons et contre-dons observés apparaît également comme une explication probable de la prédominance actuelle de ces dernières dans les arrangements financiers populaires à caractère mutuel. Pour résumer, on peut reprendre la formule de Shirley Ardener, qui suggère que les associations rotatives de crédit se sont développées à travers « the need to formalize uncodified traditionnal obligations as traditionnal sanctions weakened, by introducing the concepts of regularity and rotation » [19].

Sur ces fondements traditionnels, les tontines se sont dynamisées dans les situations d'insécurité créées par la conjoncture de la deuxième moitié du XXème siècle : les migrations saisonnières, l'exode rural, la déportation esclavagiste, la colonisation, les ajustements structurels etc... Elles remplissent en effet assez bien les fonctions de capitalisation sociale et économique des risques quels qu'ils soient. On observe d'ailleurs un essor particulier des tontines depuis les années 1980, les plans d'ajustements structurels et ce qu'on a coutume d'appeler « la crise du développement ». En effet, d'après les données fournies par des études comparatives réalisées entre 1987 et 1994 dans cinq pays de la zone franc, (Côte d'Ivoire, Sénégal, Cameroun, Congo et Gabon), le taux moyen de participation à une tontine est passé de

[19] S. ARDENER, 1964, art. cit, p. 210.

29 % à 70 % de la population [20]. Je reviendrai dans mon dernier chapitre sur ces questions liées aux théories du développement et à l'histoire de cette période qui représente pour les populations l'instauration d'un climat général d'insécurité économique et sociale.

c) Affinement de l'hypothèse générale et des questions problématiques

Mais à travers le travail présenté ici, je souhaite avant tout vérifier l'hypothèse anthropologique suivante : le succès avéré des tontines s'inscrit dans un fonctionnement de réciprocité qui relève de leur imbrication dans un système rituel polarisé par les échanges de dons et contre-dons au sein des cérémonies familiales. Ce système économique que nous tâcherons de décrire, met en actes des opérations symboliques dont on peut comprendre le sens à travers leur écho dans les cérémonies familiales. Ce système recouvre aujourd'hui une efficacité locale et transnationale, ce qui annihile toute tentative scientifique de le réduire à une survivance. À partir des observations de terrain et d'une méthodologie particulière qui sera précisée en temps utile, on posera cinq questions destinées à vérifier cette hypothèse générale.

1) En quoi les tontines se rapprochent-elles de la logique symbolique propre au rituel ?

À première vue il peut paraître inopportun de mobiliser des analyses propres à l'étude du rituel à propos d'un phénomène qui relève de l'économique et non du sacré. Mais de nombreuses raisons peuvent justifier une telle tentative, qu'il m'appartient d'ailleurs de mener au sein de la Section *Religions* de l'Ecole Pratique des Hautes Études. Tout d'abord, et c'est l'un des objets de ce travail, les tontines ne peuvent se réduire à leur seule dimension économique : leur efficacité économique même repose sur des valeurs, des représentations et des croyances qui, a priori, n'ont pas grand-chose à voir avec les lois de l'économie. Et l'on pourrait rappeler que Émile Benveniste, dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, traitait de la notion de « croyance » dans la section relative non pas à la « religion », mais aux « obligations économiques »

[20] K. BENOIT, S. FERASS et S. GOURNA-DOUATH, *Les tontines en Afrique*. Mémoire de maîtrise réalisé sous la direction de J. P. AZAM, Toulouse, Université des sciences sociales, 1998.

du fait que cette notion apparaît étroitement associée, dès les commencements, à celle de « créance ». C'est bien dans le crédit accordé avec la conviction d'un retour sous forme d'appui ou de protection que Benveniste voyait le sens originel de la croyance [21]. On rappellera également que les rites ne se confinent pas à la sphère du sacré, et que le religieux est avant tout ce qui relie les hommes entre eux. Les rituels expriment des sentiments collectifs grâce auxquels une société s'unifie, à travers des symboles qui, selon la pensée de Durkheim, ont pour fonction de faire perdurer les représentations collectives formées lors de ces « communions ».

Dans quelle mesure peut-on repérer dans des phénomènes économiques une logique analogue à celle que met en œuvre le rite ? C'est une des questions principales posées ici, et qui a déjà était ouverte par Michèle de La Pradelle en 1996 au sujet des marchés de Carpentras[22]. Concernant les tontines, la première analogie rituelle qui vient à l'esprit est d'ordre formel, elle réside dans la répétition régulière de la cotisation qui donne sens et efficacité aux pratiques tontinières et suggère quelque chose de rituel. Les tontines, dans leur infinie variété, respectent un ordre séquentiel et leur particularité réside dans la répétition régulière du geste de la cotisation. Par ailleurs la référence à une forme de *ritualité* a déjà été évoquée par Jean-Louis Lespès, qui décèle, comme on l'a dit, dans les pratiques rotatives d'épargne et de crédit des gestes permettant le bon fonctionnement des tontines : « En adhérant à une tontine, on partage de l'imaginaire. Là où se génère le signifiant, les procédures sont ponctuées de rituels. Les rituels tontiniers constituent une auto-affirmation du groupe de base, réactivant le non-économique et ainsi facilitant son bon fonctionnement »[23].

Définir ce qu'est un rituel n'est pas chose aisée. Claude Lévi-Strauss définit le rituel comme consistant en « un ensemble de paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés indépendamment de toute glose ou exégèse permises ou appelées par ces trois genre d'activités. »[24] D'après Pierre Smith [25], « le rite se propose d'accomplir une tâche et de produire un effet en jouant de certaines pratiques pour 'capturer' la pensée

---

[21] E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes. 1- Economie, parenté, société,* Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, s.v..

[22] M. de LA PRADELLE, *Les vendredis de Carpentras. Faire son marché en Provence ou ailleurs* », Paris, Fayard, 1996.

[23] J. L LESPÈS, art cit. 1990, p. 327.

[24] C. LEVI-STRAUSS, « Finale » de *Mythologiques vol.4. L'Homme Nu,* Paris, Plon 1971, pp. 559-622, p.600.

[25] P. SMITH, article « Rite » in P. BONTE et M. IZARD, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991. Voir aussi du même auteur : « Aspects de l'organisation des rites » in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie* réunis par M. Izard et P. Smith, Paris, NRF, 1979, pp. 139-170.

qui est ainsi amenée à y croire plutôt qu'à en analyser le sens. Ils ont donc quelque chose d'insaisissable et c'est peut-être une des raisons pour laquelle ils occupent une place de choix dans l'attention que les anthropologues portent aux faits sociaux »... L'auteur ajoute plus loin : « pièges pour la pensée, supports de simulations et porteurs d'illusions, fascinants par leurs recours aux magies de l'art, les rites capturent et captivent l'esprit pour le rendre conforme à ce qu'en attend l'expérience tradtionnelle qui est précisément au départ de leur élaboration ». Pour déjouer ces « pièges à penser », les anthropologues ont élaboré différentes méthodes : formalistes, l'accent étant mis sur les structures formelles, parfois fort complexes, de l'action rituelle, par Arnold Van Gennep [26], et sous l'angle des logiques relationnelles qu'elle met en œuvre par Gregory Bateson[27], puis par Michael Houseman et Carlo Severi [28]; fonctionnalistes, interrogeant les fonctions sociales et psychologiques du rituel ; ou symboliques, s'intéressant à ce qu'exprime et comment s'exprime le rituel [29]. Développant un point de vue sémiologique, Edmond Leach comparait la compréhension de la signification d'un rituel à celle des « règles grammaticales d'un langage inconnu » [30]. Chacune de ces approches éclaire à sa façon l'une des dimensions du rituel comme mode particulier de l'agir et je pourrai y avoir recours à l'un ou l'autre moment de ce travail. Mais cela, en gardant toujours comme horizon la perspective de Lévi-Strauss, pour lequel le rituel fait appel à cette réserve d'activité symbolique propre à l'esprit humain pour tendre à résoudre l' « antinomie inhérente à la condition humaine entre deux sujétions inéluctables : celle du vivre et du penser »[31].« L'esprit humain, écrivait-il, se maintient en tension toujours virtuelle, il dispose à chaque instant d'une réserve d'activité symbolique pour répondre à toutes sortes de sollicitations d'ordre spéculatif ou pratique »[32.] Il est des moments particuliers de « gratification » de cette fonction symbolique » : le rire que provoque un incident comique permettant de connecter directement deux champs sémantiques, le plaisir procuré par une œuvre musicale qui , à sa manière, remplirait un rôle comparable à la mythologie ; « Mythe codé en sons au

---

26 A. VAN GENNEP, *Les rites de passage, étude systémique*. Paris, Picard, 1981 (1909).

27 G. BATESON, *La Cérémonie du naven*, Paris, Éditions de Minuit, 1971 (1936).

28 M. HOUSEMAN et C. SEVERI, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle,* Paris, CNRS, 1994.

29 Cette classification des théories relatives au rituel est notamment celle que propose N. SINDZINGRE dans l'article « Rituel », *Encyclopedia Universalis* 1999.

30 E. LEACH, *Culture et communication : the logic by which symbols are connected*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1976.

31 C. LEVI-STRAUSS, 1971, op.cit., p. 609

32 C. LEVI-STRAUSS, 1971, op. cit., p. 588.

lieu de mots, l'œuvre musicale fournit une grille de déchiffrement, une matrice de rapports qui filtre et organise l'expérience vécue, se substitue à elle et procure l'illusion bienfaisante que des contradictions peuvent être surmontées et des difficultés résolues »[33]. Lévi-Strauss laisse entendre qu'un même type d'interprétation s'applique au rituel, bien qu'il insiste plus sur ses procédés (morcellement et répétition) et sur son caractère « maniaque et désespéré »[34]. Que se joue-t-il donc dans les tontines et les cérémonies relativement à de telles gratifications de la fonction symbolique qui leur donne, selon les termes employés par Shirley Ardener, ce « quelque chose de romantique » [35] ?

Pour étudier les caractéristiques formelles, fonctionnelles et symboliques qui, dans les réunions de tontine, présentent de fortes affinités avec le rituel, il n'est sans doute pas besoin de faire appel à une mythologie. Comme on le verra, elles partagent avec le rite un rôle structurant des rapports sociaux, mettant en œuvre une manière singulière de penser l'homme et la société. Mais si nous considérons le rite « comme un mode particulier de l'agir en rapport avec des interdits fondateurs » [36], on ne saurait évidemment conclure de l'observation de ces affinités que les tontines constitueraient en elles-mêmes un rite**.** On essaiera néanmoins de repérer les logiques symboliques qui sont à l'œuvre dans les échanges tontiniers. Si l'on peut toujours étudier le caractère rituel des tontines d'un point de vue formel, fonctionnel et symbolique indépendamment de tout rapport à une mythologie, est-ce que l'on ne pourrait pas comprendre, dans le cas des tontines, le système de représentation liés aux systèmes sociaux de parenté, codifié notamment par l'Islam, comme une mythologie implicite ? Étudier le « rituel tontinier » en lui-même et pour lui-même permet dans un premier temps de contourner cette question, pour voir ensuite quel sens elle a. Après s'être demandé en quoi les tontines empruntent aux caractéristiques du rituel, on verra quelles sont les opérations symboliques à l'œuvre dans les échanges tontiniers.

---

33 C. LEVI-STRAUSS, 1971, op.cit, p 589.

34 C. LEVI-STRAUSS, 1971, op.cit, p. 628.

35 S. ARDENER 1995, op.cit, p. 18.

36 Selon les termes utilisés par Michel Cartry lors de l'exposé introductif du séminaire du Cemaf consacré à la présentation de l'ouvrage de A. Supiot, *L'anthropologie en questions*. *Lectures critiques aux « frontières des sciences »,* le 26 janvier 2006.

2) Dans quelle mesure les tontines sont-elles imbriquées avec les cérémonies familiales ? Et dans quelle mesure cet ensemble fait-il système ?

L'occurrence des tontines est déterminée à partir de circonstances qui peuvent être périodiques : tontines correspondant à une série ordonnée de recommencements et répétitions (toutes les semaines, tous les mois, tous les ans) ou occasionnelles : actionnées en cas d'événement cérémoniel dans la famille d'un des membres. Sous certains aspects donc, le geste de la cotisation tontinière s'inscrit dans un système, lequel est polarisé par les événements cérémoniels que sont les baptêmes, les mariages et les funérailles. Elles sont les moteurs qui permettent la mobilisation rapide de capitaux économiques, mais aussi sociaux, nécessaires à la réussite de ces événements cérémoniels, scellés par des échanges de biens d'une valeur impressionnante. Ici réside une deuxième analogie formelle, les tontines tout comme les rites, s'insèrent dans un système d'échanges que l'on s'attachera à décrire dans ce travail, car : « L'interprétation des différentes séquences rituelles ne trouve une pertinence que dans le cadre du système tout entier » [37]. On essaiera donc de voir ce que l'imbrication des tontines aux échanges cérémoniels emprunte à un système rituel plus général où se révèle la cohérence des attitudes et des symboles qu'elles mettent en scène.

3) Quels sont les modes de construction d'un tissu d'appartenance spécifique?

L'articulation de la mécanique symbolique tontinière à un système relationnel déterminé a aussi son importance. Les tontines et les cérémonies construisent des réseaux féminins d'échange. Et bien souvent se jouent dans ces réseaux, comme dans tout réseau social, des sentiments d'appartenance. Les femmes entre lesquelles se jouent les échanges sont liées entre elles par des alliances et de ressemblances qui les rassemblent. Il convient de les interroger en se demandant quelles sont les relations qui préfigurent l'échange.

Les tontines et les cérémonies familiales empruntent beaucoup au registre de la parenté, mais elles dépassent en réalité, et peut-être de plus en plus, le cadre de la filiation et de l'alliance. Le registre sémantique utilisé n'est pas étranger non plus à l'origine des pratiques et à la nature des événements cérémoniels, célébrés socialement

[37] P. SMITH, 1979, art.cit, p. 142.

par les femmes. Ils élargissent la famille [38], scellant les relations d'alliance par un mariage ou de filiation par un baptême, ou la réduisent par le deuil, qui est d'ailleurs davantage l'affaire des hommes. Symboliquement encore, l'usage des termes de la parenté dans les tontines et les cérémonies institutionnalise des systèmes de relations, que l'on s'attachera à décrire.

On a vu en outre que les tontines ne pouvaient correspondre à des attentes strictement financières. On se demandera donc aussi : à quel type d'appartenance les femmes ouest-africaines tendent-elles à s'affilier en participant à ces tontines et à ces échanges cérémoniels ? Celle de la famille, de l'ethnie, de la nation, ou au-delà ? On s'interrogera dans ce cadre sur le rôle ambigu que la religion joue dans ces pratiques. Une étude de cas portant sur les tontines sénégalaises finançant le pèlerinage permettra notamment d'approfondir cette réflexion, qui n'est pas fondamentalement distincte de celle concernant la dimension symbolique évoquée ci-dessus.

4) Que nous apprennent ces phénomènes sur les rapports de genre en Afrique de l'Ouest ?

La division sexuelle du rituel, laissant aux femmes la publicité des échanges réciproques de dons et contre-dons cérémoniels, pourrait à mon sens expliquer pourquoi en milieu patri- ou bilinéaire, et surtout polygame, les tontines apparaissent avant tout comme une « affaire de femmes ». Cette hypothèse s'inscrit dans un vaste débat anthropologique sur les questions de genre, de division sexuelle de la société et de prérogatives des hommes et des femmes. M'inspirant de l'analyse transactionnelle proposée par Annette Weiner dans son ouvrage sur les échanges cérémoniels des femmes suscités par les funérailles des hommes dans les îles Trobriand, traduit sous le beau titre *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes*[39], je souhaiterais interroger aussi cette différenciation des sphères d'échange respectives des hommes et des femmes, et leurs interactions. Il me semble en effet intéressant d'observer que ce sont notamment les présents dotaux rassemblés par les hommes qui

[38] On verra plus loin que parler de *lignage* correspond à une vision unilinéaire de phénomènes qui ne le sont pas.

[39] A. WEINER, *Women of value, men of renown : new perspectives in Trobriand exchange*, University of Queensland Press, 1977, traduit de l'américain par R. SABBAN et D.VAN DE VELDE, *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*, Paris, Editions du Seuil, 1983.

sont mis en circulation dans les échanges cérémoniels des femmes.

Mon hypothèse est que les initiatives des femmes, à l'œuvre dans les échanges tontiniers et cérémoniels, ne sont pas, comme on pourrait le croire, une forme d'émancipation d'une quelconque domination, mais un apprentissage du statut et du rôle féminin dans une société bipartite et dynamique, ou du moins une initiation diffuse à ces derniers. À cet égard les danses féminines, observables dans certaines réunions de tontines et lors des cérémonies familiales, sont par endroits significatives d'une forme de pouvoir féminin. Le paradoxe à résoudre réside dans les aptitudes des femmes à s'affirmer ostensiblement pour plaire aux hommes, tout en se dégageant des dangers que représente la polygamie, en particulier en période de crise économique.

5) Quelle est l'efficacité internationale de cette *oikonomia* ?

La réalité contemporaine invite enfin à interroger l'efficacité symbolique de ces échanges dans un contexte globalisé, caractérisé par la constitution d'aires culturelles déterritorialisées, du fait notamment des migrations et des nouvelles technologies de communication. Ainsi l'observation des pratiques tontinières des femmes africaines en contexte migratoire, et des échanges transnationaux suscités notamment par les échanges cérémoniels, permet de soumettre mon hypothèse générale à l'étirement des réseaux d'échanges au-delà des frontières. La mobilité des hommes, des femmes et des idées pourrait aboutir à la constitution d'une économie mixte, mêlant efficacité symbolique et efficacité économique, celles-ci incluant la fructification des biens et leur redistribution. À Paris, les femmes immigrées d'Afrique de l'Ouest s'organisent en réseaux, adaptant leurs pratiques tontinières à la structure complexe du tissu urbain parisien, et participant à une redistribution des richesses vers l'Afrique. À cette échelle, l'économie n'a pas perdu son sens étymologique d'*oikonomia*, règle d'administration des biens au sein de la maison [40] et de la parenté. Si la maison au sens de maisonnée revêt aujourd'hui des allures de réseau du fait des migrations, elle est toujours le lieu d'une économie qui devient donc transnationale.

[40] A. BAILLY, *Dictionnaire grec français,* Paris, Hachette, 1950 : « [*oikonomia*] : I. direction d'une maison, administration des affaires d'une maison. », *sv*..

d) Présentation du plan

Ces différents axes problématiques ne seront pas rigoureusement segmentés en parties, mais traverseront le texte au fil d'une présentation particulière. J'ai cru bon en effet de présenter dans une première partie d'abord le contexte ouest-africain ainsi que la méthode, un peu originale, de construction de mes terrains que furent les réseaux sociaux préexistants mais non donnés à voir, qui sont constitués par les tontines de femmes au Sénégal, au Mali et en France. La deuxième partie sera plus ethnographique, et introduira une description des contextes d'échanges tontiniers et cérémoniels. Dans une troisième partie, je réfléchirai plus particulièrement à l'aspect rituel des tontines, à travers une étude de la systémique et des gestes symboliques à l'œuvre. Enfin la dernière partie sera consacrée à la place des tontines et des échanges cérémoniels relativement à une analyse économique plus globale, et à la plasticité transnationale du système économique et symbolique décrit.

PREMIERE PARTIE

TERRAINS ET METHODES :
AU FIL D'UN FLEUVE ET DES RESEAUX DE RELATIONS

Ma préoccupation était donc de saisir les moteurs symboliques des systèmes tontiniers africains. J'aurais pu conduire mes enquêtes un peu partout en Afrique, car les tontines y sont pratiquées dans de nombreuses aires culturelles du continent, en milieu rural, comme urbain. Si, dans certaines régions, les habitants n'organisent pas traditionnellement de tontines, comme au sud du Sénégal chez les Diola ou les Manjak, par exemple, ils peuvent tôt ou tard dans un contexte interculturel, urbain ou migratoire, être conduit à y participer par le biais de rencontres et à s'en approprier la pratique. La tontine constitue pour moi un objet ouvert, mouvant dans l'espace et dynamique dans le temps. Ce travail s'est construit au fil du temps, au fil d'un fleuve africain et de rencontres. Ainsi, un même objet a été abordé dans des contextes différents, mais liés par l'histoire des Hommes et des milieux, dont je présenterais ici les caractéristiques, avant de définir la méthode utilisée pour adapter l'observation ethnographique à une diversité cohérente.

Chapitre 1 : La région du Fleuve Sénégal

L'histoire contemporaine de l'Afrique de l'Ouest est liée depuis le XVIIème siècle à celle de la France, et vice versa. La présence en France de migrants africains du Sahel s'inscrit dans la continuité historique, et c'est par une rencontre avec l'un d'entre eux, Sénégalais étudiant l'anthropologie à Lyon 2, que je fus à mon tour invitée à étudier au Sénégal.

Le cadre des enquêtes est tout d'abord un cadre de vie, pour les populations d'abord, et temporairement ensuite pour l'ethnologue. Il est structuré par un ensemble de faits historiques et de références culturelles, dont l'ignorance ou la négation conduit forcément à des erreurs d'appréciation des phénomènes actuels [41]. Il apparaît rapidement impossible de faire abstraction de cette histoire particulière qui s'inscrit dans celle de l'humanité. C'est pourquoi j'ai souhaité commencer ici par un rappel des faits qui ont marqué au fil du temps la région où j'ai enquêté, celle du fleuve Sénégal, et un résumé des liens qui fondent une continuité transnationale entre cette région et la France, et qui m'ont conduit à considérer cet espace économique et social comme un terrain de recherche cohérent.

A) MILIEUX ET HISTOIRES

a) Un fleuve, trois frontières

La région du fleuve Sénégal est tout d'abord un cadre géographique déterminé par un fleuve qui s'écoule depuis la confluence du Bafing (rivière noire) et du Bakoye (rivière blanche) à Bafoulabé au Mali. Son bassin, qui s'étend sur plus de 340 000 km^2, est situé dans la zone tropicale nord, caractérisée par l'alternance d'une saison des pluies et d'une saison sèche. Le Bafing, considéré comme la partie supérieure du fleuve Sénégal, prend sa source dans l'actuelle Guinée. Alimenté par les fortes pluies du mois de juillet dans le Futa Jallon, son débit augmente. L'onde de crue descendait jusqu'à l'embouchure, jusqu'à la construction récente du barrage de Manantali au Mali[42]. Dans

[41] Pour les réactions des africanistes au Discours de Dakar prononcé le 26 juillet 2007 par Nicolas Sarkozy, affirmant que « l'homme africain n'est pas entré dans l'histoire », lire l'ouvrage dirigé par Jean-Pierre Chrétien, *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Paris, Karthala, 2008.

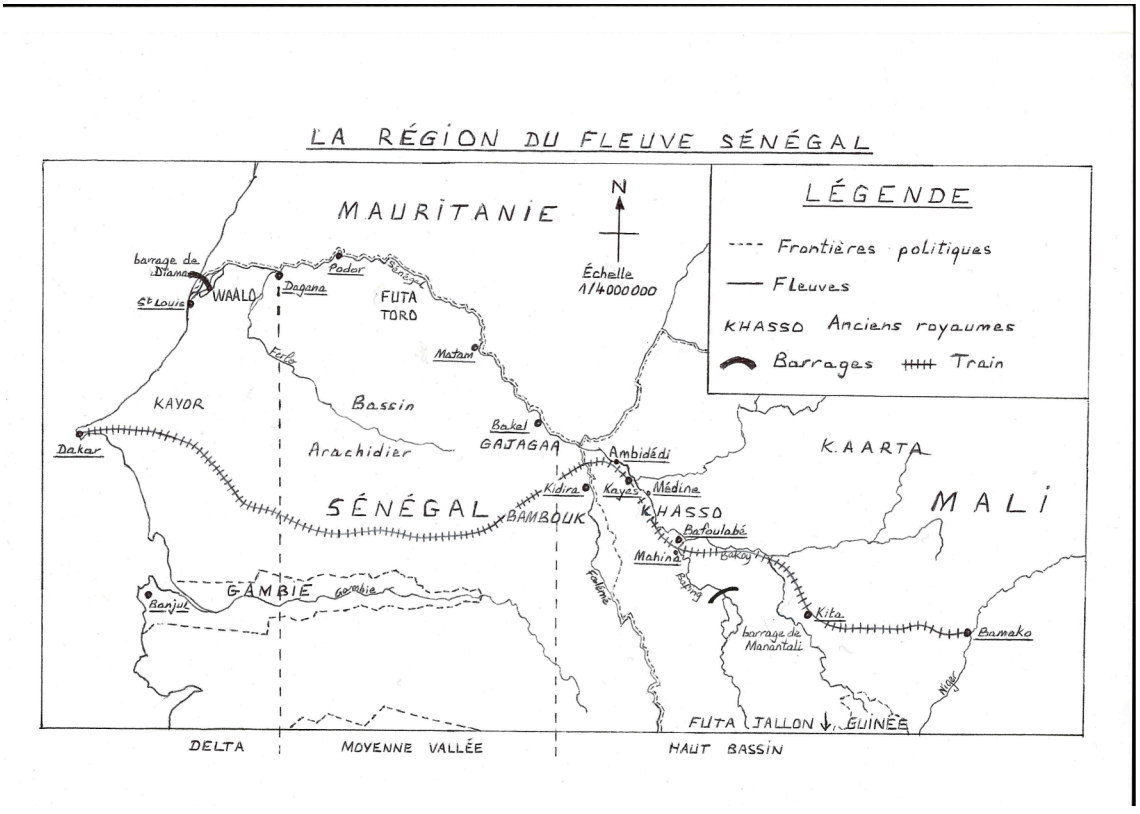
[42] La construction de ce barrage a commencé en 1982 pour être terminée en 1988. Géré par

la vallée, où la pluviométrie est plus faible, la décrue libérait alors des terres gorgées d'eau propices à l'agriculture. La région du fleuve Sénégal a donc été avant tout un milieu de cultures et de vie pour des peuples variés :

> « la seule présence du fleuve Sénégal, comme dans le cas du Nil pour l'Egypte, constitue le facteur principal de toute vie des populations wolof, tukuleur, maure, peul, soninké, manding, qui se partagent depuis des siècles le terroir de cette vallée. »[43]

La région du fleuve Sénégal a été pendant longtemps une des zones les plus peuplées d'Afrique de l'Ouest, jusqu'à l'urbanisation. Comme ailleurs en Afrique, les frontières coloniales et post-coloniales ne correspondent pas à la répartition, d'ailleurs mouvante, des ethnies sur ce territoire.

Carte n°1 :



Et le fleuve constitue aujourd'hui une frontière entre plusieurs Etats : le Mali à sa naissance, puis le Sénégal sur sa rive gauche, et la Mauritanie sur la rive droite. Pour plus de clarté, il est courant de segmenter la région du fleuve Sénégal en trois zones, qui constituent des relatives unités climatiques et de population. Le delta, depuis

---

l'Organisation pour la Mise en Valeur du fleuve Sénégal (OMVS), il a été mis en service en 2002. L'objectif est de permettre l'irrigation de 255 000 ha de terres dans la Vallée, la production de 800 Gwh d'énergie électrique, et la navigabilité du fleuve Sénégal de Saint-Louis à Ambidédi.

[43] B. BARRY, *Le Royaume du Waalo : le Sénégal avant la conquête*, Paris, Karthala, 1972, p. 253.

l'estuaire de Saint-Louis à Dagana, zone très basse, est peuplé de Wolof, de Peul et de Maures. Il correspond au territoire de l'ancien royaume du Waalo. La moyenne vallée, de Dagana à Bakel, où le fleuve est plus encaissé, est habitée par les Toucouleur et les Peul, deux ethnies appartenant au groupe linguistique des Haalpulaar. Le Haut Bassin, à la vallée plus étroite en amont de Bakel et sur le territoire du Mali, est peuplé principalement de Soninké et de Malinké, dont les Khassonké. Le travail de terrain qui sera présenté dans ces pages a porté plus largement sur les deux extrémités de la région : le delta et le Haut Bassin. La Moyenne Vallée a par ailleurs fait l'objet de nombreuses études sociologiques et ethnologiques [44], dont la lecture permet une approche assez complète.

Bien que partagée entre trois nations, trois zones géographiques et plusieurs peuples, on remarquera que la région du Fleuve Sénégal présente une certaine homogénéité culturelle et économique, qui s'est construite au gré du fleuve et de l'histoire. Les activités traditionnelles étaient l'agriculture de décrue, l'élevage en transhumance, la pêche maritime à l'embouchure, et fluviale dans le reste de la région, et l'artisanat. L'islamisation, l'esclavage et la colonisation ont constitué des dispositifs importants d'une certaine uniformisation culturelle et économique. L'organisation des transferts économiques lors des cérémonies familiales témoigne, on le verra, de cette uniformisation.

b) Royaumes précoloniaux et peuplement

La région du Fleuve a constitué, au cours des âges, un lieu de convergence de divers peuples nomades ou sédentaires et elle donna naissance très tôt à des unités politiques organisées, que l'on peut appeler « royaumes » comme le Tekrur, le Waalo, le Gajaaga, ou le Khasso etc... La région et ses royaumes firent l'objet de la convoitise et furent soumis à la domination des grands empires ouest africains, dont l'histoire est

[44] J. L. BOUTILLIER, P. CANTRELLE, J. CAUSSE, C. LAURENT, T. NDOYE, *La moyenne vallée du Sénégal (Etude socio-économique)*, Paris, PUF, 1962 ; D. DELAUNAY, *De la captivité à l'exil : histoire et démo-graphie des migrations de personnes dans la Moyenne Vallée du Sénégal*, Paris, ORSTOM, 1984 ; P. LAVILLE DELVILLE, *La rizière et la valise : irrigation, migration et stratégies paysannes dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal*, Paris, Syros-Alternatives, 1991 ; J. SCHMITZ, et M. E. HUMERY, « La Vallée du Sénégal entre (co)développement et transnationalisme. Irrigation, alphabétisation et migration ou les illusions perdues », in J. SCHMITZ (dir.), « Migrants ouest-africains : miséreux, aventuriers ou notables ? », *Politique africaine* n°109 (mars 2008), pp. 56-73 ; H. DIA, *Espaces domestiques, espaces villageois, espaces urbains multi-situés. Cinquante ans de migrations à partir de la moyenne vallée du fleuve Sénégal (1960-2010)*, Thèse de doctorat sous la direction de Jean Copans, Paris-Descartes, 2009.

liée à l'expansion de l'Islam et au développement du commerce : celui du Ghana au XIème siècle, du Mali au XIIIème siècle[45], puis du Songhaï, plus à l'Est, au XVIème siècle. Les populations gardent aujourd'hui une mémoire profonde de ces histoires mêlées, à travers notamment leurs noms de famille, les louanges des griots[46] et les contes et légendes, ainsi qu'à travers les écrits des explorateurs et des colons occidentaux. Adrian Adams, analysant ces sources orales et écrites, perçoit le fleuve précolonial comme : « un trait d'union reliant des nations souveraines se définissant les unes par rapport aux autres et souvent contre les autres »[47].

La rive droite du fleuve est peuplée principalement par des Maures, terme sans valeur ethnologique, mais désignant communément les populations berbères du Maroc, du Sahara et de la Mauritanie qui parlent la langue arabe. La date d'installation des Wolof sur la rive gauche et dans le delta n'est pas précisément déterminée. Ils sont les descendants des habitants de l'Empire Djolof, fondé, selon la tradition orale, par Nyaadyaan Ndyaay à la fin du XIIIème siècle par le regroupement des royaumes du Waalo, du Kayor, du Baol, et du Sine Saloum. Si toutes les traditions s'accordent pour donner une origine arabe ou berbère au fondateur du royaume, il semble que la langue wolof ainsi que l'essentiel des institutions politiques et sociales aient pour foyer d'origine le Waalo, à proximité de l'actuelle ville de Saint-Louis. D'après Boubacar Barry[48], l'Empire Djolof commença à se disloquer au milieu du XVIème siècle sous l'influence du commerce triangulaire et de luttes internes. Ne se sentant plus en sécurité, les Lébu se révoltèrent à la fin du XVIIIème siècle et constituèrent une fraction maritime des Wolof, dominant la langue de Barbarie et migrant en partie vers le Cap Vert. D'après l'abbé Boilat, qui écrivait au XIXème siècle[49], les wolof étaient dans leur grande majorité des paysans céréaliers. Certains groupes pratiquaient la pêche, en particulier les *tyubalo* constituant non pas un peuple mais un groupe socio-professionnel et dont certaines traditions rapportent les liens de maîtres à esclaves avec les Lébu[50]. Si

---

45 Ces Empires ne correspondent pas aux délimitations géographiques des pays qui portent aujourd'hui leurs noms.

46 Les griots sont dans les sociétés ouest africaines des artistes, gardiens du passé et de la tradition, généalogistes et traditionalistes oraux. Ils appartiennent à un groupe socio-professionnel, et font partie des membres dits « castés » de la société, au même titre que les artisans : forgerons, cordonniers, potiers etc… Nous y reviendrons.

47 A. ADAMS, *Le long voyage des gens du fleuve*, Paris, Maspéro, 1977, p. 42.

48 B. BARRY 1972, op.cit, p. 50.

49 D. P. BOILAT, *Esquisses sénégalaises,* Paris, Karthala, 1984 (1853).

50 P. MERCIER, G. BALANDIER, *Les pêcheurs Lébou du Sénégal, particularisme et évolution*, Saint-Louis du Sénégal, Centre IFAN 1952, p.7.

certains lien sont établis entre les wolof et ces pêcheurs du Futa toro, on attribue aujourd'hui l'ethnonyme Lébu aux pêcheurs de la ville de Dakar et du Cap Vert. C'est une erreur d'après les intéressés de considérer que les pêcheurs de Saint-Louis sont des Lébu. Bien qu'aujourd'hui les brassages ethniques et un peu brouillé les pistes, tracées à partir de considération sociale, professionnelles et historiques. On évoquera aussi dans ce mémoire quelques cas et études sérères (seereer), du nom d'un ensemble ethnique ayant fuit l'islamisation pour se réfugier au Sud de Dakar dans le Sine Saloum. Les sérères ont une langue qui leur est propre et partage des point commun avec la langue des Peul. Les Lébu et les wolofs parlent la même langue, le wolof, langue officielle du Sénégal, parlée aujourd'hui par 70 % de la population toutes ethnies confondues.

Le Futa Toro actuel situé entre les villes sénégalaises de Matam et Podor est peuplé de Toucouleurs (Tukulóor), un groupe qui partage la langue des Peul. L'origine historique de la communauté linguistique haalpulaar, étymologiquement « ceux qui parlent le peul », demeure assez impénétrable : les Toucouleur sont-ils les autochtones du royaume du Tekrur auxquels les Peul auraient emprunté la langue au passage, ou sont-ils au contraire issus du métissage des Peul et des populations noires (Wolof, Mandingue…) qui peuplaient alors le Tekrur ? Peu d'auteurs prennent parti pour l'une ou l'autre de ces hypothèses [51]. L'essentiel est de savoir que les Toucouleur sont les habitants *haalpuular* de la région de la moyenne vallée du fleuve Sénégal, en grande partie sédentarisés. Le terme « Peul », qui vient certainement du terme *pullo* désignant en puular les bergers transhumants, est aujourd'hui plutôt attribué aux éleveurs nomades. Ceux-ci ont largement contribué par leurs transhumances et leurs migrations à la diffusion de références communes dans la région du fleuve Sénégal. Les haalpuular eurent d'ailleurs dans l'ensemble une grande influence politique et religieuse, sur l'ensemble de la région du fleuve et au-delà. En effet, au cours du XVIème siècle, un Peul de la dynastie des Denianké, venu de l'Est, conquit le territoire avec son armée. L'ancien Tekrur devint alors le Futa Toro et conserve jusqu'à aujourd'hui cette appellation. Cette dynastie païenne domina le pays pendant deux siècles. L'islam, qui avait pénétré le Tekrur à partir du XIème siècle, se développa alors principalement chez

[51] Sur les Toucouleur en général voir Y. WANE, *Les Toucouleurs du Fouta Tooro (Sénégal). Stratification sociale et structure familiale*, Dakar, IFAN-CNRS, 1966, en particulier p. 20-22 pour un résumé du débat sur la question qui divisa Faidherbe, Bérenger-Féraud, partisans de la thèse de l'origine négro-peul des Toucouleur, et Delafosse défendant l'idée de leur autochtonie.

les agriculteurs en réaction à cette domination. Tout au long du XVIème siècle, les Toucouleur furent assaillis par des razzias maures, qui déstabilisèrent le pays. Les agriculteurs islamisés s'émancipèrent alors avec la révolution des Almamy en 1776 et le pays devint une fédération théocratique, à la tête de laquelle se succédèrent cinquante-et-un Almamy, jusqu'à la colonisation.

Les Soninkés voisins des Haalpulaar sont les descendants des habitants de l'ancien royaume sahélien du Wagadu, lié à l'Empire du Ghana[52], et islamisé sous l'influence des tribus almoravides au XIème siècle. Ce royaume connut un déclin au moment de l'apogée de l'Empire du Mali au XIIIème siècle, et les Soninkés se dispersèrent. La légende populaire du Wagadu transmet cet événement à travers l'épisode épique de la mise à mort du serpent Bida qui apportait prospérité au royaume, moyennant le sacrifice annuel d'une belle jeune-fille. Mamadou le taciturne le tua pour sauver sa fiancée Aysa et le peuple soninké fut maudit, condamné à la sécheresse et la pénurie d'or. Si cette légende ne correspond à aucun fait climatique réel, elle illustre et marque dans les mémoires la dispersion historique des Soninké. Ils s'intégrèrent alors à d'autres peuples sans oublier leurs origines et devinrent les Marka chez les Bambaras, les Sarakolé chez les Wolof et les Peul, les Jaaxanké chez les Mandingue etc.. Mais leur aire principale de dispersion par le biais du commerce transsaharien de la kola, de l'or et des esclaves, donna naissance au royaume du Gajaaga, autour de l'actuelle ville de Kayes sur le fleuve Sénégal au Nord du Mali.

Les Malinké sont quant à eux des Mandingue, originaires du Mandé, entre l'actuelle Bamako et la frontière guinéenne. Ils commencèrent à étendre leur domination sur les ruines de l'Empire du Ghana à partir du XIIème siècle avec Soumaro Kanté, avant que celui-ci ne soit vaincu en 1235 par Soundjata Keita. Ce dernier fit ainsi entrer dans l'histoire la grandeur de l'Empire du Mali[53]. Les Bambaras ou Bamana (de

[52] On ignore en fait la relation exacte entre le Ghana, l'Empire soninké décrit par les auteurs arabes et le Wagadu connu par les traditions orales, notamment parce que les Soninké se divisent en trois fractions principales (Wago, Kusa et Karo) qui semblent avoir des rapports différents avec l'Empire du Ghana. Voir C. MEILLASSOUX, L. DOUCOURÉ, D. SIMAGHA, *Légende de la dispersion des Kusa (épopée soninké)*, Dakar, IFAN, 1967, p. 8-10.

[53] Pour une retranscription synthétique de cette légende lire D. T. NIANE, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence africaine, 1960 ; et pour une analyse scientifique plus fine de la grande geste du Mali, voir W. KAMISSOKO, *La Grande geste du Mali. Des origines à la fondation de l'empire : traditions de Krina aux colloques de Bamako*, récits recueillis par Y. T. Cissé, Paris, Editions Karthala - ARSAN, 1988.

ba, le refus, et *mana*, le maître) constituent une fraction des Malinké qui ont fui au XIIème siècle la domination de l'Empire du Mali, pour aller se réfugier vers Sikasso dans le Wasulu. Ils établirent une nouvelle domination au XIXème siècle à partir des royaumes du Kaarta au Nord-Est de l'actuel Mali. Cette domination bambara opère jusqu'à aujourd'hui, puisque la langue officielle du Mali est le bambara. Mais le terme Malinké désigne plus largement le peuple actuel, qui fait partie du groupe linguistique mandé. La constitution du Mali a favorisé une extension et une homogénéisation des langues parlées par les mandingues, recouvrant et assimilant plusieurs parlers, et la fragmentation du mandingue en trois dialectes, Malinké, bambara et Dioula se serait ainsi réalisée postérieurement à l'hégémonie mandingue[54]. De fait, ces langues relevant du groupe mandé sont assez proches et inter-compréhensibles.

Je m'étendrai un peu plus longuement sur les Khassonkés qui sont moins connus des ethnologues. Leur langue, le khassonké, appartient à la famille des langues mandé, elle assez proche du bambara, un peu plus gutturale. Certains mots du vocabulaire changent mais dans l'ensemble ces deux langues mandé sont inter-compréhensibles. L'origine du Khasso remonte à des migrations d'éleveurs peul venus par vagues successives du Sahel vers le haut bassin du Fleuve Sénégal, entre le XIVème et le XVIème siècle[55]. En quête de pâturages et de sécurité à la suite de l'occupation du Sahel par les Touaregs puis par l'Empire Songhaï, ils se réfugièrent sur les rives verdoyantes du Sénégal. Les premières colonies se fixèrent au Tomora sous la protection de communautés mandingues. Ayant fait souche, ils ne tardèrent pas à être suivi d'autres migrants, c'est là un modèle classique de migration chez les Peul, de même que le fait d'épouser non seulement les femmes, mais aussi les mœurs et la langue des pays où ils s'installent. D'abord gouvernés et exploités par les Mandingue, ils finirent par se révolter puis par constituer une concurrence sérieuse pour les pouvoirs locaux. Vers 1677-1681, les Peul remportèrent à Toumbifara près de Bafoulabé, une victoire déterminante contre le roi du Tomora. La dynastie des Diallo gouverna le tout premier royaume du Khasso dans la région de Bafoulabé avec à sa tête Séga Doua qui régna de 1681 à 1725. Il étendit l'influence politique des Peul à tout le Haut-Bassin du Sénégal jusqu' au Gajaaga.

---

[54] M. HOUIS, « Mouvements historiques et communautés linguistiques dans l'Ouest Africain », *L'Homme*, I, 3 (1961), pp. 88-97.

[55] S. M. CISSOKO *Le Khasso face à l'Empire toucouleur et à la France dans le Haut-Sénégal*, 1854-1890, Paris, L'Harmattan 1988, p.19.

Ce sont ainsi des Peul mandinguisés [56], dénommés « gens du Khasso », qui sont à l'origine de l'appellation Khassonké. Cette version se trouve confirmée par la tradition orale de Dédé Kuyaté, d'après laquelle l'origine du mot Khasso (*Xaaso* dans la langue khassonké) viendrait du terme *xaasa* désignant une épaisse pièce de laine de vache, portée autrefois par les éleveurs peul. Les Khassonké selon cette définition sont des « porteurs de Khassa ». D'après les interprétations de Charles Monteil et Maurice Delafosse, le nom Khasso correspond en fait plus à un clan. Il s'appliqua d'ailleurs à des territoires différents, au Sud ou au Nord du fleuve, suivant les pérégrinations du clan. Territorialement parlant le Khasso est la région sur laquelle s'étend l'influence de ce clan gouverné par le Diallo, entre la rive droite et la rive gauche du fleuve Sénégal. À la fin du XVIIème ce royaume pullo-mandingue s'imposait au rang d'arbitre dans le Haut Sénégal [57]. Avec l'extension du commerce atlantique, cette région devint un pôle d'attraction pour les esclavagistes, notamment les Bambara, et une zone de passage des caravanes venues du Kaarta à l'Est, et de Ségou ou Sud, d'où elles se rendaient vers les comptoirs français du Gajaaga.

À la mort du roi du Khasso Demba Séga [58] en 1796, une dissension éclata entre ses descendants, et le royaume fragilisé par une intervention étrangère constante (toucouleur, soninké et bambara) connut une période de déclin et de dissension entre

---

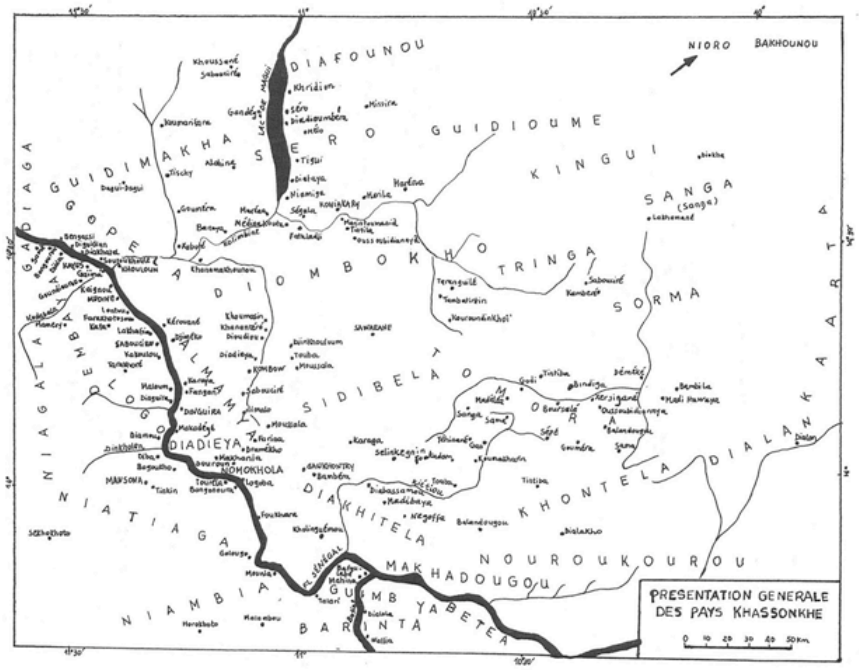
[56] Charles Monteil explique cette fusion en ces termes : « Tel est le processus suivant lequel les Peul du khasso se sont transformés et, de nomades bergers, sont devenus sédentaires vivant surtout de l'agriculture. Les faits historiques que nous venons de rapporter montrent par ailleurs comment, au cours de cette transformation, les Peul ont fusionné avec divers autres éléments ethniques : soninké, malinké et maure surtout ; cependant, en parlant des Khassonké, nous sommes portés, nous Français, à percevoir une population dans laquelle domine l'élément peul : sans doute parce que cet élément est depuis longtemps au premier plan de nos préoccupations politiques et que, d'autres part, parce que les chefs du Khasso, nos intermédiaires auprès des indigènes, se sont toujours présentés à nous comme Peul ou métis Peul. Or ces peul ou métis ne sont pas tous les Khassonkés : des gens connus pour être de souche indubitablement malinké, par exemple, se considèrent et sont considérés comme non moins khassonké telles certaines familles de Khanouté ou de Soussokho. C'est qu'en effet le Khasso, comme nous l'avons vu, est un nom de clan dont la compréhension est sous la dépendance du lien politique formé par la constitution d'Amadou Awa (Diallo) (…) Le khasso présente des types multiples se rapprochant tantôt de tel élément autochtone, tantôt de tel élément étranger ». Charles Monteil, *Les Khassonké : monographie d'une peuplade du Soudan français*, Paris, E. Leroux, 1915, p.51. Dédé Kuyaté est quant à elle plus formelle : « il y a les vrais Khassonké, qui sont le Diallo, et les autres ». Maurice Delafosse considère quant à lui que les khassonkés peuvent être considérés du point de vue linguistique comme ne formant qu'une tribu, plutôt qu'un peuple, M. DELAFOSSE, *Haut-sénégal Niger, les pays, les peuples, les langues* Paris: Maisonneuve & Larose, 1972, p.139.

[57] M. LY-TALL, *Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIXe siècle : la Tijaniyya de Saïku Umar Futiyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale,* Paris, L'Harmattan, 1991, p. 23.

[58] Chez lequel séjourna Mungo Park en 1796, *cf.* M. PARK, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Paris, La Découverte, 1996, p. 94-115. Ces quelques pages nous permettent d'apprendre notamment la pression exercée par le roi du Futa Toro sur le roi du Khasso pour que son peuple adopte la religion musulmane (p. 101), et également le fait que Demba Séga était alors en position de mobiliser une armée de « 40 000 combattants » (p. 110).

principautés. Le Dembaya, le Logo, le Natiaga, le Jomboxo, le Kulu, le Kontéla, le Dingira, le Tomora sont les noms des sous-royaumes, réapparus lors de cette dissension, ayant chacun leur particularités [59] et à l'appartenance desquels les gens du Haut Fleuve se réfèrent encore.

Carte n°2 : Les royaumes khassonké



Source : Sékéné Mody Cissoko, *Le Khasso face à l'empire toucouleur et à la France dans le Haut-Sénégal 1854-1890*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Au XIXème, le royaume bien que relativement intégré et alimentairement autonome, était devenu un tissu d'intrigues dont l'enjeu principal était le commerce d'esclaves. Alors qu'Hawa Demba roi du Dembaya, s'installait à Médine et, percevant l'importance du commerce européen, offrit sa fille en mariage au général Duranton, les royaumes de la rive droit du fleuve tombaient sous la dépendance des Bambara du Kartaa. Vers 1854, les royaumes de la rive gauche se firent dans un premier temps les alliés du toucouleur El Hadj Umar Tall, qui venait depuis le Futa Toro de conquérir dans la violence le royaume voisin du Bambouk, et cherchait à imposer un ordre islamique dans toute la région. Les Khassonké, bien que mandinguisés, conservaient en effet un sentiment de parenté avec le royaume peul du Futa. Mais le roi du Dembaya, Dhiouka Sambala, fils de Hawa Demba, pris parti pour les français dans l'affaire du sac

[59] Le Dembaya est par exemple le canton du peul Hawa Demba, le Kontéla, le Logo et le Tomora sont des cantons à dominante malinké, le dernier étant considéré comme le grenier céréalier du Khasso.

de Médine par les djihadistes et alla même jusqu'à permettre en septembre 1855 la construction à Médine d'un fort français. Quelques jours plus tard, lassés des guerres d'El Hadj Umar Tall, une bonne partie des souverains khassonké signèrent avec les français un traité d'alliance, qui entérina une forme de confédération factice des royaumes khassonké, car certains d'entre eux restaient encore partisans d'El Hadj Umar Tall. Sekene Mody Cissoko résume bien dans son ouvrage la situation du Khasso pendant cette période de transition historique qu'il étudie : « écartelé entre deux politiques impérialistes, toucouleur et française, le monde khassonké ne périt pas, mais fut asservi et appauvri »[60]. À l'issue de la victoire des Français colonisateurs, le Khasso fut une des premières régions de l'administration coloniale.

c) Le commerce atlantique et la colonisation

Le fleuve Sénégal a constitué, d'après l'expression de Boubacar Barry, le « centre nerveux du commerce Atlantique »[61], et le destin de ces peuples fut lié dès le XVIIème à cette grande entreprise française, qui porta d'abord sur la gomme puis sur les esclaves. Les Français s'établirent à l'embouchure du fleuve pour y fonder en 1659 le fort de Saint-Louis, d'où fut géré l'essentiel du commerce sur le fleuve. La traite négrière constitua l'élément fondamental des échanges entre le XVIIème et le XIXème siècle. Cette intrusion a profondément bouleversé la vie économique et politique des habitants du fleuve, introduisant une violence généralisée. Les populations paysannes furent massivement victimes de razzias, principalement du fait des commerçants maures, mais avec la complicité des aristocraties locales. Dans le Waalo, dans le Futa, avant la révolution musulmane de 1776, dans le Gajaaga et dans le Khasso, les habitants traqués devinrent l'instrument de la prospérité du commerce triangulaire, au détriment de l'agriculture et du commerce qui avaient jusque-là fait la prospérité de la région. Cette période est marquée par de nombreuses famines dues aux calamités naturelles, aux guerres internes alimentées par la chasse aux esclaves, et à la pénurie de main d'œuvre provoquée par la déportation d'un nombre très important d'hommes valides.

La réaction des populations, soumises à une même pression, fut cependant différente en fonction des contextes et des organisations politiques locales. La place de la religion, notamment avec un Islam de « place forte » chez les Toucouleur, ou un

60 S.-M. CISSOKO, 1988, op.cit, p.32.
61 B. BARRY, 1972, op.cit, p. 351.

Islam « de carrefour » chez les Soninké, fut déterminante [62]. Alors que le pays soninké était plutôt ouvert au commerce d'esclaves avec les traitants européens, la théocratie musulmane du Futa Toro resta relativement résistante, vivant de l'agriculture et du commerce des surplus, et combattant le commerce des esclaves. C'est de cette région, connue pour être le « grenier à mil » du pays, qu'émergea le prédicateur musulman El Hadj Oumar Tall, dans la perspective d'unifier à travers l'Islam la région du fleuve, et de lutter contre les Français. En avril 1857, les troupes d'Oumar Tall assiégèrent le fort français de Médine. Mais les Français, qui s'étaient alliés comme on l'a vu au roi du Khasso, lui-même en proie aux attaques musulmanes, remportèrent une victoire déterminante. La domination française fut consentie sous protectorat par un traité entre El Hadj Oumar Tall et le général Faidherbe, qui divisa le pays déjà bien affaibli par la traite et les guerres. Le peuple toucouleur se divisa entre ceux qui restèrent au Futa Toro et ceux qui suivirent le djihad d'El Hadj Omar Tall vers l'Est, où les guerres saintes se poursuivirent jusqu'à la fin du XIXème siècle. La Vallée du Fleuve Sénégal devint un axe de pénétration coloniale vers le Soudan. Les Soninké, frappés par les impôts et le travail forcé, et privés de leur rôle dans le commerce par la pénétration directe des colons dans les terres, tentèrent un ultime soulèvement esquissé par Mamadou Lamine, tué en 1887. L'année 1891 marque la soumission finale du Futa Toro et le début de la colonisation française des peuples du Fleuve.

Le protectorat et la colonisation se justifiaient par l'établissement d'une « paix coloniale », car la région perturbée par le commerce triangulaire, les luttes d'intérêts entre les peuples, et les guerres religieuses était devenue une zone particulièrement dangereuse. L'Etat français voulait surtout assurer le maintien de la liberté du commerce. Il suscita également, par l'institution de l'impôt, la participation paysanne à la production marchande. Malgré l'abolition de la traite officielle de l'esclavage sous les effets humanistes de la révolution française en 1794, celui-ci fut rétablit par Napoléon I^{er} entre 1802 et 1815. L'esclavage fut définitivement aboli en 1848. Certaines familles alliées au pouvoir colonial purent conserver des esclaves domestiques, mais une grande partie des affranchis furent réunis dans des villages dits « libertés », et constituèrent une bonne part de la main d'œuvre pour les travaux de construction entrepris par les colons, notamment pour la construction du chemin de fer entre Dakar et le fleuve Niger au Mali. Élaboré par le général Gallieni, gouverneur général du Soudan français de 1886,

[62] A. ADAMS, 1977, op.cit, p. 23.

ce projet avait pour objectif d'acheminer les matières premières jusqu'au port de Dakar. Cette ligne, coupant directement le Sénégal, évitait à dessein la région du fleuve, ses crues et surtout les populations hostiles du Futa Toro. La voie ferrée devint l'axe économique de la colonie, au détriment de la région du fleuve, qui eut à connaître, depuis lors et jusqu'à aujourd'hui, un réel isolement : « Le rail avait tué le fleuve » [63]. C'est durant cette seconde moitié du XIXème siècle que les sociétés de la région du Fleuve acquirent les grands traits économiques qui les caractérisent aujourd'hui [64].

d) Les migrations de travail

L'enclavement de la région empêcha l'écoulement des surplus agricoles et freina la production. Pour assurer leur subsistance et payer les impôts, les communautés rurales de la région eurent de plus en plus recours à la migration de travail. De nombreux ouvrages, aux titres évocateurs, traitent de ce phénomène passé et présent, comme ceux de Daniel Delaunay, *De la captivité à l'exil*, et d'Adrian Adams, *Le long voyage des Gens du Fleuve*. La recherche de revenus, pour payer les impôts et pallier aux insuffisances de la production locale, a conduit les hommes de la région tout d'abord vers les *navétane*, ou migrations saisonnières pendant la période des pluies (*navet* en wolof), principalement pour la production d'arachides à proximité du chemin de fer entre Dakar, Thiès et Kaolack. Ces migrations touchèrent tous les peuples du fleuve Sénégal, mais plus particulièrement les Soninké, et un peu moins les Toucouleur, qui conservent plus longtemps une position de retrait et de grenier à mil. Pour les Wolof, elle débouche facilement à une installation durable grâce à l'identité ethnique avec les populations du bassin arachidier [65]. Mais les migrations de culture tarissent rapidement du fait de la rareté des terres disponibles, de la mécanisation et de la sécheresse. Les migrants se rabattent sur des emplois urbains à Saint-Louis ou Dakar, et dans la marine de guerre à partir de 1914. Pendant les deux guerres mondiales, on n'oubliera pas que ces populations ont constitué un réservoir pour l'armée française, avec les tirailleurs sénégalais, qui n'étaient d'ailleurs pas forcément originaires du Sénégal, mais de l'ensemble de la région.

Puis dans la continuité de ces migrations, certains, les Soninkés en particulier, s'engagèrent dans la marine marchande, ouvrant ainsi le chemin des migrations vers la

63 *L'Ouest-Africain français* du 12 mars 1929, cité par A. ADAMS 1977, op.cit, p. 47.
64 D. DELAUNAY 1984, op.cit, p. 54.
65 B. BARRY 1985, op.cit, p. 364.

France. À la suite de l'indépendance du Sénégal survenue le 4 avril 1960, puis du Mali le 22 septembre de la même année, une première grande vague d'émigration est encouragée en France par une politique migratoire favorable. La France d'après-guerre a en effet besoin de main d'œuvre pour sa reconstruction. De 1968 à 1973, de grandes sécheresses ruinent la région du Fleuve, et les déplacements vers l'étranger deviennent majoritaires par rapport aux migrations rurales ou urbaines, chez les Soninké et les Toucouleur en particulier, moins pour les Wolof et les Khassonké. Le différentiel des salaires et des prix entre la France et l'Afrique de l'Ouest fait de cette migration internationale la plus rentable de toutes pour assister le pays. Dans le même temps, la balkanisation de l'ancienne Afrique de l'Ouest Française (A.O.F) à la suite des indépendances aggrave l'enclavement de la région du fleuve. Par ailleurs les sommes et les cadeaux envoyés ou rapportés par les migrants renforcent les besoins de consommation et d'argent, donc les migrations. Si bien que d'après l'expression de Philippe Laville Devigne : « L'émigration lointaine s'auto-entretient »[66]. Le Sénégal, le Mali et la Mauritanie constituent dans les années 70 en Afrique subsaharienne la principale région d'émigration vers la France. Ainsi pour l'ensemble de la rive gauche du fleuve, le taux de migration de la population masculine active variait en 1982 de 30 à 50 %[67].

L'émigration des Gens du Fleuve doit se comprendre comme une lutte pour corriger les déséquilibres introduits par l'histoire coloniale. Pour les Soninké et les Haalpular, la migration ne constitue pas une installation durable, mais un continuum d'allers-retours pour nourrir la survie du pays natal asséché et pour payer l'impôt. S'instaure ainsi dès le début du XXème siècle un mouvement constant d'hommes qui partent et ramènent de l'argent dans la Haute Vallée du Fleuve autour de Kayes, Nioro et Kita, en particulier. Ce mode d'approvisionnement par le travail extérieur des territoires exsangues, délaissés et desséchés du fleuve, par le va-et-vient de ceux qui partent travailler en France, puis reviennent pour laisser un parent partir à son tour pour quelques années, ce qui permet de ne pas rompre avec le pays et d'assurer la reproduction de la communauté paysanne. Cette migration est baptisée en *noria*, à l'image d'un système d'arrosage arabe par petits paniers successifs [68].

---

66 P. LAVIGNE DELVILLE 1991, op.cit, p. 31.

67 J.-Y. WEIGEL, *Migration et production domestique des Soninkés du Sénégal*, Travaux et documents de l'ORSTOM, 1982, cité par S. FAINZANG et O. JOURNET, *La femme de mon mari, étude ethnologique du mariage polygamique en Afrique et en France,* Paris, L'Harmattan, 1988, p.19.

68 Terme proposé en 1954 par Robert Montagné dans « Etude sociologique de la migration des

Les années 1973-1974 constituent un tournant dans l'histoire de la migration sahélienne en France, car le durcissement des conditions d'entrée en France et des conditions climatiques et agricoles dans la région du fleuve a incité les émigrés à s'installer plus durablement en France. La migration en noria devient progressivement plus difficile, car les émigrés n'étant pas assurés de pouvoir revenir travailler en France préfèrent ne pas rentrer chez eux et ne pas courir le risque de priver leur famille de ressources devenues indispensables. Les épouses qui restaient jusqu'alors au pays, chez leurs belles-familles, attendant le retour saisonnier des hommes en élevant les enfants, viennent alors plus nombreuses en France rejoindre leur époux pour une installation durable [69]. Ceci est rendu possible dans le cadre des procédures de regroupement familial, dont la mise en œuvre n'a pas été sans embûches pour les familles africaines et s'est avéré souvent très longue. De la migration en noria, on passe à une migration « en chaîne » ou en « réseau » : les migrants installés assurent le parrainage des parents et des amis des communautés d'origine qui souhaitent migrer [70]. La charge incombe donc aux immigrés de payer et d'organiser les déplacements pour les nouveaux candidats à la migration selon un cycle d'avance / restitution. La migration des Gens du Fleuve vers la France est ainsi devenue un phénomène semi autonome constitutif de l'histoire d'un peuple, et les migrations vers la France, si elles ont changé de forme, ne se sont pas taries du fait de la fermeture des frontières. Le nombre d'immigrés en provenance de l'Afrique subsaharienne a augmenté de 45 % entre 1999 et 2005. Cependant on assiste également à une diversification des lieux et des réseaux d'immigration vers les Etats-Unis, l'Espagne et l'Italie, constat qui invite Jean Schmitz à parler d'une « multiplolarisation transnationale des villages » [71] de la Vallée du Fleuve Sénégal. Les transferts monétaires en argent des migrants vers cette région constituent une manne financière d'environ 70 milliards de dollars, qui entretient les familles restées au pays. La crise financière qui touche l'Europe conduit cependant à une légère diminution des transferts de fond vers l'Afrique.

---

travailleurs musulmans d'Algérie en France », *Cahiers liminaires* 1 à 8 (1954), pp. 3-33.

[69] Jacques Barou nous renseigne sur cette augmentation du nombre de femmes parmi les migrants africains en France, avec une présence très faible jusqu'en 1975, puis de 36,17 % en 1982, et de 47,6 % en 1999 47,6 %. Il note également qu'en ce qui concerne les pays africains anciennement sous administration française, il y a eu entre 1990 et 1999 plus d'entrées de femmes que d'hommes, voir « Les immigrations africaines en France au tournant du siècle », *Hommes et migrations* 1239 (2002), pp. 6-18.

[70] Ce point n'est pas spécifique aux migrations africaines. Sur les migration maghrébines et chinoises voir les travaux de Emmanuel Ma Mung Kuang.

[71] J. SCHMITZ, art.cit, 2008, p. 69.

e) Aménagements hydrauliques et agricoles : questions d'avenir

Il faut souligner que les investissements personnels des migrants ont plutôt tendance à viser des projets immobiliers dans les capitales ou des investissements sanitaires et religieux dans les villages, et assez peu les projets agricoles dans la région du fleuve [72]. L'agriculture dans la région du fleuve Sénégal est liée aujourd'hui à l'aménagement du fleuve, et la possibilité d'irrigation permise par la constructiondes barrages de Diama et Manantali. Des périmètres irrigués villageois ont vu le jour dans les années 70 au Mali, puis au Sénégal, afin de garantir une meilleure sécurité alimentaire aux populations riveraines frappées par la sécheresse. Ces projets sont financés principalement par des initiatives privées (ONG ou migrants), mais demeurent insuffisamment répandus. Les plans d'agriculture intensive constituent par ailleurs un défi gigantesque pour les Etats indépendants du Sénégal, du Mali, de la Mauritanie et de la Guinée, qui se sont associés au sein de l'OMVS (Organisation pour la Mise en valeur de la Vallée du fleuve Sénégal). Le programme de cette organisation s'est défini en deux phases : la création des barrages, puis les aménagements agricoles. L'objectif majeur de cette deuxième phase actuelle est de transformer complètement l'agriculture traditionnelle de décrue en une agriculture irriguée intensifiée, pour passer notamment de la culture du mil à celle du riz.

Ce programme a suscité de nombreuses critiques. Notamment parce que les populations du fleuve ne se sentent pas impliquées et prises en considération par le projet, qui n'a pas fait l'objet de débats publics[73]. La régularisation par barrage a condamné pourtant la culture de décrue, base de l'économie locale, notamment dans la moyenne vallée. D'après Adrian Adams[74], l'aménagement de la vallée du fleuve Sénégal serait plus efficace et moins coûteux avec une infrastructure plus légère, que les paysans puissent s'approprier. L'aménagement du fleuve pose des problèmes écologiques et économiques. Il a déjà nécessité un endettement extérieur excessif des Etats riverains du fleuve Sénégal, et le coût restant à investir pour une optimisation de l'irrigation s'annonce encore élevé. La paysannerie, abandonnée à elle-même depuis des

[72] C'est une des perspectives des programmes du *Groupe de recherche et de développement rural* que de renverser cette tendance, d'après P. LAVIGNE DELVILLE 1991, op. cit.

[73] C'est une des missions de l'ONG et centre de recherche américain Africa Rice Center que de changer le cours des choses.

[74] A. ADAMS, 1977, op. cit p. 22.

siècles, n'a pas les moyens technologiques et économiques pour faire face à la mise en valeur effective de terres soumises à une irrigation mécanisée. Le risque donc, au-delà de l'épuisement des sols, que peut générer une culture du riz sous intrants, est que l'aménagement ne profite qu'à des entrepreneurs privés et à des multinationales. Le problème qui se pose réside par conséquent dans l'équilibre et les contradictions fondamentales entre cultures vivrières et cultures de rentes, autogestion paysanne et encadrement bureaucratique. Actuellement, la Grande offensive nationale pour l'abondance et l'alimentation (GOANA) lancée par Abdoulaye Wade au Sénégal pose le même problème, bien que ses rendements soient plutôt encourageants (539 347 tonnes de riz produites au Sénégal en 2009 [75]).

B) STRUCTURES FAMILIALES ET SOCIALES

N'ayant pas approfondi sur le terrain les questions relatives au terminologie de la parenté, je souhaite juste souligner ici que les sociétés étudiées ont des structures sociales et familiales en partie homologues. Elles sont organisées sur un principe hiérarchique ordonné, qui heurte parfois le système de représentation égalitaire occidental, hérité de Tocqueville et des Lumières, mais structure sans pour autant les déterminer les modes de pensée et de comportements. La description de cet ordonnancement complémentaire entre personnes statutairement inégales ou égales à déjà été souligné dans la littérature ethnologique concernant l'Afrique de l'Ouest. Je ne ferais ici que rappeler des considérations admises et reprises abondamment, notamment dans l'article de Denise Paulme « Pacte de sang, classes d'âge et castes en Afrique Noire » paru en 1968[76]. L'essentiel étant de comprendre que dans ces systèmes sociaux hiérarchiques dialectiquement ordonnés, communs aux Mandingue, aux Wolof, aux Peul, aux Soninké, et probablement à d'autres sociétés africaines, chacun occupe une place bien déterminée, et parfois subordonnée, en fonction de sa naissance dans tel ou tel lignage, et de sa position dans la famille. Parmi les règles qui président à ce jeu social, et influencent les choix personnels et collectifs, celles qui régissent la parenté et

[75] D'après une déclaration du Directeur de cabinet du ministère du commerce sénégalais - Dakar Sénégal www.afriqueavenir.com.

[76] D. PAULME, « Pacte de sang, classes d'âge et castes en Afrique Noire », *Archives européennes de sociologie*, vol. IX, (1968), pp. 12-33.

l'alliance occupent une place importante. Plus largement les sociétés wolof et mandingue mettent en œuvre au niveau social un système stratifié en différents groupes, appelées communément et peut-être un peu abusivement « castes », par analogie avec le système de stratification sociale propre à l'Inde. On essayera de montrer ici que la « complémentarité des inégaux » selon une expression de Georges Balandier [77], apparaît comme un principe opératoire permettant de comprendre les sociétés que l'on décrit. L'ensemble de ces données sont travaillées par les acteurs à travers notamment les tontines et les cérémonies.

a) Terminologie de la parenté

On a tendance à considérer, au regard du système mandingue où la patrilinéarité est plus marquée, que le système wolof serait plutôt « bilinéaire », ceci en raison du fait que dans les royaumes du Kayor, du Baol et du Waalo un certain nombre de richesses, en particulier le bétail, les terres et les esclaves, se transmettaient dans les familles nobles par la voie utérine de mère en fille, ce qui pouvait aboutir à la possession de richesses féminines considérables. Dans la réalité contemporaine, alors que les questions d'héritage, bien que très compliquées, sont régies par des lois républicaines, il semble que la différence entre système wolof et mandingue soit surtout sensible au niveau des modes de résidence. Et encore il ne s'agit là que de tendances, car dans l'ensemble les Wolof comme les Mandingue, dont les Khassonké, ont adopté un système de filiation bilinéaire, en ce sens qu'ils reconnaissent les deux lignages en leur attribuant des qualités et des fonctions différentes [78].

Une des meilleures méthodes pour aborder les systèmes de parenté consiste à s'intéresser de près à la terminologie utilisée pour nommer les parents et les alliés. L'usage connaît un certain nombre de termes génériques regroupant les parents selon le critère distinctif de la parenté paternelle ou maternelle. En langue mandingue, le *bunda* désigne le lignage patrilinéaire au sens large, soit tous les parents issus des hommes depuis un ancêtre commun. Cependant, on distingue fréquemment dans les usages familiaux, la parenté patrilinéaire restreinte *faadenya* que l'on appelle parfois aussi *faasira* (la voie du père) de la parenté matrilinéaire *badenya*. En langue wolof *cosaan*

77 G. BALANDIER, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974, p. 56.

78 Rappelons que dans les systèmes occidentaux la filiation est dite « bilatérale », car il y a équivalence des lignages paternels et maternels.

ou *askan* désigne le patrilignage dans sa dimension maximale comprenant la lignée issue d'un ancêtre. Dans les usages courant de la parenté on préférera utilisé le termes plus restreint *meen* qui désigne la parenté utérine proche, et le *géño*, littéralement la « ceinture » pour désigner la parenté agnatique. Chez les Mandingue comme chez les Wolof c'est au lignage agnatique qu'appartient socialement l'enfant, malgré l'importance affective reconnue des liens utérins, ainsi que leur influence sur l'héritage biologique (traits de caractères, pouvoirs de sorcellerie…).

La distinction établie entre les deux lignages utérins et agnatiques préfigure la complexité du système de parenté à partir d'un ensemble de couples d'oppositions complémentaires. Dans les lignes qui suivent je présenterais toujours le terme mandingue en premier suivi entre parenthèses du terme khassonké s'il diverge de manière récurrente dans le langage actuel, puis en deuxième position du terme wolof. Le système d'appellations classificatoire repose sur ces quelques couples d'opposition, désignant de la même manière des parents assimilés les uns aux autres dans la mesure où ils ont une caractéristique commune : celle d'appartenir au même lignage (agnatique ou utérin), au même sexe (masculin ou féminin) ou à la même génération (aîné ou cadet).

Dans la terminologie comme dans les usages, la plus apparente de ces oppositions complémentaires est sans doute celle qui exprime le rapport entre aînés et cadets. Denise Paulme résume bien le principe qui, dans une large part des sociétés africaines, marque la prédominance des distinctions de générations : « La terminologie de parenté peut ignorer les sexes, confondre sous un même vocable le frère et le sœur, elle distingue toujours l'aîné du cadet par l'emploi de vocatifs différents»[79]. L'opposition aîné/cadet est ainsi exprimée par les termes *koròni* ou *mag* signifiant « ancien », et *dorò* ou *rakk* signifiant jeune. Il y a évidemment une valeur hiérarchique de ces dénominations, la séniorité imposant comme ailleurs, et plus encore, respect et obéissance. Cette appellation vaut pour l'ensemble des parents de même génération. On notera qu'il n'y a donc pas de terme désignant spécifiquement les germains : frères et sœurs. Ismaël Moya note l'existence en wolof des vocables *càmmiñ* et *jigéen* pour désigner un frère pour une sœur, et vice versa, mais ces termes n'expriment pas la relation entre germains de même sexe [80]. Il souligne le caractère très peu usité de ces

79 D. PAULME, 1968, art. cit, p. 15.

80 I. MOYA, 2011, op. cit., p. 156.

termes, que je n'ai moi-même jamais entendus sur le terrain, et en général on utilisera, pour signifier frère ou sœur, les termes employés pour l'ensemble des collatéraux en précisant leur rang (*koròni, doròni / mag, rakk)*. Les termes *balima* et *mbokk* qui désignent au sens large la parenté, concernent dans un sens plus restreint l'ensemble des collatéraux d'âge égal et de même génération (ce qui n'est pas forcément congruent).

La deuxième opposition complémentaire est donc marquée dans la terminologie par la suffixation accessoire indiquant le sexe : *cièˋ* ou *gor* pour un garçon, et *musò* ou *jigéen* pour une fille. En bambara on précisera ainsi le sexe d'un enfant en disant *dencié* ou *denmusò (xalèl u gor, xalèl u jigéen* en wolof), sachant que d'une manière générale, à âge égal, la fille doit respect et obéissance au garçon. On reviendra sur cette opposition terminologique et sociologique des sexes au sujet des rapports d'alliance entre lignages qui peuvent influencer les rapports hiérarchiques. Le sexe des parents est indiqué par l'emploi de mots différents : *faa* ou *baay*, le père, et *bà* (*ña*), ou *ndeye* la mère. Les termes *mà* et *yaye*, dont il n'est pas difficile de percevoir la charge affective, sont parfois réservés à l'adresse exclusive de la mère biologique, mais peuvent aussi être utilisés comme marque d'affection à l'adresse d'une mère classificatoire. Plusieurs parents de la génération supérieure peuvent en effet être appelés et considérés comme des mères ou des pères pour égo. Pour les collatéraux également savoir s'il s'agit de filles ou de garçons apparaît secondaire, on précisera *koròni cié* (*mag u gor*), frère aîné, ou *koròni muso (mag u jigéeen)*, sœur aînée, seulement si dans le contexte de l'énoncé il est important de savoir qu'il s'agit d'une fille ou d'un garçon.

Mais une troisième opposition complémentaire importante intervient et distingue les parents parallèles ou croisés. À la génération qui précède celle d'ego on distingue clairement les parents parallèles, soit les oncles paternels et la tantes maternelles, des croisés, c'est-à-dire les oncles maternels et tantes paternelles. Alors que les premiers sont nommés de manière classificatoire comme étant des mères et des pères pour égo (*faa, baay, ba, ndeye*), dont on précisera s'il sont plus âgés ou plus jeunes que les parents biologiques (*faakoro / faacenin, mag u baay / rakk u baay ; bakoro/ banin, mag u ndeye / mag u baay*). Les seconds reçoivent chacun une appellation qui leur est propre et marque l'importance de leur rôle : l'oncle maternel est le *benké*, ou *nijaay* en Wolof, et la tante paternelle est *tène* (*bingi*) ou bàjjan, dont Abdoulaye-Bara Diop précise

qu'elle est considérée comme un « père féminin pour ego »[81]. Les épouses des oncles paternels sont quant à elles considérées comme des mères. Aujourd'hui les sœurs de la mère, les femmes de l'oncle paternel, ainsi que les co-épouses de la mère, soit l'ensemble des mères classificatoires, y compris les amies de la mère ont tendance à être dénommées *tanti* au Mali par emprunt au mots français « tante ».

Cette opposition parallèles/croisés se retrouve à la génération d'ego. Les cousins parallèles (enfants de la tante maternelle et de l'oncle paternel) ne sont pas dénommés autrement que les frères et sœurs, là encore c'est le principe d'aînesse qui est énoncé en priorité (*koròni*/*koròni*, *rakk*/*mag*). Cette appellation classificatoire peut éventuellement s'étendre aux cousins croisés (enfants des tantes paternelles et des oncles maternelles), mais ceux-ci gardent la possibilité exclusive de s'appeler par un terme qui désigne les rapports de plaisanterie, parfois injurieuse ou licencieuse, permis notamment entre cousins croisés, mais également entre grands-parents et petits-enfants de même sexe. Ainsi s'introduit une autre opposition complémentaire, moins évidente, pour l'explication de laquelle je reprendrais les termes de Denise Paulme au sujet des Mandingue :

> « Les cousins croisés *kalame,* s'insultent et se plaisantent lorsqu'ils se rencontrent. La relation n'est toutefois pas symétrique : on est l' « esclave » des enfants du frère de la mère, le « maître » de ceux de la sœur du père. À l'origine ce terme qui implique insultes et plaisanteries n'était employé que dans la lignée paternelle ; il est maintenant d'usage dans la ligne maternelle, mais dans ce cas c'est une simple marque de politesse. La hiérarchie qui transparaît ici s'explique à partir du système de l'échange généralisé, en vigueur dans de nombreuses sociétés africaines et qui implique une supériorité constante des donneurs de femmes (les utérins) sur les preneurs (les masculins).»[82]

Chez les Wolof la dissymétrie hiérarchique est plus apparente puisque les enfants de la sœur du père (la *bàjjan*) sont en contexte de plaisanterie et de cérémonie appelés explicitement *jaam*, soit littéralement « esclave ». Alors que réciproquement les enfants du frère de la mère sont appelés *sang* pour marquer le respect dû aux membres du lignage qui à la génération supérieure a donné une épouse au père, et vous a ainsi donné une mère.

---

81 A. -B. DIOP, *La famille wolof : tradition et changement*, Paris, Karthala, 1985, p. 48.

82 D. PAULME, 1968, art.cit, p.25. Au sujet des usages anciens de cette terminologie Denise Paulme appui son argumentation sur un passage de H. LABOURET dans *Les Manding et leurs langue*, Paris 1934, pp. 67-68.

b) Règles et terminologie de l'alliance

Les relations à plaisanterie qui existent entre cousins croisés peuvent s'expliquer en partie par le fait que le mariage le mariage avec la cousine patrilatérale croisée est considéré comme préférentiel. Le mariage préférentiel et sa relative pérennisation [83] pourraient être interprété comme une simple affirmation du principe exogamique : « considérer les cousines parallèles comme des sœurs, ce qui interdit le mariage, en même temps que l'on encourage l'union entre cousins croisés revient à souligner le caractère symbolique de la prohibition de l'inceste, puisqu'on ne refuse un type d'alliance que pour en instaurer un autre ou l'échange est recommandé »[84]. Mais il semble qu'il y ait aussi une attention terminologique portée au redoublement des alliances au fil des générations. Ainsi le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, notamment, peut apparaître comme la contrepartie réciproque du mariage antérieur de la mère, donné par sa famille au père d'ego. Dans la même logique de réciprocité, on favorisera également un mariage entre enfants de *kalame*. Pour les mariages avec des cousins parallèles, il faut attendre quelques générations pour qu'il soit autorisés. D'une manière générale les Wolof et les Mandingue aiment célébrer des mariages qui renouent une alliance précédemment réussie avec un lignage, un quartier ou un village. Ils y voient quelque chose de beau, une célébration de l'alliance durable et l'entretien de réseaux sociaux efficaces. Ainsi un mariage dans un quartier ou un village appelle un mariage en retour. La même logique peut guider les mariages entre migrants originaires de villages alliés, ou entre migrants et ressortissants du village d'origine, pour renforcer un lien en le redoublant et assurer ainsi la solidité des réseaux sociaux. Ces mariages préférentiels avec les cousins croisés ou avec des alliés des parents, pour lesquels on constate une certaine pérennité malgré la modernité, se font en général en premières noces. Lorsque des cousins croisés en viennent effectivement à se marier, les injures et les taquineries diminuent entre époux qui se doivent respect et, en public, évitement. La supériorité hiérarchique de l'homme prend le dessus, sur les relations à plaisanterie entre cousins croisés, bien que celle-ci soit toujours autorisée sous forme de jeu et pour

[83] J'ai vu pour ma part au Sénégal deux mariages entre *jaam* et *sang* dans une grande famille de griots où ce type d'alliance était particulièrement valorisé en tant que tel.

[84] D. PAULME, 1968, art. cit, p. 31.

rappeler le caractère préférentiel du dit mariage.

D'une manière générale, le mari, privilégié par son statut d'homme dont la suprématie s'est vu en ceci renforcé par l'Islam patriarcal et le pouvoir colonial, exige de son épouse la soumission, ou tout au moins le respect des prérogatives masculines [85]. Ce respect se manifeste par l'observation d'un devoir de réserve, l'épouse ne devra pas par exemple appeler publiquement son mari par son prénom ou pire lui adresser des reproches. L'épouse doit également se consacrer à la réalisation des tâches domestiques pour l'époux et sa famille (en particulier sa mère, ses frères et sœurs). Enfin le statut hiérarchiquement diminué d'une épouse par rapport à son mari se manifeste par l'acceptation (non symétrique) de la polygamie réelle ou éventuelle de son époux. Les hommes ont le droit d'épouser jusqu'à quatre épouses d'après le Coran, qui est en ceci venu limiter les habitudes polygamiques des nobles dans les sociétés africaines pré-islamiques. Nous reviendrons plus tard sur l'ensemble de ces normes et de leur observation dans la société actuelle.

Mais le plus important dans la vie quotidienne reste l'unité résidentielle qui se veut en principe virilocale, c'est-à-dire que les filles passent traditionnellement de la concession de leur père à celle de leur époux, et vont après leur mariage vivre dans la famille de celui-ci. Conjugué à la polygamie, il résulte de la virilocalité, qu'une habitation (*lu*, *kër*) peut abriter plusieurs ménages : celui ou ceux de l'aîné porteur d'autorité (*lutigi, bòrom kër*), ainsi que les ménages de ses frères cadets et de ses fils. Chacun des hommes mariés étant à l'échelle de ses ménages le *lutigi* ou *bòrom kër.* Au sein de cette communauté de vie, les pères de chaque ménage adoptent un comportement distant à l'égard des enfants, qui eux leur doivent avant tout respect et obéissance, comme à chacun des aînés de la maison. Un enfant en général n'appellera jamais son père par son prénom, et ne prononcera pas ce nom même à destination d'un homonyme. D'une manière générale et en raison de la résidence commune, l'enfant en grandissant n'a pas avec ses géniteurs la relation exclusive, chacun participe à l'éducation des plus jeunes, ce qui explique en un sens l'usage d'une terminologie classificatoire de la parenté. L'oncle paternel (*denfaa, baay*) par exemple va jouer le rôle d'un deuxième père pour ses neveux et nièces agnatiques. En contexte migratoire, la résidence commune est fortement mise à mal par les normes législatives et

[85] Le choix de l'un ou l'autre terme, respect ou soumission, pour la rédaction du nouveau Code de la famille malien a été en 2009 l'occasion d'un débat violent entre religieux et féministes, à l'Assemblée nationale et dans la société civile, tant et si bien que le projet de réforme du Code a dû être ajourné.

matérielles du pays d'accueil. La polygamie est en effet interdite en France depuis la loi de 1993, et les logements sont souvent trop exigus pour accueillir des parents, alliés ou collatéraux. Les migrants trouvent alors les moyens de faire exister autrement une forme de vie familiale commune, dont ils peuvent également apprécier de pouvoir se défaire au quotidien.

Le principe patrilinéaire et virilocal, véhiculé notamment par l'Islam, se trouve plus nuancé chez les Wolofs pour lesquels la famille maternelle, qui présidait autrefois dans le Waalo, le Kajor et le Baol, la succession des droits politiques et des biens, conserve une importance dans les modes de résidence. À Saint-Louis, en particulier, il arrive assez fréquemment, pour une raison ou pour une autre (polygamie de l'époux, manque de moyens de celui-ci, attachement à la mère …), qu'une femme continue à résider dans la concession de sa propre mère, tout en étant mariée et elle-même mère de plusieurs enfants, et ce jusqu'à sa mort. Cette tendance est renforcée par la crise économique qui empêche parfois les époux de prendre en charge le logement de leurs femmes dans leur propre famille ou dans des logements autonomes. Les époux doivent alors rendre visite régulièrement à leurs épouses et participer à sa subsistance et à celle des enfants, en apportant régulièrement de l'argent. L'enfant grandit ainsi dans la même habitation que son oncle maternel *nijaay*. On aurait donc une société à tendance matrilocale, privilégiant par endroits la séparation des époux, ce qui conserve une certaine importance dans la détermination des comportements quotidiens et économiques. Ces aménagements de la vie de couple sont beaucoup moins fréquents au Mali et même me semble t-il à Dakar.

Concernant les terminologies de l'alliance, notons que la désignation des beaux-parents obéit toujours au principe classificatoire : les termes génériques *bira* et *goro* désignent les parents directs du conjoint qu'il soit l'époux (*cié, jëkker*), ou épouse (*musò, jabar*). On remarquera qu'en bambara, il n'y a pas de terme spécifique pour désigner époux et épouse, lesquels sont appelés simplement homme (*cié*) et femme (*musò*), termes que l'on précisera simplement avec la suffixation d'un possessif (*né musò* = ma femme ou *i cié* = ton mari). En bambara également, quand il y a plusieurs belles-filles dans une concession, la position de celle qui est venue la première est dominante, on l'appellera *bira musò folo* soit la « première belle-fille ». C'est à nouveau l'ancienneté qui prime pour l'attribution d'une autorité au sein du groupe des épouses. De même il y a une particularité, terminologique chez les Mandingues et d'attitude chez

les Wolofs, dans la relation qui lie ego aux cadets de son conjoint. À Bafoulabé, un homme appellera les cadets de son épouse *ñimoro. Biran* et *ñimoro* sont en fait les deux termes spécifiques de l'alliance, ils connotent tous deux une référence à l'âge, qui sur le plan des attitudes s'exprime l'un par le respect ou l'autre par la plaisanterie. Comme son mari avec ses propres cadets, l'épouse plaisante avec les jeunes frères de son mari et la relation à plaisanterie est réciproque. Les *ñimoro* peuvent ainsi dire sans gêne à l'épouse de leur grand frère qu'elle ne sait pas faire la cuisine et s'occuper de son mari, tandis qu'elle leur rétorque qu'ils sont sales et leur apporte de l'eau pour le bain. La relation de plaisanterie qu'entretiennent gendre et belle-fille avec les *ñimoro* est liée à la potentialité entre eux d'une alliance matrimoniale future mais pour l'instant interdite [86]. En effet une femme en se mariant se lie avec la famille entière et selon la tradition du lévirat devra, si son mari meurt, épouser un de ses frères. Cette tradition n'est plus appliquée aujourd'hui qu'avec le consentement mutuel des concernés. Dans l'autre sens si la polygynie sororale n'est pas admise, la famille d'une épouse qui viendrait a décéder peut proposer au veuf une de ses jeunes sœurs en mariage, mais elle n'y est pas tenue. Enfin, pour une femme les autres épouses de son mari, ainsi que les épouses des frères de son mari, avec lesquelles elle réside donc bien souvent en partageant les tâches domestiques, sont appelées *sina* en bambara et *wujj* en wolof, langue dans laquelle on peut préciser *wujj peccargo* pour désigner les femmes des frères de l'époux.

L'organisation familiale, qui malgré quelques variantes non négligeables dans les modes de résidence, est donc principalement marquée par une hiérarchie fondée sur l'âge et le sexe des individus, d'après laquelle les opposés inégaux se complètent. On perçoit cependant que l'appartenance au lignage donneur ou receveur potentiel de femmes ou d'enfants, introduit selon un adage populaire, entendu maintes fois au Mali, et affirmant « que celui qui donne vaut mieux que celui qui reçoit » une ambiguïté de statut, que l'on sublime par la plaisanterie instituée. En règle générale, le lignage de l'épouse peut tout exiger de celui du mari, qui lui doit un certains nombres de prestations notamment pour les cérémonies. Même si paradoxalement le statut quotidien de la femme mariée se doit d'être soumis.

---

86 R. LUNEAU, *Les chemins de la noce : la femme et le mariage dans la société rurale au Mali*. Thèse présentée devant l'Université paris V, Service de reproduction des thèses de l'université de Lille 3, 1974, p. 303 à 307.

c) Classes d'âge

Face à ces rapports inégaux vécus quotidiennement au sein de la famille, la tontine s'appuie sur un système de classe d'âge qui engendre entre collatéraux, parfois parents, des relations égalitaires ou tout du moins dans lesquelles les charges s'équivalent. L'appartenance à une classe d'âge souligne des rapports d'égalité et correspond à un critère d'identification d'égal à égal non seulement en âge, mais aussi en genre et en statut. La vie en groupes d'âge constitue traditionnellement dans la société un ciment des individus tout au long de leur vie. Au Mali, s'il n'y a plus aujourd'hui de promotions des circoncis, du fait de la désuétude des rites collectifs d'initiation, les garçons d'une même génération se réunissent quotidiennement par quartier au sein de ce qu'ils appellent leurs « grains » (en français dans les langues mandingues), installés dans un lieu public du quartier défini comme tel, ils boivent le thé et échangent quotidiennement nouvelles et polémiques. Les jeunes filles d'une même génération se réunissent aussi en groupes, elles organisent des tours de danse et des sorties chez les unes ou les autres, mais n'ont pas à la différence des garçons de lieu public de rencontres établi. Les groupes des filles, comme les « grains », ont des noms, les jeunes filles ont des cahiers dans lesquels elles inscrivent pour chaque tour hebdomadaire les noms des présentes et ceux des absentes, le prix de l'après-midi, le type d'activité... Les groupements féminins tontiniers peuvent se situer dans l'exact prolongement d'un groupement de jeunes filles, comme c'est le cas pour *Ande Jeef* (littéralement « agir ensemble »)à Saint-Louis . En effet, les femmes qui font partie de ce groupement féminin aujourd'hui réputé sont liées par une relation élective d'égalité depuis leur enfance. Elles ont grandi ensemble dans le même quartier, organisé des tours de danse à l'adolescence, et organisent aujourd'hui une tontine et un fond collectif de prêt. Lorsque l'épargne est devenue possible pour elles, l'appartenance au groupe a été marquée par l'achat d'un vêtement identique pour toutes. Précisons que les classes d'âge se développent en fonction d'une proximité qui ne renvoie pas forcément à un critère d'espace, mais à la subjectivité des acteurs. Elles peuvent être liées à un quartier, à une origine commune, à la scolarisation, ou à un autre critère … À Bafoulabé, un groupe de jeunes filles réunit par exemple toutes les *lagaré*, c'est-à-dire les dernières filles de leurs mères. La position d'égalité de statut est là encore soulignée.

d) L'organisation en groupes socio-professionnels, dits « castes »

Revenons à nouveau sur le principe hiérarchique de la complémentarité des inégaux, qui vaut également pour l'organisation de la division des tâches. Ainsi la région du fleuve Sénégal a hérité d'une tradition pré-coloniale de groupes endogames définis par une spécialisation professionnelle héréditaire, en particulier pour les activités liées à l'art et l'artisanat. Tal Tamari, dressant un panorama sociologique et historique assez complet sur ce groupes socio-professionnels en Afrique occidentale, a essayé de montrer que ce système dit de « castes » avait une origine historique précise, au XIIIe siècle dans l'empire mandingue, à partir de laquelle il a voyagé dans la région[87]. On peut à bon droit penser avec Dominique Casajus que l'institutionnalisation au XIIIème siècle de ces groupes de métiers spécialisés correspond en fait à la transformation de faits de valeur antérieurs en une structure de morphologie sociale[88]. D'un point de vue contemporain, il est surtout intéressant de constater que ce système de valeur caractéristique perdure jusqu'à aujourd'hui malgré la puissance des influences islamiques et occidentales, totalement étrangères à ce système. Paradoxalement, les explorateurs occidentaux et les colons ont même participé, à travers leur description et leur besoin de compréhension de l'altérité, à figer la représentation hiérarchique des groupes de métier ouest-africains, niant quelque peu les ambiguïtés dynamiques du système.

L'usage du terme « caste » pour désigner la spécialisation professionnelle de certains groupes endogames et héréditaire d'artisans et d'artistes en Afrique de l'Ouest pourrait être discuté, en particulier parce qu'il fait référence à la configuration indienne théorisée par Louis Dumont [89] qui, contrairement à ce que l'on connaît en Afrique de l'Ouest, est liée à un système religieux et englobe toute la société. Cependant cet usage prévaut depuis la fin du XIXème siècle, et même si le terme plus neutre de « groupe endogame de métier » pourrait lui être préféré, on parle par commodité des « gens de

87 T. TAMARI, *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames,* Nanterre, Société d'Ethnologie, 1997.

88 D. CASAJUS, « Tamari, Tal. – Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, 463 p., bibl. », Cahiers d'études africaines, 165 | 2002, [En ligne], mis en ligne le 25 mai 2005. URL : http://etudesafricaines.revues.org/index1479.html. Consulté le 02 novembre 2010.

89 L. DUMONT, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.

caste » pour désigner ceux qui dans les mondes mande et wolof se distinguent de père en fils par une activité artisanale ou artistique. Comme le souligne Sory Camara, cette expression implique que la société ne comporterait qu'une seule caste, alors que le système de caste tel qu'il existe en Inde par exemple suppose une gradation hiérarchique caractérisée par « la spécificité des rapports entre positions relatives qu'il détermine » [90]. Sory Camara considère pour sa part que la société mandingue est bel et bien constituée de trois castes : *hòron*, *ñamakalaa* , et *jon*. Il est vrai cependant que les artisans et artistes *ñamakalaa* occupent dans la société mandingue une position à part entre les hommes libres *hòron*, et les descendants d'esclaves *jon*, et qu'il y a au sein de ce groupe une gradation entre différents lignages spécialisés. Savoir si la société s'organise d'après un système que l'on peut ou non définir comme étant de caste, n'est pas notre propos et on préférera donc dans la mesure du possible utiliser les appellations locales.

Le groupe des *ñamakalaa* (*ñamaxalo*) ou *ñeeño* en wolof se subdivise lui-même en lignages endogames de forgerons, travailleurs du cuir, bardes... Leurs activités leur confèrent un statut globalement ambigu, notamment parce qu'ils ont à travailler et transformer des matériaux porteurs d'une force particulière (feu, terre, cuir, bois, paroles…). Précisons, sans entrer dans le détail pour l'instant, que parmi les groupes endogames spécialisés, les forgerons sont responsables de la forge, donc du feu et du fer. Parmi eux certains sont bijoutiers et travaillent des métaux précieux[91]. Les forgerons sont aussi parfois considérés comme des spécialistes de la sorcellerie, respectés pour leur connaissance de l'occulte. Les travailleurs du cuir pourvoient les gens du commun du produit de leur travail à partir des peaux d'animaux, avec lesquels on confectionne notamment des amulettes magiques de protection. Les *lawbé* d'origine peul façonnent traditionnellement des objets en bois, les femmes sont spécialisées dans la confection de colliers de tailles et d'encens aphrodisiaques. Les griots sont quant à eux les gardiens et les façonneurs du passé, généalogistes et traditionalistes oraux et musiciens. Héritiers des portes parole de la noblesse et des dirigeants de l'Empire Mandingue, ils continuent aujourd'hui servir de médiateurs, et on fait appel à eux pour négocier les mariages, et résoudre les conflits familiaux et pour animer les cérémonies.

---

90 S. CAMARA, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Karthala, 1992, p. 64.

91 On les appelle *ñeeño balamnsé* en wolof. Le chanteur Khadim Tall leur a récemment dédié une chanson. Ils sont les plus proches des nobles dans la hiérarchie des *ñeeño*.

Ils interviennent principalement lors des festivités familiales, politiques ou de quartier et sont craints pour le pouvoir de leurs mots et de leurs musique, on y reviendra abondamment dans la deuxième partie de ce travail. Les *ñamakalaa* ou *ñeeño* sont rétribués pour leur services en argent ou en nature, selon les contextes.

Les autres membres de la société se répartissent en deux groupes opposés, les premiers *hòron* en bambara, *géér* en wolof, sont libres, alors que les deuxièmes, *jon* en bambara, *jaam* en wolof, sont les descendants de ceux qui avaient perdu leur liberté à l'issue d'événement divers : guerre, misère, crimes … et étaient devenus les eclaves des premiers. Sory Camara observe une complémentarité entre ces deux groupes endogames : « la noblesse des *hòron*, l'autorité des clans royaux reposent sur la condition servile des *jon* »[92]. Les premiers sont ainsi qualifiés de «nobles » dans la littérature, parce qu'ils étaient les seuls à pouvoir effectivement assumer une fonction politique d'envergure et posséder des richesses, exerçant en général des activités liées à l'agriculture, au commerce ou à la guerre. Aujourd'hui une grande majorité des citoyens au Mali, comme au Sénégal descendent de ces lignages de la noblesse paysanne. Lorsqu'il s'expriment en Français, on notera que les Maliens comme les Sénégalais traduisent eux aussi les termes vernaculaires *hòron* et *géér* par « nobles ».

En français d'Afrique, on ne dit plus « esclaves », mais « descendants d'esclaves », tenant compte du fait que l'esclavage de traite et l'esclavage domestique ont été abolis. Dans certaines familles peul, on rencontre encore des esclaves domestiques, mais ceux-ci remplissent bien plus des fonctions de conseillers et d'amis et partagent la vie de leurs maîtres[93]. Chez les Khassonkés, les descendants d'esclaves n'interviennent plus aujourd'hui dans la plupart des familles africaines qu'à l'occasion des cérémonies familiales pour lesquelles ils sont chargés de la cuisine et rémunérés. Il y avait dans le monde mandingue plusieurs types d'esclaves dont les statuts différaient sensiblement. Les *sòfa* préposés à la guerre et au soin des montures, les esclaves voués à la traite *sanjon*, et enfin les esclaves domestiques *woloso*, qui était nés esclaves dans la concession du maître et en faisait parti intégrante, ayant même droit à percevoir une partie des richesses du lignage (notamment les dots). Notons que les différents statuts d'esclaves variaient parmi les localités et connaissait d'autres subtilités chez les Soninké

92 S. CAMARA, 1992, op.cit, p. 69

93 Les « bonnes » venues en ville depuis les zones rurales, et employées à tout faire pour 5000 francs CFA par mois dans les villes, sont bien plus victimes quant à elles d'une forme d'esclavage moderne qui les prive bien souvent de toute liberté de mouvement et de mariage.

par exemple. Autrefois les nobles devaient assumer la charge et l'entretien des esclaves qui vivaient sous leur domination. Cette forme d'esclavage préexistait à traite, mais a eut tendance à y être associé tant dans la terminologie que dans la réalité des transactions. Aujourd'hui si l'esclavage est aboli le statut social de « descendant d'esclave » perdure en certaines occasions et surtout au Mali. L'endogamie des lignages *hòron* et *jon* est parfois encore exigée des anciens, mais de nombreux descendants d'esclaves se sont aujourd'hui unis à des *ñamakalaa*. Les descendants d'esclaves interviennent encore en tant que tels notamment dans les cérémonies. Chez les Wolof, il peut s'agir d'esclaves statutaires de par leur position dans la parenté de celle ou celui qui est au centre de la cérémonie (les cousins matrilatéraux croisés).

L'ensemble de ces groupes liés autrefois à des fonctions hiérarchisées entre elles, ont, parce qu'ils sont endogames, laissé une empreinte sur les lignages. Les noms de famille (*jamu*, *sant*) indiquent l'appartenance à un lignage de tel ou tel groupe : par exemple au Mali les Diabaté et les Kuyaté sont des griots, alors que les Sissoko sont des nobles. Aujourd'hui, l'appartenance à un lignage de nobles, d'artisans ou de descendants d'esclaves si elle n'est plus forcément déterminante d'une fonction, confère un statut particulier associé à des règles spécifiques de valeurs et de comportements. L'expression la plus visible de ce statut différentiel s'observe dans les cérémonies à travers les danses et les échanges.

Dans les tontines qui favorisent les rapports sociaux égalitaires et réciproques, on retrouve également des traces de ces appartenance sociales, puisque ce sont en général les *ñamakala* ou *ñeeño* qui remplissent les fonctions de crieurs publiques pour avertir les autres de la tenue des événements important, tels que les réunions et les cérémonies. Au Mali les *jon* sont préposés à la préparation du thé dans les tours de tontine. Abdoulaye Kane nous apprend dans sa thèse que la stratification sociale peut chez les Toucouleur intervenir plus radicalement dans l'organisation des tontines, puisque « les *horbe* (féminin de *MaccuBe*) qui sont en bas de la hiérarchie sociale dans la société Hal Pulaar, ne sont pas admis dans les tontines des *timbe* et *nyennybe* qui ont un statut social privilégié » [94], exclusion que je n'ai pour ma part jamais observée. On peut noter qu'il y a cependant à Bafoulabé une association de tontine qui réunit tous les *ñamakala,* hommes et femmes du village.

[94] A. KANE, 2001, op. cit. , p. 43.

Pour conclure et au risque de participer à la fixation sur le papier d'un système de valeurs, mouvant mais constitutif d'une morphologie sociale, je présenterai ici une synthèse du vocabulaire utilisé pour désigner les groupes sociaux endogames liés à des statuts distincts :

-Les hommes libres parmi lesquels :
  -la noblesse paysanne (*hòron*, *géér*)

  -les artistes et artisans (*ñamakalaa, ñeeño*), dont :
    -les forgerons (*numu*, *tëgg*)
    -les travailleurs du cuir (*garanké*, *uude)*
    -les bardes ou griots (*jéli*, *gewël*)
    -les boisseliers d'origine toucouleur (*lawbé* dans les deux langues)

-Les esclaves ou aujourd'hui descendants d'esclaves (*jon, jaam*)

Dans la suite de ce travail, la référence à telle ou telle appartenance sociale se fera parfois en français, parfois dans les langues locales, mais on pourra se référer à cette présentation pour comprendre ce qui est en jeu, c'est-à-dire bien souvent, on le verra, la mise en œuvre d'un système d'interdépendance plus qu'un système de domination. L'opposition complémentaire et hiérarchique des inégaux fonctionne d'après une dialectique commune, en ce sens que la supériorité de l'aîné se définit en référence à la soumission des cadets. Il en est de même pour chaque opposition que l'on peut donc définir comme complémentaire : hommes/femmes, lignage utérins/masculin, nobles/esclaves, nobles/gens de caste.

Chapitre 2 : Points d'ancrage et de rencontres

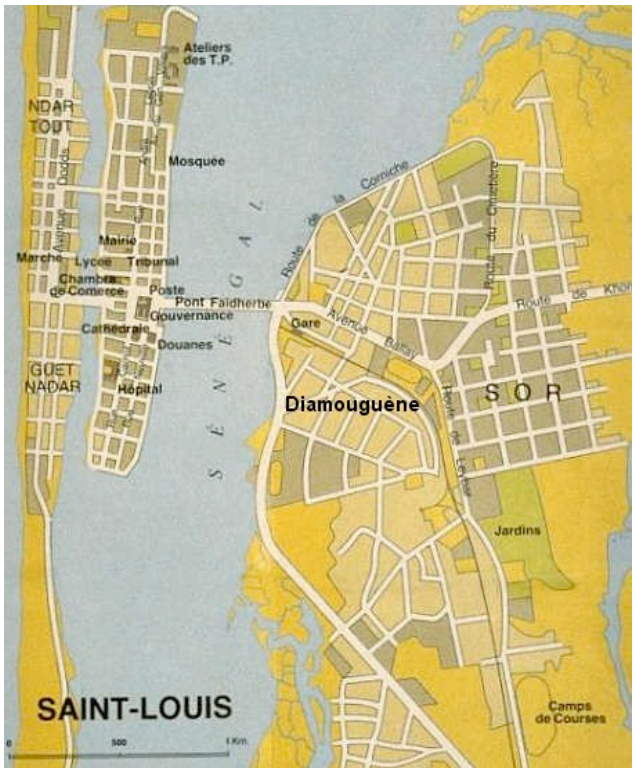
Au sein de cette région traversée par la continuité historique d'un système de valeurs, l'approche du système communautaire des tontines féminines s'est construite plus particulièrement à travers trois terrains, choisis au hasard des rencontres et des affinités comme des espaces privilégiés d'observation de ces pratiques. La moyenne vallée du fleuve et la région des trois frontières, en tant que foyers les plus dynamiques d'émigration soninké et haalpulaar, ont été abondamment étudiées du point de vue historique et sociologique. Moins de travaux ont été réalisés au sujet des modes d'organisation économique dans le delta, bien que les activités sociales, commerciales et domestiques des femmes sénégalaises en général aient suscité quelques très belles études anthropologiques, dont les résultats s'appliquent assez bien à l'ensemble des Wolof du Sénégal [95]. Plus rares sont les études contemporaines des modes d'organisation sociale khassonké et de sa diaspora, qui apparaissent souvent noyés dans les flux migratoires, répertoriés comme soninkés. Je présenterai un peu plus en détail dans ce chapitre les lieux et les personnes que j'ai fréquentés pour mes enquêtes sur les tontines et les cérémonies. Je me suis donc intéressée à ces extrémités de la région du fleuve Sénégal : Bafoulabé, le berceau, et Saint-Louis, l'embouchure, et aux connexions des réseaux migratoires en Ile-de-France. Le travail présenté ici fait la synthèse de plusieurs enquêtes de terrain multi-situées menées entre 2001 et 2009 à Saint-Louis et à Dakar au Sénégal, à Bafoulabé et à Bamako au Mali, ainsi que dans la région Ile-de-France.

[95] A. DELUZ, C. LE COUR-GRANDMAISON, A. RETEL LAURENTIN, *La natte et le manguier*, Paris, Mercure de France, 1978 ; J. RABAIN*, L'enfant du lignage : du sevrage à la classe d'âge chez les Wolofs,* Paris, Payot, 1979 ; M. LECARME-FRASSY, *Marchandes dakaroises entre maison et marché. Approche anthropologique*, Paris, L'Harmattan, 2000.

A) SAINT-LOUIS ET DAKAR

a) La porte de l'Afrique de l'Ouest

Carte n°2 : Saint-Louis du Sénégal



Ma première ethnographie à Saint-Louis du Sénégal fut réalisée en 2001 pour l'écriture d'un mémoire de maîtrise. Ce terrain fut fondateur au sens où il m'a permis de comprendre et d'assimiler un ensemble de règles et de représentations relatives à la vie en groupes de classe d'âge, et à la gestion de l'argent dans un contexte communautaire. Ce premier terrain de quatre mois concernait les pratiques tontinières des habitantes du quartier populaire de Diamouguène, où je retournai en 2004, 2006 et 2008 pour des enquêtes plus courtes, afin d'observer l'évolution de certains groupements de tontine dans la durée.

Je me souviens encore de mes premières impressions brouillonnes sur cette ville de Saint-Louis, ancienne capitale de l'Afrique Occidentale Française, qui constituait, pour moi aussi, la « porte de l'Afrique » : mon premier arrimage sur le continent. Je me rappelle l'avoir abordée avec une certaine angoisse (en est-il né une méthode ? je ne sais pas...). Saint-Louis est une ville d'eau bordée par l'Océan et sillonnée par les bras du

fleuve. Ses deux ponts, Faidherbe et Malick Mustapha Gaye, la tranchent violemment en trois entités, si différentes que l'on a parfois du mal à les considérer comme des parties d'un même pays. L'Ile, ancien quartier administratif et résidentiel des colons, s'étend du Sud au Nord autour de la place Faidherbe, dominée par la statue de son gouverneur qui, sur son socle, tourne le dos à Guet Ndar et aux pêcheurs. Enfin à l'Est de l'Ile, au-delà des 511 mètres métalliques de l'immense pont Faidherbe, il y a Sor, excroissance africaine de l'ancienne capitale coloniale. Ce quartier, m'a-t-on dit, porte ce nom depuis que les colons implantés sur l'Ile ont chassé les « nègres » : « Sors ! ». Je ne sais pas si cela est vrai, mais l'essentiel est que cela ait été pensé et exprimé par un habitant de Ndar, nom wolof de la ville de Saint-Louis.

Vidée d'une partie de sa présence européenne Ndar s'est défaite de son destin imposé par la puissance coloniale, et cela est parfaitement visible dès que l'on a franchi le Pont Faidherbe. Régine Bonnardel, après avoir décrit le déclin de Saint-Louis après l'indépendance du Sénégal en 1960 et le transfert de la capitale du pays à Dakar, parle d'une « africanisation de l'ancienne capitale » ou d'une « renaissance africaine »[96]. Mais la situation économique de Saint-Louis est difficile : l'ancienne fonction de capitale de l'Afrique de l'Ouest Francophone (AOF) a cessé de porter ses fruits, sans qu'aucune activité substantielle ne soit venue compenser la perte. Et la ville, en dehors de la pêche des Guet Ndariens et du tourisme, n'a jamais eu d'industrie ou d'économie productive importante. C'est pourquoi les hommes désertent Saint-Louis pour chercher du travail à la Compagnie Sucrière de Richard-Toll, à Dakar, en mer, en Mauritanie, ou en Occident. Les femmes restent à Saint-Louis, avec les enfants. Leurs petites activités productives et commerciales font vivre la ville, le secteur informel a conquis sans difficulté les premières places. La position élégante et dominante des femmes saint-louisiennes est supportée par une longue tradition féminine. Le principe matrilinéaire qui prédominait dans le Waalo, laissait une place d'honneur aux héritières des Rois, les célèbres princesses *linger*, auxquelles succédèrent en panache les *signares*, maîtresses ambitieuses des colons blancs, qui ont joué jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle un rôle commercial très important. Les Saint-Louisiennes aujourd'hui supportent la ville au travers de ses crises, assurant sa survie en générant des dynamismes spécifiques, hors de toutes fonctions rapportées. Les tontines, que je me propose d'étudier ici, font partie et

96 R. BONNARDEL, *Saint-Louis du Sénégal : Mort ou Naissance ?*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 25.

sont un exemple de ces dynamismes.

Le quartier de Diamouguène, où je réalisais mes enquêtes, est situé à Sor, délimité par 1'avenue Charles De Gaulle et par le grand bras du Fleuve Sénégal. Le quartier a été créé en 1930 par le maire de l'époque pour reloger une partie de la population de la langue de Barbarie, victime du débordement des eaux de la marée. Le nom du quartier lui aurait été donné par les premiers arrivants qui, comparant leur lieu d'accueil à leur ancienne localité exposée à l'Océan, se seraient écriés : « Voici la paix ! » ou « *Jàmm la* » en wolof, qui par la suite donna «Diamouguene». L'enquête d'assainissement menée en novembre 1999 dans l'ensemble des parcelles permettait d'estimer la population de Diamouguène à 8300 personnes et 750 ménages, soit une moyenne de 11 personnes par ménage, avec des ménages comptant de une à 25 personnes. 70 % des ménages habitent Diamouguène depuis plus de vingt ans, à 75 % ils sont originaires de la ville de Saint-Louis et 85 % d'entre eux sont propriétaires de leur logement, ce qui traduit un bon enracinement dans la ville et dans le quartier. La vie sociale et associative est riche, tant sur le plan du nombre que sur celui des initiatives et réalisations. En 2008, on comptait 16 associations féminines déclarées, mais ce chiffre est loin de correspondre à la réalité, la majorité des associations ne faisant pas l'objet de déclaration. En 2001, Ndeye Kumba Wade, adjoint pédagogique à la fondation Paul Gérin Lajoie à Saint-Louis, estimait leur nombre à 40.

À Diamouguène, l'espace public est un espace social. Il n'y a pas de rupture entre l'intérieur et l'extérieur des habitations, les portes des maisons ne sont que des transitions, la rue un lieu de vie. Devant la façade des maisons, les femmes vaquent à différentes occupations, échangent nouvelles et plaisanteries, tout en surveillant leurs enfants. En passant du temps avec elles assises aux portes des maisons, on perçoit l'interconnaissance qui règne dans ce quartier, car les salutations et les présentations font souvent référence à une amitié ou un voisinage vieux de plusieurs générations. C'est en évoluant dans ce quartier, en vivant selon ses rythmes quotidiens, que l'on peut aborder les pratiques tontinières, enchâssées dans la structure sociale du quartier. Ma toute première enquête a correspondu à un exercice d'ethnologie classique, dans un contexte culturel particulier, dont il a fallu s'imprégner, apprendre la langue et les modes de pensée. Ceci a été possible grâce à l'hospitalité d'une famille du quartier. Le

cadre d'analyse allait tout d'abord être un cadre de vie.

Les matériaux produits au cours de cette enquête sont donc issus d'une observation quotidienne de la vie du quartier pendant quatre mois, d'une observation participante aux réunions de sept tours de tontines organisés les samedis par des associations féminines du quartier. Les données produites ont été ensuite complétées par des données diachroniques concernant notamment le groupement *Deggo Bock Jom*, qui regroupait, en 2008, 108 femmes du quartier.

> *Safi Sow*
>
> La présidente du groupement *Deggo Bock Jom*, Safi Sow, fut ma principale informatrice tout au long de ces années, c'est pourquoi j'introduis ici un portrait de cette figure emblématique des tontines à Diamouguène. Née en 1965 à Saint-Louis, elle porte le nom de son père qui était peul et avait trois épouses. Cadette de sa famille, elle a grandi sur l'Ile où elle a fréquenté l'école Saint-Joseph et acquis un bon niveau d'éducation. Puis elle a suivi sa mère qui avait acheté une maison à Diamouguène pour s'y installer seule avec ses enfants. À 18 ans, bien que Safi ait obtenu son bac et qu'elle se soit mariée, elle est restée vivre chez sa mère : « Ça fait partie de la mentalité saint-louisienne », me dit-elle. Divorcée et sans enfants, elle est toujours restée chez sa mère jusqu'à aujourd'hui. Elle a passé un diplôme de gestion et d'informatique, puis a travaillé dans le domaine de la nutrition et de la santé. À Diamouguène, elle s'est très vite faite remarquer pour ses aptitudes à l'écriture et au calcul, et également pour son charisme. Lors du premier rassemblement de *Deggo Bock Jom*, en 1994, elle a donc été choisie pour assumer la gestion du groupement. Par la suite, elle a été présidente et secrétaire de plusieurs groupements à Diamouguène. Aujourd'hui, Safi a cessé de travailler dans le social et elle se consacre au commerce, grâce à un micro-crédit annuel qu'elle a obtenu avec *Deggo Bock Jom*. En 2008, elle s'est remariée avec un immigré divorcé, éducateur à Lyon. Il lui verse chaque mois de l'argent et vient lui rendre visite à chaque fête de Tabaski. De son côté, elle s'occupe de surveiller le chantier de construction de leur future maison.

Au fil des années, le terrain saint-louisien m'a conduite à m'intéresser de plus près aux cérémonies familiales et j'ai passé du temps avec les griots de Diamouguène, car ce quartier est réputé pour être le « *coin u gewel* », le quartier des griots, je les accompagnais lors des cérémonies pour observer les pratiques et échanges occasionnés par celles-ci. Si venir avec les griots aux cérémonies, en particulier avec les musiciens,

n'est pas la position qui permet de percevoir le plus précisément les échanges et d'établir des données transactionnelles précises, ces derniers ont des pratiques et des discours particuliers au sujet de ces événements qu'il fut intéressant de relever.

b) Dakar, observations particulières

Les conditions d'observation dans un espace social circonscrit étaient particulières à la ville de Saint-Louis. Une enquête sur les tontines réalisée à Dakar à la même époque, n'aurait pas forcément produit les mêmes résultats qualitatifs. En effet à Dakar, capitale économique et politique établie sur une presqu'île et peuplée de plus d'un million d'habitants, l'espace est exigu, l'habitat dense et l'accès au logement souvent difficile. La mobilité des familles y est plus importante qu'à Saint-Louis et les tontines de quartiers sont dans ce contexte plus compliquées à pérenniser D'après ce que j'ai pu observer, les tontines s'organisent alors plus souvent entre membres d'une même famille[97]. J'ai pu ainsi suivre occasionnellement, entre 2001 et 2009, une tontine qui regroupe chaque premier samedi du mois 22 jeunes filles descendantes d'un même grand-père. Les 33 000 francs CFA perçus par la gagnante sont presque entièrement dépensés pour préparer un festin collectif, et parfois payer les musiciens percussionnistes pour organiser une danse. Chaque membre de la tontine se doit également de faire un présent de 5000 francs CFA si l'une des membres a une cérémonie importante à célébrer (mariage, baptême). L'objectif de cette tontine est bien de maintenir les liens au sein d'une famille dispersée, et de s'amuser, plus que de promouvoir l'investissement économique. La tontine n'est pas fixée à un quartier de Dakar, elle se déplace et la réunion a lieu chez celle des cousines qui perçoit la somme des cotisations, bien souvent dans un quartier de Dakar différent chaque mois.

À Dakar, je me suis aussi plus particulièrement intéressée en 2008 à une forme originale et religieuse de tontines, celles qui financent le pèlerinage des femmes à la Mecque. Depuis longtemps déjà, les Sénégalaises appliquent le système de la cotisation rotative au financement du pèlerinage. Dans le contexte actuel de privatisation, on observe à Dakar une floraison de groupements féminins qui organisent et financent le pèlerinage à la Mecque, certains prennent l'allure d'immenses réseaux, et l'association

97 Ce constat qui concerne la ville de Dakar même est un peu contradictoire avec ce qu'annonce Ismaël Moya dans sa thèse, pour laquelle le travail d'enquête a cependant été réalisé dans la périphérie de Dakar, à Thiaroye-sur-Mer, où il observait en 2000 la prévalence des tontines de quartier.

Arafat par exemple réunit 45 000 membres. À travers leurs associations tontinières, les femmes saisissent l'opportunité de s'approprier une part considérable du marché engendré par le voyage religieux. En collaboration avec Ferdaous Boulhel Hardy, nous avons réalisé en octobre 2008 une enquête d'un mois sur le fonctionnement de ces tontines particulières, combinant des aspects religieux avec une économie communautaire et féminine [98].

Les enquêtes menées sur les tontines au Sénégal ont donc varié en fonction des contextes, et on s'aperçoit déjà qu'elles peuvent adopter des formes très diverses selon leur destination, allant de la dépense cérémonielle à l'entreprise commerciale en passant par le simple loisir. Elles sont en fait un phénomène total, qui embrasse toute la vie économique et sociale des femmes en Afrique de l'Ouest.

B) BAFOULABE ET BAMAKO

Mes pérégrinations en Afrique de l'Ouest m'ont ensuite permis de retrouver au Mali une vie sociale et économique féminine fortement structurée par des échanges tontiniers et cérémoniels analogues.

a) Le village de Mali Sadio et les associations de femmes

Après un premier passage à Bafoulabé en décembre 2006, percevant que la vie associative y était particulièrement riche, j'y réalisai deux terrains en 2008, de février à mai puis en novembre et décembre.

Le nom Bafoulabé signifie littéralement *ba* – fleuve, *fla* – deux, *bé* – rencontre : la rencontre des deux fleuves. Le Bakoy et le Bafing se rencontrent en effet ici pour donner naissance au fleuve Sénégal en lui-même. C'est de Bafoulabé que vient la célèbre légende de l'hippopotame Mali Sadio[99]. Aujourd'hui cette petite ville à 200 km au Sud de Kayes, dans le Khasso, compte 3000 habitants. Non encore desservie par des routes goudronnées, à 6 km du chemin de fer, elle est divisée en trois quartiers qui

[98] Les résultats de ces enquêtes ont été publiés dans F. HARDY, J. SEMIN, « Fissabilillah ! Islam au Sénégal et initiatives féminines. Une économie morale du pèlerinage à La Mecque », *Afrique contemporaine* « Economie morale et mutations de l'Islam en Afrique Subsaharienne », 231(2009/3), pp.139-153.

[99] Cette orthographe est une déformation usuelle pouvant prêter à confusion, car Sadio est le prénom attribué en général à l'enfant qui vient après des jumeaux. L'orthographe correcte serait *cajo*, mais demeure peu utilisée.

s'étendent depuis une place centrale où s'élève un monument à l'effigie de Mali Sadio.

Photo n°1 : Le Monument Mali Cajo sur la place centrale de Bafoulabé

Voici la version que me donna la grande griotte khassonké, Dédé Kuyaté, du récit de fondation de la ville de Bafoulabé et de l'histoire de Mali Sadio, traduite avec Néné Sakiliba et synthétisée par mes soins. C'est une version courte, assez différente de celle que l'on a coutume d'entendre sur le jumelage entre une petite fille khassonké et un hippopotame[100], mais elle raconte l'histoire de Bafoulabé, liée à la venue des Peul dans la région qui allait devenir le Khasso, mais aussi au fleuve et à la colonisation :

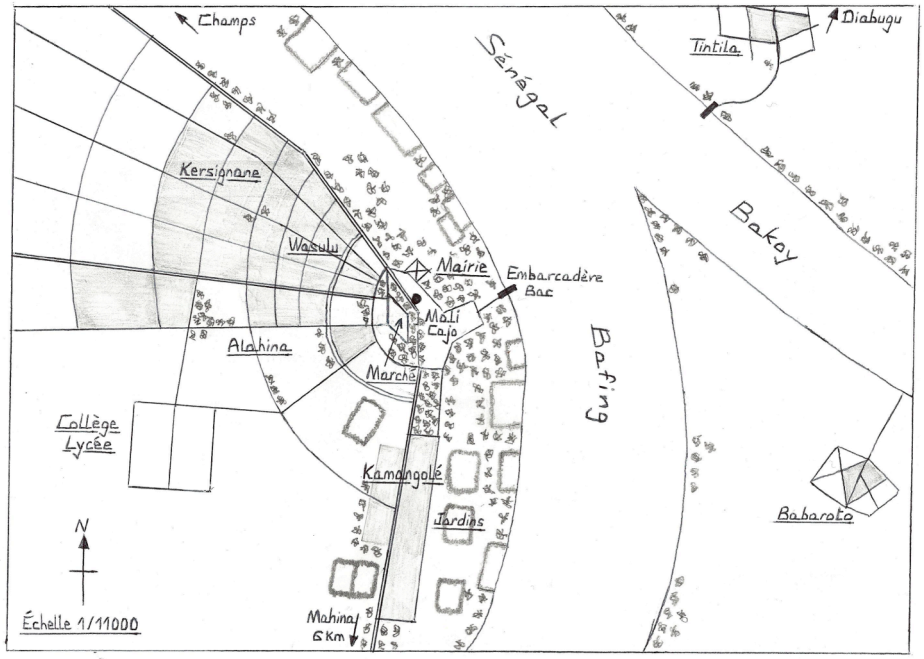
> « Alors que les rois Fily Mahamadi et Naré Sira Moussa régnaient sur les villages bordant les rives du Bakoy, un Peul, Ahmadi Nimbissio, vint avec ses vaches. Il ne souhaitait pas conquérir les lieux pour devenir roi, mais simplement pouvoir faire paître son bétail. La population se mit d'accord pour lui attribuer la partie de terre située entre le Bakoy et le Bafing. Défrichant les lieux, avec l'aide des hommes blancs, Ahmadi vit sortir des mangroves un hippopotame, qui descendit dans l'eau. Cet hippopotame avait la particularité d'avoir cinq taches blanches, l'une sur le front, les autres sur chaque patte, raison pour laquelle on l'appelait Mali Cajo, l'hippopotame tacheté. Lorsque Ahmadi Nimbissio fit traverser le fleuve à son troupeau et ses gens, l'hippopotame sauta dans le fleuve et vint danser près de lui. Par la suite, lorsqu'au petit soir les femmes peul venaient laver dans le fleuve les calebasses dans lesquelles elles avaient tiré le lait des vaches, l'hippopotame venait boire la crème qui filait dans l'eau. Les gens de Bafoulabé étaient devenus amis avec

100 Une version synthétisant toutes les histoires de Mali Sadio a été publiée à la suite des journées culturelles organisées à Bafoulabé en avril 2005, dans D. FAKOLY, *Mali Sadio, l'hippopotame de Bafoulabé*, Paris, Menaibuc, 2006.

> l'hippopotame, et chaque soir les femmes et les enfants aimaient venir le voir danser dans le fleuve. Un jour, la griotte Sabou Siré Baka, qui avait été donnée par son maître au roi Guimba Moussa du Kontéla, vint se laver dans le fleuve avec des préparations traditionnelles qui devait la protéger chez son nouveau maître. L'hippopotame vint danser pour elle et elle lui composa une chanson, qu'elle dédia à son nouveau roi. Le colon blanc qui commandait alors Bafoulabé s'appelait Souas (sauvage), il venait souvent sur la rive du fleuve, pour cacher des armes. Un jour, il y courtisa la femme du roi. Mais l'épouse du roi, fidèle à son mari, refusa. Vexé, le commandant, pour se venger, voulut faire du mal aux habitants de Bafoulabé. Comme il avait remarqué qu'ils adoraient Mali Cajo, il prit son fusil et tua l'hippopotame d'une balle. Le soir, les femmes ne virent pas l'hippopotame danser. On chercha l'animal partout et quand on découvrit son corps, on lui fit des funérailles dignes d'un être humain. La tristesse et le deuil des gens de Bafoulabé ne finirent jamais. »

Bafoulabé fut le premier Cercle du Mali, créé en 1887 sous le commandement du colon français Cauchon, qui dirigeait un peloton militaire cantonné au bord de l'affluent du Bafing. La ville a abrité L'Ecole des Fils de Chefs entre 1879 et 1912, qui avait pour mission, comme son nom l'indique de former les enfants des chefs coutumiers, afin d'en faire des auxiliaires de l'administration coloniale. Deux grandes figures du Mali sortiront de cette école : Fily Dabo Sissoko, fondateur du Parti Progressiste Soudanais et Mamadou Konaté, compagnon de lutte du premier Président du Mali, Modibo Keïta.

Aujourd'hui, et depuis toujours, Bafoulabé est le lieu d'un important brassage ethnique. Ses habitants sont principalement des Khassonké, des Peul, et des Soninké, mais aussi des Wasuluké, victimes fugitives des guerres de Samory Touré (1880-1900) à la frontière entre le Mali et la Guinée. La ville est composée de trois quartiers : Wasulu, Alahina et Kersignané où se trouve la chefferie des Diallo. Mais les frontières ethniques sont fluides, par exemple, le réseau de parenté qui m'accueillit est le fruit de mariages entre des hommes soninké, bambara et des femmes khassonké, réputées pour leur beauté.



Carte n°4 : Bafoulabé (République du Mali)

Mes séjours à Bafoulabé furent l'occasion d'une immersion dans la vie des groupements féminins de la ville et plus largement du cercle de Bafoulabé. Ces groupes de femmes sont fédérés au sein d'une coordination présidée par Mme Musumakhan Sakiliba, dans la maison de laquelle je résidais. Pour participer aux tours de tontines et aux cérémonies, il faut se tenir informé, mais surtout suivre quelqu'un qui occupe une certaine position dans ces réseaux. Je continuerai à présenter au fil des pages suivantes ces femmes qui ont été mes guides sur le terrain, et m'ont initiée à leurs parcours et à leurs secrets, et fait vivre leur conception de l'échange, du lien et de la relation. Ces portraits m'apparaissent aussi comme des figures emblématiques de la féminité africaine contemporaine.

Musumakhan Sakiliba

> Son nom de famille : Sakiliba, est celui des filles de père sissoko. Musumakhan est née en 1951 dans le village khassonké de Kamangoné, derrière le fleuve dans le Kontéla. Elle a grandi dans la ville de Kayes, chez une tante, dans le but d'y être scolarisée. Ayant toujours été brillante à l'école, elle parle, lit, et écrit couramment le français, le bambara et le khassonké, dont elle a appris l'alphabet phonétique au cours d'une formation. À l'âge de 16 ans, elle a été

mariée à Madou Sacko, un Soninké, qui était le fils de l'amie de sa mère et qui est devenu médecin pour la Croix-Rouge Internationale. Elle lui donna quatre fils et sept filles, dont l'aînée a 45 ans et la cadette 16 ans. La plupart de leurs filles sont mariées, et leurs fils travaillent dans l'armée ou l'électricité. Ils n'ont pas d'enfants « à l'extérieur », en France ou aux Etats-Unis. Une de leurs filles est mariée à un cadre français d'une grande société de transport à Dakar. Une sœur de Madou Sacko a par ailleurs migré en France depuis de longues années. La question de l'émigration est douloureuse pour Musumakhan, qui voit son statut de femme alphabétisée et aisée parfois remis en cause par celui des familles dont les enfants ont migré. Madou, Musumakhan, quatre de leurs enfants et quelques cousins venus des villages partagent la concession du grand-père de Madou Sacko avec la famille de son cousin Ibrahima Sacko. La famille, d'origine noble, semble être une figure de réussite dans le village : ils sont relativement aisés, instruits et nombreux. Pour autant Musumakhan n'oublie pas ses racines du Khasso. Elle cultive un petit jardin au bord du fleuve, participe aux récoltes saisonnières dans le champ de mil, d'arachide et de maïs, et sa maison est un lieu de passage pour les gens des villages retirés du Khasso. Elle se rend régulièrement dans ces villages khassonké pour travailler avec les groupements féminins et assister aux cérémonies familiales. Elle est à la fois femme politique, agricultrice, commerçante, médiatrice, médecin traditionnel et présidente des groupements féminins du Cercle de Bafoulabé. Elle représente ces groupements à la Coordination des Associations Féminines et ONG du Mali (CAFO). Élue à ce poste depuis 1998, elle en est à son troisième mandat de cinq ans. En 2005, elle a fait partie des mille femmes nominées pour le Prix Nobel de la Paix, par la campagne alternative de l'ONG Peace Women Across the World [101] pour son action en faveur des femmes. Puis en 2010, elle a participé aux élections municipales sur la liste de l'Union Républicaine Démocratique, et est devenue adjointe au Maire de Bafoulabé. Cette femme douce, au teint très noir et à la carrure forte, est donc une figure féminine de la réussite. Mais sa très grande humilité ne permet pas de saisir à première vue l'importance de sa position à Bafoulabé et dans le Cercle. Elle occupe une place de médiatrice et nombreux sont les villageois à venir lui demander conseil face à telle ou telle situation matrimoniale, sociale ou économique difficile. Comprenant l'intérêt que je portais à la philosophie de l'argent dans la région, Musumakhan m'a initiée avec beaucoup de tact et de finesse à ses modes de gestion quotidiens de l'économie domestique et villageoise.

101 *Peace Women Across the Globe* est une organisation suisse qui a pour objectif de renforcer l'influence des femmes dans le domaine de la paix, de la sécurité et du développement durable. Le principe est de rendre plus visible le travail quotidien pour la paix mené dans le monde par les femmes, et de favoriser entre elles l'échange d'expériences et de stratégies. En 2005, l'initiative «1000 Women for the Nobel Peace Prize » proposa la nomination à travers le monde de 1000 femmes pour le prix Nobel de la paix, dont pour le Mali Musumakhan Sakiliba et Aminata Barry Touré, avec lesquelles j'ai travaillé, cf. http://www.1000peacewomen.org.

Entre mon premier terrain et mon retour à Bafoulabé, le nombre des groupements faisant l'objet de statuts associatifs, et qui étaient de ce fait membres de la coordination, est passé de 14 à 18. Et d'autres petits groupes de tontine informels, de jeunes filles ou de quartier, existent également. Chacune de ces associations regroupe entre 20 et 50 personnes, qui en plus de l'activité tontinière et cérémonielle gèrent souvent une autre génératrice de revenus. L'enquête de terrain, outre la vie quotidienne à Bafoulabé, a consisté en un entretien avec chacune des Présidentes de groupement, ainsi qu'une participation active à tous les tours de tontines et aux cérémonies de baptême et de mariage survenus pendant les séjours. Durant ces enquêtes, j'ai porté une attention particulière aux transferts d'argent, à la répartition des biens au sein de la famille, aux investissements économiques et à la gestion des liquidités et de l'investissement. Le deuxième séjour a été l'occasion de mettre en place avec les femmes un micro crédit sur un apport extérieur de 1 000 000 de francs CFA. Cette expérience sera présentée en détail dans le dernier chapitre.

b) Bamako et les griottes

Pour se rendre à Bafoulabé, il faut prendre le train qui relie Bamako à Dakar et descendre à la gare de Mahina. Lorsqu'en 2006, puis en 2008, j'organisais mes séjours dans le Khasso, je m'arrêtais quelques semaines à Bamako et j'en profitais pour rencontrer des connaissances nouées au fil des réseaux migratoires, pour réaliser des entretiens avec les responsables d'ONG investies dans le soutien aux associations de femmes, et pour y observer également les cérémonies familiales auxquelles j'étais conviée. À Bamako, je passais en 2008 une semaine à suivre les pérégrinations d'une griotte, Saran Sakiliba, avec laquelle j'avais étais mise en contact par une autre griotte active dans les tontines en Ile-de-France, et qui me permit à son tour de rencontrer Dédé Kuyaté, la grande griotte khassonké.

Saran Sakiliba et Dédé Kuyaté

Saran Sakiliba est la sœur aînée, de même père et même mère, que Diatu Sakiliba, griotte attitrée de la tontine des Khassonké en France, dont on reparlera. Elle a épousé Sadia Kuyaté, un khassonké employé de bureau dans l'administration. Le couple, qui a eu quatre enfants, vit avec les deux cadets dans une concession à Bamako, qui abrite les quatre frères de Sadia, leurs épouses et enfants. Le fils aîné

de Saran et Sadia, surnommé Blacky, a migré en France, où il a du mal à travailler, du fait d'une situation administrative irrégulière.

À Bamako, Saran vit de ses activités de griotte : elle se rend chez ses *jatigi* [102] pour demander un peu d'argent, et participe à leurs cérémonies pour énoncer leurs louanges. Elle ne fait plus partie d'aucune tontine, du fait de la défaillance de certaines cotisantes, qui a fait échouer la tontine du quartier. Seul la tontine de famille perdure à la génération suivante entre toutes les filles Kuyaté. Saran regrette qu'il n'y ait plus de tontine dans son quartier, car pour une griotte, les réunions peuvent souvent être une occasion de gagner un peu d'argent. C'est grâce à Saran Sakiliba que j'ai pu rencontrer la grande griotte khassonké Dédé Kuyaté, qui est une parente maternelle. Cette griotte d'un certain âge est d'origine khassonké, elle vit maintenant à Bamako où elle a fait fortune grâce à la puissance de son verbe et à sa connaissance fine des principaux lignages khassonké [103]. Certains de ces enfants sont en France, où ils mènent des carrières artistiques. Le cercle de l'interconnaissance est bouclé lorsqu'on sait que la vieille Dédé Kuyaté était aussi la griotte attitrée de la mère de Néné Sakiliba, Présidente de la tontine des Kayésiennes de France.

C) RESEAUX TONTINIERS EN ILE-DE-FRANCE

En contexte migratoire français, les tontines de femmes africaines ont par ailleurs fait l'objet de deux approches très différentes, qui nous renseignent aussi sur la structure relationnelle de ces pratiques d'échange et sur leur adaptation au contexte français.

a) La porte des associations

Ma première approche des tontines africaines en France fut délicate. L'enquête menée en 2004, dans le cadre de mon DEA, devait avoir pour cadre la ville de Montreuil, l'idée de départ étant de travailler dans un espace social circonscrit, comme à Diamouguène. Mais les caractéristiques organisationnelles des tontines « parisiennes » ont conduit l'enquête sur des chemins bien différents, dans toute l'Ile-de-France. En

[102] Le terme de *jatigi* désigne, pour les griots, les nobles au nom desquels ils sont liés, dont ils connaissent l'histoire familiale, et à propos desquels ils peuvent par conséquent énoncer louanges et généalogies lors des cérémonies. Pour leurs prestations, les griots sont rémunérés par les *jatigi* dont ils dépendent. Le terme *jatigi* est un générique, qui veut dire généralement *hôte*. Pour un griot, ses *jatigi* sont cependant bien les *nobles* avec lesquels il est en relation et dont il connaît bien l'histoire familiale et présente. Il est ainsi en mesure de faire leurs louanges publiques contre rémunération. La relation entre un griot et un de ses *jatigi* est donc une relation de dépendance, puisque traditionnellement le *jatigi* entretient son griot.

[103] Cf photographie de Dédé Kuyaté en Annexe 10, p. 308.

effet, s'organisant dans le cadre des réseaux de parenté et d'origine, les tontines sont rarement en France le fruit d'un ancrage localisé dans une ville ou dans un quartier particuliers, et correspondent à une réalité plus « éclatée », qui nous invite à utiliser la métaphore du *réseau*, qu'Ulf Hannerz fut le premier à utiliser en anthropologie [104], et dont on verra qu'elle est particulièrement adaptée à l'approche du fonctionnement tontinier.

Concernant la région Ile-de-France, comme les immigrés sont plus présents à l'Est et au Nord de Paris, et principalement en Seine-Saint-Denis, c'est là les réseaux tontiniers sont les plus dynamiques. Dès le début du XIXe siècle, cette « banlieue rouge » a attiré les provinciaux et les étrangers, au service des industries. À partir des années 60, les Gens du Fleuve viennent travailler dans cette banlieue parisienne. Le foyer Bara à Montreuil, par exemple, date de cette époque, et il est « aussi connu à Bamako que la tour Eiffel » d'après un Bamakois. Aujourd'hui, la Seine-Saint-Denis est un département qui compte 1 411 500 habitants, dont 21 % d'immigrés, ce qui représente en France le taux le plus élevé de résidents étrangers. La prise en compte des systèmes de représentation différents est donc particulièrement intéressante pour une gestion adéquate de ces espaces dans leur dimension transnationale, et c'est un des intérêts qu'il y a, me semble-t-il, à étudier le dynamisme des tontines de femmes migrantes.

Pour cette première étude sur les réseaux tontiniers en Ile-de-France, j'empruntai malgré tout, après plusieurs tâtonnements infructueux, la porte des associations de Montreuil, dans le dessein de rencontrer des immigrées d'origine africaine et de travailler avec elles autour de leurs pratiques tontinières. À la Maison des Associations de Montreuil, 42 associations d'immigrés africains œuvrant pour la solidarité étaient répertoriées en 2004, dont 26 gérées exclusivement par des hommes, et 9 par des femmes, les autres étant mixtes. Mais les initiatives féminines de type tontine ne sont pas déclarées comme des associations. En recoupant les données du terrain et les analyses de Catherine Quiminal, il est possible de confirmer, d'une part que le mouvement associatif est très dynamique parmi les populations africaines immigrées, et d'autre part que les associations de femmes et celles des hommes se constituent à partir d'un rapport différent au territoire. Les dénominations des associations sont très claires.

---

104 U. HANNERZ, *Explorer la ville, éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Éditions de minuit, 1980, Chap. 5 « À quoi servent les réseaux », pp. 209-242.

Pour les hommes, la référence au village d'origine est déterminante et toujours du type « association des ressortissants de Niogomera en France » etc.. Les associations réunissant les membres d'un même village sont communément appelées « caisses villageoises ». Les objectifs principaux de ce type de structures sont la mutualisation des risques et la participation au développement du village. À travers les associations villageoises, les hommes se proposent de valoriser la mobilité des migrants à des fins de transformation villageoise. Les associations de femmes déclarées, moins nombreuses, privilégient au contraire la proximité spatiale et le quartier, avec une référence plus large à la nationalité d'origine, s'intitulant par exemple « association des femmes maliennes de Montreuil », ou tout simplement « Maison des Femmes ». Elles répondent donc à d'autres préoccupations et ont principalement pour but de résoudre les problèmes de la vie quotidienne en France. Le socle de référence des associations de femmes est souvent le quartier, et comme le dit Catherine Quiminal, ces associations :

> « procèdent de l'appropriation tant symbolique que pratique de territoires urbains en France alors que celles des hommes se déroulent sur un territoire englobant le pays de départ, le pays d'arrivée, voire les pays qui ont été parcourus lors des pérégrinations préliminaires à « l'installation » en France. » [105].

Du côté des femmes, une focalisation sur leurs engagements associatifs en France a donc pu laisser croire qu'elles étaient moins portées sur l'entretien du lien transnational. Nous verrons pourtant qu'à travers les tontines, elles épargnent activement des sommes d'argent dont une partie est destinée au pays. Mais les tontines ne relèvent pas de la sphère publique associative, et sont difficiles d'accès. L'accueil qui nous a été réservé par les 9 associations de femmes africaines de Montreuil était significatif : « Ce n'est pas ici, Madame, tontine et association, ça n'a rien à voir, ce n'est pas ici ! ». Les tontines relèvent plutôt des réseaux informels de famille et de classes d'âge, établis dans le pays d'origine ou en France. Citons en exemple la tontine des « jeunes » organisées par les femmes soninké de moins de 30 ans au sein de la parentèle élargie des Sylla. En France, à la différence des associations, les tontines ne sont pas ancrées dans le territoire, et les membres peuvent habiter dans des villes différentes de la région parisienne.

Les tontines relèvent d'une intimité difficilement accessible à Paris, où

---

105 C. QUIMINAL, « Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoires des femmes », *Autrepart* 14 (2000), p.107-120, p. 108.

l'ethnologie classique est un exercice délicat. Il est épuisant d'établir des contacts quotidiens, faute de lieux appropriés à la rencontre, et de temps partagés. La phase préliminaire dans les associations m'a permis d'entrer en contact avec des femmes africaines, qui toutes ou presque participent à des tontines à titre privé. Mais en France, les réseaux tontiniers semblent appartenir à une trame totalement officieuse ; car les femmes entretiennent le mystère, à l'égard notamment des Blancs, des banques, des administrations et des hommes. Une grande partie de la vie sociale en milieu urbain français se déroule dans des espaces fermés à l'observateur, à l'intérieur des logements. C'est uniquement en établissant une relation discrète de confiance qu'il devient possible de pénétrer au cœur de ces HLM, chez des particuliers, ou plus exactement des particulières. La curiosité d'une Française attire au départ plus de méfiance que d'intérêt. Il en découle que beaucoup des femmes interrogées n'ont d'abord parlé qu'à mi-voix ou très rapidement, avec réticence. C'est que les tontines relèvent, nous le verrons, de leur intimité, et la position adoptée à Diamouguène était plus proche de cette intimité, du fait d'un quotidien que je partageais avec les femmes, tandis que l'ambiguïté du processus de communication avec les immigrées en France tient aussi à l'irrégularité des contacts.

Seul le prolongement d'une curiosité préalable pouvait me conduire à soulever le voile, pour apercevoir la vitalité des tontines africaines organisées en France. Le fait d'avoir participé à des tours de tontine au Sénégal a pu constituer un « laissez-passer » au regard de mes informatrices de la banlieue parisienne. Bien que l'enquête ne soit pas limitée aux tontines organisées par des femmes sénégalaises, la connaissance du wolof a été bien entendu un atout majeur dans l'approche de terrain. La continuité de certaines références culturelles (salutations, commensalité, danse…) a aussi pu constituer une passerelle importante. Sans prétendre à la prégnance culturaliste d'un système de représentations africain homogène et inaltérable, il s'agit simplement de souligner l'intérêt de la continuité dans la réalisation de telles enquêtes.

Longue et laborieuse, cette enquête a abouti à la réalisation d'une série d'entretiens [106] semi-directifs, personnels ou collectifs, qui ont été menés auprès de 8 personnes, dont sept femmes d'origine sénégalaise, malienne ou ivoirienne, et un homme malien. Cette enquête a permis l'observation de tours de tontines, dans des

[106] Entretiens n° 1 à 9, donnés en Annexe 2, pp. 35-88.

appartements HLM de la banlieue parisienne, ainsi qu'une discussion de groupe avec de jeunes enfants d'immigrés ouest africains, évoquant les pratiques tontinières de leurs mères. Les observations et conversations engagées de manière informelle ont été particulièrement utiles pour comprendre les enjeux symboliques des pratiques tontinières en France.

b) La diaspora khassonké en France et la tontine des Kayésiennes

Bien que les matériaux rassemblés lors de cette première enquête aient été précieux, j'ai choisi, eu égard à mon propos, et face aux difficultés rencontrées pour nouer en France des relations de confiance permettant de pénétrer l'univers tontinier en profondeur, d'y suivre assidûment les réunions et cérémonies familiales au sein d'une seule tontine, dont les membres sont des femmes khassonké originaires de la région de Kayes, dont j'avais appris l'existence par l'intermédiaire des habitants de Bafoulabé. Les Khassonké, voisins des Soninké dans la région de Kayes, ont emprunté plus tardivement, par mimétisme ou par mariage interethnique, les chemins de la migration vers la France. D'après les données de Flore Gubert sur les transferts de migrants Soninké dans la région de Kayes en 1997, les migrations internationales concernent 9,9 % des Soninké pour 5,5 % des Khassonké. En outre, Flore Gubert indique que le taux d'émigration féminine est supérieur chez ces derniers, car chez les Soninkés les hommes sont partis plus souvent seuls que chez les Khassonké, partis en couple[107].

La création en 2006 d'une fédération khassonké en France est significative de l'existence d'une communauté bien établie. C'est en 2006 en effet qu'a vu le jour l'*Entente culturelle des Khassonké de France* (ECKF), qui a pour objectifs officiels la promotion de la culture khassonké, en France et au Mali, et la création d'un « élan de solidarité ». Les Khassonké de l'extérieur ont assuré par leurs investissements la fondation en avril 2008 d'un deuxième quartier khassonké dans la ville de Kayes. Le discours du représentant de l'ECKF lors de cette cérémonie s'est conclut brillamment par une affirmation sans ambages : « Si nous sommes partis à l'extérieur, c'est pour chercher de l'argent pour que le Khasso soit fort ! ». Cet objectif d'affirmation et de reproduction du groupe est un moteur connu des migrations ouest-africaines. Le départ

[107] P. AZAM, F. GUBERT, « Ceux de Kayes : l'effet des transfert des émigrés maliens sur leur famille d'origine » in *Immigration, marché du travail, intégration*. Rapport du séminaire dirigé par François Héran, Commissariat général du plan, 2002, pp. 203 à 233.

est principalement motivé par l'assistance matérielle et financière à apporter à la communauté d'origine, une assistance qui prend parfois des accents identitaires lorsqu'il s'agit de perpétuer l'indépendance de la communauté ou de reconquérir un statut perdu.

Pour étudier comment les femmes y contribuent de leur côté, j'ai donc réalisé un terrain discontinu dans le temps et dans l'espace en me rendant aux tours de tontine et aux cérémonies organisés à travers la banlieue parisienne par ce groupe de vingt femmes khassonkés. Là encore, la méthode s'est rapprochée d'une ethnologie des acteurs, puisque c'est en me laissant guider principalement par Néné et Diatu Sakiliba que j'ai pu observer les échanges.

Néné Sakiliba

> Depuis mon premier séjour à Bafoulabé en 2006, j'ai été mise en relation avec Néné, grande sœur de même mère que Madou Sacko, le mari de Musumakhan Sakiliba, comme on l'a dit. Néné Sakiliba est née à Dakar en 1954, d'un père khassonké, un Sissoko également, qui travaillait pour le chemin de fer Dakar-Bamako. Elle a ensuite grandi à Kayes où elle était scolarisée chez les sœurs catholiques. Au décès de son père, sa mère se remaria avec Abdoulaye Sacko, qui deviendra le père de Madou Sacko. Néné grandissait dans la famille de son père à Kayes, et se rendait à Bafoulabé pendant les vacances pour voir sa mère et ses demi-frères. Elle est toujours restée en relation avec son demi-frère à Bafoulabé. À l'âge de 18 ans, elle a été mariée à Issa Samacké, un Bambara originaire du même quartier à Kayes. Celui auquel elle avait été promise par son père avait migré depuis quelques années en France, où il obtint un poste de cadre dans une société de transport. Néné le rejoignit en 1972 dans le cadre du regroupement familial, elle lui donna cinq enfants qui ont tous grandi en France. Elle travaille aujourd'hui comme « technicienne de surface ». En 1990, sa cousine lui proposa de devenir Présidente d'un groupe de tontine qui se créa entre femmes khassonké, originaires de Kayes et vivant en région parisienne. Néné ne connaissait pas les membres de ce groupe, mais fut choisie en raison de sa réputation et de son âge[108]. Depuis, elle épargne dans cette tontine, ce qui lui a permis d'investir dans une petite maison personnelle à Bamako, où elle retourne rarement, en raison du peu d'attachement de ses enfants à ce pays. Venue de la part de sa famille, j'ai été très bien accueillie par Néné, qui m'a introduite dans les réunions de sa tontine et les cérémonies liées.

[108] Ceci est un cas particulier car bien souvent la Présidente de la tontine est celle qui a pris l'initiative de sa création.

Diatu Sakiliba

Diatu Sakiliba est la griotte fidèle de cette tontine, et l'amie de Néné Sakiliba avec laquelle elle se rend chaque samedi aux activités de ce groupe. Diatu et Néné ne se connaissaient pas avant la création de la tontine, il y a quatorze ans. Leur lien d'amitié découle de leur participation régulière et commune à cette tontine. Diatu, originaire de Kayes, s'est mariée à l'âge de quatorze ans avec le griot khassonké Makhan Diabaté, deux mois avant que celui-ci n'embarque sur un bateau pour la France, dans le but d'y travailler. Makhan Diabaté n'a jamais eu de problème pour trouver des emplois dans la restauration en France. Diatu l'y a rejoint vers l'âge de 18 ans, elle a élevé leurs cinq enfants, avant de trouver elle-même du travail dans une société de nettoyage. L'aîné de la famille a réussi en tant que sélectionneur de football. Grâce à des revenus conséquents, il a fait construire pour ses parents une somptueuse maison dans la banlieue de Bamako. Makhan Diabaté y vit maintenant 6 mois par an. Diatu, quant à elle, n'est pas encore à la retraite, et continue de travailler en France. Son fils lui a payé, ainsi qu'à une de ses sœurs, un pèlerinage à La Mecque en 2008. Diatu a donc gagné le statut honorable de Hajja.

Elle et son mari ont conservé à travers la migration les prérogatives du groupe endogamique des griots. Makhan fait beaucoup de médiation pour le mariage des familles nobles à Paris. Diatu, quant à elle, effectue des louanges pour les nobles lors des cérémonies, principalement dans le cadre de la tontine des Kayésiennes. Ces activités rémunérées par des dons constituent un petit apport supplémentaire aux revenus de Diatu. Sa relation avec Néné, complice et amicale, est ponctuée par des dons en argent de la part de cette dernière à chaque occasion.

Ainsi grâce à mes rencontres et à l'accueil qui me fut fait par les femmes, j'ai pu observer la continuité et la diversité des pratiques tontinières dans les communautés transnationales de la région du Fleuve Sénégal, principale source d'émigration africaine vers la France.

Chapitre 3 : Méthodes d'observations et d'analyses multi-situées

Mon enquête s'est donc construite dans une série d'allers-retours, en différents lieux liés entre eux par des réseaux de relations qui étaient mon fil conducteur. Pour parer aux difficultés spécifiques de ce genre d'enquête, j'ai finalement choisi de prendre appui sur des relations plus particulières construites avec quelques-unes des personnes prises dans les réseaux étudiés, en partant de leur vécu, et de leur point de vue. L'ethnologie telle que je la pratiquais correspond à ce mode contemporain de relations sociales au gré desquelles « l'espace est de moins en moins un terroir et de plus en plus un lieu de mobilité »[109]. Le caractère dispersé des observations de terrains relève cependant d'une méthodologie originale, qui nécessite à mon sens quelques explications.

A) ETHNOGRAPHIES EN PLUSIEURS LIEUX

Le projet de départ – observer, à des fins comparatives, une même pratique en différents lieux – avait initialement pour simple objectif d'observer l'adaptation des pratiques tontinières à différents contextes : rural, urbain, migratoire. La première hypothèse, celle de la continuité de ces pratiques, fut vite confirmée, et me permit d'interroger les fondements de cette continuité.

a) Démarche comparative

Tout d'abord on rappellera que l'opération de comparaison est inhérente à la démarche anthropologique. Elle nécessite malgré tout d'en expliciter les termes et la portée dans chaque cas. On peut en effet se demander dans quelle mesure il est légitime de mettre en rapport les trois terrains présentés ci-dessus.

Si les sociétés wolof et khassonké ne sont pas apparentées linguistiquement (ou de très loin au sein de la famille linguistique extrêmement vaste des langues Niger-Congo),

[109] B. BADIE, « Flux migratoires et relations internationales », *Revue d'études internationales*, XXIV, 1 (1993), pp. 7-16.

elles partagent des traits culturels communs, du fait notamment d'une islamisation ancienne et d'une forte influence peul. Prises dans les mêmes mouvements historiques et liées entre elles par le commerce et la guerre, elles portent les mêmes empreintes de cette histoire. Les sociétés de la région du fleuve Sénégal apparaissent, on l'a vu, relativement homogènes en termes de structures sociales et familiales : hiérarchiques, islamisées et virilocales. L'organisation sociale est marquée par les principes hiérarchiques de caste, de séniorité et de domination masculine, qui subordonnent officiellement les artisans aux agriculteurs, les cadets aux aînés, et les femmes aux hommes. On verra dans cette thèse que dans les rapports économiques, ces principes sont avant tout formels, et se voient retravaillés notamment par l'organisation des tontines et des cérémonies familiales. La démarche comparative permet d'observer en ce sens un mouvement d'ensemble commun à plusieurs sociétés de la région du fleuve et au-delà, puisque les travaux de Barbara Cooper [110] et d'Adeline Masquelier [111] sur les rapports économiques de genre et les cérémonies familiales au Niger révèlent des logiques proches de celles que je soulignerai ici.

L'opération comparative consistant en un mouvement d'aller-retour entre les ethnographies particulières de sociétés apparentées par l'histoire et la géographie, permet de ramener à la surface non pas des modèles indigènes, mais des effets de sens. On cherchera à faire parler les faits eux-mêmes, à travers notamment la récurrence de gestes dont la portée dynamique semble comparable. La finalité d'une telle démarche comparative est, certes, d'éclairer les données que l'on a recueillies dans des sociétés particulières, et de permettre ainsi de les organiser correctement, mais elle invite aussi et tout autant de les re-mobiliser, afin qu'elles échappent au moins un temps au destin de toute connaissance, c'est-à-dire celui de se voir figées dans des formes supposées archétypales, mais en réalité devenues vides de sens. Ce travail comparatif pourrait également participer au renouvellement de la réflexion sur la notion d'aire culturelle, dont la conception, en anthropologie, s'est un peu modifiée depuis la définition qu'en donnait Alfred Louis Kroeber, résumé par Edouard Conte pour qui une aire culturelle est « une zone géographique définie par l'extension d'un ensemble d'éléments culturels donnés », ceci en attirant l'attention sur les risques d'un usage abusif de ce concept, qui

110 B. M. COOPER, « Women's worth and Wedding Gift Exchange in Maradi Niger, 1907-89 », *The Journal of African History*, 36, 1 (1995), pp. 121-140.

111 A. MASQUELIER, « The Scorpion's Sting : Youth, Marriage and the Struggle for Social Maturity in Niger », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 1 (2005), pp. 59-82.

contribua souvent à une réification des sociétés étudiées [112]. Cette conception géographique des aires culturelles doit aujourd'hui se voir enrichie par une attention particulière aux processus transnationaux passés et présents. La référence à une aire culturelle localisée au sens spatial du terme tend en effet à être dépassée par une appartenance marquée à des réseaux sociaux véhiculant un certain nombre de symboles et de représentation cohérentes du monde. Ma réflexion sur la pertinence de la notion d'aire culturelle s'inspire en partie des idées exprimées par Arjun Appaduraï, qui vont dans le sens d'une attention portée au local dans sa dépendance des dynamiques globales. Mais j'ajouterai pour ma part une dimension relationnelle aux processus d'interaction entre le local et le global [113]. L'importance de l'entretien des réseaux sociaux participe de cette cohérence qui n'a rien d'ethnique ou de localisé, puisqu'elle épouse à la fois les figures de l'alliance et de la mobilité, et qu'elle circule avec les hommes.

b) Ethnographie multi-située ?

On a pu remarquer durant cette dernière décennie, et en particulier dans le domaine des études migratoires, que l'emploi de l'adjectif « multi-situées » pour désigner les enquêtes en plusieurs lieux avait tendance à se développer sans que l'on précise les implications méthodologiques, les avantages et les difficultés d'un travail de ce type [114]. Je reprendrai donc ici brièvement la réflexion épistémologique sur l'usage et la définition de cette méthode d'observation en plusieurs lieux des mondes contemporains, que j'ai développée dans un article publié en 2009 dans la *Revue Européenne des Migrations Internationales* [115].

---

112 « Aire culturelle », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* P. BONTE M. IZARD 1991, op. cit., *sv.*.

113 Voir d'Arjun Appaduraï : « De la culture des aires », in *Après le colonialisme, les conséquences de la globalisation*, Paris, Payot, 2005, pp. 49 -54.

114 Cette critique d'un certain vide méthodologique a été émise en 2007 dans l'introduction de l'ouvrage dirigé par Elisabeth BOESEN et Laurence MARFAING, *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas,* Paris, Karthala, 2007. Parmi les exemples récents d'études dites d'ethnographie multi située, on peut citer A. KANE 2001 ; H. DIA 2009 ; ou encore B. HAZARD, *L'aventure des Bisa dans les ghettos de « l'or rouge » (Burkina Faso Italie). Trajectoires historiques et recompositions des réseaux migratoires burkinabé dans la région des Pouilles,* Thèse de doctorat de l'EHESS de Paris, sous la direction de J.-L. AMSELLE, 2007. Ce dernier aborde dans son chapitre 2 la méthodologie de l'ethnographie multi-située, dans sa dimension plutôt théorique qu'empirique.

115 J. SEMIN, « L'ethnologue dans les réseaux économiques des femmes migrantes : modes de présence simultanée entre la France et l'Afrique », *Revue européenne des migrations internationales*, 25, 3 (2009), pp. 101-115.

L'expression « ethnographie multi-située » à proprement parler (*multi sited ethnography*) fut proposée en 1995 par l'anthropologue américain Georges Marcus [116] dans un contexte académique et idéologique dit « post-colonial » ou « post-moderne », cette expression faisant référence à une société contemporaine où le rapport au territoire et au groupe disparaît au profit d'une régulation automatique par le marché, la technologie et les médias. Si bien qu'on semble être passé de l'ère du solide à celle du liquide ou du fluide, à une fluidité généralisée des mouvements et des échanges, lesquels ne sont plus ancrés dans la spatialité et dans des groupes sociaux limités, mais s'écoulent d'un territoire à un autre et deviennent globalement interactifs. Cette vision d'une fluidité nouvelle est critiquée par les anthropologues, car il n'a jamais existé de société close, les échanges et les migrations ont de tout temps prévalu, et les dispositifs combinatoires de la globalisation ne sont pas fondamentalement nouveaux, comme en témoignent les phénomènes plus ou moins anciens du commerce transsaharien, de l'islamisation puis de la colonisation pour l'Afrique de l'Ouest. La construction du mythe irénique de la post-modernité repose peut-être sur les résultats d'enquêtes ethnologiques situées, lesquelles ont pu, par endroits, figer dans le temps et l'espace la perception des échanges précoloniaux et préindustriels [117].

Cependant on ne peut nier que la nouveauté des dispositifs contemporains dits de globalisation réside dans l'utilisation de moyens technologiques permettant la réduction de la distance réelle et symbolique entre les hommes (téléphonie, Internet, transports...). Les chercheurs en sciences humaines et en particulier en anthropologie devraient donc adapter leurs méthodes à la « liquidité » du monde, ce qui n'est pas aisé à défaut de se fluidifier soi-même, d'inventer la télé-transportation ou mieux encore d'acquérir au moins mentalement le don d'ubiquité, afin d'observer l'échange délocalisé. Il m'a été donné dans une cérémonie au Sénégal d'assister à la participation médiatisée par le téléphone, puis par une griotte, d'un immigré vivant en France, et je n'avais cependant accès qu'à une facette du dialogue. Pour faire face de manière théorique à cette difficulté, les anthropologues américains ont mis au point certains concepts clés, comme celui d'*ethnoscapes* développée par Arjun Appaduraï, à partir de ces travaux sur la

116 G. MARCUS, « Ethnography in/of the World System : the emergence of multi-sited Ethnography », *Annual review of anthropology*, 24, 1995, pp. 95-117, repris dans *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 79-104.

117 Comme le montrent notamment les travaux de S. GRUZINSKI, *La Pensée métisse*, Paris, Éditions Fayard, 1999 ; J.-L. AMSELLE, *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001 ; ou encore L. FONTAINE, *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008.

diaspora indienne [118]. Selon cet auteur, le changement social contemporain réside dans le changement des modes de reproduction sociale, territoriale et culturelle des groupes, qui se pensent maintenant dans la multi-localité, et selon des processus qui laissent une grande place à l'imagination et la projection. Le terme *ethnoscapes* désigne alors les paysages de l'identité de ces groupes [119] qui se développent en référence à des territoires et à des univers multiples.

Si, pendant des décennies, les ethnologues ont constitué leurs objets à partir de groupes localisés, aujourd'hui la définition de la localité s'élargit au-delà du territoire, et le « ethno », d'ethnographie prend aussi une dimension réticulaire. Les travaux d'Arjun Appaduraï renvoient à l'exigence méthodologique d'une ethnographie qui prenne en compte la complexité des trajectoires individuelles et collectives, en multipliant les lieux d'investigation au fil des mouvements vécus. Comme pistes concrètes de cette ethnographie multi située, Georges Marcus énonçait six modes possibles de construction d'un objet d'étude : suivre les individus dans leur mobilité ; suivre les objets, tracer la circulation d'un objet matériel d'étude ; suivre la métaphore, la mobilité des signes, des symboles et des expressions ; suivre les histoires, les allégories, leurs répercussions, leurs résonances et leur redoublement déterritorialisés ; suivre les vies ou les bibliographies, et enfin suivre les échos transnationaux de conflits familiaux ou ethniques[120]. Il s'agit, pour résumer, de suivre les informants et leur production culturelle où qu'ils aillent [121]. J'y ajouterais l'idée simple mais rarement théorisée de suivre les pistes relationnelles au sein des réseaux sociaux, comme je l'ai fait sur mes terrains.

L'ethnographie multi-située consiste à envisager l'enquête de terrain comme une recherche épousant au plus près les contours transnationaux des « paysages » référentiels. Cependant la métaphore du paysage proposée par Arjun Appaduraï oblitère, à mon sens, tout ce qui tient à la fabrique culturelle et sociale dont sont issus les migrants. Car cette métaphore semble trop souvent se limiter à une identité de groupe, construite autour de références culturelles et d'imaginaires communs sans

---

118 A. APPADURAÏ 2001 (1996), op. cit..

119 En anglais Appaduraï définit le terme *ethnoscapes* par l'expression : « landscapes of group identity », voir A. APPADURAÏ, « Global ethnoscapes. Notes and queries for a transnational anthropology », in R. FOX (ed.), *Recapturing anthropology. Working in the present*, Santa Fe (New Mexico), School of American Research Press, 1991, p. 190-210, p.191.

120 G. MARCUS 1998, op. cit..

121 T. H. ERIKSEN, *Globalisation : studies in anthropology*, London, Pluto, 2003, p. 5.

prendre en compte les liens sociaux qui au sein d'une communauté relient les individus entre eux, ni le sens des gestes, des valeurs et des mots qui construisent ce lien.

C'est à travers des processus très variés (transferts monétaires, investissements immobiliers, communications téléphoniques, stratégies matrimoniales etc.) que se construisent et s'entretiennent des communautés transnationales, ou à plus petite échelle des « villages multi situés ». Ce concept, proposé par Hamidou Dia dans sa thèse de doctorat, permet en effet de circonscrire une scène sociale délocalisée mais qui a pour caractéristiques une interconnaissance forte et, ajouterai-je, la commune expérience d'un même mode de socialisation : « Cette scène sociale concerne plusieurs territoires, sans que l'on présuppose l'importance première du site d'origine, et n'implique pas forcément l'idée de retour (...). Le village multi situé implique les descendants des migrants où qu'il se trouvent dans le pays d'origine et dans le monde. Si la migration est au principe de sa constitution, il n'est cependant pas besoin d'émigrer pour en faire partie. »[122] L'idée de diaspora, historiquement connotée comme subie et traumatique, fait donc place à cette notion de transnationalisme, expression d'un continuum entre les sociétés d'accueil et les sociétés d'origine, lesquelles « ne forment qu'une seule et même arène de l'action sociale »[123]. Le transnationalisme a été défini par les études américaines comme étant « l'ensemble des processus par lesquels les immigrés tissent et entretiennent des relations sociales de nature multiple reliant leurs sociétés d'origine et d'accueil » [124]. Cependant si la perception du rapport à l'espace social et relationnel des migrants est passé d'une « double absence » [125] à celui d'une « double présence », la simultanéité de l'être en plusieurs endroits demeure méthodologiquement difficile à observer pour l'ethnologue.

Pour ma part, j'ai compris la méthode multi-située d'abord comme un héritage de la méthode comparative, consistant en l'observation d'un même objet dans différents lieux liés par l'histoire, avant de suivre l'invitation offerte par le terrain au gré des

---

122 H. DIA, 2009, op.cit, p. 34 note n° 81.

123 C. BRETTELL, *«* Theorizing Migration in Anthropology », in C. BRETTELL and J. HOLLIFIELD, *Migration theory. Talking across disciplines,* New-York, Routeledge, 2000, pp. 97-135, p. 104 -105.

124 N. BASCH, L. GLICK-SCHILLER, C. BLANC-STANZON, « Towards a transnationalization of migration : race, class, ethnicity and nationalisme reconsidered » in *The Annals of the New York Academy of Sciences,* ? (1992), , cité et traduit par A. PORTES, « La mondialisation par le bas, l'émergence des communautés transnationales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129 (1999), pp. 15-25, p.16.

125 A. SAYAD, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré,* Paris, Éditions du Seuil, 1999.

connexions de relations et des réseaux de parenté entre ici et là-bas. En ceci ma méthode multi située ne correspond pas *stricto sensu* à la définition qu'en faisait Georges Marcus, qui différencie clairement comparatisme classique et ethnographie multi située. L'ethnographie multi située de Georges Marcus et d'Arjun Appaduraï, plutôt appliquée dans le champ des *cultural studies*, entend relier entre eux des éléments multi situés dont le rapprochement ne serait pas préalablement évident [126], ce qui n'est pas le cas dans mon étude, qui s'intéresse à des pratiques en partie déterritorialisées mais dont le rapprochement est opérant parce qu'elles s'exercent à l'intérieur de communautés liées par une même continuité historique et culturelle.

Cependant mes observations comparatives prirent un tour particulièrement instructif, dès lors qu'à l'invite même du terrain, elles se développèrent au gré des relations et des réseaux de parenté tissés entre entre les différents lieux. Dans cette deuxième phase, il fut ainsi plus facile, bien que non réellement théorisé au préalable, de pratiquer par exemple le détour par la connaissance d'une famille khassonké au Mali, pour être reconnue et acceptée dans les réseaux tontiniers de cette parenté en France. C'est ainsi qu'apparut l'intérêt méthodologique de suivre des pistes relationnelles au sein d'une communauté transnationale. La relation de confiance s'établit réellement à travers des allers-retours, dans une interaction avec des membres du réseau ici et là-bas, et par l'intégration à un réseau d'interconnaissance et d'inter-reconnaissance qui, d'être déterritorialisé, n'en repose pas moins sur une communauté sociale et culturelle préexistante.

Introduite auprès de la tontine des Kayésiennes de France par une parente de Musumakhan à Bafoulabé, j'ai également pu y faire la connaissance de la griotte attitrée du groupement des Kayésiennes de France, et je suis ensuite retournée à Bamako pour y rencontrer sa famille. C'est ainsi, grâce ces allers-retours, que j'ai pu parcourir les différents territoires de la communauté transnationale khassonké : le Khasso, Kayes, Bamako, Paris … au fil des réseaux de relations. Aussi vais-je m'attacher à décrire ce système de relations vécues, sans cesse actualisé et redéfini par les échanges tontiniers et cérémoniels des femmes. Et c'est en fait l'objet *tontine* qui nous permet d'observer dans un espace-temps discontinu la configuration des réseaux qui donne corps à une société.

126 G. MARCUS 1998, op. cit., p. 87.

B) LA RELATION ETHNOGRAPHIQUE ET SES AMBIGUITES

Les relations entretenues sur le terrain avec ces femmes africaines sont donc le fruit d'une interaction délocalisée entre différents sujets, dont l'ethnologue. La méthode appelle dans la mesure du possible à un exercice d'objectivation. Je porterai une attention particulière dans cette partie aux conditions de production des données présentées dans ce travail. Les sciences sociales, et en particulier l'anthropologie, ont un statut scientifique considéré comme « interprétatif », du fait des conditions subjectives de l'exercice. L'ethnologue n'étudie pas les sociétés vues du dehors, mais il s'intègre à elles et fait partie du terrain. Le point de vue qu'il porte sur elle dépend aussi de la position qu'on lui laisse en son sein. Prendre du recul par rapport à ses implications quotidiennes sur le terrain, et par rapport à l'influence de ses prises de positions sur les données produites, constitue un exercice réflexif nécessaire, en particulier lorsque le sujet de recherche, en l'occurrence économique, peut susciter des ambiguïtés et des conflits d'intérêts. Bien que cette approche constructiviste donne parfois lieu, de la part des chercheurs, à des excès de « narcissisme méthodologique », pour reprendre l'expression de Christian Ghassarian [127], il faut ici mettre l'accent sur le fait que cette thèse constitue une approche particulière, pour ne pas dire personnelle, d'un objet variable.

a) Catégories de genre et relation ethnographique

Jeune Française, célibataire, étudiante en anthropologie et intéressée par les questions de « développement », j'avais à construire mon étude en tenant compte de quelques biais et autres avantages, liés à la fois à ma personne, au choix d'un sujet comportant des implications économiques, aux statuts et aux personnalités des membres de mes familles d'accueil, etc.. L'anthropologie, en tant que démarche scientifique, vise à une analyse objective des faits observés, mais en tant qu'écriture, elle tend aussi à transmettre ce que l'on ressent sur le terrain, elle est la trace d'émotions souvent ambiguës, l'objectif final étant de présenter une description cohérente, honnête et sensible de l'économie des femmes africaines.

[127] C. GHASSARIAN, « Les désarrois de l'ethnographe », *L'Homme*, 37 (143) (1997), pp. 189-198, p. 196.

Le fait d'être une femme a d'ailleurs certainement, dès le début, orienté presque naturellement, et peut-être naïvement, ma recherche vers les modes d'organisation économiques plus particulièrement féminins. Et de fait, ce choix ne m'a pas semblé invalidé par l'expérience de terrain. En effet, bien qu'il ne soit pas systématique en ethnologie que la communauté de sexe entre observateur (ou -trices) et observé(e)s garantisse un meilleur accès à la connaissance des tâches matérielles et rituelles propres à telle catégorie de sexe, il m'est apparu parfois évident que certains gestes, certaines paroles ne m'étaient confiées qu'en raison d'une affinité féminine. Par exemple, dans le cadre de la danse, qui est un élément important de distraction, d'émulation et de socialisation dans les tontines et les cérémonies, le fait d'être une femme m'a permis d'être témoin de certaines « obscénités » qui ne peuvent survenir qu'en l'absence des hommes, on en reparlera.

L'histoire des femmes africaines est d'ailleurs aujourd'hui plus souvent en sciences sociales le fait de chercheurs féminins. Et si, pendant longtemps, les femmes africaines ont été minimisées dans la représentation que l'on se faisait de leurs rôles sociaux, c'est très certainement en grande partie parce que les premiers observateurs des sociétés africaines étaient des explorateurs et des administrateurs non seulement colons mais aussi masculins. Ce biais dit « androcentrique » a privé pendant un temps la recherche de connaissances sur certains nombres d'activités réservées aux femmes, et a participé à une vision erronée de la place de la femme dans les sociétés africaines, considérées comme réduites à la soumission et aux travaux ingrats, sans aucun pouvoir de décision ou économique.

À l'heure des Indépendances, anticipant le mot d'ordre de ce que les anglophones ont par la suite appelé les « women's studies » (études sur et par les femmes), l'anthropologue française Denise Paulme rassemblait en 1960 un ensemble de contributions écrites par des ethnologues femmes (Monique Gessain, Colette Le Cour-Grandmaison, Annie Lebeuf, Suzanne Comhaire-Sylvain, Marguerite Dupire, Fatoumata Diarra, Anne Retel, etc.) visant à réhabiliter les femmes africaines sur la scène sociale [128]. Contre la vision des observateurs d'une femme africaine soumise et presque réduite en esclavage, celles-ci présentaient un large champ social où les femmes exercent leur autorité en Afrique. Ma thèse s'inscrit en quelque sorte en héritage de ces

[128] D. PAULME (dir.), *Femmes d'Afrique noire*, Paris-La Haye, Mouton, 1960.

travaux [129].

Cependant le privilège d'être une femme au milieu des femmes peut conduire par certains endroits à négliger ce que rapportent les ethnologues hommes de la domination masculine, et à surestimer le poids des femmes dans le fonctionnement social [130]. On notera que parmi les études sur les femmes migrantes, la plus remarquable concernant les *Femmes d'Afrique Noire en France* nous vient d'un homme [131]. Elle questionne les rapports de domination et l'intégration des femmes africaines à la société française véhiculant un idéal égalitaire, comme le fait d'ailleurs le travail de Catherine Quiminal sur les associations de femmes africaines en France [132]. Il demeure donc un besoin en sciences sociales d'explorer non seulement les multiples identités féminines comme mères, sœurs, leaders ou productrices, mais aussi les ajustements souvent paradoxaux des rapports entre hommes et femmes, et entre ici et là-bas [133]. On verra que les discussions dans le cadre des réunions de tontines, et en particulier sur la circulation des biens cérémoniels, qui ont été peu étudiées, sont une source de compréhension des prérogatives et de la richesse propres aux femmes. Mais dans l'ensemble, les études africanistes et migratoires ont un peu occulté le rôle des femmes dans la reproduction des liens sociaux, notamment dans les transferts entre l'Afrique et la France.

Malgré tout, être une femme ne suffit pas à percevoir cette dimension de l'économie africaine, que représentent les transferts de richesses féminines. Comme le souligne Agnès Lambert dans un article concernant les relations de genre dans la discipline anthropologique : « les catégories de sexes ne constituent pas des groupes homogènes, elles sont l'une comme l'autre travaillées par la notion d'âge, de génération, de rang dans le mariage, de cycle de vie, de castes. »[134] En effet, sur le terrain, l'appartenance biologique de l'ethnologue n'est pas grand-chose si elle ne se

---

129 J'ai essayé également de tenir compte des travaux anglophones sur les femmes africaines, assez bien résumés par la réédition d'un ensemble de textes par A. CORNWALL, *Readings gender in Africa*, London, The International African Institute, 2005.

130 C'est le point de vue défendu par N. C. MATHIEU (éd.), *L'arraisonnement des femmes : essais en anthropologie des sexes*, Paris, EHESS, 1985, p. 7.

131 A. NICOLLET*, Femme d'Afrique Noire en France, la vie partagée*, Paris, L'Harmattan, 1992.

132 C. QUIMINAL, « Un réseau d'association de femmes africaines », *Hommes et Migrations*, 1208 (1997a), p. 24-30 ; C. QUIMINAL, « Comment peut-on être Africaine en France ? », *Journal des Anthropologues*, 72 (1997b), pp. 49-63.

133 Sur ce point l'article de C. QUIMINAL, « Parcours de femmes africaines en France, de la polygamie à la famille monoparentale », in J. BISSILIAT (dir.) *Femmes du Sud, chefs de famille,* Paris, Karthala, 1996, pp. 223-233, ouvre des pistes intéressantes.

134 A. LAMBERT, « L'hippopotame avait craché sur le visage des hommes, seules les femmes voyaient clair », in *Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues*, *Journal des anthropologues* n° 45, 1991, pp. 19-45, p. 20.

conjugue pas avec d'autres dimensions telles que la classe d'âge et la position généalogique, ou encore la position vis-à-vis des institutions sociales.

b) Assignations sur le terrain

Sur le terrain, l'ethnologue se voit attribuer par ses hôtes une place ou, comme le formule plus précisément Frédérique Fogel, une « assignation »[135]. Cette assignation consiste souvent à se voir accepté, intégré ou adopté dans l'univers local, à travers un recours au registre discursif de la parenté. En effet, dans les sociétés ouest-africaines en général et mandingues en particulier, le registre de la parenté occupe une place importante dans la définition des rôles de chacun et les interactions verbales entre les individus y font très souvent référence. Pour l'étranger qui le souhaite et le comprend, l'intégration revient en général à être d'abord baptisé d'un nom local. Par exemple un homme dont le nom de famille est Sissoko, recevant un étranger, va donner son nom à son hôte, c'est une marque de sympathie et d'hospitalité : « Toi, tu es Sissoko ! ». Cette déclaration place l'étranger en position de frère de même père de tous les Sissoko du lignage, et au-delà même de tous les Sissoko du Mali. Avoir un nom autochtone constitue au Mali comme au Sénégal une preuve d'intégration, on demande d'ailleurs souvent à l'étranger qui y réside depuis un certain temps quel est son nom local. Ainsi, lors des premiers échanges avec quelqu'un sur le terrain, donner son nom malien est une marque d'appartenance à la communauté. Par la suite et selon l'usage, on sera salué par ce nom dans le quartier et la connaissance des noms de famille et des formules locales de salutation devient également une preuve de maîtrise des codes sociaux. On notera qu'accepter l'hospitalité africaine peut impliquer de renoncer partiellement à son identité étrangère au moins par politesse, mais cette assignation confirmée assure à l'ethnologue une place à chaque occasion dans un périmètre social précis.

En général l'ethnologue reçoit le nom de la famille qui l'accueille. Au Sénégal, je prenais le nom de Wade, accessoirement celui du Président, mais surtout celui de mes hôtes. Je devenais une fille Wade, du nom d'un homme décédé, mais dont l'épouse et les filles étaient mes hôtes. Je gagnais une mère et des sœurs, mais je gardais mon prénom pour ne pas perdre totalement mon identité. Les gens de Diamouguène me

135 F. FOGEL, « L'ethnologue et l'assignation, sur le terrain de la parenté », *Ateliers 33. La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous,* 2009. En ligne http://ateliers.revues.org.

connaissent et me reconnaissent toujours sous le nom de Jeanne Wade.

Au Mali je suis une fille de Sissoko et, dans la tradition, les filles de Sissoko s'appellent Sakiliba. Le nom de Nana Sakiliba me fut donné par Musumakhan, qui faisait ainsi de moi sa sœur cadette et non sa fille. Ainsi elle m'associait davantage à son lignage khassonké qu'à celui de son époux soninké. Apparentée à un lignage de nobles sissoko, je fus également considérée dans la hiérarchie sociale comme membre du groupe social des « nobles », ce qui me plaçait à certaines positions durant les cérémonies et les échanges où l'appartenance de caste peut, on le verra, avoir une importance.

À Bafoulabé, le nom Sakiliba me plaçait, par ailleurs, dans une position particulière par rapport à tous les descendants de la famille qui m'accueillaient et qui portent par leur père le nom Sacko. En effet, dans les sociétés ouest-africaines, parmi les codes sociaux, existe également cet usage appelé par les ethnologues « relations à plaisanterie » qui consiste à insulter ouvertement ou à se moquer de quelqu'un en fonction d'une position respective dans la parenté ou dans l'alliance des lignages. Ce type de relations intervient à plusieurs niveaux : dans la parenté entre petits-enfants et grands-parents, ou entre frère cadet et belle-sœur par exemple, et dans la société entre certaines ethnies et certains lignages comme, par exemple, entre les Sissoko et les Sacko. Ainsi deux alliés à plaisanterie peuvent s'insulter, se dire et se faire des méchancetés, sans que personne ne s'en offusque ; tout le monde, bien au contraire, en rit. Un jour, alors que j'attendais un autobus à proximité de Kayes, un Sissoko se permit, par exemple, de mettre sa cendre de cigarette dans la chaussure qu'un Sacko avait laissée au bord du banc, ce qui provoqua un fou rire général. Ou plus quotidiennement, les Sissoko traitent les Sacko d'esclaves et vice-versa, les implorant de prendre un nom moins vilain … De telles pratiques, appelées *senankuña* au Mali et *kal* au Sénégal sont, dit-on, fondées sur des pactes ancestraux entre familles. Elles apparaissent surtout comme cathartiques, dans la mesure où elles constituent « une instance de réconciliation garante de stabilité sociale, puisque les conflits mis en scène se désintègrent d'eux-mêmes »[136]. Au-delà de ses insultes coutumières, il est strictement interdit de faire couler le sang ou de faire la cour à l'épouse d'un allié à plaisanterie. Ainsi, sous couvert d'animosité et de mépris, se joue une relation d'alliance et de

136 C. LEGUY, « Synthèse de l'ouvrage de Alain Joseph Sissao : Alliances et parentèles à plaisanterie au Burkina Faso. Mécanismes de fonctionnement et avenir », in *Journal des africanistes*, 75-1 (2002), pp. 272-275.

respect mutuel. L'institution de la *senankuña* est un élément important de l'organisation sociale, mais ne constitue pas une règle de conduite, c'est plutôt, comme le présentait Pierre Smith, une sorte de jeu dont l'exercice cimente la pensée [137]. Ce type de relation s'inscrit d'ailleurs dans le schéma des composantes de la personne marqué dans les sociétés étudiées par la notion de double : l'intérêt porté aux jumeaux, l'institution de l'homonymie, les doubles surnaturels [138] etc. sont autant d'exemple de ce dédoublement. On perçoit ici une forme de symbolisation des rapports humains, qui joue d'ailleurs sur un registre aux possibilités limitées mais dont aucune n'est exempte d'ambiguïtés.

En tant que jeune femme célibataire, fille de Sissoko et belle-sœur des Sacko, ma position était parfois ambiguë. En effet j'apparaissais aux yeux des villageois, et du fait de mon âge, comme une épouse potentielle pour un des fils de Musumakhan, star locale du football auxquelles toutes les femmes des groupements voulaient me voir mariée, et m'appelaient à cette fin : « Mme Sacko ». Bien heureusement, les jeux de la parenté à plaisanterie me permettaient de contourner poliment (d'après les usages locaux) les incitations : « Hé ! moi, je suis Sakiliba, je ne prends pas le vilain nom de Sacko là » et de faire comprendre ainsi ma position de chercheur et non de femme à marier (cas fréquents des blanches en voyage dans la région). Ainsi, Alain Joseph Sissao montre que la relation à plaisanterie permet : « de situer l'autre à bonne distance, assez proche pour être le même, mais suffisamment distant pour rester l'autre »[139]. Cette définition correspond parfaitement non seulement, me semble-t-il, à la notion de respect, mais également à la possibilité pour l'ethnologue, de jouer sur son assignation initiale. Cette possibilité en même temps qu'une maîtrise minimum des codes sociaux est nécessaire pour être en relation et pour avoir la distance nécessaire à l'analyse.

---

137 P. SMITH, « Principes de la personne et catégories sociales » in *La notion de personne en Afrique Noire,* Colloques Internationaux du CNRS, 1973, pp. 467-490.

138 Au sujet des doubles surnaturels, soulignons par exemple que les habitants du Khasso, entre autres, croient en l'existence d'êtres imperceptibles à l'œil humain qu'ils appellent des « diables ». Chaque être humain a, dans ce système de représentations, un « diable » qui est à la fois son double et son contraire. Les diables portent des pieds à l'envers, marchent les talons en avant, connaissent le futur mais ignorent le passé … Parfois jaloux ou caractériels, ils peuvent chercher à nuire à leur doubles humains en les empêchant par exemple de parvenir à réaliser leurs projets. Il y a dans le Khasso une prêtresse qui communique avec ces êtres par l'intermédiaire de transes et soigne ainsi des patients venus de toutes l'Afrique de l'Ouest (en particulier du Mali, du Sénégal et de la Guinée).

139 p. 35 de son ouvrage cité par Cécile Leguy 2002, art. cit..

c) Les limites

Cette question de la bonne distance correspond pour le chercheur à un équilibre difficile à trouver. Obéir à une assignation sur le terrain et entrer dans une relation trop intime avec une famille peut s'avérer parfois être un obstacle à la recherche. À défaut d'être objectif, il est important de savoir conserver une certaine indépendance et un peu de recul ; et ce pour deux raisons.

Tout d'abord, l'approche anthropologique s'est construite à partir de l'idée du « regard éloigné », qui permet le passage d'un point de vue culturellement situé à un autre, afin de découvrir les particularités de chaque culture ainsi que les grands invariants organisateurs des sociétés humaines. Christian Ghassarian évoque le désarroi de l'ethnographe qui « s'inscrivant dans la tradition de l'autre distinct, a appris à se définir comme quelqu'un qui doit se tenir à l'écart de l'autre (…) Même lorsqu'il entend explicitement se rapprocher de lui. » [140]. Cet écart est d'autant plus difficile à conserver qu'il devient de plus en plus évident que la division entre nous et les autres, c'est-à-dire principalement entre l'Occident et le reste du monde, est une construction historique voire idéologique. Et plus les sociétés interagissent, dans notre cas par le biais de la colonisation et de la migration, plus on s'aperçoit qu'il y a de l'autre en nous, et du nous en l'autre. De même, plus on passe de temps sur le terrain, et plus on adopte pour vivre ensemble les manières de faire de nos hôtes, qui s'adaptent aussi à notre présence. Dans l'histoire et le quotidien, le « regard éloigné » se voile, et il n'y a plus même d'intérêt évident à expliciter ce que l'on observe, tant il finit par devenir commun. Lors de mon premier terrain à Saint-Louis, j'avais déjà été sensible à ce processus disons d' « assimilation », qui avait failli me faire lâcher prise. Les modes de gestion du groupe, de l'argent et du quotidien auxquels correspondent les tontines, devenus familiers, sont difficiles à mettre en exergue. Ces représentations sont de celles que l'on assimile rapidement et de manière presque intuitive, parce qu'elles sont nécessaires à la vie au sein d'un groupe. Les pratiques tontinières sont également difficiles à percevoir parce qu'elles sont totalement intégrées dans le quotidien et se fondent dans les activités sociales. Finalement c'est par l'écriture, la prise de notes quotidienne, le carnet de terrain, qu'on entretient une distance afin de rendre explicites des mécanismes particuliers de représentation et d'organisation : « l'étrangeté de

140 C. GHASSARIAN, 1997, art. cit, p.192.

l'ethnologue n'est pas une donnée, mais doit devenir un objectif ».[141] Cela vient peut-être de ma personnalité et de l'hospitalité assimilationniste des Africains de l'Ouest, mais ma grande difficulté sur le terrain a été de maintenir cette étrangeté de regard et de continuer à m'intéresser à des choses devenues parfois si banales.

Et ceci m'a posé un autre problème. Le fait d'appartenir à une famille m'a parfois fermé les portes d'autres points de vue, car j'ai souvent senti que me rapprocher d'autres personnes et d'autres familles pour comprendre leur perception des enjeux était vécu comme une infidélité par mes hôtes. Cela a été particulièrement difficile sur le terrain parisien, où tous mes contacts avec les autres membres de la tontine dépendaient de la volonté de Néné Sakiliba, qui avait autorité en tant que Présidente de la tontine. Je n'ai pas réussi à savoir si sa réticence à ce que je réalise des entretiens avec les autres membres était liée à une crainte d'indiscrétion de ma part, ou au risque que je lui échappe. Il se peut aussi qu'il se soit agi d'une volonté de maquiller les différends et les conflits au sein du groupe, car les tontines souvent pressenties comme une œuvre de solidarité sont aussi le lieu de bien des rivalités, et des conflits causés par la médisance et la jalousie des membres entre eux. Enfin, en contexte migratoire, les problèmes de communication déjà évoqués plus haut pouvaient également tenir à l'ambiguïté des positions respectives : dans les réseaux tontiniers de la parenté africaine étendue en France, qui des femmes africaines ou de l'ethnologue occupe la position de l'étranger ? Et quelle norme culturelle d'accueil doit-on mutuellement se réserver ? Il peut être déroutant de devenir en France une étrangère, qui doit faire les frais de l'inhospitalité due en France à l'étranger.

Enfin une autre limite de mon terrain tient à l'objet de ma recherche sur les tontines et à sa compénétration avec les idées et le monde du « développement » [142]. Sur les terrains africains en particulier, une jeune femme blanche s'intéressant aux tontines est rapidement perçue comme un acteur potentiel du « développement », un financeur potentiel de projets. Même en explicitant mon travail de recherche : la compréhension d'un système à des fins de connaissances qui pourront éventuellement servir à une meilleure organisation des opérations de « développement » en général et à long terme, il est difficile de faire l'impasse sur l'intérêt propre et immédiat de mes interlocutrices. On en revient ainsi à cette assertion citée en exergue de l'article de Christian

[141] M. NAEPELS, « Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique », *L'Homme*, 38/148 (1998), p.185-199, p.194.

[142] Terme sur l'appréhension duquel je reviendrai en détail dans ma dernière partie.

Ghassarian : lorsqu'un ethnographe après trois heures d'entretien s'entend dire par son informateur agacé : « bon tout ça c'est très bien pour toi, mais est-ce qu'on peut parler de moi maintenant ? ». Sur le terrain, il est impossible de rester sourd trop longtemps aux problèmes et aux préoccupations de nos hôtes et informatrices. Mais le fait d'être attentive aux demandes, lorsqu'il s'agit principalement de manque de moyens matériels et financiers pour la mise en œuvre des projets des groupements féminins, laisse entrevoir l'espoir d'un soutien, et constitue forcément un biais pour les réponses aux questions posées. Il s'agit alors pour elles d'être bien perçues, pour être éligibles à un financement, même imaginaire. Avertie de ce biais par mon expérience saint-louisienne, j'ai trouvé à Bafoulabé, pour introduire mes entretiens, la formule suivante : « Pour mon travail de thèse, je suis intéressée par les questions du développement social et économique, mais aussi par les traditions et cérémonies. Par la suite je veux bien essayer de chercher des financements pour vous aider dans vos activités, mais il faut considérer que ce sont deux choses différentes : il y a mon travail de thèse et, en échange de l'aide que vous m'apportez pour le réaliser, je peux, si vous le souhaitez, essayer de vous aider dans vos projets. ». Mais finalement l'ambiguïté persiste malgré toutes précautions, tant dans leurs réponses que dans mon travail de terrain. Le travail ethnographique doit cependant tenir compte de l'émergence sur le terrain de ces autres « blancs » acteurs du développement, qui n'est pas sans effet sur le travail d'enquête. Comme le soulignent Olivier Leservoisier et Laurent Vidal : « il importe dès lors à l'ethnologue de savoir recontextualiser son discours au sein de l'ensemble des discours produits par les acteurs sur le terrain, et de rester attentif au fait que les interlocuteurs situeront inévitablement l'ethnologue en fonction de ces différents acteurs » [143]. Entre deux positionnements caricaturaux : celui du pilleur, qui recueille savoirs ou objets, mais n'apporte rien à la société étudiée, et celui du développeur, qui apporte l'argent, les techniques et sa supériorité, en pensant n'avoir rien à apprendre des mondes « sous-développés », j'ai choisi celle, intermédiaire, du donner et du recevoir. Donner, dans la mesure du possible, ce que l'on me demande, sans préjuger de la légitimité des besoins exprimés, et recevoir des connaissances, bien que certaines de mes questions apparaissent étranges à mes interlocuteurs.

143 O. LESERVOISIER et L.VIDAL (dir.), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnologiques*. Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2007, p. 4.

C) LA NOTION DE RESEAU EN ANTHROPOLOGIE

Enfin la complexité méthodologique de l'enquête m'a permis d'aborder des champs théoriques différents entre fonctionnalisme, structuralisme, théorie du don et analyse des réseaux sociaux. J'essaierai brièvement de situer méthodologiquement mon approche à la jonction de ces différents mouvements. La notion de réseau notamment, dans la mesure où elle a été fortement mobilisée, nécessite que l'on s'y attarde un peu.

a) La notion de réseaux en sciences sociales

Dans le sens commun ou journalistique, le terme « réseau » a été pendant longtemps la marque de ce qui échappe au contrôle, renvoyant à des connexions dissimulées ou « parallèles ». Considérées comme « réseaux d'immigrés », les tontines ont pu d'ailleurs être perçues en France comme des corporations mafieuses, notamment à travers l'exemple asiatique, parce qu'elles ont permis l'implantation et l'expansion de commerces familiaux et ethniques prolifiques. Quand les sciences sociales s'emparent de ce concept, c'est notamment pour le débarrasser de ce caractère occulte, et pour montrer qu'il y a sûrement quelque chose de plus fondamental qui se joue derrière.

Le « réseau » se définit en sciences sociales comme un ensemble constitué d'unités et des relations qui les relient les unes aux autres, dès lors que le nombre de ces unités dépasse la paire (auquel cas l'on ne sort pas du stade de la relation). Les tontines fonctionnent bien, alors, comme des réseaux, en ce sens qu'elles mettent des individus en relation entre eux, par l'échange. Pour de nombreux sociologues, le concept de réseau apparaît aussi comme une forme de représentation graphique ou métaphorique du capital social [144]. Le volume du capital économique, social et culturel d'un individu dépend du volume de relations que ce dernier peut effectivement mobiliser, en comptant sur ses relations directes et sur les relations de ses relations, et sur le capital effectivement possédé par ces relations. Le capital social fait la richesse, non seulement matérielle, mais aussi bien souvent symbolique, des individus. On peut alors, à toutes fins utiles, s'interroger sur la nature des relations constitutives de ce capital : qu'est-ce

[144] M. GRANOVETTER, « The Strengh of Weak Ties », *The American Journal of sociology,* 78 (1973), pp .1360-1380 ; P. BOURDIEU, « Le capital social, notes provisoires », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 31, (1980), pp. 2-3 ; R. S. BURT, « Social Capital, Structural Holes and the Entreprener », *Revue française de sociologie* 36, 4 (1995), pp. 599-628.

qui est à l'origine de ces liens sociaux et de leur caractère durable ? Et au-delà même de l'approche matérialiste, la question revêt une certaine importance, car ces relations effectives et obligées sont précieuses, tandis que leur déchéance, lorsqu'elle survient, pose un grave problème individuel et collectif, en désocialisant et donc déshumanisant les animaux parlants que nous sommes.

Le réseau de relations et le capital social ne sont pas donnés comme tels, ils sont le produit d'un travail d'instauration et d'entretien au sein de réseaux de relations contingentes constituées autour de la parenté, du voisinage, du travail etc.. Pour la région du fleuve Sénégal, il semble que les femmes aient à cet égard un rôle particulier à jouer, à travers notamment les liens sociaux qu'elles tissent dans les cérémonies familiales autour du baptême et du mariage. Or les tontines apparaissent comme la première source de financement et de recrutement des rôles féminins joués lors de ces cérémonies. On aurait tendance à penser qu'en Afrique, c'est la parenté classificatoire et élargie qui est la source des liens solidaires, et c'est d'ailleurs ce que les représentations véhiculées par les acteurs eux-mêmes donnent à voir. Mais à y regarder de plus près, on verra que ce n'est finalement pas du tout la parenté, au sens biologique de filiation, qui définit les règles strictes de solidarité systématique. On cherchera donc dans ce travail à saisir ce qui fait le sens des relations pour les femmes de Bafoulabé, à Saint-Louis et Paris ? Quels sont les liens honorés dans le discours et la pratique ? Et comment le sont-ils ?

b) Réseaux et structure selon Radcliffe-Brown

L'apport théorique de l'anthropologie classique au concept de réseau est considérable bien que négligé dans l'effervescence théorique actuelle que ce dernier suscite. Comme le souligne Michel Bergès dans un article consacré à cette question [145], la dimension réticulaire de la société se trouve pourtant énoncée plus ou moins explicitement par les fondateurs de l'anthropologie sociale, fonctionnaliste, structurale et dynamique, sur le plan de la définition de la « structure sociale ».

L'anthropologie s'est en effet appliquée à étudier le fonctionnement réticulaire et codifié des relations sociales, et plus particulièrement à comprendre comment les

145 M. BERGÈS, « Claude Lévi-Strauss et les réseaux : parenté et politique », in *Hommage à Claude Lévi-Strauss*, *Revue philosophique Klesis*, 10 (2008), pp. 1-33, http://classiques.uqac.ca.

réseaux primaires de la parenté s'articulent à des réseaux plus vastes pour fonder la société. En ce sens, l'étude approfondie des tontines et cérémonies familiales se situant au fondement d'un lien social s'inscrit dans des débats anthropologiques sur lesquels il est essentiel pour nous de revenir brièvement.

D'innombrables travaux se sont attachés à étudier les systèmes originaux de relations entre groupes sociaux ou entre individus, comme ce fut le cas d'Edward Evan Evans-Pritchard chez les Nuers ou de Robert Lowie chez les Indiens d'Amérique par exemple [146]. Mais Alfred Reginald Radcliffe-Brown fut le premier, à partir des travaux pionniers, à problématiser le lien social comme dépendant d'une structure réticulaire à définir. On trouve un résumé de ses positions théoriques sur la question dans un article intitulé « On social structure » publié en 1940, puis repris en des termes très similaires dans l'introduction de *Structure et fonction dans la société primitive*, publié en 1952 [147]. L'auteur, qui considère l'anthropologie comme une science naturaliste, et l'étude des sociétés humaines comme celle des relations entre organismes individuels, décrit le processus de la vie sociale comme composé d'actions, de transactions et d'interactions d'êtres humains agissant individuellement ou en groupe. Selon cet auteur, le réseau (*network*) est constitutif de la structure sociale :

> « Direct observation does reveal to us that human beings are connected by a complexe network of social relations, I use the term social structure to denote this network of actually existing relations »[148].

Alors que la dimension spatialement très éclatée des réseaux sociaux lui paraissait déjà insaisissable, la structure fut saisie, dans ses travaux, comme un réseau bien réel, persistant, qui dépasse ses membres :

> « Les phénomènes sociaux observables dans toute société humaine ne résultent pas immédiatement des individus humains qui la composent, mais résultent de la structure sociale qui les unit » [149].

Le concept de réseau définit donc à la fois une relation et une structure. Radcliffe-Brown entend par *structure sociale* non seulement toutes les relations de personnes à

---

146 E.-E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuers. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1939 ; R. LOWIE, *Traité de sociologie primitive*, Paris, Payot, 1969.

147 A.-R. RADCLIFFE-BROWN, « On Social Structure », *The journal of the royal anthropological institute of Great Britain and Ireland,* 70, 1 (1940), p. 1-12 ; et du même *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

148 A.-R RADCLIFFE-BROWN, 1940, art.cit., p. 2.

149 A.-R. RADCLIFFE-BROWN, 1972, op.cit., p. 275.

personnes dans une société, mais aussi la différentiation des individus et des groupes selon leurs rôles sociaux. Au niveau du réseau primaire de la parenté par exemple, quelle que soit son extension, simple ou élargie, bilatérale ou unilatérale, la position dans le réseau de parenté définit le statut des individus. Celui-ci repose sur un ensemble de droits, de contraintes, de tabous et de devoirs concernant les rapports entre personnes et des personnes au groupe. Ces relations statutaires constituent une « structure sociale », qui se manifeste de manière réticulaire, mais ne se limite pas aux relations sociales présentes et apparentes. Ce qui intéresse Radcliffe-Brown réside dans l'observation d'une forme de « continuité dynamique » des systèmes de relations au-delà des relations elles-mêmes. Le maintien de certaines de ces formes permet de comprendre l'existence d'un système social. Le problème que se pose l'anthropologue est celui de savoir comment les structures sociales persistent. Quels sont les mécanismes qui permettent le maintien d'un réseau de relations sociales au-delà de la parenté, au-delà du temps et de l'espace ?

Pour définir plus précisément ce qui unit les hommes au-delà des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres, Radcliffe-Brown aura recours au concept d'*institution*. Selon lui, toutes les relations directes et indirectes par rapport à la structure réticulaire d'une société donnée sont déterminées par des modèles de comportements (tabous, étiquette, morale, droit, règlement des conflits, logiques d'intérêts, valeurs etc.), auxquels se conforment les individus et les groupes. L'exemple de la parenté à plaisanterie présenté ci-dessus illustre assez bien cette logique. Ces modèles de programmation des réseaux concrets de relations sociales sont précisément ce qu'il désigne par le terme d'institution :

> « Les institutions sociales, comprises comme des modes normalisés de comportement, constituent le mécanisme qui conditionne l'existence et la permanence d'une structure sociale ou d'un réseau de relations sociales. » [150]

Les tontines ou les cérémonies font partie de ces institutions, et l'intériorisation des règles par les individus donne aux réseaux sociaux leur caractère durable et systémique. Ce qui n'empêche pas d'en considérer le dynamisme, car ces institutions sont travaillées par les acteurs au sein d'un système de relations qu'ils actualisent sans cesse pour le faire correspondre à leur réalité.

---

150 A.-R. RADCLIFFE BROWN, 1972, op. cit., p. 287.

c) L'approche de l'anthropologie structurale

Par la suite, Claude Lévi-Strauss a critiqué le fonctionnalisme théorique de Radcliffe-Brown pour insister sur la nature symbolique de cette structure sociale. La « structure » qui prévaut sur les relations est pour Lévi-Strauss inséparable de systèmes de signes codifiés, sur lesquels nous reviendrons en détail dans la troisième partie de cette thèse.

La métaphore réticulaire apparaît cependant en filigrane dans la réflexion lévi-straussienne sur la structure et les systèmes de parenté, et en particulier dans l'analyse serrée des mécanismes de dépassement de la parenté. Par exemple, dans sa description de l'orientation patrilatérale des Bororo du Brésil, il souligne que les alliances matrimoniales ne constituent qu'une partie des liens d'échange réciproque, car la structure sociale se complexifie en mettant en relation plus d'individus selon des systèmes de représentation élargi de la parenté [151]. Claude Lévi-Strauss n'utilise pas le terme de réseau pour caractériser ces relations sociales qui, dépassant la parenté, attachent les lignages, mais certains Indiens utilisent la métaphore du « grand filet de pêche », qui fait écho à l'origine étymologique du mot *réseau*, du latin *rete* = filet. C'est également ce qui se passe dans les tontines et cérémonies familiales. Ces modes universels de dépassement de la parenté se retrouvent dans cette pratique qui consiste dans le discours à appeler un bon ami « mon frère », mais peuvent avoir des implications sociales concrètes bien plus construites. Ces désignations impliquent d'une manière ou d'une autre l'émergence de réseaux inédits de relations sociales par le dépassement de la parenté, pour l'élargissement du réseau à la société. Des relations qui impliquent symboliquement la parenté sont ainsi réintroduites entre camarades de tontine à travers la pratique des « marrainages » (*ndeyele* et *denbadiala* au Sénégal et au Mali) ou du *ndeye dické* (au Sénégal). Le fait de nommer en position de mère (*ndeye* ou *denba*) une camarade de tontine pour une cérémonie familiale est très courant et vécu comme une marque d'honneur.

Les tontines ne sont pas des « maisons » au sens lévi-straussien, en ce sens qu'au-delà d'un petit capital gardé en propre elles ne possèdent pas de biens matériels et immatériels. Et qu'elles n'ont pas, contrairement aux maisons, de liens entre elles,

[151] C. LEVI-STRAUSS, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984, p. 184-185.

structurant de manière englobante la société. Mais on verra que dans les modes de recrutement de leurs membres, elles utilisent des mécanismes similaires de dépassement de la parenté :

> « même quand leur noyau est d'essence lignagère, elles intègrent sans difficulté des membres supplémentaires recrutés sur la base de l'alliance matrimoniale, de la parenté cognatique, du patronage économique ou du parrainage politique » [152].

On soulignera et on illustrera ainsi, avec l'usage à la fois métaphorique et analytique de la notion de réseau, la souplesse des tontines et des cérémonies qui, de la parenté au voisinage, et jusqu'aux relations de travail, intègrent un grand nombre d'individus dans un tissu social serré.

d) L'analyse des réseaux sociaux et ses limites

Au-delà de la métaphore, le concept d'analyse des réseaux sociaux prend aujourd'hui la forme d'un outil de connaissance permis notamment par le développement de logiciels informatiques adaptés. En plein essor parmi les sociologues et les historiens, cette analyse correspond à la mise en œuvre d'un ensemble de concepts, de théories et d'outils graphiques qui consistent à prendre pour objets d'étude non pas les attributs des individus ou les structures sociales, mais les systèmes de relations et la position des individus dans ces systèmes [153]. Ainsi, la structure sociale n'apparaît plus seulement comme le résultat de normes et des attributs rapportés aux acteurs sociaux, elle est aussi dépendante de la position des acteurs qui la forment et de leurs interactions. Cette position peut déterminer leurs opportunités et leurs contraintes, et jouer sur l'allocation des ressources sociales et économiques. Dans le cas des tontines, on va voir par exemple que la mise en œuvre de réseaux financiers activés permet de diminuer l'impact des cérémonies sur le budget des familles, et l'on étudiera aussi, à travers le concept de réseau, le rôle économique de la parenté. Le propos de l'analyse

---

152 C. LEVI-STRAUSS, 1984, op.cit, p. 200.

153 J'ai découvert plus précisément ce courant épistémologique dit « Analyse des réseaux sociaux » (Social Network Analysis) en participant à un séminaire thématique du CNRS organisé à Cargèse en Corse du 15 au 20 septembre 2008. Lire notamment A. DEGENNE et M. FORSE, *Réseaux Sociaux*, Paris, éditions Armand Collin, 2004. P. MERCKLE, *Sociologie des réseaux sociaux*, La découverte, 2004. K. HAMBERGER, M. HOUSEMAN et C.GRANGE « La parenté radiographiée : un nouveau logiciel pour le traitement et l'analyse des structures matrimoniales », *L'Homme* 191 (2009), pp. 107-137.

des réseaux sociaux est en effet de « restituer aux comportements individuels la complexité des systèmes de relations sociales dans lesquels ils prennent sens, et auxquels ils donnent sens. »[154]

Dans le cadre de ce courant épistémologique, la représentation en graphes des réseaux de relations étudiés permet de donner à voir un fonctionnement, puisque ces graphes montrent les interrelations ou les interactions entre les unités sociales : individus, institutions, événements etc., et que les liens entre les éléments du réseau représentent, sous formes d'arêtes, les relations qui vont de la simple connaissance à la relation matrimoniale, en passant par la transaction monétaire etc..

Un des écueils auquel se heurte la méthode de l'analyse des réseaux sociaux est celui de l'infinitude des réseaux relationnels, car « un réseau social n'a pas de frontières naturelles » [155]. Les tenants de l'analyse des réseaux sociaux procèdent à des relevés exhaustifs d'ensembles de relations dont les limites sont souvent problématiques. En effet, d'après la théorie du *Petit Monde*, élaborée à partir d'une expérience de Stanley Milgram[156], chaque individu sur terre est potentiellement relié à n'importe quel autre individu par une courte chaîne de relations. De même, on se représente assez facilement que les réseaux égocentrés, partant d'un individu vers ses relations et ainsi de suite (méthode dite boule-de-neige) peuvent rapidement s'avérer presque infinis. Une des solutions est alors de s'atteler à la description des relations au sein de groupes sociaux construits a priori sur des critères de classe sociale, de groupe d'âge, d'origine, de métier etc.. Une sociologie véritablement analytique et empirique des groupes sociaux ne devrait pourtant travailler sur l'existence de tels groupes que quand elle a découvert des réseaux finis de relations suffisamment denses entre un certain nombre d'individus. Le problème réside en fait dans la caractérisation du lien, qui apparaît elle-même comme un point encore critique de l'analyse des réseaux sociaux.

Car ces types de réseaux, s'ils existent, sont relativement rares, et se définissent par une forme d'échange réciproque. En ce sens, les tontines pourraient apparaître comme un cas d'école, de même par extension que d'autres institutions d'assistance mutuelle, comme la Sécurité sociale en France. Alain Caillé, dans sa recherche d'un Tiers Paradigme, entre individualisme et holisme méthodologique, auquel pourrait

154 P. MERCKLE, 2004, op. cit., p. 4.

155 A. DEGENNE et M. FORSE, 2004, op. cit., p. 17.

156 S. MILGRAM et J. TRAVERS, « An experimental study of the small world problem », *Sociometry*, vol. 32, n° 4 , (déc. 1969), pp. 425-443.

correspondre une théorie aboutie des réseaux sociaux, a soulevé une deuxième limite de l'analyse des réseaux sociaux, qui me paraît en fait liée à la première. Il considère en effet que l'analyse des réseaux sociaux a pour défaut de se borner à la graphie et la description d'interactions, l'une et l'autre plus ou moins empiriques, mais d'interactions amputées du sens symbolique qui leur donne corps [157]. Or ces lignes réticulaires, tracées dans l'abstraction de la sociographie, représentent en réalité des interactions dont il faudrait peut-être essentiellement définir la nature. En ce sens les observations et les réflexions sur le thème des tontines permettent de percevoir que, pour qu'elle ait un sens concret, la notion de réseau social devrait donc plutôt désigner un ensemble de personnes qui entretiennent entre elles des relations d'échanges, dans la mesure où, comme le dit Alain Caillé : « Cette alliance généralisée en quoi consiste les réseaux, aujourd'hui comme dans les sociétés archaïques, ne se crée qu'à partir du don et de la confiance »[158].

En effet, et c'est l'une des leçons de Marcel Mauss dans l'*Essai sur le don*, la cohésion sociale s'entretient par la force symbolique de l'échange, et les réflexions d'Alain Caillé s'inscrivent d'ailleurs dans ce courant de la théorie du don. Cependant il faut pouvoir qualifier un peu plus cet échange. Si en effet on prend l'échange au sens commercial du terme, on risque facilement de retomber dans le piège de l'infinitude, à partir du moment où l'on essaye de restituer un réseau. L'échange effectué pour sceller une relation ou une interrelation doit contraindre au lien, impliqué par une « obligation de rendre » différée. Or c'est justement cette obligation différée qui se trouve annulée dans le cadre d'une transaction commerciale. L'échange doit donc avoir cette force symbolique, qu'il soit matériel ou immatériel, pour contraindre à une relation directe ou indirecte. Reste à savoir ce qui fait la force symbolique contraignante d'un échange. Au-delà du constat selon lequel on serait tous dans liés les uns aux autres de manière abstraite (Milgram), l'analyse des réseaux sociaux ne peut qu'être associée à une réflexion anthropologique pour offrir l'espoir de parvenir à caractériser le lien vécu et structurant des paysages relationnels. Michel Bergès dans son article consacré à la notion de réseau en Anthropologie, relève les contradictions dans la pensée structuraliste, en soulignant que les « maisons » des Indiens Bororo décrites par Claude Lévi-Strauss ressemblent davantage à « une institution plus relationnelle, en termes de

[157] A. CAILLE, *Anthropologie du don, Le Tiers Paradigme*, Paris, Editions Desclée de Brouwer, 2000, p. 60.

[158] A. CAILLE, 2000, op. cit. p. 57-58.

réseaux, qu'à un code symbolique objectif, abstrait, qui programmerait de façon univoque et inconsciente les individus d'une société élargie »[159]. Pour ma part, je commencerai par considérer les tontines comme des institutions relationnelles, avant d'aborder l'analyse des codes symboliques qui leur donnent vie.

159 M. BERGES, 2008 op. cit., p. 30.

DEUXIEME PARTIE

DESCRIPTION DES ECHANGES OBSERVES :

UNE CONTINUITE DYNAMIQUE

Après avoir présenté les contextes et méthodes de cette étude, je m'attacherai à décrire les différents types d'échanges observés sur le terrain et soumis à l'analyse. Pour une bonne intelligence du texte, j'aborderai séparément les pratiques tontinières et les échanges cérémoniels, mais le lecteur percevra l'interaction à l'œuvre entre ces deux institutions (au sens de Radcliffe Brown), qui peut-être n'en sont qu'une. Il s'agit donc de décrire les relations qui dessinent un espace social féminin marqué par une forte circulation d'argent. Ces relations, comme on le verra, sont institutionnalisées à travers les pratiques tontinières et cérémonielles qui reposent sur les mêmes principes de rotation et de réciprocité.

Chapitre 1 : Les pratiques tontinières

Je commencerai par étudier la grande diversité des pratiques tontinières et leurs principales caractéristiques à partir des typologies classiques et des langues vernaculaires. Puis j'interrogerai les modes de recrutement et de construction du lien au sein de ces groupes, afin de montrer qu'il s'agit bien de réseaux constitutifs de la structure sociale des différentes sociétés ici étudiées qui apparaissent très proches de ce point de vue.

A) TYPOLOGIES : L'APPORT DES LANGUES VERNACULAIRES

a) Un phénomène omniprésent et polymorphe

Le dénominateur commun à toutes les formes de tontine réside dans le principe d'une épargne constituée collectivement et redistribuée sur le modèle rotatif. À partir de ce postulat, les auteurs ont largement insisté sur la grande diversité des pratiques tontinières. En effet, la grande souplesse organisationnelle de ces pratiques et leur essor dans des contextes et des environnements très différents entraînent un impressionnant polymorphisme. Les pratiques de cotisation varient autant par les caractéristiques sociologiques de leurs adhérents que par leurs modes de fonctionnement. Michel Lelart explique cette diversité en disant :

> « Il n'existe pas de cadre préétabli s'imposant comme un modèle (...) ce ne sont pas les personnes qui s'adaptent à un schéma, c'est la tontine qui s'adapte aux besoins de ses membres» [160].

Ceci invite à parler d'une myriade d'arrangements financiers populaires se présentant chacun comme *sui generis.* Parmi cette grande diversité, les scientifiques ont tenté de dresser des typologies plus ou moins satisfaisantes. Jean-Michel Servet par

[160] M. LELART, « Les informalités financières : le phénomène tontinier » in J.-L. LESPES, *Les pratiques juridiques*, Paris, P.U.F, 1991, pp. 249-267, cité par J.-M. Servet, 1995, op. cit. p. 29.

exemple[161] proposait d'identifier un certain nombre de variables opérant une classification possible selon :

Le groupe de personnes adhérant à la tontine :

-tontine : urbaine
rurale
ou dépassant cette opposition[162]

-tontine de taille : petite (de 5 à 50 participants)
moyenne (de 50 à 100 participants)
grande (plus de100 participants)

-tontine : de femmes
d'hommes
mixte

Le règlement de la tontine:

-tontine fondée sur : des engagements oraux
un règlement écrit

-tontine avec : une mise identique pour tout le monde
un nombre de parts différent selon la capacité

-tontine dont le tour de rôle est : tiré au sort
discuté et fixé par accord
déterminé par adjudication

Les objectifs fixés par le groupe:

-tontine : en nature (produits de première nécessité)
en argent
mixte

-tontine : d'épargne et de crédit uniquement
comprenant en plus une caisse mutuelle de secours

161 J.-M. SERVET, 1995, op. cit., cf chapitre « Formes, raisons et devenir des modes informel d'épargne », pp. 19-36.

162 Du fait des migrations saisonnières par exemple.

comprenant un fond de prêt collectif

Les caractéristiques formelles de la tontine :

-tontine à caractère :	associatif : logique mutualiste et communautaire
	financier : logique financière et individuelle
-tontine :	permanente et durable
	durable et saisonnière
	ne connaissant qu'un seul cycle
-tontine :	mutuelle (chacun reçoit exactement autant qu'il verse)
	commerciale (l'organisateur est rémunéré)

Cette typologie, bien qu'elle nous donne une idée de la variété du paysage tontinier, ne constitue pas un système de classification utilisable dans la pratique, en ce sens que la qualification d'une tontine passe par la combinaison de plusieurs variables, ce qui empêche une identification rapide. Cette typologie correspond d'ailleurs assez peu aux représentations que les membres eux-mêmes se font de leurs propres pratiques tontinières.

b) Quartiers, marchés, bureaux et familles

Abdoulaye Kane propose quant à lui une typologie plus simple et plus explicite, construite en fonction des lieux d'implantation. Dans le langage courant, les personnes interrogées situent en effet assez facilement leurs pratiques tontinières en fonction des contextes : « je fais partie d'une tontine « au marché », « dans le quartier », ou « dans ma famille. » De fait, les tontines ont tendance à remplir des rôles différenciés, à concerner des profils sociologiques différents, et à dessiner des formes différentes de sociabilité selon qu'elles s'organisent au niveau des quartiers, des marchés, des lieux de travail ou des réseaux de parenté.

Les tontines de quartier concernent majoritairement des femmes qui ont souvent grandi ensemble dans le quartier, conformément au système des classes d'âge, qui organise l'égalité entre garçons et filles de même génération. Ces groupes s'instaurent sur une homogénéité de statut et constituent un cadre privilégié de sociabilité décomplexée, dans une société par ailleurs hiérarchisée, comme on l'a vu. Donnant lieu à des rencontres hebdomadaires, ces tontines de quartiers sont une occasion de loisir et de discussion, elles correspondent à un moment d'intimité féminine, où sont mis en commun non seulement les cotisations, mais aussi conseils et nouvelles. Si les liens de voisinage sont forts, une tontine de quartier peut perdurer au-delà des déménagements successifs de ses membres, et même se transmettre par-delà les générations. Les enfants d'un groupe de voisinage constitué par des hommes à Dakar peuvent ainsi perpétuer les liens de cette tontine même s'ils sont aujourd'hui dispersés dans plusieurs villes du Sénégal, comme c'est le cas de la tontine *Cosmos*[163]. De même, la tontine dite « des Kayésiennes » en France s'est constituée à partir d'un noyau de femmes originaires du quartier khassonké de Kayes au Mali.

Les tontines de marché sont adaptées au rythme d'activité des participants, et ne donnent pas lieu à une réunion. Elles admettent la participation des hommes et des femmes, mais sont aussi plus majoritairement féminines, car la majorité des commerçants sur les marchés d'Afrique sont des commerçantes. Une gérante réunit, bien souvent quotidiennement, la cotisation de toutes les commerçantes adhérentes, avant d'en remettre la somme à l'une d'entre elles, chaque jour ou tous les cinq jours. Ce type de tontines vise principalement à alimenter les fonds de commerce des vendeuses. Elles impliquent des capacités de gestion importantes de la part de la tenancière, qui reçoit souvent une rémunération symbolique prélevée par la gagnante sur la somme des cotisations. Ces épargnes rotatives sont très dynamiques sur les marchés africains, et permettent à de nombreuses femmes de faire tourner leurs affaires.

Les tontines sur les lieux de travail s'organisent aussi parmi les salariés des entreprises, des banques et des administrations. Elles réunissent les employés hommes et femmes d'une même structure. Là encore, les tontines s'adaptent à leur milieu, les

163 Cf. Entretien n° 16 donné en Annexe 3, p. 134.

contributions sont mensuelles et se font après la perception des salaires. Ndeye Cumba, par exemple, salariée d'une ONG à Saint-Louis du Sénégal, organise une tontine avec neuf collègues de son bureau (deux femmes et sept hommes). Chaque mois, le jour de la paie, ils se rendent au guichet pour retirer de l'argent et cotisent chacun 30 000 CFA, ce qui leur permet de toucher une somme de 300 000 francs CFA une fois tous les dix mois. Pour Ndeye Cumba, qui est la seule salariée d'une grande famille, et qui est donc soumise à de nombreuses demandes de liquidité, ce système représente l'unique moyen d'épargner et d'investir dans la maison qu'elle fait construire pour elle-même.

Enfin les tontines peuvent aussi ne pas être liées à un quartier ou à un lieu de travail, mais plutôt à un réseau de parenté. C'est le cas en particulier des tontines dites *de famille*, qui réunissent les femmes d'une même parentèle à un, deux, trois, voir quatre degrés de génération. On reviendra en détail sur ce type de tontine à travers l'exemple de la tontine des familles Sacko à Bafoulabé, qui comprend les femmes de patronyme Sacko, les filles de Sacko par leur mère, les épouses des Sacko, et parfois des alliées comme des co-épouses de Sacko, des forgerons associés à une famille Sacko… La participation des femmes à une tontine dans la famille n'est pas obligatoire, mais fortement recommandée. Ces tontines extrêmement fréquentes sont un moyen de renforcer les liens au sein de la famille élargie, notamment en intégrant les épouses, entrées dans la famille par le mariage : les belles-sœurs et belles-filles. Ces tontines sont aussi l'occasion de réunions festives, mensuelles, hebdomadaires ou annuelles, en fonction du degré de dispersion géographique des membres de la famille. Elles permettent de nouer et d'entretenir la cohésion entre les lignages par les femmes. En contexte migratoire, ces tontines de familles sont les premières à voir le jour au gré de relations de parenté. Néné par exemple participe en France à une tontine avec des femmes de son patrilignage.

Cette classification des tontines en fonction de leurs lieux d'implantation est particulièrement efficace, et prend sens dans les représentations des membres, mais elle ne rend pas compte des variations organisationnelles. Elle correspond pourtant assez bien à la typologie formelle que véhiculent les représentations populaires, que l'on peut

reprendre à partir des propos clairs et explicites d'une informatrice qui s'exprime en français, avant de revenir sur chaque cas à travers des études de terminologie vernaculaire. Binta explique :

> « il y a plusieurs types de tontines :
>
> - les tontines où l'on se regroupe pour cotiser, la femme qui reçoit son tour est tirée au sort, elle doit recevoir les participantes chez elle…
>
> - les tontines qui ne donnent pas lieu à une réunion, on donne l'argent à une gérante,
>
> - et les tontines organisées pour régler les problèmes de mariage, décès, ou baptême… »

Pour bien cerner cette répartition des tontines en trois grands types, il faut comprendre que le terme français « tontine » n'est qu'un générique qui désigne une grande variété de pratiques, parmi lesquelles on peut souvent distinguer dans les langues vernaculaires les trois grands types cités par Binta. Le recours aux terminologies locales permet une compréhension plus fine de ces pratiques, dont les dispositifs recouvrent des rapports économiques et sociaux différents.

Dans la région du fleuve Sénégal, les trois langues dominantes sont le wolof, le puular, et le bambara. Il y a pour chacune de ces langues bien plus d'une manière de désigner le vaste panel des cotisations rotatives, dont le geste est une pratique courante de la vie quotidienne. Nous verrons que dans chacune de ces langues, les trois pratiques tontinières présentées ici sont désignées par des termes différents, qui ont signification et une histoire bien précises.

c) En wolof

Dans la langue dominante du Sénégal tout d'abord, on désigne les tontines simples par les termes *natt* (*natti* au pluriel), *jamra* ou *tegg*. Le terme *natt* signifie littéralement « mesure » [164], comme une mesure de riz, une partie définie précisément, et a priori, du tout que constituerait le sac de riz dont on l'aurait prélevée. On pourrait donc comprendre

[164] A. FAL, R. SANTOS et J.-L. DONEUX, *Dictionnaire wolof-français*, Paris, Karthala, 1990.

natt comme « part » ou « participation ». Mais le terme *natt* désigne aussi la tontine comme entité, comme groupe de femmes liées entre elles par une solidarité de classe d'âge et de voisinage, qui ont choisi d'épargner par la médiation du groupe. Le terme *natt* peut aussi s'appliquer au « tour de tontine », qui désigne le moment de la cotisation. Ces réunions sont associées dans le vocabulaire à la tontine elle-même, puisque tout ou presque se joue lors de ces tours. Ce terme *tour* emprunté au français désigne enfin assez largement un ensemble de pratiques féminines et rotatives de regroupement. Un *tour* peut avoir pour objet la danse, le chant, la cotisation ou d'autres activités. Quand on parle par exemple d'un « *tour de thé* » (en français dans la langue wolof), il s'agit d'un moment passé chez une des femmes d'un groupe solidaire, pendant lequel on dansera et partagera le thé. Les femmes se réuniront ainsi chaque semaine chez un membre différent du groupe, selon le principe de la rotation. En wolof, d'autres termes sont aussi employés pour parler d'un tour de tontine, par exemple *yendu*, qui évoque l'idée de « passer l'après-midi ».

Il y a également différents types de tontine qui donnent lieu à un regroupement des femmes. Le terme *sani jamra* par exemple fait référence au geste effectué par les musulmans lors du pèlerinage à La Mecque, dont une des étapes rituelles consiste à jeter (*sani*) des pierres sur une stèle représentant Satan, dans le village de Jamarat à La Mecque. Elle s'applique aux tontines en général mais plus particulièrement à un certain type de tontines, pour lesquelles les cotisations se font en nature, les lots que reçoivent les femmes à tour de rôle étant constitués de denrées ménagères non-périssables et de première utilité : du riz, du sucre, des sachets de lessive, de javel, des bouteilles d'huile, de vinaigre, parfois même des bassines ou de la vaisselle etc.. Outre l'existence historique de tontines permettant le financement du pèlerinage, cette correspondance nous a été expliquée sur le terrain par le fait que le geste est le même quand on jette un don dans un pot commun, que quand on jette des pierres sur la stèle pour vaincre Satan et la tentation. La correspondance entre les deux champs lexicaux invite donc à penser que la cotisation est une façon de lutter activement et par l'intermédiaire du groupe contre la tentation de la dépense immédiate.

Par ailleurs le verbe *tegg* désigne le fait de poser quelque chose, et *teggi* dans le

vocabulaire tontinier est utilisé pour signifier la cotisation. Or à Diamouguène j'entendais souvent cette expression pour qualifier les tontines impersonnelles qui ne donnent pas lieu à un regroupement des femmes. Lorsque j'abordais avec les femmes le thème des tontines, que j'exprimais soit sous le vocable wolof *natti* soit en usant du français « tontine », celles-ci ne me parlaient jamais directement de l'épargne rotative impersonnelle. En effet, si elles n'étaient pas membres d'un groupement, elles ne considéraient pas qu'elles faisaient partie (*natt*) d'une tontine. Et elles me disaient : « *Duma natt,* mais *damaï tegg* », soit « je ne fais pas partie d'un groupe, mais je cotise ». Le vocable *tegg* est utilisé aussi dans les tontines simples pour désigner le seul fait de la cotisation. On prononce tout haut : « *teggna* » (elle a cotisé), lorsqu'à l'appel de son nom une participante fait parvenir sa cotisation jusqu'à la caisse commune.

Enfin, les *mbootaay* sont des tontines en argent et/ou en nature, dont la rotation dépend exclusivement de l'organisation d'une cérémonie familiale et n'est donc pas régulière à l'origine, bien qu'elle puisse le devenir dans l'intérêt des membres. Le terme *mbootaay* est un dérivé du verbe *mboot,* qui désigne le fait de porter un enfant sur son dos en l'accrochant avec un pagne, à la manière africaine. C'est donc l'idée du lien maternel et familial qui prévaut ici. Lors de mon premier terrain, j'avais trouvé à Dakar l'existence, contraire à la littérature, d'une tontine de famille que l'on me présentait comme étant un *mbootaay*, alors que les cotisations y étaient régulières et non pas seulement conditionnées par les cérémonies. Je compris petit à petit que ce terme désignait de manière générale les associations de famille, au sein desquelles les membres sont solidaires face aux dépenses cérémonielles. En l'occurrence, cette association avait progressivement décidé de prolonger la solidarité cérémonielle par l'organisation d'une tontine simple. Cet exemple, ainsi que d'autres du même type au Mali, renforce l'hypothèse selon laquelle les tontines correspondent à des pratiques issues des échanges cérémoniels. Les tontines spécifiques pour les cérémonies peuvent aussi parfois être désigné par le vocable spécifique *nattu xew* (tontine de cérémonie).

L'étude anglo-saxonne de Nici Nelson sur les tontines aux Kenya vient donner un appui à cette thèse [165]. Selon cet auteur, les Kikuyus avaient une institution appelée *itega*

[165] N. NELSON, « The Kiambu Group : A sucessful Women's ROSCA in Mathare Valley, Nairobi

qui consistait en une réunion de contributions pour soutenir une personne ayant à faire face à un important rite de passage ou à une crise. Les hôtes étaient invités et apportaient des présents. Le terme *itega* étant aujourd'hui encore utilisé pour désigner les petites tontines, il paraît difficilement contestable que cette institution en soit une origine. L'instauration du principe de régularité et de stricte réciprocité dans les tours et les dons peut être dès lors considérée comme une forme de rationalisation du système.

d) En bambara

Pour revenir à notre région du fleuve Sénégal, les tontines simples sont désignées en bambara par le terme *ton*, qui fait référence au principe associatif en général. Selon Maurice Delafosse [166], le terme qu'il orthographie *tò*, désigne la règle, la loi, les associations obéissant à un règlement. Emile Leynaud dans un article de 1966 intitulé « Fraternités d'âge et sociétés de culture dans la Haute Vallée du Niger » présente l'histoire et le fonctionnement de ce type d'associations, qui sont dans la zone mandé un prolongement laïque des sociétés d'initiation *(ntomo, koré* [167]*)*. Bien que les sociétés d'initiations bambara n'existaient pas chez les khassonké, les *ton* sont d'une manière générale des formes traditionnelles d'associations fondées sur l'appartenance de leurs membres à la même classe d'âge. Aujourd'hui les rituels collectifs d'initiation disparaissent, mais l'égalité d'âge et de statut et le respect d'une règle commune sont toujours au fondement des associations : « à la fois groupements d'entraide de secours mutuels, coopératives de travail, sociétés de jeunesse et associations de loisirs, elles combinent les activités productives et la formation civique et culturelle »[168].

Ces formes originales d'organisation communautaire ont prévalu bien avant la colonisation. Emile Leynaud souligne la continuité historique de ces organisations en

---

(1971-1990) », in Shirley Ardener (dir.), 1995, op. cit., pp. 23 à 49.

166 M. DELAFOSSE, *La langue mandingue et ses dialectes. Dictionnaire Mandingue-Français,* Paris, P.Geuthner, 1955, *sv*..

167 E. LEYNAUD, « Fraternités d'âge et sociétés de culture dans la Haute-Vallée du Niger », Cahiers d'Etudes africaines, Volume 6, Numéro 21 (1966) pp. 41-68.

168 E. LEYNAUD, 1966, art.cit, p. 41.

s'inspirant des travaux de Charles Monteil et Louis Tauxier, qui ont insisté avant lui sur le rôle des *ton* dans l'histoire et la vie sociale des royaumes du Kaarta et de Ségou, notamment pour la constitution des corps armés des rois. Emile Leynaud montre quant à lui comment le parti de l'Union Soudanaise, au pouvoir dans la République du Mali des années 60, s'est appuyé sur ces institutions traditionnelles et puissantes pour l'encadrement de la jeunesse dans les zones rurales et la mise en œuvre d'un plan de développement économique. Aujourd'hui encore l'histoire se perpétue, puisque les femmes notamment s'approprient ce mode de fonctionnement défini par l'usage du *ton*, pour organiser des tontines et mener à bien des projets de développement. Mais le terme s'applique aussi à bien d'autres formes de groupements : *tyike ton* ou société de travail, *sene ton* ou société de culture, *gumbe ton* ou *madà ton* qui sont des sociétés de danse, du nom des tambours qui composent les orchestres, etc.. Ce sont en tout cas les classes d'âge qui servent d'armature à ces sociétés de l'entraide et du travail collectif chez les Malinkés. Les groupes rassemblent des individus qui appartiennent à une même génération, d'une amplitude d'une dizaine d'années en général, et qui ont vécu ensemble les grandes étapes rituelles de leur vie (initiation, mariage, etc..) on y reviendra dans la partie suivante). Le terme *ton* implique, on l'a vu, l'idée de loi, et l'appartenance d'un individu à cet ensemble entraîne une obligation d'obéir à un ordre, d'où la force contraignante des tontines à l'épargne.

À l'époque où Emile Leynaud enquête, le terme *ton* était davantage employé donc pour désigner les jeunes générations organisées, utilisées pour les grands travaux des champs. Les rémunérations de ces travaux s'additionnaient aux cotisations régulières des membres d'un *ton* pour constituer le « trésor », ou la caisse du groupe. Le patrimoine collectif était ensuite dépensé pour l'organisation de fêtes religieuses et familiales. Si les adhérents ne sont pas des jeunes mais principalement des femmes, il y a beaucoup de points communs dans la structure organisationnelle des *ton* que décrit Leynaud et dans celle des groupements féminins que nous étudions aujourd'hui, à partir de ce même vocable *ton*. Dans les deux cas, la soumission à la règle du *ton* est la condition même de son existence. Le système de sanction pour non-respect de cette règle fonctionne d'ailleurs selon des barèmes similaires, dont la valeur est exprimée en noix de kola. À Bafoulabé, les *ton* féminins assurent également, comme les ton décrits par Emile

Leynaud, un certain nombre de services pour la collectivité, comme le balayage du marché, le ramassage des ordures et ainsi de suite. La danse au son des percussions et le chant y occupent, comme dans les cas étudiés par Emile Leynaud, une place importante. Traditionnellement effectués pour rythmer le travail dans les champs, ils accompagnent aussi le travail des femmes.

Deux différences majeures interviennent cependant entre les *ton* de jeunes, promus par le pouvoir en 1960, et les *tò* féminins soutenus aujourd'hui par l'Etat et par d'autres institutions de type ONG. Dans les premiers, le capital accumulé n'est jamais distribué au bénéfice individuel des membres, comme c'est le cas avec les pratiques tontinières des femmes, bien qu'une part des capitaux soit souvent conservée dans une caisse pour financer fêtes, cérémonies et servir de sécurité. Et enfin les *ton* décrits par Emile Leynaud sont à majorité mixtes, avec une prédominance de garçons, tandis que les groupements que nous évoquons sont essentiellement féminins, bien que certains soient mixtes aussi. Cette différence dans la prééminence des associations de jeunes ou de femmes est avant tout conjoncturelle, l'émergence d'une politique humanitaire de soutien financier orienté en direction des femmes, dans une optique d'égalité des genres, y est pour quelque chose, on y reviendra. Pour désigner les tours de tontines, *ton sigui*, on adjoint le verbe *sigui*, qui signifie s'asseoir. En d'autres moments plus rares, les femmes de Bafoulabé utilisent également le terme français « intimité », pour désigner ce moment où elles se retrouvent entre elles chaque semaine pour constituer une épargne rotative et échanger leurs idées. Le système des *ton*, impliquant caisse commune, est également activé, nous le verrons, pendant les cérémonies, au gré des générations, avec les cotisations réunies par la génération des mères au sein du *denba ton* d'un côté, et par celle des sœurs au sein de *balimamuso ton,* de l'autre.

En revanche l'épargne rotative invisible, dite « avec organisateur », n'est pas liée à l'existence d'un groupe. Elle n'est donc jamais désignée par le vocable *ton*. En bambara, cette pratique est désignée bien distinctement comme *pari*. L'utilisation de ce vocable français en bambara illustre clairement la mise en œuvre d'une logique de l'honneur dans les pratiques tontinières. La cotisation intervient comme un pari, une mise sur la capacité

des autres à rendre le contre-don : « je *pari*(e) que l'autre est capable de miser autant que moi ». Et si chacun engage le pari de la même manière, chacun a toutes les chances de gagner. Chaque membre de la tontine décide de jouer le jeu et d'en respecter les règles. Mais en l'occurrence, tout le pari repose plus concrètement sur la capacité de la gérante à bien rassembler les cotisations.

e) En puular

Concernant la langue puular, que je ne connais pas, je m'appuierai sur les travaux d'Abdoulaye Kane, pour souligner ce qui m'apparaît comme une contradiction. Ce chercheur relève l'usage de trois mots pour désigner les pratiques tontinières en puular : *piye*, *tegge*, et *piye wudure*. *Piye* et *tegge* désignant les tontines simples, il n'y aurait donc pas, en langue puular, de distinction lexicale entre tontines simples et tontines avec organisateur. Ce n'est pas pourtant cette hypothèse d'amalgame, qu'il faudrait à mon sens vérifier, sur laquelle je voudrais attirer l'attention, mais sur le fait qu'Abdoulaye Kane exclut de sa recherche les *piye wudure*, qui, en visant le financement des cérémonies, ne répondent pas à une régularité des cotisations. Pourtant, à l'évidence, le même suffixe *piye* les assimile visiblement, dans le langage, aux tontines simples. Réduire les tontines au critère de régularité des cotisations au risque de passer à côté de la rationalité qui les lie aux échanges moins réguliers suscités par les cérémonies familiales, n'y aurait-il pas là une erreur d'appréciation commune aux travaux d'Abdoulaye Kane et de Shirley Ardener ? Pour ma part, bien que cela soit en désaccord avec la définition des tontines communément admise dans la littérature, j'inclus dans ma propre étude les *mbootaye*, *piye* et autre *denba ton*, qui ont pour objectif le financement des cérémonies.

Ainsi, pour résumer, les enquêtes de terrain et la littérature sur le sujet nous permettent de distinguer trois variantes de tontines en Afrique. L'une, porteuse de projets collectifs et de lien social, adopte plus facilement une forme associative, et a souvent pour cadre le quartier. L'autre sert uniquement les intérêts individuels des membres sans rapport au groupe, et elle peut avoir pour cadre les lieux de travail (administration,

marchés …). Et la troisième revêt essentiellement des fonctions d'assurance pour les cérémonies ; elle a souvent pour cadre la famille et les réseaux de parenté. Leur grande souplesse organisationnelle permet à ces trois formes de se combiner, de se superposer ou de se transformer. Notons enfin que le phénomène tontinier est actuellement en plein essor, ce qui entraîne la multiplication des différents types de pratiques, et de fait une certaine confusion terminologique dans l'esprit même de celles qui y participent :

-Tontine, c'est *pari* non ?
-Mais il y en a qui parlent aussi de tontine pour les *ton* !
-Non moi j'appelle ça « caisse ».
-Caisse ? Même si l'argent tourne ? Non, ça c'est *pari* !

f) Dans le langage scientifique

L'ensemble des auteurs distinguent nettement les deux premiers types de tontines, mais le font cependant à travers des terminologies différentes. Le premier type, donnant lieu à une réunion, est appelé selon les auteurs : « tontine simple » (Kane), « tontine mutuelle » (Lelart, Lespès), « tontine solidaire » (Rowlands), « tontine personnelle » (Niger-Thomas), « épargne associative » (Servet, Dupuy). Lorsque les cotisations sont rassemblées par une gérante, on parlera de « tontine avec organisateur » (Kane), « tontine commerciale » (Lespès, Lelart), « tontine d'affaire » (Rowlands), « tontine impersonnelle » (Niger-Thomas), ou « épargne tontinière » (Dupuy, Servet). Le troisième type de tontine évoqué ici est dénommé « caisse » ou « tontine mutuelle » dans la littérature, mais n'est pas vraiment retenu comme faisant partie des « tontines » du fait de l'irrégularité de la rotation. Le terrain et les liens étroits entre cette pratique et les deux autres nous invitent cependant à le prendre en considération dans cette étude. En revanche, nous n'évoquerons pas les tontines à enchères qui existent au Cameroun ou au Bénin, mais que l'on ne retrouve pas dans les milieux maliens et sénégalais, où elles sont jugées contraires aux préceptes de l'Islam. Si la référence aux termes locaux permettra de saisir la pertinence de ces distinctions, sans occulter la cohérence du système dans son ensemble, j'adopterai parfois, pour la bonne intelligence du texte, les termes distinctifs

français proposés par Abdoulaye Kane : « tontines simples », « tontines avec organisateur ». Pour le troisième type, catégorisant donc les cotisations rotatives mais non régulières, qui assurent le financement des cérémonies, j'utiliserai les termes de « tontine cérémonielle ».

Enfin précisons que, lorsqu'elles sont perçues par les scientifiques de langue française, les tontines sont analysées à partir des termes suivants : « tour », qui désigne le moment où un membre de la tontine bénéficie de l'intégralité des cotisations versées par les autres participants, et « cycle », qui signifie l'ensemble de ces tours.

B) TROIS TYPES DE PRATIQUES : QUELQUES EXEMPLES DESCRIPTIFS

Il s'agira maintenant de décrire les gestes et les modes d'organisation de ces trois pratiques dominantes au travers de quelques descriptions et précisions de type ethnographique.

a) *Tontines simples*

Les tontines simples se caractérisent par un rapport fort au groupe et par des relations personnelles et mutuelles entre tous les participants. Les réunions sont régulières et rotatives. Les membres sont tenus d'y participer sous peine d'amende en cas d'absence, et elles sont organisées à tour de rôle par les participantes. En général, celle qui a été désignée pour recevoir la somme des cotisations, organise la rencontre chez elle, sauf en cas de contre-indication (réticence des époux, logements trop petits …). Dans ces cas de plus en plus fréquents, on peut décider d'organiser les rencontres toujours dans le même lieu, bien souvent chez la *mère* de la tontine, soit celle qui a pris l'initiative de sa création, ou l'aînée du groupe. Depuis une trentaine d'année, les tontines connaissent, sous l'influence des ONG et des institutions de micro crédit, un mouvement de formalisation, et se déclarent selon le modèle des associations de la loi française de 1901.

Ainsi la *mère* de la tontine en devient la *Présidente*, et se fait assister dans ces fonctions par une Secrétaire et une Comptable, élues par le groupe. Le *bureau* ainsi constitué orchestre la levée des amendes et des cotisations, et enregistre les tours dans un cahier, selon une comptabilité précise. Les amendes pour absence, retard ou mauvaise conduite sont fixées par avance et alimentent une caisse de solidarité. Notons qu'en cas d'absence, il est impératif de faire passer sa cotisation par quelqu'un, le jour même ou dès le lendemain, sinon tout le fonctionnement de la tontine se trouve remis en question. J'illustrerai maintenant le fonctionnement des tontines simples par quelques exemples.

À Saint-Louis, quartier de Diamouguène, Fatu Kiné Wade a fondé une tontine qu'elle a appelée « Lutte contre la pauvreté ». Cette tontine me fut présentée comme une *sani jamra*, c'est-à-dire une tontine en nature. Les femmes de Diamouguène ont besoin de réserves en nature, car leurs revenus, maigres et soumis à redistribution, ne leur permettent pas d'acheter en gros, et elles doivent se procurer leur sucre quotidien 50 grammes par 50 grammes, l'huile et la javelle par petits verres, la lessive par petits sachets etc.. En organisant une *jamra*, Fatu Kiné espérait faciliter aux femmes de son entourage la constitution de « stocks » qui leur rendent la vie quotidienne plus facile. Les participantes sont au nombre de 40, toutes sont des habitantes du quartier. Elles ont environ cinquante ans, et ont toutes des enfants en âge de se marier ou déjà mariés. Le tour de tontine a lieu tous les vendredis chez Fatu Kiné à 16 heures 30. A partir de ce moment-là et jusqu'à la tombée de la nuit, les membres du groupe passent déposer leur dons en nature (*pan* en wolof) dans une bassine déposée chez Fatu Kiné. Les femmes doivent apporter ou faire apporter, en plus de leur *pan*, une cotisation de 100 f CFA, et versent aussi 50 fCFA pour payer le thé, qu'une jeune fille prépare dans la cour et distribue. Les cotisations et les versements sont consciencieusement inscrits dans le cahier de Fatu Kiné en face du nom d'une liste préétablie des membres de la tontine. La valeur des *pan* est relativement égale pour chacune d'entre elles : deux gros savon, ou 125 grammes de sucre, ou une bouteille d'huile... Les *pan* de certaines correspondent au contre-don égal et calculé de ce que la gagnante du jour avait pu donner pour elles le jour de leur tour. Les autres, dont le tour n'est pas encore passé, choisissent ce qu'elles peuvent

donner, la gagnante du jour leur rendra exactement l'équivalent, le plus simple étant encore, d'après Fatu Kiné, que « chacune donne la même chose pour tout le monde, qui deux savons, qui une bouteille de javel ... ». Le soir, la gagnante rentre chez elle avec une bassine pleine de denrées, et 4500 francs CFA. Enfin on détermine par tirage au sort le nom de celle qui remportera le lot la semaine suivante. Les femmes ne sont engagées à respecter leur devoir de cotisation hebdomadaire que de manière orale et implicite. La *jamra Lutte contre la pauvreté* n'a pas de statuts associatifs, et son histoire permet de saisir le type de motivations qui prévalent lors de la fondation d'une tontine. D'autres tontines de Diamouguène fonctionnent sur des contributions en argent ou en nature, et environ dix d'entre elles ont adopté la forme de groupements associatifs.

De même, à Bafoulabé, coexistent des petites tontines informelles de quartier et de jeunes filles, et une petite vingtaine de groupements féminins associatifs, qui pour la plupart se sont construits à partir de la pratique d'une épargne rotative, et ont développé un projet collectif. Prenons l'exemple de *Leydou Saramaya*, groupement féminin, dont le nom signifie « Conscience et charme ». Leur tontine réunit chaque samedi, vers 17 heures, 40 membres chez la personne dont le nom a été tiré au sort la semaine précédente. En cas de retard de plus d'une demi-heure, on verse une amende de 100 francs CFA. Les absentes, qui de toutes les façons doivent faire passer leur cotisation, versent au tour suivant une amende de 250 francs CFA. L'argent des amendes est à son tour versé à la caisse du groupe. Seytu Suko, une femme lettrée de 35 ans, Présidente du groupement, orchestre l'ensemble de ces transactions et en inscrit la trace dans un cahier. Elle rassemble les cotisations, qui s'élèvent 1100 francs CFA par personne. La somme collectée correspond donc à 44 000 francs CFA, desquels Seytu prélève chaque semaine 2500 francs CFA, pour la caisse du groupe, à laquelle les membres peuvent avoir recours en cas de problème. Les femmes de *Leydu Saramaya* ont monté avec l'aide d'une ONG une pépinière dans laquelle elles travaillent collectivement de mars à septembre. Les bénéfices qu'elles retirent de ce travail sont redistribués entre les membres à hauteur de 50 %, le reste étant versé à la caisse du groupe.

En contexte migratoire également, les femmes d'origine sénégalaise et malienne

organisent des tontines simples. Anta, une Sénégalaise d'environ quarante ans, est venue en France pour rejoindre son mari, dont elle a aujourd'hui divorcé. Elle a trois enfants et travaille comme vendeuse dans un magasin africain. Elle est entrée en 2004 dans le tour de tontine de la famille d'une collègue de travail. On voit ainsi les combinaison à l'œuvre entre les différents cercles de sociabilité retenus dans la typologie d'Abdoulaye Kane. Cette tontine correspond pourtant bel et bien à une tontine simple. La première foi qu'Anta a organisé le tour dans son appartement, elle a fait beaucoup de dépenses. Elle a préparé le repas pendant toute la nuit, et elle a convié sa voisine malienne. Sa filleule, qui était là pour aider aux préparatifs, a aussi invité deux amies à elle. Les huit femmes qui participent officiellement au tour arrivent vers seize heures, avec leurs invitées. Elles sont habillées de splendides boubous, et sont très maquillées. Elles habitent toutes à l'autre bout de Paris. À dix-sept heures, Anta sert le déjeuner : « riz à la cubaine », un plat très riche. Puis s'organise un concours de « petits pagnes », sur lequel nous reviendrons plus tard. Après avoir bien dansé, les huit femmes donnent leurs cotisations à la présidente : 55 euros chacune, dont 8 fois 50 sont immédiatement reversés à Anta, et 8 fois 5 sont gardés pour une caisse de secours, au cas où l'une des membres du groupe aurait un problème à régler. Anta sert à nouveau des collations, on danse, les jeunes montrent les nouvelles danses etc.. Anta n'a pas gagné beaucoup, car sur les 400 euros qu'elle reçoit, elle en a dépensé 200 pour les préparatifs, mais ce n'était pas le but : « Le tour d'aujourd'hui c'était surtout pour s'amuser ».

Si pour cette tontine sénégalaise, comme pour la tontine des Kayésiennes, les femmes qui ont grandi au pays font chaque mois l'effort de venir et d'être présentes à la réunion, ce n'est pas toujours le cas des plus jeunes. Dans la parentèle soninké des Sylla par exemple, les mères ont organisé une tontine « pour montrer les coutumes aux jeunes qui sont nées ici. » Mais « elles sont un peu tête en l'air » et ne viennent pas aux réunions. Pourtant, si les cotisations sont de 15 euros par mois, les rencontres ne sont prévues que tous les deux mois, et réunissent 5 femmes et 10 jeunes filles, cotisant donc chacune 30 euros. Sur la somme des cotisations, 300 euros sont versés à l'une d'entre elles, et 150 euros sont mis de côté. Cette caisse a pour objectif de financer à la fin de chaque année une grande fête qui sera l'occasion de montrer tenues, plats et danses traditionnels aux plus jeunes. Face à l'absentéisme des jeunes, qui ne viennent pas aux

réunions, la Présidente de ce groupe informel a décidé en ma présence de transformer cette tontine simple (*ton*) en tontine avec organisateur (*pari*). Les membres n'auront plus à se présenter aux réunions, mais devront apporter chaque mois leur cotisation à la Présidente, au moment où cela les arrange. Le principe de la fête annuelle est conservé. On perçoit ici la souplesse des tontines. L'organisation selon l'une ou l'autre forme correspond aux besoins et aux possibilités des membres.

b) Les tontines avec organisateur

Dans les tontines avec organisateur, tout repose sur une personne qui joue le rôle d'intermédiaire entre les membres, centralise les cotisations et en redistribue la somme. Au contraire des tontines simples, elles ne nécessitent pas l'organisation de rencontres périodiques pour la constitution et la remise des levées. L'organisateur (bien souvent une femme) ou les cotisants se déplacent, l'argent passe de main en main et le geste de la cotisation est discret et rapide. Ces tontines sont fréquentes, par exemple, dans les marchés, où elles sont adaptées au rythme des activités commerciales. L'organisateur y joue le rôle de « garde monnaie ». Mais on les retrouve aussi dans les tontines de quartier où une « gérante », bien connue, de bonne notoriété et bénéficiant de la confiance dans le quartier, se transforme en agent de rotation de l'épargne.

On peut prendre pour exemple le *pari* que gère Musu à Bafoulabé, depuis 17 ans. Avant le 30 du mois, les 14 membres de sa tontine, dont deux hommes, lui versent chacun 5000 francs CFA, auxquels elle ajoute sa propre part de 5000 francs CFA. Elle attribue alors la somme de 75 000 à celui des membres qui en a exprimé le besoin. Si deux personnes veulent toucher le lot dans le même mois, elle détermine le besoin le plus urgent. Elle peut alors, pour l'autre, garantir un prêt auprès d'un créditeur sur sa tontine, c'est-à-dire qu'elle certifiera au créditeur que la personne en difficulté touchera la tontine le mois suivant, et qu'elle sera donc en mesure de rembourser sans risque de défaillance. Musu quant à elle s'attribue en général le dernier tour, qu'elle investit dans un voyage commercial à Bamako. Elle ne tire pas d'autre bénéfice financier de cette activité.

À Saint-Louis, Fatu Samb, vendeuse de pain à Diamouguène, gère aussi une tontine selon le même système mais avec quelques variations de principe. Grâce à son travail quotidien, elle est connue dans le quartier et fréquentée assidûment par les habitants, et elle a gagné une bonne réputation dans la gestion des affaires. Elle organise une tontine pour 20 personnes qui cotisent auprès d'elle 10 000 CFA entre le 20 et le 30 de chaque mois. Elle établit un calendrier au départ, et redistribue la somme entre ses clientes en fonction d'un ordre établi. À chaque tour, c'est-à-dire chaque mois, Fatu Samb prend 5000 francs CFA sur l'ensemble des 200 000 épargnés, ce qui représente 2,5 % de l'épargne. Fatu nomme cette part qu'elle prélève le « fond de caisse », selon la même expression que celle qui désigne l'argent prélevé pour assurer le bon fonctionnement des tontines dans les groupements féminins du quartier. Ici le fonctionnement repose entièrement sur Fatu, qui prend la responsabilité de tout gérer, de payer les différences en cas de problème. Le « fond de caisse » correspond alors à une sorte d'indemnisation. La tontine de Fatu fonctionne sur ce principe depuis 7 ans, et concerne seulement des femmes du quartier. Maxime Akpaca, dans son étude sur « Les pratiques financières informelles en Casamance » [169], relève aussi « l'éventualité d'un fond de caisse » et note son usage à des fins d' « indemnisation du responsable de la tontine ». Le fond de caisse est perçu par ce chercheur comme « une prime que chaque bénéficiaire du lot acquitte sur le montant de ce lot ». Bien que cette indemnisation ne corresponde donc pas à une rétribution, un tel fonctionnement conduit certains spécialistes à parler d'une « professionnalisation » de la tontine, qui ne remplit ici plus que des fonctions bancaires, sans autre forme de sociabilité. En général, les sommes capitalisées dans ces tontines sont plus élevées et il n'y a pas de dépenses en frais d'organisation, l'intérêt financier y est donc privilégié.

Les femmes africaines, qu'elles vivent en Afrique ou en France, adhèrent facilement à ce type d'épargne. Si elles ont souvent un compte en banque, elles n'ont pas forcément accès au crédit, et de fait elles n'en ont pas besoin. La souplesse de l'organisation d'une tontine par une gérante leur paraît plus accessible et plus

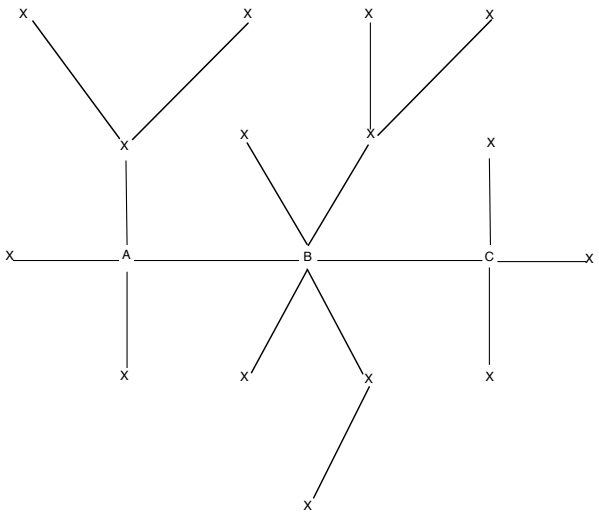
169 M. AKPACA, *Pratiques financières informelles en Casamance (Sénégal) : à propos des boutiquiers garde-monnaie et des tontines de marchés,* Réseau thématique : Entrepreunariat, financement, et mobilisation de l'épargne n°94/37, UREF/AUPELF, Paris, 1993, p. 18.

« normale », d'après l'expression de Bintu, d'origine sénégalaise, vivant et travaillant en France depuis vingt ans :

> « C'est que le crédit dans une banque, on a l'impression d'être dans les difficultés, alors que quand on est dans les tontines, on a l'impression de faire ce qui est normal. Le crédit, ça fait peur, on a l'impression de s'endetter jusqu'à ... ».

En Région parisienne, étant donnée la structure éclatée du tissu urbain et la distance sociale qui sépare les individus, les gérantes n'ont pas un réseau de connaissances assez étendu pour pouvoir constituer à partir de leur seul capital social un groupe conséquent d'épargnants (une vingtaine de personnes en général). C'est pourquoi elles font parfois appel à des intermédiaires, ou s'associent à une autre gérante. Si A, B et C sont trois gérantes qui s'associent, A rassemble de son côté les cotisations de 5 de ses amis et parents, B reçoit celles de 7 personnes, et C en rassemble 3. Ensuite A, B, et C se retrouvent à la fin du mois et mettent en commun 18 parts de cotisation (15 + celles des trois gérantes), dont la somme est distribuée successivement aux 18 cotisants.

Schéma n°1 : figuration d'une tontine à plusieurs organisateurs :



Les cotisations en liquide circulent également par le biais des branchements du réseau. Au retour, l'argent emprunte les mêmes voies qu'à l'aller, la gérante remet le lot à une des intermédiaires qui le fera suivre jusqu'à la gagnante. Cumba l'explique clairement : *«* Bon, je te connais toi ; toi tu connais d'autres personnes, tu me fais confiance, tu récupères … »

Mariama explique aussi comment elle fait parvenir sa cotisation à une gérante, dans le cadre d'une tontine de ce type : « J'envoie l'argent, je le donne au père, il le donne à son oncle, son oncle, il le donne à sa femme … ». L'argent transite ainsi, de main en main. Les différents membres de ce type de tontines y adhèrent parfois par le truchement des connaissances et par les « intermédiaires ». Chaque tontine, de n'importe quel type, peut être considérée en soi comme un micro réseau, mais l'intégration de liaisons indirectes constitue en réalité un déplacement logique considérable, même s'il peut passer inaperçu. Car la tontine devient alors un ensemble d'individus reliés les uns aux autres par des liens directs ou indirects. Et si la tontine pratiquée sous cette forme perd ses fonctions de sociabilité et de socialisation, elle y gagne en discrétion, ce qui est souvent la raison avancée par celles qui préfèrent ce système. Un tel principe de discrétion, qui confine à l'anonymat, offre en effet plusieurs avantages. Il permet tout d'abord aux clientes de révéler leurs besoins et leurs problèmes à une seule gérante, plutôt qu'aux yeux de tout le monde dans une tontine simple. Il soustrait aussi celle qui reçoit le lot aux obligations de solidarité, qui s'imposent dans le voisinage ou face à la parenté lorsqu'on a touché une importante somme d'argent. Enfin, en contexte migratoire surtout, il évite l'organisation bruyante de réunions et l'occupation par vingt femmes des appartements partagés par toute une famille. Enfin la discrétion de ces pratiques permet parfois d'en cacher l'existence aux époux, souvent réticents à la participation de leurs épouses à des groupes de tontines, qu'ils peuvent juger subversifs vis-à-vis de leur autorité, on y reviendra. Cette discrétion évite enfin de dépenser de l'argent et de l'énergie en frais de réception. La discrétion est donc une qualité requise pour être considérée comme une bonne gérante, comme l'explique Cumba :

> « Une gérante, c'est quelqu'un qui est correct. Qui ne se mêle pas trop de ce qui ne le regarde pas. Quelqu'un qui n'a jamais eu de problème d'argent avec autrui. (…) On voit quelqu'un, on sait vraiment qu'il est

> calme, qu'il ne s'occupe pas des affaires des autres, qu'il n'a pas de chichis. Et c'est comme ça, si ça marche… C'est comme ça qu'on se forge une certaine personnalité, et une certaine réputation. »

On peut cependant s'interroger sur la sécurité d'un système d'épargne où tout repose sur les épaules d'une gérante, sur sa réputation et celle des intermédiaires. En effet, d'après certains chercheurs comme notamment Michel Dromain, il existerait : « une étroite relation entre l'augmentation des problèmes et l'affaiblissement des relations interpersonnelles entre les adhérents sur lesquelles repose l'efficacité de la pression sociale »[170]. On connaît en effet certains exemples de gérantes qui ne sont pas honnêtes ou efficaces, comme ce fut le cas de la tontine de Mama sur le marché de Bafoulabé. Ayant exercé pendant trois ans la fonction de « garde monnaie » sur le marché de Bafoulabé, elle gérait un fond de 128 parts de 250 francs CFA chacune, ce qui lui faisait 32 000 francs CFA à reverser chaque jour. Certaines commerçantes prospères pouvaient cumuler dix parts. Mama gardait alors le fond pendant 10 jours pour leur remettre 320 000 francs CFA. Le cycle durait environ quatre mois. Ne sachant pas écrire, Mama ne tenait pas de comptabilité précise, et certaines clientes auraient profité de la situation pour demander à percevoir le tour deux fois dans un cycle. Aujourd'hui la tontine est en faillite, et Mama se voit réclamer 100 000 francs CFA par celles qui n'ont pas touché leur part. Mais dans l'ensemble, il se dégage des entretiens l'impression générale que le truchement de multiples intermédiaires n'entame pas complètement la confiance, et n'affecte pas le fonctionnement des tontines. Les cas de faillite sont suffisamment rares, proportionnellement aux multiples initiatives de ce type, pour que les femmes, et de plus en plus les hommes, veuillent y adhérer, même en France lorsqu'ils disposent d'un compte bancaire. Et il y a également des tontines qui tiennent ainsi depuis très longtemps. Ainsi la tontine la plus ancienne répertoriée à Diamouguène fonctionne selon cette modalité depuis 27 ans.

Enfin, je voudrais évoquer ici l'exemple d'une tontine commerciale mise en place en 2010 par Khudia, une jeune commerçante de Diamouguène. Elle a réuni dans le quartier 25 clientes qui lui remettent chaque jour 200 francs CFA. Tous les cinq jours

170 M. DROMAIN, *Les associations rotatives d'épargne et de crédit au Sénégal*, Thèse de Gestion, Université de Nice, 1989, p. 273

Khudia a entre ces mains 25 000 francs CFA, et cède pour ce prix un lot à l'une des membres. Elles ont défini ensemble des biens de prestige qui leur plaisent, et que Khudia peut avoir à bon prix à travers son réseau de connaissances en Mauritanie. Pour le premier cycle, il s'agissait d'un ensemble de draps, couvre-lits et taies d'oreiller assortis. Pour le deuxième cycle, elles ont choisi un ensemble de vaisselle avec assiettes, couverts et napperons. Khudia est partie avec un capital de départ acheter une dizaine de lots en Mauritanie. En comptant les frais de transport et de douane, un lot lui revient à 16 000 francs, si bien qu'elle fait un bénéfice de 9 000 francs CFA tous les cinq jours. Elle part une fois par mois en Mauritanie pour acheter la marchandise. Ces biens de prestige sont principalement utilisés par les femmes comme cadeaux pour les cérémonies.

c) Tontines cérémonielles

Cette forme de tontine a pour objet de réunir exclusivement des biens cérémoniels. Elle fournit à la réflexion un objet central relativement à l'importance des échanges cérémoniels dans la définition d'une rationalité économique et sociale singulière et particulièrement dynamique. Plusieurs exemples et certains travaux sur la question donnent à penser que les associations d'épargne et de crédits rotatifs, telles que pressentis par les économistes, sont une adaptation des modes de solidarités féminines occasionnés par les cérémonies familiales. Ceci se voit facilement confirmé sur le terrain. On donnera un autre exemple, à Bafoulabé, avec l'histoire de l'association *Balimaya ton Sackola* présentée en ces termes par une de ses membres:

> « On a pris l'esprit de quand il y a un baptême, ou un mariage … En tous les cas s'il y a un problème chez les Sacko, tous les Sacko se lèvent pour faire ça ensemble. Donc on dit maintenant : il ne faut pas qu'on se disperse, il faut qu'on se regroupe, parce que quand il y a un problème, au lieu de venir demander à chacun, il faut qu'on se regroupe d'abord . On a commencé d'abord, moi j'ai pris l'initiative, j'ai dit : « On n'a qu'à former un groupe avec les balimaya (parents) Sacko, comme ça s'il y a un baptême on cotise tant, s'il y a un mariage on cotise tant… ». Ensuite Fanta est venue, elle a renforcé l'idée, pour qu'on fasse une association »

À partir de ce moment, les cotisations sont devenues régulières chaque mois. On assiste donc à une forme de régularisation et de rationalisation de l'échange. Un des problèmes, en effet, des tontines cérémonielles réside dans le fait que la réciprocité n'y est pas stricte. Il peut arriver dans une année qu'une femme ait trois cérémonies à célébrer et à financer, et qu'une autre n'en ait aucune, et qu'elle doive attendre d'avoir elle-même une cérémonie, ce qui peut être assez aléatoire, pour se voir remboursée. Dans la tontine *Leydu Saramaya*, j'ai assisté à une discussion sur ce point. Cette tontine est en fait née d'un regroupement de deux tontines cérémonielles : *Leydu* et *Saramaya*. Au sein de *Leydu*, certaines avaient cotisé pour les cérémonies des autres, mais n'avaient pas eu de leur côté l'occasion d'être remboursées. Elles réclamaient alors qu'on leur donne quand même de l'argent, pour satisfaire à l'obligation de réciprocité instaurée par la régularisation du principe rotatif.

Il existe encore, et notamment en France, des tontines strictement cérémonielles, comme celle à laquelle participe Néné Sakiliba dans la parentèle de son père. Les membres de cette tontine ne se rassemblent que lors des cérémonies. Elles sont une vingtaine à être ainsi impliquées dans les cérémonies des unes et des autres, à hauteur de 50 euros. Leur participation mutuelle aux cérémonies implique cotisation et, dans la mesure du possible, présence au côté des parentes pour l'événement célébré. Sachant qu'il est important d'être très entourée à ces moments de baptême, de mariage et de deuil, il est recommandé de participer à de nombreuses tontines. On trouve également des tontines cérémonielles en nature, qui permettent de rassembler notamment les pagnes destinés à la mariée, on y reviendra.

Ce type de solidarité féminine pour les cérémonies se retrouve toujours actif dans les tontines simples. A côté de la cotisation régulière persiste le geste de la cotisation collective en cas de cérémonies. Si un membre d'une tontine doit baptiser son enfant, se marier, marier un proche, son enfant, ou baptiser son petit-enfant, toutes les autres femmes du groupement seront invitées à participer à l'événement, et devront à ce titre faire un don. Certains groupements particulièrement organisés tiennent une comptabilité précise de ces cotisations cérémonielles, dans des cahiers prévus à cet effet [171]. La valeur

[171] Cf cahiers de ndawtal du groupement Deggo Bock Jom, photocopie en Annexe 9.

des dons enregistrés correspond ici à une réciprocité doublée : celle qui reçoit la première 500 francs CFA de la main d'une des membres pour une cérémonie devra rendre le double à l'occasion de la prochaine cérémonie organisée par cette dernière. Autrement, la valeur de ces dons peut-être fixe, comme à Bafoulabé : tout le monde amène 500 ou 1000 francs CFA lorsqu'un membre de la tontine a une cérémonie à célébrer, et l'appel est lancé pendant le *ton sigui*.

Au Sénégal, des relations particulières de réciprocité dédoublée pour les cérémonies sont parfois instaurées dans le cadre des tontines simples. Ainsi le *ndeye dické* correspond à une solidarité cérémonielle entre deux membres au sein du groupe. À la création d'une tontine, les membres mêlent leurs bracelets dans un panier et piochant les bracelets par paires, désignent des couples de *ndeye dické.* Le terme *ndeye dické* (de *ndeye* : mère, et de *dikk*, survenir, se manifester) signifie littéralement : "comment ma mère est venue"[172]. L'expression se traduit davantage aujourd'hui comme "amies de tontine", bien que le mot *ndeye* ne soit pour autant vidé de son allusion à un lien de sang. On retrouve souvent le vocabulaire évoquant ainsi lien maternel pour désigner une relation d'amitié forte, exemple : *domu ndeye* , qui signifie frère de même mère mais s'utilise pour désigner relation d'amitié marquée par la solidarité. Une *ndeye dické* doit offrir à l'autre des cadeaux (tissus, parfums, bijoux, armoire...), en complément de l'épargne collective reçue, et se montrer particulièrement généreuse pour ses cérémonies. L'autre note le tout avec soin et doit rendre le double quand le tour de sa *ndeye dické* sera venu. Une des modalités du *ndeye dické* était aussi la délocalisation du tour de l'une chez l'autre. Cette pratique ostentatoire de solidarité est de moins en moins fréquente, parce qu'associée à un "gaspillage". Dans la tontine *Deggo Bock Jom*, la pratique du *ndeye dické* a été abandonné en 2007.

Enfin, les caisses de secours constituées dans les tontines simples sont aussi utiles pour les cérémonies. Elles correspondent à l'accumulation de petites cotisations que les membres versent régulièrement en plus de la cotisation rotative et des amendes versées pour les retards et les absences.

---

172 D'après la traduction donnée par Marie-Hélène Mottin-Sylla in *L'argent et l'intérêt. Tontines et autres pratiques féminines de mobilisation des moyens à Dakar*, Dakar, Enda Graf-Argent, 1987, p. 20.

À la lumière de ces réflexions, on pourrait s'interroger sur l'antériorité d'un système tontinier par rapport à un autre. Les données de terrain nous permettent de situer certaines tontines simples dans le prolongement direct de tontines cérémonielles préexistantes. Le passage à la régularité des cotisations est d'ailleurs souvent intervenu à Bafoulabé en même temps qu'une certaine formalisation des groupes et que l'adoption de statuts associatifs, l'objectif étant d'une part d'instaurer une réciprocité plus systématique et équilibrée, et d'autre part de faciliter l'investissement à d'autres fins que cérémonielles. Par ailleurs, les tontines avec organisateur vont dans le sens d'un renforcement des comportements qui visent à promouvoir non seulement l'anonymat – puisque seule l'épargne individuelle y semble importante, excluant tout projet collectif et défiant même la pression exercée par l'entourage pour rendre plus efficace l'accumulation de richesses –, mais également l'investissement commercial, dans le cadre des marchés ou des tontines commerciales par exemple. On verra aussi que la mise en place de fonds de prêt introduit dans les pratiques rotatives la notion d'intérêt. Alors que Mireille Lecarme-Frassy soulignait, d'après des enquêtes effectuées en 1986 et 1989, la permanence de formes de sociabilité dans les tontines, on observe aujourd'hui des tontines dénuées de toute forme de convivialité. On mesure l'écart entre une réunion avec des collations, des danses, des enjeux collectifs, et une épargne forcée réduite à la cotisation obligatoire. Dans les tontines avec organisateur, l'anonymat est préféré, comme s'il s'agissait de mettre un frein au poids du groupe, poids que l'on retrouve dans l'ensemble des institutions et de la vie quotidienne. Tout porte donc à considérer tontines cérémonielles, simples et relationnelles, et impersonnelles, comme relevant d'une « complexité verticale »[173]. Car plutôt que d'aller vers une analyse évolutionniste des pratiques tontinières qui coexistent en fait sous différentes formes, on soulignera la profondeur historique d'un système d'échange pour en comprendre la force et la longévité. Une étude plus approfondie des groupements de famille peut alors nous éclairer sur la structure sociale qui supporte ces échanges devenus économiques.

[173] C'est-à-dire à des structures d'âges différents qui cohabitent, par opposition à la complexité horizontale qualifiant des 'structures de même date historique où se manifestent des différences essentielles', G. BALANDIER, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986 (1971), p. 219.

C) RELATIONS DE TONTINES ET PROFONDEUR DE LA PARENTE

Pour cette étude, j'ai eu recours au concept de réseau comme un outil formel qui me permettait de mieux me représenter les réseaux tontiniers dans lesquels j'évoluais sur le terrain, et pour évaluer par la suite la nature des liens qui supportaient les échanges tontiniers. Les groupes de tontine sont perçus comme des réseaux sociaux matérialisés par une cotisation, mais les liens graphiques entre les individus représentés sur les schémas qui vont suivre ne représentent pas l'échange. Ils tentent de définir les relations qui préexistent à la tontine et se trouvent ensuite renforcées par les échanges cérémoniels des femmes, puis par la pratique tontinière. Je me posais en réalité une question simple : avec qui fait-on des tontines ?

À cette question, on peut répondre d'une manière générale que les tontines, comme les cérémonies d'ailleurs, s'organisent en fonction de classes d'âge, et réunissent principalement des femmes de statut égal. Sur cette base, les réseaux de constitution des tontines mettent en œuvre plusieurs cercles de sociabilité, plus ou moins activés selon les contextes, et principalement ceux de la parenté, du voisinage et des relations de travail.

a) La caractérisation ambiguë des liens

Dans la grille d'entretiens ouverts que j'utilisais pour mes enquêtes avec les groupements féminins à Bafoulabé, une des entrées avait pour objet de répondre à la question : quels sont les liens qui réunissent les membres de la tontine ? J'appréhendais souvent de passer par cette question, parce que je savais que mes interlocutrices allaient la considérer comme étrange et me donner des réponses approximatives ou construites a posteriori. C'est un peu comme demander à quelqu'un : qui sont vos amies ? Il est difficile de répondre à une telle question par une simple phrase ou en désignant une

catégorie de gens. Les liens qui tissent une tontine sont ceux de la sociabilité quotidienne de la vie partagée et paraissent souvent tout naturels, si bien que chercher à les définir peut sembler déplacé ou biaisé. Je précisais donc souvent mon propos : les membres du groupe sont-elles toutes des parentes, des voisines, des collègues etc. ? À Bafoulabé, les cas où les réponses se sont avérées les plus claires sont ceux de cinq tontines qui se sont montées en référence explicite à un quartier de Bafoulabé ou à un petit village des alentours, où toutes les habitantes adultes et mariées du quartier ou du village sont membres de la tontine.

Il n'est pas inutile de préciser d'ores et déjà que ces femmes sont étrangères au village ou au quartier qu'elles ont rejoint par le mariage. Intégrer une tontine est une façon de créer du lien dans un milieu familial et social a priori étranger. Si l'on prend l'exemple du *Balimaya ton* dit des *dioulas* [174] à Bafoulabé, on voit comment les femmes s'intègrent à la famille et au milieu de leur époux grâce à la pratique tontinière, et comment un groupe de parenté s'élargit au voisinage et aux amies :

> Moi : *Balimaya dioula*, c'est le nom de votre association, cela veut dire que c'est une association de parenté *dioula* ?
>
> K. D. : Oui, c'est une association de parenté.
>
> Moi : Cela veut dire que vous êtes tous parents dans l'association ?
>
> K. D. : Non, on n'est pas tous parents. Il y a des amies qui en font partie aussi. Mais quand on débutait, c'était pour les parents.
>
> Moi : Quel genre de parents ?
>
> K. D : Bon, les parents qui sont de la même famille par les maris et puis leurs sœurs aussi. Bon, toi quand tu es mariée dans une famille, après tu peux faire partie de leur ethnie. Moi par exemple je ne suis pas *dioula* à l'origine, c'est mon mari qui est *dioula* [175].
>
> Moi : Donc qui fait partie du *ton* ?
>
> K.D : Moi, les épouses des frères de mon mari et les sœurs de mon

[174] Précisons que l'appellation « dioula » correspond non pas réellement à une ethnie mais à un groupe de commerçants qui ont quitté le Mali pour aller travailler en Côte d'Ivoire à l'époque de la prospérité économique. Les Dioula, bien souvent musulmans, se sont fait chasser lors du dernier conflit par les troupes de Président ivoirien Laurent Gbagbo et sont pour beaucoup retournés dans leur village d'origine, qu'ils connaissaient peu. C'est le cas de cette famille dont les fils ont travaillé longtemps en Côte d'Ivoire, à Bafoulabé l'inscription « dioula » est gravée sur le mur de la concession familiale.

[175] On saisit bien qu'une question d'appartenance sociale, ici traduite dans le registre de l'ethnicité, se joue pour les femmes dans leur adhésion à une tontine dans la famille de leur époux.

mari qui sont là, ainsi que les cousines de mon mari aussi. En un mot c'est la famille, mais il y a aussi d'autres personnes qui ne sont pas dioula. Quand on a créé une association, on ne pouvait pas s'arrêter à *balima* seulement, on a ouvert à d'autres personnes.

Moi : D'accord. Il y a combien de membres finalement ?

K. D : Nous sommes 38 membres. À peu près la moitié des *balimaya*, l'autre moitié sont des amies, des voisines…

De même une tontine peut regrouper des femmes originaires d'un même quartier, qui se retrouvent mariées plus loin dans une même localité. Dans le cas d'une association de ce type à Bafoulabé, le registre utilisé est alors celui de la parenté maternelle :

Moi : Comment s'appelle ton groupement ?

F. S. : Sindiya

Moi : Qu'est-ce que cela signifie ?

F. S. : Cela signifie : tous ceux qui viennent de la même famille … euh … du même quartier. On est mariée ici, chacune est chez son mari, mais on s'est regroupé pour se réunir et former un groupe qui s'appelle Sindiya ton.

Moi : Sindiya, est-ce que ça à quelque chose à voir avec *sin*, le sein ?

F. S. : Oui, ça a à voir, c'est la parenté par la mère, par le sein en fait.

Moi : Les femmes qui sont dans ce groupe, qui sont-elles pour toi ?

F. S. : Ce sont mes sœurs et grandes sœurs, parce qu'on a toutes grandi ensemble à Alahina. On vient toutes ensemble de Alahina. On s'est marié ici à Wassulu[176]. On s'est regroupées.

Chaque groupe de famille décide de ses règles de cooptation. L'organisation d'une tontine familiale peut également permettre d'entretenir activement des liens entre cousines. L'arbre ci-dessous représente par exemple la structure d'une tontine de famille, d'après un exemple relevé dans la famille de Saran Sakiliba, épouse Kuyaté, à Bamako :

176 Alahina et Wassulu sont ici deux quartiers distincts de Bafoulabé, mais il peut s'agir de localités plus lointaines. On peut retrouver de la même manière les femmes de son quartier d'origine ou de celui de son mari à Paris.

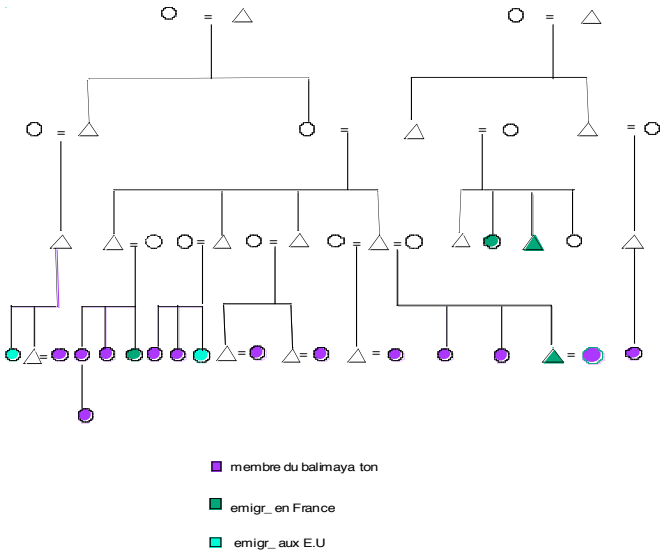


Schéma n°2 : Relations de parenté au sein du Balimaya ton des Kuyaté, Bamako.

Ce schéma montre qu'il faut remonter à trois générations pour percevoir les liens entre certains membres de la tontine. On y voit également qu'il est possible de continuer de participer à une tontine dans laquelle on se trouve engagée, au-delà de la migration. Il faut alors envoyer l'argent par transfert. Dans ce cas, la participation de la belle-fille ne devait pas se poursuivre au-delà du cycle en court.

Les liens qui prévalent dans la constitution d'une tontine peuvent également émerger d'une histoire particulière, comme pour le groupement *Badenya bolo* qui s'est construit en référence non pas à la famille mais à la classe d'âge des époux des membres :

> K. D. : *Badenya*, ça veut dire un ensemble d'amis et de parents, et *bolo* : la case du chef. Nous, nos maris ont le même âge, ils ont fait un groupe de *flanton* [177.] Il y a longtemps déjà, nous en tant que femmes de ces gars-là, on s'est réunies, jusqu'à ce qu'on en arrive à créer une tontine. Après, y en a d'autres qui ont vu que ça marchait, et qui ont rejoint le groupe.

177 Littéralement groupe de jumeaux, plus précisément individus masculins appartenant à la même classe d'âge.

Outre ces quelques cas particuliers, quand je posais la question : qui sont les membres de la tontine, quels sont les liens qui les unissent, je me trouvais facilement confrontée à des réponses du type :

> A. T. : Les voisines, les cousines … ou bien…
>
> S. S : Bon, on peut dire que c'est des liens de parenté. Mais à Bafoulabé, tu sais, on est tous parents, la ville est petite. Moi je vais avec toi et on peut former un *ton*, on peut dire que c'est une question de *balimaya*, si on veut.

Souvent les références à la parenté (*balimaya*) étaient formulées en termes classificatoires très extensibles. On appelle finalement un groupe *balimaya* par une métaphore performative de l'étroitesse des liens entre les membres de groupes de femmes.

> Moi : Comment s'appelle l'association ?
>
> K. S. : *Ton* des *balimaya.*
>
> Moi : Cela veut dire que c'est un *ton* dans la parenté ?
>
> K. S. : Oui.
>
> Moi : C'est quelle parenté ?
>
> K. S. : Nous, à Bafoulabé, ici, on est tous frères et sœurs, on a fait un groupe de femmes ensemble pour le travail.

À partir de fondements « familiaux», les groupes peuvent donc s'élargir et intégrer des femmes du voisinage ou des amies de la famille. Pour construire une tontine, on peut partir de la parenté et l'ouvrir à d'autres membres, afin d'élargir ainsi le réseau de relations sociales et le capital lié. Ces liens seront toujours plus ou moins intensément exprimés dans le registre de la parenté, justifiés et historicisés comme tels. On peut facilement percevoir ce processus comme un mode d'élargissement des rapports solidaires de parenté à des relations plus larges. À ce titre Robert Vuarin montre que dans un quartier ancien de Bamako où les réseaux intra-familiaux sont serrés et spatialement ancrés, ceux-ci sont plus activés que dans un quartier moderne où les relations de solidarité, observées en particulier lors des cérémonies, font davantage jouer des liens

extra-familiaux (amis, voisins, collègues etc.) [178]. On verra à travers l'exemple du *Balimaya ton des Sacko* de Bafoulabé comment des relations d'amitié peuvent être historicisées comme relations de parenté à travers différents mécanismes et notamment par les jeux de l'homonymie.

b) L'homonymie

Il faut avant tout présenter rapidement l'importance des relations d'homonymie dans le fonctionnement social général des sociétés wolof, khassonké, et mandé en général. L'inscription dans un temps long d'une relation privilégiée peut se concrétiser par le mariage et au-delà par la reproduction. Lorsque ceci n'est pas permis (relation entre cousins parallèles, relations entre deux personnes de même sexe, monogamie des femmes, interdiction de l'inceste…), et pour satisfaire malgré tout ce désir de reproduire un lien d'admiration ou d'affinité forte dans le temps, plusieurs solutions sont possibles.

Il fréquent tout d'abord qu'entre deux amies de tontines qui ont des affinités très fortes, s'élaborent des planifications de mariage entre leurs enfants de sexes opposés. C'est d'ailleurs un sujet de discussion très apprécié lors des tours de tontine. Et parfois ces alliances se concrétisent. Musumakhan Sakiliba, par exemple, a été donné en mariage à Madou Sacko pour honorer une amitié très forte entre leurs mères respectives. Pour ce mariage, la valeur des prestations demandées pour la dot a été réduite à peu de choses, mais ce type de mariage est particulièrement valorisé dans le discours.

Une autre manière pour deux amis proches d'inscrire leur relation dans la durabilité est perceptible à travers les jeux d'homonymes. Ainsi le fait de donner le prénom et/ou le nom d'un ami proche ou d'une personnalité que l'on admire à son enfant est une pratique courante, pour ne pas dire systématique, en Afrique de l'Ouest ; exception faite de quelques cas particuliers, le nom donné à un enfant est toujours le nom de quelqu'un. On dit que l'enfant recevra sept traits de caractères de son éponyme, il y a bien là quelque

178 R. VUARIN, « L'argent et l'entregent » in *Cahiers des sciences humaines*, ORSTOM, Paris, vol. XXX, n° 1-2, (1994), pp. 255-273, p. 258, 259.

chose qui vise à reproduire l'hérédité. L'éponyme peut être choisi dans la parenté du père, de la mère, mais aussi dans le cercle des amitiés et autres relations de dépendance (maraboutiques, religieuses ...). L'éponyme se voit profondément honoré par ce geste et aura de fait des obligations vis-à-vis de l'enfant, en principe celle de lui faire des cadeaux pour les cérémonies familiales et les fêtes religieuses. Dans le cas wolof, l'enfant et son éponyme s'appelleront « amis pour manger » : cette relation d'amitié transmise constitue en quelque sorte un réseau parallèle aux relations consanguines [179]. La transmission de cette relation peut selon les usages et les affinités se perpétuer et se démultiplier dans le temps. L'individu est ainsi pris non seulement dans un nœud de relations de parenté, mais également dans un nœud de relations homonymiques [180]. Ceci est valable que la relation homonymique découle d'un lien de parenté ou d'une amitié, les deux registres étant finalement contigus. Comme le montrent les figures qui suivent illustrant des cas wolof, on peut, si les obligations liées à la relation éponyme initiale ont été honorablement remplies, la redoubler en donnant à son enfant le nom de l'enfant de son éponyme, qui aura à son tour des obligations lors du baptême et ainsi de suite. C'est une manière de faire résonner le nom et la relation dans le temps [181].

Soulignons dès à présent que ce recours à l'homonymie est étroitement lié à la nomination des rôles attribués pendant les cérémonies et liés à une parenté choisie. Un homme peut par exemple par marque de respect choisir la fille de son éponyme comme première *njëkke* de sa conjointe, rôle sur lequel nous reviendrons bientôt, il donnera alors à l'enfant féminin née de cette union le nom de cette fille de son éponyme, soit Anta dans le cas ci-dessous. Dans le première cas l'éponyme de Gora n'ayant pas eu de fille, ce dernier a choisi pour première *njëkke* de son épouse et éponyme de sa fille, la fille du frère de ce dernier.

---

179 O. JOURNET, « Noms d'ancêtres, noms d'amis, noms de dérision », *Revue Spirale*, n°19 (2001), Ramonville, Erès, pp. 51-60, p. 53.

180 Sur l'importance de la relation homonymique dans les sociétés sahéliennes, on peut lire aussi le chapitre de Marguerite Dupire « Amis, jumeaux, alter-ego et faux semblant » in *Sagesse Sereer : essais sur la pensée sereer ndut*, Paris, Karthala, 1994.

181 Pour reprendre l'expression soulignée par Jacques Fédry sur la résonance d'un nom et la renommée de quelqu'un. J. FEDRY « Le nom c'est l'homme, données africaines sur l'anthroponymie », *L'homme* 191, (2009), pp. 77-106, p. 79.

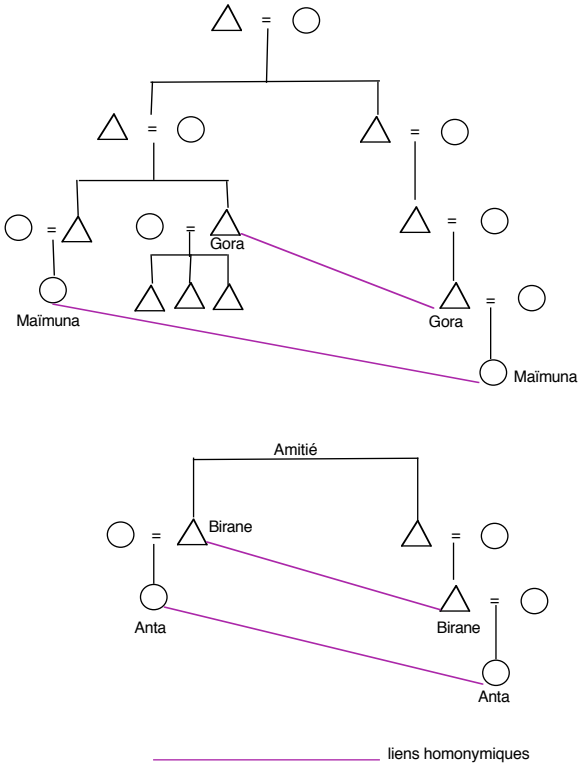


Schéma n°3 : Liens homonymiques parallèles, cas wolofs.

L'homonymie est une relation choisie par les parents (le père en général mais la mère aussi pour le troisième, sixième … enfant), qui correspond en quelque sorte à un lien solidaire pouvant dépasser la filiation réelle mais permettant de créer une filiation symbolique qui se prolonge dans le temps. Il faut pour cela que la relation ait été vécue comme telle, et donc entretenue par les prestations et visites dues des deux côtés. Dans ce cas, l'enfant peut entretenir avec l'enfant de son homonyme des relations régulières, et pourra être conduit à donner son nom à sa fille. Dans cette hypothèse, le nœud, constitué par l'ensemble des relations, est alors quelque chose de particulièrement beau (*xafét*) et précieux dans le système de valeurs qui lui est lié. Une forme de cristallisation s'opère, qui solidifie les rapports entre chacun, et assure, qui plus est, la fructification du capital social des uns et des autres au-delà de la parenté. Ces exemple ne sont pas directement liés à la pratique des tontines, mais nous verrons que l'homonymie est la marque d'une affinité entre parenté et amitié, que l'on retrouve également dans les tontines, opérant comme un mode de dépassement de la parenté, au sens classique du terme.

c) Histoire du Balimaya ton des Sacko

Une fois posée l'importance des relations homonymiques dans la structure du lien social, on comprendra plus facilement l'histoire du *balimaya ton* des Sacko, qui selon sa dénomination, est un groupe de famille. On verra qu'il s'inscrit en fait dans la continuité d'une de ces relations privilégiées d'homonymie. Du fait de ma position particulière chez les Sacko qui m'accueillaient, il me fut permis d'approfondir l'histoire de cette tontine à travers un schéma de parenté. L'histoire de la tontine et de ses modes de recrutement, délivrés progressivement alors que je griffonnais les schémas, révèle que ce dernier correspond en fait à une parenté non pas réelle mais réinventée entre cinq familles Sacko du village, portant le même nom, mais descendants de cinq segments différents. Le premier segment des Sacko, et celui qui suit, se sont alliés en vertu d'une relation ancestrale d'homonymie. Le premier segment représente la descendance de Niani Kanté Moussa Sacko, le deuxième celle de Mory Bira Sacko.

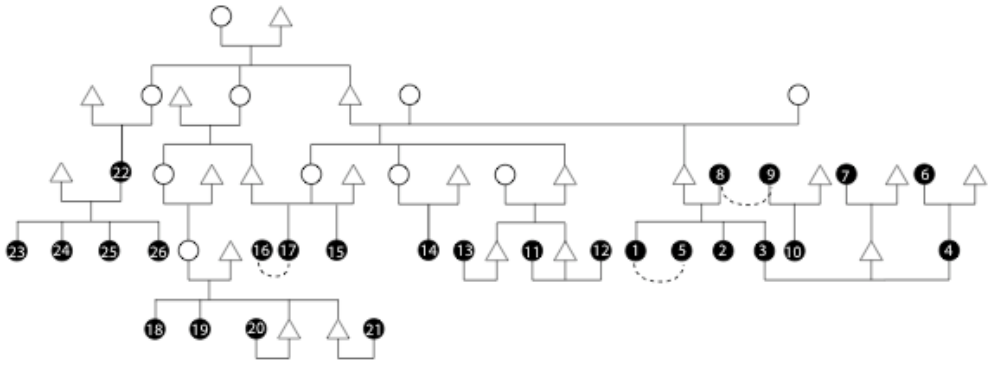


Schéma n°4 : Relations de parenté au sein du Balimaya ton Sackola (segment des descendants de Niani Kanté Mussa Sacko[182])

182 On relèvera que la tontine intègre beaucoup d'épouses des Sacko qui conformément à l'usage, conservent le nom de leur père, on constatera que, comme dans les autres groupes, les filles agnatiques Sacko ne sont pas majoritaires, elle y occupent pourtant une position d'autorité. La Présidente du groupe, par exemple, est Fanta Sacko. Le groupe de famille est identifié dans le village à partir du patronyme Sacko qui a son histoire.

1-Fanta Sacko/2-Marietu Sacko/3-Salama Sacko/4-Fily Diarra /5-Cumba Diallo/6-Mamami Traoré/7-Dala Diarra/8-Doua Dansira/9-Marian Cissé/10-Seynabu Diallo/11-Alima Sakiliba/12-Fatumata ? /13-Kamisa Diarra/14-Sanga Diawarra/15-Tigida Diawara/16-Ami Tounkara/17-Musu Demba/18-Dian Sucko/19-Mam Soucko/20-Maïmuna Cissé/21-Kutani Soucko/22-Diancunda Dansira /23-Fatuma Diarra/24-Ma Diarra/25-Dienaba Diarra/26-Rokia Diarra

Il est d'usage de donner conformément aux jeux de l'homnymie les noms et prénoms d'un marabout à un enfant, afin de lui donner la baraka du maître spirituel [183]. Le père de Niani Kanté donna ainsi à son fils le nom de Moussa Sacko en l'honneur de son amitié avec le marabout Mory Bira Sacko, qu'il admirait beaucoup. Mory Bira Sacko était un Soninké, venu, conformément à la légende de la dispersion des Soninkés, du Wagadu [184]. Captif des Peul Diallo, on raconte qu'il fut rapidement affranchi du fait de sa grande piété et de sa connaissance de l'Islam, puis qu'il devint le premier marabout et sacrificateur des chefs Diallo de Bafoulabé.

On observe ici le prolongement qui peut résulter d'une homonymie, des relations dans le temps. L'homonymie des deux premiers segments ainsi que l'association qui en découle au sein de la tontine se trouvent fondées sur une amitié, rendue légendaire par le geste du père de Niani Kanté qui donna à son fils le nom de Sacko, il y a bien longtemps. À travers l'homonymie d'usage, les deux segments vivent au quotidien une relation présentée comme de parenté, et cotisent ensemble dans un groupe de famille.

183 Voir Jean Schmitz, « Le souffle de la parenté. Mariage et transmission de la Baraka chez les clercs musulmans de la Vallée du Sénégal», *L'Homme* n° 154 (2000), pp. 241-278, p. 259.

184 Concernant cette légende voir C. MEILLASSOUX, L. DOUCOURÉ, D. SIMAGHA, 1967, op. cit. Concernant plus précisément les Sacko, voici ce qui m'a été dit : « Il y a 6 types de Sacko parmi les Soninké : les Sacko wakané, qui sont partis à pied avec sabre et flèches, les Sacko biba, qui sont partis à cheval, les Sacko kersiwalé (origine du nom du quartier kersignané ou habite toujours les famille Sacko de Bafoulabé), les Sacko gurdaméwaragé, qui transforment les choses, notamment le lait en sang, les Sacko diombera, qui ont la priorité sur les autres Sacko, et les Sacko, qui sont gardiens des secrets… (d'après Mahamadou Ablaye Sacko, arrière petit-fils de Mory Bira Sacko, premier conseiller de Bafoulabé, retraité de la Croix Rouge Internationale).

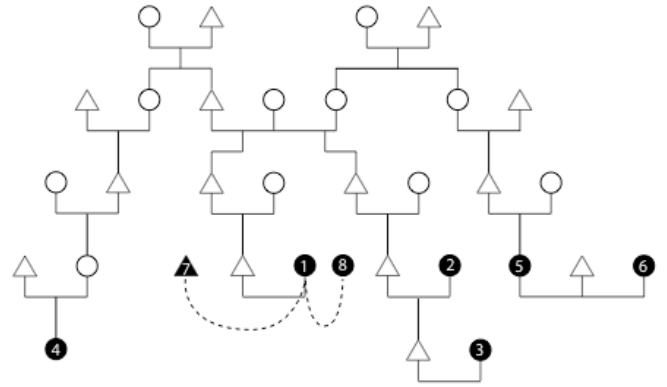


Schéma n°5 : Relations de parenté au sein du Balimaya ton Sackola (segment des descendants de Mory Bira Sacko)

1-Musumakhan Sakiliba/2-Diabu Traoré/3-Néné Diakhité/4-Abi Diallo/5-Djelika Fofana/6-Mata Diabi/7-Mamaï Fofana/8-Maï Sakiliba (également épouse Sacko, mais son mari est venu récemment de Guinée)

Les autres petits segments de Sacko associés à la tontine se sont greffés plus récemment en raison également d'une homonymie de hasard, n'impliquant aucun lien de parenté, mais dont la qualification comme parents pouvait représenter certains intérêts stratégiques. Le segment dit de Malé Sacko n'est pas d'ailleurs qualifié (par mes informatrices) par le nom d'un ascendant, mais par celui d'un migrant Malé Sacko, qui vit en France depuis vingt ans et qui investit largement au village. Il a parrainé le *balimaya Sacko ton* en envoyant les 20 000 CFA nécessaires à la déclaration officielle de l'association et à l'obtention du récépissé. D'après la mémoire des habitants de Bafoulabé, le père de Malé Sacko, Cheikh Djibril Sacko, serait venu du Tomora, ne connaissant personne, il aurait alors cherché à s'associer aux Sacko du village, plaidant l'ascendance historique du Wagadu. Aujourd'hui la famille de Malé Sacko se trouve, grâce à la migration et à la générosité de ce dernier, dans une situation matérielle confortable et honorable. Avoir les femmes de ce segment comme alliées (parentes, amies …) peut représenter un atout pour le groupe.

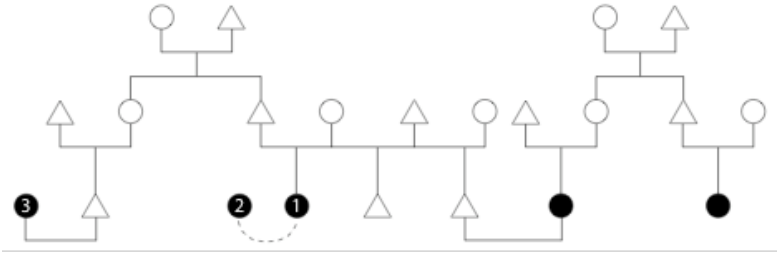


Schéma n°6 : Relations de parenté au sein du balimaya ton Sackola (ségment de la famille Malé Sacko)

1-Hawa Dico/2-Nyama Diallo/3-Dienaba Diabo/4-Khadiatu Sakiliba/5-Khadiatu Dabo

Les deux derniers segments sont des Soninkés du groupe endogame des *ñamakalaa*, qui portent le nom de Sacko également, mais se sont installés plus récemment à Bafoulabé et n'ont aucun lien de parenté ou d'amitié légendaire avec les deux premiers. Les membres ont été intégrées du fait d'une homonymie fortuite, et principalement pour accroître le capital du groupe et remplir au sein du *ton* des fonctions correspondant à leur statut de *ñamakalaa* : crieuses publiques, organisatrices, communicatrices, préparatrices du thé …

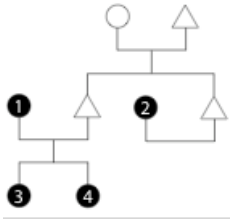


Schéma n°7 : Relations de parenté au sein du balimaya ton Sackola (ségment des jéli)

-1-Kunku Kanté ; 2-Sokhona Kanté ; 3-Altiné Sacko ; 4-Maïmuna Sacko.

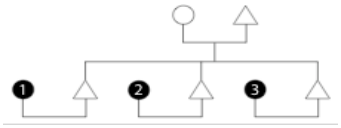


Schéma n°8 : *Relations de parenté au sein du balimaya ton Sackola (ségment des garanké)*

1-Kansoutou Sylla /2-Fily Tounkara/3-Sitan Cissé

L'exemple du *balimaya ton Sacko* montre bien qu'une tontine utilise le registre de la parenté tout en le dépassant. La parenté, c'est bien connu, est vécue de manière très large dans les réseaux ouest-africains. On voit ici comment elle peut s'étendre par une homonymie d'usage, par exemple, le principe étant de créer entre les homonymes un lien fort impliquant solidarité. On constate ici que reconstruite et vécue, cette parenté se perpétue au-delà de quatre générations. Matérialisée et réactualisée par l'échange, elle crée entre les descendants des relations de solidarité activées dans les tontines et les cérémonies.

d) Concurrence entre groupes nominaux

Par le travail des femmes, la renommée des lignages Sacko s'étend et gagne en influence à Bafoulabé. En 2004, lors de la formalisation du *Balimaya ton Sacko* en tontine régulière au-delà des cotisations cérémonielles, il y avait 16 membres. Aujourd'hui, elles sont 46. Cette expansion, célébrée par exemple par une fête pour le 8 mars 2008, sur laquelle nous reviendrons, n'apparaît pas complètement étrangère à l'influence de Musu Sakiliba, épouse Sacko, Présidente des femmes du Cercle de Bafoulabé. La preuve en est que le groupe de tontine concurrent de l'ancienne Présidente du Cercle, épouse des chefs traditionnels Diallo du village, est en déclin depuis le changement de poste. On voit ici à l'œuvre la concurrence des clans qui s'inscrit dans l'histoire. L'idée est que l'on se souvienne également, par les pratiques des épouses d'un nom qui résonne : celui des Diallo, celui des Sacko.

Cette remarque sur la concurrence des tons à Bafoulabé peut s'inscrire dans le

débat ouvert par Tarik Dahou sur le concept anthropologique de factionnalisme et sa récupération par les sciences politiques[185]. Le factionnalisme, dérivé de la segmentarité d'Evans-Pritchard et de l'interactionnisme de l'école de Chicago, désigne « un système d'opposition dual dans lequel des ressources circulent au sein d'une clique au détriment d'une autre clique selon les mécanismes de l'alliance parentale et politique »[186]. En analyse des réseaux sociaux, une « clique » définit un groupe au sein duquel la densité est égale à un, c'est-à-dire que toutes les relations possibles au sein du réseau existent effectivement, que chacun connaît tous les autres, et que, dans le cadre des tontines, chacune échange avec toutes les autres. Alors que dans les systèmes dits segmentaires, les groupes opposés pour le leadership procèdent de clivages opérés par des systèmes lignagers basés sur l'uni filiation (patri ou matri linéaire), dans les groupes féminins khassonkhé et wolof, les affiliations se fondent sur la construction de groupes d'*affins* – groupe de parents alliés sans règle de filiation identifiable. La loyauté provient alors autant d'alliances matrimoniales, que d'affinités qui peuvent adopter par métaphore performative le vocabulaire de la parenté. Il en va de même pour les appartenances politiques étudiées par Tarik Dahou dans un village du Delta du fleuve Sénégal comme pour les associations féminines de la Haute Vallée : « Même si leurs limites ne sont pas claires, elles sont dotées d'une histoire qui définit une identité forte. » En ceci l'auteur s'oppose à une réduction, dans le domaine politique, du concept de factionnalisme à un clientélisme, souvent porté par une vision utilitariste. Même si les choix individuels et les stratégies d'intérêt ont une importance, ils demeurent en effet circonscrits par une structure sociale, un ancrage historique fort. Ainsi Tarik Dahou tente de montrer qu'au-delà des rétributions matérielles, il existe des moteurs symboliques au processus d'agrégation sociale, notamment dans le fait d'être reconnu comme une personne d'honneur dans l'histoire locale (et parfois transnationale). J'ajouterais que pour être effectifs ces liens affectifs doivent être matérialisés par l'échange ; ce qui peut par endroit expliquer les dérives matérialistes des lectures d'un processus où toute relation est médiatisée par l'argent, devenu principale valeur d'échange.

185 T. DAHOU, « Entre engagement et allégeance. Historicisation du politique au Sénégal », *Cahiers d'études africaines* (2002)/3, 167, pp. 499-520.

186 T. DAHOU, 2002, art. cit., p. 501.

D) RESEAUX DE RELATIONS EN CONTEXTE MIGRATOIRE

Ces logiques qui président la construction d'un réseau social d'alliance et d'affinité empruntant les registres de la parenté ont donc assez peu de lien avec le territoire puisqu'on verra qu'elles se reproduisent en contexte migratoire. On a vu en effet que ces logiques pouvaient s'inscrire dans une histoire locale. La portée de celle-ci ne semble pas pour autant territorialisée et résiste à la délocalisation des groupes qu'induit la migration et l'installation définitive ailleurs. L'examen des réseaux de constitution des tontines en France fait apparaître un entrecroisement de plusieurs cercles de sociabilité[187], dont les principaux sont toujours la parenté, le voisinage passé et présent et les relations de travail. Lorsque les femmes sénégalaises et maliennes se lancent dans des activités économiques incluant des personnes résidant dans leur pays d'origine, c'est principalement par le truchement des réseaux familiaux, d'une parentèle féminine reconstituée. On retrouve en effet en contexte migratoire les mêmes mécanismes d'activation des liens à partir des registres de la parenté et de l'alliance. À plusieurs reprises, j'ai pu constater que les femmes africaines vivant en France organisaient des tontines au sein d'une parentèle élargie, à partir d'une homonymie. À Paris, le tour de la « tontine des jeunes » réunissait par exemple les femmes membres de la famille des Sylla, Pour Rokia, c'était le tour des femmes de la famille de son mari et pour Diawara celui des femmes de la famille de sa mère. Mariama participe de même à une tontine « avec toutes les familles Touré du village », on peut imaginer que pour ces groupes d'homonymes les mécanismes de cooptation répondent au même fonctionnement que celui observé pour la tontine des Sacko à Bafoulabé.

Les femmes interrogées insistent cependant parfois sur une différence qu'elles jugent importante entre tontine organisée avec les membres de leur famille d'une part, de

187 D'après R. VUARIN, 1994, art. cit., c'est cet entrecroisement même qui se trouve être au fondement de la cohésion sociale à Bamako et se construit en particulier au cours des cérémonies familiales et féminines.

« mon côté » comme dit Mariama, et la tontine organisée avec les femmes de la famille de leur mari d'autre part. En France, les familles sont souvent mononucléaires, et la cotisation à la tontine permet aux épouses de s'intégrer malgré tout dans la famille de leur mari, et de se faire accepter notamment par les femmes de cette nouvelle famille. Cette cotisation dans la famille du mari est l'occasion d'un tour de tontine, si bien que le geste n'est pas uniquement symbolique, et qu'il crée du fait du temps passé en commun des liens de connivence parfois difficiles à entretenir en contexte migratoire, où la vie collective est moins prégnante qu'au pays. Les réseaux de parenté africains sont ainsi entretenus du côté des femmes notamment par les pratiques tontinières.

Cependant, à propos des cercles de constitution des réseaux tontiniers, les entretiens réalisés en France mettent aussi en évidence la valeur des relations d'amitié, qui se créent entre femmes africaines à partir d'une socialisation par le travail et le voisinage. Khudia, par exemple, est coiffeuse dans un salon africain, Porte de Pantin. Elle participe depuis plusieurs années à une tontine qui regroupe ses collègues de travail. Mariama et Rokia habitent deux immeubles voisins à Montreuil, elles sont devenues très amies, et se voient quotidiennement. Rokia a donc tout naturellement proposé à Mariama de cotiser dans une tontine, dont lui avait parlé sa nièce. Ami, quant à elle, participe à une tontine par le biais de sa voisine de palier, à qui elle confie 150 euros mensuellement pour qu'elle les fasse passer à une gérante. Ces relations de travail et de voisinage se transforment parfois en relation d'amitié durable, entretenue notamment par l'organisation d'une tontine, comme c'est le cas pour Mariama et Néné, qui continuent à cotiser dans une tontine, fondée avec les habitantes de leur ancien lieu de résidence, devenues leurs amies :

> « On habitait toutes dans le même coin, dans le 20ème Porte des Lilas. Maintenant on est dispersées un peu partout. On est 10 personnes.»

Pour organiser des tontines, les femmes africaines font souvent jouer simultanément ces différents cercles de sociabilité, et certaines participent de fait à plusieurs tontines, ce que Mariama résume ainsi :

> « J'en fais presque 5 ou 6, mais pas avec les mêmes gens. L'une c'est avec les femmes de ma famille, de mon côté, du côté de mon père. J'en fais une aussi avec la famille de mon mari. J'en fais une aussi avec

> toutes les familles Touré du village. Il y en a une autre que je fais avec mes copines, mes copines de Paris, parce qu'avant j'habitais à Paris. Et l'autre, c'est celle avec Rokia.»

Souvent les cercles s'entrecroisent et se combinent, comme c'est le cas par exemple pour Anta, qui est entrée dans une tontine de famille par le biais d'une relation de travail. Le plus souvent d'ailleurs, les gérantes qui organisent des tontines recrutent leurs « clientes » conjointement dans les trois cercles, les intermédiaires font de même etc, et c'est ainsi que le réseau s'étend, les mots clés du mode de vie urbain étant bien ceux de « réseau » et de « combinaison », comme le signalait déjà Ulf Hannerz en 1980 [188]. Toutefois le registre de la parenté demeure celui qui apparaît comme le plus souvent mobilisé dans les réseaux de relations des immigrés. Il est donc important de définir un peu plus précisément ce que recouvre cette parenté.

a) Un réseau tontinier égo-centré

Prenons le réseau tontinier à travers un point de vue egocentré à travers l'exemple des tontines auxquelles participent Néné en banlieue parisienne. L'entretien ouvert réalisé avec Néné dans l'optique de représenter les réseaux de parenté impliqués, plus que le graphe en lui-même d'ailleurs, a révélé la profondeur générationnelle des rapports de parenté mis en œuvre dans la tontine, ce dont je n'avais jusque-là pas conscience.

188 U. HANNERZ, *Explorer la ville, éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Éditions de minuit, 1980, p. 89.

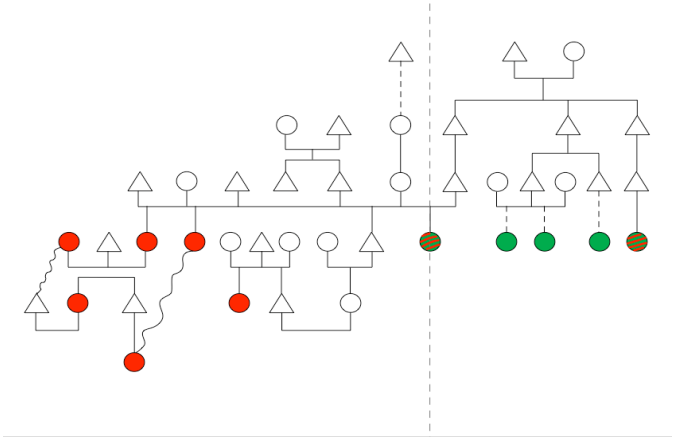


Schéma n°9 : Réseau tontinier egocentré des tontines de Néné

En rouge : les membres de la tontine des Kayésiennes, qui ont des liens de parenté maternels avec Néné. En vert : les membres de la tontine de Dingira, du côté paternel de Néné. ` En rouge et vert : Néné et sa cousine paternelle qui l'a fait entrer dans la tontine des Kayésiennes. Les lignes ondulées représentent des liens entre nobles et *ñamakalaa*.

On note que Néné fait bien la différence entre sa tontine cérémonielle dans sa famille paternelle et la tontine des Kayésiennes dans sa famille maternelle, dans laquelle elle est pourtant entrée par le biais de sa cousine paternelle. Avant de revenir plus en détail sur les réseaux de relations qui structurent la tontine des Kayésiennes (à gauche en rouge), je voudrais m'arrêter un instant sur la tontine cérémonielle de Dingira (à droite en vert). Les quinze femmes de cette tontine sont toutes des descendantes ou des épouses de descendants de quatre frères originaires du village de Dingira dans le Khasso, dont l'arrière-grand-père de Néné. Dans sa conception des choses, cette tontine est plus spécifiquement une tontine de famille que celle des Kayésiennes, qui n'est que fortuitement liée à sa parentèle maternelle. L'arbre dessiné ne correspond pas exactement aux relations énoncées dans l'entretien, dont l'extrait suivant permettra une compréhension plus complète :

> Moi : Dans les vingt personnes, vous êtes tous des descendants du même grand-père ?
>
> Néné : Oui, on vient tous de Dinghira. Parce que mon père vient de Dinghira, on est de la famille. Y a des femmes de nos cousins aussi. Y en a qui sont là-dedans par alliance.
>
> Moi : Qui est l'ancêtre commun ?

Néné : C'est le grand-père de mon père. Tout ça, c'est du côté de mon père. Mais y a une femme, elle est mariée avec le cousin à ma mère. Mais elle-même, sa grand-mère est ma cousine directe du côté de mon père. C'est compliqué hein. Parce qu'ici vous arrêtez aux oncles, tantes et cousins, mais chez nous, même ton arrière jusqu'à sept générations, on connaît. On sait que c'est la famille. Je suis près de cette famille à cause de ça, de ça, de ça. (…)

Moi : Dans la tontine des vingt personnes, vous savez tous dire quel lien de parenté ils ont avec vous ?

Néné : Oui, je connais le lien de parenté de tout le monde avec moi. Mais c'est dur, ce n'est pas écrit, c'est tout dans la tête. Arrivé à un moment, c'est les griots qui peuvent raconter des histoires comme ça. (…)

Moi : L'ancêtre commun en tout cas c'est votre grand-père ?

Néné : Non, c'est son père. Mon arrière-grand-père, il a eu sept garçons. Mon grand-père, il a eu six frères, on se fréquente toujours. Y en a quatre qui sont restés dans notre village à Dinghira, les autres ils se sont chamaillés, ils sont partis derrière Bafoulabé. Moi je ne les connais pas. Ceux qui font la tontine descendent des quatre. Un des frères de mon grand-père, il a eu des enfants avant mon grand-père. Ce sont ses petits-enfants à lui qui ont l'âge de mon père. Les vingt membres de la tontine c'est leur arrière-grand-père, ou donc leur arrière-arrière-grand-père.

(Néné commence à écrire l'histoire sur le dos d'une photo, on l'appelle… Elle reprend à l'oral)

Néné : Donc, ce sont les petits-enfants de mon grand-oncle qui ont l'âge de mon père. Fanta Sakiliba (en rouge et vert) son grand-père aussi est un frère de mon grand-père, mais il n'a eu qu'un enfant, c'est son père.

Moi : Les vingt membres de la tontine, vous sauriez dire leur lien de parenté avec les quatre grands-pères ?

Néné : Le frère à mon grand-père, Maginbara, qui a eu des enfants, il y en a 4 là-dedans qui sont les enfants de ses petits-enfants. Après y a ma cousine, Fanta Sakiliba. Y a moi. Bon, plus la première femme de celui-là. Mon père s'est marié avec la femme de son cousin Moussa qui était décédé, alors qu'il avait trois femmes. Mon père s'est marié avec l'une d'entre elles, parce qu'elle était enceinte. Ils ont eu une fille. Puis ils ont divorcé. Après mon père et ma mère se sont mariés, ils ont eu que moi.

Moi : Donc, les quatre membres de la tontine qui descendent de Maginbara ...?

Néné : Oui y a Astou, Fatu, Fanta, Lali … Tu sais présenter les trucs

> généalogiques, ce n'est pas facile. Tu restes sur les tontines, et tu dis : « ils sont tous de la même famille ». Bon, Moussa sa première femme, les autres de la tontine sont les petits-enfants de sa sœur. Mais tu sais mon grand-père, il avait six femmes. Tu sais, il ne faut pas rentrer dans ça, c'est trop compliqué !
>
> Moi : Comment vous avez retrouvé ces gens-là en France, alors que vous n'alliez jamais au village ?
>
> Néné : On se connaît tous, parce que les gens parlent. Je vais te raconter une histoire. Une fois, j'ai quitté la France pour aller au Mali. Je suis allée chez Maginbara. Mais il est décédé derrière mon père. Je ne connaissais personne là-bas, les femmes que je connaissais n'étaient pas là. J'ai dit bonjour à tout le monde. Ils m'ont dit : « Toi tu es qui ?». J'ai dit : « je suis Néné ». Ils ont dit : « Ah Tanti Néné, ça va ? Et la France ça va ? Et tonton ça va ? »

b) Les relations à l'œuvre dans la tontine dite des Kayésiennes

La tontine des femmes kayésiennes de la région parisienne a été fondée en 1994 autour d'un noyau de trois amies d'enfance, Fanta Diarra, Fanta Sakiliba et Ami Sidibé, qui étaient voisines ensemble dans le quartier Khasso de Kayes. Les autres membres ont adhéré à la tontine par relations.

La relation qui a primé fut celle de Fanta Sakiliba avec Djeme Ndiaye, leurs époux étant frères. Djeme Ndiaye, d'un âge respectable, s'est vu proposer par Fanta Sakiliba d'être la Présidence de la tontine des Kayésiennes qu'elles souhaitaient fonder. Mais comme elle était déjà présidente d'une autre tontine, Djeme Ndiaye a refusé. Fanta Sakiliba a alors proposé à Néné Sakiliba, une de ses cousines du côté paternel, de devenir Présidente de la tontine. Néné est donc devenue Présidente, mais au début elle ne connaissait personne d'autre que Fanta, car les liens de parenté avec les autres membres ont été découvert à posteriori. Djeme a fait entrer dans la tontine deux amies d'enfance, une cousine directe, deux amies d'enfance de son village maternel de Dounkuru, et l'épouse du griot de son mari. Cette griotte a fait entrer dans la tontine la fille d'un *jatigui* de sa mère. Fanta Sakiliba a, quant à elle, fait entrer Néné et une de ses nièces Diatu Sumaré. Fanta Diarra, quant à elle, a fait entrer dans la tontine une ancienne connaissance du quartier Khasso à Kayes, Dienaba Diallo, qui à la suite de ses défaillances a été

remplacée en 2005 par Salle Sucko, une autre voisine du quartier Khasso. Un autre nœud de la tontine est représenté par Maï Macalu, qui est à la fois une cousine de Fanta Sakiliba ayant grandi dans le quartier Khasso, et la co-épouse de Djeme Ndiaye. Maï Macalu a fait entrer Oumou Macalou, qui est une cousine directe, ainsi que Fatumata Macalu, dont l'homonymie est trompeuse, puisqu'il s'agit entre elles d'une relation de travail. Fatumata Macalu a elle-même fait entrer dans la tontine sa co-épouse Kudé Dia Diallo. Umu Macalu a également intégré dans la tontine quatre amies d'enfance du quartier Khasso.

Pour résumer, la tontine est partie d'une alliance entre amies d'enfance, mais surtout du triangle formé par Fanta Sakiliba et les deux co-épouses, Maï Macalu et Djeme Ndiaye. Ces trois relations connectées entre elles forment un triangle, et sont au départ structurées par les époux. Ce sont les deux époux de ces trois femmes qui sont en relation de parenté directe (même grand-père, même grand-mère). Au départ le réseau était plus vaste et contenait 40 personnes, dont une bonne partie avait été amenée par Dienaba Diallo, qui a fait sécession en quittant la tontine.

Avec le graphe suivant, j'ai voulu représenter plus clairement cet énoncé de relations, afin qu'il soit un peu plus intelligible et analysable. Il a été réalisé avec Néné, ce qui a peut-être introduit un biais dans la perception des relations, mais on remarquera qu'elle ne s'est pas située au centre des liens, bien au contraire[189] . Les relations ont été dessinées en privilégiant le lien qui a explicitement entraîné l'intégration de chacun des membres dans le groupe, ainsi les doubles liens ne sont pas pris en compte. Comme ils sont fortuits, le lien de parenté par exemple entre Néné n°14 et ses sœurs par alliance n° 3 et 13 (filles d'un des époux de sa mère) n'apparaissent pas. De fait, Néné ne les a connus qu'à travers la tontine qui les a réunies, et toutes avant cela ne se connaissaient que « de nom ». Quatorze ans de tours de tontines ont donc considérablement renforcé, si ce n'est initié, leurs liens de parenté.

[189] La position de Néné, qui a remplacé Djeme Ndiaye (n° 12) dans ce réseau, asseoit sa légitimité fondée essentiellement sur son âge, et a pu la rendre plus impartiale dans certains cas, notamment lors la sécession de Dienaba Diallo.

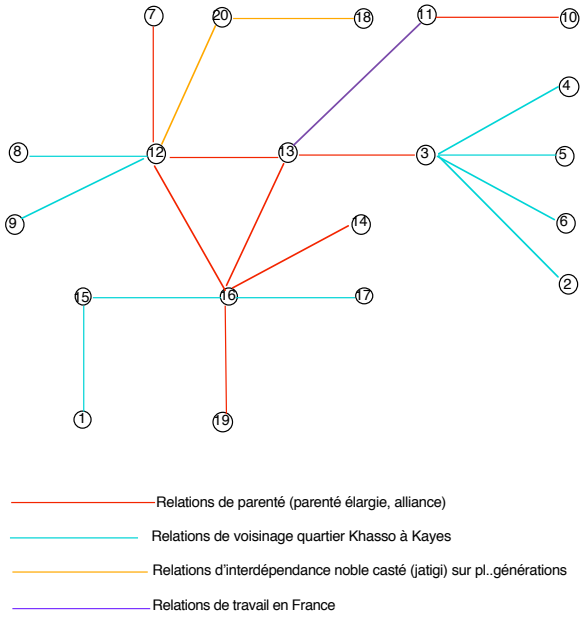


Schéma n° 10: Les relations prévalant à la constitution de la tontine de Kayésiennes à Paris.

1) Salle Sucko, descendante d'esclave, quartier Khasso, entrée par Fanta Diarra pour remplacer Dienaba Diallo/

2) Sira Diallo, appartenant à la grande famille noble des chefs Diallo, quartier Khasso, entrée par Umu Macalu/

3) Umu Macalu, quartier Khasso, entrée par Maï Macalu leurs deux pères sont de même père même mère/

4) Maï Fadiga, quartier Khasso, entrée par Umou Macalu/

5) Mory Musu Kanouté, griotte, quartier Khasso, entrée par Umu Macalu/

6) Marietu Sakiliba, quartier Khasso, entrée par Umu Macalu/

7) Fatu Ndiaye, entrée par Djeme Ndiaye, cousine directe, même village Bunkuru/

8) Dabo Diallo, entrée par Djeme Ndiaye, amie d'enfance de la mère de Dabo/

9) Diarafa Diallo, entrée par Djeme Ndiaye, amie d'enfance de la mère de Diarafa/

10) Koudé Dia Diallo, entrée par Fatumata Macalu, co-épouse/

11) Fatumata Macalou, entrée par Maï Macalu, rencontre de travail/

12) Djeme Ndiaye, entrée par Fanta Sakiliba, leurs époux sont de même père, même mère/

13) Maï Macalou, entrée par Fanta Sakiliba, co-épouse Djeme Ndiaye./

14) Néné Sakiliba, entrée par Fanta Sakiliba, cousine éloignée du côté du père/

15) Fanta Diarra, fondatrice, quartier Khasso, amies d'enfance/

16) Fanta Sakiliba, fondatrice, quartier Khasso, amies d'enfance/

17) Ami Sidibé, fondatrice, quartier Khasso, amies d'enfance (nb fortuitement sœur du mari de la nièce de Néné/

18) Fanta Sakiliba (Logne), entrée par Diatu, la mère de Diatu était la griotte du père de Fanta/

19) Diatu Sumaré, entrée par Fanta Sakiliba, nièce par alliance (la tante de Diatu est mariée avec un cousin direct de Fanta)/

20) Diatu Sakiliba, entrée par Djeme, Diabaté, mari de Diatu est le griot du mari de Djeme./

Finalement sur les 20 membres de la tontine :

12 sont originaires du quartier Khasso de Kayes.

10 sont entrées dans la tontine par une relation d'amitié, datant d'avant la migration.

7 sont entrées dans la tontine par une relation de parenté.

2 sont entrées par une relation d'interdépendance de caste.

1 est entrée par une relation de travail

Ces relations sont celles qui ont prévalu à la création de la tontine. Aujourd'hui la relation d'échange mutuel entre les membres du groupe fait régner une interdépendance et une interconnaissance généralisées. En ce sens, la tontine, qui était au départ, comme toutes les autres, un réseau d'affinités disjointes, est devenue une *clique*, c'est-à-dire selon la terminologie employée dans l'analyse des réseaux sociaux, un ensemble de personnes qui se connaissent toutes les unes les autres. Toutes les relations possibles au sein du groupe existent réellement. Le lien social s'est ainsi trouvé densifié par la pratique tontinière. Aujourd'hui toutes les femmes de la tontine non seulement se connaissent, mais sont en relation d'échange et dépendent les unes des autres pour leur épargne, leurs projets et leurs cérémonies. Elles ont entre elles des relations proches des usages de la parenté.

La mise en regard des deux réseaux permet une représentation graphique (et forcément erronée ou idéalisée) de la densification du tissu social permise par la pratique tontinière, soit la démultiplication des relations, du capital social et économique de chacune. Si l'on pouvait se représenter plus globalement la circulation de l'épargne tontinière africaine, vue du ciel d'Ile-de-France, elle pourrait prendre la forme d'une vaste toile d'araignée, ou encore d'un réseau électrique. L'argent remplirait alors la fonction du courant, qui passe entre les individus.

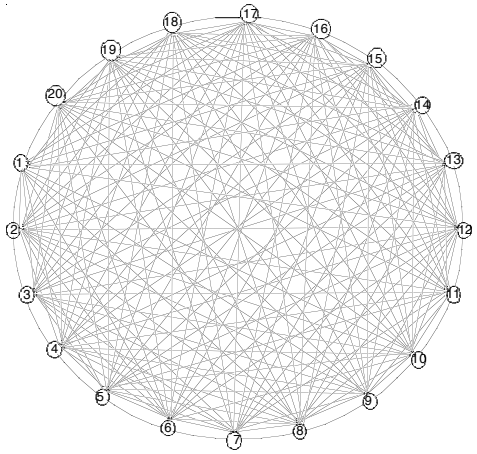


Schéma n°11 : Les membres de la tontine des Kayésiennes forment une clique.

Pour conclure on dira qu'en Afrique comme en contexte migratoire, les tontines apparaissent souvent fondées sur un système d'échange qui lie entre elles des femmes, bien souvent à partir de relations initiale de parenté existant par les hommes (le père, l'époux, l'ancêtre masculin ...). La profondeur historique ou générationnelle de ces réseaux apparaît comme un déterminant d'une forte cohésion, non pas parce qu'ils sont construits sur la parenté, mais parce qu'ils sont matérialisés par une cotisation rotative et par une forme de discours identitaire. Ces réseaux mettent en réalité en œuvre une dynamique proche de ce que Lévi-Strauss nomme le dépassement de la parenté.

Chapitre 2 : Les cérémonies

Les pratiques de cotisation rotatives occasionnées par les cérémonies familiales (tontines cérémonielles) sont, on l'a vu, parfois directement à l'origine de groupes de tontines simples. Par ailleurs, les dépenses cérémonielles sont également la destination prioritaire de l'épargne tontinière, au point que l'on peut dire avec Yacine Sarr : « Les exigences des cérémonies sociales sont à l'origine de la forte adhésion aux femmes aux tours, tontine, mbotaay, etc. » [190]

Comme l'écrit aussi Ismaël Moya : « Ces relations socio-financières dessinent un espace interféminin marqué par une intense circulation d'argent polarisée par la circulation cérémonielle et qui échappe en grande partie, sinon totalement aux hommes »[191]. Pourtant dans les tontines comme dans les cérémonies c'est bien souvent l'argent dû aux femmes par les hommes qui est investi au départ, on y reviendra. On peut en tous cas en effet parler d'un système financier où l'activité économique est en quelque sorte non seulement « polarisée » par les dépenses cérémonielles, mais également « calquée » sur ces dernières. Dans sa forme même, le geste de l'épargne rotative paraît semblable à celui des échanges suscités par les cérémonies : chaque invité vient apporter son don, en argent bien souvent, à celle qui est célébrée par la cérémonie ou la tontine, et qui, en fin de journée, dispose de la somme des dons et d'une liste indiquant qui a donné combien, pour qu'elle puisse rendre le contre-don. Un deuxième temps propre aux cérémonies et qui n'existe pas dans les tontines, consiste en une redistribution de cet argent. Dans les tontines simples et dans les tontines avec organisateur, les objectifs de capitalisation ont pris le pas sur la redistribution des biens cérémoniels, mais la force de cohésion contraignant à l'épargne reste la même. Pour bien comprendre le succès des tontines féminines dans la région du fleuve Sénégal, il paraît donc nécessaire de s'interroger sur l'importance et le dynamisme des cérémonies (*xew* en wolof,), et des échanges qu'elles occasionnent. On peut traduire littéralement le terme *xew* par

190 Y. SARR, *Vie associative féminine et circulation des biens dans les cérémonies familiales à la Médina de Dakar (Sénégal),* Mémoire de DEA de sociologie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2004, p. 9.

191 I. MOYA, 2003, art. cit., p. 123.

l'expression « ce qui arrive », et plus communément par l'idée d'« événement cérémoniel ». Fatu Sow précise : « C'est dans le cadre du *xew* que la vie sociale met en œuvre ses valeurs fondamentales »[192]. En bambara, le terme générique utilisé communément pour désigner les cérémonies est *kunko*, qui signifie littéralement la «tête» de l'événement et que l'on pourrait traduire par l'expression « point d'orgue » en français.

Malgré des différences importantes dans les configurations, on soulignera de nombreuses affinités entre les cérémonies organisées au Mali et au Sénégal. Les cérémonies célèbrent toujours la réalisation de rituels, et en particulier les rites de cycle de vie (initiation, mariage, baptême, deuil…), mais aussi les événements religieux ou politiques majeurs. Pour ma part, je m'intéresserai exclusivement aux premiers, qu'Arnold Van Gennep a étudiés comme étant des *rites de passage*. Arnold Van Gennep a en effet l'immense mérite d'avoir identifié l'importance universelle de ces seuils de vie :

> « C'est le fait même de vivre qui nécessite les passages successifs (…) d'une situation sociale à une autre : en sorte que la vie individuelle consiste en une succession d'étapes dont les fins et commencements forment des ensembles de même ordre : naissance, puberté sociale, mariage, paternité, progression de classe, spécialisation d'occupation, mort. Et à chacun de ces ensembles se rapportent des cérémonies dont l'objet est identique : faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée »[193].

On verra cependant que ce n'est pas uniquement l'individu qui est impliqué dans un changement de statut, mais toute la famille. Dans les cérémonies familiales wolof et khassonké, et en particulier au cours des baptêmes et mariages, plusieurs membres des familles se trouvent en effet entraînés dans ce mouvement de transformation des positions sociales.

Il faut savoir que dans la région du fleuve Sénégal, et c'est une spécificité importante par comparaison avec d'autres régions d'Afrique, les rites de cycle de vie

192 F. SOW, « *Femmes*, *socialité et valeurs africaines* », *IFAN*, Université Cheikh Anta Diop, *Dakar*, *Notes Africaines*, nº 168 (1975) pp. 105-112, p. 108.

193 A. VAN GENNEP, 1981 (1909), op. cit. p. 5.

obéissent à une division sexuelle assez stricte de l'activité rituelle. Ce qui a trait à la dimension religieuse musulmane de l'événement célébré, et que l'on appelle « rituel religieux », relève de la sphère masculine d'activité. Ces rites, principalement des prières et des sacrifices par imitation des faits et gestes du Prophète, permettent de placer l'événement célébré sous la protection divine. Du côté des femmes, ce qu'on appelle les « cérémonies familiales » travaillent plus spécifiquement les relations humaines, à travers des gestes marquant les nouveaux ordonnancements qu'impliquent les rites de passage, ce notamment par des échanges de biens (pagnes, bijoux, mobiliers…) et d'argent. Arnold Van Gennep, dans sa typologie des séquences constitutives des rites de passage, situe les échanges de biens et d'argent comme une phase d'agrégation des individus et des groupes concernés [194]. Ces échanges prennent leur sens quand ils sont mis en rapport avec d'autres au cours d'un long processus qui tisse les réseaux de l'alliance au fil de la vie. Les sommes engagées dans ces cérémonies sont souvent très importantes relativement au niveau de vie. Une cérémonie peut impliquer pour une mère de famille la dépense en une journée de plusieurs millions de francs CFA. La nourriture, la prise en charge des invités nombreux, et les cadeaux, représentent déjà un investissement important. En outre, certains moments dans le déroulement des cérémonies sont marqués par des dons et contre-dons immédiats ou différés souvent doublés voire décuplés. C'est à ce système de dons que renvoie la notion d' « échanges cérémoniels ». Dans son *Essai sur le don*, Marcel Mauss analyse ces types systémiques de dons, qui interviennent comme un contrat entre deux groupes. Il y a prestation totale lorsque tout le clan contracte pour tous ses membres [195]. Dans les échanges cérémoniels que nous décrivons, les protagonistes rivalisent à titre plus ou moins individuel au sein de groupes d'âge et à travers des dons obligés, si bien que la réciprocité est généralisée, asymétrique et redistributive. Ces échanges cérémoniels sont institués entre femmes, et apparaissent comme un des fondements de l'équilibre social et de la pérennité des liens célébrés.

À partir des travaux sur le sujet et de quelques exemples du terrain, je présenterai

194 A. VAN GENNEP, 1981(1909), op.cit, en particulier le chapitre intitulé « Les individus et les groupements » pp. 35-56.

195 M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923), in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006 (1950), pp. 145-279, p.151-153.

dans cette partie le cadre cérémoniel, c'est-à-dire l'enchaînement des différentes cérémonies organisées autour des rites de cycles de vie. Ce cadre permettra par la suite de situer dans un contexte précis les gestes cérémoniels dont on cherchera à exprimer le sens et les effets. La continuité des événements qui donnent lieu à des échanges cérémoniels sera présentée dans l'ordre suivant : initiation, fiançailles, mariage et baptême. En effet, le baptême du premier enfant apparaît surtout comme un aboutissement des cérémonies précédentes, une consécration du mariage dont la fonction principale est la reproduction sociale. J'évoquerai brièvement le cas des funérailles et des deuils, dans lesquels les femmes et les échanges occupent une place moins centrale. Cette présentation ne se veut pas exhaustive, car elle ne montre que les grandes lignes de l'activité rituelle telle qu'on l'observe aujourd'hui parmi les ressortissants des communautés de la région du fleuve Sénégal. Mais les cérémonies familiales et les prestations dues par les protagonistes, si elles correspondent effectivement à certains modèles et usages coutumiers, se déclinent néanmoins suivant une variabilité infinie, du fait qu'elles sont l'objet d'adaptations constantes en fonction d'influences diverses et des capacités matérielles des familles.

A) INITIATIONS EN DESUETUDE

On commencera tout d'abord par évoquer les rites collectifs d'initiation des jeunes filles, qui ont tendance à disparaître sous l'influence de l'Islam, mais dont la survivance en pays khassonké permet de saisir une forme de continuité avec les cérémonies familiales.

a) Le mayo khassonké

En pays khassonké, alors que l'initiation masculine *ñara* a disparu (mes informateurs se souviennent du dernier *ñara* en 1956), le rite initiatique féminin *mayo*

perdure jusqu'à aujourd'hui dans les villages. Je n'ai pas pu, pour des raisons pratiques, assister à une initiation des jeunes filles. Il m'a été dit que ce rituel devait être organisé fin 2009 quelque part dans le Khasso. Mais la personne qui devait me prévenir de la tenue de l'événement n'a pas pu (ou peut-être n'a pas voulu) me contacter pour que je puisse m'y rendre. Ce n'est qu'à travers des représentations folkloriques organisées par l'ECKF en contexte migratoire lors des journées culturelles khassonkés que j'ai pu avoir une idée du déroulement de ce rite du *mayo*. Et le rite du *mayo* a également été mis en scène à l'occasion de l'inauguration d'un quartier khassonké à Kayes, et retransmis en deux actes à la télévision malienne, ce qui a été l'occasion de discussions avec les femmes de Bafoulabé qui avaient vécu enfants ce rite de passage. La communauté khassonké utilise souvent ce rituel féminin comme illustration d'une forme de tradition identitaire et ethnique. Aujourd'hui les jeunes filles sont excisées bien avant le moment du *mayo* et ne vivent pas l'initiation dans la durée et la réclusion comme autrefois. La folklorisation du rituel du *mayo* khassonké n'enlève pas une forme d'intensité évocatrice, et renforce l'impression que le rite se rapproche par certains aspects d'une mise en scène. L'accent semble mis aujourd'hui essentiellement sur l'apprentissage de la chorégraphie et des gestes symboliques propres au *mayo.* Dans le rituel d'initiation Kisi que André Schaeffner décrit, il lui apparaît que l'enseignement ne contient d'ailleurs pas fondamentalement autre chose que l'apprentissage d'un ensemble de gestes qu'il situe « entre chorégraphie et exercices de préparation militaire. »[196]. Et le volet initiation aboutit essentiellement à l'exécution d'une forme de spectacle sur la place du village, comme on le verra dans le *mayo* autrefois et encore, le centre du village étant devenu télévisuel.

La théâtralisation présentant sous forme de tableaux successifs les différentes étapes du *mayo* correspond cependant dans les grandes lignes assez bien à ce que Charles Monteil décrivait en 1915 [197], malgré une moindre importance donnée aujourd'hui au personnage, mystique et effrayant, du *mama-dyombo*. J'utilise donc les données de la tradition ethnographique coloniale, celles du folklore, et les souvenirs que celui-ci éveille

196 A. SCHAEFFNER, « Ethnologie musicale et rituels africains », in *Le sistre et le hochet. Musique, théâtre et danse dans les sociétés africaines*, Paris, Hermann éditions des sciences et des arts, 1990, pp. 155-189, p. 162.

197 C. MONTEIL 1915, op. cit., p. 226 à 236.

chez mes informatrices, pour donner un aperçu de ce rituel.

Le *mayo* des jeunes filles khassonkés était programmé en même temps que le *nyara* des garçons, lorsqu'un certain nombre de jeunes gens dans le village avaient atteint la puberté, durant une année de récoltes moyennes et pendant la saison froide. Le personnage nommé *mama-dyombo,* avait en charge l'organisation des festivités. Le jour convenu, les fillettes âgées de 10 à 13 ans étaient d'abord excisées chez elles par une forgeronne, puis l'hémorragie était contenue par une application de plantes et de cendres. Les opérées étaient ensuite réunies dans une seule et même case où elles recevaient les soins de la vieille *séma musò*, qualifiée de savante ou de doctoresse. Pendant le temps de la réclusion qui durait sept jours, les jeunes filles ne portaient qu'un pagne pour protéger le milieu du corps et un autre pour envelopper leur chevelure, et ne devaient pas sortir. À partir du huitième jour, les jeunes filles s'asseyaient chaque soir les jambes étendues devant la case collective, la *séma* leur enseignait les règles de la bienséance féminine, et leurs amis leur rendaient visite.

Après la cicatrisation des plaies, *le mama-dyombo* fixait le jour de la purification et venait chercher les jeunes filles pour qu'elles quittent la case à la suite de la *séma* et entourées de leurs familles et amies. La procession défilait dans le village en musique, jusqu'au fleuve pour un bain rituel. Les fillettes s'asseyaient sur une pierre, on les libérait du haillon qui couvrait leurs cheveux et l'on procédait à un lavage énergique, dont la brutalité reste clairement gravée dans la mémoire des femmes qui l'ont vécu. Pendant ce temps, le *mama-dyombo,* nous dit Charles Monteil, divertissait les spectateurs avec des acrobaties. Il s'interrompait pour interpeller dans l'assistance des jeunes filles excisées les années précédentes, auxquelles il demandait où se trouvait leur fiancé. Il les taquinait vivement à ce sujet et les retenait prisonnières. Le fiancé, s'il était présent, devait donner un *tama*, une étoffe blanche sur l'importance de laquelle on reviendra, pour libérer la jeune fille, et à défaut une ou un camarade pouvait aussi agir de même. Après le bain rituel purificateur, les nouvelles excisées rentraient chez elles où elles étaient tressées, habillées et parées des plus beaux bijoux. Le soir, elles allaient défiler montées sur les épaules de jeunes hommes au rythme des percussions. Puis on organisait un tour de danse au cours duquel les jeunes filles excisées faisaient la démonstration de leurs talents.

La cérémonie finale avait lieu quelques jours plus tard. Les jeunes excisées revenaient sur le *béla*, la place de danse, et le *mama-dyombo* ou les griots présentaient pour chacune d'entre elles les nombreux cadeaux qui leur avaient été faits par leur famille et par leurs proches, et qui devaient constituer pour elles un trousseau en vue de leur mariage, autrement dit les richesses qu'elles pourraient amener chez celui qui les choisirait pour épouse. Le rite d'initiation des jeunes filles apparaît donc comme un rite prospectif, qui prépare les filles au mariage symboliquement et matériellement. Les années qui suivent, elles devront être fiancées, pour ne pas devenir la cible des taquineries du *mama-dyombo*.

Les Khassonké aujourd'hui ont considérablement réduit la part des rites d'initiation féminins (comme masculins d'ailleurs), désormais découplés du geste chirurgical, seule l'ablation du clitoris demeure. La raison invoquée de cet abandon par les habitants de Bafoulabé est souvent d'ordre économique. Les dépenses ostentatoires occasionnées par ces événements étaient devenues trop importantes. Pourtant, les cérémonies familiales, et en particulier, les mariages sont de plus en plus richement célébrés. On a vu que le rite féminin d'initiation féminin khassonké, le *mayo*, comprenait une séquence cérémonielle de présentation du trousseau de mariage des jeunes filles. Il y a donc une continuité entre initiation et cérémonie du mariage. Les remarques comparatives que faisait René Luneau dans les années 60 nous renseignent sur les mutations dans l'enchaînement des différentes cérémonies, qui apparaissent en fait comme différentes séquences d'un même processus [198]. À Beloko, village bambara du Mali, la fête qui accompagne l'excision est en réalité une célébration de noces. Par contre, le jour où la fiancée vient vivre chez son époux ou le jour où le mariage se consomme, René Luneau n'observe pas de festivités particulières. L'auteur remarque qu'inversement dans d'autres villages maliens qui, eux, célèbrent avec éclat la conduite de la fiancée chez son mari, la sortie de l'excision ne donne pas lieu à un rituel. On attribue une influence islamique à cette façon, ailleurs observée, d'abandonner les rites collectifs de sortie d'excision et de renforcer en contrepartie ceux du mariage. Ceci pourrait expliquer pourquoi les Khassonkés, qui ont résisté longtemps à l'islamisation, ont conservé plus tard les rites collectifs d'initiation.

198 R. LUNEAU, 1974, op .cit. p. 425.

En effet, dans la monographie de Charles Monteil, les cérémonies du *mayo* sont, comme on vient de le voir, abondamment décrites, alors que l'entrée en résidence se fait « furtivement » et sans faste. Un siècle plus tard, à Bafoulabé, alors que les cérémonies du *mayo* et du *ñara* ne sont plus pratiquées, on assiste à des mariages de plus en plus fastes.

b) Le tatouage des lèvres

Les Wolof du Sénégal n'ont quant à eux pas laissé de traces dans la littérature ou dans le folklore de rites d'initiation féminins collectifs. Il est parfois question du tatouage des lèvres, d'influence peul [199]. Perçu comme un geste initiatique qui se pratique collectivement, mais a tendance à s'individualiser, puis à disparaître au fil des générations, il consiste en l'application sur les gencives, les lèvres et leurs bordures incisées, d'une mixture à base de plantes efficaces, qui leur donne une teinte bleu sombre. Pour Raphaël Ndiaye, ce rite féminin est comme tout rite de passage à l'âge adulte, une manière d'éprouver la vaillance des jeunes filles, exhortées au courage par les chants de leurs égales, et par les déclamations généalogiques des griottes[200]. Pendant l'opération, la tatouée devait notamment se lever pour danser. Dominique Zahan, donne quant à lui une interprétation esthétique et symbolique de ce rite qui permet de contenir le verbe dangereux et naturellement labile des femmes [201]. Comme on le verra à travers les exemples mythiques de Musokoroni et de la sœur de Sundyata et comme on l'entend souvent dire en Afrique les femmes sont toujours suspectées de "trop parler" et de trahir les secrets. Si le tatouage des lèvres des femmes contient symboliquement leur parole, c'est donc bien là une façon de les rendre moins dangereuses pour les hommes, qui idéalisent la femme parfaite comme étant belle, docile, peu bavarde et pacifique. Ainsi se construit à travers cette intervention la femme idéale, la beauté et la discrétion s'associant

199 Les interprétations concernant l'origine de cette pratique varient peu, bien qu'Amar Samb y voie une tradition d'origine peul mais véhiculée par les Soninké : A. SAMB, *Folklore wolof du Sénégal*, bulletins de l'IFAN tome 37, série b, 1975.

200 R. NDIAYE, *La place de la femme dans les rites au Sénégal*, Dakar, Nouvelles éditions Africaines, 1986, pp. 127 à 130.

201 D. ZAHAN, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton, 1963, p. 45.

dans les esprits sous la forme d'un maquillage définitif. Aujourd'hui, l'initiation des jeunes filles sénégalaises apparaît plus diffuse et passe également par la danse, on y reviendra.

c) L'excision

Si les rituels collectifs disparaissent, le geste médical de l'excision demeure, en particulier au Mali. Rappelons que l'excision est une pratique préislamique de certaines sociétés d'Afrique de l'Ouest comme de l'Arabie Saoudite. L'excision n'est pas préconisée dans le Coran, mais conseillée dans certains hadiths et donc associée facilement à la confession musulmane. Mais ce n'est pas une pratique systématique chez les femmes musulmanes. L'excision est assez peu répandue au Sénégal par exemple, car les groupes wolof et sérère ne la pratiquent pas traditionnellement. Marie-Hélène Mottin Sylla, dans une enquête réalisée en 1990, dénombrait des femmes excisées surtout dans le Sud et l'Est du Sénégal et principalement chez les Peul, Toucouleur, Manding et aujourd'hui dans un groupe Diola [202], ainsi l'excision concernait-elle au Sénégal 20 % des femmes en 1990 [203]. La loi votée en 1999, instituant au Sénégal l'excision comme un acte criminel susceptible de poursuites pénales, a très probablement eu quelques effets depuis l'enquête précitée. Au Mali, en revanche, la majorité des femmes sont excisées (environ 92 % selon la même enquête). Un projet de loi interdisant l'excision est ajourné depuis 2002, en raison principalement d'une justification coutumière de la pratique de l'excision confiée aux forgeronnes. Des mouvements citoyens et humanitaires internationaux et locaux militent pour l'abolition de cette pratique qui peut avoir des conséquences médicales graves (hémorragies, difficultés et morts en couche, incontinences urinaires…). À Bafoulabé, les femmes ont choisi d'aborder ensemble ce

202 Notons à ce sujet que l'excision est une pratique récente dans ce groupe de la région des Kalounayes qui a subi en ce sens l'influence mandingue. Partout ailleurs en pays diola, l'excision est encore bannie. Adopter cette pratique est une manière pour les femmes kalounaye de faire le pendant féminin de l'initiation masculine du Bukut, cf Liselott Dellenborg*, Multiple Meanings of Female Initiation,* Göteberg, Göterberg University, 2007.

203 M.-H. MOTTIN-SYLLA, *Excision au Sénégal informer pour agir*, Série d'études et recherches n°137, Enda, Dakar, 1990.

thème de l'excision, à l'occasion de la journée du 8 mars 2008. La sage-femme de Bafoulabé a proposé un film entre fiction et documentaire racontant l'histoire d'un village reculé où les forgeronnes excisent les filles pour fournir au roi un aphrodisiaque, celle d'une femme morte en couche des suites de l'excision et celle d'une autre rejetée par son village du fait de son incontinence liée aux séquelles de l'excision. Elle a également donné son point de vue sur les risques médicaux exposés dans le film. Les femmes semblaient d'accord pour mettre un terme à cette pratique, et certaines petites filles de Bafoulabé ne sont d'ailleurs déjà plus excisées aujourd'hui. Pour les femmes de Bafoulabé qui en discutent, l'excision est aussi hypothétiquement vécue comme une marque de l'esclavage, d'après une légende qu'elles racontent. Une femme jalouse aurait excisé l'esclave qui avait pour habitude de séduire son époux afin de calmer ses ardeurs et condamné toutes ses descendantes à subir la même chose.

Aujourd'hui, on observe partout que les filles sont excisées de plus en plus jeunes, parfois même juste après le baptême à huit jours, alors qu'elles l'étaient autrefois au cours de rites collectifs qui s'adressaient, on l'a vu, plutôt à des fillettes d'une dizaine d'années. On comprend bien alors que le geste ne peut pas être considéré comme un rite de passage à l'âge adulte et qu'il doit être davantage compris comme un marquage des genres. La représentation la plus courante du sens de ce geste, théorisée par Bruno Bettelheim en 1954, renvoie à une élimination de la part masculine de la femme que représente le clitoris (au même titre, l'ablation du prépuce chez les hommes représente une élimination de sa part féminine)[204]. D'après Michel Cartry, chez les Gourmantchés, le clitoris est ainsi considéré comme un « petit pénis »[205]. Sa suppression est l'expression d'un marquage social et sexuel de la féminité, présenté comme nécessaire à la vie conjugale. D'après les témoignages transmis par Marie-Hélène Mottin Sylla, certaines femmes au Mali se font exciser la veille de leur mariage lorsque, lors de la toilette rituelle, les « vieilles » réalisent qu'elles ne le sont pas, ce qui risquerait de compromettre

204 B. BETTELHEIM, *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, Paris Gallimard, 1954.

205 M. CARTRY, « La calebasse de l'excision en pays gourmantché », *Journal de la Société des Africanistes*, vol 38/2 (1968), pp. 198-225.

la réussite de leur mariage. À l'inverse, Jean-Claude Müller rapporte que chez les Dii, le clitoris représente, plutôt qu'un élément masculin, le moteur d'une féminité sexuelle qu'il s'agit de réfréner, le rite d'élongation du clitoris s'accompagnant là de la stricte recommandation faite aux jeunes filles de ne pas céder facilement aux assauts des hommes [206]. Cette analyse fait écho à l'idée populaire et facilement compréhensible que l'excision vise à retenir les ardeurs sexuelles des femmes, et à assurer ainsi après leur mariage une plus grande fidélité. Dans tous les cas, l'excision apparaît comme une forme de conditionnement de la femme à la relation sexuelle conjugale.

Les rites d'initiation, collectifs comme individuels, apparaissent ainsi comme une préparation symbolique, matérielle et sexuelle des jeunes filles à la vie conjugale. En ce sens ils peuvent être intégrés à la cérémonie des fiançailles ou du mariage lui-même. Chez les *S*érères, par exemple, le *ndut rew we*, désignant un rite d'initiation des femmes, s'enchâsse dans la cérémonie du mariage [207]. L'initiation et le mariage peuvent ainsi être pensés comme des équivalents s'enchâssant l'un dans l'autre. Ils correspondent tous deux à un rite qui construit l'épouse idéalisée, excisée, purifiée par un bain et surtout dotée de nombreux cadeaux, en vue de son mariage. C'est notamment pour pouvoir rassembler ces présents en temps voulu que les femmes organisent tontines et échanges cérémoniels. Voyons à présent comment se déroule le processus du mariage et quels sont les échanges qui l'accompagnent.

B) LE LONG PROCESSUS DE L'ALLIANCE

Dans toute la région du fleuve Sénégal et au-delà, le mariage est un processus qui se décline de la même manière, en plusieurs étapes, ponctuées par des prestations et des dons cérémoniels effectués par des personnages cérémoniels choisis à cet effet et pour jouer un rôle. Le mouvement d'ensemble observable est partout le même : les échanges

206 J.- C. MULLER, « Les deux fois circoncis et les presque excisées. Le cas des Dii de l'Adamaoua », *Cahiers d'études africaines*, volume 33, 1993, pp. 531-544.

207 A. TROY « Les pagnes des circoncis. Séparation et émotions dans les rites d'initiation (seereer Hireena, Sénégal) », M. HOUSEMAN (dir.), *Éprouver l'initiation, Revue Systèmes de pensée en Afrique Noire* n°18, (2008), pp. 41-104, p. 43.

cérémoniels commencent avec le versement par l'époux de différentes prestations qui se trouvent ensuite mises en circulation dans les réseaux féminins de solidarité (notamment dans les tontines), avant d'être retournées sous la forme de contre-prestations à la famille de l'époux. La similarité des configurations cérémonielles dans toute la région du fleuve Sénégal et au-delà (chez les Sérère et au Niger par exemple) m'invite à les présenter de manière générique en donnant chaque fois les termes locaux, et à mettre en exergue une certaine cohérence. Jean-Pierre Olivier de Sardan énonce clairement le mouvement solidaire de cotisation redistribution qui structure les échanges cérémoniels au Niger, et que l'on retrouve selon le même système dans la région du fleuve Sénégal :

> « Des deux côtés les uns et les autres se cotisent pour la dot, dotations et dépenses diverses ; et les bénéficiaires des dons les redistribuent à l'inverse vers leurs parents respectifs » [208].

Dans les sociétés étudiées, ces réseaux de redistribution s'étendent de la parenté à la sociabilité, notamment à travers les tontines.

a) Les premières démarches

En vue d'un mariage, les premières démarches consistent tout d'abord en visites, cadeaux et services rendus par le prétendant à la famille de la jeune fille, choisie dans les cercles autorisés et privilégiés de l'alliance [209]. Ces démarches suscitent l'intervention d'un intermédiaire, souvent un oncle paternel de l'homme ou un griot associé à sa famille, qui introduit la demande auprès de la famille de la jeune fille. Il négocie également la somme que le futur époux devra donner en dot à la famille de la jeune fille pour pouvoir organiser le mariage. Si la jeune fille ne s'oppose pas à ce mariage, et si les deux familles tombent d'accord, le candidat au mariage « ouvre la voie », avec un don de

---

208 J. P. OLIVIER DE SARDAN, *Les sociétés Songhay-Zarma (Niger-Mali) : chefs, esclaves, guerriers et paysans*, Paris, Karthala, 1984, p. 253.

209 Rappelons que le mariage est interdit entre parents en ligne directe (frères soeurs, oncle nièce, tante neveu …), ainsi qu'entre cousins parallèles (fille de la tante maternelle ou de l'oncle paternel), alors que le mariage entre cousins croisés est valorisé (préférentiel).

noix de kolas et d'argent à la famille de la mariée. Ce don marque officiellement le début des fiançailles et se compose d'une somme d'argent importante (20 000 à 200 000 francs CFA) et de bijoux en or. L'acceptation de ces dons marque l'engagement de la famille à donner la fille en mariage à ce prétendant. Appelé *may bu jëk* en wolof, littéralement le « premier don », cet argent revient à la jeune fille, qui en laisse une partie à sa mère. À Bafoulabé, ce premier don (*darodòn*) revient au père de la fiancée, qui en garde une petite partie et redistribue le reste entre ses enfants. Les noix de kola[210] reçues sont quant à elle partagées au sein de la famille de la jeune fille, puis distribuées plus largement par les femmes aux parentes et voisines, et notamment dans les tontines. J'ai vu également lors de deux tours de tontine cette redistribution s'effectuer en petits sachets de sel. La distribution de kolas comme de sel constitue en fait une sorte d'invitation à s'impliquer dans le processus du mariage, initié par ce premier don.

b) Les fiançailles, ou le mariage dit « religieux »

Les prestations que l'on vient de décrire précédaient traditionnellement les fiançailles religieuses, mais leur sont de plus en plus souvent associées. Le jour des fiançailles, il s'agit d'autoriser l'union d'une part à travers un rituel religieux qui s'organise entre représentants masculins des deux familles à la mosquée, et d'autre part à travers des prestations en argent et en biens pour la famille de la jeune fille. Les représentants du futur époux viennent en nombre chez les parents de la future épouse. Il s'agit en général des oncles paternels ou des amis de la famille, moins souvent des frères et sœurs des futurs époux, ces derniers et leurs parents étant quant à eux généralement absents. Devant l'assemblée des parents, voisins et amis, rassemblés dans la famille de la future épouse, les représentants du fiancé versent au représentant de la fiancée une somme d'argent, soit le premier don, plus un premier versement pour que la mère de la fiancée prépare sa fille au mariage. Ils s'engagent à verser le reste de l'argent du mariage. Chez les Khassonké, qui ont, rappelons-le, une ascendance peul, la mère de la jeune fille

[210] Nous reviendrons par la suite sur ce fruit du kolatier, ses propriétés et sa symbolique.

exige également que le futur époux lui offre une ou plusieurs vaches. Cette prestation s'appelle *bayere*, c'est-à-dire « ce qui appartient à la mère ».

À Bafoulabé, cette cérémonie des fiançailles s'appelle le *tamado*, parce qu'elle est l'occasion aussi pour la famille de l'époux de remettre à la famille de l'épousée un pagne de percale appelé *tama*, le même que celui qui était donné par les fiancés à l'appel du *mama-dyombo* pendant le bain rituel des jeunes excisées. Je reviendrai plus en détail sur l'usage et la circulation de ce tissu. Chez les Wolof, on parlera du *takk*, mot qui signifie littéralement « attacher », car il s'agit de sceller religieusement et socialement l'union entre deux êtres et deux familles.

Les fiançailles sont donc aussi l'occasion pour le futur époux de faire passer à la famille de sa fiancée une partie du *warugar* (littéralement « l'obligation » en wolof), ou *furu wari* (littéralement « l'argent du mariage » en bambara). Cette somme doit permettre à la mère de la jeune fille d'organiser l'entrée en résidence de sa fille chez son nouvel époux. S'il arrive souvent qu'elle ne puisse pas être entièrement versée le jour des fiançailles, une bonne part doit néanmoins en être remise ce jour-là (entre 20 000 et 100 000 francs CFA), tandis que le reliquat reste en dette parfois plusieurs années. On donne aussi un sac de kolas, un sac de sel et une bobine de percale (chez les khassonké). Un griot énonce la valeur de ces dons. Les représentants font des recommandations sur les comportements à adopter par les époux, en fonction des alliances entre les deux familles et des codes qui régissent la société [211]. Des bénédictions sont prononcées par l'imam. Ensuite les kolas et le sel sont offerts à l'assemblée. Ils seront redistribués plus tard par les femmes témoins, dans leur entourage et auprès de leurs amies, notamment dans les tontines, afin de répandre la nouvelle du mariage. Cette distribution par les femmes opère un effet d'annonce, avertissant de la prochaine entrée en résidence de l'épousée chez son mari (ou qui aura lieu parfois des années plus tard), une cérémonie à laquelle celles qui se sont vues remettre argent, kolas ou sel seront tenues de participer physiquement et matériellement.

À partir de ces fiançailles, appelées aussi mariage religieux, la relation entre les fiancés est autorisée par l'Islam, mais, traditionnellement, la fille ne part pas vivre chez

211 Cf la retranscription des paroles proférées lors d'un *tamado* à Bafoulabé, Annexe 9, p. 283.

son époux tant que celui-ci n'a pas versé les prestations exigées par la mère de la fiancée pour l'organisation de la cérémonie dite d'entrée en résidence. Entre les fiançailles religieuses et l'entrée en résidence, la famille de l'époux doit encore à la famille de la fiancée certaines prestations en services ou en argent. Traditionnellement, il lui fallait accomplir des travaux dans les champs de ses futurs alliés. Aujourd'hui, il doit faire passer à sa future épouse une valise, que les femmes de sa famille ont pris soin de remplir de pagnes neufs et de jolies chaussures. Il doit également acheter un lit et une armoire, afin d'aménager la future chambre nuptiale. On reviendra plus en détail dans le chapitre suivant sur la portée symbolique de ces prestations.

c) L'entrée en résidence

Dans la conception virilocale de l'union matrimoniale, la femme mariée doit venir vivre dans la famille de son époux. Mais l'entrée en résidence de l'épousée exige un certain nombre de préparatifs, dont la mise en œuvre peut prendre plusieurs années, et notamment le paiement de l'argent du mariage, la constitution du trousseau de la mariée, la construction d'une chambre pour le couple etc.. Lorsque les conditions sont réunies, on organise une grande cérémonie, appelée *koñonsu* en bambara et *séy* en wolof, qui est l'entrée en résidence de la mariée.

À Bafoulabé, l'entrée en résidence est précédée d'une semaine de préparatifs intensifs (*koñonsusuli)* dans la famille de l'époux. Chaque jour, à l'appel des tam-tams, les femmes du voisinage se réunissent chez la mère de l'époux pour piler en rythme le mil et l'arachide destinés à la fête. Les soirs, des tours de tam-tams et de danse que l'on appelle la danse des mères (*denba foli*) sont organisés. C'est une période très gaie de festivités pour la mère de l'époux, qui se réjouit d'accueillir une belle-fille, surtout si c'est la première.

Le matin de la cérémonie d'entrée en résidence, après la mise en robe et le

maquillage de la mariée, et depuis l'instauration du système d'état civil français, les époux se rendent à la mairie, accompagnés d'un cortège. L'épouse doit accepter, ou non, l'option pour le régime polygamique ou monogamique. Certains mariages, pour lesquels la polygamie du mari est imposée à la femme, sont aujourd'hui l'occasion de larmes à peine contenues de la mariée. Après cette formalité, qui n'a en fait rien de systématique, la cérémonie se déroule traditionnellement comme suit.

Tôt le matin, les représentantes de la famille du mari, en particulier ses sœurs et ses mères classificatoires, vont saluer la famille de la mariée. Ces salutations matinales se font au rythme des percussions et des danses des femmes. Une des sœurs classificatoires choisie par le mari, la *balima muso kuntigi* en bambara (équivalent de la *njëkke* wolof), remet des kolas et de l'argent (5 000 ou 10 000 francs CFA) aux représentants masculins de la mariée, un oncle paternel et un forgeron nommé à cet effet. Pendant toute la journée, cette femme sera aux petits soins pour la belle-famille de son frère (dons de kolas, argent, thé, port de l'eau pour le bain, port des repas etc.). Pour avoir secondé pendant une journée une *balima muso* lors d'un *koñonsu* de forgerons à Bafoulabé, je peux dire qu'il s'agit là d'un travail exténuant, d'autant que les représentants de la jeune fille n'ont de cesse de réclamer plus de danses, plus de dons et plus de soins. En fin de matinée, les représentantes de la mariée viennent à leur tour danser dans la maison de l'époux en guise de salutations, puis on partage un repas, préparé par les esclaves statutaires *jon*, qui se verront rémunérés.

Dans l'après-midi, la mariée est soumise chez elle à un rituel de séparation avant de quitter la maison qui l'a vue grandir. Recouvertes chacune d'un voile, elle et sa conseillère (une vieille dame de son entourage chez les Khassonkés) vont être lavées de la même manière avec une poignée de paille épaisse et un peu de savon : trois fois chaque bras, trois fois chaque jambe, trois fois le visage, sans pour autant le découvrir. Pendant ce temps, les griottes chantent les louanges de la jeune mariée et de sa conseillère [212]. Les femmes de la génération de la mère de la mariée qui assistent au rituel donnent à ce moment beaucoup d'argent, non seulement à la jeune mariée, mais également à sa conseillère et aux griottes. Les hommes n'assistent pas à ce bain rituel. Immédiatement

[212] cf retranscription d'un exemple de ces louanges en Annexe 9 (youri yaré).

suivi d'une douche plus substantiel et du rasage du pubis de la futur épouse, en signe de purification.

Au Sénégal, on procédait autrefois, m'a-t-on dit, à un rituel qui consiste à verser à l'aide d'un plateau de paille des céréales (mil, maïs, arachide) sur la mariée. La mariée aidée de son époux va ensuite remplir le canari domestique d'eau. Les grains qui restent sur son pagne seront ensuite semés près du canari, et s'ils germent durant les semaines suivant le mariage, on dit qu'il sera fertile. Ensuite la mariée se lave, puis revêt des habits blancs.

À Bafoulabé, la mariée est ensuite tressée à la manière traditionnelle [213]. Le tressage, réalisé par une spécialiste, est financé par la *denbadiala*, marraine de l'époux qui doit aussi donner une prestation (6 000 francs CFA) à la *denbadiala*, marraine de l'épousée, pour que la mariée accepte finalement de lever sa tête qui reposait, le temps du tressage, sur les genoux de sa marraine[214]. Enfin la mariée se couvre du *tama* et se parfume avec de l'encens. Finalement on la fait asseoir sur un tabouret. Et son père, son oncle paternel, ou un représentant, la bénit et lui conseille d'obéir à son mari : « Ta maman a tout fait pour nous, il faut faire pareil pour ton mari. Que Dieu te donne l'argent et les enfants que tu veux ». Le couple père/fille ne fait pas l'objet d'un traitement particulier, que l'on trouve plus élaboré dans d'autres sociétés [215]. La séparation après le bain rituel est ici traitée simplement en termes de bénédiction. Ces préparatifs peuvent durer toute l'après-midi, puis quand la mariée est enfin prête, elle attend, enveloppée et aveugle dans son *tama*, que la famille de son nouvel époux vienne la chercher. C'est dans la soirée que les sœurs classificatoires et les amis du marié viennent chercher la mariée préparée. Les représentants de la mariée trouvent alors encore quelques prétextes pour retarder le départ : les amis du marié n'ont pas été assez courtois, par exemple, ils doivent donc payer une amende de 250 CFA de kolas, et ainsi de suite.

Après de longues palabres et alors qu'il fait déjà bien nuit, un cortège aux

213 cf photo en Annexe 9.

214 Nous reviendrons bientôt sur l'attribution de ces différents rôles cérémoniels.

215 Voir par exemple la description que donne Luc de Heusch de rite de séparation chez les Thonga, in « Le sacrifice, le mariage, la mort chez les Thonga (Mozambique) », *Le sacrifice II, Cahiers du SPAN* n° 3 (1978), pp. 59-85.

flambeaux est organisé pour accompagner la mariée dans sa nouvelle demeure. À Bafoulabé, il arrive qu'on amène en fait une sœur classificatoire (*balima*) de la mariée, un substitut, plutôt que la mariée elle-même, mais on reviendra plus tard sur les raisons et les mécanismes symboliques de cette substitution. D'après mes informatrices cette façon de faire ne correspond pas aux traditions des villages khassonké. L'article de Germaine Dieterlen sur *Les rites symboliques du mariage bambara*, tels qu'observés chez des Bambaras pas ou peu islamisés de la région de Ségou suggère que cette coutume pourrait venir de cette région, ce qui correspond d'ailleurs à une influence générale de « bambarisation » du Mali. Quoiqu'il en soit les amis du marié allument des flambeaux, les griots ou les forgerons percussionnistes accompagnent le cortège. La sœur classificatoire du mari (*balima muso kuntigi)* finit parfois par porter la mariée sur ses épaules pour la faire entrer dans sa demeure en criant « il faut ouvrir la porte, la belle dame vient, notre nouvelle épouse est arrivée, qu'elle est belle, ouvrez la porte ! ».

À l'arrivée dans la chambre nuptiale, les sœurs du mari réclament quelque chose. Il faut leur donner de l'argent (1000 ou 2000 CFA) pour que la mariée puisse entrer dans la chambre. La mariée entre et ressort quatre fois de la pièce avant d'y entrer définitivement. Le soir, tout le monde vient rendre visite à la mariée, enveloppée de son voile, on ne voit pas son visage. La vieille femme du village ou de la parentèle (*koñonmuso koroba*, littéralement la vieille mariée) est sa conseillère pendant les jours de réclusion qui vont suivre l'entrée en résidence. Elle reste avec elle tardivement dans la chambre. Enfin, les amis du marié font coucher la mariée en disant : « Maintenant tu te donnes à nous », avant que son mari ne la rejoigne. La mariée passe alors une période plus ou moins longue (d'une nuit à une semaine) avec son mari dans la chambre nuptiale, qui se doit d'être sommaire. Elle ne sort pas, ses amies lui préparent à manger et lavent son linge.

d) Ou le rapt

À cette cérémonie d'entrée en résidence que je viens de décrire, il arrive pour plusieurs raisons que l'on préfère la cérémonie dite du rapt (*saci jabar* en wolof ou *kétulu* en bambara) à laquelle il est fait référence dans le chant mis en exergue de cette thèse. Il y a deux raisons principalement évoquées pour remplacer la grande cérémonie d'entrée en résidence par un simple rapt. Tout d'abord l'entrée en résidence est coûteuse, elle est organisée pour une bonne partie avec l'argent versé par l'époux et réinvesti par les femmes. Elle implique des frais importants pour les deux familles, qui doivent alors accueillir de nombreux invités. Si la somme octroyée par l'époux n'est pas très importante par exemple, ou si la mère de l'époux n'a pas les moyens d'organiser l'événement, on peut renoncer à la cérémonie d'entrée en résidence. En outre si la jeune fille a prévu, en concertation avec son époux et sa famille, de rester vivre chez sa mère malgré son mariage, ce qui, on l'a vu, arrive assez fréquemment à Saint-Louis, il n'y a pas lieu d'organiser la cérémonie d'entrée en résidence.

Dans ces cas, après les fiançailles religieuses, on choisit un jour au soir duquel les amis du marié vont ravir la jeune fille plus ou moins avertie, mais avec la complicité de ses parents qui ont reçu une petite somme d'argent. La jeune fille est emmenée dans un endroit tenu secret où elle passe la nuit avec son mari. Le lendemain matin, les amis du marié la reconduisent chez sa mère sans autre forme de procédé. À partir de ce jour, le mari pourra régulièrement venir passer la nuit avec son épouse chez elle. S'ils ont des enfants, ils seront élevés dans cette concession maternelle avec une aide financière apportée par le père.

e) Le labane wolof

Au lendemain de la première nuit, que ce soit après l'entrée en résidence ou après un rapt, il est de coutume qu'on célèbre la virginité de la jeune fille. Mais je n'ai en fait assister qu'une seule fois à ce petit rituel dans une famille de griots à Saint-Louis. Il ne se pratique presque plus, si ce n'est chez ces derniers. À six heures du matin, après la

première nuit passée chez ou avec son époux, l'épousée est ramenée chez sa mère par les amis du marié. Sa tante paternelle (*bajjan*) lui fait prendre un bain et l'habille simplement. Elle va ensuite retrouver ses amies dans sa chambre et s'allonge pour se reposer. Pendant ce temps, des griots percussionnistes arrivent dans la concession, la tante paternelle leur donne un billet de mille francs pour qu'ils commencent à jouer. Ils jouent un rythme qu'ils appellent *tous,* frappé uniquement pour le *labane* et pour certaines luttes traditionnelles. L'énonciation du *tous* fait savoir à tout le monde que la première nuit s'est bien passée. Sur fond de ce rythme, les femmes présentes qui ont déjà été mariées, et en particulier les parentes de la mariée, profèrent des chants rythmés, assez brefs et bien souvent licencieux, que l'on appelle *taasu* . La grand-mère paternelle chante par exemple : *« taawu ndar, yelu ndar, bu lal ndar todjondo, ndao ndao lu bari »*, et une autre répond *« taawu coy, yelu coy, bu la coy katondo, ndao domi lu bari* ! », ce qui signifie :

> « Prends un canari dans chaque main et un canari sur ta tête, s'ils se cassent tu seras mouillée ! »
>
> « Prends un sexe dans chaque main et un sur ta tête, s'ils font l'amour tu auras beaucoup d'enfants ! »

Que l'on fasse le *labane* ou pas, que l'épousée soit vierge ou non, le nouveau marié fait un don à son épouse pour cette première nuit. Il lui donne généralement une somme assez importante (jusqu'à 100 000 francs CFA). Cet argent va permettre de payer les griots et de préparer un repas pour les invitées qui passent la journée chez la jeune fille, notamment ses amies.

À Bafoulabé, il est fait tellement de mystères autour de la défloraison de la mariée, que je n'ai malheureusement pas pu trouver à quel moment elle intervient. La substitution d'une jeune fille à la mariée pour le cortège pourrait d'ailleurs bien être une forme de détournement de l'attention pour permettre que ce moment soit des plus secrets.

f) Le trousseau

Après une période plus ou moins longue de réclusion avec son époux, la mariée rentre donc chez sa mère, où elle va passer une journée. S'il est prévu que la femme habite chez son mari et si sa mère a bien organisé les choses, on assiste alors au montage du trousseau. Certaines mères consciencieuses ont commencé dès le plus jeune âge de leur fille à lui acheter du matériel en vue de son entrée en résidence. Mais pour que le trousseau soit le plus fastueux possible, elle a aussi mis ses égales (amies de classe d'âge et parentes de la même génération) à contribution, en leur faisant connaître par un don d'argent et de kolas dès les fiançailles la tenue prochaine de l'entrée en résidence. Lesdites égales apportent des présents en nature, qui vont compléter le trousseau de la mariée (*minan* en bambara, *yebbi* en wolof). La constitution du trousseau, composé de divers objets, répond en fait au principe réciproque de don et contre-don décuplé. Cette journée est le dernier moment pour celles qui s'étaient vues remettre la kola au moment des fiançailles, pour venir donner leur contre-don. C'est une affaire de femmes, aucun homme n'est présent. Ce que chacune donne est noté dans un cahier, et énoncé par les griottes, qui chantent les louanges des donneuses (*dentikali*, *jotali*). Les dons sont majoritairement des tissus (pagnes), des broderies (petits pagnes), des ustensiles de cuisine (marmite, saladiers, bols), mais aussi du mobilier (nattes, fauteuils, téléviseurs), des bijoux. Certains trousseaux sont réellement somptueux, et l'on en parle dans tout le pays.

Pour financer le trousseau, ainsi que la cérémonie qui se déroule alors chez elle, la mère de la mariée mobilise trois types de ressources : l'épargne tontinière, les retours des dons qu'elle avait fait lors des cérémonies de ses amies et parentes (*ndawtal* en wolof, *bolomafara* en bambara [216]), et les contre-dons qu'elle a sollicités avec le partage de la kola lors des fiançailles. Les marraines (*ndeyele* en wolof *denbadiala* en bambara) amènent une contribution importante. En général, la somme des cadeaux que reçoit la mère de la mariée peut couvrir l'ensemble des dépenses auxquelles elle sera confrontée.

[216] D'après la traduction littérale on peut traduire le terme *bolomafara* par l'expression « addition des mains », ce qui renvoie à l'idée que tout le monde participe avec ses mains, en aidant aux travail ou en amenant quelque chose, pour un événement cérémoniel.

Ce fut le cas par exemple de la mère de Rama Wade :

> « - Pour le mariage de ta fille, en tout tu as dépensé combien ?
>
> - Est-ce que je peux calculer ? Parce qu'on lui avait remis en tout 250 000 francs (de dot), et moi ,rien que pour le matériel qui devait partir avec elle, j'ai dépensé 225 000. En comptant le manger, c'est sûr qu'on a dépensé dans les 500 000.
>
> - Alors les 25 000 de la tontine, ce n'était pas grand-chose.
>
> - Non, c'était un peu minime. Mais tu sais ici, si tu as un mariage, je te donne 2 000 francs, quand j'ai une cérémonie tu me donnes 2 000 ou même 3 000 francs. Et comme j'avais participé à beaucoup de trucs, et que depuis longtemps je n'avais pas organisé de cérémonie, je n'ai pas dépensé un sou ! Je ne suis pas allée dans mon compte, je n'ai pas emprunté de l'argent. C'est juste ce que les gens m'ont donné. »

Le trousseau d'une fille dépend des capacités d'investissement social et de capitalisation de sa mère, il en est aussi l'illustration symbolique. En effet, à l'issue de cette journée passée chez sa mère, la jeune mariée, accompagnée de ses parentes, retourne chez son époux. Les amis et les sœurs du mari viennent aider à porter les affaires jusque dans la nouvelle demeure. Le trousseau est déposé chez la mère du mari, et les griots en exposent le contenu à l'assemblée, à nouveau réunie pour l'occasion : « Voilà ce que vos beaux-parents ont trouvé pour la fille : 100 pagnes, 100 tasses etc. » [217]. Ensuite l'imam vient dire une prière. Le soir encore, on joue des percussions et l'on chante des chansons, on félicite les mères de leur travail.

C'est à l'issue de ce dernier soir que les invités en général rentrent chez eux. Il est de coutume que les mères classificatoires de l'époux fassent à chaque invité un don pour l'indemniser des frais de transport qu'il a investis. Cette somme du retour s'appelle *koñon denabla*, elle est à la charge de la marraine de l'époux. C'est aussi à ce moment qu'il faut payer les gens de castes en leur versant le *lablani*. À Bafoulabé, on observe un ordonnancement particulier de ces dons : si c'est un mariage d'artisans (*ñamakala)*, ceux-ci vont donner de l'argent aux nobles (*horon*) qui seront venus, si c'est un mariage noble, il faudra surtout donner de l'argent aux artisans. Dans tous les cas, il faut rémunérer les descendants d'esclaves qui ont préparé la cuisine pour la cérémonie, les griots qui ont

[217] cf. pour exemple : Liste des matériaux constituant un trousseau en Annexe 9.

joué des percussions, éventuellement les bouffons (*korodugaw*[218]*)* qui sont venus animer la cérémonie par leur danse et leurs travestissements.

Le lendemain, le trousseau est partagé dans la famille du mari, et des cadeaux en sont prélevés pour les parents et les amis du marié (*minan siri*).

Photo n° 2 : Partage d'un trousseau (minan siri) à Bafoulabé.

On appelle ces présents « cadeaux de retour » (*nioro* en bambara, *waref* en wolof). Chaque sœur classificatoire du mari reçoit un cadeau en fonction du montant de la cotisation qu'elle a donnée pour la prestation de la *valise*, pour l'entrée en résidence, et aussi en fonction de sa position sociale : un bol et trois pagnes, par exemple. Les frères du marié reçoivent trois pagnes chacun, la mère trois pagnes, le père une grande couverture, le meilleur ami du mari reçoit une couverture et une tasse. La tante paternelle et ses enfants reçoivent quelque chose. Mais si le trousseau n'est pas abondant, certains peuvent renoncer à ces cadeaux de retour. Cependant l'accueil bienveillant fait à la nouvelle mariée dans la famille peut parfois dépendre de la reconnaissance de sa belle-

218 Sur les *korodugaw* bouffons rituels des anciennes sociétés initiatiques du *koré* bambara, voir René Luneau, op. cit., p. 177-180.

famille vis-à-vis de ces cadeaux reçus. Ce qui reste à l'issue de la distribution, lorsqu'il reste quelque chose, appartient à la nouvelle mariée, qui s'en servira dans sa vie quotidienne de jeune épouse.

Mentionnons enfin la cérémonie du *xaxar* wolof, qui a lieu souvent le même jour que la distribution des *waref*. Les jeunes femmes des alentours, avec à leur tête les premières femmes du mari (les co-épouses) et les épouses des frères du mari, obligent la jeune mariée à assister à cette cérémonie qui a lieu dans la cour de la concession. Un cercle se forme autour des griots percussionnistes, et la nouvelle venue est placée au centre. Les femmes viennent tour à tour au centre, pour chanter et danser. Les femmes par l'intermédiaire des griottes insultent la nouvelle mariée en lui trouvant des défauts physiques et moraux, dont ses parents sont également accusés. Les chants sont constitués d'injures, mais la mariée est défendue par ses amies présentes qui vantent ses vertus et sa beauté. Ce jeu est organisé dans le but de traduire une manifestation d'hostilité à l'encontre de la mariée encore étrangère, avant qu'elle ne soit intégrée à la communauté des jeunes femmes de sa belle-famille. Il faut pour cela qu'elle accepte de leur faire un cadeau que l'on appelle le *njatub saanuul*, ce qui signifie le prix des relations sexuelles, qui s'élève à environ 5000 francs CFA. Elle est alors adoptée et les paroles proférées pendant cette cérémonie sont récusées.

g) Le baptême

Le baptême s'inscrit dans la continuité du mariage des parents de l'enfant. Cette cérémonie constitue un réel aboutissement dans l'enchaînement des cérémonies, elle institue la mère, comme telle, pourvoyeuse d'enfants dans la famille de son époux.

Le rite religieux musulman a lieu le huitième jour après la naissance et correspond à la dation du nom (*tudu* en wolof, *tokho* en bambara). On donne à l'enfant deux noms, l'un coranique correspond au jour de sa naissance, l'autre, familial, est celui d'un parent du père ou de la mère (un enfant sur trois), ou d'un étranger de passage le jour de la

naissance[219]. Traditionnellement, une femme de la caste des forgerons, aujourd'hui aussi bien une parente de la famille du père, rase la tête de l'enfant en signe de purification, lui souffle ses noms à son oreille en prononçant une prière. Les griots annoncent publiquement le dernier nom choisi, l'autre est gardé secret. Un ensemble de précautions magiques sont prises également pour protéger l'enfant du mauvais sort et de la maladie. Les hommes rassemblés pour l'occasion prient et sacrifient un mouton payé par le père de l'enfant, aidé en cela par ses amis et la viande du mouton sera mangée par les convives. Mais ce n'est pas là ce qui nous intéresse [220].

Les femmes se réunissent quant à elles dans l'après-midi, et rassemblent des biens qu'elles redistribuent de manière variable, de la plus simple dans les concessions villageoises du Khasso, à la plus élaborée, dans la formule du *ngente* wolof analysée par Ismaël Moya dans sa thèse. Dans tous les cas, le baptême doit être célébré obligatoirement par la consommation d'une bouillie de mil et de lait caillé sucré et de moutons, et s'accompagner de cadeaux à l'accouchée, à sa mère et à ses amies. Les modalités de ces prestations varient selon les contextes.

Dans le Khasso, les villages qui portent les noms d'un ancêtre fondateur abritent les descendants de ce dernier en ligne agnatique et leurs épouses, venues bien souvent d'autres villages. Pour le baptême (*denculi*), les femmes du village en question (réunies au sein d'un *ton*) et les parentes de la mère viennent apporter un cadeau, *boloma fara*. Ces cadeaux ont une valeur pratique : un savon pour laver l'enfant, ou un pagne pour le couvrir, et l'équivalent peut être versé en argent (500 à 1000 francs CFA). Les dons sont remis à une aînée, souvent la grand-mère paternelle de l'enfant, qui plus tard va présenter les cadeaux de chacun à tous. Elle les remettra ensuite à la mère de l'enfant. Les cadeaux

---

219 Ainsi je donnai à un enfant né en ma présence dans la concession de mes hôtes, le prénom de mon grand-père maternel.

220 Voici la présentation que donnait Charles Monteil du baptême khassonké en 1915 : « Le mari ayant convoqué les sœurs, celles-ci arrivent avec divers cadeaux consistant en victuailles, coton, pagnes. D'autre part, une femme de la caste des forgerons et une femme de la caste des griots sont également mandées. D'habitude la femme forgeron lave l'enfant et lui rase la tête en présence des assistants après quoi le père, d'accord avec sa sœur aînée, déclare le nom qu'il donne à l'enfant. Ce nom est proclamé par la femme griot, qui prenant l'enfant, lui fait faire le tour de l'assistance. Les sœurs du père remettent aux deux femmes de caste les cadeaux qu'elles ont apportés. Souvent un repas, plus ou moins copieux, est donné en manière de réjouissance et aussi de sacrifice, car une partie importante en est distraite pour être distribuée aux pauvres. », p. 218-219.

(*bolomafara*) de tous les invitées sont gardés en mémoire, autrefois par les griots aujourd'hui par écrit avec l'aide d'un jeune scolarisé. Lorsque les invitées auront à leur tour un baptême à célébrer en tant que mères ou grand-mères, il sera alors temps de leur rendre un contre-don d'une valeur supérieure à ces premiers dons. Rien ici donc d'extravagant ni de très surprenant au regard du principe universel de réciprocité qui veut qu'un cadeau en appelle un autre.

À Bafoulabé, les échanges cérémoniels suscités par les baptêmes se compliquent un peu. Après le rituel religieux, organisé le matin, les femmes se réunissent l'après-midi autour de la mère de l'enfant chez son époux. Celles qui sont membres d'une même tontine sont présentes obligatoirement et amènent un *boloma fara* d'une valeur égale pour toute. Celles aux cérémonies desquelles la mère ou la grand-mère de l'enfant avaient participé, se doivent aussi d'être présentes avec leur *boloma fara*, d'une valeur égale ou supérieure à ce que ces dernières avaient donné pour elle. Les sœurs classificatoires du père de l'enfant (*balima muso*) viennent aussi, le plus souvent avec des dons en nature pour les soins de l'enfant (baignoire, habits etc.). Toutes ces invitées viennent vêtues de beaux habits. Une griotte ou une forgeronne énonce les dons de chacune au fur et à mesure qu'ils sont amenés. On partage une collation. À l'issue de la journée, l'argent collecté par la mère va être redistribué de la manière suivante. Si la mère ou son époux sont *ñamakalaa* (forgerons, cordonniers, ou griots) les *horon* (gens du commun, nobles) qui sont venus assister à la cérémonie se verront remettre un contre-don, l'idéal étant que celui-ci soit plus important que celui qu'ils ont amené (650 francs CFA pour un don de 500 francs CFA par exemple)[221]. Dans le cas inverse, si l'enfant est né dans une famille noble, les *ñamakalaa* ainsi que les *jons* (esclaves) doivent repartir avec des sommes supérieures à ce qu'ils ont versé, d'autant qu'ils sont de la sorte rémunérés pour leurs prestations (louanges des griots, parfois rasage de la tête de l'enfant par une forgeronne, préparation de la cuisine par les esclaves etc.). Bien souvent le partage s'effectue en fin de cérémonie, le total de la somme reçue est comptabilisé : par exemple 50 000 CFA. On décide alors de ce qui va être redistribué et de ce qui va être laissé à la mère de l'enfant.

221 La hiérarchie opère aussi à l'intérieur du groupe des *ñamakalaa*, et si c'est un baptême de forgeron, les griots, qui leur sont obligés, devront recevoir quelque chose. D'une manière générale, les griots sont ceux qui touchent le plus d'argent lors des cérémonies, où leurs paroles valorisantes sont nécessaires à la promotion de l'événement.

Ceux qui appartiennent à la catégorie des récipiendaires peuvent décliner les contre-dons, s'ils voient qu'il ne reste rien à la mère. Ce fut le cas, lorsque je participai, en tant que noble, à la cérémonie de baptême d'une forgeronne qui n'avait pas l'habitude de se rendre aux cérémonies des autres et qui appartenait à une seule petite tontine. Les *boloma fara* réunis par ses invités ne dépassaient pas les 10 000 francs. Les nobles déclinèrent tous l'offre d'un contre-don. D'après mes informatrices, ce temps de la redistribution n'avait pas cours autrefois dans les baptêmes.

Dans ses travaux sur la cérémonie du baptême wolof, le *ngente*, Ismaël Moya analyse un système de redistribution encore plus élaboré, entre la famille de la mère et celle du père de l'enfant. Il présente le *ngente,* que l'on organise principalement pour la naissance du premier enfant, comme un « potlatch monétaire féminin » [222]. La cérémonie implique principalement les deux grand-mères du nouveau-né, et s'inscrit dans la continuité de prestations effectuées lors du mariage. Tout commence quelques jours avant le baptême par un don en argent de la grand-mère paternelle, qui a pour cela sollicité ses tontines, à la grand-mère maternelle. Ce don, que l'on nomme *ruy,* du nom de la bouillie de mil que l'on donne traditionnellement à l'accouchée, s'élève à environ 500 000 francs CFA et doit servir à financer les frais de cérémonie, ainsi que les vêtements portés par la mère du nouveau-né. Cette prestation donne lieu à une contre-prestation immédiate, dix fois moins importante. Souvent la somme ne suffit pas, et la grand-mère maternelle doit, pour faire face à la cérémonie, solliciter un tour de tontine.

Le jour de la cérémonie proprement dite, Ismaël Moya décrit le mouvement des échanges en termes de *flux* et *reflux*. Par *flux*, il entend l'ensemble des dons remis aux grand-mères, en argent et en pagnes, en particulier à la grand-mère maternelle au matin du baptême. Elles reçoivent en effet chacune en leur demeure des dons et contre-dons

222 Ismaël Moya, 2004, art. cit., p.171. L'auteur fait référence à un rite de la côte Nord-ouest de l'Amérique du Nord, où le nom « potlatch », désigne un don, organisé à l'occasion d'événements important dans la vie des chefs. Ce rite trouve son expression ultime dans la distribution par l'hôte de biens de prestige à ses invités, puis dans leur destruction. Cet exemple appartient au vocabulaire classique de l'anthropologie et se trouve au fondement de l'analyse proposée par Marcel Mauss du concept de prestation totale qui « n'emporte pas seulement l'obligation de rendre les cadeaux reçus ; mais elle en suppose deux autres : obligation d'en faire, d'une part, d'en recevoir, de l'autre. » M. MAUSS, 1923, op. cit., p. 161.

(*ndawtal*) de leurs parentes et amies de tontines. En fin d'après-midi, les deux grands-mères rassemblent l'argent et les présents reçus. Elles, ainsi que leurs parentes, griottes et invitées, se rejoignent sur la place publique, souvent devant la maison de la grand-mère maternelle. C'est là que va avoir lieu le mouvement du *reflux*, soit la redistribution par les grand-mères des sommes rassemblées le matin. On appelle ce moment le *lal,* ce qui signifie « le lit » ou « le fait d'étendre ». La grand-mère maternelle va d'abord distribuer des dons aux membres de la belle-famille de sa fille : à ses belles-sœurs (les *njëkke*), qui ont par ailleurs apporté du matériel pour les soins de l'enfant, à sa belle-mère (*gorom*), à sa belle-grand-mère (*mam*), à la tante paternelle de son époux (*bajjane*), et à ses enfants (*jaam*), à l'homonyme du mari (*torondor*) etc.. Une fois les dons en direction de la famille du père de l'enfant terminés, les grand-mères effectuent des dons en direction de leur propre famille ou de celle de leurs maris respectifs. Ces dons sont médiatisés par les griottes qui chantent les louanges des donatrices et des récipiendaires, et qui demandent également de l'argent. La comptabilité devient rapidement très confuse. Comme le décrit Ismaël Moya :

> « Progressivement, chaque personne ayant reçu une somme substantielle au sein du *lal* se voit obligée de la relancer dans la circulation. Il règne à ce moment une véritable frénésie, les femmes sont debout, des dizaines d'entre elles, la plupart des griottes demandant de l'argent, les autres chantant, discutant ou commentant les échanges. L'argent passe de main en main sans qu'il soit possible de comprendre qui donne à qui.» [223]

Tout l'argent amassé par les grand-mères au matin est ainsi dépensé, distribué et disséminé entre les parents, les proches et les griottes des deux familles. À la fin de cette cérémonie, personne ne repart avec une somme d'argent importante, mais tout a été distribué.

[223] I. MOYA, 2004, art. cit., p. 174.

h) Les deuils

Les deuils et funérailles ne sont pas, quant à eux, l'occasion de dépenses ostentatoires et d'échanges cérémoniels aussi importants et visibles. Leur organisation est d'ailleurs plus couramment l'affaire des hommes. Comme le disait un jour Néné : « Non ça, les funérailles, on ne s'en occupe pas : on laisse aux hommes ce qui est triste ». Les hommes dirigent en effet la cérémonie mortuaire (ensevelissement et prière), qui doit se faire le plus rapidement possible.

La disparition de quelqu'un est cependant à nouveau l'occasion pour les membres de la communauté d'exprimer leur solidarité à travers dons et cotisations. À l'occasion des funérailles, les parents, les habitants du quartier et les amis viennent apporter un don pour soutenir la famille face à la difficulté que représente la perte d'une vie. Leur présence est d'ailleurs aussi importante à ce moment que leurs dons, et les obligations de soutien sont réitérées au moment de la cérémonie du quarantième jour. Ces événements donnent également lieu à des frais de réception élevés. Si le défunt est un homme marié, sa ou ses femmes vont recevoir les condoléances des proches ainsi qu'un don en argent, dont la somme est destinée à leur entretien pendant la période du deuil. Le quarantième jour après la mort, on sacrifie un mouton en l'honneur du défunt et les parents et les proches viennent à nouveau participer à la prière et présenter leurs condoléances. Certaines familles renouvellent ce « sacrifice » chaque année à l'anniversaire de la mort.

À vrai dire je n'ai assisté qu'une fois à l'expression d'une solidarité cérémonielle occasionnée par un deuil. Les membres de la tontine des Kayésiennes à Paris parlent de « sacrifice » pour désigner ce moment qui donne lieu à un don collectif. Elles n'emploient absolument pas ce terme dans un sens qui pourrait signifier qu'il leur en coûte trop de participer, mais dans un sens proprement rituel. Il s'agissait en l'occurrence d'une des membres du groupe, qui a perdu son fils âgé de 17 ans, tué dans une bagarre à la Gare de Lyon en avril 2008. Les circonstances de la mort du jeune garçon ont suscité une certaine émotion dans la communauté malienne d'Ile-de-France, et beaucoup de personnes sont venues exprimer leur soutien, lors de cette cérémonie dite des « sacrifices ». Les hommes et les femmes se réunirent chacun de leur côté pour partager

un repas et prier. De leur côté, les jeunes du quartier organisèrent une marche. Le don des membres de la tontine de la mère (400 euros habituels et un peu plus de la part de chacune, au total environ 700 euros) ont permis à la mère de financer les frais de cette cérémonie. Les dépenses occasionnées par le rapatriement du corps au Mali (rapatriement en avion, cinq billets aller-retour pour les accompagnateurs, frais de cérémonie sur place) sont quant à eux pris en charge par l'époux avec le secours mutuel de sa caisse villageoise. En contexte migratoire, une des premières vocations des caisses villageoises créées par les hommes était en effet d'assurer à la famille un soutien pour le rapatriement du corps des migrants en cas de décès en France. Le fait d'être enterré dans son pays d'origine représente en effet un impératif important mais coûteux. La solidarité s'exprime et s'institutionnalise donc également dans cas-là, même si les échanges sont moins ostentatoires. Notons également qu'en cas de décès dans la famille de son épouse, un époux se doit de faire un geste conséquent pour soutenir sa belle-famille.

Pour conclure, rappelons les différentes étapes de l'activité cérémonielle décrite : initiation, premières démarches, fiançailles, entrée en résidence, défloraison, constitution du trousseau, redistribution du trousseau, baptême du premier enfant. Les initiations collectives, si elles ont tendance à disparaître sous l'effet de l'islamisation, donnaient lieu à des dépenses ostentatoires, des échanges de cadeaux, ainsi qu'à des séquences purificatrices que l'on retrouve aujourd'hui dans les cérémonies familiales. Du côté des jeunes filles comme du côté des jeunes garçons, ces rituels collectifs participaient à la construction de modèles de comportement proprement genrés, qui assignaient à chacun une place bien établie dans la famille de ses alliés. Ces modèles se voulaient plus coercitifs à l'égard des femmes, pour lesquelles le mariage implique une séparation de son lignage et une agrégation à la famille de son époux, bien que cette agrégation ne puisse jamais être totale. Les prestations nombreuses dues par l'époux et sa famille au moment des fiançailles pour permettre cette séparation étaient autrefois des dons en nature ou en services dont elles portent encore aujourd'hui bien souvent le nom (*bayere, valise, lal, ruy*...). On approfondira, au sujet de la circulation des biens entre familles alliées, l'exemple du *tama*. Mais l'honneur des femmes et plus particulièrement des

familles des épousées se défend également à travers des obligations de dons, prélevés sur le trousseau à l'issue de l'entrée en résidence ou du baptême du premier enfant, lesquels peuvent parfois dépassé la valeur des prestations dues par l'époux. On observe ici, à mon sens, un déplacement des dépenses ostentatoires consenties par les familles : déplacement autrefois des initiations vers l'entrée en résidence, et aujourd'hui, au Sénégal en tout cas – et j'émets l'hypothèse qu'il en sera bien tôt de même au Mali –, déplacement de l'entrée en résidence vers le baptême du premier enfant [224]. Mais si la valeur et l'importance des prestations se sont déplacées d'une part et ont évolué en fonction des contextes d'autre part, le sens symbolique demeure probablement le même. On relèvera notamment que chaque prestation est l'occasion d'une cotisation puis d'une redistribution, et que les participations de chacun appellent à la réciprocité.

C) LES ROLES CEREMONIELS

Un point commun aux cérémonies, telles que je les ai observées au Mali, au Sénégal et en France en contexte migratoire, réside dans la répartition de rôles cérémoniels assignant à chacun des positions qui configurent les obligations à recevoir ou à donner des prestations lors d'un événement. Une telle configuration permet de percevoir les cérémonies familiales comme une forme de mise en scène impliquant un ensemble de protagonistes qui vont consciencieusement jouer un rôle, avec dialogues, costumes et parfois des maquillages dont l'épaisseur s'apparente à un masque, en particulier pour la mariée ou la nouvelle mère.

[224] On peut saisir ce déplacement en comparant les travaux de Régine Nguyen Van Chi Bonnardel dans les années 70 alors que les baptêmes avaient encore peu d'importance et que les mariages étaient considérés comme les événements « les plus ruineux de l'existence » (R. NGUYEN VAN CHI BONNARDEL, *Vie de relations au Sénégal : la circulation des biens*, Thèse de doctorat Ifan-Dakar, 1978 p. 477) et ceux d'Ismaël Moya, en 2000, pour lequel le baptême constitue le point d'orgue de l'activité cérémonielle.

a) Mises en scène

Le caractère théâtral des rites et cérémonies en Afrique de l'Ouest a déjà été souligné par plusieurs auteurs, dont notamment André Schaeffner, qui s'est intéressé à l'aspect mis en scène et souvent chorégraphié des rites africains [225]. Il souligne la place de la musique, l'ordonnancement des instruments et des accessoires qui ne peuvent intervenir qu'à certains moments précis, il évoque aussi le fait que les protagonistes portent des masques ou des signes distinctifs porteur de sens. Nous évoquerons aussi ces aspects auxquels il faudra être attentifs tout au long de ce travail.

Un trait commun au théâtre et au rituel réside dans leur valeur cathartique. À ce sujet sont évoqués plus facilement les rituels de possession qui mettent en scène la résolution d'un conflit entre les ancêtres ou esprits surnaturels et les vivants. Il est intéressant de constater à ce sujet qu'un petit ouvrage consacré au *Théâtre traditionnel au Sénégal*[226] fait une large place au rituel du *ndëp*, qui au Sénégal consiste à soigner des femmes possédées par des esprits appelés *rab*. L'auteur considérant de manière un peu naïve le *ndëp* comme un spectacle-cérémonie précise que : « Le drame se noue, dans ce conflit, entre le meneur de jeu et l'esprit. Toutes les phases de la lutte se matérialisent à travers le patient »[227]. L'auteur évoque également au même titre la cérémonie exclusivement féminine du *bëkëtë* liée au baptême et au cours de laquelle les femmes de la parentèle de l'enfant s'affrontent dans des joutes oratoires en jurant sur « la ceinture de leur père ». Elles mettent ainsi en scène des tensions latentes quant à leur responsabilité et honneur partagé qui se jouent dans l'avenir de l'enfant, nous y reviendrons également. Si nous n'avons jamais assisté à ce rituel, que nous n'avons donc pas décrit dans la partie précédent, on trouve aujourd'hui des références scandées à ce rituel dans les représentation dansées du *bara mbaye*. Il y a semble donc t-il plus d'un point d'accroche et de continuité entre le rituel, les cérémonies, la danse et le théâtre.

---

225 A. SCHAEFFNER, « Rituel et pré-théâtre », in G. DUMUR (éd.), *Histoire des spectacles*, Paris, Gallimard, 1965 (Encyclopédie de la Pléiade), pp. 21-54 ; et 1990, art.cit.

226 A.O. DIOP, *Le théâtre traditionnel au Sénégal,* Dakar, Nouvelles éditions africaines du Sénégal, 1990.

227 Ibidem p.17.

On peut enfin s'inspirer des réflexions d'Octave Mannoni qui compare quant à lui théâtre et névrose[228]. Cet auteur suppose d'ailleurs que la représentation des rites se situe aux origines du théâtre comme prestation à part entière. Dans les cérémonies familiales qui en ce sens se rapprochent du rituel, des personnes « réelles » jouent des rôles essayant par la même d'aveugler les autres sur leur prétentions et par leurs prestations. Et le théâtre comme le rite en tant qu'institutions fonctionnent comme une forme de symbolisation originale de l'un de ces paradoxes, dont elle permet une résolution efficace : « ce qui est présenté comme vrai est à la foi présenté comme faux sans qu'aucune espèce de doute ne soit admis. C'est grâce à cette négation que nos puissances d'illusion peuvent être fortement sollicitées, mais qu'elles sont maintenues à leur place, et qu'il n'y a pas d'illusion du tout. »[229].

Autrement dit, assistant à une cérémonie comme à un spectacle on hésite à vouloir tenir la vie pour imaginaire ou le rite pour réel, et la confusion se trouve porteuse d'une efficacité de résolution des frustrations et contradictions vécues dans le quotidien. On entrevoit aussi dans le théâtre comme dans le rite, où la personne et son rôle manquent toujours de se confondre, la possibilité de se débarrasser de ces conflits en les jouant. Dans les cérémonies familiales les protagonistes ont le droit et le devoir d'exprimer leurs attentes et les conflits latents, les attitudes libres, les cris et les reproches sont de l'ordre du geste, exprimant une insatisfaction ou une admiration profonde qu'il est inconvenable d'énoncer dans l'ordre du quotidien. Ceci impose des conventions, une certaine ambiance, qui donne aux événements un caractère attractif et obligé, et qui pourrait expliquer en partie pourquoi les échanges cérémoniels se perpétuent, alors qu'ils sont condamnés dans le discours. Je commencerai par présenter la distribution des rôles afin de bien situer le contexte.

Les cérémonies familiales n'étant pas à proprement parler le sujet de ce travail, je n'entrerai pas ici dans les précisions qu'exigerait une présentation exhaustive des différents protagonistes impliqués dans les cérémonies. On pourra sur ce sujet se référer à

228 O. MANNONI « Le théâtre et la folie » in *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, Editions du Seuil, 1969, pp. 301-315.

229 Ibidem p. 304.

d'autres études, comme notamment celle de Marie-Hélène Mottin-Sylla sur « Les cérémonies familiales à Dakar »[230]. Pour ma part, je me contenterai d'en livrer l'esprit général, en me concentrant sur les protagonistes que l'on retrouve au Sénégal comme au Mali, et qui ont pour cette raison attiré mon attention. Ce sont aussi ceux pour lesquels les dépenses investies dans les cérémonies sont particulièrement importantes, et demandent l'organisation d'une cotisation au sein d'un groupe d'égales, à la manière des tontines. On abordera donc principalement le cas des mères classificatoires, des sœurs classificatoires du mari, des amis du mari et des amies de la mariée. La distribution des rôles se fait en fonction des affinités et parmi un ordonnancement générationnel, en classes d'âge. Le choix des protagonistes principaux se fait en amont, en préambule à l'organisation de la cérémonie. Pour certains rôles comme celui des mères classificatoires, il donne lieu au versement d'une prestation en amont, pour d'autres (griots, esclaves, sœurs classificatoires) ils se voient rétribués par un don prélevé sur le trousseau ou par une somme d'argent à l'issue de la cérémonie. Tous participent à leur manière à la réussite de l'événement.

230 M.-H. MOTTIN-SYLLA, *Les cérémonies familiales à Dakar : la participation en action,* Dakar, ENDA, 1988.

Bambara	*Wolof*	*Traduction française*	*Rôles*
Denbadiala	Ndeye	Mères classificatoires des époux, marraines	Donner de l'importance à l'événement.
Balima musò	Njëkke	Sœurs classificatoires de l'époux/ Epoux féminin	Témoigner de la déférence vis-à-vis de l'épouse et de sa famille. Médiation.
Denfaa	Baay	Père classificatoire, parrain.	Représenter le père de l'époux et de l'épouse.
Koñon musò koroba (mañumaka)	Bajjàn (tante paternelle)	Conseillère de la mariée	Toilette rituelle et réelle de la mariée, conseils pour la nuit de noces.
Gita	Xalit u jabar	Amies de la mariée	Représenter l'épouse dans les danses, laver son linge et faire à manger pendant la réclusion.
Flàni	Xalit u jëkker	Amis (jumeaux) du marié	Représenter l'époux dans les négociations, cotiser pour assumer certains frais.
Numu		Forgeron	Défendre ostensiblement l'intérêt et l'honneur de la famille de l'épousée.
Jon	Jaam (cousin croisés)	Esclaves statutaires	Préparer la cuisine, animer la cérémonie.
Jéli	Géwel	Griots	Animer la cérémonie, faire passer les dons.

Tableau n°1 : Distribution des rôles cérémoniels

b) Denbadiala/Ndeye

Il y a tout d'abord une façon classificatoire de considérer que toutes les amies et parentes de même génération que la mère de la ou du marié(e) sont pour elle (ou lui) comme des mères cérémonielles. À ce titre, elles sont mises à contribution et devront participer financièrement à la cérémonie d'entrée en résidence à travers le contre-don des

kolas et de l'argent redistribué à l'issue des fiançailles.

Elles sont appelées *denba* en bambara et *ndeye* en wolof : les mères. Elles forment un groupe solidaire autour de la mère, le *denba ton* ou la *nattu ndeye*. S'étant vu remettre une part de la dot, elles cotisent de manière organisée et formelle pour participer aux frais de la cérémonie. Parmi celles-ci, les mères biologiques du marié et de la mariée vont nommer, chacune de leur côté, une ou plusieurs *denbadiala kuntigui* (entre 1 et 6 dans les cas étudiés). En bambara *kuntigui* signifiant « chef », il s'agit donc de la « chef des mères ». Mais pour être plus précis, le terme *denbadiala* signifie littéralement *denba* (la mère) et *diala* (attacher). Une interprétation courante veut que *diala* se rapporte au fait d'accrocher autour de sa tête un bandeau indiquant sa position de *denbadiala* durant une cérémonie d'entrée en résidence.

Photo n°3 : Une denbadiala dans le village de Diabugu (Khasso), voir aussi d'autres photographies de denbadiala en Annexe 9.

La traduction de *denbadiala* par l'expression : « attacher les mères entre elles », m'a d'ailleurs aussi été explicitement donnée. Pourtant la traduction française de *denbadiala* la plus juste serait sûrement celle de « mère attachée » mais la plus usuelle est encore en français le terme de « marraine », qui illustre assez bien le rôle joué par cette

mère supplétive dans une cérémonie. En wolof, on parlera de celle qui, parmi les *ndeye*, prend le *ndeyele*, ce qui veut dire qu'elle « fait la mère ». Le don qu'elle reçoit de la vraie mère à l'issue des fiançailles s'appelle le *lekku ndey,* soit littéralement la nourriture de la mère. Ce *lekku ndeye* est une somme d'argent prélevée sur la dot versée par le futur époux à la mère de l'épouse et s'élève à 5 000 francs CFA auquel on ajoute 1000 francs de noix de kola. Au Sénégal, les *ndeye* interviennent aujourd'hui plutôt au moment du baptême du premier enfant qu'au moment de l'entrée en résidence. Il y a aussi une différence importante dans le fait qu'il n'y ait pas, à ma connaissance, au Sénégal de *ndeye* du côté du mari. D'après Ismaël Moya, qui précise qu'il y a au Sénégal une première ndeye, une deuxième ndeye etc.. « Le « faire la mère » est destiné à aider (*ndimbal*) la mère de la fille dans son travail de prestations lors de la cérémonie de baptême, consacré pour l'essentiel à honorer les affins de la fille. »[231]

La ou les marraine(s) sont choisies par la mère de la ou du marié, en concertation avec la famille, en vertu d'une relation d'affinité avec la famille. Leur position dans la parenté ou l'entourage est donc variable. À Bafoulabé, on note une légère prééminence pour les tantes maternelles, ce qui correspond à la description que donne Abdoulaye Bara Diop de la place des *ndeye* (mères) dans les cérémonies wolof[232]. Mais la *denbadiala kuntigi* peut être aussi bien une amie voir une co-épouse de la mère, une épouse de l'oncle paternel, plus rarement une tante paternelle[233]. Bien souvent on choisit aussi une marraine pour ses capacités d'investissement matériel et social autour d'un événement. Puisque la marraine appartient en tout cas à la classe d'âge de la mère, il n'est pas rare qu'elle fasse partie de la même tontine. En vertu de ce rôle qui lui est attribué au moment des fiançailles, une marraine se voit remettre une part plus importante des kolas et de

[231] I. MOYA, 2011, op. cit., p. 249.

[232] Abdoulaye-Bara Diop décrit un rôle des tantes maternelles dans les cérémonies d'entrée en résidence assez proche de celui des *denbadiala* : « à l'occasion du départ pour le domicile conjugal, la tante maternelle fait des cadeaux importants à l'épouse : habits et sommes d'argent ; redistribués en grande partie aux parents et clients des deux familles alliées. Elle suit la mariée chez son époux, à côté de la tante paternelle, la mère ne les rejoignant que plus tard. Les dons qu'elle fait, à cette occasion, dépassent de beaucoup, en valeur, les contre-dons qu'elle reçoit (…). Elle se sacrifie ainsi quand sa nièce se marie, distribuant ses biens, particulièrement lorsqu'elle est désignée par la mère comme sa représentante. Il en est de même lors des cérémonies du baptême de ses neveux et nièces où elle donne beaucoup plus qu'elle ne reçoit » A. BARA DIOP, 1985, op. cit., p. 53.

[233] Sur un échantillon de 14 mariages à Bafoulabé et aux alentours, les *denbadiala* des mariées sont 6 tantes maternelles, 4 épouses de l'oncle paternel, 3 amies de la mère, 1 co-épouse, 1 tante paternelle.

l'argent prélevés par la mère sur la dot. Ceci constitue à la fois un très grand honneur et une grande charge. La marraine devra investir matériellement et personnellement beaucoup plus dans la cérémonie d'entrée en résidence ou dans celle du baptême que les autres *denba*. Lorsqu'une femme est nommée marraine en chef pour un mariage malien, comme pour un mariage sénégalais, elle sollicitera habituellement la possibilité de prendre son tour dans la ou les tontines auxquelles elle participe, afin de financer ses habits, et les frais des cérémonies. On notera que dans une tontine où se retrouvent la mère et la marraine d'une cérémonie, c'est cette dernière qui se verra de préférence attribuer le tour. On estime en effet que c'est la marraine qui va engager le plus de frais dans la cérémonie, et c'est sur ses épaules qu'en repose la réussite. Les marraines ont en effet beaucoup de dépenses cérémonielles à leur charge. Elles doivent tout d'abord abondamment rétribuer les louanges que font les griots pour les mariés à tous moments : « Ta *denba* est généreuse, tu es noble, ton papa est fier, les griots sont venus à ton mariage pour saluer le marrainage … ». La marraine du côté de la mariée doit donner un cadeau important pour le trousseau. La marraine du marié donne une paire de chaussures pour la prestation dite de la *valise,* elle doit également verser une somme symbolique pour que la jeune mariée se lève après le tressage, et lorsque les invités s'en vont après l'exposition du trousseau, c'est la marraine qui doit payer aux invités *le prix des chaussures* qu'ils ont usées pour venir assister à la fête. Pour la cérémonie d'entrée en résidence, les *denbadiala* apparaissent au Mali comme étant les mères publiques des époux. Elles portent des tenues et des bandeaux qui évoquent la tradition peul [234], sur lesquels sont inscrits leurs noms et leur fonction *denbadiala*. Elles y accrochent souvent des pièces de monnaie ou même des billets pour exposer leur fortune de manière ostentatoire [235]. Je n'ai pas constaté au Sénégal de telles manifestations visibles de la position de celles qui reçoivent le *ndeyele*. Pour ces manifestations, les *denbadiala* sont les chefs de cérémonie, les *ko ba tigi,* et elles rivalisent de prestige à travers leurs habits et leurs dépenses cérémonielles. D'après certaines personnes, cette rivalité s'exerce au

234 Rien sur le terrain ne me permet en l'état d'expliquer la raison pour laquelle les *denbadiala* revêtent des tenues qui font référence à la tradition peul, mais leurs costumes sont indubitablement inspirés de celle-ci : bandeaux dans les cheveux, auxquels sont attachés des gros anneaux tissés de rouge et de jaune, et parfois des perles en gomme jaunes, tenues amples en tissus traditionnels. Parfois cependant le strass l'emporte dans les tissus peul, mais le bandeaux et les boucles demeurent.

235 Cf photographie en Annexe 9, p. 303.

Mali notamment entre la *denbadiala kuntigi* de la mariée et celle du marié, bien qu'elles n'aient pas vraiment le même rôle et les mêmes obligations. Les *denbadiala*, du côté de la fille et du côté de l'époux, vont mettre leurs capitaux sociaux et économiques au service de la cérémonie pour laquelle elles sont nommées. Le jour de l'entrée en résidence, elles viennent si possible accompagnées de leurs amies de tontines, et distribuent ostensiblement de l'argent aux griots. Lors d'un mariage en France, dans une salle des fête immense, on pouvait distinguer par la couleur de leur uniforme tous les groupes de tontines qui avaient été mobilisés pour l'occasion par les marraines. Les vraies génitrices sont quant à elles invisibles, celle de l'épousée est même souvent absente, alors que celle de l'époux, chez laquelle a lieu une grande partie de la cérémonie d'entrée en résidence, reste humblement près de la cuisine. Si bien qu'on l'appelle au Mali « la mère cachée ».

c) Balima muso/ Njëkke

Les *balima muso* en bambara sont les femmes de la parenté de l'époux d'une manière générale et plus particulièrement celles de sa génération (exceptées les sœurs directes). Parmi celle-ci un homme choisira une *balima muso kuntigi* (en chef), qui sera investie d'un rôle particulier auprès de l'épouse pendant les cérémonies du mariage. Au Sénégal l'époux choisi également dès la demande en mariage parmi ces cousines et amies de même génération une première, *njëkke*, une deuxième *njëkke*, etc.. [236] La *balima muso kuntigi* et la *première njëkke* sont présentées pendant les cérémonies comme étant l'époux féminin de la jeune mariée ou de la jeune maman (pour le baptême du premier enfant), Ismaël Moya utilise quant à lui le terme français de « conjointe » pour désigner cette position cérémonielle. Les *balima muso* et en particulier la *balima muso kuntigui* ou la première *njëkke*, s'adressent toujours à la mariée en disant *mon* épouse. Au Mali, il arrive

[236] D'après l'étude de Marie-Hélène Mottin-Sylla les *njëkke* étaient nommées par les mères classificatoires il m'est apparu pour ma part que le choix de la *njëkke* revenait au mari. M-H MOTTIN-SYLLA, 1988, op.cit, p.11. Ismaël Moya relève quant à lui une règle de préférence orientant le choix des *njëkke*, la première étant bien souvent une enfant issue de la parenté patternelle du garçon, la deuxième une enfant issue de la parenté maternelle et la troisième une amie proche (avec laquelle il aura éventuellement pu se marier). On relève également le choix de la fille de l'éponyme comme *njëkke*.

que la *balima muso kuntigui* revête les habits ou simplement la casquette et la chemise de l'époux afin de marquer sa position d'époux masculin. C'est la *balima muso kuntigi* ou la première *njëkke* qui habille la jeune mariée le matin de l'entrée en résidence, on se souvient également qu'à Bafoulabé c'est elle qui finit par porter la jeune mariée sur ses épaules pour la faire entrer dans sa nouvelle résidence.

Photo n° 4 : Une épouse et sa balima muso kuntigi à Bafoulabé.

Contrairement aux *denbadiala*, il n'y a de *balima musò* que du côté de l'époux. Au Sénégal la *njëkke*, toujours nommée par le mari, rempli un rôle assez similaire pendant les cérémonies, en particulier pendant le baptême. Elle se dépense en l'honneur de l'épousée et veille au bon déroulement des cérémonies. Pour le baptême, elle fait un don important et différencié (le *frot*, constitué bien souvent d'une baignoire et de matériel réservé aux soins de l'enfant). Ayant passé une journée à accompagner une *balima muso kuntigi* pendant une entrée en résidence à Bafoulabé, je peux témoigner qu'il s'agit là d'un rôle fatigant qu'il faut pouvoir assumer.

Le mari peut choisir donc une de ses sœurs classificatoires, ou encore une amie, parfois aussi la fille de son éponyme, comme on l'a vu avec le schéma n° 3. Les *njëkke* et

les *balima musò kuntigi* ne peuvent en aucun cas être une de ses sœurs directes. Et l'on ne peut pas en principe être *balima muso kuntigi* tant que son aînée ne l'a pas été (principe d'aînesse qui s'applique aussi normalement aux *denbadiala*). Comme pour les marraines, le fait d'être nommé *balima muso kuntigui* ou *njëkke* pour un mariage constitue un grand honneur, mais aussi une lourde charge. On notera que, si un homme a plusieurs épouses, il choisira une *balima muso kuntigi /njëkke* différente pour chacune d'entre elles.

Au sein du *balima ton* ou du *nattu njëkke*, les sœurs classificatoires cotisent pour payer différents frais. Elles cotisent, par exemple, trois pagnes qu'elles donnent à la *balima muso kuntigui* pour participer à la constitution de la *valise*. Pour l'entrée en résidence, les sœurs classificatoires cotisent 500 à 1000 francs CFA, soigneusement consignés dans un cahier, pour payer les dons de kolas et d'argent à la famille de l'épouse. Cet argent est centralisé et redistribué par la *balima muso kuntigui* ou la *njëkke*. En échange, les sœurs classificatoires reçoivent chacune un contre-don prélevé sur le trousseau de la mariée (*minan* ou *yeb*), dont la valeur ajoutée est précisément proportionnelle à ce que chacune d'entre elles aura pu cotiser dans le groupe.

d) Les flàni et gita

Au Mali, les *flàni* sont les amis de classe d'âge du marié, ils jouent un rôle important lors de l'entrée en résidence de l'épouse. À l'époque où l'initiation masculine avait encore cours, il s'agissait de la promotion de circoncis du marié, aujourd'hui ce sont avant tout ses amis d'enfance. Émile Leynaud souligne le principe de gémellité sous-entendu par l'appellation *flàni* (dérivé de *flà* : deux, nom donné aux jumeaux). *Le flan ton* (groupe des amis) est un groupe social important dans la vie d'un homme, aujourd'hui souvent remplacé dans la terminologie par le *grain*. De fait, les *flàni* se doivent assistance et réciprocité tout au long de leur vie. C'est pourquoi ils sont également parties prenantes des négociations auprès de la famille de l'épousée pour défendre les intérêts d'un des leurs. Ils cotisent pour participer aux frais de cérémonie, ils organisent le cortège qui conduit le matin les époux à la mairie, ils allument les flambeaux pour l'entrée en

résidence, ils financent les amies de la mariée qui lavent son linge et cuisinent pour elle pendant la réclusion… En échange, ils reçoivent un cadeau prélevé sur le trousseau. Chez les Wolofs, le rôle des amis de classe d'âge apparaît moins prégnant. Abdoulaye Bara Diop signale que les fonctions de représentation du mari sont jouées principalement par ses cousins, patrilatéraux notamment (*domu baye*) [237]. Parmi ceux-ci, ou parmi ses amis, le garçon va choisir un compagnon (*ndiig*), qui participera à toutes ses démarches, le conseillera ou parlera en son nom

Du côté de la fiancée, les amies de classe d'âge sont également très présentes lors des différentes étapes du mariage, chez les Wolof comme chez les Khassonké. Il s'agit des filles de même génération vivant dans la même maison ou le même quartier que l'épousée. Au Mali, on les appelle les *gita*, du nom de l'instrument de musique dont elles jouent tout au long de la cérémonie d'entrée en résidence : une calebasse ornée de cauris.

Photo n° 5 : Deux gita et leur instrument lors d'une cérémonie d'entrée en résidence à Bafoulabé.

Elles jouent aussi un rôle important, elles représentent la mariée lors des salutations et des négociations, et forment le *gita ton*. Au Sénégal, ces jeunes filles sont simplement appelées *xaliti* (amies), mais sont également très présentes auprès de leur égale à chaque

237 A. BARA DIOP, op. cit. 1985, p. 99.

étape des cérémonies. Le jour des fiançailles comme le jour de l'entrée en résidence, elles portent un uniforme, qui marque leur appartenance à un même groupe. Avant le départ de l'épousée pour sa nouvelle résidence, elles chantent au son des tam-tams pour la retenir et pleurent son départ. Par ailleurs, pendant la semaine qui suit le mariage, elles préparent à manger pour les mariés reclus et lavent les habits de la mariée. Au Mali, elles sont payées pour ces services par le *flan ton*.

e) Et les autres

À Bafoulabé, le représentant de la mariée ou plutôt de son père dans les négociations relatives au mariage est appelé *numu,* le forgeron. Pour les mariages des nobles, c'est en effet un homme de la caste des forgerons lié au lignage du père qui interviendra, en particulier lors de l'entrée en résidence. S'il s'agit d'un mariage au sein de la caste des forgerons, le rôle du *numu* est joué par un noble, mais on l'appelle *numu* malgré tout. Il accompagne le représentant de la mariée, souvent un frère ou un ami de son père, qu'on appelle le père, *denfaa* (*baay*). Alors que le *denfaa* adopte en général une attitude reservée et digne, le *numu* qui intervient en faveur de ce dernier et après l'avoir consulté, se doit d'exagérer les demandes à l'égard de la famille de l'époux. Il crie, critique, râle, résiste etc.. Cela fait partie de son rôle. Il y a aussi un *denfaa, baay*, ou pourrait-on dire un parrain du côté de l'époux, mais il est moins visible pendant les cérémonies, bien qu'il joue le même rôle de représentant du père, notamment pour les rituels religieux.

Chez les Wolof, la *bàjjan* qui est une sœur du père de la mariée joue le rôle de conseillère auprès de la jeune fille en particulier pour le bain rituel et pour la nuit de noce. Au Mali c'est celle qu'on appelle *konyon muso koroba* (la vieille mariée) qui accompagne la mariée, et qui est lavée avec elle pour le bain rituel, elle s'occupe ensuite de sa toilette et reste dans la chambre avant l'arrivée du mari pour lui donner des conseils

sur l'attitude à adopter pendant la nuit[238]. La *konyon muso koroba* est une vieille femme de la parentèle ou de l'entourage, choisie pour la stabilité de son ménage et pour sa sagesse. Elle peut être amenée à raisonner la jeune fille, si elle résiste pendant la nuit de noce. Il m'a été dit qu'elle restait dans la chambre pendant la première relation sexuelle des deux époux, ce que je n'ai évidemment pas pu vérifier.

Enfin chez les Wolofs, les enfants de la tante paternelle, soit les cousins patrilatéraux croisés, sont appelés les *jaam,* ou les esclaves. Ils sont mis à contribution pour les cérémonies d'entrée en résidence et du baptême du premier enfant de leur *sang*, ils ont en charge parfois la préparation de la cuisine, ils doivent danser ostensiblement, parfois en se travestissant, pour marquer leur position, et ils reçoivent un don important prélevé sur le trousseau. À Bafoulabé, ce sont également des esclaves statutaires qui préparent la cuisine, mais il s'agit de descendantes d'esclaves de case liés à la famille. Ces femmes jouent un rôle important et il leur arrive de danser ostensiblement avec leurs ustensiles de cuisine pendant les salutations.

Photo n°6 : Une esclave statutaire (jon) à Bafoulabé.

Ces différents personnages entrent en scène progressivement. Au Mali c'est pour la cérémonie d'entrée en résidence qu'ils sont les plus actifs et qu'on peut les reconnaître,

[238] Cette conseillère est aussi nommée mañumaka dans certaines régions.

au Sénégal ce sera plutôt pour le baptême du premier enfant. Chargés de mettre en scène le conflit latent entre les deux familles, ils interprètent leur rôle de manière souvent outrancière. Chacun affirme sa position avec un mélange d'humour et de véhémence, chacun réclame ses droits, car le changement de statut implique tous les protagonistes : le mari gagne une épouse qui, elle, change de famille, la mère du marié gagne une belle-fille, les sœurs classificatoires une belle-sœur, les marraines gagnent en prestige, les esclaves et les griots gagnent de l'argent … Lorsque je participais à une première entrée en résidence à Bafoulabé, j'avais de grands moments d'inquiétude face à la tension qui régnait, j'avais l'impression que rien n'était facile, que tout se négociait avec âpreté. Et les protagonistes semblaient rire de ma crédulité. C'est par la comparaison de plusieurs cérémonies et la réitération des gestes et des comédies que je compris progressivement que chacun ne faisait là qu'interpréter un rôle, selon des codes et des formules établis. Lorsqu'on en saisit les références, la mise en scène du conflit finit par prêter à rire et c'est aussi je crois ce qui contribue au succès des cérémonies. Les protagonistes choisis en fonction de leur position dans la parenté ou des affinités sont honorés par le rôle qu'on leur attribue, ils ont à cœur de le faire bien, ils défendent les intérêts et la réputation du groupe qu'ils représentent. Les échanges, quant à eux, matérialisent des liens familiaux et sociaux autour de l'événement. Chaque passage d'un seuil est une mise en tension qui se résout par le paiement d'une prestation. L'aptitude des partenaires à bien jouer leur rôle et à honorer leurs obligations mutuelles conditionne leur réputation. Nouant ainsi, par la redistribution générale des pertes et profits autour de l'événement, un ensemble de relations avec des personnes, qui en sont non seulement les témoins mais aussi les acteurs, et qui en parleront longtemps, permet peut-être d'exercer une certaine pression sociale pour le maintien du couple, et au-delà, de l'alliance entre les deux familles. Le fait d'exagérer les rivalités entre les deux groupes et entre les différents protagonistes permet sans doute une certaine catharsis qui, sans les annuler, les rendra par la suite plus supportables. C'est ainsi que le faste d'une cérémonie, celle « dont tout le monde parle », est l'illustration de la réputation des mères et de l'application qu'ont mis les protagonistes à remplir leur rôle.

f) La condamnation des cérémonies

Le coût élevé des cérémonies n'est pas un fait nouveau, et il est apparu comme un problème aux yeux des administrateurs du temps de la colonisation. Les tentatives gouvernementales et religieuses de limitation des dépenses furent nombreuses au Mali comme au Sénégal. Dès 1950, les notables de Dakar, par exemple, constatant que le montant de la dot devenait de plus en plus élevé prirent l'initiative de codifier la coutume avec « le Pacte matrimonial de Dakar », qui fixait le prix de la dot à 25 francs CFA pour le griot à la mosquée, et interdisait toute manifestation comme le *labane* et autres formes de tapage [239]. Le 24 février 1967, une loi tendant à réprimer les dépenses excessives à l'occasion des cérémonies familiales fut votée par l'Assemblée nationale du Sénégal. On peut citer l'article de cette loi relatif au mariage :

> Art. 6. de la loi n°67-04— Mariage : Lorsque la formation du mariage comporte la constitution, par le futur mari ou par sa famille, d'une dot, celle-ci ne peut avoir une valeur totale supérieure à trois mille francs, sans qu'il y ait à distinguer selon qu'elle est immédiatement exigible ou qu'une partie est payable à terme. À l'occasion du mariage et des cérémonies y afférentes, les dépenses cumulées relatives aux cadeaux destinés à la fiancée, aux membres de sa famille ou à des amis, ainsi qu'aux réjouissances, ne peuvent dépasser quinze mille francs, non compris celles effectuées à l'occasion des fiançailles et la dot proprement dite. Tout rassemblement doit prendre fin au plus tard trois heures après l'accomplissement des formalités constitutives du mariage.

Bien que tombée en désuétude, et visiblement inapplicable au vu des usages que l'on décrit ci-dessus, cette loi est encore bien souvent citée dans les articles de presse, les conversations et les conférences d'ONG qui condamnent les excès de dépenses cérémonielles. La qualification des dépenses cérémonielles comme étant un « gaspillage » s'appuie sur plusieurs types d'arguments. Tout d'abord l'urbanisation et la monétarisation des échanges a exacerbé la valeur des sommes investies dans les cérémonies. Comme le souligne Robert Vuarin, les « pagnes de valeur, draps et billets de

239 I. LEYMARIE, *Les griots wolofs du Sénégal*, Paris, Maisoneuve et Larose, 1999, p. 125.

banque, se sont substitués aux plats de mil, ou aux poulets voire aux jetons (pièces de 10 ou 25 francs CFA) que l'on offrait dans les villages »[240]. La multiplication des relations sociales en contexte urbain et migratoire, et l'élargissement des cercles cérémoniels aux relations extrafamiliales (avec le fait de plus en plus fréquent de nommer marraine une amie nantie plutôt qu'une tante par exemple) expliquent aussi par un processus de *boule-de-neige* l'accroissement des dépenses. Par ailleurs l'implication croissante des femmes dans des activités génératrices de revenu, et leur accès au micro-crédit permettent un accroissement de leurs capitaux qu'elles investissent volontiers dans les cérémonies. Il n'est pas rare d'ailleurs de voir une femme utiliser l'argent d'un micro-crédit pour financer une cérémonie, sachant bien qu'elle se verra remboursée par les cadeaux qu'elle recevra le jour dit. Enfin, sous l'effet de l'ostentation propre aux échanges cérémoniels, les pratiques de celles qui sont devenues des élites féminines (marchandes d'or, d'argent et de tissus, bourgeoisie d'affaire, classe dirigeante) se sont diffusées comme modèle social, augmentant le volume des dons, dans un esprit de compétition. Le fait est qu'il faut, selon la coutume, donner toujours un peu plus que ce que l'on a reçu, entraîne une forme d'inflation naturelle des échanges.

Alors qu'au Mali et au Sénégal, la pauvreté matérielle et financière apparaît aux yeux de tous comme un fléau, il peut être déroutant que des millions soient ainsi dépensés pour les cérémonies. La force des échanges cérémoniels réside dans les capacités centrifuges de captation de fonds qu'ils suscitent ; et certains de regretter qu'il n'en soit pas autant pour des projets générateurs de revenus et d'emplois. C'est ce type de discours qui est repris principalement par des ONG et les associations pour la promotion féminine. Au Sénégal, le Réseau Africain pour le Développement Intégré (RADI) s'est emparé depuis quelques années de cette question. Il organise des séminaires et des rencontres avec les groupements féminins, notamment en contexte rural. La perspective est d'orienter ces capitaux vers le financement d'activités génératrices de revenus. Au Mali également, la CAFO organisait à Bamako, en 2006, deux conférences sur « Les aspects négatifs des cérémonies », inclinant les femmes à dépenser moins à ces occasions, pour investir davantage dans leurs activités génératrices de revenus.

240 R. VUARIN, 1994, art. cit., p. 261.

Les femmes elles-mêmes reproduisent bien souvent les discours des ONG, et condamnent l'inutilité des dépenses occasionnées par les cérémonies. Ces sommes pourraient aussi, dans une autre logique, être investies pour la prospérité du ménage, comme le souligne Ndeye Cumba Wade :

> « C'est du gaspillage … C'est du gâchis. On t'offre 250 000 francs pour ton mariage, tu vas rejoindre ton mari chez sa maman. Avec les 250 000 francs, vous ouvrez un compte, vous épargnez, vous trouvez au moins un terrain pour vous qui vous appartient, et là ce ne serait pas un gaspillage. »

Le débat est devenu presque rhétorique dans les articles de la presse ouest africaine, qui ne cessent de condamner des événements cérémoniels d'un faste exagéré, où l'argent est dépensé dans des biens inutiles.

Bien souvent des arguments d'ordre religieux viennent aussi appuyer la condamnation des échanges cérémoniels. L'appétit des femmes pour les cérémonies fastueuses implique le versement d'une dot importante, que les jeunes hommes, en raison de la crise économique, ont des difficultés à réunir. Un ensemble de facteurs conduit donc les jeunes hommes qui souhaiteraient se marier, dans une impasse au bout de laquelle se profilent souvent des aventures sexuelles libres, non tolérées par l'islam. C'est une des raisons pour lesquelles les mouvements musulmans condamnent le consumérisme et l'ostentation des femmes dans les cérémonies familiales. Par ailleurs, si le versement d'une dot par l'homme trouve des fondements dans l'islam, d'après les hadith du prophète : « La plus bénie des femmes est celle qu'on épouse à moindres frais » [241]. L'islam tolère les réjouissances, mais condamne l'esprit de rivalité dans les dépenses, qui apparaissent comme les moteurs des échanges cérémoniels.

Il y a pourtant, me semble-t-il, deux formes de contradiction dans ce type de discours. La première réside dans le fait que les femmes, tout en condamnant vivement dépenses et échanges cérémoniels au nom de l'idée de « développement » et de rentabilité de l'investissement, continuent sans relâche à s'adonner aux pratiques en vigueur. La deuxième se niche dans le dynamisme même de l'économie africaine, qui se construit par la cristallisation de liens sociaux en liens financiers. Cette dynamique est à

[241] D. NGUIRANE, *Pratiques rituelles en Islam. Mariage, baptême, mort, prières occasionnelles*, Fascicule de la Grande Mosquée de Dakar, sans date, p. 15.

l'œuvre dans les tontines, dont on n'a de cesse d'admirer le pragmatisme et l'efficacité dans la lutte contre la pauvreté, tout en niant leur raison d'être essentielle que sont les échanges cérémoniels. Les tontines, en tant qu'adaptation de ces échanges, constituent, d'après le discours de certaines gérantes, un effort de redirection des dynamiques cérémonielles vers des projets « d'intérêt économique ». Leur développement n'a pas pour autant entraîné une diminution de la valeur des échanges cérémoniels. Au contraire, l'implication croissante des femmes dans des activités d'entreprenariat a mis à leur disposition des capitaux qu'elles peuvent investir dans la sphère cérémonielle. Même la crise économique ne semble toucher que superficiellement (du moins dans le discours) le dynamisme féminin des cérémonies. Ceci montre qu'il ne s'agit pas de l'évolution d'un modèle d'économie vers un autre, mais que l'un et l'autre se nourrissent paradoxalement. Ainsi, la question des cérémonies familiales dans les sociétés ouest africaines suscite des débats d'une actualité brûlante, et appelle une analyse plus fine de ce qui est en jeu, car il semble que plusieurs modèles économiques s'appuyant sur des systèmes de valeurs bien différents s'affrontent entre les mains des femmes ouest africaines, sans être pour autant complètement contradictoires.

À l'issue de cette partie consacrée à la présentation des occurrences cérémonielles donnant lieu à des échanges, plusieurs pistes de réflexions s'ouvrent à nous. On peut déjà souligner que si les échanges cérémoniels peuvent à certains égards apparaître comme du gaspillage, les protagonistes, en particulier les mères et les jeunes époux, s'ils n'en ressortent pas plus riches, n'en ressortent pas non plus appauvris, puisque le tout est porté par un système de redistribution des dépenses et des profits parmi les membres d'un même groupe d'âge (*tontine, denba ton, balima ton, nattu ndeye* …). Quand on participe à une cérémonie en tant qu'invité, on y vient rarement les mains vides, mais on repart également bien souvent avec quelque chose. Sous certains aspects, on peut donc considérer qu'une cérémonie est l'occasion d'une redistribution massive de biens. Pour avoir assisté à ces cérémonies et occupé en leur déroulement certains rôles cérémoniels, je peux dire que les contre-dons que l'on reçoit peuvent valoir en termes marchands l'investissement consenti, et y gagnent bien souvent en valeur affective. Tel pagne reçu à l'issue de telle cérémonie servira à la confection d'un vêtement, il aura une valeur à la fois matérielle et symbolique et servira de témoin : « Ton tissu est joli », « Oui je l'ai reçu

pour le mariage de Djita Diallo. » J'ai vu plusieurs fois des jeunes filles extrêmement fâchées de ne pas avoir été averties de la tenue d'une cérémonie, à tel point que j'ai demandé un soir à l'une d'elles ce qu'elle regrettait tant. Elle me fit alors un signe explicite de la main avec la figure de la faim. Ces cérémonies permettent en outre à certains groupes sociaux, et notamment celui des griots, de vivre, et il faudrait réfléchir à ce qu'il adviendrait de ceux-ci et de leurs traditions, chants et danses, sans les échanges cérémoniels. Les cérémonies familiales persistent malgré leur vive condamnation tant par l'Islam que par l'idéologie capitaliste, et leur maintien pourrait à certains égard apparaître comme une forme inavouée de résistance à ces deux influences.

Mais l'essentiel est pour l'instant de constater l'investissement de forces et de capitaux dans des institutions qui apparaissent comme importantes pour maintien de la vie et de la dignité sociale. J'essaierai donc dans ce qui suit de comprendre comment et pourquoi tontines et échanges cérémoniels se conjuguent pour l'émulation de quelque chose qui est peut-être à la fois proprement africain et féminin. Dans un article de *L'Essor*, une Bamakoise récusant la thèse du gâchis, affirme, sans être plus explicite, que les échanges cérémoniels servent « la bonne cause » ! Expression de celles qui interrogent les anthropologues : de quelle cause s'agit-il ?

TROISIEME PARTIE

LES RESSORTS ET L'EFFICACITE SYMBOLIQUE DU DON AU FEMININ

Le chapitre précédent nous a permis de deviner le rôle fondamental de l'échange des femmes et des biens dans la matérialisation des réseaux au sein de la parenté et de la société. Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski et Annette Weiner entre autres ont montré, grâce à des faits d'ethnographie tels que la *kula* et les échanges funéraires en Océanie, l'efficacité contraignante des relations d'échange, ou de don et de contre-don, dans l'entretien du lien social entre clans éloignés. L'échange et son inscription dans le temps par le système de réciprocité sont perçus dans leurs travaux comme une garantie de pérennité de relations pacifiques. Les formes cycliques de dons et contre-dons réciproques sont analysées comme permettant de maintenir des liens réciproques d'intégration.

Dans le domaine africain, la tontine est, on l'a vu, admise comme un « processus qui financiarise les pratiques de dons et contre-dons qui fondent la société traditionnelle africaine »[242]. Une des questions posées par la présente recherche réside donc dans l'application possible des théories de l'échange, élaborées à partir de l'observation de systèmes d'échange entre clans éloignés, au système tontinier africain, où l'échange se fait entre individus proches. Je proposerai donc une lecture des pratiques tontinières et cérémonielles sous l'angle des théories de l'anthropologie du don, impulsées par l'anthropologie des Iles Trobriands et des sociétés d'Amérique du Nord, théorisées par

242 C. MAYOUKOU, *Le système des tontines en Afrique. Un système bancaire informel*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 14.

Marcel Mauss dans son « Essai sur le don » [243], puis retravaillées par de nombreux auteurs contemporains comme Alain Caillé [244], Maurice Godelier [245], Jacques Godbout [246], Christian Geffray [247], André Itéanu [248] etc.

André Iteanu, dans son article sur le *hau*, admet avec Marcel Mauss qu'une opposition franche entre échange et rituel est dépourvue de sens, puisque les échanges englobent et font partie intégrante des rites s'applique aussi aux rites de cycle de vie ouest africains comportant du côté féminin la mise en circulation de biens. André Iteanu tente de définir avec plus de précision l'idée de rituel, et considère cependant que le contraste entre échange et rituel ne peut pas être réellement compris à travers l'analyse maussienne du don comme fait social total, dans laquelle le rituel apparaît comme un objet d'échange. À partir de ses matériaux concernant les échanges *pondo* qui, chez les Orokaiva, viennent ponctuer tous les rituels, il propose donc d'introduire une « distinction partielle » entre rituel et échange. Il s'agit en fait de souligner les continuités et les différences importantes entre les diverses séquences et dimensions des rituels observés. Je m'inspirerai de cette analyse pour essayer de comprendre la part propre à l'échange entre femme dans l'efficacité symbolique des rites de passage ouest-africains, qui sont, comme on l'a vu, à l'origine des tontines. On peut en effet souligner un parallèle entre les transactions rituelles impliquant une dimension religieuse réservée aux hommes et les transactions entre femmes, notamment à travers le vocabulaire utilisé, puisque les femmes maliennes parlent parfois de sacrifices (*saraka*) au sujet des dons qu'elles font à ces occasions. Il y a également une continuité dans le sens où l'argent donné par les hommes va ensuite circuler entre les femmes. L'échange entre femmes permet ainsi au rituel religieux de s'étendre dans le temps à travers les redistributions cérémonielles et tontinières. Il serait donc artificiel de vouloir opérer ici une opposition entre sacré et profane puisque le rapport entre l'un et l'autre, et entre le

---

243 M. MAUSS, « Essai sur le don », 1923, op. cit..

244 A. CAILLE, 2000, op. cit..

245 M. GODELIER, *L'énigme du don,* Paris, Fayard, 1996.

246 J. T. GODBOUT, *Le don, la dette et l'identité. Homodonator vs homo oeconomicus*, Paris, La Découverte/Mauss, 2000.

247 C. GEFFRAY, *Trésors, anthropologie analytique de la valeur*, Strasbourg, Arcanes, 2001.

248 A. ITEANU, *La ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaïva*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1983. « Le *hau* du rituel à l'échange », in *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*, Revue du MAUSS, n° 23, 2004/1, La Découverte, 2004, p. 334 à 352 : doi: 10.3917/rdm.023.0334.

domaine masculin et féminin, a quelque chose de continu.

On s'interrogera sur ce que l'échange a de fondamental dans les rites de passage, en utilisant également ce concept de « distinction partielle », qui sera directement appliqué aux échanges. Pour ce faire, on cherchera à reconnaître ce qu'il y a de distinct et de continu entre les différentes formes d'échange observées, notamment entre les échanges matériels qui animent le quotidien de la vie, les échanges tontiniers qui rythment régulièrement l'activité féminine, et les échanges cérémoniels qui apparaissent comme une des préoccupations existentielles des femmes, à tel point qu'elles ne peuvent s'en défaire malgré les impératifs d'économie.

Il s'agira tout d'abord d'introduire les échanges observés dans une conception plus large de l'échange. On pourra ensuite analyser de plus près les opérations symboliques qui ponctuent et peut-être distinguent ces échanges et leur donnent force. Le fait que les tontines soient, dans la région étudiée, une affaire de femmes, essentiellement liée aux échanges cérémoniels, et qu'elles soient largement moins répandues et efficaces parmi les hommes, doit aussi être pris en compte. Depuis l'ouvrage de Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift*, l'anthropologie s'est ouverte à une analyse plus relationnelle de la distinction des genres [249]. Ce qui définit une identité masculine ou féminine est à chercher non seulement dans des dispositions et des attitudes acquises à travers la socialisation et propres à chaque sexe, mais aussi à travers les relations que la personne entretient avec les autres de même sexe et de sexe opposé. Les femmes africaines ici ne sont pas seulement intégrées aux cycles des rites de passage, mais agissent elles-mêmes et entre elles en tant que protagonistes directes du don, ce qui en quelque sorte leur permettrait d'apparaître en tant que femmes. Je tâcherai de montrer dans ce chapitre que cette efficacité des tontines et la pérennité des échanges cérémoniels sont liées à des institutions plus larges qui organisent la société dans une construction particulière du sens qu'elle attribue aux gestes de l'échange entre femmes.

249 M. STRATHERN, *The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California press, 1988.

Chapitre 1 : La force contraignante de l'échange

La question de la confiance est centrale dans les tontines, elle est liée à la force de l'échange qui contraint les membres à épargner de manière régulière et, en même temps, les persuade du caractère également obligé de la cotisation des autres membres. Le caractère contraint de l'épargne est une des premières motivations des femmes qui adhèrent aux tontines.

Je ne postule pas ici que la confiance va de soi dans les tontines, en témoigne la multiplication des stratégies mises en œuvre par les groupements et par les gérantes pour pallier aux défauts de confiance. Il est de plus en plus fréquent par exemple que la tontine fasse l'objet d'une déclaration à la police, et qu'en cas de défaillance grave (un membre quittant la tontine après avoir perçu son tour), la gérante ou le bureau puisse avoir recours à la police pour contraindre la personne concernée à payer. Les gérantes savent également jouer avec la réputation et la solvabilité des membres, et nombreuses sont celles qui truquent les tirages au sort ou organisent le tour de rôle de façon à ce que les moins crédibles du groupe ou du réseau touchent la somme des cotisations le plus tard possible dans le cycle. À Saint-Louis, je fus un jour désignée pour tirer au sort le nom de la gagnante d'un tour de tontine dans un chapeau où le même nom avait été écrit sur chacun des petits papiers, soigneusement pliés. La secrétaire du bureau savait que j'avais compris, je ne dis rien bien sûr, et elle non plus. L'attribution des tours se fait donc souvent en fonction d'une part des besoins urgents, mais également de l'ordre décroissant du degré de crédibilité accordé à chaque membre du groupe. La constitution d'un fond de caisse représente également une disposition de sécurité pour assurer de manière logique la confiance au sein d'une tontine. Cette question de la construction logique de la confiance au sein d'un groupe ou d'un réseau a été traitée par Abdoulaye Kane dans un chapitre de son ouvrage [250]. Il montre que dans l'ensemble, les défaillances graves au sein des tontines sont assez rares (8 % d'après les études statistiques réalisées sur 268 tontines) [251], et que la réputation des membres et de la gérante reste le premier déterminant de la confiance dans les systèmes tontiniers étudiés

[250] A. KANE, « La confiance au cœur des pratiques financières informelles », in A. KANE 2010, op. cit. p. 145-181.

[251] A. KANE, 2010, art. cit. p. 174.

[252]. Se pose donc la question de la crédibilité. On soulignera que lorsqu'une tontine se trouve compromise par la défaillance d'un membre ou d'une gérante, c'est en général le nom d'une personne qui s'en trouve terni [253]. Tout en ayant bien conscience que les stratégies formelles des gérantes et des bureaux sont importantes pour permettre dans l'ensemble d'établir un climat de confiance dans les tontines, on s'attachera ici surtout à saisir les mécanismes moins formels de construction de la réputation et de la crédibilité.

A) DONNER, RENDRE ET RECEVOIR : UNE OBLIGATION

On pourrait, comme le fait Abdoulaye Kane, expliquer l'efficience de la contrainte à l'aide des travaux de Norbert Elias et du concept de « contrainte sociale à l'autocontrainte »[254]. Cependant l'existence des tontines impersonnelles, auprès d'une gérante, dénuées de tout rapport au groupe, démontre que la dynamique dépasse les contraintes liées à la simple cohésion interne d'un groupe où règnent interconnaissance et confiance mutuelle contraignantes. La cotisation tontinière apparaît comme un des moments et un des termes d'un contrat plus large.

L'obligation de verser sa cotisation lorsqu'on appartient à une tontine semble, à ce titre, relever de l'*habitus,* cette notion introduite en anthropologie par Marcel Mauss [255], dont Pierre Bourdieu proposera plusieurs redéfinitions [256]. Elle n'apparaît pas comme le fait d'une règle strictement formulée, mais plutôt comme une habitude

---

252 A. KANE, 2010, art. cit., p. 162.

253 cf par exemple la tontine Benkadi de Bafoulabé, entretien avec Munina Diallo en Annexe 5, p.186.

254 N. ELIAS, *La société des individus*, Paris, Editions Fayard, 1991, p. 180.

255 « Le mot traduit, infiniment mieux « qu'habitude », « l'hexis », « l'acquis » et la faculté d'Aristote (qui était un psychologue). Il ne désigne pas ces habitudes métaphysiques, cette « mémoire » mystérieuse, sujets de volumes ou de courtes et fameuses thèses. Ces « habitudes » varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges », M. MAUSS, « Les techniques du corps » (1936), in *Sociologie et anthropologie*, PUF, collection Sociologie d'aujourd'hui, 2006 (1950), pp. 365-390.

256 Nous retiendrons celle-ci : « un système de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes de génération et de structuration, qui peuvent être objectivement réglées et régulières sans être en rien le produit d'obéissance à des règles », P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle,* Paris, Editions du Seuil, 2000, p. 256.

incontournable, qui correspond à ces « dispositions durables » dont parle Pierre Bourdieu. On constate en effet que si l'ensemble des règles concernant la forme (les amendes pour retard, l'ordre et le montant des cotisations…) se trouve sanctionné explicitement (à l'oral ou à l'écrit) par le bureau ou la gérante, les règles fondamentales (l'obligation de cotiser, l'interdiction de quitter la tontine après son tour, et l'obligation de solidarité en cas de cérémonie) apparaissent implicites, imposées par un ordre extérieur. Pour comprendre le succès et la dynamique imposée par les tontines et les échanges cérémoniels, on doit s'interroger sur la nature de ces règles implicites qui imposent aux femmes engagées dans les tontines la stricte obligation de cotiser. La règle de droit inconsciente qui régule les tontines et domine les transactions sociales dans leur ensemble est coutumière. Les tontines, quelles qu'elles soient, restent imbriquées dans une vie sociale et ne sont possibles que grâce à cette implication. Ceci explique, par exemple, que, hors contexte, la transmission du geste de la cotisation n'apparaisse pas comme une évidence, notamment pour les jeunes Françaises d'origine ouest africaine.

Mais il s'agit pour l'instant d'analyser plus en profondeur les traits particuliers qui, dans les traditions et les habitus ouest africains, sont de nature à rendre possible la confiance au sein du système tontinier. Autrement dit, de quelles « dispositions durables réglées et régulières » parle-t-on ici ?

a) Le social et l'esprit d'échange

> « La manière dont l'individu est obligé dans le régime du don ne correspond nullement à l'obéissance à une règle, ou à une pluralité de règles fixées au préalable, mais simplement au fait qu'il entre dans un cycle – à la manière dont on entre dans une danse – , qu'il prend place en lui et se trouve emporté par la dynamique qui l'anime » [257].

Par cette métaphore, Bruno Karsenti exprime très bien ce qui se passe dans les tontines et les cérémonies et qui en vient à contraindre efficacement les membres. Cette dynamique à laquelle il fait allusion est celle de l'intégration sociale. Alors qu'à ce niveau l'efficacité intégrative de l'Etat est relativement faible (faiblesse des taux d'imposition et de protection sociale, contrainte judiciaire corruptible...), c'est l'échange qui oblige mutuellement les individus et structure les liens sociaux. Plus ou moins

257 B. KARSENTI, *Marcel Mauss. Le fait social total,* Paris, PUF, 1994, p. 41.

conscients de cette nécessité de l'échange comme vecteur de société et de sécurité, les membres se sentent intimement contraints à entrer dans la danse. Les sociétés ouest-africaines se construisent ainsi sur un ethos très éloigné d'une conception occidentale de l'individu comme devant trouver en lui-même les moyens et les fins de sa réalisation. Assane Sylla au sujet de la « philosophie morale » wolof, en ce point identique à celle des sociétés mandingues, précise :

> « la personne humaine n'y est jamais considérée dans les limites de son individualité, elle se sent même mutilée lorsqu'on l'isole du milieu qui a nourri son corps et son esprit, parce que là, tout a été prévu et organisé en une multiplicité de relations et de solidarités devenues parties intégrantes de la personnalité de chaque membre de la société »[258].

Ces relations sont matérialisées par l'échange, car toute la vie économique et sociale est imprégnée d'échanges, est un constant « donner, et recevoir ». La vertu de l'échange transparaît notamment à travers la notion wolof de *terangaa*, qui correspond à un impératif d'intégration de l'autre. Comme le souligne Fatu Sow : « la culture soudanienne et wolof a institutionnalisé la *terangaa* comme fondement de l'équilibre social »[259]. Le terme *teral* signifie faire honneur à autrui par la circulation des biens et le partage, et montrer que l'on souhaite être en relation avec lui. La *terangaa* s'applique à l'étranger, qu'il s'agit d'intégrer dans la société ou dans le groupe social, et peut se traduire par l'idée d'hospitalité. Mais les dons cérémoniels sont aussi considérés comme des *terangaa*. Il faut dans les deux cas respecter les formes et assurer l'instauration ou l'entretien d'une relation par l'échange. Au Mali, l'idée d'hospitalité et d'intégration de l'autre se traduit par le terme *jatigiya*, et le fait d'accueillir quelqu'un chez soi, tout comme celui de s'impliquer dans les cérémonies des autres, est considéré comme une vertu.

Jacqueline Rabain montre que les processus de socialisation des enfants dans la société wolof accordent une place particulière à l'échange au niveau notamment des corps et des objets. Elle souligne l'insistance avec laquelle les Wolofs font acquérir à l'enfant la règle élémentaire du don, de la circulation des biens et de la réciprocité [260]. Dans la vie adulte, les occasions de l'échange réciproque sont quotidiennes, et plus ou

---

258 A. SYLLA, *La philosophie morale des wolofs*, Dakar, IFAN/ Université de Dakar, 1994, p. 170.

259 F. SOW, 1975, art. cit. p.108.

260 J. RABAIN, 1979, op. cit., lire notamment p.76-77.

moins ritualisées. On peut prendre à titre d'illustration l'exemple du rituel de la *sañelema*, observé à Bafoulabé. Un mois après la fête musulmane de l'Aïd, appelée Seliba, les cousines croisées viennent balayer la chambre de leurs cousins, qui sont d'après les règles de l'alliance préférentielle leurs époux potentiels. Ceux-ci doivent impérativement les remercier de ce balayage par un cadeau. Ce présent, qui est une forme de prestation, souvent laissé en dette, est l'occasion d'un lien. Par exemple, Ibrahima avait promis à sa cousine comme cadeau de *sañelema* un pagne du 8 mars. Et cette dernière vient souvent le réclamer sur un ton à la fois plaisant et sérieux, cette réclamation est alors l'occasion d'une visite, de plaisanteries, d'honorer un lien important au regard de la tradition. Plus banalement, que ce soit au Mali, au Sénégal ou ailleurs, on est tenu, lorsqu'on part en voyage, de ramener un petit cadeau souvenir à ses proches. Ce cadeau est désigné par un terme particulier en wolof (*séricié*) comme en bambara (*samba*), et même en français (*souvenir*). Les enfants et voisins le réclament, c'est l'occasion de restaurer un lien rompu par l'absence, le temps d'un voyage, de montrer que les proches étaient présents dans l'esprit du voyageur...

Les exigences matérielles d'une vie sociale faite d'interrelations mutuelles construisent les individus au sein de leurs groupes primaires, unités de vie réelles et intégrées (la famille, le voisinage, les amis...). Et ce qu'elles exigent des individus va des convenances sociales les plus élémentaires aux sacrifices les plus douloureux, et constitue indubitablement une contrainte, par exemple pour les migrants qui doivent combler leur absence par l'envoi régulier d'argent. Dans un tel contexte, accumuler d'un point de vue strictement individuel est une pratique aberrante et mal jugée, les actions du type : produire, conserver, ou redistribuer des biens et/ou des richesses, doivent impérativement passer par l'échange. Le contrat de l'échange et de la réciprocité que l'on a pu observer à l'œuvre dans les tontines fait partie intégrante de ce système de valeurs.

b) La cotisation comme don

L'impératif généralisé d'échange nous invite à interroger le concept de don et contre-don. Le terme « don » n'est pas utilisé ici pour désigner une catégorisation de l'échange non-marchand. Je ne veux pas signifier, en utilisant ce terme, que « dans le don le lien importe plus que le bien », comme le suggère la définition du don donnée

par Alain Caillé [261]. Dans les échanges que j'ai pu observé et que j'assimile à des dons, la valeur d'usage conserve une importance. La chose qui, selon mon analyse, importe dans l'idée de don, c'est qu'il implique un contre-don, qu'il appelle de manière universelle et contraignante à une forme de retour par l'établissement d'une dette.

La cotisation tontinière, tout comme les cadeaux cérémoniels, peut être perçue comme un don orienté vers celle qui reçoit la somme des cotisations. L'observation et l'évolution des tours de cotisation au sein du groupement *Deggo Bock Jom* à Saint-Louis du Sénégal m'a révélé la mise en œuvre formelle de cette logique du don contre-don. En 2004, lorsque j'assistais aux tours de cette tontine qui réunissait plus de cent femmes petites commerçantes âgées d'une quarantaine d'années, la valeur des cotisations n'était pas encore fixe. Les participantes versaient dans la calebasse l'exact contre-don réciproque de ce qu'elles avaient reçu de la bénéficiaire du jour lorsque c'était leur tour. Si elles n'avaient pas encore perçu le tour de la tontine, elles déterminaient elle-même la valeur de leur contribution en fonction de leurs moyens et de leur relation avec la bénéficiaire, chez laquelle la réunion se déroulait. Cette position était d'après elle plus confortable, car elles pouvaient alors choisir la valeur de la cotisation et ne risquaient pas de se trouver dans une situation où elles ne pourraient pas rendre. Les sommes cotisées, qui variaient entre 250 et 2500 francs CFA, étaient soigneusement consignées dans un cahier, et la liste était recopiée par la bénéficiaire du tour, qui avait à cœur de pouvoir rendre l'équivalent à ses consoeurs lors des tours suivants. À partir de 2005, la cotisation a été fixée à 1500 francs CFA pour tout le monde. En même temps l'organisation du tour hebdomadaire s'est également stabilisée, puisqu'il se déroule désormais non plus chez celle qui reçoit la somme, mais toujours chez la secrétaire. Les motivations qui ont conduit à ces changements sont essentiellement d'ordre pratique, car la logistique devenait difficile à mesure que le groupement le plus célèbre de Diamouguène grandissait. Il existe encore au Sénégal comme au Mali des petites tontines pour lesquelles la valeur des dons est laissée à l'appréciation des membres, mais elles sont devenues rares. Il reste cependant que cette logique du don appelle de manière contraignante un contre-don, elle contraint les femmes engagées dans une tontine à cotiser régulièrement. Ainsi de même que

[261] A. CAILLE, « Don et association », *Revue du MAUSS permanente*, 1er décembre 2007 [en ligne]. http://www.journaldumauss.net/spip.php?article202.

« l'obligation symbolique de donner est l'essence du potlatch »[262] nord-américain, l'obligation de verser sa cotisation apparaît comme l'essence de la tontine africaine.

Les théoriciens du don ont mis en valeur cette règle de réciprocité selon laquelle le don doit être rendu, sans quoi la rupture est consommée. En effet dans la logique du don, le fait de rendre sur-le-champ le contre-don annule le don, comme peut le faire également l'équivalence monétaire. Ce qui crée un lien c'est l'inscription dans le temps d'une dette. Ce lien est plus ou moins perçu comme avilissant selon les contextes institutionnels et symboliques où il opère. Pour les femmes ouest africaines, par exemple, il l'est moins à travers un crédit tontinier qu'à travers un crédit bancaire, parce que le lien de dépendance créé par la dette se veut mutuel et personnalisé (également par le biais de la gérante).

Marcel Mauss posait dans son *Essai* la question suivante: « Quelle force y a-t-il dans la chose que l'on donne qui fasse qu'elle soit obligatoirement rendue ? »[263]. Il avança l'hypothèse selon laquelle si les choses données sont rendues, c'est qu'il y a dans la chose donnée une vertu d'ordre spirituel (le *hau*) qui la pousse à revenir entre les mains de son donateur originaire. Mais cette idée fut remise en question par Lévi-Strauss qui reprocha à Mauss d'avoir pris une théorie indigène pour une théorie scientifique, et de ne pas parvenir à voir la force de l'échange dans les faits mêmes. De même, l'obligation de donner, de recevoir et de rendre, telle qu'elle s'exprime dans les tontines, ne réside pas dans la nature des objets échangés (il peut s'agir d'argent, comme de biens de prestige ou de consommation), mais dans la force signifiante d'un geste coutumier de partage, supporté symboliquement par des objets ou de l'argent.

c) La dette communautaire verticale et horizontale

Les cadres privilégiés de l'échange sont ceux de la parenté, j'entends les relations résultant de la filiation, de l'alliance et, on l'a vu, de l'homonymie et des affinités institutionnalisées par l'attribution de certains rôles cérémoniels. Si ces liens sont aujourd'hui parfois usés par l'exode urbain ou transnational, ils sont préservés par une obligation généralisée d'échange, et par le recours aux nouvelles technologies. Un effort constant est déployé pour rendre la famille à la fois large et solidaire. Les liens entre les différents membres des familles sont renforcés par des prestations et contre-prestations

262 M. MAUSS 1923, op. cit. p. 205.
263 M. MAUSS 1923, op. cit. p. 148.

systématiquement organisées et intériorisées. Plusieurs auteurs, dont en particulier Claude Meillassoux et Alain Marie ont montré à quel point la dette constitué le moteur ou le principe « thermodynamique »[264] qui anime les sociétés africaines lignagères où chacun a une place hiérarchiquement définie et associée à des devoirs.

Cette dette opère avant tout dans le cadre du lignage, car la personne est en partie définie par son appartenance à un lignage et par son rang dans ce dernier. Et sa place se trouve matérialisée par des devoirs de services et de cadeaux, de visites de courtoisie, de présence effective. Claude Meillassoux a montré que les conditions matérielles de la reproduction sociale reposait sur la mise en œuvre de cycles « d'avance et de restitution »[265]. L'individu est soumis d'emblée à l'endettement vis-à-vis de ses ascendants qui lui ont donné non seulement la vie, mais aussi un nom, et les moyens de sa survie jusqu'à son autonomie. Les ascendants nourrissent les descendants, qui ayant vécu des ces avances doivent les restituer sous forme de travail ou de numéraire. La personne est redevable à ses aînés et doit exprimer cette gratitude à travers ses attitudes quotidiennes et à travers des dons en nature ou en argent. Dès qu'ils ont un revenu, même ponctuel, les enfants ont le devoir d'en reverser une partie à leurs ascendants, en particulier leurs parents directs. Et les personnes âgées sont systématiquement prises en charge par leurs descendants. Cette forme obligée de solidarité diachronique fonctionne aussi au niveau synchronique entre groupes et égaux. On a déjà également également souligné l'articulation de la mécanique de la dette au principe hiérarchique, qui régule l'ensemble de la société. L'honneur, la dignité et l'image de soi de l'endetté le conduira à vouloir à son tour valoir plus que son donateur, et donc à donner plus qu'il ne doit. Cette logique vaut pour l'ensemble des relations familiales et sociales, exception faite, nous y reviendrons de celles qui relient les gens du commun aux gens de caste et en particulier aux griots. Là le principe hiérarchique se veut immuable, il n'y a donc pas nécessité de rendre.

Le don contre-don est un phénomène social total qui sanctionne les échanges aussi bien économiques, que matrimoniaux et cérémoniels, « s'y soustraire reviendrait à remettre en cause les fondements même de la vie sociale »[266]. Si la dette ascendante

---

264 Pour reprendre l'expression d'Alain Marie, 1997, op.cit, p.250

265 C. MEILLASSOUX, « Structures alimentaires de la parenté », *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 82 à 96.

266 A. MARIE, 1997, op. cit. p. 74.

repose en premier lieu sur les hommes [267], les échanges et endettements que l'on peut désigner comme horizontaux entre les membres d'une même génération liés par alliance, sont cérémoniels et féminins, ils construisent la parenté sociale. Les liens entre les différents membres des familles, élargies du fait de la polygamie et de l'intégration des cousins croisés dans l'alliance, sont renforcés par des prestations et contre-prestations organisées. Ainsi, au-delà des deux individus mariés, se construisent, par la dette et à travers des cérémonies, les rapports d'alliance. Les dons cérémoniels ne sont pas vraiment des cadeaux, on peut se référer en ce sens au vocabulaire utilisé pour les désigner, marqué en bambara comme en wolof de l'empreinte de l'obligation, par exemple *saraka* (littéralement sacrifice en bambara), ou *waref* (littéralement devoir en wolof).

Cette forme de « despotisme collectif » d'après l'expression qu'Alain Marie emprunte à Durkheim [268] est vécue difficilement, puisque tout en sécurisant l'individu il l'empêche de s'affirmer comme sujet autonome. Les dons cérémoniels obligés par l'impératif de la dette communautaire intériorisé apparaissent comme une contrainte, un engagement, voire un « problème ». Lorsqu'une femme de Diamouguène dit : « J'ai un problème que je dois régler » c'est en général qu'elle doit trouver rapidement de l'argent parce que la fille d'une de ses sœurs ou cousines a eu un enfant et qu'elle a été nommée marraine, et qu'ayant reçu 6000 francs CFA de *ndeyele*, elle doit trouver 60 000 francs pour honorer le lien. Il suffit alors de voir l'expression désemparée de cette femme pour mesurer le poids symbolique de la dette. Une habitante du quartier me dit un jour : « Ici si tu es une femme, tu ne verras même pas la couleur de ton argent ». Elle évoquait en fait ces obligations de réciprocité décuplée qui structurent inlassablement à travers les échanges féminins le lien familial. Lorsque je demandai naïvement : « Que va-t-il se passer si elle ne trouve pas assez d'argent ? », la plupart des femmes ne comprenaient pas ma question ; il leur paraissait impensable qu'elle ne rende pas sa dette ; la négation de la dette était même perçue comme une « violence symbolique ». Ndeye Cumba, particulièrement exaspérée par ce qu'elle tenait pour « des dépenses inutiles et archaïques », me répondit « Ce serait normal ! Mais elle serait la risée de la famille, elle serait peut-être rejetée. » Le lien matérialisé par l'échange se trouverait rompu.

---

267 Cette répartition sexuée de la dette verticale tend à être relativisé par l'accès des femmes à des revenus. Les femmes ont bien à cœur, si elles le peuvent, d'aider leurs ascendants, en particulier leur mère, mais ceci relève plus d'un lien affectif que d'une réelle obligation statutaire.

268 A. MARIE, 1997, op. cit., p. 80.

Fatou Binetou Dial étudiant les morceaux de variété *mbalax* qui, au Sénégal, parlent du mariage, évoque cette chanson du défunt chanteur Ndongo Lô tant aimé des Sénégalais, laquelle présente la femme mariée comme devant être une *jeegu pusò* et l'auteur précise que le terme *jeegu* renvoit à la femme et que *pusò* signifie aiguille[269]. Ceci n'est pas sans rappeler la belle métaphore néo-calédonienne : « Nos fêtes sont le mouvement de l'aiguille qui sert à lier les parties de la toiture de paille, pour ne faire qu'un seul toit, qu'une seule parole »[270]. C'est bien, en Afrique, par l'organisation de fêtes que s'affirme l'association de la féminité au tissage, par l'échange, des liens famililaux et sociaux.

L'obligation du lien contractée dans les cérémonies par le biais des femmes est affirmée avec d'autant plus de force que l'échange réciproque est toujours dissymétrique. En effet le contre-don se doit d'être une surenchère, il faut toujours rendre plus que ce que l'on a reçu pour entériner le lien. Safi m'expliquait ainsi les échanges enregistrés dans son cahier de *ndawtal* :

> « Si quelqu'un a une cérémonie, tu dois donner au moins la même chose que ce qu'elle avait donné pour ta cérémonie et qui est marqué là. Bon si tu veux que la relation s'arrête, tu donnes la même chose, si tu veux que la relation continue, tu donnes 500 ou 1000 de plus. Comme ça à ta prochaine cérémonie, elle reviendra pour régler sa dette, et donner plus … ».

Inversement dans le cadre des tontines de groupement, l'échange se veut en général réciproque, on rendra autant que l'on a reçu et rarement plus (ce serait se placer en position hiérarchiquement supérieure).

L'appartenance à une tontine est malgré tout ressentie comme un critère de réussite et d'intégration en particulier dans la sociabilité féminine car : « n'avoir rien à mettre en commun avec les autres est signe de pauvreté, et d'éloignement pour la vie sociale. »[271] L'appartenance à ces groupements traditionnels a quasiment valeur de composante de la personne qui « ne se réalise pleinement que par les bonnes relations qu'elle entretient avec ses semblables »[272]. Ceci constitue une des raisons pour

---

269 F. B. DIAL, *Mariage et divorce à Dakar Itinéraires féminins*, Paris, Karthala-Crepos, 2008, p. 51.

270 « Nos fêtes sont le mouvement de l'aiguille qui sert à lier les parties de la toiture de paille, pour ne faire qu'un seul toit, qu'une seule parole », cité par Mauss, « L'essai sur le don », *Sociologie et anthropologie,* op. cit. p. 174.

271 M. LECARME-FRASSY, 2000, op. cit., p. 122.

272 A. SYLLA 1994, op. cit., p. 198.

lesquelles une femme ne voudrait pour rien au monde se voir exclue du système tontinier. Dans le système tontinier, les échanges sont réciproques, sauf quand s'introduit dans ce cadre une de ces relations cérémonielles, reproduisant celles de la parenté (*ndeye dikké, denbadiala, njëkke, ndeyele* …). Les tontines simples ne sont donc pas fondamentalement des groupes à intérêt économique, mais ce sont avant tout des groupes primaires indispensables à la réalisation de leurs membres en tant que personnes. Elles s'inscrivent dans l'impératif général de la dette communautaire, d'après lequel la créance est vécu comme un investissement :

> « donner, aider, c'est aussi se créer un réseau diversifié d'obligés endettés qui devront un jour ou l'autre sous une forme ou sous une autre, payer leur dette à leur créancier »[273].

d) Sanctions symboliques et magiques

Si la relation n'importe pas forcément plus que le bien, l'échange instaure un cycle contraignant qu'il est dangereux de rompre. Il y a d'ailleurs un lien de cause à effet entre le fait de sortir de l'échange et d'être soupçonné de sorcellerie. Dans le quotidien le fait même de s'isoler, de s'éloigner des cercles de sociabilité ou de s'individualiser est perçu comme extrêmement louche. Le danger s'exprime aussi à travers les sanctions auxquelles s'exposent ceux qui s'excluent de l'échange. Dans la société traditionnelle, lorsqu'un fauteur de troubles persistait dans ses méfaits, une mise en quarantaine lui était infligée. Tout le groupe social ou tout le village s'abstenait de lui adresser la parole et d'avoir avec lui une quelconque relation, y compris marchande. Le condamné évoluait ainsi dans une parfaite solitude [274]. De même, dans les mœurs néo-calédoniennes décrites par le Père Lambert cité par Mauss [275], la sanction pour un potlatch, ou une autre dette symbolique non payée est l'humiliation, et même l'émigration forcée. Lors d'un tour du groupement *Deggo Bock Jom*, une femme du groupement, qui ne remboursait pas son prêt comme il était convenu disait : « Il faut me comprendre, et me laisser encore un peu de temps, sinon c'est me tuer ». Il n'était alors pas question de la sortir du groupement, mais la seule idée de s'en voir menacée inquiétait énormément cette femme. Tout le monde est sensible à la menace de se voir privé du soutien des autres et du commerce avec les autres, car il ne vit et ne s'épanouit

273 A. MARIE 1997, op. cit. p. 78.
274 A. SYLLA 1994, op. cit. p. 156.
275 M. MAUSS 1923, art. cit. p. 174.

que grâce à eux.

Échanger c'est aussi dans l'univers magique écarter les mauvaises influences et les mauvaises langues. Trahir l'espace encerclé de la tontine c'est entamer l'ordre social, lequel est protégé par des emprises invisibles. Et l'efficacité de ces croyances réside dans la cohérence d'un cercle dont on ne peut pas sortir sans risquer d'attirer sur soi le mauvais sort. Lorsqu'une personne meurt, ses descendants ont à cœur de régler rapidement l'ensemble de ses dettes, car il n'est pas bon pour une âme de partir en laissant des dettes derrière elles. Au Sénégal, les causeries médisantes qui ont cours dans les quartiers entre les femmes portent un nom terrible : *sheytane*. Ce terme péjoratif désigne d'ailleurs dans le registre religieux le plus grand des démons, Satan, et j'ai pendant longtemps confondu les deux sens du terme. Lorsque, inquiétée, je demandai des explications, on me donna le deuxième sens du terme : « parler sur les gens ». En se conduisant d'une manière qui rompt avec l'ordre coutumier des choses, avec l'*habitus*, on attire l'attention sur soi et donc la mauvaise parole, le *sheytane*. En effet, les femmes parlent beaucoup et cela agace et angoisse. Ce surtout du fait d'une idée très profondément ancrée dans les esprits, selon laquelle la médisance est malveillance, attire le mauvais sort (de même d'ailleurs que la flatterie dont on reparlera). J'ai compris clairement ce que j'avais déjà ressenti dans les discussions des femmes auparavant, en rencontrant par hasard une connaissance, qui avait le bras dans le plâtre et des éraflures sur le visage ; elle avait eu la veille un accident de voiture. Arrivée chez elle, elle me tint ce discours : « C'est à cause des gens, ils parlent sur moi à longueur de journée ... Tu vois, si on parle sur toi, ça va t'attirer des ennuis. Plus il y a de gens qui parlent mal, plus tu auras des ennuis, et plus le mal dit est grand, plus le mal fait sera grand, il faut faire attention, il faut se protéger [276]. Je n'y croyais pas, moi, à ces histoires, mais maintenant tu vois, j'ai compris. » Cette personne avait les temps précédents été accusée de vol dans le quartier.

La théorie impliquée par ces représentations signifie que le « mauvais sort », avatar de la sorcellerie, peut dériver en quelque sorte naturellement de mauvaises pensées et de mauvaises paroles. Ces paroles peuvent faire de leurs porteurs les véhicules d'une sorcellerie, qui émane d'eux ou passe par eux, sans qu'ils n'aient

[276] Avec des talismans syncrétiques, composés de versets du Coran, enfermés dans un morceau de cuir ou une bague, et portés quotidiennement comme protection, communément appelés gris-gris, mais désignés par plusieurs termes différents dans les langues vernaculaires selon la matière dans laquelle ils sont fabriqués et aussi selon leurs fonctions.

forcément eu à la mettre en œuvre délibérément. Ainsi les croyances communes confortent l'idée qu'il n'y a pas de frontière étanche entre le désir et l'agir, entre la parole et le sort. Ces systèmes de représentation entraînent une pression communautaire qui bannit les actes qui pourraient troubler l'ordre entendu par tous, et attirer sur soi la mauvaise parole. Ce type de causeries malveillantes peut correspondre à une condamnation de l'individualisme, mais il s'agit aussi parfois de jalousie et de conflits de prestige. On voit, en effet, à travers les effets magiques de la médisance, que « l'opinion collective est la loi, le tribunal, et l'agent d'exécution de la sanction » [277].

Enfermées dans un microcosme d'interconnaissance, les femmes que j'ai rencontrées éprouvent une anxiété très profonde à l'égard de la parole des gens. On remarquera cependant qu'aujourd'hui la mondialisation crée une ouverture au monde extérieur, une faille qui devrait permettre aux individus d'envisager la fuite comme une opportunité, et donc la possibilité d'enfreindre les règles pour leur compte personnel, en déjouant les sorts du holisme. Quelques récits de défaillance ou de trahison dans le cadre des tontines font d'ailleurs état de la fuite de gérantes qui auraient financé leur départ pour l'Europe avec l'argent de la tontine. Cependant le mauvais sort ne connaît pas de frontière, et il poursuit et accable jusqu'en Europe de nombreux migrants qui ont attiré sur eux, et parfois du simple fait de leur exil, jalousie et médisance. Plusieurs histoires dramatiques m'ont été rapportées faisant état de décès de migrants ou de membres de leur famille, imputés à la jalousie et à la sorcellerie dans les communautés d'origine. Quelle que soit la vraisemblance que l'on accorde à ce type d'interprétations, il n'en demeure pas moins qu'elles sont particulièrement efficaces chez les personnes concernées et les contraignent au respect des règles coutumières de l'échange et de la morale sociale. Les réseaux de migrants peuvent aussi être le véhicule du mauvais sort. La migration ne peut cependant protéger la famille élargie, et une personne qui ne respecterait pas ses engagements dans une tontine ferait subir à sa famille l'humiliation d'être l'objet de réclamations : « Si une femme ne veut pas payer, on ira trouver sa famille, qui devra payer de force, ce sera la honte sur la famille. »

Il y a enfin un parallèle à développer entre les affaires de sorcellerie et les affaires de don, du fait de l'obligation générale de réciprocité : Bineta me l'exprimait un jour au sujet d'une affaire de « mangeur » d'âme survenue à Bafoulabé : « La sorcellerie là, c'est comme la cotisation, si tu prends une vie, tu dois en donner une ! ».

277 P. BOURDIEU, 2000, op. cit., p. 58.

B) LA MISE EN JEU DE L'HONNEUR

Dans son travail sur « L'honneur et les valeurs morales dans les sociétés ouolof et toucouleur du Sénégal »[278] Boubakar Ly a bien montré comment le don, la générosité et l'échange se trouvaient intégrés dans la dynamique de l'honneur. En témoigne cette formule de politesse qui consiste, lorsque quelqu'un apprécie un objet que l'on possède, à lui répondre automatiquement : « Prends-le, je te le donne », et mieux encore le lui donner effectivement. Ainsi Mintu enleva un jour vivement le corsage qu'elle portait et que j'avais trouvé joli pour me le donner. Mais Boubakar Ly montre aussi que cette obligation à l'échange se réalise pleinement dans une mise en forme de la rivalité. Il explique notamment que « la dynamique de l'honneur repose sur l'idée de ne jamais rien faire moins que ses égaux »[279]. Dans ces sociétés sahéliennes que nous avons décrites comme hiérarchiques, les égaux sont ceux qui appartiennent à la même classe d'âge et à la même caste, l'appartenance au lignage ou au réseau d'alliés pouvant quant à elle introduire par endroit des inégalités y compris entre personnes de même génération, par exemple entre une femme et sa belle-seur. C'est face à ses égaux que l'on défend son honneur, lequel recouvre on le verra plusieurs dimensions, allant de la loyauté à la réputation, en passant par la pudeur et, de manière paradoxale, l'ostentation.

a) Le défi et la riposte

La rivalité à l'œuvre dans la dialectique du don et du contre-don réciproque engagée entre les membres d'une tontine ou les protagonistes d'une cérémonie peut se lire à la lumière du défi. Si Marcel Mauss fut le premier dans son essai sur le don à mettre en lumière l'idée que lorsqu'on accepte un don ou une invitation c'est un défi qu'on relève, Pierre Bourdieu reprend cette logique sous forme d'une dialectique qu'il nomme « du défi et de la riposte » au sujet du sens de l'honneur en Kabylie [280]. Bien que le système de valeurs mis en œuvre diffère des pays arabes à l'Afrique sub-

278 B. LY, *L'honneur et les valeurs morales dans les société ouolof et toucouleur du Sénégal*, Thèse de troisième cycle en sociologie dirigée par G. Balandier, soutenue à l'Université de Paris en 1966.

279 B. LY 1966, op. cit., p. 236.

280 P. BOURDIEU, 2000, op. cit., p. 24.

saharienne (nous y reviendrons), cette dialectique illustre, me semble-t-il, parfaitement bien ce qui se joue dans les tontines et les cérémonies des femmes ouest africaines. Lancée comme un défi, une cotisation requiert une riposte : le rendu de la cotisation. Le défi s'adresse à une personne estimée capable de jouer le jeu, et de bien le jouer en en respectant les règles implicites (obligation de rendre, réciprocité, solidarité). L'utilisation du vocable français *pari* pour désigner les tontines impersonnelles en bambara est d'ailleurs significative de ce qui se joue. Cotiser pour une consœur dans une tontine, c'est lui lancer un défi, et lui reconnaître a priori la qualité de personne honorable, reconnaissance qui est la condition de tout échange.

Tout échange enferme d'ailleurs de manière plus ou moins dissimulée la logique du défi et de la riposte. D'après Pierre Bourdieu, la compétition d'honneur peut en effet se situer dans une logique toute proche de celle du jeu. La cotisation apparaît à la fois comme une mise sur la capacité de l'autre à rembourser, et un gage de sa propre solvabilité. Comme dans la théorie des jeux, un défi appelle une riposte, un don, un contre-don, ce qui implique que chaque protagoniste choisit de respecter les règles, en même temps qu'il postule que son adversaire est capable du même choix. Le rapprochement entre pratiques tontinières et jeu a cependant ses limites. Si dans l'un et l'autre cas, les règles qui président à l'enchaînement des actions sont des règles constitutives et non pas normatives comme elles le sont dans la vie quotidienne [281], la cotisation ne suppose pas, comme dans le jeu, une suspension momentanée de tout engagement social ou personnel. Au contraire, c'est précisément cet engagement qu'elle met en jeu. La cotisation honore celle à qui elle s'adresse, tout en mettant à l'épreuve sa solvabilité, sa capacité à rembourser, à participer aux échanges.

Dans les tontines de groupements, la respectabilité, envers de la honte, est d'abord définie par sa dimension sociale, et elle est défendue à la face de tous les membres. Dans les tontines impersonnelles, l'honneur n'est pas défié avec la même violence symbolique que dans les tontines de groupements, car les cotisations sont fixes. Il n'y a donc pas de défi personnalisé entre les membres de la tontine, pas de jeu de réciprocité. Cependant l'honneur des clientes et leur réputation sont tout de même défiés par l'intermédiaire de la gérante. Le point d'honneur est, d'après Pierre Bourdieu : « ce qui porte à défendre à n'importe quel prix une certaine image de soi, destinée aux autres »

281 C. SEVERI et M. HOUSEMAN, « L'engendrement su symbolisme rituel », *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle,* Paris, CNRS-Maison des Sciences de l'Homme, 1994, pp. 183-202.

[282]. Les autres désignent ici non pas les membres d'un groupe restreint, mais l'ensemble de la communauté, l'ensemble du réseau social, lié par une forte interconnaissance.

L'honneur est partout au fondement d'une morale propre à l'individu qui existe toujours par le regard des autres. Les gérantes choisissent leurs clientes en s'assurant de la bonne réputation de celles-ci, et la pression exercée par la réputation force les femmes à tenir leurs engagements. L'épargne accumulée dans les tontines permet d'ailleurs bien souvent ensuite d'honorer sa place dans les échanges cérémoniels, d'affirmer une position au sein de la famille, du groupe et de la société. Celle qui n'a plus d'honneur ne peut pas l'engager. La stabilité et la réussite d'une tontine sont scellées et garanties par l'honneur de ses membres.

b) Le jom wolof

Le nom *Deggo Bock Jom* m'a été traduit par une des membres du groupement par : « lutter ensemble pour la vertu du travail ». Pourtant si la racine *deg* signifie bien « entendre, comprendre », et *bock* : « ensemble », le terme *jom* se traduit plutôt par l'idée d'honneur, de droiture morale et de dignité que par celle de *travail*. J'ai cru tout d'abord que mon interlocutrice me traduisait le nom de son association de manière approximative, et qu'elle pensait qu'en tant que Française, j'aurais du mal à comprendre ce que pouvait signifier la « vertu de l'honneur ». Mais en fait, c'est la notion de *jom* elle-même qui est plus ambiguë que ce qui peut apparaître dans un dictionnaire. Le sens de l'honneur, *jom,* est défini par Assane Sylla [283] comme : « la tension permanente par laquelle l'individu affirme sa personnalité et arrache le respect des autres ». Il s'agit bien de ce point d'honneur que Pierre Bourdieu décrit comme le fondement de la morale propre à un individu qui se saisit toujours sous le regard des autres. Nul ne peut supporter de déméríter, en particulier face à ses égaux, puisque c'est par rapport à ceux-ci que l'on se définit.

Mais le *jom* intervient aussi dans le domaine économique. Il est fréquent d'entendre dire de quelqu'un « *amna jom* » pour dire qu'il est à l'aise financièrement. C'est peut-être ce que l'on pouvait comprendre lorsqu'une femme du groupement *Deggo Bock Jom* me traduisait le nom de son association par « entendre ensemble la vertu du

282 P. BOURDIEU, 2000, op. cit., p. 38.

283 A. SYLLA, 1994, op. cit., p. 176.

travail ». Le travail est perçu également comme ce qui rapporte de l'argent et de la reconnaissance. C'est ainsi qu'honneur, travail et argent se trouvent étroitement liés et dépendent d'une attitude sociale : « Si je suis une femme riche, c'est parce que j'ai su attirer la confiance sur moi, la confiance des clients et des amies.» Les échanges tontiniers et cérémoniels sont pour les femmes des occasions privilégiées de se montrer, pour témoigner de leur richesse et donc de leur vertu, le *jom*. Christian Geffray dans *Trésors* développe une théorie selon laquelle les biens donnés et échangés interviennent comme une preuve de la valeur subjective de la personne. Il s'agit « d'écarter le doute d'autrui pour laisser place à la foi permettant le nouage du lien social »[284]. En mettant en circulation l'argent et en respectant les règles implicites de l'échange, les femmes signifient leur valeur. C'est pourquoi le modèle valorisé suppose de fait l'appartenance à une tontine et la participation aux échanges cérémoniels de la famille et du quartier, qui véhiculent l'image d'un partenaire honorable. L'expression « Mintu déguel » que l'on a entendu prononcer par une gérante signifie que cette littéralement femme est « vraie », c'est-à-dire qu'elle a déjà largement fait preuve de sa valeur, qu'elle est digne de confiance et capable de générer de l'argent. La tontine sert non seulement l'investissement économique, mais aussi l'investissement dans un « capital symbolique d'honneur ». Ainsi honorer sa participation à une tontine permet à une femme d'asseoir sa réputation dans le quartier. Ceci est très important du fait aussi que la survie économique d'une personne dépend de la dignité de cette place.

En mettant en jeu leur honneur, c'est toute leur personne que les femmes engagent. La notion de *face*, évoquée par Mauss au sujet des échanges de potlatch Haïda et Kwakiutl, est très expressive et pourrait s'appliquer au modèle wolof de valeur. Mauss [285] explique qu'un grand chef mystique qui ne donnait pas le potlatch avait la « face pourrie ». Dans le Grand Nord américain comme au Sénégal, perdre son prestige, c'est perdre son visage, c'est la *persona* qui se trouve mise en jeu. C'est unanimement qu'au Sénégal on attribue à ce sens de l'honneur un haut degré d'efficience. Un dicton wolof rapporté par Assane Sylla [286] semble explicite : « *nit bu ca jom jogéé dara destatu fa* : si d'une personne le jom est parti, il ne lui reste rien ». L'honneur serait-il associable à un des principes vitaux indispensables à la personne ? Il est en tout cas indispensable à l'homme social, qui vit en interdépendance avec les autres.

284 C. GEFFRAY, 2001, op. cit., p. 75.
285 M. MAUSS, 1923, op. cit., p. 206.
286 A. SYLLA, 1994, op. cit., p. 179.

Il y a cependant une nuance. Si le *jom* wolof apparaît comme ce point d'honneur que l'on défend face à ses égaux à travers une dialectique du défi et de la riposte, il y a en wolof pour désigner l'honneur face au groupe un autre terme, dont la traduction littérale s'avère plus proche de celle qui correspond à l'expression utilisée en bambara pour parler de l'honneur d'une personne. Il s'agit du mot *gör*, qui fait référence à l'appartenance au groupe social des nobles, de même que le terme *horonya* désigne en bambara à la fois la noblesse (de caste) et la dignité, l'honneur. Le *jom* pourrait être le nœud d'interaction avec les autres au travers duquel on défend son honneur dans un sens plus large, sa noblesse. Dans les cérémonies, les nobles manifestent leur puissance essentiellement par le don, alors que d'autres catégories sociales reçoivent sans jamais donner. Le fait de défendre son honneur à travers le don et la redistribution pourrait donc apparaître comme le privilège de certains groupes sociaux. Cependant aujourd'hui, sous l'influence de la colonisation et de la globalisation, un processus de démocratisation de l'honneur est en route, et chacun défend son honneur, de manière plus ou moins marquée.

Quoi qu'il en soit, le sentiment de l'honneur est une disposition durable qui, selon Pierre Bourdieu, « permet à chaque agent d'engendrer à partir d'un petit nombre de principes toutes les conduites conformes aux règles de la morale sociale » [287]. Aucun sacrifice, dans la tradition, n'est trop grand lorsqu'il s'agit d'accomplir un acte que dicte l'honneur. Certes des besoins pressants sont là, mais le déshonneur lui n'attend pas. Et c'est aussi ce qui explique que les femmes puissent, bien qu'elles soient loin d'être riches, dépenser des fortunes en contre-dons cérémoniels.

c) Échanges cérémoniels et surenchère

C'est sans aucun doute dans les échanges cérémoniels que les dons et contre-dons engagés correspondent aussi et peut-être plus encore à cette dialectique du défi et de la riposte. Lors des mariages et des baptêmes, les familles mettent un réel point d'honneur à donner les fêtes les plus somptueuses, au risque de se ruiner, et les dons faits à cette occasion sont mis en scène comme des défis d'honneur à travers notamment le jeu des griottes mais aussi les jeux de rôle que nous avons décrits au chapitre précédent. La compétition est plus marquée que dans les tontines, où le sentiment d'égalité prime à

287 P. BOURDIEU 2000, art. cit. p. 57.

travers le principe de réciprocité équivalente. Au contraire, le moteur des échanges cérémoniels est la réciprocité non pas symétrique, mais déséquilibrée. Marshall Sahlins explique : « L'inégalité en matière de bénéfices soutient l'alliance bien mieux que ne le ferait une stricte équivalence (…) L'échange symétrique, en éteignant la dette, ouvre la possibilité d'une rupture de contrat. Si aucun des deux côtés ne « doit » plus rien à l'autre, alors le lien entre eux est relativement vulnérable »[288]. Pierre Bourdieu rappelait quant à lui que « seule la surenchère, le défi répondant au défi, peut signifier le choix de jouer le jeu, selon la règle du défi et de la riposte, toujours renouvelés »[289]. Au sein des tontines pourtant, l'échange s'exerce dans un compromis équilibré entre le combat d'honneur symbolique et le contrat. Il s'agit en effet d'adapter la force contraignante de l'échange à des impératifs pratiques et économiques.

d) Prestige, ostentation et compétition

Le sens de l'honneur lié à l'affirmation de sa personne et de sa place l'est aussi au « désir de prestige » qui s'exprime à travers les pratiques ostentatoires. Les belles tenues que les femmes revêtent pour aller aux tours de tontines et aux cérémonies, de même que leurs danses, sur lesquelles je reviendrai, correspondent à une mise en valeur de la personne sur un mode ostentatoire. Les tours de tontine sont, selon Mireille Lecarme-Frassy, une « forme urbanisée de compétition entre femmes » ; l'auteur rapporte à ce sujet les propos d'une Sénégalaise : « Maintenant on ne se bat plus entre femmes, on met ce qu'on a de plus beau »[290]. Il y a au Sénégal, comme au Mali et en France, des femmes riches, somptueusement élégantes, qui affichent leur richesse comme une marque de prestige. Elles sont admirées, organisent publiquement des tours de danse et des cérémonies, de quartier en quartier, de famille en famille, et font chanter leurs louanges par des griottes célèbres auxquelles elles donnent ostensiblement beaucoup d'argent. Ce goût du luxe et de l'ostentation se retrouve aussi en France et lorsque j'interrogeais, lors d'un tour de tontine, les participantes au sujet de la différence entre les tours de tontines organisés en Afrique et en France, elles répondirent en chœur avec un petit sourire satisfait : « Ah, il y a des différences, ici c'est mieux, c'est plus luxueux.» Elles étaient en effet pour l'occasion toutes habillées et maquillées de mille

288 M. SAHLINS, *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1977, p. 282.

289 P. BOURDIEU 2000, op. cit. p. 37.

290 M. LECARME-FRASSY 2000, op. cit. p. 121.

paillettes, et on avait également partagé un plat extrêmement riche et abondant.

La solidarité entre égales n'exclut pas les défis, les rivalités de prestige entre femmes, bien au contraire. On peut citer également un proverbe bambara : « *Ko ba e be mogo faden gué ba i la* », signifiant que « l'exploit unique annihile la rivale ». L'exploit désigne ici l'organisation d'un événement, une cérémonie, particulièrement faste. Une jeune griotte de Bafoulabé me donna un jour ce chant, qui illustre également l'ardeur des compétitions entre femmes, et l'importance de la reconnaissance réciproque dans le défi :

> *« Morola kali madji diugula, fade mandi fadenié, sina mandi sina. Coli kodiugu be lambea tinia. Kanou maniadon, mania diugudon. Ke mogho fe mi bi fe, fala morola minta ka cola, boli mogho fé mi ba ko fleyla, ko filé massa tora kele kele. Ya mouto, ya fara, kele. »*
>
> « Quand on parle de quelqu'un, son ennemi est jaloux, les cousines n'aiment pas leurs cousines, les co-épouses n'aiment pas les co-épouses. La pauvreté peut gâter la dignité de quelqu'un. L'amour ne connaît pas le jeu, l'amour ne connaît pas le mauvais jeu. Aime ceux qui t'aiment, laisse ceux qui ne t'aiment pas, cours derrière quelqu'un qui est derrière toi, les gens qui regardent derrière eux se comptent un par un. Tu le prends, tu le tues, ça fait des histoires. »

Ce chant énigmatique met en exergue l'animosité entre rivales, mais il illustre aussi l'importance de la reconnaissance et de la réciprocité à travers l'expression « savoir regarder derrière soi », qui signifie se souvenir de ceux qui sur le chemin de la vie nous ont aidés, et savoir les aider à son tour, notamment dans les luttes d'honneur. C'est ainsi que l'on verra très souvent les femmes s'entraider lorsqu'il s'agit de payer les louanges que leur font les griots. Les sociétés ouest-africaines vivent en fait une contradiction entre d'une part le prestige que confère la richesse, et d'autre part l'obligation de distribution, de mise en circulation des biens qui exclut l'accumulation. La vertu consiste à résoudre cette contradiction, à parvenir à une accumulation de richesses tout en assurant leur circulation pour le maintien du lien social et de la reconnaissance. Les tontines sont alors un outil qui permet la résolution des contradictions liées à cette double contrainte. Cependant l'existence et le succès des tontines impersonnelles montrent que le dilemme reste difficile à surmonter même au sein des groupements, car les femmes préfèrent aujourd'hui l'anonymat, redoutant d'avoir à redistribuer à nouveau.

e) L'honneur des femmes

Ceux qui connaissent *Le Sens de l'honneur* et les sociétés arabo-musulmane ggauront relevé un écart fondamental entre ce que décrit Pierre Bourdieu dans ses études kabyles et les échanges que j'analyse sous l'angle du point d'honneur. Le *nif* analysé par Pierre Bourdieu et défendu à travers les défis kabyles est un point d'honneur essentiellement masculin défendu directement par ceux-ci. Les joutes et combats d'honneur sont un moyen pour les hommes de prouver qu'ils sont justement des hommes : « Moi aussi j'ai une moustache ! »[291]. L'auteur oppose d'ailleurs ce *nif* masculin, « active susceptibilité », à la *hurma* féminine, qu'il présente comme une forme à la fois fondamentalement sacrée et passive de l'honneur. Cette opposition est plus connue sous les termes *sacré droit* et *sacré gauche,* le premier étant défendu à travers des joutes publiques entre hommes, et le deuxième associé à l'univers féminin, celui du secret caché, de l'intérieur, de l'impur, de la maison, et sa prolongation à l'extérieur : le voile. Pierre Bourdieu associe cette bipartition au caractère patrilinéaire et virilocal de la société kabyle, qui fait que l'élément féminin est toujours étranger au lignage. Il convient de se méfier de cet élément féminin, et de le protéger du regard des autres lignages qui pourraient dérober cet élément acquis. Dans un tel contexte, il serait impensable que les femmes puissent défendre leur honneur sur la place publique, comme le suggère mon hypothèse des échanges tontiniers et cérémoniels perçus comme défis d'honneur, car c'est au contraire leur humilité et la défense d'une pureté intouchable et recluse des femmes qui fait l'honneur des familles kabyles, leur vertu.

Au Sénégal c'est le terme *kersa* qui exprime l'idée d'une forme de pudeur honorifique, valorisant la discrétion et l'humilité, qui n'est pas cependant propre aux femmes. Au Mali, on utilisera bien souvent le terme *horonya* (la noblesse) pour désigner cette humilité, en se référant ainsi à nouveau à l'attitude prescrite aux membres de certains groupes sociaux. Elle se trouve donc mise en question par l'ostentation, les échanges dispendieux, proclamés par les griots, qui animent les femmes dans les tontines et les échanges cérémoniels, et qui pourtant fonctionnent aussi selon cette force contraignante et symbolique du défi et de la riposte, réservée aux hommes dans le monde kabyle.

L'honneur des femmes est donc, pour la région étudiée, vécu de manière

[291] P. BOURDIEU, 2000 op. cit. p. 25.

paradoxale entre la réserve exigée par l'idéal de dignité (*kersa, horonya*) et la nécessité de tisser les liens sociaux à travers des échanges et, nous y reviendrons, les danses ostentatoires. Une partie de l'honneur des femmes ne se défend pas dans le cantonnement de la sphère du privé, mais plutôt entre elles dans des joutes publiques, médiatisées par les griots, ceci parce qu'au sein des communautés ouest africaines, la femme a un rôle social important à jouer, principalement en tant que trait d'union entre individus, lignages et société. Le sens sacré de l'honneur féminin n'est pas uniquement attaché à un monde du secret et de l'espace domestique clos. L'honneur des femmes est défendu par elles-mêmes, sur les places publiques que sont les marchés, les tours, les tontines et les cérémonies. On remarquera cependant que ces espaces-temps, s'ils sont plutôt publics et ouverts, sont majoritairement féminins, parce que les hommes n'y sont pas les bienvenus.

À bien lire le texte de Bourdieu, il semble en effet que la contradiction que je signale ici, entre l'abnégation du *sacré gauche* et l'ostentation des échanges féminins, ne soit pas seulement liée à une différence entre les deux types de sociétés étudiées, mais aussi à une contradiction que l'auteur n'aurait pas voulu déjouer pour les sociétés kabyles. En effet, dans l'ensemble du texte de Bourdieu, les femmes kabyles apparaissent plutôt comme recluses dans l'espace privé des maisons, et à ce titre exclues des joutes d'honneur fondamentalement publiques, mais ce à deux exceptions près : les joutes poétiques entre ambassadrices et hôtes qui ont lieu le jour où il faut aller chercher la mariée, et les compétitions d'honneur et les surenchères auxquelles donnent lieu les dons faits par les invités à l'occasion des grandes fêtes familiales et publiquement proclamés. Ces deux occasions cérémonielles comportent des compétitions ostentatoires féminines qui, dans la description qu'en donne Pierre Bourdieu, ne sont pas sans rappeler les gestes observés lors des cérémonies familiales ouest africaines, que ce soit dans les joutes dansées, dans les contributions des invités permettant la constitution du trousseau de la mariée et pour le paiement des frais de cérémonies, ou encore dans le fait d'énoncer publiquement la valeur de ces dons. Pierre Bourdieu souligne également une indication de parenté qui n'est pas non plus sans rappeler les rôles familiaux les plus représentés dans les cérémonies ouest-africaines, celui des belles-sœurs et des mères (par rapport à l'épouse). En effet l'auteur précise que « l'émulation joue même entre membres d'une même famille par exemple entre femmes (belles-sœurs, mère) lors

du mariage d'une fille. »[292] Il semble donc que des joutes d'honneur féminines soient également à l'œuvre dans les cérémonies familiales kabyles. On dira qu'elles n'ont pas, dans les sociétés arabes, été suffisamment importantes ou valorisées pour engendrer une économie tontinière dynamique entre femmes comme en Afrique de l'Ouest.

Ces différences pourraient apparaître comme une conséquence de l'histoire de l'islamisation, plus tardive dans les sociétés ouest africaines que dans le monde arabe, et qui serait venue se superposer à des structures plus anciennes, où la femme jouait un rôle prépondérant dans le choix et la gestion des alliances[293]. La présence de l'Islam remonte pourtant à près d'un millénaire dans les régions où j'ai travaillé et bien d'autres facteurs seraient à prendre compte. Parmi ceux-ci, on notera que si le rôle des femmes dans les cérémonies kabyles peut être semblable à celui qu'elles jouent dans les cérémonies familiales ouest-africaines, ce rôle dans le monde arabe n'est pas médiatisé par un groupe social qui trouverait là un moyen d'exister, à l'instar des griots, ni non plus porté par un élan financier (national et international) en faveur de l'émancipation des femmes, nous y reviendrons. Toujours est-il qu'en tant que moyen d'implication de la femme dans des manifestations ostentatoires, puis dans des fonctions socio-économiques, les cérémonies et les tontines n'apparaissent pas, au premier abord, compatibles avec l'idéal islamique et patriarcal de la réserve féminine. Mais cet « idéal » est peut-être le produit et en tout cas l'objet d'interprétations particulières, et là encore les contradictions se trouvent parfois résolues l'espace d'un instant par l'efficacité symbolique de la mise en scène.

---

292 P. BOURDIEU, 2000, op. cit., p. 41.

293 Cheikh Anta Diop a proposé une théorie sur le matriarcat originel des sociétés ouest africaines pré-islamiques. Il se fonde sur un ensemble de croyances liées à la mère, à l'agriculture, à la sorcellerie, au système de parenté, pour postuler un berceau culturel de l'humanité qu'il appelle « méridional », originellement sédentaire et matriarcal, dans lequel il situe l'Afrique Noire. D'origine wolof, Diop dispose d'un ensemble d'exemples lui permettant d'appuyer la thèse du matriarcat originel des wolof : il voit par exemple dans l'expression *na diây* (qui a le droit de vendre) l'origine étymologique du terme *nijiaye*, désignant l'oncle maternel qui a le droit de vendre son neveu *djar bât* (rançon) (p. 35). Il affirme également sans ambages : « Le matriarcat régnait également dans l'Empire du Mali chez les Malinkés.» (p. 66) en se basant sur une observation d'Ibn Batuta en 1253 au sujet de la transmission du nom et de l'héritage par l'oncle maternel à ses neveux utérins chez les Malinkés. C'est avec l'islamisation, selon cet auteur, que la plupart des populations d'Afrique Noire seraient devenues patrilinéaires. La thèse de cet auteur a été largement contestée. Je n'ai pas ici la prétention de trancher ce débat, cf C. A. DIOP, *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire*, Paris, Présence africaine, 1982 (1959).

C) ISLAM ET ECONOMIE FEMININE

Cette question de la conformité des tontines à la morale religieuse islamique est l'occasion de nombreux débats au Sénégal comme au Mali. Certains prêcheurs musulmans condamnent la pratique tontinière, notamment parce qu'elle détourne les femmes de leur activité domestique, mais aussi du fait d'un cercle vicieux qui pousse les femmes engagées dans une tontine à accomplir des actes immoraux et condamnés par la religion (utilisation de l'argent du condiment de la journée, endettement [294], vol, petite corruption, prostitution). Ces condamnations religieuses sont parfois reprises par les maris pour justifier une interdiction faite à leurs épouses de participer aux tontines, interdiction bien souvent habilement contournée par les femmes : « je participe à cinq tontines, mais mon mari n'est au courant que d'une seule, comme ça pour justifier les déplacements ». Au Mali, les condamnations religieuses des tontines par les imams ont poussé certaines femmes engagées dans des associations islamiques à abandonner la pratique des tontines.

Au Sénégal, les femmes cherchent à établir une connivence entre pratique tontinière et réalisation de la foi islamique, ou dit autrement, à légitimer la pratique de la tontine par les femmes dans l'Islam. Le système de cotisation a par exemple toujours existé en Afrique pour faciliter les pèlerinages religieux particulièrement onéreux. Les tontines familiales apparaissent aux yeux des musulmans comme un moyen charitable et louable de faire partir les aînés (pères, mères, oncles, tantes et grands-parents) sur les lieux saints. Comme nous l'avons dit plus haut, les tontines sont d'ailleurs parfois appelées *jamra* en wolof du nom arabe *Jamarat* d'un lieu sacré de La Mecque.

a) Tontines fissabililah

Les femmes pratiquent en effet depuis longtemps dans les quartiers et les réseaux de parenté des tontines dont l'objet est de financer pour chaque membre et à tour de rôle un pèlerinage à la Mecque. Mais le système qui connaît depuis une dizaine d'années un essor nouveau est celui des tontines qualifiées de *fissabililah,* expression signifiant en

294 « La dette est l'étendard de Dieu sur terre, quand il veut humilier un serviteur, il le met autour de son cou » : S. BABOU, « L'endettement : un moyen ou un mal ? », *Le Musulman* n° 18, Dakar Sénégal, fév-mars 1986, p. 11.

arabe faire un don (matériel ou immatériel) ou une action charitable « dans la voie de Dieu ». Au Sénégal, à travers ce type particulier de tontines, les femmes se sont approprié le champ religieux du pèlerinage. Et aujourd'hui 80% des Sénégalais qui partent à La Mecque sont des Sénégalaises [295]. Elles réadaptent la pratique des tontines en la combinant au discours islamique sur la charité pour organiser et financer le voyage religieux.

D'après certaines interprétations, l'expression signifie aussi le fait de donner dans la voie de Dieu, c'est-à-dire sans rien attendre en retour, puisque toutes les richesses Lui appartiennent *in fine*. C'est pourquoi les tontines *fissabililah* ont été pensées à partir d'un système de financement qui annihile le principe d'endettement mutuel et de réciprocité. Les membres cotisent ensemble non pas pour redistribuer la somme des cotisations mais pour organiser pendant le Ramadan une conférence qui est l'occasion de faire appel aux dons de riches personnalités que l'on appelle les *Bonnes volontés* (hommes et femmes politiques, stars sénégalaises, migrants). Ces derniers réalisent ainsi un acte de charité, qui constitue pour eux une *zakkat-al-fitr,* c'est-à-dire l'aumône obligatoire due par les plus riches à la fin du Ramadan afin de les absoudre de leurs péchés et d'assurer la redistribution aux plus pauvres. Les conférences religieuses sont à bon escient organisées durant le mois de Ramadan, qui appelle les Musulmans à réaliser ce don surérogatoire. Ces dons vont donc permettre de financer le pèlerinage des femmes du groupe des cotisantes, et les billets pour La Mecque sont attribués ensuite à quelques membres de la tontine par tirage au sort et à tour de rôle. S'il est toujours de bon ton de savoir « regarder derrière soi », il n'y a pas d'obligation de continuer à cotiser pour les autres par la suite, puisqu'il n'y a pas à proprement parler d'endettement [296]. Pourtant il s'agit dans l'opinion courante d'une pratique tontinière. Que ce soit pour les donateurs ou pour les bénéficiaires, le fait de participer à ces tontines *fissabililah* est une marque de piété religieuse, une forme de redistribution des richesses visant au renforcement de la *Umma* [297]. On peut voir alors quels sont les mécanismes de remodelage, d'arrangement, de redéfinition des postulats religieux de la dignité et de l'humilité féminine, dans l'intérêt du bon exercice d'un type particulier d'économie.

---

[295] D'après Khadim Dioum, gérant d'une agence de voyages de Dakar spécialisée dans l'organisation du pèlerinage à La Mecque.

[296] Pour des exemples et plus d'informations sur les rouages discursifs et organisationnels des tontines *fissabililah* cf J. SEMIN et F. BOULHEL-HARDY, 2009, art. cit..

[297] La *Umma* désigne la communauté des croyants musulmans, qui dans la pratique religieuse doit se trouver renforcée par l'action des fidèles.

Lors des conférences, il est spécifié que les participantes doivent toutes être vêtues d'un pagne de percale blanche, signe de pureté et d'humilité, à défaut de quoi, si leurs noms se voient tirés au sort, elles ne partiront pas à La Mecque. Dans la réalité, les femmes sénégalaises se présentent lors de ces conférences religieuses organisées dans le cadre des tontines *fissabililah* certes vêtues de blanc, mais pas toujours de percale (et parfois même au contraire de riches boubous en bazin blanc). Il n'est pas rare non plus qu'elles portent des bijoux, signes ostentatoires de richesse. Face à ce contournement, la Présidente Hajja Dior Diop d'Arafat une des plus grandes tontines *fissabililah* réunissant 45 000 membres, assume une forme de laxisme obligé.

b) Les pèlerines commerçantes

En plus de l'aboutissement religieux et statutaire que représente le pèlerinage, il n'échappe à personne aujourd'hui qu'il s'agit également là d'une opportunité commerciale. Facilité par les nombreux avantages douaniers dans le cadre des accords passés entre l'Arabie Saoudite et les pays musulmans, le commerce engendré par les pèlerinages à La Mecque a pris au Sénégal une grande ampleur au cours de ces vingt dernières années. Si le « commerce à la valise » a toujours été pratiqué dans le cadre de l'accumulation de biens à l'usage de la famille (achats de bijoux en or pour la constitution des dots, de vêtements pour les cérémonies de mariage), on constate aujourd'hui la recrudescence de ce que Karine Bennalfa a appelé au Tchad les « pèlerins commerçants »[298]. Au Sénégal, ce phénomène devient, grâce aux tontines, proprement féminin, et nombreuses sont les pèlerines à se faire suivre, en plus de la « valise standard » autorisée dans l'avion, par des containers circulant par voie maritime. À l'aller, ils sont principalement chargés de tissus et de tenues sénégalaises, qui seront vendues sur place aux adeptes ouest africaines de l'élégance sénégalaise. En retour, les « pèlerines commerçantes » ramènent volontiers de l'or, ainsi que d'autres articles (robes, foulards, chapelets, tapis de prière, chaussures, bijoux fantaisistes, petit électroménager) d'origine saoudienne ou encore de facture chinoise, pakistanaise, syrienne.

À ce niveau, l'ethos qui prime dans les groupements féminins est celui de la

298 K. BENNALFA, « L'instrumentalisation du pèlerinage à La Mecque à des fins commerciales : l'exemple du Tchad », S. Chiffoleau et A. Madoeuf (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient, espaces publics, espaces du public,* Damas, IFPO, 2005, pp. 193 à 202.

collectivisation des moyens et des bénéfices commerciaux du pèlerinage. Ainsi, celles qui ont la chance d'avoir été choisies par le sort pour partir à La Mecque, emmènent avec elles une somme de cotisations des membres du groupe, qu'elles investiront dans l'achat de marchandises. Le fonctionnement nous en est expliqué par une Sénégalaise, prêcheuse et guide lors des pèlerinage à la Mecque:

> « Avec l'autre association « Femmes Union et développement », on s'organise pour acheter des marchandises avec l'argent de l'association pour celles qui partent à La Mecque. Au retour, on appelle les autres adhérentes, on expose les marchandises qu'on a ramenées de La Mecque. Alors si on a acheté les marchandises à 5000 ou 4000 on te le donne à 5000, tu vas le revendre à 10 000, le bénéfice que tu fais c'est pour toi. Tout le bénéfice t'appartient. Tu économises tes bénéfices, pour avoir un fond et refaire du commerce. Toi aussi tu travailles ... Parce que ce que l'on veut c'est que toutes les femmes travaillent ».

L'accès aux marchandises à prix dédouané pour les revendre, ainsi que le partage des frais de transport génèrent des bénéfices pouvant aller jusqu'à 200 à 300 %. Ainsi chacun des membres du groupe tire parti des avantages du pèlerinage, bien qu'une minorité seulement réalise effectivement le voyage. La prospérité du groupe, si ce n'est de la communauté, apparaît alors, dans le discours, aussi déterminant que l'accomplissement personnel. Sur le plan religieux, l'invocation à la miséricorde de Dieu, dont la valeur se voit décuplée au moment du pèlerinage, revêt également la dimension d'« une prière pour tout le monde »[299]. Les femmes pèlerines se voient attribuer par le biais de la réalisation de leur pèlerinage une fonction d'émissaire par lequel transitent souhaits et prières des autres femmes du groupement. Cette fonction d'intercession, généralement caractéristique des prérogatives des chefs de confréries, accorde aux femmes de nouvelles responsabilités, un certain prestige, ainsi que le pouvoir qui en découle.

Ces pèlerines commerçantes, entrepreneurs mobiles et religieux, suivent ainsi sur les chemins de La Mecque des itinéraires d'accumulation et de démultiplication de leur capital symbolique et économique. Certaines d'entre elles partent depuis 10 ans en pèlerinage, alors que l'Islam astreint à la réalisation d'un seul Hajj, permettant l'obtention du titre Hajja. Les Présidentes des grandes tontines et GIE, qui prennent au quotidien des formes hybrides entre tontine populaire et confrérie, font

[299] Hajja Dior, cf entretien Annexe 6, p.137.

incontestablement partie de ce que Richard Banégas a appelé *nouvelles figures de la réussite*, leaders populaires et faiseurs d'opinion à l'interface du public et du privé[300], du local et de l'international, du formel et de l'informel, qui ont aujourd'hui détrôné en Afrique les fonctionnaires.

c) Légitimation religieuse de la richesse et de l'ostentation

Ces femmes atteignent à travers un ensemble de pratiques sociales, de discours normatifs et une esthétique comportementale entre luxe et humilité, une réputation moralement négociée permettant de conjuguer parfaitement foi, ostentation et prospérité économique. Par leur piété, les *Hajja* se distinguent ainsi des *driankés*[301], terme par lequel on désigne au Sénégal les femmes commerçantes qui ont réussi dans les affaires, comme les « Nana Benz » au Togo, figures de l'entreprenariat féminin africain[302]. Les *Hajja* ajoutent à cette réussite économique une dimension religieuses et y gagnent en prestige. À travers notamment l'organisation des conférences religieuses, elles exhibent leur foi, et leur participation au renforcement de la *Umma*, produisant ainsi des codes de moralité, dont une des particularités est aussi d'être proprement genrés. La sphère d'activité relationnelle d'investissement autant que les techniques du corps et la culture matérielle mises en avant par ces femmes décrivent des « conduites de vie » alliant commerce, réussite et religion, qui deviennent ici propres aux femmes. Si la possession d'un 4x4 constitue au même titre que pour les hommes un bien de prestige incontesté, les grands boubous blancs, les bijoux, les attitudes de groupes, les prises de position affirment haut et fort la féminité de cette pieuse réussite. La matérialisation de cette évolution propre s'inscrit aussi dans la tendance au mimétisme vis-à-vis des élites dans la société sénégalaise. S'inspirant de ces dernières, de plus en plus de femmes estiment

300 À cet égard, elles bénéficient d'une audience importante dans les médias sénégalais. Les nombreux passages à la télévision ainsi que dans les journaux d'information ou populaires ne font qu'augmenter leur visibilité dans l'espace public. Voir par exemple l'article sur Oulimata Dioum, présidente de l'AFEPES interviewée dans la rubrique *Saga* d'un article du journal populaire *Thiof Magazine*, dont le titre évocateur montre bien l'attente supposée des lecteurs : « On me prend pour une célébrité » : S.T., « Oulimata Dioum, Présidente de l'AFEPES », *Thiof Magazine* n°29, décembre 2005.

301 Sur les driankés lire N. - S. NDOYE, « Contribution à l'étude de la femme sénégalaise de type Drianké », Mémoire de Maîtrise de Philosophie, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 1982.

302 Le terme Nana dans la langue des Mina du Togo fait référence à la mère, et celui de Benz, aux Mercedes que possèdent les commerçantes fortunées de Lomé. Cf entre autres A. LAMBERT, D. POITOU, C.M. TOULABOR, « Femmes, commerces, Etat. Une analyse en termes de relations de genre à partir de trois cas Ouest-africains », in J. Bisilliat (ed.), F. Pinton (ed.), M. Lecarme (ed.) *Relations de genre et développement. Femmes et sociétés.* ORSTOM, 1992, pp. 277-294.

que l'expression de la réussite passe par le port de grand boubou et du nom de *Hajja* et y aspirent.

La morale religieuse à l'œuvre ici n'interdit donc pas la richesse des femmes et l'ostentation publique, du moment que les bénéfices, comme les moyens d'ailleurs, de l'ascension sociale apparaissent publiquement partagés au profit de la communauté des femmes et de l'Islam. Le point de vue des hommes sur la question varie en fonction de leur positionnement religieux et philosophique et se trouve être au cœur de nombreux débats.

Pour les femmes, les principes d'affirmation de soi notamment par l'aventure que constitue, presqu'au même titre que la migration, le voyage à La Mecque ne peuvent se construire légitimement que dans la voie de Dieu. En ce sens, les processus de subjectivation [303] chez les pèlerines commerçantes mettent en exergue une réussite et une affirmation de soi qui passent par une moralité de la foi, un impératif de communautarisation des biens, et une idéologie de fructification des profits par la voie de la mobilité transnationale. On s'éloigne ici de l'économie morale de la débrouille construite sur des valeurs centrales de raison du plus fort, d'astuce et de malice mises en exergue par d'autres figures africaines de la réussite, plus souvent masculines [304]. Dans un contexte de privatisation, l'articulation de ces processus d'accumulation de prestige et de pouvoir ne va pas pourtant sans la constitution d'une élite dominante, et en réalité d'inégalités sociales criantes, sur lesquelles je ne m'attarderai pas ici, d'autant qu'elles n'ont, dans un système que l'on a déjà décrit comme fondamentalement hiérarchique, rien de forcément choquant.

Si pouvoir et économie morale sont liés, les stratégies individuelles et collectives mises en œuvre par les femmes au Sénégal pour accéder au statut de *Hajja* sont implicitement la contestation d'une forme de domination. Dans ce cas, le pèlerinage à La Mecque apparaît comme un moyen d'asseoir un statut social leur permettant d'accéder sur le plan religieux à une égalité statutaire avec les hommes, qui occupent en Islam toutes les fonctions législatives et exécutives [305]. À ce sujet, une autre perspective

303 Au sens foucaldien de « constitution de sujets moraux à travers des productions de style de vie » d'après Jean-François Bayart, « Introduction » au colloque *Économie morale et formation de l'Etat dans le monde extra-européen* , Acte du Colloque CERI, Paris, 1995.

304 R. BANEGAS, « Introduction au thème : nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », in *Figures de la réussite et imaginaires politiques,* Politique africaine n°82 (2001), pp. 5 à 24.

305 À l'exception de très rares cas, comme Sokhna Magat Diop nommée Khalife en 1943, et dont l'égalité avec les hommes, bien qu'imparfaite, n'enlève rien à sa spécificité : « Peu importe dans ce cas que Sokhna Magat n'ait pas les mêmes pouvoirs que les hommes, elle n'en est que plus sainte », d'après

montre, on y reviendra, comment les femmes bénéficient d'une certaine autonomie économique, légitimée par l'Islam qui les dispense de participer aux charges du foyer, mais qui, associée aux pratiques traditionnellement féminines d'épargne et d'entraide, leur permet d'accéder au champ religieux et économique de la prospérité. Dans cet Islam africain féminin, si le labeur et l'ascétisme ne garantissent pas forcément le succès (comme dans l'éthique protestante), partage et charité sont quant à eux constitutifs d'une moralité qui garantit le salut dans la voie de Dieu. Ces valeurs n'interdisent en rien la richesse et le prestige social des femmes, bien au contraire, elles en légitiment la fonction.

La sociologie économique nous a appris depuis longtemps avec Thompson et Weber que les minorités ont tendance à développer une activité économique intense, nécessitant pour fonctionner un système de valeurs compatible et contraignant ; et qu'une éthique ancrée dans la religion entraîne pour le sujet certains bénéfices psychologiques extrêmement efficaces pour le maintien de l'attitude qu'elle prescrit. Ici, un système combiné de codes et de valeurs morales holistes et islamiques a constitué le cadre social d'une économie florissante. Ainsi dans cette expérience se trouvent conciliées des prérogatives qui paraissent trop souvent encore contradictoires : islam et émancipation des femmes, charité et profit, religion et commerce, économie et morale …

d) Continuité et distinction partielle des échanges

Dans le registre de la charité islamique comme dans celui du lien social, l'obligation de « donner, recevoir, rendre »[306] est garantie par l'efficacité symbolique des gestes et des mots. Dans tous les types de tontines, la confiance est rendue possible par la conscience d'une communauté contenue dans la sphère féminine des activités sociales. Elle est portée par un ensemble de mots, de gestes, qui sont symboliques dans le sens où ils signifient quelque chose de plus vaste et souvent plein de contradictions, que ce soit en référence à la cohésion sociale ou à la religion. « Les mots, les saluts, les objets échangés, reçus et rendus, sous peine de guerre, que sont-ils sinon des symboles

---

Penda Mbow, « L'Islam et la femme sénégalaise », *in Ethiopiques* n° 66-67 1e et 2e semestres 2001 p. 203-224, consulté sur Internet http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article1287.

306 M. MAUSS, 1923 op. cit p. 205.

? » [307]. Ils sont, dans les tontines, des traductions symboliques de la cohésion du groupe d'une part, et de la valeur des personnes, d'autre part. Mais si la valeur coutumière et symbolique des tontines donne une force contraignante à l'obligation de donner, rendre, et recevoir, les femmes n'en ont pas moins su habilement utiliser les atouts à des fins de développement économique. Et si l'on a dû avoir recours à l'habitus pour comprendre la structure de ces règles implicites, l'emploi intempestif de ce terme pourrait être dangereux et trompeur, si l'on ne tenait pas compte de la plasticité des représentations, comme le permet par exemple l'étude des tontines *fissabililah*. En effet, les individus ne se bornent pas à exprimer les valeurs de leur culture, ou à mettre en œuvre les règles impliquées par la logique de l'habitus dont ils dépendent, ils les adaptent et les transforment.

Il apparaît en tous cas que ce corps de représentations donne à la cotisation tontinière sa valeur d'obligation et en fait le seul moyen d'*épargner*, dans une société qui impose la circulation incessante des biens. Les richesses à peine perçues se voient redistribuées dans cette ronde des échanges … La métaphore comparant la dépense à l'alimentation à travers l'expression « manger l'argent » montre que l'obligation de donner et de dépenser s'impose comme une nécessité presque vitale. Les tontines relèvent d'une stratégie d'accumulation qui fait le pendant d'un impératif moral et matériel de circulation. En effet, en dehors des tontines, le contexte communautaire et l'insuffisance des ressources rendent difficiles l'épargne et la constitution d'un capital, pourtant nécessaires à l'investissement cérémoniel et économique.

Les tontines s'appuient sur l'efficacité contraignante des échanges tout en annihilant en partie leur aspect dépensier pour permettre la satisfaction des idéaux modernes de capitalisation. On a observé donc dans la logique de réciprocité, ou plus précisément du don et du contre-don mettant au défi l'honneur des personnes impliquées dans les échanges, une forme de continuité. En effet, qu'il s'agisse de l'obligation quotidienne de donner, d'aider ses ascendants et ses semblables vis-à-vis desquels on est symboliquement endettés, de l'obligation de verser sa cotisation dans un groupe de tontine, ou de l'obligation de faire des dons dans le cadre des cérémonies, toutes ces obligations sont contraintes par la logique de l'honneur comme composante

307 M. MAUSS, «Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie», article originalement publié dans *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* en 1924. Mis en ligne par Jean-Marie Tremblay en février 2002 dans le cadre de la collection *Les classiques des sciences sociales* http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/3_Rapports_reels/rapports_reels.pdf, p. 17 de l'article.

intrinsèque de la personne.

Le grand succès des tontines qui impressionne plus d'un économiste réside dans le fait que l'obligation contractée au sein d'une tontine l'emporte sur les obligations générales d'entraide entre habitants du quartier ou membres d'une même famille. Si bien qu'une femme possédant un billet de 1000 francs CFA pourra légitimement refuser de le donner à sa voisine pour qu'elle achète des oignons ou à son neveu pour qu'il paye un cahier pour l'école, en disant : « Ce sont les seuls mille francs qu'il me reste, je dois les garder pour la tontine tout à l'heure ! ». L'obligation de cotiser dans la tontine s'impose avec plus de force que l'obligation de solidarité. Et l'obligation contractée au sein des cérémonies l'emporte, quant à elle, sur l'ordre établi des tours. En effet, la raison la plus valable et la plus fréquemment avancée pour demander à toucher le tour de tontine en urgence demeure la tenue d'une cérémonie importante : le mariage d'une fille, le baptême d'un petit-fils … Et lorsqu'une cérémonie est organisée par un des membres du réseau, la tontine s'intègre à la cérémonie. En banlieue parisienne, il est très fréquent par exemple que la collecte de l'argent se fasse sur les lieux même d'une cérémonie et que les fonds soit redistribués immédiatement pour l'organisation de celle-ci. Il est même possible d'emprunter dans une caisse commune réservée pour la mise en place d'activités génératrices de revenus, lorsqu'il s'agit de satisfaire à une obligation cérémonielle. On observe donc bien une hiérarchisation des obligations d'échanges entre femmes, que l'on pourrait décrire ainsi :

Impératif solidaire < impératif tontinier < impératif cérémoniel.

Mais la nature de ce déterminant < reste encore obscure. Qu'est-ce qui subordonne l'échange solidaire à l'échange tontinier et l'échange tontinier à l'échange cérémoniel ? Pour tenter d'éclairer cette question, on peut observer les trois types d'échanges sous l'angle de ce qui les distingue sur l'échelle de la contrainte. Dans l'échange solidaire, l'impératif de réciprocité n'est pas précisément calculé. Il est important de savoir « regarder derrière soi », comme l'énonce la griotte de Bafoulabé, c'est-à-dire de savoir quelles sont les personnes qui ont aidé, et de pouvoir leur rendre également un service quand elles seront dans le besoin. Mais la valeur du service et du don réciproque n'est pas précisément comptabilisée. Dans les tontines au contraire, la réciprocité comptabilisée se veut équilibrée. Le contre-don doit être égal au don reçu,

c'est d'ailleurs ce qui fait l'efficacité économique des tontines. Et les femmes notent précisément la valeur des dons dans un cahier (le fait d'établir un tarif unique de cotisation rend la chose plus aisée). Pour les échanges cérémoniels enfin, les femmes tiennent également une comptabilité précise. Elles ont très souvent des cahiers dans lesquels elles notent avec assiduité la valeur des échanges. Seynabu Tall explique :

> « J'écris tout ! Parce que quelqu'un peut avoir deux cérémonies familiales et recevoir deux *ndawtal* d'une même personne, sans pour autant que cette personne n'ait eu une seule cérémonie. En général c'est pour ça qu'on utilise les cahiers. On a écrit : pour le baptême de mon enfant, *celle-ci* m'a donné 2000 francs CFA, pour le mariage de mon frère, elle m'a donné 2000 francs. Ça c'est dans deux cahiers par exemple. Après si elle a une cérémonie, on dit : « ah, elle m'a déjà donné 4000 francs ! ». Et on regarde ce qu'on peut faire ».

Dans cet exemple, il conviendrait de venir à la cérémonie de *celle-ci* avec au moins un billet de 5000 francs CFA. Car le moteur des échanges cérémoniels est la réciprocité non pas symétrique comme dans les tontines, mais on l'a vu déséquilibrée. Aujourd'hui, les cercles de sociabilité s'étant élargis du fait de l'urbanisation, les femmes ont nécessairement recours à des cahiers. Autrefois ces échanges étaient mémorisés, notamment dans les cérémonies par les griottes, lesquelles aujourd'hui encore déclament le montant des dons. Dans la distinction des échanges, on observera également la place des griots, qui n'interviennent jamais au titre de la solidarité quotidienne, parfois dans les tontines, et toujours dans les échanges cérémoniels. Dans les tontines, les griots interviennent pour chanter une louange, souvent à la suite ou pour l'annonce d'unévénement ou pour animer le tour. Mais la spécificité des échanges cérémoniels réside dans le fait qu'ils sont systématiquement médiatisés par des griots, conviés et rémunérés à cet effet. Ils annoncent publiquement la valeur des dons et contre-dons de chacun des protagonistes, tout en louant leur générosité, et c'est ce qui d'après les femmes rend la chose à la foi stimulante et coûteuse. Enfin on a vu depuis le début, sans avoir encore bien pu en saisir la raison fondamentale, s'il y en a une, que les échanges cérémoniels tissant les liens autour d'un événement étaient le fait des femmes. Résumons les premières distinctions que l'on peut établir entre les différents types d'échanges structurant le lien social :

	Echange solidaire <	*Echange tontinier <*	*Echange cérémoniel <*
Type de réciprocité	Non comptabilisée	Comptabilité équilibrée	Comptabilité surenchérie
Présence des griots	Jamais	Parfois	Toujours
Participation des hommes	Oui	Parfois	Par le biais des femmes uniquement

Tableau n°2 : Continuité et distinction partielle des échanges

On a donc saisi que, dans les sociétés étudiées, l'échange est contraint par le sens qu'il porte. Mais la logique symbolique et surtout sa mise en œuvre nous dépassent encore. Elle dépasse d'ailleurs bien souvent les actants eux-mêmes. Les femmes en effet ne savent pas très bien expliquer pourquoi elles consacrent une grande partie de leurs revenus aux échanges cérémoniels que l'on décrit. Un des déterminants de la hiérarchisation de ces échanges pourrait-il alors venir de leur caractère plus ou moins « ritualisé » ? C'est-à-dire, d'après notre définition exposée en introduction, donnant lieu à l'exécution de certains gestes, la profération de certaines paroles, et la manipulation de certains objets, qui recouvrent alors un sens différent de celui qu'ils pourraient avoir dans la vie quotidienne et visent à produire un effet symbolique.

Chapitre 2 : Récurrences symboliques

L'adjectif symbolique, que j'attribue ici aux gestes de l'échange, qualifie ce processus constitutif de l'état de culture qu'est l'attribution de sens au monde, associant aux gestes, aux mots et aux objets des signifiés complexes. Est symbolique un geste, un objet, une parole, porteur d'un sens plus élaboré que sa simple désignation. Le sens d'une action ou d'une formule est efficace à partir du moment où il entre en résonance avec d'autres gestes et paroles, et construit ainsi un système de références. En m'intéressant ici de plus près aux objets, aux gestes et aux paroles qui circulent dans les tontines et les cérémonies, j'émets l'hypothèse que la production de sens propre aux rites et aux cérémonies se présente en effet sous la forme d'une réorganisation de l'expérience sensible au sein d'un système sémantique, et que cette réorganisation tend à exprimer quelque chose d'indicible dans le quotidien. Le symbolisme apparaît alors comme un langage dont il s'agit de saisir le mécanisme par le recours à l'analogie rituelle, en appliquant aux tontines les méthodes de l'observation des rituels, afin de relever les caractéristiques formelles et les logiques symboliques des phénomènes sociaux observés.

Mais pour éviter de réduire un système rituel à une fonction générale, il importe de veiller à n'oublier aucune des deux dimensions à l'intersection desquelles se situe le rituel : la cohérence des attitudes propres à un système pris dans son ensemble d'une part, mais d'autre part aussi son aspect esthétique et illusionniste, que l'on retrouve sans aucun doute dans les tontines et les cérémonies. La dimension de plaisir, de loisir et même, de spectacle peut difficilement échapper lorsqu'on assiste à ces événements. Les cérémonies des griots en particulier sont très appréciées pour leurs qualités esthétiques et théâtrales. Il faudra alors dans l'observation des mises en scène, qui accompagnent l'échange tontinier être attentif d'une part à la cohérence des gestes, des statuts, des paroles, avec un système symbolique plus large incorporant les cérémonies familiales, et d'autre part à ces aspects esthétiques, notamment aux chants des griots,

aux danses, aux rires etc.

Les moteurs de l'économie ouest-africaine sont en effet, comme le suggère Prospère Laleye, principalement symboliques [308]. Les biens et les échanges ne sont pas déterminés uniquement par l'offre et la demande, ils ont la valeur du sens qu'ils contiennent. Dans le Final de L'*Homme Nu*, auquel nous avions plus haut fait allusion, Claude Lévi-Strauss explorait, à partir de la musique et du mythe, la capacité de la fonction symbolique à résoudre certaines contradictions existentielles. On a vu par exemple comment l'expression ritualisée, l'invocation presque musicale, *fissabilillah,* possédait cette force symbolique qui permet aux femmes sénégalaises de dépasser, en mobilisant les impératifs moraux de l'Islam, de l'entraide et de la charité, les contradictions liées à leur statut de femme, à leur inévitable émancipation et aux mutations rapides des sociétés musulmanes et de l'économie. Le terme *fissabililah* contracte en lui-même la résolution, la justification de tout un ensemble de contradictions et d'équilibres. Il convient cependant de garder à l'esprit que, comme l'ont démontré Michael Houseman et Carlo Severi à partir des travaux de Gregory Bateson sur le rite du Naven, « le rituel n'est plus une réponse aux questions posées par la société, mais apparaît plutôt comme une réplique condensée de ces questions, (…) de ces contradictions latentes et jamais résolues qui font la vie de toute société humaine » [309]. Opposant le rite au mythe comme le « vivre au penser », Claude Lévi-Strauss qualifiait de « tentative éperdue » cette illusion, nourrie par le rituel, « qu'il est possible de remonter à contre-sens du mythe, de refaire du continu à partir du discontinu ». Pour expliquer que les hommes n'aient jamais renoncé à ces tentatives toujours vouées à l'échec, il faisait appel à la fonction « sénatoriale » de la magie : « jeu compliqué et dans son essence irrationnel, à l'inverse de la pensée mythique, mais cependant indispensable parce qu'il introduit dans toute entreprise un peu sérieuse un élément de lenteur et de réflexion, des pauses, des étapes intermédiaires et qu'il tempère ainsi même la guerre »[310]. Même si nous n'avons pas affaire à des rites à proprement parler, quelque chose pourtant, dans nos observations, semble bien excéder cette seule fonction sénatoriale qui pourrait aussi être celle des griots dans les cérémonies familiales et des échanges tontiniers.

---

[308] I. P. LALEYE, H. PANHUYS, T. VERHELS, H. ZAOUAL*, Organisation économique et culture africaines : de l'homo economicus à l'homo situs*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 22.

[309] « Introduction » de Michael Houseman et Carlo Severi à l'édition française de G. BATESON, *La cérémonie du Naven*, 1971, op. cit., pp. 7 à 31, p. 29.

[310] C. LÉVI-STRAUSS, 1971, op. cit., p. 608.

À l'expression heureuse de « rituels tontiniers » proposée par Jean-Louis Lespès, on préférera tout d'abord celle de « récurrences symboliques », car les gestes, objets et mots employés dans les tontines sont aussi à l'œuvre dans d'autres contextes que celui des tontines, et c'est peut-être justement cela qui leur donne toute leur force. L'approche proposée ici consiste donc à observer dans les échanges tontiniers et cérémoniels ces récurrences, ces « paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés indépendamment de toute glose ou exégèse » [311] qui, tels qu'on les exécute dans les tontines ou les cérémonies, diffèrent de leurs usages quotidiens et utilitaires.

Dans l'étude des rituels, l'observation de la réapparition imprévue de traits communs d'un rite à l'autre dans une même société ouvre l'interprétation sur ce qui est en jeu dans l'un et l'autre de ces rites. Michel Cartry en a donné un très bel exemple au sujet d'une comparaison entre rite d'initiation et rite de deuil chez les Gouroumantchés [312]. La méthode qu'il utilise fait appel aux capacités de remémoration de l'ethnologue, attentif à la récurrence dans les rites d'une même société de mêmes objets, gestes ou paroles, qui sont vecteurs d'une harmonie d'ensemble efficace, un effet induit par le rite lui-même et qui invite à considérer la continuité de la vie rituelle. Je m'appuierai sur ses réflexions méthodologiques, pour tenter de reconstruire une *composition rituelle* à partir de la récurrence de certaines opérations symboliques, notamment dans les rites d'initiation, les cérémonies de mariage et les tontines parmi les femmes d'Afrique de l'Ouest. Bien qu'il ne s'agisse pas, on en convient, d'une même société, on a vu dans la méthodologie que l'analyse comparative visait ici à interroger une certaine cohérence des rites dans cette partie de l'espace sahélien. En ce sens le concept d'« objet témoin »[313] mobilisé par Michel Cartry permet de voir à travers la récurrence de certains objets la valeur symbolique ajoutée que ceux-ci apportent au processus rituel.

Ainsi certaines occurrences se retrouvent et opèrent comme un rappel de sens qui donne au tout l'harmonie d'une partition musicale. Il convient donc de s'interroger sur la nature des liens qui les unissent. Cette harmonie de l'ensemble n'est-elle pas en effet ce qui permet la production d'émotions mobilisant elles-mêmes des affects

311 C. LEVI-STRAUSS, 1971, p. 600.

312 M. CARTRY, « D'un rite à l'autre, la mémoire du rituel et les remémorations de l'ethnologue », Colloque de l'Association Européenne des Anthropologues à Coimbra, Portugal, 30 août-2 septembre 1990, réédité in *Incidence*, 2 octobre 2006.

313 Selon le terme utilisé par Michel Cartry à propos par exemple de touffes de coton figurant le sperme, placées dans la case de l'accouchement des Gouroumantchés et que l'ethnologue retrouve exposées sur la tombe lors du rite de clôture des funérailles, soulignant ainsi une forme de continuité rituelle, que l'on pourrait figurer par une ligne allant d'un rite à l'autre, M. CARTRY 1990, art cit. p.155.

contraignants ? Percevoir ces gestes, ces attitudes qui font sens par leur répétition, relève parfois, pour l'ethnologue également, d'une forme d'émotion intuitive, sensible à une impression de déjà-vu ou de déjà-lu. Du côté des actants, la place de l'émotion dans l'efficacité qui fait qu'un rite ou une cérémonie opère un changement de l'état des choses ou des êtres, a été soulignée par le dernier numéro de la revue *Système de pensées en Afrique Noire*, qui visait à privilégier la dimension affective dans les rites, initiatiques en particulier. Michael Houseman propose, en introduction de ce numéro, de considérer que « la participation à des pratiques ritualisées procède d'une présupposition pragmatique, quelque peu différente de celle qui préside aux activités ordinaires : l'attention des acteurs porte moins sur la propension qu'auraient les sentiments des individus à s'exprimer au travers de leurs actes, que sur l'aptitude qu'aurait l'accomplissement de certains actes à induire chez eux des sentiments. »[314.] On se souvient de la réflexion de Mauss lorsqu'il prenait en exemple ces « macérations souvent fort cruelles » que s'infligent les femmes lors des rites funéraires australiens : « nous savons, disait-il, qu'elles sont infligées précisément pour entretenir la douleur et les cris »[315].

Dans un système rituel comme linguistique, chacun des éléments se définit d'une manière générale par les relations d'équivalence ou d'opposition qu'il entretient avec les autres. Sur le terrain, il arrive d'être frappé émotionnellement par la récurrence d'un chant, d'un pas de danse, ou d'un objet, dans des contextes différents, sans pour autant pouvoir comprendre ce qui est en jeu. Pour accomplir une transition de statut, entériner une alliance entre plusieurs familles et en graver le souvenir dans la mémoire des actants, les cérémonies font appel à des gestes qui sont considérés comme rituels en ce sens qu'ils jouent de certaines pratiques, dont en particulier la récurrence, le morcellement et la répétition visent à capturer la pensée. La tâche de l'ethnologue est de déjouer ces compositions, d'en comprendre le sens et l'unité. Dans cette partie, on s'interrogera donc, dans ce dessein, sur ces occurrences symboliques, ces objets, gestes et discours qui reviennent et résonnent dans les tontines et les cérémonies familiales d'Afrique de l'Ouest et leur donnent une efficacité propre.

---

314 M. HOUSEMAN (dir.), *Eprouver l'initiation*, Système de pensée en Afrique noire, n°18/2008, Paris, p. 8.

315 M. MAUSS, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de Psychologie,* 18, 1921, rééd. in *Essais de sociologie*, Editions de Minuit, Paris, 1968, p. 86.

J'ajouterai d'ailleurs à cette méthodologie une dimension diachronique à partir de la lecture des descriptions faites par Charles Monteil des cérémonies familiales et des rites initiatiques qu'il a pu observer en pays khassonké, il y a presque un siècle. Je me permettrai d'ajouter également la dimension comparatiste, entre sociétés wolof et khassonké, propre à mon travail, et celle qu'autorisent les travaux de chercheurs comme Ismaël Moya, Raphaël Ndiaye ou Audrey Dessertine chez les Wolofs, mais aussi d'Aurélie Troy chez les Sérères, en m'appuyant également sur des textes plus anciens comme ceux de Germaine Dieterlen, Dominique Zahan ou René Luneau chez les Bambara. Pour des facilités de lecture, les opérations symboliques seront décrites à partir de trois catégories : objets, gestes et enfin paroles. Si les gestes et objets peuvent bien intervenir *in loco verbi,* chargés en eux-mêmes d'une fonction rituelle qui s'ajoute voire supplante leur fonction pratique, leur circulation est concomittante à l'énonciation de paroles, et réciproquement, c'est pourquoi je ne séparerai pas réellement les uns des autres dans la continuité du texte. C'est seulement comme point de départ de l'analyse que la récurrence des objets échangés, des gestes de la danse et des discours proférés par les griots sera abordée successivement, et dans la mesure où ces objets, gestes et discours apparaissent comme les catalyseurs rituels de l'efficacité contraignante.

A) LA KOLA ET LES PAGNES

Deux objets emblématiques, l'un de l'alliance, la kola, et l'autre de la féminité, les pagnes, circulent dans les cérémonies familiales et viennent à ce titre souvent interférer dans les pratiques tontinières. Les circuits de leur partage et de leur distribution sont intéressants à étudier en profondeur à plus d'un titre, et tout d'abord parce qu'ils dessinent par leurs trajectoires les réseaux d'alliance entre parentes et amies évoqués précédemment au sujet des réseaux, et dont les formes ne semblaient pas répondre à une systématique réelle au sein de la parenté et du territoire. Par ailleurs on verra que leur sens confère à ces liens une certaine force qui leur est propre. Ce sens peut d'ailleurs se trouver réinventé en fonction des contextes, tout en conservant quelque chose d'initial.

a) La kola

La noix de kola (*worò* en bambara, *guro* en wolof), fruit du kolatier, un arbre de la famille des Malvacea, joue dans le quotidien ouest africain et en particulier dans les cérémonies familiales un rôle très connu. Tout au long des démarches que j'ai décrites dans le chapitre précédent, la noix de kola circule entre les acteurs des cérémonies et se trouve redistribuée au sein des groupes féminins. Dominique Zahan a distingué dans son étude sur la *Dialectique du verbe bambara* vingt sortes différentes de kolas [316]. Leur couleur, leur forme et leur aspect diffèrent, apportant des nuances au sens fondamental, chacune de ces nuances étant attachée à une valeur et à une utilisation particulière. Sans entrer dans ce détail, on peut souligner par exemple la différence entre les noix blanches, signes d'entente, et les noix rouges, signes de virilité et de courage, que les femmes traditionnellement ne doivent pas consommer. Ces kolas circulent aujourd'hui de manière presque indifférenciée dans les cérémonies, où l'on a tendance à préférer la noix blanche. Le nombre de noix offertes par l'époux varie en fonction des moments cérémoniels et de la richesse du donataire, et des époques. Aujourd'hui, d'après ce que j'ai relevé sur le terrain, l'usage est un peu différent au Mali et au Sénégal.

	Mali (Bafoulabé)	*Sénégal (Saint-Louis)*
Premières démarches	3 visites -10 kolas à chaque fois	100 kolas
Fiançailles	100 à 200 kolas	100 à 200 kolas
Entrée en résidence	1 trentaine de kolas pour les repas	Pas de kola
Baptême	100 kolas	4 à 5 kolas

Tableau n°3 : Nombre de noix de kolas distribuées par étape cérémonielle

On notera que le don ou partage de la kola intervient plus systématiquement au Mali qu'au Sénégal… Dans les cérémonies auxquelles j'assistais au Mali, ce sont ainsi des bassines entières de noix de kolas que l'on partage en petits sacs pour les distribuer à chacun en fonction de son rôle cérémoniel et de son engagement. Dans certaines cérémonies, j'ai pu constater que la noix de kola pouvait être remplacée par du sel, autre bien qui fut autrefois précieux par sa rareté et son goût agréable. L'évocation de la richesse n'est donc pas étrangère à son importance. En fait, les symbolismes de la kola sont multiples et convergent vers un vœu d'abondance, d'entente et de respect.

316 D. ZAHAN, 1963, op. cit, p. 35.

Évoquons, pour ôter à l'efficacité symbolique un peu de sa fonction rhétorique, cette émotion que produit en France la vue d'un paquet de dragées, sans que l'on en connaisse vraiment ni l'origine, ni le pourquoi : « Ah tiens, il y a eu un mariage ou un baptême, c'était qui ? ça c'est bien passé ? ». Cette amande recouverte de sucre que l'on nomme dragée occupe également une place importante dans la tradition et la symbolique matrimoniale en Europe, où elle intervient également comme don aux invités (5 pour un mariage, 6 pour un baptême selon la coutume). De la même manière, mais selon des codes différents, la kola joue dans les cérémonies matrimoniales ouest africaines un rôle symbolique. C'est le futur époux qui finance l'achat des kolas qui seront à différentes occasions redistribuées aux invités.

b) Signe d'entente

Sur le terrain comme dans la littérature, tous soulignent la gémellité de la kola, facile à partager, signe d'entente et d'alliance. Sa portée symbolique forte signifie l'union scellée ou une réconciliation entre deux parties. Pour l'annonce d'un mariage, on utilisera la périphrase que chacun connaît au Sénégal comme au Mali : « la kola a été rompue ! ». Même sans être accompagnée de cette parole, la présentation de kolas signifie qu'un événement heureux s'est produit ou se produira bientôt. Le pouvoir évocateur, soit symbolique, de la kola opére par lui-même une efficacité, une émotion. Seydou Badian raconte la venue de Sibiri qui apporte à son père un panier empli de kolas :

> « La vue de ces fruits orienta les esprits vers une cérémonie, probablement un mariage, et, sur les visages, les gris de l'inquiétude fit place à une lueur de joie »[317].

Dans les *ton*, associations traditionnelles de culture chez les Mandingues, les amendes pour inconduite étaient dues en noix de kola [318]. Aujourd'hui dans les tontines, les amendes pour retard ou impolitesses sont parfois énoncées en nombre de kolas, bien qu'elles soient payées en argent (sachant que 10 kolas valent environ 250 francs CFA). Le fait d'énoncer le tarif en noix de kolas apparaît comme un raccourci symbolique signifiant que l'amende correspond à une réparation du tort causé au groupe et à une

317 S. BADIAN, *Sous l'orage*, Paris, Présence africaine, 1963, p. 30.

318 E. LEYNAUD, « Les fautes graves sont sanctionnées par l'exclusion ou par une amende de 100 noix de kolas, les fautes légères par des amendes de 10 à 20 noix de kola. », 1966, art. cit., p. 55.

nécessité de restaurer l'entente. Cela pèse plus fort dans l'esprit de la fautive. La formalisation des amendes, de fait rarement discutées, atteint aussi un haut degré d'organisation à travers par exemple la levée et l'inscription des amendes dues pour les retards et absences du tour précédent à chaque début de tour. La somme constitue au fil du temps un capital important que le groupe se partagera d'une manière ou d'une autre à la fin du cycle. Mais la rhétorique peut également prendre des allures de jeu, comme lorsque pendant une réunion de tontine à Bafoulabé Awa se permet une réflexion moqueuse à l'égard de Fanta, son aînée, qui peut alors, si elle est touchée, s'emparer du mouchoir de tête d'Awa et exiger le versement de dix kolas à la caisse avant de le lui rendre. On a, dans l'exemple des amendes, une démonstration de la force symbolique que peut revêtir un objet, contraignant au paiement sans discussion et dans la bonne humeur, car c'est l'entente qui est en jeu. Tout le monde le sait, bien que personne ne l'énonce explicitement.

c) La parole donnée

D'après un proverbe bambara rapporté par Philippe Antoine, « la kola est parole pour les vieux Bambara »[319]. Charles Monteil raconte également dans sa monographie des Khassonké que l'on prêtait alors fréquemment serment sur une noix de kola, en disant : « Kola, prends mon cœur et mon foie et tue-moi, si dans tel délai je ne fais pas telle chose », puis on mangeait la kola [320]. Sa distribution non seulement annonce la nouvelle ou la concrétisation d'une alliance, mais aussi engage celui qui la reçoit à donner en retour : sa nièce en mariage, ou une participation pour la cérémonie.

Lors des démarches en vue des fiançailles, les demandeurs offrent de la part du jeune marié des prestations, dont un sac de kolas. Charles Monteil précisait en 1915 que le prétendant amenait : « un lot de douze colas, ce qui lui permettait de faire connaître son opinion sur l'union projetée : douze colas blancs témoignent de l'acceptation sans réserve ; six colas blancs et six colas rouges signifient que le jeune homme n'agit que contraint et forcé, et alors la famille de la future est en droit d'exiger des explications »[321]. La noix de kola est un objet signifiant de celui qui la donne à celui qui

---

319 P. ANTOINE, *Le mariage, droit canonique et coutumes africaines*, Editions Beauchesnes, 1992, p. 529 : « *Worò ye kuma, kòro, ye bamana kòràw fé* »

320 C. MONTEIL, 1915 op. cit. p. 313.

321 C. MONTEIL, 1915, op. cit, p. 174.

la reçoit. Accepter un don de kola revient à accepter la demande énoncée.

Pour préciser ce rôle de la noix de kola comme médiateur d'une promesse ou d'une dette, et sa pérennisation au-delà de la migration, je prendrai l'exemple des fiançailles religieuses de la fille de Ami, célébrées à Paris avec les membres de la tontine des Kayésiennes. Les fiançailles de sa fille ayant été conclues par le don de kolas et d'argent de la part du futur époux, Ami invita dans son appartement parisien les femmes de sa parentèle et de celle de son époux présentes en France, et les membres de sa tontine, ces trois cercles de sociabilité pouvant s'entrecouper par endroits. Elle organisa ainsi une réception rassemblant une centaine de femmes et quelques griots. Pour participer aux frais de réception, les membres de la tontine avaient cotisé vingt euros chacune, comme prévu en cas de cérémonie. De son côté, Ami, après avoir offert le repas, a distribué à chacune des invitées un petit sachet contenant chacun deux noix de kola, deux euros et deux bonbons. Cette distribution des kolas est nommé *worotla*. Et le don de kola appelle inévitablement un contre-don, chaque femme qui s'est vu remettre un tel sachet savait qu'elle devrait offrir à Ami avant l'échéance du mariage entre 20 et 50 euros, ou des cadeaux d'une valeur équivalente, et ces dons devaient permettre à Ami de payer les frais de cérémonie, le trousseau de sa fille et les cadeaux dus à la belle-famille.

Cette petite cérémonie est aussi l'occasion de désigner parmi les membres du réseau une *denbadiala* (marraine) pour le *koñonya* (la cérémonie d'entrée en résidence). Au lieu de deux kolas et deux euros, celle-ci, en l'occurrence une amie d'enfance, s'est vu remettre cent kolas et cent euros, et signifier ainsi à quelle hauteur elle devait s'investir dans la cérémonie. Cette désignation constitue pour une femme un grand honneur, car « la kola honore celui à qui elle est offerte, l'argent n'honore que celui qui le donne ! »[322].

Mais le fait d'être nommée *denbadiala* implique, on l'a vu, des dépenses importantes : tenue pour le mariage, présents pour le trousseau, transport pour les invités, rémunération des griots ... C'est la raison pour laquelle celle qui s'était vu nommée marraine lors du *worokla* organisé par Ami avait redistribué immédiatement une partie des cent euros et des kolas perçues parmi les membres de la tontine. L'objectif était de récupérer le jour de la cérémonie les contre-dons décuplés qui lui permettront de couvrir ses frais. Faire un don cérémoniel constitue donc un

322 Proverbe bambara rapporté par R. LUNEAU, 1974, op. cit. p. 600.

investissement à part entière, puisqu'il se voit remboursé de manière démultipliée par chacun des récipiendaires. Le fait qu'il soit accompagné d'un don de kola attribue à l'argent ce caractère cérémoniel et honorifique, décuplé.

De la même manière, dans une économie symbolique des biens très calculée, lorsque les amies et les parentes de la mère et de la *denbadiala* viennent apporter leurs présents pour la constitution du trousseau d'une future mariée, elles se voient remettre parfois un petit cadeau prélevé sur le *minan*, et un sachet de kolas. Celui-ci signifie, m'a t-on dit, que la donneuse pourra également compter sur une participation lorsqu'elle-même mariera son enfant. À l'issue de chaque cérémonie, le *worotla* joue ainsi un rôle dans la transmission des nouvelles et obligations. Un peu comme les dons de nourriture qui jouent un rôle déterminant dans les rituels océaniens, il « détermine l'extension sociale du rituel et fixe la durée de son efficacité en mobilisant la mémoire du récipiendaire. »[323]. Les biens qui circulent se sont vus attribuer à travers le temps une valeur, non pas intrinsèque mais symbolique, signifiante, ce qui n'empêche pas qu'ils soient consommables, bien au contraire les noix de kola sont croquées par les invités à l'issue de la cérémonie, puis distribuées aux membres de la maisonnée à leur retour. De la même manière du côté des hommes, le mouton sacrifié pour le baptême a une valeur sacrée, mais il est quand même mangé et largement apprécié pour cette valeur d'usage par les convives. On peut suggérer qu'à travers cette consommation les invités intègrent par ingestion la valeur et l'importance de ce qu'ils célèbrent. La noix de kola est d'ailleurs un bien de consommation apprécié dans la vie courante. Le fait que lors des cérémonies les noix de kolas soient un don de l'époux à la famille de l'épouse leur confère une signification supplémentaire. Ce sont ces biens qui déterminent, avec d'autres, le caractère rituel et l'efficacité symbolique d'une cérémonie. Dans ce que j'ai pu observer, la kola confère une valeur symbolique ajoutée à l'argent, lorsqu'elles sont distribuées à l'ensemble des femmes du réseau de la mère en particulier au sein des tontines, qui vont agir comme autant de multiplicateurs de biens féminin. Le don de kolas appelle symboliquement, sans que rien ne soit dit, à cette multiplication. Enfin soulignons que la kola évoque aussi quelque chose de secret, de non dit. Comme le rapportent les informateurs bambaras de René Luneau : une noix peut, tout comme le mariage, sembler bonne et s'avérer mauvaise et vice-versa [324]. Son aspect ne dit rien de

323 A. ITEANU 2004, art. cit. p. 344.

324 R. LUNEAU, 1974, op. cit. p. 601.

ce qu'elle recèle à l'intérieur, et lorsqu'on l'ouvre, elle se découvre. Dominique Zahan rapporte quant à lui que : « d'une manière générale la cola que l'on croque confère à la bouche et par conséquent au verbe, des qualités de pondération, de retenue et de maîtrise »[325], qu'il associe au pouvoir astringent de ce fruit. La kola suggère une parole donnée, contenue et maîtrisée, la parole dans tout ce qu'elle a de plus noble dans le système de représentation mandingue, nous y reviendrons.

d) Les pagnes des femmes

Le pagne (*taafe*, *sër*) est quant à lui un objet féminin par excellence, l'attribut de la féminité. Pièce de tissu rectangulaire, il habille les femmes d'Afrique de l'Ouest et au-delà. Il se décline en multiples formes et couleurs, et sa désignation dans les langues vernaculaires peut varier également selon l'usage qu'on en fait. Il fut un temps où les femmes n'avaient qu'un pagne pour se vêtir et devaient se cacher pendant que celui-ci séchait, mais il y a aujourd'hui une grande variété de pagnes et chacun revêt une connotation particulière. Un pagne *wax*, par exemple, tient son nom de son tissu imprimé en Hollande, celui de la modernité. Il est haut en couleurs, et les femmes se font coudre avec ce tissu des ensembles selon les modèles en vogue. Serrés pour les jeunes filles, amples pour les grand-mères, les hauts sont portés avec un pagne, qu'il faut savoir attacher comme il convient pour s'assurer une démarche élégante et marquer sa féminité. Le *bazin* est le tissu amidonné des grandes occasions, il a pour connotation la richesse, par sa brillance et son strass. Un pagne en percale blanche est à l'inverse le signe de la pureté et de l'humilité, il est utilisé pour partir à La Mecque, mais aussi pour voiler le visage des initiées et des épouses.

Attribut de la féminité, le pagne est aussi, et cela va de pair, celui de la maternité. Les enfants en bas âge sont portés sur le dos de leur mère, bien enserrés dans un pagne que l'on accroche au-dessus de la poitrine. Souvent aussi c'est sur des pagnes entassés que l'on dépose les enfants endormis. De même les pagnes servent de langes, et sont lavés plusieurs fois dans la journée.

On comprend pourquoi une femme aura besoin de pagnes, en tant qu'épouse pour être belle, et en tant que mère pour prendre soin des enfants. À l'occasion du mariage et du baptême, les présents cérémoniels sont donc en grande majorité des

325 D. ZAHAN, 1963, p. 34.

pagnes. Musumakhan explique que : « pour un baptême les femmes viennent chacune donner leur cadeau *bolomafara* : trois pagnes pour poser la tête de l'enfant, et surtout pour habiller la mère, du savon pour laver les langes de l'enfant ou alors 1000 ou 2000 francs CFA.» Pour le baptême de son fils, une femme peut recevoir jusqu'à cent pagnes. Mais parfois on juge qu'il y a des excès et certains disent que si l'enfant tombe malade, cela peut être dû à une trop grande abondance de présents cérémoniels. Dans les baptêmes wolofs, ce sont les grands-mères qui reçoivent chez elles au matin du baptême des quantités de pagnes de toutes les couleurs, qu'elles redistribuent par la suite. Pour le trousseau de la mariée, ce sont également des pagnes en abondance, ainsi que des ustensiles de cuisine [326], qui sont amenés par les parentes et les amies de la mère et de la *denbadiala*. On offre aussi des petits pagnes qui sont des attributs de la séduction conjugale et que les femmes portent en dessous du pagne principal, de manière à laisser découvrir les cuisses sous diverses perles et broderies, ainsi que des colliers de taille.

La Journée de la Femme, le 8 mars, considérée par les Nations Unies comme l'occasion de célébrer les victoires accomplies par les femmes en termes de lutte pour l'équité des genres, est l'occasion pour les femmes d'Afrique d'échanger sur cette problématique pour en mesurer les avancées et les travers. Et pour les femmes maliennes, un des grands enjeux de cette journée se situe surtout dans la répartition des pagnes du 8 mars. On le retrouve ici, me semble-t-il, dans l'objet témoin pagne.

Lorsque je retrouvais Musumakhan à Bamako pour prendre le train jusqu'à Bafoulabé, elle était justement venue acheter à l'usine ces pagnes imprimés aux enseignes du 8 mars 2008, pour les ramener aux femmes de Bafoulabé. Elle eut d'abord tous les maux du monde à trouver un créditeur pour lui avancer l'argent (qu'elle trouva finalement en la personne du directeur d'un programme local de développement, prétendant au mariage de la fille de Musumakhan). Malgré toute sa bonne volonté, elle ne parvint pas à trouver suffisamment de pagnes pour toutes les femmes de Bafoulabé, regroupées dans les *ton*. À son retour, Musumakhan avait pu faire l'avance pour toutes les femmes de son groupe *balimaya ton Sackola*, mais ne disposait que de quatre pagnes par groupement pour les autres *tons*. Les femmes durent donc jouer de leurs influences et positions au sein des groupes pour avoir un pagne, et devaient payer comptant. À l'approche du 8 mars, les maris eux-mêmes interpellaient Musumakhan dans la rue pour

326 cf exemple de constitution d'un trousseau en Annexe 9, p.302.

savoir s'ils pouvaient acheter un pagne du 8 mars pour leur épouse. La cousine de l'oncle Ibrahima exigeait d'obtenir de lui le pagne du 8 mars qu'il lui avait promis comme cadeau de *sañelema*… L'enjeu paraissait très important et suscita des conflits d'intérêts au sein des groupements féminins. Je fus dans un premier temps un peu déconcertée par l'ampleur que pouvait prendre l'attrait des femmes pour ce pagne imprimé, d'une qualité esthétique assez moyenne. Mais le fait de posséder un pagne du 8 mars, uniforme que toutes les femmes du Mali portent le même jour, m'apparut à travers les conflits comme une marque importante du prestige féminin. Les habitantes de Bafoulabé se font coudre un ensemble avec trois pagnes aux couleurs de la journée du 8 mars, elles conservent les uniformes d'une année à l'autre et les portent fièrement tant qu'ils ne sont pas usés. Je finis par être prise moi-même par la fièvre des pagnes du 8 mars et demandai à en avoir un, à défaut des trois nécessaires à la couture d'un ensemble. C'était déjà pas mal pour une étrangère : j'étais ainsi vraiment femme. Dans un contexte politique assez différent mais ayant trait au rôle de la femme de la société, le pagne se voit là encore investi d'une forte charge symbolique.

Sont imprimés sur ces pagnes deux thèmes, l'un international et l'autre national. En 2008, le premier était énoncé ainsi : « Le financement de la promotion de l'égalité des sexes et de l'émancipation des femmes », et l'autre, national, dans une variante : « Le financement de l'équité de genre et le renforcement du pouvoir économique des femmes ». Les femmes de Bafoulabé et de Mahina cotisèrent pour organiser ensemble une conférence et un *tam-tam* (tour de danse). Un autre tour fut organisé à Bafoulabé le lendemain, le 9 mars 2008, par le *Balimaya Sackola Ton*, grand vainqueur de la bataille des pagnes. Se distinguaient alors nettement celles qui portaient le pagne du 8 mars, de celles qui n'en avaient pas eu, certaines ayant préféré dans ces conditions ne pas venir aux festivités, craignant sans doute l'humiliation.

e) Circulation et tontines de pagnes

Étudions de plus près les modes de circulation de ces pagnes ordinaires que l'on voit s'amonceler lors des cérémonies familiales, ils éclairent en partie la raison d'être et le fonctionnement des tontines. Entre les fiançailles religieuses et l'entrée en résidence, l'époux doit certaines prestations en service ou en argent à la famille de la mariée. Pour ces dépenses, l'époux et sa famille, en particulier sa mère, peuvent être soutenus par des

cotisations, et des tontines spécialisées pour cela. On peut prendre l'exemple de la prestation dite de la *valise*. Le mari doit offrir à sa promise une valise emplie de tissus de luxe et de chaussures, afin qu'elle se prépare à la cérémonie d'entrée en résidence. Le futur doit en effet se montrer capable d'habiller sa future épouse, responsabilité qui lui reviendra ensuite en tant qu'époux. Le mari achète donc une valise. Ses sœurs doivent offrir les présents qui la remplissent. Pour le mariage de son fils Séku, voici comment Musumakhan rassembla les biens de la *valise.* Elle participe depuis plusieurs années à une tontine cérémonielle dans laquelle quatorze femmes cotisent un pagne chacune pour les cérémonies des unes et des autres. Pour préparer le mariage de Séku, Musumakhan a pu ainsi recevoir 14 pagnes, qu'elle a distribués entre ses filles pour qu'elles remplissent la *valise*, comme le veut l'usage. La *denbadiala* de l'époux offre pour compléter trois paires de chaussures qui sont ajoutées dans la *valise*. Celle-ci est donnée à la mariée avant le *koñonsou*, mais elle vient parfois seulement s'ajouter aux affaires du trousseau.

Après l'entrée en résidence de la fille qui a fait apporter son matériel, c'est-à-dire la *valise* plus le trousseau constitué sur le même principe, à partir des tontines de pagnes et des appels aux dons consentis par le partage des kolas, la *balima muso kuntigui* va se charger de la redistribution des pagnes, et les *balima muso* qui avaient participé aux frais de la cérémonie recevront à ce moment-là un contre-don en nature à la hauteur de ce qu'elles avaient apporté. Tout avait été consigné dans un cahier, par exemple : Awa a donné 1000 francs CFA, Fatim 500, Nabou 500 etc.. Ces *balima muso* repartiront le jour du *minan siri* (partage du matériel) avec un contre-don, d'une valeur en général supérieure à ce qu'elles avaient donné, et là se trouve l'honneur de la famille de la fille. Par exemple lors du mariage de Séku, parmi ses sœurs directes, celles qui avaient donné (grâce à leur mère) trois pagnes pour la valise, ont reçu chacune à l'issue du *minan siri* trois pagnes et un bol pour la cuisine. La *denbadiala* qui avait donné les chaussures a reçu six pagnes et un grand bol. Et Musumakhan, la *mère cachée*, a reçu trois pagnes. Ainsi circulent les pagnes tissant les relations, et ce que l'on donne d'une main pour marier un fils ou un frère, on le récupère de l'autre sur le *minan siri*. Des configurations relationnelles se mettent en place de cette façon, lors des cérémonies, à partir de la circulation des kolas et des pagnes entre femmes.

f) Le tama mugu

Mais dans le registre symbolique, une distinction importante s'opère entre ces pagnes, disons ordinaires, et le *tama mugu* (la pièce de percale) qui au Mali donne son nom à la cérémonie des fiançailles religieuses : le *tamado,* qui scelle l'alliance. Au Sénégal, l'usage similaire d'un pagne de percale m'a été rapporté au sujet d'une cérémonie d'entrée en résidence dans une famille peul. Sur le terrain et dans la littérature, la circulation et le traitement de ce pagne particulier m'ont interpellée par leur dimension symbolique, porteuse d'un sens tout autre que celui des pagnes ordinaires. Sur ce point, on peut s'accorder avec l'analyse que livre Aurélie Troy au sujet de la circulation des pagnes d'initiés en pays sérère : « L'attention portée aux objets peut être un excellent moyen d'aborder la question des affects dans le rituel. Le pagne, en tant qu'objet investit, crée une image efficace, véritable point de force du rituel. »[327]

Le *tama* est un pagne de percale épaisse blanche [328], qui est tissé ou acquis par la mère du marié. Il peut aussi être donné par une sœur classificatoire de cette dernière, comme le précise Musumakhan : « Pour le mariage de Séku, ma sœur m'a remplacée, c'est elle qui a donné le *tama* pour la mariée ». Il est apporté à la famille de l'épousée lors de la cérémonie du *tamado*. Ce don s'accompagne, on l'a vu, d'autres prestations et notamment d'un sac de kola et d'une part de la dot. Mais il est significatif que ce soit lui qui donne son nom à la cérémonie. Le *tama,* morceau d'étoffe particulièrement simple et sommaire, représente la pureté. Pour la famille de l'épousée, accepter le *tama mugu* donné par la mère de l'époux est non seulement un gage d'acceptation du mariage mais aussi plus subtilement un gage de virginité de la fille. Comme le montre cet échange de paroles lors d'une cérémonie de *tamado* à Bafoulabé :

> YK, un représentant de l'époux venu de Kayes :
> Maintenant on est venu aujourd'hui pour faire les fiançailles (*tamado*). On est venu donner les kolas et l'argent pour que les fiançailles puissent se faire.
>
> VY, *garanké* représentant l'épousée :
> L'oncle de la fille (*denfa*) a dit qu'ils vont accepter le *tama*, et que

327 A. TROY « Les pagnes des circoncis... », art. cit, p. 98.

328 C. BAILLEUL, *Dictionnaire Bambara Français*, Bamako, Editions Donniya, 1996 : « *tama* : nom commun, mesure de cotonnade valant 16 coudées (ça semble discuté.) »

notre fille est au complet (correcte). Sinon ce n'est pas comme ça que nous allons accepter le *tama*. Vous, vous savez comment ça doit se passer.

YK :
Makhan Fily ce que Vieux a dit c'est la vérité. Tous les gens qui mangent, et qui boivent de l'eau oublient souvent. Il faut les excuser pour cela. Pour cela on va vous donner 500 CFA, pour le bien du *tama*.

Avec le *tama*, la famille de l'époux apporte une bobine de fil de percale. Une large assemblée de parents et voisins est réunie dans la cour de l'oncle de la fiancée. Les femmes sont entre elles, en retrait des négociations, mais elles entendent ce qui se passe. Les *balima muso* du mari ont confectionné du jus, qui est donné et distribué dans l'assemblée. Au centre se tiennent les représentants respectifs des mariés, accompagnés chacun de leur porte-parole, ce sont des *ñamakalaa*. Un Imam est aussi présent, mais il n'interviendra qu'à l'issue des négociations et des recommandations faites par les familles sur la conduite à tenir de l'épouse et de l'époux, pour faire des bénédictions. Une fois que le *tama* et les kolas sont donnés et acceptés, et pendant que chaque homme qui le souhaite se lève pour exprimer son opinion sur le mariage et faire part de ses recommandations, le fil de percale est déroulé entre les doigts des invités les plus proches rassemblés autour des représentants. Ce geste est une façon de lier tous les présents à la réussite du mariage dont ils sont les témoins. Ils se portent ainsi garants de l'alliance, et par la suite dans la vie du couple, ils pourront en cas de problèmes avoir une fonction de médiation. À l'issue des fiançailles, le *tama* est conservé par la mère de la fiancée, qui va, rappelons-le, habiter toujours dans sa famille paternelle jusqu'au jour de l'entrée en résidence ou *koñonsu*.

Le jour du *koñonsu*, le *tama* joue encore un rôle fondamental. Dans l'après-midi, durant le tressage, l'épousée dépose sa tête sur le *tama* lui-même étendu sur les genoux de la coiffeuse, payée par la *denbadiala* de l'époux. Après d'autres dons de kolas, tours de danse et négociations, l'épousée entrera dans la famille de son époux entièrement aveugle, recouverte par le *tama*. Elle parcourt ainsi le chemin qui mène à sa nouvelle demeure, parfois portée à la fin de ce parcours sur les épaules de la *balima muso kuntigui*, pendant que le *numu* résiste dramatiquement au départ de la fille, que les *flani* portent les flambeaux et que les tambours et les *gita* rythment la cadence. Mais en

réalité c'est une *gita* ou une sœur de la mariée qui se substitue sous le *tama* à l'épouse réelle pour cette parade. Cette coutume est cependant sujette à discussion, selon Musumakhan, car dans le Khasso profond c'est la vraie mariée qui reste sous le *tama*, pendant une semaine.

Après le mariage, le *tama* est donné à la mère de l'épousée qui peut aussi le mettre en garde chez une de ses sœurs aînées. En ce sens il semble que la circulation du *tama* se rapproche de celle du pagne de la mariée, observée par Aurélie Troy chez les Sérères : « Fourni par la belle-mère, il change rapidement de mains au cours du mariage. Récupéré par la mère de la mariée, puis donné à une sœur aînée de celle-ci le *moote* effectue ainsi un chemin inverse à celui de la fille. »[329] Musumakhan affirme solennellement quant à elle qu'elle se fera enterrer dans les *tama* du mariage de ses filles. C'est en effet la même percale qui sert de linceul. À ce titre on notera que la circulation et la récurrence du *tama* qui intervenait également comme un don du fiancé lors de l'initiation des jeunes filles (*mayo*) dessine une ligne continue entre les différents rituels. Il pose les bases des liens qui unissent une fille à sa belle-famille et la sépare de sa mère, tout en venant marquer auprès de cette dernière et jusqu'à sa mort l'importance du mariage d'une fille pour une mère.

g) Dissimulation et séparation

Quel est réellement l'effet escompté par le fait de couvrir la mariée du *tama* pendant l'entrée en résidence ? Pendant le *koñonsou*, recouverte de l'épais *tama*, elle est dans un état de confusion qui ne lui donne plus prise sur la réalité, alors que la *balima muso* la dirige en la portant sur ses épaules. Il pourrait s'agir d'un processus, rite de marge entre la séparation et l'agrégation, qui induirait émotionnellement une mise en condition aboutissant à un état de soumission vis-à-vis de sa belle-famille. L'ensevelissement sous le *tama* donné par la belle-mère, vécu comme tel, s'inscrirait profondément dans la mémoire de la jeune fille. C'est ce dont témoigne Musumakhan, qui se trouvait elle-même sous le *tama* le jour de son mariage : « J'avais peur, tu ne vois rien, j'avais peur de rentrer dans ma nouvelle maison ». Pourtant cette interprétation émotionnelle de l'efficacité symbolique, bien qu'intéressante, devient caduque lorsque ce n'est pas l'épouse réelle qui se trouve sous le *tama*, mais un substitut.

329 A. TROY, 2008, art. cit., p. 97.

Une autre interprétation évoquée par les actants eux-mêmes réside dans la fonction protectrice du *tama* vis-à-vis des sorciers et des esprits malveillants. Comme toute personne vivant un processus rituel de transition, la jeune mariée est en effet considérée ce jour comme étant dans un état de fragilité. Elle éprouve effectivement elle-même cette fragilité, du fait qu'elle ne maîtrise rien et qu'elle ne voit pas où on la mène. Ainsi les pagnes qui protègent les personnes en transition se trouvent finalement eux-mêmes porteurs de fragilité. À ce sujet Amade Faye rappelle que « parce qu'il peut signifier mort et naissance, le *njoor* (pagne blanc sérèr) a la particularité d'attirer et d'aiguiser l'appétit des puissances nocives : diables, sorciers, serpents, mauvais vents »[330]. Le processus de substitution d'une égale à la mariée sous le voile est d'ailleurs interprété également comme un moyen de protéger la jeune mariée des éventuels accidents physiques mais aussi symboliques qui peuvent survenir pendant l'acheminement de l'épousée dans sa nouvelle demeure : « c'est pour ne pas que la vraie mariée tombe ou attrape mal ! ».

Mais au-delà des effets produits de soumission, de fragilisation et de protection de la mariée elle-même, lesquels se voient annulés lorsque la mariée n'est pas celle qu'on croit, le dispositif du voile donne aussi paradoxalement quelque chose à voir et à vivre à l'assemblée des invités, parents et amis, qui accompagnent le cortège. Le *tama* opère un effet scénographique d'ensevelissement qui permet de cacher au regard, puisque le *tama* recouvre entièrement la (fausse) mariée, qui est alors méconnaissable. Il permet de la cacher des regards de l'assemblée. Les participants du cortège ne sont pas censés savoir que ce n'est pas réellement l'épouse qu'ils accompagnent, bien que le secret mystérieux demeure assez mal gardé. Le fait de se recouvrir d'un pagne dans les cérémonies peut à ce titre être analysé comme un dispositif de dissimulation entraînant idéalisation comme dans le cas des audiences accordées par les rois d'Afrique Occidentale, étudiées par Jean Bazin[331]. Il pourrait s'agir ainsi pour les rois comme pour les épouses : « d'exhiber tout en cachant, de montrer sans révéler ». Ismaël Moya observe un processus similaire au Sénégal à travers la « mise en épouse » de la jeune mariée pour l'entrée en résidence ou pour le baptême de son premier enfant, qui si elle n'est pas voilée et aussi méconnaissable du fait du masque de maquillage qu'elle porte : « La fille se présente alors « en épouse » comme on dit d'un roi qu'il est « en

330 Cité par A. TROY, 2008, art. cit. p. 70.

331 J. BAZIN, « Le roi sans visage », *L'Homme* n° 170, 2/(2004), pp. 11-23.

majesté » : en grande tenue, parée de bijoux, coiffée avec un soin extrême et le visage intégralement maquillée à un point tel que la personne est souvent difficile à reconnaître »[332]. La dissimulation ne fait pas disparaître la personne, mais il en manifeste la présence. Il s'agit de montrer la mariée sans avoir à présenter la personne. Ce qui pourrait correspondre assez bien à ce qui se vit dans l'entrée en résidence, pour laquelle celle qui entre n'est pas vraiment l'épousée. En ce sens elle se soustrait à l'identification, la dissimulation permet alors l'idéalisation. L'effet produit est celui d'un mystère, qui attire l'attention sur la figure de l'épousée. Tout le reste des gestes et des paroles concourt d'ailleurs pendant la journée à valoriser la fiancée, à pleurer son départ d'un côté et à négocier avidement son entrée de l'autre. Le *tama*, par la dissimulation qu'il impose, fait vivre à la mariée une métamorphose, mais possède surtout un pouvoir d'évocation du caractère iconique, et idéalisé des femmes épousées.

On se penchera également sur l'interprétation de la fonction séparatrice du *tama*, en comparant le système à celui mis en exergue par Aurélie Troy, selon laquelle le pagne blanc des circoncis correspond à un dispositif de séparation d'avec leur mère. À l'issue du mariage, le *tama* est en effet rapporté chez la mère de la mariée qui le garde précieusement. Aurélie Troy, dans son article, montre au sujet des pagnes des jeunes garçons initiés en pays sérère, qu'ils « portent en eux deux propriétés contraires : objet de dislocation et de rappel du lien »[333]. Bien que l'initiation des femmes, enchâssée dans le mariage, ne soit pas le sujet de son l'article, elle pressent que cette initiation « ne vise pas tant à déconstruire le lien qui unit une fille à sa mère qu'à poser d'emblée les bases de ceux qui l'unissent désormais à sa belle-mère »[334]. Et en effet, en ce sens, le *tama* qui joue un rôle enveloppant, aveuglant, est donné et parfois cousu par la belle-mère, il marque sur la jeune fille l'empreinte de celle-ci, il inscrit émotionnellement le lien nouveau qui unit la jeune fille à sa belle-mère, et qui est un lien de subordination. Ce n'est pas rien pourtant que la marque de l'emprise de la belle-mère soit, à l'issue de la cérémonie, confiée à la mère de l'épousée. Le *tama* joue également *in fine* un rôle séparateur très important, puisqu'on dit que les enfants issus d'un mariage ne doivent en aucun cas se trouver en contact avec le *tama* de leur mère, ni même sous le même toit que ce dernier, sous peine de tomber gravement malades, et c'est une des raisons pour

332 I. MOYA, 2011, op. cit, p. 239.

333 A. TROY, 2008, art. cit., p. 78.

334 A. TROY, 2008, art. cit. p. 97.

lesquelles, au-delà du lien tissé d'une manière générale par la circulation des pagnes, la mère confie parfois le *tama* à une de ses sœurs, afin de pouvoir accueillir ses petits-enfants en visite. On notera qu'il arrive également que l'épousée ne soit pas encore entrée en résidence à la naissance de ses premiers enfants, si l'époux n'a pas encore versé l'intégralité de la dot, ce qui est assez mal vu. Après l'entrée en résidence, si le pagne reste chez la grand-mère maternelle, elle prendra soin de le faire sortir de la maison lorsque les enfants de sa fille viendront, pour qu'ils puissent y séjourner . Ces usages et cette croyance tout à fait actuels instaurent, me semble-t-il, une séparation entre les enfants et la famille de leur mère. On sait en effet que les enfants sont considérés comme appartenant au patrilignage à partir du versement de l'intégralité de la dot qui s'accompagne du don du *tama*, dont l'acceptation se veut aussi la marque de la virginité de la (future) mère au moment du mariage. Tout est lié et contenu dans l'objet *tama* comme signifiant.

B) LES GESTES DE LA DANSE

Les objets qui circulent à travers ces échanges sont accompagnés de gestes, et bien souvent le « travail des femmes » dans un contexte cérémoniel consiste, outre les échanges décrits, à célébrer l'événement par la danse. Le jour du mariage religieux de Fily à Bafoulabé, alors que les négociations entre hommes autour du versement des prestations en objets (*kola*, *argent*, *tama*) avaient été très longues, un homme s'exclama : « Qu'on en finisse ! Les femmes aussi veulent faire leur travail maintenant !» Le travail proprement féminin désignait ici la danse, ce qui est une interprétation un peu réductrice du travail cérémoniel des femmes, lorsqu'on sait les efforts qu'elles déploient en amont pour instaurer la circulation des biens précédemment cités et pour préparer ainsi l'entrée en résidence, mais cette expression est peu étonnante dans la bouche d'un homme, qui s'exprimait de plus haut et fort.

En contrepoint de la force du verbe masculin, on s'intéressera donc à l'efficacité gestuelle de la danse (qui vient s'ajouter du côté féminin à celle symbolique de l'échange). D'après son analyse de la cosmogonie bambara, Dominique Zahan suggère

que le « premier langage des hommes fut le mouvement cadencé qui plus tard devint la danse »[335] avant l'introduction de la parole et de la mort sur terre. L'ère du silence et du geste est présentée comme un âge d'or, ponctué des mouvements réguliers, mesurés et sensés. Au contraire de la parole qui ne produit pas toujours l'effet souhaité et contient en elle le germe du mensonge, les gestes sont une expression dynamique et directe des émotions, étant suscités par un rythme. Ainsi, il vaut parfois mieux faire que dire, et dans les rituels, si la parole est performative, la danse l'est aussi. L'occurrence de la danse, en tant que performance, est présente dans de nombreux rites ouest africains. Comme l'a saisi notamment David Le Breton, le geste en tant que figure de l'action n'est pourtant pas « une gesticulation dénuée de sens, il remplit une fonction signifiante (…). Il participe à l'efficacité symbolique qui préside à toute action, celle de mouvoir le monde avec des signes »[336]. Voyons dans quelle mesure les gestes tontiniers et cérémoniels, et en particulier les gestes dansés, revêtent une efficacité particulière. Les activités féminines, que ce soient les cérémonies familiales, les tours de tontine, la journée du 8 mars et bien d'autres, sont rythmées par des activités dansées. La danse est une des motivations, pour les tours de tontine comme pour les cérémonies, à la présence effective des femmes (et j'y allais moi-même bien souvent aussi pour le plaisir de danser). Pour les réunions de tontines en particulier, le fait d'organiser régulièrement une activité dansée, à chaque occurrence, permet aussi de s'assurer de la venue des femmes, et avec elles celle de leur cotisation. L'appel de la danse peut alors apparaître comme faisant partie de l'efficacité symbolique de la force contraignante pour celles qui aiment danser. Je souhaiterais ici m'attarder sur la portée symbolique de ces danses féminines, que j'ai eu le loisir d'observer si souvent et d'exécuter efficacement, parfois.

Je proposerai, à ce titre, une comparaison entre les tours de danse khassonké et wolof, qui ont leurs points communs et leurs particularités. L'opération comparative consistera ici en un mouvement d'aller-retour entre les ethnographies particulières, permettant de ramener à la surface des effets de sens. Si dans le cadre d'un comparatisme linguistique, on s'attelle à rechercher et reconstruire des embranchements sémantiques, il s'agira plutôt ici de décrypter au sein d'une institution sociale que l'on retrouve chez les wolof et les khassonké les embranchements symboliques du langage des corps. Pourquoi avoir recours à la musique et à la danse dans les tontines et les

335 D. ZAHAN 1963, op. cit. p. 49.

336 D. LE BRETON, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 32.

cérémonies ? Comment comprendre le « sens ajouté » par l'exécution de la danse aux différents types de manifestations féminines dans lesquelles elle intervient ?

a) La danse comme langage

La danse est une performance non-verbale, une *technique du corps* au sens de Marcel Mauss, qui fut le premier à témoigner de la valeur heuristique de ce concept [337]. Les *techniques du corps* désignent ainsi les actes traditionnels efficaces dans la façon dont les personnes savent se servir de leur corps et transmettre ces techniques, variables selon les sociétés et les objectifs visés. La danse appartient-elle au domaine de la technique et du rite ? Marcel Mauss la classe dans les activités de la conscience qu'il considère avant tout comme un montage symbolique. Le corps, loin d'être clos sur lui-même, est ce qui permet la relation au monde, c'est un opérateur politique et social de premier plan. La danse est une expression du corps qui condense de multiples dimensions esthétiques, sociales et symboliques.

Une des questions est de savoir quel est l'objectif visé par cette technique du corps : s'agit-il d'un pur divertissement ? Si oui, où se situe l'origine du plaisir qu'on éprouve à danser ? Et si au-delà de ce plaisir il s'agit de dire quelque chose d'indicible par la parole, comment traduire alors ce qui s'exprime par le corps ? La danse n'est-elle pas aussi une parole qui se prononce par le corps et qui fait que celui-ci est la traduction de l'indicible, de ce qui ne peut être dit, de contradictions dont la résolution ne peut s'exprimer autrement que par le geste et la musique. Le plaisir de la danse, chez les Wolof comme chez les Khassonké, réside lui-même dans l'interaction entre les acteurs en présence, les danseuses, les musiciens. Rappelons que l'interaction peut se définir d'après David Le Breton comme « une forme mouvante d'homéostasie qui maintient au sein d'un univers de sens une interdépendance rigoureuse des acteurs en présence »[338]. Et cette interdépendance entre les humains : homme/femme, aîné/cadet, patri-lignage/matri-lignage, gens de caste et esclave/noble, se situe bien souvent au cœur des enjeux cérémoniels féminins, lesquels apparaissent parfois comme des mises en scène ritualisée des distinction d'âge, de statut et de sexe.

337 M. MAUSS, « Les techniques du corps », 1934, art.cit.

338 D. LE BRETON, 1998, op. cit., p. 87.

b) Le cercle des femmes

Le *sabar* wolof et le *dansa* khassonké sont deux danses qui s'exécutent en solo ou en duo, au sein d'un cercle formé des convives, danseuses potentielles, et des musiciens griots ou forgerons. Ces danses sont chargées de significations sociales, de représentations et de modes d'agir qui ne prennent tout leur sens qu'au regard des normes qui continuent à se transmettre dans les sociétés en question. Je m'attacherai cependant à « circonscrire les formes culturellement délimitées de l'activité symbolique et à en proposer des modes d'analyse », comme le suggère René Lenclud [339]. À partir de l'analyse de gestes symboliques observés dans ces moments de danse, on est tenté de s'interroger sur la place qu'occupent ces danses parmi les différents procédés qui contribuent à structurer les rapports sociaux, et plus particulièrement les rapports sociaux de sexe.

À l'issue d'une réunion de tontine ou d'une cérémonie, qu'elle soit familiale ou politique, il n'est pas rare et il est même fréquent que les femmes organisent un tour de danse. Le terme *tour* est utilisé en français pour désigner en Afrique de l'Ouest à la fois le fait que chacune danse à tour de rôle et que l'espace de danse est organisé en un cercle figurant puissance et protection. Un groupe réuni en cercle circonscrit un espace invulnérable, au sein duquel la circulation des biens et des hommes est valorisée. La figure du cercle tracé à l'avance, délimitée par des rangs de chaises, contribue aussi à la force symboliquement contraignante des tontines et des cérémonies, puisqu'il est dangereux, on l'a vu, de se tenir hors du cercle des Hommes. Chez les Wolof, cet espace circulaire est protégé par le jeu de devises tambourinées spécifiques (*bak*), adressées à l'esprit du lieu, pour lui demander l'autorisation. Comme l'exprimait Doudou Ndiaye Rose dans un documentaire : « Il y a des rythmes pour chasser les esprits, des rythmes pour les attirer, et des rythmes pour leur demander l'autorisation »[340]. À l'inverse du rituel thérapeutique du *ndëpp* lors duquel sont conviés les esprits, il s'agit ici de les éloigner et d'éloigner du cercle de la danse les dangers potentiels. Ces rythmes de protection existent également au Mali, mais je n'ai pas pu les

339 R. LENCLUD, « Le Symbolisme », in P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie …*, 1991, op. cit. *sv.*.

340 Documentaire « Doudou Ndiaye Rose », écrit et réalisé par J.-P. JANSEN en 1986.

identifier.

En dehors d'événements rituels précis tels que les funérailles ou les sorties de masques, dans toute réunion ou manifestation, la répartition des rôles attribue de manière générale la danse aux femmes. Les seuls hommes présents sont les percussionnistes, qui sont des griots, ou en tout cas des gens de caste. Les autres hommes sont généralement exclus de cette sphère dansée. Les tours de tontines et les cérémonies familiales mettent en scène une division genrée de l'organisation sociale, d'une manière générale chez les khassonké comme chez les wolof, dont découle une sociabilité féminine renforcée. Les tours de danse sont un de ces moments privilégiés de l'entre-soi féminin. Dans la société sénégalaise, comme malienne d'ailleurs, assister à un *tour* pour un homme et encore plus danser dans le cercle des femmes risque de mettre à mal sa virilité. Le commun des passants craint d'être pris pour un *guor-diguen* (homme-femme en wolof), s'il s'attarde aux abords d'un tour de danse. Il y a certains cas particuliers d'hommes qui participent aux activités féminines et dansent, parfois sous le couvert d'un travestissement, comme les *korodugaw* du Mali, les bouffons wolof ou les griots, dont le statut sexuel s'avère ambigu, j'y reviendrai. J'organisais un jour un tour chez moi, ayant invité pour l'occasion, qui était aussi un pot de départ, les femmes d'une tontine de Diamouguène et quelques amis hommes griots ; ceux-ci, lorsqu'ils eurent envie de danser, prirent soin de s'éloigner du cercle en courant et de lui tourner le dos avant de s'exécuter. Cependant, on observe que depuis quelques années la répartition genrée de la danse tend à être relativisée, les hommes et surtout les garçons manifestant de plus en plus le désir de pouvoir danser, du fait d'une forme de professionnalisation folklorique de la danse africaine (qui peut ouvrir des carrières artistiques à l'international). Les danseurs professionnels adultes sont encore bien souvent malgré tout des griots.

Ostentatoire, la danse crée une atmosphère d'effervescence, une identité momentanée et festive, avec ses codes, ses thèmes et ses jeux. La danse socialise par la pratique, et conforte les femmes dans leur genre, elle donne à voir immédiatement un savoir incorporé, hérité et partagé émotionnellement. En contexte d'immigration, où l'identité demande parfois à se rappeler à elle-même, il est alors important de fêter les rencontres de la communauté avec la présence du *sabar* ou du *dansa.* La danse traditionnelle est un instant fulgurant où tout est réuni pour provoquer une décharge d'émotions, un raccourci symbolique entre des savoirs culturels rarement mobilisés

ensemble en contexte d'immigration. Les femmes retrouvent des signifiants et des émotions, qui sont le plus souvent séparés dans leur quotidien de femmes immigrées : une certaine attitude corporelle, la musique et l'interaction avec les percussionnistes, un certain mode de relations entre femmes, un langage particulier … Elles ont tous les ingrédients émotionnels et sensitifs pour voyager, le temps de quelques rythmes, jusqu'au pays. On retrouve dans la danse cet aspect ludique, et esthétique, presque illusionniste du rituel rappelé par Pierre Smith. Pour les migrantes originaires de la région du Fleuve Sénégal vivant en France, les tours de tontine sont une occasion de se voir entre femmes, de danser et d' « oublier » l'espace d'un instant qu'elles sont en France, qu'elles ont des enfants et des responsabilités à assumer dans des conditions sociales qui leur sont étrangères.

c) Célébrations et protections magiques

Danser c'est traditionnellement célébrer sa féminité, sa maîtrise d'un langage féminin commun, son appartenance au cercle des femmes et à un groupe social. Danser sur la place publique c'est aussi pour les femmes être ensemble, et il y a plusieurs gestes et manières dans la danse wolof et khassonké de montrer son appartenance à un groupe, organisateur de l'événement. Il s'agit, dans le cadre d'une fête de fin de cycle de tontine, d'une cérémonie politique ou familiale, de célébrer l'alliance, la réussite d'un groupe. Chez les Khassonké, la place publique de danse, le *bela* [341], m'a été présentée comme le « théâtre » de la vie sociale, le lieu où l'on se montre individuellement et collectivement.

La danse est aussi une occasion privilégiée de renforcer certains rapports sociaux qui s'expriment par le corps, entre femmes. Bien souvent les organisatrices portent des tenues cousues dans le même tissu. Ces « uniformes », comme elles les appellent, sont la marque d'une appartenance au groupe, que l'on veut montrer en dansant.

341 Charles Monteil écrit *bera*, ce qui peut s'entendre également dans la langue khassonké particulièrement gutturale.

Photo n°7 : Danse en ligne à Bafoulabé

Il y a également des figures d'ensemble, en ligne à Bafoulabé, en superposition pour le *lëmbel* wolof. Au sein de la danse, certains gestes et certaines interactions sont l'expression d'un lien social signifiant et nouant des relations particulières à l'intérieur du groupe. On danse très souvent à deux, le choix de la partenaire et les mimiques que les deux danseuses échangent sont la marque d'une complicité. Chez les Khassonké, par exemple, les jeux de foulard sont à la fois esthétiques et significatifs. Donner son foulard à quelqu'un (ou par extension un objet de valeur, comme le téléphone ou le porte-monnaie), c'est signifier qu'on aime voir cette personne danser, que sa danse a de la valeur à nos yeux. Les femmes peuvent également jeter leurs foulards sur les danseuses ou le déposer à terre. À la fin du solo ou du duo, la danseuse ramasse le foulard et doit le restituer à sa propriétaire, qui se tient dans le cercle, ce qui est forcément l'occasion d'une interaction, d'une identification. Échange créateur symbolique d'un lien, le foulard matérialise lui-même ce lien. L'alliance est également marquée par le chant des griots, qui chantent pendant la danse les louanges du groupe et de ses membres. Les griots sont récompensés pour ces paroles, souvent par l'intermédiaire d'un tiers ayant autorité (par exemple le 9 mars à Bafoulabé, c'était la Présidente du groupe qui était chargée de ce geste). Dans le contexte des tours et des cérémonies, la danse se rapporte à une monstration collective mais également individuelle.

Cette monstration comporte des dangers, auxquels il faut parer, car on se montre et l'on évolue au milieu des regards et des dires. En Afrique de l'Ouest, la flatterie, hors

discours des griots, est vecteur (comme la médisance) de mauvais œil. Jacqueline Rabain explique que : « toute parole, question ou commentaire qui énonce publiquement les qualités visibles d'une personne (et plus encore d'un jeune enfant) est censée éveiller la jalousie » [342]. Celui qui a la mauvaise langue (le *cat* en wolof : le bout pointu de la langue qui blesse, dévitalise, amoindrit la personne) peut agir à coup de louanges et ouvre la voie au mauvais œil et aux sorts. La parole quotidienne et le paraître corporel sont soumis à une discipline rapportée à cette crainte du *cat*. Les infections de type panaris, par exemple, sont perçues comme une conséquence directe du *cat*. Dans le cadre du cercle de danse, il convient donc de se protéger, par des gestes symboliques : mettre de la terre ou un petit bois sur la tête d'une danseuse particulièrement talentueuse, surtout si elle est jeune, constituera une protection vis-à-vis d'éventuelles attaques de sorcellerie rendues possibles par des louanges. Différentes amulettes et dispositions magiques prises notamment chez le marabout protègent également de ce *cat*. Lorsqu'une femme se lance sur la piste de danse elle abandonne tout ce qu'elle garde habituellement de réserve et de retenue (comportement valorisé au quotidien), elle se montre telle qu'elle est presque intimement [343], c'est pourquoi elle se retrouve dans une situation très vulnérable vis-à-vis du regards des autres. Elle se trouve au centre de la scène en tant qu'elle-même ou parfois en jouant un rôle lors des cérémonies, mais sans protection. Le cercle représente cependant déjà en soi une forme de protection. On peut danser très maladroitement au centre du cercle, s'il on respecte les règles de bienséance, personne n'en tiendra rigueur. Le plus dangereux étant au contraire de danser très bien !

d) Danses de castes et d'ethnies

Une fois posées ces bases de l'organisation spatiale et sociale des activités de danse dans la région étudiée, il convient de préciser un peu ce qu'on entend plus spécifiquement par danse selon les contextes.

Voici ce que nous a laissé Charles Monteil sur la danse en pays khassonké au début du XXème siècle :

« Il y a assurément plusieurs sortes de danses ; dans les unes, les

342 J. RABAIN, 1979, op. cit. p. 31.

343 C'est cette forme de sincérité et de spontanéité qui, d'après une professeure de sabar, fait la qualité d'une prestation dansée.

> danseurs se présentent un à un et leurs mouvements sont scandés suivant le rythme de la batterie ; dans d'autres, plusieurs personnes interviennent en même temps, et parfois enfin, toute une série de femmes ou d'hommes entrent en scène. Il y a des danses que seules les femmes pratiquent, souvent le soir au crépuscule, elles se réunissent quelques-unes, se forment en double haie, chacune battant des mains pour rythmer le pas de l'une d'elles, qui cède ensuite la place à une autre et ainsi de suite. Le tout, d'ordinaire, avec accompagnement de chants.»[344]

Tout ce qui est décrit ici au sujet de l'organisation des tours est encore vrai aujourd'hui. En langue mandingue, le tour de danse et l'action de danser se dit *foli*. Le terme désigne plus particulièrement une forme de fusion naturelle entre le chant, la musique et la danse, qui opère dans l'organisation des tours de danses. Dans ce que j'ai pu observer à Bafoulabé, le chant d'une ou deux griottes ou forgeronnes introduit un rythme, repris par les percussions qui invitent ensuite à la danse des femmes. Pascal Baba Coulibaly souligne, dans un petit ouvrage sur les chants de femmes, que la mise en route de cette symbiose entre le chant, la musique et la chorégraphie se traduit en langue bambara par l'expression *ka foli fo*, qu'il traduit par « dire le dire »[345]. En ce sens de *foli*, compris comme un ensemble, le tour de danse, revêt une dimension de révélation. Le terme *foli* désigne donc la composition d'ensemble, mais le verbe *don* désigne plus spécifiquement l'exécution de pas de danse.

En ce qui concerne les danses traditionnelles khassonké, il est important de savoir que l'on ne danse pas de la même façon selon qu'on est noble, griot, forgeron ou descendant d'esclaves. Les rythmes et les pas sont spécifiques à chaque groupe endogame et venir danser sur les rythmes d'une caste inférieure à la sienne peut être mal venu. J'en ai fait l'expérience lorsque je m'élançai sur le *bela* pour exécuter des pas qui me paraissaient faciles, avant de me rendre compte que ces pas sautés étaient réservés aux forgerons, alors que j'étais moi-même hôte d'une famille noble. Ces danses de castes portent des noms spécifiques : la danse des forgerons s'appelle donc *numudon*, celle des griots *jelidon*, et celles des esclaves *jondon*. Elles répondent chacune à un ou plusieurs rythmes qui leur sont associés. S'il peut être malvenu pour une noble de répondre à l'appel d'un rythme réservé aux *ñamakalaa* et de danser leurs pas, le *dansa* revêt, quant à lui, un caractère très populaire et tout le monde en pratique peut venir

344 C. MONTEIL, 1915, op. cit. p. 133.

345 P. B. F. COULOUBALY, *La société rurale bambara à travers des chants de femme*, Dakar, IFAN, 1990, p. 12.

danser, bien que ce soit la danse privilégiée des nobles et la seule qui leur soit traditionnellement autorisée.

Photo n°8 : Dansa khassonké lors des journées folkloriques à Bafoulabé (tresses traditionnelles khassonké).

De fait le *dansa* se caractérise par une grande variété de rythmes (une trentaine environ), associés chacun à des pas spécifiques. Parmi les hommes, seuls les griots et les *korodugaw* (bouffons) sont censés danser au rythme des percussions. Une cérémonie nommée *sanja* est d'ailleurs l'occasion privilégiée pour les hommes griots maliens d'exposer leurs talents spécifiques. Elle est retransmise annuellement à la télévision malienne. Par ailleurs à Bafoulabé, lorsque les tam-tams sortent sur le *bela*, on peut également admirer la diversité des pas selon les groupes ethniques représentés : les pas spécifiquement soninké, le trépignement propre aux Wasuluké, l'amplitude des danses Peul … Chacune, lorsqu'elle reconnaît les rythmes propres à son groupe ethnique d'origine, s'élance pour une exécution des pas conforme à leur tradition, une façon là encore de signifier qui l'on est.

Dans le *sabar* également, il arrive qu'on joue et danse les rythmes sérères, diolas, Peul, en particulier en contexte migratoire où les griots s'efforcent de satisfaire les ressortissants de toutes les régions du Sénégal représentées. Sans pour autant vouloir réifier leur appartenance en termes d'*ethnie* ou de *caste*, on peut saisir que les femmes

exécutent les pas de danse les mieux maîtrisés pour y avoir été initiées dans l'enfance, en fonction de leur origine géographique et sociale. Ainsi peut-on parler de *techniques du corps* dans la pleine acception de la définition qu'en donnait Mauss. Mais on peut aussi signifier sa sympathie pour quelqu'un en esquissant les pas de son groupe. Le tout n'est pas extrêmement formalisé, il est laissé beaucoup de place à l'improvisation et au divertissement, raison pour laquelle les danses de ce type ne peuvent être considérées comme rituelles, car dans le rituel les gestes doivent impérativement être exécutés dans un ordre précis et codifié. Ceci n'empêche pas que certains gestes dansés aient une portée symbolique et puissent signifier non seulement une origine, mais également une caractéristique de sa personne, une émotion ou un souvenir. Le fait, par exemple, de sauter en l'air le plus haut possible est au Mali, m'a-t-on dit, une expression de la vaillance des femmes. S'attacher un foulard autour de la taille pour danser est un geste que l'on appelle *ciéséri*, il annonce le fait d'aller travailler aux champs.

d) Rôles dansés

Durant les cérémonies à Bafoulabé, danser c'est également se présenter, jouer son rôle, une manière de salutation et de présentation. Par exemple à Bafoulabé, durant les heures qui précèdent l'entrée en résidence *koñonsou*, les femmes de la famille de l'époux en particulier les *balima muso* et les *denbadiala* viennent tôt le matin dans la famille de l'épouse avec des tambours battus par les griots ou les forgerons et elles exécutent des pas de danse et offrent de la kola, l'ensemble étant pensé comme une salutation, une présentation de soi, en tant que groupe. En réponse, les femmes de la famille de l'épouse viendront quelques heures plus tard saluer de la même manière leurs alliés. Ce très beau tour de danse intervient lorsque le soleil est haut dans le ciel, avant le déjeuner, tout le monde s'affiche en fonction de son rôle cérémoniel et avec ses attributs. Les *denbadiala* sont richement parées, elles ouvrent la danse. Il est bien vu que les *denbadiala* du mari et de l'épouse dansent un peu ensemble, pour montrer la bonne entente. La *balima muso kuntigi* doit aussi danser à chaque tour, elle porte le couvre-chef et la chemise du marié, signifiant ainsi qu'elle est le mari-femme de la nouvelle épousée. Les *gita*, amies de classe d'âge de la mariée, viennent en général danser en groupe, elles portent toutes le même uniforme et font jouer leurs instruments en dansant. Même les descendantes d'esclaves (*jon*) associées à la préparation du

déjeuner font une pause et viennent danser dans la cour avec leurs ustensiles de cuisine. Dans un village, il m'est arrivé de voir une femme danser le dos courbé et avec une casserole sur la tête. Je demandai alors s'il s'agissait d'une descendante d'esclave associé à la famille de l'époux. Mais c'était en fait la mère du marié, qui exprimait ainsi le mal qu'elle s'était donné pour nourrir et élever celui qui se mariait ce jour. Parmi les invités, chacun exécute les pas de sa caste, de son ethnie, pendant que les griottes chantent les louanges … Au Sénégal, cette distribution des rôles semble moins mise en scène. Il faut être attentif aux chants des griots pour savoir qui sont les *njëkke*, les *ndeyele*, les *jaam* … Ceux-ci cependant sont reconnaissables lorsqu'ils sont travestis. Une manière peut-être de tourner en dérision leur position ambiguë en tant qu'enfants de la *bajjan* et alliés préférentiels de leur *sang*, qui se marie aujourd'hui à un autre.

Le *sabar*, qui se pratique au Sénégal lors des réunions féminines, des tontines et des cérémonies apparaît cependant comme une danse presque érotique mettant en scène des rôles explicitement sexués. D'après les recherches d'Audrey Dessertine, il constitue même une « célébration parodique de la sexualité »[346]. Dans les rapports entre les danseuses et les musiciens, on assiste en effet à la mise en scène d'un jeu de séduction dans un système d'interactions entre femmes et avec les percussionnistes griots. Les danseuses et les musiciens jouent des personnages, qui se veulent « hyper sexués ». Pour les femmes, cette « hyper sexualisation » du corps passe notamment par des mouvements dansés qui selon les rythmes sont plus ou moins explicites. Le rythme *lembël* qui vient en général à la fin d'un tour de *sabar*, au sein duquel se succèdent cinq à six séquences rythmiques différentes (*cieb u dien*, *bara mbaye*, *kaolack*, *mbabass* et *lembël*), est le plus représentatif de cette interaction sensuelle. C'est un rythme que le griot frappe sur un petit tambour d'aisselle à tons mélodiques, en regardant explicitement les fesses de la danseuse qui répond à l'appel, se penche en avant, ou même parfois se met à quatre pattes pour faire tourner ses hanches en cadence. Les autres mouvements du *sabar* sont moins explicites, mais laissent également paraître un jeu d'ouverture et de fermeture des jambes ainsi qu'un dévoilement partiel du corps grâce au jeu effectué avec les pagnes et tissus. Certaines parties de l'habillement, en quelque sorte incorporées, comme les petit pagnes qui font fonction de cache-sexe, sont

346 A. DESSERTINE, *La scène du sabar : corps dansés et corps joués chez les wolof,* Mémoire de DEA, EPHE, 2007, p. 94.

montrées. Dans le jeu des hommes griots qui frappent de leur baguette le rythme sur les *sabar*, longs tambours spécifiques qui accompagnent la danse du même nom, Audrey Dessertine observe un effet d'hyper-sexualisation. Le nom de la baguette *galam* est en effet un des noms employés pour désigner le sexe masculin. Par ailleurs il y a un jeu de correspondance entre la percussion *sabar*, que tape le griot avec sa baguette *galam* et le corps de la danseuse. Lorsque par exemple une danseuse trébuche, les griots doivent poser leur *sabar* à terre, jusqu'à ce qu'elle se relève. La puissance du jeu et des frappes est lourde de signification dans l'interaction avec les danseuses.

f) De quelques obscénités

La dérision, la caricature et l'outrance sont des modes privilégiés de mise en scène ritualisée des rapports sociaux en général et des rapports de sexe en particulier. Sur mes différents terrains, j'ai pu observer, comme d'autres auteurs travaillant en Afrique, la réccurence d'une forme d'obscénité jouée. Comme s'il s'agissait de mettre provisoirement de côté toutes les convenances et les limites, afin de réaffirmer un ordre par ailleurs établi par les rituels de l'alliance (initiation, entrée en résidence, baptême), qui correspondent on l'a vu à un marquage des genres. Je citerai ici deux exemples issus de deux contextes différents (l'un cérémoniel au Mali, l'autre tontinier en France) mais qui ont tous les deux la particularité d'être strictement et exclusivement féminins.

Durant toute la semaine qui précède une entrée en résidence à Bafoulabé, sont organisés des tours de danse qu'on appelle *koñonsusuli.* Les femmes du voisinage et de la parentèle sont conviées. Parfois on paye l'intervention ludique d'un bouffon (*korodugaw*), qui se travestit et exécute des danses de femmes, en ôtant progressivement les couches successives de son déguisement, en vue de faire rire l'assemblée. L'ensemble est très gai et festif.

Dans ce contexte, tard le soir, les amies de la mère de l'époux et les descendants d'esclaves, associés à la famille et à la fête, se rassemblent pour hanter, en frappant des rythmes féminins sur une calebasse renversée dans l'eau, le *jidundun* [347]. On chante les louanges de la mère du marié. C'est un grand moment d'intimité joyeuse pour la mère,

[347] D'après Germaine Dieterlen, cet instrument dont on joue aussi pour les funérailles des vieilles femmes est lié symboliquement à l'impureté, G. DIETERLEN, *Les rites symbolique du mariage chez les Bambara* (Soudan français), tiré à part, Extrait de *Zaïre* n° 8, (1954), pp. 815-841, p. 835.

qui intervient comme une récompense pour son travail auprès de son mari et de ses enfants. À cette occasion, les hommes qui passent sont très vivement chassés, à coups de baguette. Et les *jon* entament des chansons obscènes, du type :

« Le sexe masculin dit « pan pan »,
le sexe féminin dit « je viens, je viens » ! »

« L'intérêt du sexe de la femme,
c'est de faire des enfants.
Les poils du sexe de la mère
représentent chacun un intérêt. »

« Si tu donnes chaque jour quelque chose aux femmes esclaves,
leurs sexes vont grossir, grossir ... »

Ces chants courts et obscènes chantés par les esclaves ont été recueillis un soir de *koñonsuli* à Bafoulabé. Les rythmes du *jidundun* sont saccadés, et accompagnés aussi du claquement régulier des mains des femmes, ils ne sont pas vraiment l'occasion de danse, si ce n'est quelques pas esquissés dans l'excitation et la bonne humeur. Ces chants me furent présentés comme spécifiques aux esclaves. Musumakhan me confia alors que sa grand-mère maternelle qui était une esclave « dangereuse », disposant de certains « pouvoirs mystérieux », dans la mémoire de Musumakhan qui l'a très peu connue, possédait des sexes masculins et féminins en bois. Les soirs de *koñonsusuli* elle venait dans les concessions des gens et agitait ces objets, dont les gens avaient grand peur. Ils lui faisaient alors des dons en nourriture ou en argent pour qu'elle cesse. Lorsque cette femme est décédée, on a pris soin d'enterrer avec elles ses objets mystérieux.

En pays khassonké, le sexe (comme partie du corps et comme activité) est un sujet relativement tabou, et indigne. On laisse aux esclaves le soin de parler de sexualité. On notera que parmi les pas de danses, le *jondon*, celui des esclaves, est le plus sexualisé à base de mouvements suggestif des fesses qui bougent à l'exclusion de tout le reste du corps. Ceci fait contraste avec le *dansa* qui est très digne, à base de mouvements rotatifs des bras et de la tête. Au Sénégal ce sont les femmes griottes et les *lawbé* qui sont réputées pour tenir des propos obscènes dans les contextes d'entre-soi féminin et pour exécuter des pas de danse les plus suggestifs. Tout se passe donc comme si les femmes

appartenant à certains groupes sociaux étaient les spécialistes de l'obscénité, dédouanant les autres d'aborder ces questions exutoires. Elles le font, notons-le, pour le grand plaisir des autres, qui en rient beaucoup.

Tous les mois, les femmes de la tontine à laquelle participe Anta à Paris organisent un concours dansé dit « des petits pagnes » qui est aussi un moment très festif. Parmi les membres, celle qui porte le plus joli petit pagne sous son boubou sera récompensée par un lot. Ces objets, sortes de « seconde peau », sous-vêtements brodés, sont donnés à voir dans certains mouvements de la danse et servent également à agrémenter les nuits des époux. Le jour où j'y assistais, on célébrait en particulier le mariage d'une jeune fille, à laquelle on attribua le lot de petits pagnes et produits de beauté et le tour de danse pris la forme d'une mise en scène de la sexualité. La compétition, qui n'en est pas vraiment une, commenca après le repas. On augmenta le volume de la musique. La chaîne diffusait les tubes de Youssou N'dour, qui reprend en variété les rythmes particuliers du *m'balax*, variété mélodique sénégalaise composée à partir des rythmes du *sabar*. Les femmes se lèvent doucement et se mettent à danser en cercle. En rythme, elles soulèvent progressivement leurs pagnes pour montrer leurs dessous brodés. Elles avaient déjà plaisanté à ce sujet et certaines avaient déjà montré leurs petits pagnes à l'assemblée avant même le début du concours. L'une affirme en riant qu'elle s'est préparée et qu'elle est sûre de gagner. Certaines s'accroupissent en riant pour regarder sous les pagnes de leurs amies. On discute vaguement pour savoir qui sera le jury du concours, mais les danses effrénées prennent vite le dessus. Les spectatrices tapent vivement dans leurs mains pour encourager les concurrentes. Le rythme de la danse s'accélère, chacune à son tour fait une démonstration de ses talents cachés. L'excitation monte, les danses deviennent endiablées, certaines montrent leurs fesses et lèvent les jambes très haut pour montrer leur sexe. Deux femmes poussent des cris et vont chercher quelque chose dans une chambre. L'une d'entre elles revient en sous-vêtements, elle apporte un petit drap jaune qu'elle montre à l'assemblée. Sur ce petit drap sont dessinés au feutre noir deux couples en train de faire l'amour debout. L'autre sort aussi un drap blanc plus grand, en noir et rouge, où sont dessinés des sexes masculins en érection, des sexes féminins ouverts, et le détail des pénétrations. La légende de ces dessins très osés est écrite en français sur le drap blanc : « une nuit d'amour ». L'excitation est à son comble, les draps sont étendus par terre et les femmes

dansent dessus en soulevant leur pagne, elles rient beaucoup. Ce moment est relativement bref, et au bout de 10 minutes tout rentre dans l'ordre et tout le monde se rhabille. Ensuite les lots, offerts par la maîtresse de maison, sont distribués. Celle qui a dansé en levant les jambes le plus haut reçoit le premier lot : un petit pagne brodé de bleu. La jeune mariée qui portait un petit pagne, court et multicolore, reçoit le deuxième lot, un paquet de produits de beauté. Les autres, des lots de consolation : des perles et des produits de beauté sont distribués à tout le monde, même à celles qui n'ont pas dansé (moi exceptée). Lorsque je questionnai les membres de cette tontine sur la signification de leurs danses et de ces pagnes licencieux, elles répondirent que « c'est juste pour s'amuser », et détournèrent rapidement la conversation. L'une d'entre elles me précisa rapidement : « on fait ça à chaque fois, mais qu'il ne faut pas qu'il y ait d'hommes, sinon on ne le fait pas ». Par la suite, j'ai pu savoir que les pagnes exposés pendant ce tour avaient été confectionnés par les femmes, en secret le soir dans leurs chambres.

Dans un ouvrage collectif intitulé *La natte et le manguier,* Colette Le Cour Grandmaison, qui a travaillé sur les sociabilités féminines à Dakar dans les années 1970, rapporte des faits observés lors d'un tour, qui me paraissent comparables à ceux que j'ai observé en banlieue parisienne [348] :

> « Une à une les femmes entraient ainsi dans le cercle (…). Une atmosphère d'excitation collective se créait dans la chaleur de l'ambiance et des corps. Les danses s'accéléraient au rythme du tambour qui s'emballait (…). La griotte entra la dernière dans le cercle. Elle se choisit une partenaire, la plus jeune du groupe, et l'entraîna. La jeune femme virevoltait, se penchait en avant, basculait en arrière, comme enivrée. Elle commença à soulever son pagne découvrant ses jambes, puis ses cuisses et son sexe. Au fur et à mesure que le vêtement remontait les femmes battaient des mains, criaient, l'encourageaient. La griotte s'approcha. Elle releva son pagne à son tour, exhibant entre ses jambes un phallus en bois qu'elle avait caché jusque-là. Elle se planta face à sa compagne, jouant le rôle de l'homme. Sa compagne résistait, repoussant ses assauts, s'échappait, revenait.(…) Scène violente où les assauts et les feintes se répétaient, créant une atmosphère érotique intense. La griotte-homme immobilisa sa compagne, qui se laissa dominer dans une douleur feinte et un plaisir vécu. Mimant les spasmes rythmés de l'acte sexuel, elle roula sur le sol et parvint à l'orgasme. »

348 C. LE COUR-GRANDMAISON, 1978, op. cit. pp. 76-77.

Si, dans le tour que je décris, l'acte sexuel était simplement représenté, il peut également être mimé. Il arrive en effet dans les tours de danse au Sénégal qu'une femme se jette sur une autre pour simuler l'acte sexuel. Colette Le Cour-Grandmaison ne livre pas son interprétation des faits. Elle parle d'« élucubrations rationnelles et pontifiantes » à propos des explications savantes selon lesquelles ces danses obscènes seraient des survivances de rites phalliques anciens. Il semble qu'elle ne veuille pas surinterpréter les activités de ses amies africaines qui présentent ces danses comme de simples distractions : « C'est agréable, non ? ». Suzanne Reed évoque des scènes d'homo érotisme à propos de danses féminines licencieuses observées par Miller lors d'un carnaval de rue à Trinidad, mais les interview avec les danseuses invitent plutôt à considérer comme des formes d' « auto sexualité », soit une sexualité non dépendante des hommes [349]. Pourtant on notera que le lendemain de la scène que décrit Colette Le Cour Grandmaison, les membres du tour ont demandé à l'auteur si son mari avait pu apprécier le soir les bénéfices sensuels de cet après-midi entre femmes. De même à l'issue de la séquence des petits pagnes à laquelle j'assistais, et alors que j'essayais d'obtenir des éclaircissements, mon interlocutrice se lança dans une explication des comportements, en particulier sexuels, permettant à une épouse de « garder son mari ».

E. E. Evans-Pritchard, au sujet des chants et pantomimes licencieux qu'il a relevés dans des populations bantoues, interprète la récurrence des obscénités en contexte cérémoniel comme une mise en valeur sociale de l'activité sexuelle, une « décharge émotive », c'est-à-dire comme un moyen socialement autorisé de canaliser une émotion et comme un stimulant ou une compensation pour l'exécution de travaux pénibles [350]. Il n'est pas difficile en effet de percevoir également dans ces moments d'obscènité un instant de détente et de convivialité festive et joyeuse qui récompense les femmes et parfois les esclaves de leur travail journalier (préparation de la cuisine pour les cérémonies familiales par exemple, ou travail domestique quotidien), les stimule et les valorise dans leur fonction. On ira cependant un peu plus loin en remarquant que le propos des chants recueillis, énoncent dans un cadre exclusivement féminin quelque chose qui a trait au pouvoir reproducteur de la femme d'une part, et qu'il y a également

[349] S. REED, « The politics and poetics of dance » in *Annual Review of anthropology*, vol. 27, octobre (1998), pp. 503-532, p. 520.

[350] E. E. EVANS-PRITCHARD, « Quelques expressions collectives de l'obscénité en Afrique », *in La femme dans les sociétés primitives*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971 (1929), pp. 68-92.

dans ces moments d'obscénités, vécus avec un plaisir visible, qu'il soient dansés ou chantés, que les sexes soient représentés par des objets ou mis en propos, un dépassement des limites lié également l'émulation au plaisir sexuel en général et conjugal en particulier.

g) Une initiation diffuse à la féminité

Comme on le voit, la danse apparaît à bien des égards comme l'expression à la fois de codes et de jeux sur les limites. D'un point de vue socio-anthropologique, la danse a souvent été analysée comme une forme de catharsis, permettant une libération psychique d'éléments contraignants, ou dit simplement : comme une occasion de défoulement. Mireille Lecarme, par exemple, évoque dans le cadre des marchés la valeur propitiatoire et irénique de la danse, entendue comme permettant de « réconcilier les éléments naturels et les êtres humains ou les personnes » [351], un exutoire aux conflits et aux tensions, en l'occurrence entre les vendeuses de poissons au marché de Grand Yoff à Dakar.

La danse wolof, du fait de son aspect hyper-sexualisé, a été perçue plus particulièrement comme un exutoire face à une domination masculine vécue au quotidien. On peut citer par exemple Deborah Heath, qui travaille au Sénégal et présente le *sabar* comme une expression de résistance révélant une dynamique complexe en rapport avec le peu d'autonomie des femmes dans les politiques de genre au Sénégal en milieu urbain. Pour cet auteur, les résistances quotidiennes ne mettent pas seulement en évidence l'action d'une critique consciente des membres subordonnés à une culture, c'est également un moyen de comprendre les différentes formes de pouvoir qui englobent les notions de résistance, complicité et structure de domination [352].

D'après les analyses issues d'un travail que j'ai mené en commun avec Audrey Dessertine en vue d'une communication, ce qui se joue dans l'interaction entre danseuses et entre femmes et griots dépasse en fait le processus d'une simple résistance des femmes à leur subordination envers les hommes. Le *sabar* pourrait apparaître en effet comme une sexualité sublimée permettant de répondre à une frustration. Mais cette hypothèse est très vite démentie par le fait que les Sénégalaises exécutent dès le retour à

351 M. LECARME-FRASSY 2000, op. cit. p. 96.

352 D. HEATH, « The politics of appropriateness and appropriation : recontextualizing women's dance in urban Senegal », *American Ethnologist*, volume 21/1 (1994), pp. 88-103.

la maison certains pas de *sabar* ou quelques tours de *lëmbel* pour leurs maris. Il semble que la danse entre femmes apparaisse aussi à maints égards comme un dépassement des contradictions vécues, un échauffement à la séduction, voire à la sexualité. À ce titre le *sabar* wolof peut même être appréhendé comme un exercice musculaire à cet effet (musculation des fessiers et des adducteurs). Sans remettre en cause le pouvoir physique de la danse comme défoulement et « décharge émotive », il s'agit ici de proposer une autre ligne d'analyse, qui rejoint d'ailleurs un lieu commun relatif à la danse comme acte de séduction, ou de parade amoureuse. Il s'agit, dans ces moments d'entre-soi féminin, d'une forme d'émulation au plaisir, d'une préparation à la relation conjugale, un échauffement qui nécessite tout de même la présence de l'altérité sexuelle, ou sa matérialisation. L'altérité virile peut à ce titre être représentée sur les pagnes licencieux déployés, par des objets phalliques en bois ou plastique, dans le mime d'une griotte. Mais sa présence physique est cependant catégoriquement exclue de ces réunions, c'est d'ailleurs en l'absence des griots que les pagnes licencieux sortent le plus souvent. Dans les cas où des hommes sont présents, ce sont précisément les représentants d'une catégorie particulière, celle des griots, intouchables maritalement.

Dans le *dansa* khassonké, on retrouve un même entraînement aux codes de la féminité mais moins sexualisée, parce qu'il s'agit de la danse des nobles. Le *dansa* valorise en effet une certaine attitude proprement féminine, notamment dans le port de tête, la cambrure du dos et les mouvement de bras. On peut revenir sur le geste symbolique du *cieseri*, qui consiste à s'attacher le foulard autour de la taille, façon d'attirer l'attention sur une prestation, de souligner la silhouette, mais ce geste a également un sens particulier de valorisation du travail des femmes dans les champs. Cette métaphore renvoie à une des fonctions du rythme et des percussions, qui était traditionnellement de stimuler et d'accompagner le travail de la terre, notamment dans les sociétés de culture (*ton*). La féminité est ici valorisée dans sa dimension de courage et d'ardeur au travail.

En ce sens, il nous paraît que les tours de danse féminins dans la région du fleuve Sénégal pourraient tout aussi bien être perçus comme les moments privilégiés d'une émulation, qui transforme les femmes dans l'usage de leur corps, vecteur d'intériorisation des symboles, et les rendent aptes à devenir épousables. En ce sens, la danse reprend de manière diffuse les gestes et les symboles de l'initiation, répondant à un processus de modification profonde de l'être des personnes destinées à accéder au

statut d'épouse et à remplir les fonctions qui y sont liées, malgré les contradictions parfois vécues entre désir et usages sociaux. Alfred Adler ne définissait pas autrement les rites d'initiation traditionnels en Afrique Noire : « De simples humains demeurés jusque-là dans l'état où, dirons-nous, la nature les a faits, sont transformés en des êtres dotés de propriétés extraordinaires qui les rendent aptes à devenir les « véritables hommes » ou « les véritables femmes » que les normes culturelles en vigueur ont définis »[353].

Dans les tours de danses observés à Bafoulabé, parmi les gestes symboliques des danseuses, certains évoquent ceux du *mayo*, lorsque par exemple les femmes dansent à genoux, ou assises les jambes allongées, et se couvrent amplement la tête de leur pagne. Il s'agit là d'une référence explicite et souvent solennelle à la réclusion des jeunes filles, et à leur présentation voilée qui marquait autrefois la fin de la cérémonie, et qui évoque, selon Charles Monteil, une manière de renaissance.

Ne serait-il pas possible de penser le *sabar* ou le *dansa* comme opérant à certains endroits des raccourcis symboliques, qui conservent un peu de leur efficacité rituelle pour celles qui les exécutent ou y assistent, parce qu'ils prennent sens dans un ensemble rituel qui fait système sans cesser d'évoluer dans sa forme, et se présente ici dans une temporalité plus diffuse ? Les temps du rite paraissent moins denses, moins longs et moins récurrents que ce que nous transmet la littérature ethnographique d'Afrique de l'Ouest. Mais dans ces manifestations dansées demeurent des traces symboliques de ces rituels. Si les tours de danse, les tontines et les échanges cérémoniels ne - ne sont pas à proprement parler des rituels, il semble cependant que ces pratiques s'en rapprochent au moins de manière formelle : singulières, régulières, créatrices de liens et d'émotions, opérant sur les acteurs et les spectateurs un effet de sens, qui induit une modification progressive de leur être, conformément d'ailleurs à ce que la société attend d'eux. En ce sens, ces gestes et ces rythmes ont bien cette efficacité d'une nature particulière. Répondant à l'appel des griots les femmes en dansant font corps avec la musique et résolvent dans l'éphémère les contradictions vécues mais non formulées entre le sensible et l'intelligible, les plaisirs et le devoirs d'être femme. La danse apparaît comme un rituel en ce sens qu'elle cherche à créer du continu à partir du discontinu.

353 A. ADLER, « Initiation, royauté et féminité en Afrique Noire. En-deçà ou au-delà de la différence des sexes : logiques politiques ou logiques initiatiques ? », *L'Homme* 183 (2007), pp. 77 à 116, p. 77.

C) LA PAROLE DES GRIOTS

De cette efficacité directe des gestes dansés, venons à celle de la parole qui demeure le domaine d'action privilégié des griots. Dans la distinction que l'on avait tenté d'établir plus haut entre les différents types d'échanges socio-économiques obligés, les échanges cérémoniels, au paroxysme de la contrainte, se caractérisaient notamment par l'indispensable présence des griots. En effet, si la danse est une occasion d'émulation dans tous les types de réunions féminines, la parole des griots détermine plus précisément l'aspect cérémoniel des échanges, bien qu'elle puisse servir aussi parfois des fins politiques. Dans les cérémonies, à la différence des tontines et des transactions de la vie quotidienne, les échanges sont systématiquement médiatisés par la parole des griots, auxquels on va donner l'argent, les kolas ou les pagnes pour qu'ils les remettent au destinataire.

Cette habitude de passer par les mains d'une tierce personne pour remettre un cadeau à quelqu'un constitue une marque de respect et de distance qui donne d'une manière générale une valeur cérémonielle à l'échange. S'il arrive par conjoncture qu'un présent cérémoniel se fasse en l'absence de griot (ou d'une autre personne *ñamakalaa* ou *ñeeño* habilitée à le remplacer), on devra passer par l'intermédiaire d'une personne âgée. Ceci m'est arrivé à deux reprises, la première fois au cours d'un baptême dans un village où les griots sont interdits en raison d'une trahison historique dont ils se seraient rendus coupables, il faut alors passer par une vieille femme pour remettre les (cadeaux) *bolomafara*. La deuxième fois lorsque je voulus maladroitement offrir moi-même un présent à une jeune mariée pour son trousseau. Presque une semaine en effet après la cérémonie de son entrée en résidence, j'eus envie de manifester ma complicité avec cette jeune fille de mon âge, et je lui offris un petit pagne que j'avais moi-même reçu dans une autre cérémonie. Alors que je lui tendais l'objet, elle me regarda, surprise mais satisfaite, et me pria de le lui faire passer par l'intermédiaire d'une vieille dame qui se tenait un peu plus loin dans la cour. Cette expérience particulière, lié à mon caractère un peu spontané, nous fait comprendre que si un présent cérémoniel peut intervenir avec

retard, il ne peut en aucun cas intervenir directement entre donateur et donataire. Serait-ce une façon d'éviter la gêne causée par le présent ? Les griots apparaissent comme des professionnels en la matière, ils sont les grands spécialistes de cette forme de parole médiatrice. À mon sens, le fait qu'on fasse appel à une vieille dame en l'absence de gens de caste, compte tenu du respect dû à l'aînesse dans ces sociétés, invite à reconsidérer de façon particulière le mépris, dont fait souvent état la littérature, attaché au statut du griot.

La circulation des objets cérémoniels s'accompagne d'un commentaire du griot (ou plus souvent de la griotte dans les cérémonies familiales), qui énumère à l'intention du public la valeur et le décompte des biens circulant, le nombre de kolas, la qualité des pagnes… Il ou elle loue alors l'honorabilité du récipiendaire et la générosité du donateur, et énonce la généalogie des protagonistes lorsqu'elle les connaît (ce qui est mieux). Dans le même temps, le griot ou la griotte réaffirme par des formules proverbiales la valeur morale de la réciprocité cérémonielle, telles que « Le monde est un cercle, chacun aura son tour »[354], par exemple. Cette activité d'énumération des dons porte un nom, *dentikali* en bambara et *jotali* en wolof, ce qui montre bien qu'il y a une réalité propre à ces discours particuliers. Je donne en Annexe 9 la retranscription d'un *dentikali* énoncé à l'occasion de la constitution du trousseau d'une jeune mariée. À la lecture de celui-ci, qui est truffé de métaphores et de connaissances généalogiques et langagières particulières, on comprend qu'il ne s'agit pas seulement de transmettre, telle quelle, une parole ou un acte à une audience, pour la rendre audible, et que le fait d'intégrer une tierce personne dans un échange pour l'arbitrer et le publier ne se réduit pas à son intérêt pratique.

En dehors du discours du griot, il n'y a pas de prestation cérémonielle, et la circulation des biens n'est alors qu'une transaction entre deux personnes. Alors qu'on ne passe jamais par un griot pour donner sa cotisation tontinière, la parole médiatrice des griots donne une efficace propre à l'échange cérémoniel. La question est donc de savoir comment la parole des griots confère à la circulation des choses le statut de prestation, et donc une force contraignante décuplée à l'obligation d'échange. Cette question interroge d'une manière plus générale le statut des griots et le pouvoir de leur verbe dans la société.

354 cf *dentikali* retranscrit en Annexe 9, p. 281.

a) Le rôle traditionnel des griots

Les griots sont issus du groupe social des artisans ou « gens de caste », *ñamakalaa* mandé ou *ñèeno* wolofs [355]. De nombreux travaux scientifiques ont déjà porté sur leurs rôles et statuts dans les sociétés mande et wolof. On peut citer en particulier la thèse de Sory Camara soutenue en 1969, et publiée en 1976 sous le titre *Gens de la parole* [356] et l'ouvrage en anglais de David C. Conrad et Barabar E. Frank sur les statuts et identités de *ñamakalaa* mandé en général, et des griots en particulier [357]. Enfin Isabelle Leymarie a également publié un ouvrage spécifique sur *Les griots wolof du Sénégal* [358]. Mais avant cela, les griots étaient déjà présents dans de nombreuses monographies coloniales des mondes mandé [359], et le rôle traditionnel qu'ils jouaient auprès des rois constitue une amorce incontournable, à mon sens, pour comprendre leur rôle. À ce sujet, Charles Monteil présente le Khasso comme un pays où les griots peul (*mabo*) et mandingues (*jali* ou *jéli*) se distinguaient et étaient très actifs. Parlant plus particulièrement du griot associé au roi, il décrivait :

> « *Le diali kintigo* est le porte-parole officiel du roi. Dans les grandes cérémonies, ou plus ordinairement dans les entretiens officiels, le roi ne s'adresse jamais directement à son interlocuteur, il parle au *diali kintigo*, ou est censé ne parler qu'à lui, et celui-ci répète ses propos à haute et intelligible voix. Quand il s'agit d'une mission importante c'est ce personnage qui en est chargé, mais d'ordinaire avec l'assistance et le contrôle de gens libres non castés, car sa faconde est toujours sujette à caution. »[360]

Charles Monteil entérine ainsi un mépris apparent pour la « faconde » des griots, mépris qui revêt en fait bien souvent la forme d'une crainte profonde. L'ambivalence de ce statut est valable d'ailleurs pour l'ensemble des *ñamakalaa* :

---

355 cf présentation des groupes endogames de métiers p.56 à 62 de cette thèse.

356 S. CAMARA, *Gens de la parole : essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Mémoire de doctorat, Faculté de lettres et de sciences humaines de Bordeaux, 1969.

357 D. C. CONRAD et B. E. FRANK, *Status and Identity in West Africa. Niamakalaw of Mande*, Indiana University Press, 1995.

358 I. LEYMARIE, *Les griots wolof du Sénégal*, 1999, op. cit..

359 Pour une synthèse de l'apport de ces sources coloniales dans lesquelles sont décrits les griots et leurs prérogatives, lire C. GERHAUSSER, *La représentation des griots dans la littérature coloniale française (1815-1916)*, Mémoire de maîtrise d'histoire dirigé par le professeur Jean-Louis Triaud, Université de Provence, Aix-Marseille I, 2004.

360 C. MONTEIL, 1915, op. cit. p.132.

> « Quelle que soit son opulence, l'homme de caste demeure méprisé bien que, par crainte, on lui témoigne ostensiblement du respect.»[361]

L'ouvrage de Barbara Frank et David Conrad se veut très critique par rapport à la perception coloniale du système des castes ouest africaines, parce qu'elle n'a pas été capable de percevoir toute l'ambiguïté et les contradictions du statut des *ñamakalaa* en général et des griots en particulier, perçus par simple analogie comme des bohémiens ou des juifs, mis au ban de la société. Les administrateurs colons étaient notamment fascinés par la coutume qui consistait à placer leurs corps dans des troncs de baobab, en guise de cercueil, ce qui apparaissait comme une marque de dédain, pour ces êtres caractérisés. Cette attitude de mépris a été exacerbée pendant la période coloniale, qui a connu selon Sory Camara une « éclipse du prestige des griots »[362].

Aujourd'hui pourtant, les griots du Mandé ne se sont pas tus, loin de là. Ils exercent leur art ou leurs fonctions auprès de certaines familles de nobles (*horòn*), auxquelles ils sont associés parfois depuis plusieurs générations. L'histoire de ces relations a liés entre eux des lignages de griots et de nobles. Ces familles sont pour les griots des *jatigi*, c'est-à-dire littéralement à la fois des hôtes et des bienfaiteurs. Ce sont eux principalement qui leur donnent de quoi vivre, et traditionnellement aussi de quoi se marier et de baptiser leurs enfants. Du point de vue des griots, cette dépendance économique peut être perçue comme une rétribution pour leurs services. Mais du point de vue des *horòn* mandingues et des *ger* wolof, l'argent qu'ils donnent aux griots, en en particulier aux *jéli*, apparaît bien souvent dans les discours comme une forme d'aumône ou même parfois de racket. On peut alors se demander pourquoi les nobles continuent à donner de manière systématique et obligée de l'argent aux griots ? Ces dons aux griots représentent en effet une des dépenses importantes occasionnées par les cérémonies du baptême et du mariage, dont les femmes se plaignent sans pouvoir s'en défaire.

Les tâches cérémonielles des griots peuvent, en l'absence de ceux-ci, être accomplies par d'autres *ñamakalaa.* À Bafoulabé par exemple, ce sont principalement des forgerons (*numu*) et des cordonniers (*garanké*) qui exercent les fonctions des griots, ceux-ci ayant, dit-on, massivement quitté le village pour aller s'installer à Bamako, où les cérémonies et les occasions de gagner de l'argent sont plus nombreuses. Parmi les

361 C. MONTEIL, 1915, p. 291.

362 S. CAMARA, 1992, op. cit. p. 8.

membres de la famille des griots Sacko, seule la jeune et impétueuse Altiné a pris goût assez récemment a exercer sa voix dans le cadre des cérémonies de Bafoulabé. Sinon, c'est un relatif silence des griots. Peut-être est-ce dû aussi au passé colonial du village, qui y aurait laissé des traces de mépris pour cette caste, autrefois pourtant dynamique au Khasso. À Bamako et en France les griottes khassonkés sont d'ailleurs très réputées.

On peut observer une répartition sexuelle des tâches au sein des familles griots. Alors que les femmes s'occupent principalement de célébrer les cérémonies familiales, de glorifier les jeunes mariés, leurs mères et les nouvelles grand-mères, d'arbitrer et d'honorer les échanges qui scellent l'alliance, les hommes quant à eux sont très sollicités en tant que médiateurs matrimoniaux. Ils agissent alors plus discrètement et négocient en amont les mariages de leur *jatigi*, ils sont rétribués pour ces fonctions, qu'ils exercent également en contexte migratoire. Par la suite, il est fait appel à eux également pour résoudre les conflits matrimoniaux.

Spécialistes de la parole, ils le sont aussi de la musique. Dans ce domaine les hommes griots sont les seuls à jouer des instrument et des percussions (à l'exception du *jidundun*), tandis que les femmes chantent mais pas exclusivement. En malinké, les termes signifiant « parler » et « jouer du tambour se disent » instinctivement *fo*. Lorsque le griot joue de la percussion, il est en train de « dire le tambour »[363]. Le rythme ajoute une efficacité particulière au langage du griot. Dans l'univers des griots, la distinction entre paroles et musique n'est pas forcément pertinente. Les *taasu* wolof, qui sont une forme de phrasés rythmiques signifiants qui se jouent avec le tambour ou avec la voix, sont l'expression la plus flagrante de cet amalgame. Aujourd'hui, parmi les griots hommes et femmes, wolof et mandingue, certains se sont engagés dans des carrières artistiques, ce qui ne les empêche pas de satisfaire à leurs obligations plus traditionnelles de médiation. À Bamako, j'ai suivi pendant quelques jours Saran Sakiliba. Elle peut agir aussi bien en présence de ses *jatigi* qu'en leur absence, mandatée par celles-ci, porteuse de parole, elle s'exprime dans tous les cas en leur nom. Par exemple pour les louanges au moment du bain rituel de la jeune mariée, en tant que griotte de la *denbadiala* elle s'exclame : « *Denabadiala tigi ko : alé dé tayé ni jama béyé, ani wa nani soro koñonmuso kolé ji la* : La marraine en chef dit : tous ceux qui sont là, le sont pour elle, elle met 20 000 CFA dans l'eau de lavage de la mariée », et la marraine transmet l'argent à la griotte qui le remet à la vieille mariée. Pendant les

363 S. CAMARA, 1969, op. cit. p. 136.

baptêmes wolofs également les échanges d'argent et de biens se font par les mains des griottes représentant respectivement chacune des deux familles liées par la naissance de l'enfant. Les griottes sont au centre du cercle et déclament les dons de chacun des protagonistes. Leur langage est toujours très métaphorique et poétique, il annonce les événements important de la vie familiale et politique.

b) Mythes et légendes

Les griots jouent donc un rôle bien particulier dont on peut essayer de chercher l'origine dans les approches historiques et mythologiques. Hugo Zemp a publié sur les histoires relatives à l'origine des griots un article dans lequel il évoque trois grandes catégories de légende, que je synthétise ici [364]. On notera que tous font descendre le griot d'un ancêtre mythique ou historique répondant au nom Surakata (ou Surata).

Surakata est, selon les versions, un contemporain du prophète Mohamed, un héros traditionnel qui a sauvé son jumeau, ou encore un être mythique créé distinctement de l'Homme. Selon la version inspirée de l'Islam, Surakata, rétif à la prière, pourchassait Mohamed dans le but de le tuer, mais un miracle du prophète le fit prisonnier de la terre puis le relâcha à trois reprises. Reconnaissant la puissance et la bonté du prophète, Surakata chanta dès lors et pour l'éternité ses louanges. D'après une autre version, Surakata, après l'avoir blessé, a bu le sang du prophète pour le soigner. Une des versions raconte que devenu fidèle du prophète, Surakata distribua les armes aux guerriers du *jihad*, jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus de disponible pour lui, le prophète lui donna alors comme arme la kora [365]. L'existence historique d'un compagnon du prophète qui portait le nom de Surata n'est pas exclue, puisque Hugo Zemp en trouve une trace dans une biographie de Mohammed écrite durant le IIème siècle de l'hégire (IXème siècle) par l'historien arabe Ibn Ishaq. Mais cette légende révèle surtout l'impact de la culture islamique sur la culture populaire.

Il existe également plusieurs versions populaires de la légende concernant les griots que l'on retrouve le plus fréquemment dans les discours des traditionalistes sur le terrain, autant parmi les Peul, les Wolofs, les Soninkés que les Mandingues. Il s'agit de l'histoire de deux jumeaux se disputant le rôle d'aîné. Partis en brousse (pour ramasser

364 H. ZEMP, « La légende des griots malinké » in *Cahiers des Etudes Africaines*, Volume 6, Numéro 24, 1966, pp. 611-642.

365 Harpe luth à 21 cordes, instrument traditionnel des griots.

du bois, ou pour retrouver une vache, selon les versions), ils s'égarèrent sur la route. L'un à bout de force se plaignait de la faim et voulut abandonner la marche. L'autre se retira pour découper de sa jambe un morceau de chair qu'il donna à son frère pour le rassasier ou, selon une autre version, lui donna un peu de son sang. Réalisant après coup le sacrifice de son frère, le plus faible se mit à chanter ses louanges et lui promit une reconnaissance éternelle. Pour Sory Camara la dépendance de l'un institue symboliquement un rapport hiérarchique :

> « L'acte de consommation symbolise l'impotence fondamentale du griot en instituant définitivement l'inégalité des deux parties »[366].

L'idée de hiérarchie corroborée par la compétition entre les jumeaux pour le statut d'aîné renforce aussi l'hypothèse de la nécessaire dépendance de l'un pour que l'autre soit valorisé et reconnu comme aîné. La consommation instaure principalement une forme de « pacte de sang » entre les deux parties, un lien de dépendance mutuelle et d'assistance. D'après Charles Monteil [367], il arrivait d'ailleurs chez les Soninké qu'un homme libre non casté décide, par reconnaissance ou par nécessité, de devenir le griot d'un autre homme capable de l'entretenir, l'alliance étant conclue rituellement par un pacte de sang (échange solennel), impliquant le griot volontaire ainsi que sa descendance.

On peut aussi à titre métaphorique s'intéresser au mythe cosmogonique et extrêmement complexe recueilli par Germaine Dieterlen chez les Bambara [368], dans lequel le griot, Surakata, est né non pas de l'œuf originel duquel sont nés le démiurge Faro et les hommes, mais du sang de Faro, sacrifié pour réparer une action incestueuse du dieu Pemba : « L'ancêtre des griots Surakata, créé du sang du sacrifice de Faro, descendit à son tour du ciel à Kri Koro »[369]. Le forgeron apparaît lui aussi comme créé à partir du sang coulé du cordon ombilical et du sexe tranché de Faro. Il est donc aussi un être de sang, et deviendra maître de la connaissance initiatique, qui transforme les hommes par la circoncision. Le mythe bambara [370] distingue donc griots et forgerons du

366 S. CAMARA 1969, op. cit. p. 200.

367 C. MONTEIL, « La légende du Ouagadou et l'origine des Soninké », in *Mélanges Ethnologiques*, IFAN 23, Dakar, 1953, p. 364, cité par H. ZEMP p. 634.

368 G. DIETERLEN, « Mythe et organisation sociale au Soudan français », extrait du *Journal de la société des Africanistes*, tome XXV, fascicule I (1955), pp. 39-76.

369 G. DIETERLEN, 1955, art. cit. p. 45.

370 L'antériorité historique de ce mythe cosmogonique sur la légende religieuse présentant Sourata comme compagnon du prophète n'a rien d'évident. Au contraire il me semble que le fait que le nom Sourakata ait été repris par les informateurs de Germaine Dieterlen, alors que l'existence d'un personnage

reste des hommes dans leur humanité même. Ils sont nés du sang d'un premier être sacrifié. Cette redondance du sang semble correspondre à une étymologie populaire du terme *jéli*, puisqu'en malinké les deux mots signifiant « griot » et « sang » sont homophones et se disent *jéli*, ce qui invite Hugo Zemp à considérer que « le fil rouge qui lie toutes ces légendes est le sang. »[371] Que ce soit la légende qui ait donné le nom au griot ou l'homophonie qui ait induit la légende importe peu dans notre étude qui concerne les systèmes de représentation : griots et forgerons apparaissent dans la rhétorique comme distincts essentiellement des autres hommes.

Si le feu et le fer sont les attributs du forgeron, la parole est l'attribut des griots. D'après le mythe rapporté par Germaine Dieterlen, la parole aurait été révélée par Faro à un des premiers hommes Simboumba Tangnati en deux fois. Le griot Sourata est lié à cette double révélation, mais sa présence est importante surtout pour la deuxième parole, plus aboutie. Cette deuxième révélation survient à Sama, qui sur le fleuve Niger, métaphore du corps du Démiurge, correspond au sexe de ce dernier, qui devient justement féminin au moment de cette révélation. Essentiellement fécondante, cette seconde parole se voit associée dans le mythe à la semence et à la multiplication des naissances. Le griot Surakata fut alors chargé par Faro de transmettre sa parole. Le griot fabriqua le tambour d'aisselle *tama*, la parole révélée fut ainsi transmise entre Sama et un endroit nommé Tamani, sur l'autre rive du fleuve Niger, où se tenait Sourakata, qui répétait avec le *tama* les paroles énoncées par Simboumba avec la cloche *simbo*, laquelle représentait la bouche de Faro. Le griot jouait de son *tama* alternativement sur la face mâle et femelle du tambour : « ces cinquante paroles annoncèrent la prolifération du genre humain et l'origine commune des familles qui sortirent du Mandé » [372].

Cette version du mythe fondateur du rôle du griot éclaire la représentation du pouvoir fécondant de la parole du griot pour l'extension des familles du Mandé. Le griot n'est par ailleurs à aucun moment présenté dans ce mythe comme un être inférieur et méprisable, mais bel bien comme distinct des hommes du commun. Parcourant les rives du fleuve Niger, que l'on nomme d'ailleurs parfois *jéli ba*, le fleuve du griot, il exécute son pouvoir, qui n'est pas celui de faire tomber la pluie (ce pouvoir revient au forgeron dans une autre séquence mythique), mais n'en demeure pas moins important, il consacre

---

historique est avérée par un texte arabe du IXème siècle, pourrait permettre de situer cette légende comme une construction symbolique postérieure à cette date.

371 H. ZEMP, 1966, art. cit. p. 638.

372 G. DIETERLEN 1955, art. cit. p. 55.

ainsi la fécondité des hommes, par delà celle de la terre, bien que tout soit lié. Si les mythes par leur nature interdisent toute distinction entre le social et le symbolique, et n'ont pour cette raison aucune valeur historique, ils expriment néanmoins la cohérence d'une pensée attribuant à chacun une place bien distincte et un pouvoir associé à cette place. Les légendes populaires et les mythes donnent une assise symbolique à un système de représentation qui énonce une distinction de nature entre les griots et les autres membres de la société. Si la légende des deux frères souligne la faiblesse du griot et sa défaite dans la compétition d'aînesse, le mythe bambara souligne plutôt son pouvoir fécondant de parole. La faiblesse congénitale du griot ayant été bien souvent analysée, on s'intéressera essentiellement à son pouvoir. La présence des griots dans les cérémonies détermine en partie le caractère contraint de l'échange cérémoniel.

c) Le pouvoir de la parole

Il semble qu'aujourd'hui les griots aient à nouveau un ascendant important dans les sociétés sahéliennes. Certains d'entre eux sont particulièrement reconnus. La crainte qu'ils inspirent, en effet, de même que le fait que les baobabs aient pu leur faire office de tombeau, ne sont-ils pas l'expression d'une forme de pouvoir, lié à une efficacité rhétorique et statutaire ? En tout état de cause, on se gardera bien de comprendre la hiérarchie des castes comme une relation qui subordonne le griot (et le casté en général) au pouvoir du noble, d'après le sens commun occidental de l'idée de *hiérarchie*, perçue comme une institution de commandement. Les griots, s'ils dépendent financièrement des nobles, ne paraissent pas subordonnés à ceux-ci. La manière dont les femmes dépendent des griots pour les cérémonies et leur cèdent allègrement leurs largesses autorise même parfois à se demander si ce n'est pas l'inverse. Le noble n'a que très peu de moyens de résistance face au pouvoir des griots, qui n'a de son côté aucune limite à sa liberté d'agir et surtout de parler.

Le fondement du pouvoir des griots et des *ñamakalaa* n'est ni politique ni religieux. Malgré, selon certaines traditions, leur ascendance légendaire remontant à un compagnon du Prophète, les griots ne sont pas dotés d'une *baraka* particulière comme le sont par exemple les marabouts, et leurs comportements et leurs modes de rémunération sont d'ailleurs très éloignés, sinon à l'opposé, de ceux de ces derniers : le marabout se veut humble et réservé, le griot extravagant, moins le marabout demande

d'argent, plus il est considéré en tant que tel, plus le griot en demande et en reçoit, plus il est reconnu en tant que griot [373]. Mais le pouvoir des griots recèle malgré tout quelque chose de « mystique ». Prenons l'exemple de la grande griotte khassonké, Dédé Kuyaté, que j'ai eu la chance de fréquenter sur le terrain. Cette femme, qui est aujourd'hui, comme d'autres griots, particulièrement riche, a perdu un œil dans des circonstances que l'on dit « mystérieuses », et de l'avis général elle y aurait « gagné quelque chose », à savoir tacitement mais sans aucun doute, sa capacité à émouvoir, à faire vibrer les gens, jusqu'à obtenir d'eux ce qu'elle souhaite, en particulier de l'argent. Dans un autre contexte comme celui du *sabar* par exemple, on peut dire d'un grand griot qu'il est capable de faire danser un arbre, tellement le rythme de sa percussion est entraînant. Dans les deux cas, le griot possède quelque chose de puissant qui invite et autorise les êtres du commun à « lâcher quelque chose d'eux-mêmes », le temps d'une prestation. Tout se passe comme si les personnes visées agissaient alors presque à leur insu. Ainsi l'action du griot autorise le débordement vis-à-vis de l'ethos quotidien lié à l'idée de dignité, de retenue et de discrétion. Si cette dignité (*kersa*, *horonya*) est une valeur par laquelle on se distingue et on définit sa place dans la société, elle demande pour s'affirmer à pouvoir être contournée à certaines occasions.

Tout tentative de comprendre le rôle des griots dans ses sociétés s'arrêterait à mi-chemin si elle ne rendait pas compte des émotions ressenties en écoutant leur art. J'évoquerai les larmes versées par une femme en France lorsqu'une griotte assise sur une chaise prononça dans son *dentikali* ses louanges et le nom de ses aïeux ; cette puissance percutante du griot qui vient à bout de toute la retenue et de toute la timidité d'une danseuse dignement assise, qui d'un coup s'élance frénétiquement dans le cercle du *sabar*, ou encore ce je ne sais quoi de troublé lorsque moi-même je cédai à la douceur des mots de Dédé Kuyaté en lui donnant tout l'argent qui me restait pour le mois à venir. Le griot, artisan de la parole, travaille avec le verbe comme les autres membres des groupes de métiers le font à partir de matières palpables. Pour toucher les gens au plus profond de leur être, le griot transforme la parole comme le forgeron le métal. Mais ce que l'on pourrait alors considérer comme des mensonges, puisque les propos des griots sont tout sauf objectifs, est ressenti alors comme investi d'une

373 Sory Camara insiste sur une différence de statut similaire que l'on retrouve entre guérisseurs (pauvre-effacé-estimé) et les griots (parfois riche-avide-méprisé), S. CAMARA, 1969, op. cit. p. 182.

nécessité sociale pour créer de l'enthousiasme et pour inscrire les événements dans la durée, car rien n'est en soi ni vraiment beau, ni surtout infini. Comme le montrait Claude Lévi-Strauss, le phénomène de l'émotion musicale offre une analogie avec le rire, en effet en chaque cas un certain type d'agencement de mots ou de sons extérieur au sujet, des mots ou des actions, déclenche un mécanisme physiologique qui produit un ordonnancement efficace des êtres et des choses [374]. Mais en quoi consiste celui-ci ?

Pour tenter de comprendre cette émotion particulière suscitée par l'art du griot, notons que la personne visée par ses louanges en éprouve bien souvent de l'orgueil, mais aussi une forme de gêne ou de pudeur. Dans la danse également, la danseuse est à la fois flattée et gênée d'une prestation réussie dans son interaction, parfois sexuellement connotée, avec le griot. Après une danse brève et coupée par une déhanchement final ostentatoire, elle court se rasseoir à sa place, parfois en se cachant le visage. L'attention qu'elle a attirée sur elle à travers sa prestation produit en effet une distorsion avec l'idée qu'elle se fait de sa propre dignité, discontinuité suscitée par l'activité du griot qui provoque « des mouvements intérieurs issus d'un sentiment d'usurpation et partant de désordre »[375], qui font qu'on s'empresse d'aller s'asseoir, ou de donner de l'argent, pour que le griot cesse.

Dans les cérémonies, la parole des griottes se veut plus ou moins chantante, et elle est en tout cas scandée, rythmée et, d'une certaine façon, mélodieuse. Mais cette parole qui se répand, mélodieuse et flatteuse, apparaît comme dangereuse, car elle introduit le désordre, la possibilité d'une atteinte à la dignité, et elle est de plus potentiellement porteuse de mensonge et de trahison. Cependant, à travers ses fonctions cérémonielles, le griot n'exprime pas ses émotions propres, mais celles de ses *jatigi*, et c'est pourquoi l'on ne peut l'accuser de mensonge. La parole des griots, comme leur danse d'ailleurs, est particulièrement expressive et émouvante, mais cette fonction est exogène. Le sentiment mêlé de gêne et d'orgueil que l'on éprouve au contact des griots a peut-être quelque chose à voir avec ce phénomène de résolution des discontinuités sur laquelle, d'après Claude Lévi-Strauss, repose l'efficacité symbolique du rituel. Il s'agirait ici de la contradiction entre une valeur d'humilité et la nécessité d'une marque emprunte de vie, qui se trouve à la fois posée et résolue en un même instant.

C'est pourquoi la parole des griots est nécessaire aux cérémonies familiales

374 C. LEVI-STRAUSS, 1971, op. cit. p. 586.

375 S. CAMARA, op. cit. 1969, p. 351.

féminines ouest-africaines, dans la mesure où elle permet de concilier les valeurs de l'Islam et celles liées aux particularités culturelles des sociétés locales pour lesquelles l'essentiel réside dans la force des liens sociaux et le souvenir des noms de lignages. Les cérémonies familiales sont l'occasion de réitérer cette composition synthétique de valeurs, comme le souligne Fatu Sow : « Lors de ces événements, les femmes organisent par leurs propos et leurs chants la critique et l'auto-critique sociale par référence au respect ou non des valeurs du groupe »[376].

Qu'est-ce qui donne alors au griot cette faculté irrésistible d'embellir les choses et de les inscrire dans les mémoires, pour que tout le monde en parle et s'en souvienne ? Je dirais de manière un peu intuitive que ce pouvoir est lié d'une part, quand on a affaire à un griot effectivement brillant, à l'excellence technique dans l'art pratiqué au sein de familles spécialisées, et d'autre part à la liberté de parole et de mouvement que la société leur accorde en exclusivité, et qui contraste notamment avec les valeurs de silence et dignité qui ont cours dans le reste de la société, et en particulier chez les nobles.

d) L'endogamie et la spécialisation

Parmi les gens de castes, et même en comparaison des descendants d'esclaves *jon*, les griots se caractérisent par une endogamie relativement stricte. Les mariages entre forgerons et cordonniers sont fréquents. De même, les mariages des forgerons et cordonniers hommes avec des descendantes d'esclaves sont chose commune. Les mariages entre hommes nobles et femmes forgeronnes ou même descendantes d'esclaves sont tolérés, la femme adopte alors la caste de son époux. Les griots, quant à eux, ne se marient bien souvent qu'entre eux. Ceci ne rend pas la chose simple aux jeunes descendants de famille de griots, qui ne peuvent pas se marier à leur guise du fait de la réticence des autres lignages à leur donner une fille, même lorsqu'ils ne pratiquent plus l'art des griots. Cette stricte endogamie a toujours été perçue comme l'expression la plus nette de leur mise au ban de la société. Mais en fréquentant certaines familles de griots actifs, cette endogamie m'est apparue parfois aussi ardemment défendue de l'intérieur, pour entretenir une forme de connivence efficace et virtuose. Il est toujours préférable pour un griot actif d'épouser une femme qui pourra accompagner les

376 F. SOW, 1975, art. cit. p. 111.

instruments de sa voix exercée, partager des connaissances et une pratique commune de la musique. Au Mali comme en contexte migratoire, une pratique quotidienne et familiale permet d'entretenir dès l'enfance un haut niveau de compétences techniques et sensibles en matière de musique ou de généalogies. Il ne s'agit pas ici de nier le dédain de certains nobles à épouser les griots, mais simplement de souligner en négatif l'intérêt des griots pratiquants à se marier entre eux. On a bien noté cependant que toutes les tâches cérémonielles des griots peuvent, en l'absence de ceux-ci, être accomplies par d'autres *ñamakalaa*, sans préjudice aucun, ce surtout au Mali. Le fait d'être né dans une famille de griots exerce seulement à l'excellence en la matière. Mais les griots partagent avec les autres *ñamakalaa* et aussi avec les esclaves un statut particulier qui leur confère la liberté, en face de l'impératif de digne retenue, *kersa* ou *horoña*, attaché au statut des nobles. Dans les tours de tontines, les *ñamakalaa* sont, par exemple, facilement identifiables à leur liberté de langage, et à l'animation qu'elles suscitent. Ce sont toujours elles qui viennent me taquiner sur la couleur de ma peau ou de mon sexe (chez les Wolof en particulier). Par ailleurs ce sont elles qui font les annonces des événements cérémoniels à venir ou des changements de programme dans le déroulement des tours. À Bafoulabé, les quelques griottes et plus souvent les forgeronnes font régulièrement les tour des habitations pour annoncer tel ou tel événement, et parfois elles crient simplement depuis la rue. Elles disent souvent qu'elles ont mal aux pieds à force de marcher de maison en maison. Notons au passage que la CAFO (Coordination des Associations féminines et ONG du Mali) n'a pas manqué d'intégrer dans son organisation le rôle social des griottes, et a pris soin d'identifier parmi elles une « communicatrice » pour chaque circonscription. La circulation des informations est ainsi opérationnelle et la mobilisation des femmes du Mali peut par ce biais se faire très rapidement, autour d'événements importants, pour la venue d'un personnage politique par exemple.

e) Manières de faire, manières de dire

Les griots se distinguent fondamentalement des autres membres de la société, ce qui est constitutif à la fois de leur pouvoir et de leurs fonctions. Ils se distinguent déjà à première vue par leur manière de s'habiller. En pays khassonké, ils portaient autrefois,

d'après Charles Monteil, des vêtements hauts en couleurs et décorés de plumes [377]. Bien que les vêtements aient tendance à s'uniformiser avec la modernisation, on remarquera souvent le griot qui se distingue par ses « sapes » voyantes : veste en croco, chaussures pointues, nombreux bijoux … Je propose d'approfondir cette notion de distinction à partir de ses différentes constructions symboliques et de son expression quotidienne au sein des sociétés étudiées.

Alors que le griot a le pouvoir de provoquer émotion et enthousiasme, les gens du commun, eux, recherchent ce qui est digne. Ils répondent à l'exigence de la *kersa*. Cette distinction est particulièrement lisible dans les rapports des gens du commun et des griots à la parole et au silence. Dans les affaires de tontines, dire couramment d'une femme qu'« elle parle trop » constitue un jugement de valeur particulièrement négatif. Il s'agit de quelqu'un qui, insuffisamment discrète sur ses propres préoccupations et problèmes ainsi que sur ceux des autres, « crée des histoires ». Ces langues déliées sont à l'origine de bien des conflits, et des problèmes de sorcellerie liés à la « langue pointue » qui attire le mauvais sort. A contrario, parler le moins possible, savoir se contenir, est perçu comme une grande vertu. La parole, qui est ce par quoi le mensonge et le conflit firent leur apparition sur terre, symbolise toutes les possibilités de rupture d'harmonie et de désordre. Au village de Bakoy dans le Khasso l'absence des griots me fut expliquée par le fait qu'un certain *jeli Suraka* avait révélé autrefois le secret des ancêtres, alors qu'ils avaient « sacrifiés ensemble ». On a là une référence explicite à la légende qui vient sous-tendre un système de valeurs et dont on a parlé plus haut.

Le langage des gens vertueux se doit donc d'être sobre, mesuré, châtié, essentiel... Certaines paroles comme la flatterie, l'imagination, l'expression d'émotions sont bannies. À l'opposé, les griots sont toujours tels que les décrivait au début du XXème siècle l'explorateur français Anne Raffenel, ils « ont le droit de tout dire dans le feu de leurs improvisations, et il est malséant de se fâcher de leurs paroles, fussent-elles désobligeantes, ce qui arrive fort souvent, même à l'égard de leurs chefs. » [378]

Encore aujourd'hui, le comportement impudent et insatiable des griots n'est pas critiqué pendant les cérémonies et l'on cède bien souvent à leurs demandes, bien que les critiques et le stratégies d'évitement soient assez communes en leur absence. Une des stratégies énoncées par les femmes dans le cadre d'une réunion de tontine en contexte

377 C. MONTEIL, 1915, op. cit. p. 132.

378 A. RAFFENEL, *Voyage dans l'Afrique Occidentale*, Paris, A. Bertrand, 1846, p.16.

migratoire consistait, pour éviter l'afflux ruineux de griots dans une cérémonie, à maintenir secret jusqu'au dernier moment le lieu où se tiendrait la cérémonie. Ainsi seuls les griots attendus devaient pouvoir être présents. Mais cette déviance, si elle est souvent critiquée, est dans les faits tolérée, parce qu'elle permet une réaffirmation des valeurs du *kersa* et leur exaltation par les gens du commun. Les griots agissent de manière institutionnelle contrairement aux normes pour réveiller et, d'une certaine manière, animer la conscience que la société peut avoir d'elle-même. Le fait d'être émotionnellement heurté par une conduite déviante ne fait que réaffirmer en nous le sentiment qu'une norme est nécessaire. La notion de déviance implique en effet que les conduites contraires aux normes sont conditionnées par la société. Ici, selon les termes de Sory Camara : « tout se passe comme si la société faisait de la déviance le privilège d'un groupe particulier en son propre sein » [379].

C'est d'ailleurs en tant qu'arbitre de la vertu des autres que le griot se trouve intégré à la société, il est alors placé dans une position d'extériorité intégrée à l'ensemble. D'après Sory Camara, qui reprend en fait l'hypothèse de Louis Dumont sur les castes indiennes, l'impureté des *ñamakala* est condition de la pureté des autres. Il semble bien pourtant que la dichotomie n'opère pas à partir de l'idée de pureté, mais plutôt de celles de vertu et de dignité. L'indignité des *ñamakalaa* serait alors la condition de la dignité des nobles. Ainsi l'émotion peut-elle être exprimée par des professionnels, tandis que les autres conservent des attitudes nécessaires à l'exercice du pouvoir politique, et traditionnellement de la guerre. Si les griots sont écartés de ces sphères de l'action, ils n'en sont pas moins indispensables aux hommes dans ces domaines. Comme d'ailleurs le forgeron fabriquant leurs armes, les griots galvanisent les gestes des guerriers et des rois par leurs chants et par leur mémoire des faits d'armes historiques. Ils étaient pour ces raisons présents autrefois sur les champs de bataille. Ils sont toujours présents autour de certaines personnalités politiques. Dans un documentaire sur le Yéla peul, la ministre de l'Education témoigne avoir toujours besoin de ce chant, donné par les femmes peul aux griots, pour se sentir portée pendant les campagnes électorales [380].

Les inégalités du système sont moins un problème de rang que de cercles privilégiés de l'action, et c'est la conjonction de tous ces cercles qui crée la société.

379 S. CAMARA, 1969, op. cit. p. 187.

380 F. LY FALL, *Yéla, les mélodies de la mémoire,* documentaire de 52 minutes réalisé en 2008.

Ainsi les griots détiendraient-ils la liberté de la parole, comme les nobles ceux de l'action, construisant ainsi une dichotomie de pouvoirs qui seraient à la fois mutuellement exclusifs et interdépendants. En tant que constructeurs des identités dans le domaine de la vie publique, les griots sont essentiels au succès de leur patron. Forgerons, potiers, artisans du cuir et griots disposent par hérédité d'un potentiel légitimé de transformation d'une matière dans leurs domaines particuliers.

Le griot masculin se distingue également par l'ambivalence de son statut sexuel, que sa présence dans les moments d'entre-soi féminin que sont les tontines, les cérémonies et les tours de danse interroge. Au regard de la norme sociale, les griots ne sont pas épousables par des nobles et donc leur participation au tour ne devrait pas représenter un danger potentiel [381]. Dans les faits aujourd'hui, même s'ils ne sont pas épousables, ils n'en sont pas moins sexualisés. Dans le *sabar* wolof, ils occupent manifestement une position d'altérité virile, satisfaisant l'émulation. Les griots wolofs, d'après Audrey Dessertine, affirment que la puissance de leurs frappes et l'endurance de leur jeu, expression de leur virilité, n'est activée que par la danse des femmes, dans un échange d'énergie réciproque. Chez les Peul, lors du partage du mouton sacrifié pour un mariage, le griot reçoit les testicules, et l'on dit que si on ne les lui donne pas, le mariage ne sera pas consommé [382].

S'ils apparaissent, dans les moments féminins, porteurs d'une forme d'altérité virile, ils le sont également d'une certaine féminité dans leurs attitudes quotidiennes. L'idéal de *kersa* s'applique effet plus à la virilité, bien que certaines femmes cherchent aujourd'hui à se l'approprier dans le cadre de pratiques religieuses et économiques. Pour un homme, il convient de savoir résister aux émotions et surtout de ne pas les exprimer, car l'émotion est un élément supposé féminin, une forme de faiblesse. Les griots vivent de l'expression des émotions des autres, ils les catalysent et les suscitent. De même alors que l'abus de parole apparaît comme un attribut plus particulièrement féminin, que le tatouage des lèvres de femmes avait pour fonction de calmer, les griots usent et abusent de cette parole dangereuse, sans limites. Leur féminité *aqueuse* est

381 L'interdit entre griots et gens du commun était autrefois également sexuel. Sa transgression pouvait engendrer un déclassement dans la condition inférieure du ou de la complice. Aujourd'hui cet interdit est loin d'être strictement respecté au Mali comme au Sénégal.

382 Mamadou Sada BA, communication sur la « Divination peul » à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, le 27 novembre 2009.

aussi porteuse de quelque chose d'indigne, de faible, dans le système de valeurs des nobles malinké, où la femme est associée symboliquement à l'eau en tant « qu'image de la vague envahissante d'une affectivité débilitante »[383]. Les hommes en général s'exposent à une dégradation de leur force du fait de leur contact avec les femmes et de la sphère féminine de l'émotivité.

Dans une société où les sphères d'activité sont très marquées par la séparation sexuelle, les griots assurent une forme d'intermédiaire, qui se concrétise par l'ambiguité de leur statut (ils se travestissent d'ailleurs en certaines occasions) et leur rôle de médiateur matrimonial. Le parallèle pourrait exister avec la crainte du feu, que le forgeron maîtrise et dont il use pour transformer les minerais en outil. Les forgerons par leur intervention pour la circoncision et les griots par leur médiation matrimoniale, leurs jeux dans les tours et leurs paroles dans les cérémonies, transforment les filles en femmes, en mères et grand-mères. La parole et le feu sont deux attributs ambivalents de l'humanité, qui ont le pouvoir de transformer en profondeur et de manière nécessaire la réalité. À la fois craints et objets de fascination, ils ont été placés dans les mains de spécialistes, eux-mêmes porteurs de cette ambivalence.

f) Les griots et l'échange

Dans le système des échanges cérémoniels, où chacun donne pour les cérémonies des autres, les griots, eux, sont toujours en position de recevoir et jamais de donner. Dans les cérémonies de griots, les gens qui apportent des présents en nature ou en argent (*ndawtal* ou *bolomafara*) ne peuvent s'attendre à aucune forme de contre-don. Les griots ne donnent jamais, qu'il s'agisse de leurs cérémonies, que leurs *jatigi* sont censés financer au départ par le versement de la dot, ou des cérémonies des autres, forgerons y compris, ils reçoivent. Pour cette raison, d'après Seynabu, les cérémonies des griots « ne sont pas difficiles », c'est-à-dire qu'elles ne coûtent pas chers aux griots, qui jouent eux-mêmes les percussions et animent les échanges de leurs discours, sans contre-partie. Pour jouer le rythme du *labane* dans une famille de griots, un percussionniste lié à la famille est appelé, et on ne lui donne rien. Je peux témoigner pour autant que les cérémonies des griots sont des plus belles et savoureuses (*saf*), l'ambiance y est assurée et tout le monde aime y assister!

383 S. CAMARA 1992, op. cit. p. 96.

Cependant une observation détaillée des transactions reste à faire dans les cérémonies familiales des griots. D'après mes observations de terrain, qui ne sont pas approfondies sur le sujet, il arrive que les cordonniers (*garanké*) interviennent dans les cérémonies des griots et soient payés par ceux-ci. Un griot malien me fit ainsi un jour une réflexion qui m'inviterait à privilégier une analyse du système des groupes de métiers mandingues moins en termes hiérarchiques et figés que comme construit sur une interaction complexe entre groupes de familles et patronymes. Ce griot me dit : « Moi qui suis Diabaté, c'est moi qui doit donner aux *garanké*, pour un Kuyaté ce sera différent », Kuyaté et Diabaté étant deux patronymes propres aux griots. J'assistais également un jour à la constitution du trousseau d'une griotte Sakiliba, une *garanké* y reçut de l'argent à la suite d'une louange dans laquelle elle avait adopté la position de serviteur vis-à-vis de la famille. Dans les typologies scientifiques, les cordonniers sont toujours placés hiérarchiquement au-dessus des griots. En tant que supérieurs, ce sont eux qui devraient verser de l'argent aux griots. Le cordonnier occuperait-il dans les cérémonies de griots la fonction d'extériorité permettant l'effectivité des échanges cérémoniels entre familles alliées de griots ? Une étude approfondie visant à répondre précisément à l'interrogation : *qui donne à qui dans le système des castes* serait bienvenue, à mon sens, pour en éclaircir la compréhension.

Quoi qu'il en soit, les dons aux griots ont quelque chose d'obligatoire et ils échappent au domaine de l'échange, puisque le griot se distingue là encore par une dispense de réciprocité. Il est extérieur au cercle de l'échange, et c'est cette position d'extériorité qui lui permet d'arbitrer l'échange. Mais alors que dans une grande majorité de systèmes de valeurs cette position est vécue comme indigne, le griot n'en éprouve aucune honte ou gêne. Il agit ainsi en toute légitimité. Sa manière de quémander peut bien paraître excessive, on ne peut pas vraiment lui reprocher d'agir comme tel, sauf à souhaiter la disparition des griots et la remise en cause de tout un système cohérent. L'association du griot et de la consommation du sang ou de la chair de l'autre renvoie à une incapacité à survivre par ses propres moyens. Cette impotence, instituant une inégalité entre les deux parties, induit pourtant une contrepartie. Le griot étant par nature exempté de s'adonner au combat symbolique de l'échange pour sa dignité, il a toute la latitude de jouer de sa parole et d'en vivre, ceci lui donnant finalement une forme de pouvoir. L'interdépendance opère un effet de cercle, les griots ont besoin des autres et de leurs échanges cérémoniels pour manger, les échanges

cérémoniels ne peuvent se passer de la parole exogène et activatrice des griots.

g) Vibrations

Comme l'explique bien Louis Dumont dans son ouvrage *Homo hierarchicus*, une certaine méconnaissance de l'idée de hiérarchie, liée à l'affirmation idéologique du principe égalitaire révolutionnaire en France, a longtemps empêché d'y voir clair dans les systèmes de castes indiens comme, semble-t-il, africains [384]. Là, le système de castes se manifeste par une interdépendance statutaire construite sur la division du travail, mais aussi et surtout sur une dichotomie de valeurs. Pour le système des castes indiennes, la valeur opérant distinction est avant tout religieuse, fondée sur la dichotomie entre le pur et l'impur. En ce qui concerne le système ouest africain, Sory Camara perçoit la nécessité de séparer le supérieur et l'inférieur comme fondamentale, et il fonde cette hiérarchie sur le fait que certaines fonctions des *ñamakalaa* les exposent à la souillure (rasage des cheveux pour le baptême, circoncision, toilette des morts) et aux choses mauvaises ou ambivalentes (la parole pour les griots, le feu pour les forgerons). À mon sens toutefois, bien qu'ils puissent être associés à des tâches considérées comme impures, le statut spécifique des griots ne peut être rabattu sur cette seule fonction du traitement de la souillure. On pourrait d'ailleurs noter que cette fonction, qui peut, en d'autres sociétés, être exercée par d'autres personnages rituels, ne leur confère pas pour autant un statut dévalorisé, je pense par exemple aux maîtres de la terre dans les sociétés voltaïques, chargés des rites consistant à « balayer les saletés » qui souillent le territoire villageois… L'association des *jéli* et des *ñamakalaa* à la souillure et à l'impureté est pourtant très courante, du fait également de la correspondance terminologique avec le sang et avec les détritus (*ñama*).

Il y a pourtant d'autres interprétations possibles (et tout n'est peut-être qu'affaire d'interprétation). Marcel Griaule, Dominique Zahan et Denise Paulme notamment ont perçu par exemple dans l'idée de *ñama* (qu'ils orthographient *nyama*) la désignation d'une énergie, d'une instance de vie [385]. Dans le feuilletage des composantes qui

384 L. DUMONT, *Homo hierarchicus*, 1966, op. cit. « Introduction » p.13-36.

385 Pour un certains nombre d'auteurs africanistes (D. ZAHAN, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris-La Haye, Mouton & Co., 1963 ; D. PAULME, 1968, art. cit., p. 29 ; Y. T. CISSE, « 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,* Actes des colloques internationaux du CNRS, Paris, CNRS, 1973, p.160.), la notion de *nyama* apparaît à la fois importante et fort complexe.

caractérisent la notion de personne en Afrique de l'Ouest, où elle se définit non pas par son unicité comme dans le droit romain, mais par un ensemble de composants matériels et immatériels [386], le *nyama* désigne une force latente en tout ce qui est, et que Dominique Zahan associe à un « mouvement vibratoire ». Cette force a la propriété d'être activée et exaltée par certaines paroles :

> « pour mettre le *nyama* en effervescence, il faut ou des insultes, ou des dires propres à glorifier l'être, l'exposant sous une lumière favorable, à ses yeux ou aux yeux des autres »[387].

Lorsque j'abordai cette question sur le terrain avec des griots, en demandant, pour ne pas influencer leur réponse, ce qu'ils cherchaient à toucher chez leur *jatigi* à travers les chants, on me répondit à plusieurs reprises : « la renommée » (*tokhotigi, màqaama*). Les griots en effet, dans leurs discours et leurs louanges mettent en valeur, par une série d'images et de métaphores, une ou plusieurs qualités de la personne qui sont à la base de sa renommée [388]. Celle-ci est infiniment précieuse pour tout Africain, parce qu'au même titre que ses enfants, elle est ce qu'il restera de lui après son passage sur Terre, soulageant ainsi la conscience angoissante de la mort et de l'éphémère. Un proverbe me fut donné à Bafoulabé pour illustrer cette importance du nom et de la renommée : « *saya asera moghola amase togho la* : la mort peut vaincre la personne, mais ne peut vaincre son nom ». On peut imaginer, en analysant les réactions des nobles aux chants des griots, que ceux-ci exaltent un principe vital de leur personne, au-delà même de la vie terrestre. Les griots peuvent d'ailleurs en cas d'avarice utiliser des jeux de mots peu flatteurs et ternir aussi une renommée, et ceci ne manquera pas non plus d'activer le *nyama* de la personne visée. Les griots travaillent la parole comme une matière, pour en faire une substance subtile, qui symbolise à la fois ce qui unit les hommes (les alliances) et ce qui reste d'eux au-delà de leur mort. On a peut-être là une piste de ce qui donne aux paroles et aux échanges cérémoniels une force contraignante des plus puissantes. Le

---

Selon les Bambara et les Malinké, toute source d'énergie émet des radiations qui à leur tour produisent des effluves, et celles-ci portent le nom de *nyama*. Le *nyama* toujours doué d'un esprit agissant, reste après la mort, et répare les torts subis par la personne. Au-dedans de l'être, il constitue aussi la mémoire des faits qui se sont à un moment donné imposés à la conscience. « Force vengeresse, esprit des morts et des vivants, le *nyama* évoque aussi par certains de ses aspects la vie intime, la conscience, l'inconscient et le subconscient ». Y. T. CISSE, 1973 op. cit, p. 160.

386 Cf G. DIETERLEN (dir.), *La notion de personne en Afrique Noire*, Actes des colloques internationaux du CNRS, Paris, CNRS, 1973.

387 D. ZAHAN, 1963, op. cit, p. 134.

388 Il est donc malaisé de s'appuyer sur les discours des griots pour reconstruire des faits historiques, parce qu'ils sont toujours orientés vers l'activation du *nyama* de quelqu'un, et en ce sens assez peu objectifs, bien que parfois terriblement percutants.

griot par son art stimule le *ñama,* notion qui, même si elle ne fait pas dans l'esprit des actants référence à une représentation bien définie, pourrait correspondre à cette fonction symbolique sur laquelle Claude Lévi-Strauss fonde son analyse de l'efficacité des mythes, des rites et de la musique. Ici la dignité des nobles se doit d'être portée par l'action extérieure des griots permettant son inscription dans un temps éternel.

La circulation de l'argent et des objets acquiert la signification d'un lien, parce qu'elle est portée par les émotions générées par les paroles des griots, attribut ambivalent de l'humanité, qui a le pouvoir de transformer en profondeur et de manière nécessaire la réalité : les femmes en épouses et l'événement en éternité.

Chapitre 3 : La scène des femmes

Dans leurs associations tontinières et leur passion pour les échanges cérémoniels, qui s'affirment envers et contre tout, les femmes ne tentent-elles pas de signifier aussi quelque chose à propos de leur rôle dans la société et des rapports sociaux de sexe ? À travers l'échange réciproque, on a vu que les hommes comme les femmes construisent et disent le lien qui unit les hommes et ce qui reste d'eux après leur mort : les enfants, leurs noms et la renommée. La parole des griots, dont le statut, notamment sexuel, s'avère ambigu, permet l'affirmation haut et fort d'une forme de dignité. Mais on perçoit aussi, à travers l'étude des gestes et des objets qui circulent pendant les cérémonies, quelque chose de particulièrement féminin. Je continuerai dans cette partie à vouloir comprendre plus précisément ce que les femmes, socialement construites comme telles, cherchent de manière plus ou moins consciente et volontaire à affirmer à travers leurs pratiques des tontines et leurs dépenses cérémonielles.

A) ENONCES DES RAPPORTS DE GENRE ET DE DOMINATION

C'est une idée répandue de penser que les tontines sont l'expression d'une forme de résistance des femmes face à la domination économique et religieuse des hommes [389]. L'image de la femme africaine soumise à un pouvoir androcentrique, en partie construite par les visions coloniales ethnocentrées, a pourtant été démentie depuis bien longtemps [390], pour lui préférer là encore l'interprétation d'une forme d'interaction

[389] Voir entre autres les articles de O. REVEYRAND COULON, « Les associations féminines en Afrique noire : l'exemple de la Casamance », Le mois en Afrique n°249-254, 1986-1987 et de F. LULLI, « Stratégies d'insertions urbaines, associationnisme et éthiques au féminin à Dakar » in A. PIGA (dir.) *Islam et villes en Afrique au Sud du Sahara,* Paris, Karthala, 2003, pp. 345-357.

[390] Lire par exemple T. AWORI, « The myth of the inferiority of the african women », in *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Colloque d'Abidjan, Paris, Présence Africaine, 1975, pp. 30-51; O. JOURNET, « Femmes africaines, femmes esclaves ? » in *Quel féminisme aujourd'hui ?* Economie et humanisme, n° 244, novembre/décembre, 1978, pp. 37-46, et bien d'autres.

complémentaire de sphères distinctes. Les femmes, dans le domaine collectif et public notamment, ne sont pas invisibles et l'analyse historique des rapports sociaux de sexe en Afrique, comme celle proposée dans l'ouvrage collectif coordonné par Odile Goerg montre que bien souvent : « c'est paradoxalement au nom de la défense d'une position 'traditionnelle' que les femmes agissent et jouent, conjoncturellement, un rôle actif »[391]. Cependant dans les domaines de la vie domestique, familiale et matrimoniale, qui ne sont pas la première préoccupation des historiens et politistes, nous verrons que les rapports de genre nécessitent d'être travaillés par les femmes avec subtilité. Je présenterai dans cette partie un ensemble d'énoncés et de principes qui se veulent structurant des rapports de genre dans les sociétés étudiées.

a) Femmes exclues du sacré ?

Charles Monteil nous donne à nouveau, au sujet de la femme khassonké, une image à la fois tout à fait évocatrice des représentations coloniales, mais laissant également entr'apercevoir la nécessaire relativisation de ses propos convenus :

> « Par nature même, la femme est atteinte de certaines infirmités que l'indigène considère comme autant de signes manifestes d'une essence tout à fait différente et antagoniste de celle de l'homme. La femme est supposée être à la merci des esprits qui abusent d'elle facilement. »[392]

Pierre Bourdieu a étudié la dimension proprement symbolique de la domination masculine, qu'il considère comme un fait universel [393]. Selon les sociétés, celle-ci s'inscrit en premier lieu dans le fonctionnement des institutions, et/ou dans l'organisation mythique et rituelle du monde. Dans les cérémonies familiales et dans les sociétés musulmanes d'Afrique de l'Ouest en général, on l'a vu, le lien au sacré est placé dans les mains des hommes. On peut alors se demander si l'Islam serait venu s'inscrire dans la continuité de systèmes qui confiaient déjà aux hommes l'essentiel des fonctions rituelles et religieuses. Mais l'extrême diversité des modes de la division sexuelle des tâches rituelles dans les sociétés ouest-africaines ne permet pas d'établir de

391 O. GOERG (dir.), *Perspectives historiques dur le genre en Afrique*, Groupe « Afrique » Cahiers n°23, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 20.

392 C. MONTEIL, 1915, op. cit., p. 318.

393 P. BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

généralités [394]. Les systèmes qui, officiellement, mettent les femmes à l'écart de certains cultes collectifs, ou de certaines sociétés initiatiques masculines (comme le *koré* ou le *komo* chez les Mandingue), leur réservent une place incontournable dans d'autres cultes, et notamment dans rites familiaux. Il arrive alors que la prétendue mise à l'écart des femmes du sacré ait pu être le fait d'un regard sélectif des observateurs. Dans les sociétés qui nous intéressent ici, force était de constater l'omniprésence des femmes, non seulement sous la figure de personnages mythiques ou d'entités féminines, mais aussi comme actrices et officiantes. Dans ces systèmes de représentation, les pouvoirs de sorcellerie en particulier sont souvent sensés être transmis par les femmes. La sorcellerie féminine serait l'un des volets de la position des femmes, détentrices d'une force secrète, à la jonction d'avec le monde invisible [395]. Voyons d'abord brièvement comment se sont construits l'image et le statut de la femme dans les sociétés étudiées, ce à travers les mythes et légendes.

Dans le mythe bambara [396], la figure de Musokoroni Kudyé (La vieille femme à tête blanche) apparaît comme Eve, porteuse de désordre. C'est elle qui révéle aux hommes les connaissances que le démiurge lui avait apprises et qui devaient rester secrètes, et c'est cette trahison de Musokoroni qui a rendu la terre impure [397]. Dans les versions successives recueillies par Germaine Dieterlen Musokoroni on notera cependant que cette figure mythique de la féminité devient étrangement de plus en plus sacrilège. Ce mythe est, en tout cas, peu présent dans l'esprit des concernés, qui réagissent à peine à l'évocation du nom de Musokoroni dont en général ils ne connaissent pas l'histoire. Dans la grande geste de l'Empire mandingue, qui semble marquer de manière plus prégnante les imaginaires, l'image de la femme est plus ambivalente. C'est en effet à son épouse, dont il ignorait qu'elle fût la sœur de son ennemi, que Sumaru Kanté avait confié sur l'oreiller son secret : seule une flèche en ergot de coq blanc pouvait le tuer. C'est donc une femme qui permit le triomphe de son frère, Sundjata Keita, premier empereur du Mali, en lui révélant le secret de son mari.

394 cf à ce propos, O. JOURNET-DIALLO, « Configurations rituelles et modes d'actualisation de la différence des sexes dans les religions africaines », EPHE, *Annuaire, Résumé des conférences et travaux,* tome 11, 2002-2003.

395 A ce sujet, cette prêtresse autour de laquelle s'est bâti un village du Khasso a attiré mon attention et pourrait faire l'objet de recherches ultérieures. Des transes saisonnières lui permettent de dialoguer avec les « diables » et de soigner par ce biais de nombreux maux du corps et de l'esprit, sans qu'elle ne soit présentée comme maître de ces expériences.

396 Rapporté et analysé par G. DIETERLEN, *Essai sur la religion Bambara*, Bruxelles, Editions de l'Université Libre, 1988.

397 G. DIETERLEN, 1988 op .cit, p. 39-41.

Ici la place ambivalente de la femme est associée à son double statut : étrangère chez son époux, toujours fidèle à son lignage d'origine, elle peut, en tant qu'épouse, conduire à la perte d'un homme, et en tant que sœur assurer sa réussite. Un adage populaire témoigne de cette méfiance : « la faille de l'homme réside dans sa femme »[398]. Geneviève Calame Griaule dans un travail collectif qu'elle a dirigé sur « Le pouvoir des femmes » dans la littérature orale retrouve d'ailleurs des traces de cette ambiguïté dans d'autres cultures très éloignées, avec ce dicton grec : « La femme est à l'origine de toute chose, bonne et mauvaise »[399].

Dans les mythes et légendes wolof, on relèvera aussi que les divinités locales de type *génies des eaux* sont essentiellement féminines. À Saint-Louis du Sénégal précisément, Mam Cumba Bang est le nom donné à cette divinité du fleuve Sénégal, que l'on se représente souvent assise sur un banc, avec comme animaux domestiques deux varans effrayants, et qui protège les habitants de Saint-Louis, de la noyade en particulier. Il est de coutume d'aller verser un peu de lait caillé dans le fleuve Sénégal en offrande à ce génie lorsqu'on arrive à Saint-Louis. Aujourd'hui pourtant, les offices dédiés à cette divinité sont oubliés depuis la mort en 2001 du Vieux Seydou qui avait la charge des sacrifices et des rituels liés à Mam Cumba Bang, et ses fils n'ont pas jugé bon de remplacer leur père. Certains mythes et représentations wolofs montrent cependant bien que la femme a joué un rôle essentiel dans l'institution des systèmes de valeurs de ces sociétés [400]. Dans l'idéologie mouride, une confrérie musulmane qui fait beaucoup d'adeptes au Sénégal, et qui est de fait plus actuelle, c'est principalement en tant qu'épouse et mère que la femme est adulée, à travers par exemple la figure de Mam Diarra Buso, mère du grand marabout Serigne Touba, chef des mouride, dont le courage et la fidélité à son époux est célébré à chaque fois que l'on donne son nom à une petite fille.

b) Le travail de la mère

La notion de *travail de la mère* est souvent présentée, en particulier par les anthropologues, comme un fondement idéel de la relation entre époux. Elle renvoie par

398 « *Cebakodo la fe muso ledi* » rapporté par Sory Camara, S. CAMARA, 1969, op. cit. p. 59.

399 G. CALAME-GRIAULE (éd.), *Le pouvoir de la femme*, *Paris,* Edition des Langues O., 1993, p. 9.

400 F. SOW, 1975, art. cit., p. 107.

exemple à un système de valeurs et de croyances qui va plus loin que le seul labeur et l'abnégation dont doit faire preuve une femme pour élever ses enfants et préparer les repas pour sa famille conjugale, bien qu'il y soit à mon sens étroitement lié. Le *travail de la mère* (*liggey u ndeye* en wolof) établit une forme de relation entre le comportement d'une mère comme épouse, soit l'obéissance fidèle et surtout gracieuse aux ordres d'un époux et des parents de ce dernier, et la réussite de ses enfants. On dit de Mam Diarra Buso, par exemple, qu'elle a par sa piété et sa dévotion à son mari, ouvert la destinée de son fils, qui allait créer la confrérie des Mourides si puissante aujourd'hui au Sénégal. En tant qu'épouse, sa dévotion alla jusqu'à se tenir toute une nuit sous la pluie à la porte d'un enclos que son époux lui avait demandé d'ouvrir en omettant de lui ordonner de la fermer. Pour Mireille Lecarme, la notion du *travail de la mère* « assurerait, au prix d'une violence symbolique, le consentement des dominées à leur situation, assignant aux épouses la seule position de procréatrice »[401]. L'acceptation obligée par les femmes de ce *travail* revêt à mon sens quelque chose de plus ambigu, et implique également une forme de rémunération à travers l'obligation faite au mari d'assumer la charge financière du foyer. Si cette dernière n'est pas toujours assumée, elle est en tout cas énoncée.

Chez les Bambara-Malinké, l'idée du *travail de la mère*, comme un labeur et une abnégation dont dépend la réussite des enfants existe aussi. Un proverbe dit *be ye a ba bolo* : « le destin de chacun et entre les mains de sa mère », et l'on considère également que la réussite sociale des enfants est « intégralement pensée en fonction d'abord de la conduite conjugale de la mère, des règles de piété filiale ensuite »[402]. La vue d'une mère dansant le dos courbé avec une casserole sur la tête et mimant la fatigue, le jour du mariage de son fils, m'invite à proposer, plutôt que la vision d'une relation de subordination d'une épouse à son mari, une invitation des femmes au courage dans leur travail et abnégations quotidiens, lesquels se verront récompensé par la réussite des enfants. À Bafoulabé, pour parler du travail de la mère, Musumakhan me conta l'initiation légendaire de Iera Oulé, et m'invita en tant que femme à savoir supporter la douleur, à prendre sur soi etc..

401 Voir en particulier M. LECARME, 2000, op. cit., p. 203-210.

402 N. KEITA, « Du visible à l'invisible. Femmes en question au Mali : tradition, évolution ou répétition ? », in P. MBOW (dir.), *Hommes et femmes entre sphères publique et privée*, Dakar, Codesria « Série sur le genre », n° 5 (2005), pp. 81-116, p. 100.

Histoire de Iera Oulé

> « Un chef de canton avait trois femmes, dont une qu'il n'aimait pas du tout : Galou Muso, ce qui signifie la mal aimée. Iera Oulé, le clair, était le fils de celle-là. Vint la période de la circoncision des fils du village. Le chef promit aux fils de ses deux autres femmes, qu'il sacrifierait un bœuf pour leur circoncision. Iera Oulé demanda à son père ce qu'il sacrifierait pour lui. Son père lui répondit que, pour lui, il ne sacrifiait rien. Iera réfléchit, puis il partit avec ses frères pour s'engager auprès du forgeron à être circoncis cette année-là. La veille du jour de la cérémonie, Iera la passa en brousse. Il ramena chez lui tout ce qu'il avait trouvé : un petit Tolé (oiseau frêle) ! Il l'attacha avec une cordelette, au pied du lit de sa mère et dit : « Le sang doit couler demain pour moi aussi ! ». Le matin, il annonça à son père qu'il avait quelque chose, et amena le Tolé aux esclaves, pour qu'il soit sacrifié. Les esclaves ont beaucoup ri, mais les griots ont chanté les louanges de Iera : « Iera est brave, sa mère est courageuse, Iera a sacrifié, Iera est un homme ! ». Iera grandit, devint chef du canton et fut très riche. Alors qu'aujourd'hui on a oublié le nom de ses frères, un village du Khasso porte le sien : Iera Ulemia ! Et ses descendants sont reconnaissants. Iera est devenu très riche grâce au travail de sa mère, qui a supporté dignement les disgrâces de son époux.»

Notons qu'il y a aussi une forme d'interaction qui se joue, car les enfants sollicitent également pour leur réussite l'apport de la *baraka* de leur père. Mais celle-ci ne circule pour l'enfant d'une femme qu'à la condition que celle-ci respecte son mari, la réciproque n'ayant semble t-il aucune incidence sur le devenir des enfant. Le *travail de la mère*, qui implique une forme d'acceptation gracieuse de l'ordre domestique, explique ainsi certains phénomènes psychologiques et sociaux importants comme la rivalité professionnelle et financière entre fils de même père mais de mères différentes dans les familles polygames, ou encore le fait que les mères soient très impliquées dans la migration de leurs fils vers l'Occident [403]. Si la notion de *travail de la mère* ne détermine pas à elle seule le statut subordonné des femmes vis-à-vis de leur mari, elle constitue une pierre de touche d'une forme de domination masculine, mais contient également la possibilité qu'ont les femmes, en tant que mères toujours, de s'en défaire dans le temps long de la vie et de l'histoire, et ce au travers justement de la réussite de leurs enfants. C'est ainsi que le nom du père de Serigne Touba reste bien moins célèbre que celui de sa mère.

403 E. BOUILLY, « Les enjeux féminins de la migration masculine : le Collectif des femmes pour la lutte contre l'immigration clandestine de Thiaroye-sur-Mer », *Politique Africaine* n° 109, mars 2008, pp.16 à 32.

c) Les tontines et la figure de la mère

Si les pratiques tontinières des femmes peuvent être pensés comme des rituels économiques par le mécanisme de leur efficacité, la figure de la mère en est alors incontestablement une figure mythique. Elle alimente les tontines en amont et en aval, soit parce qu'elle en a inspiré la pratique à ses filles, soit parce qu'elle en est désormais la première bénéficiaire. Dans les entretiens, la mère de nos interlocutrices est systématiquement évoquée, en particulier en contexte migratoire. Bintou, par exemple, aime parler de sa mère, une commerçante installée à Dakar, qui finance ses affaires d'import export grâce aux tontines, n'a jamais eu recours aux banques, et a pu malgré la mort du père finir d'élever ses enfants et les envoyer faire des études en France et aux Etats-Unis. Elle a pu financer tout cela grâce aux tontines, et constitue un modèle de réussite aux yeux de Bintou, reconnaissante.

Dans la conception africaine de la famille, l'importance du lien à la mère et à la famille maternelle est reconnue par tous. Pour le cas wolof, Abdoulaye Bara Diop souligne la permanence de ces liens malgré les bouleversements contemporains que connaît la structure familiale, et précise :

> « Mère et enfants constituent la véritable cellule sociale de base ; le père, généralement polygame, est distant, pris entre plusieurs vies de ménages et déchiré par leurs conflits »[404].

L'éducation des jeunes filles établit une relation de proximité particulière entre mère et fille. Le processus de socialisation permet alors la transmission des gestes féminins quotidiens, dont celui de la cotisation. Bintou affirme qu'elle participe à une tontine parce que c'est sa mère qui lui en a donné l'exemple. De même les règles implicites et particulières de la participation tontinière sont intériorisées à partir de la pratique maternelle : « Moi quand je perçois mon tour, je donne 10 ou 20 euros sur ma cagnotte à la gérante, pour la remercier parce qu'elle a bien géré. J'ai vu ma mère faire ça, alors je le fais, mais ce n'est pas obligatoire ». Catherine également a assimilé la règle de solidarité entre femmes égales pour les dépenses cérémonielles grâce à l'observation du comportement de sa mère au sein de son groupe d'égales :

> « Les amies s'aident quand il y a un décès ou un mariage dans la

[404] A. B. DIOP, 1985, op. cit., p. 52.

famille, mais ça je m'en suis surtout rendu compte avec ma mère, dans l'entourage de ma mère. »

Le processus de transmission se poursuit à travers les générations et les femmes africaines devenues mères à leur tour initient leurs filles aux pratiques tontinières, en les invitant à leurs tours de tontines, en cotisant pour elles dans des tontines ou en leur donnant l'argent pour la cotisation des petites filles. Musumakhan, par exemple, donne à sa dernière fille de 15 ans 350 francs CFA chaque samedi pour qu'elle cotise dans la tontine dite des *Lagaré*. Ce terme désigne la dernière fille d'une femme : les dix-huit jeunes filles de son *ton* se sont réunies sur la base de cette caractéristique commune d'être la dernière fille de leur mère. On pourrait croire que c'est le privilège de ses dernières filles qui ont la réputation d'être gâtées, mais il n'en est rien, car de nombreux *tons* de jeunes filles existe à Bafoulabé. Ils sont financés en général par les mères et plus rarement par les pères.

En aval, l'épargne tontinière des filles devenues adultes profite directement aux mères, qui leur ont transmis les clés de ces pratiques. Le don de l'épargne collectée intervient comme une marque de reconnaissance. La première fois que Khudia a participé à une tontine en France, elle a tout de suite pensé à envoyer la somme à sa mère pour qu'elle s'achète des meubles. Lorsque l'épargne tontinière n'est pas donnée en liquide à la mère, elle peut servir à aller lui rendre visite, surtout quand la migration éloigne. Diawara installée à Paris, par exemple, illustre l'utilité des tontines par une petite histoire. Lorsque sa mère est tombée gravement malade l'année dernière, elle n'avait pas les moyens d'aller la voir, elle a donc demandé à la gérante d'une des tontines auxquelles elle participe de lui donner le tour en urgence, grâce à quoi elle a pu se rendre chevet de sa mère. Avec le tour d'une autre tontine, elle a pu se faire fabriquer des bracelets en or « 24 carats ». Elle avoue ne pas aimer particulièrement les bijoux en or. Mais son objectif était de montrer à sa mère qu'elle avait bien réussi, ce qui ne pouvait manquer de la flatter. Diawara voulait montrer à sa mère que leur séparation avait valu le coup, car même si elle souffrait d'être loin d'elle, Diawara avait réussi et c'était grâce à elle. La rupture avec la famille maternelle est vécue douloureusement par les femmes lors de leur mariage. En Afrique, beaucoup de chants la mettent en scène comme un malheur, qui semble d'autant plus difficile à surmonter lorsque le mariage entraîne la migration. Les tontines expression du lien maternel de la transmission sont

donc aussi le moyen d'entretenir ce lien, de dédommager les mères du départ leurs filles par des dons et des démonstrations de réussite. Si l'épargne tontinière ne profite pas directement à la mère, elle peut aussi être investie dans la branche maternelle de la famille. Cumba par exemple, qui a perdu sa mère, a financé grâce aux tontines un petit commerce au profit de sa famille maternelle.

d) Le quotidien des épouses et l'âge des femmes

Dans les énoncés, donc, la femme est partout valorisée en tant que mère, il n'en reste pas moins qu'en tant qu'épouses, les femmes d'Afrique de l'Ouest sont encore massivement astreintes à des tâches domestiques épuisantes sous la tutelle d'un époux et d'une belle-mère exigeante, et avec la charge d'enfants nombreux à soigner. Accéder à l'indépendance sociale semble parfois difficile pour une femme du Sahel, et cette aspiration correspond à un long processus d'émancipation au fil des âges. Entre la maison paternelle et celle de son époux, elle ne fait que changer de tutelle. Elle doit par exemple demander l'autorisation à son père puis à son époux pour entreprendre un voyage, et cela est souvent présenté par elles-mêmes comme un des traits manifestes de leur soumission [405]. Pour les sorties et les activités quotidienne les hommes ne sont certes pas sans cesse en train de surveiller leurs épouses, car lorsqu'ils sont présents (ce qui dans les familles que j'ai fréquentées était somme toute assez rare) ils vaquent eux-mêmes à leurs occupations. C'est surtout pour les décisions importantes, les voyages, l'occupation d'un emploi, que les femmes doivent avoir l'accord de leur époux, sous peine de conflits importants. Une femme d'affaires chrétienne me raconta un jour comment son mari refusa de manger sa cuisine pendant plusieurs semaines parce qu'elle avait adhéré à une coopérative sans sa permission. Bien souvent, d'ailleurs, les femmes ont elles-mêmes à cœur de respecter les formes, du respect et de la soumission, pour ne pas mettre à mal le statut viril de leur mari et la paix du foyer. Ce phénomène est souvent présenté par les mouvements féminists comme une intériorisation, par les femmes, d'une domination symbolique.

405 À ce sujet, les travaux et les communications orales de Marie Rodet permettent cependant de s'interroger sur l'origine traditionnelle de cette obligation, qui s'est trouvée formellement institutionnalisée par l'administration coloniale à travers un décret de 1920. Dans le Haut-Sénégal, et par la loi de 1928 portant réglementation de l'émigration des indigènes, article 7 : « L'émigration est interdite aux indigènes non-citoyens français ci après désignés 1°) aux femmes mariées, sans le consentement du mari, 2°) aux femmes non mariées, sans le consentement du chef de famille. » M. RODET, *Les migrantes ignorées du Haut-Sénégal (1900-1946)*, Paris, Karthala, 2009, cf en particulier son Annexe 4, p. 286.

Concernant le statut, le pouvoir et les richesses des femmes en Afrique de l'Ouest, il y a une donnée importante et parfois négligée, celle de l'âge ou plutôt du statut générationnel d'une femme. En effet, le genre n'est pas l'unique déterminant du statut des femmes. Et les femmes, malgré une position globalement subordonnés, dont elles subissent quotidiennement les conséquences en particulier dans une assignation aux tâches ménagères, captent par ailleurs progressivement au cours de leur vie une part grandissante de liberté, par leurs actions individuelles et collectives, et par les enfants qu'elles mettent au monde [406].

En effet la vie quotidienne, le statut et les honneurs que l'on offre à une femme dépendent beaucoup en Afrique de l'Ouest de son âge et de son rang dans la famille. Ils seront très différents selon qu'on est une jeune fille, pas encore faite femme par le mariage, une femme mariée sans enfant, une mère de famille, ou une mère dont un fils est marié, et enfin une vieille femme à la charge ses descendants. C'est pourquoi les cérémonies familiales peuvent apparaître comme le passage de seuils essentiels pour une femme. Dans la vie domestique traditionnelle, la période de sa vie où une femme a le plus de marge de manoeuvre est celle qui s'écoule à partir du moment où elle a marié un fils, obtenant ainsi d'un autre lignage une belle-fille, qui vient la décharger des tâches ménagères. Comme elle-même l'avait fait pour sa propre belle-mère. Ceci est cependant à relativiser aujourd'hui pour les cas où les belles-filles décident avec l'accord de leur époux de rester dans leur famille d'origine, (cas assez fréquent au Sénégal mais moins facilement accepté pour une première belle-fille), et pour les femmes dont les enfants ont rompu avec l'orde tradtionnel par le fait notamment de la migration, et qui ne logent pas non plus avec leur belle-fille.

On notera qu'à Bafoulabé comme à Saint-Louis, les femmes les plus actives et présentes dans les tontines sont celles qui ont atteint ce statut de belle-mère, ou celles qui sont restées vivre dans leur famille. Les femmes mères de famille attentive, vivant dans leur belle-famille n'ont en général guère de temps, ni d'argent d'ailleurs, pour les affaires de tontines. Certaines trouvent parfois une heure par jour pour confectionner des jus qu'elles revendent, mais ceci ne peut jamais devenir, faute de temps et d'investissement, une activité très lucrative. À défaut de richesses elles doivent, si elles souhaitent participer à une tontine, demander l'argent de la cotisation à leur époux, ce qui est une marque de subordination, ou subtiliser une part de la dépense quotidienne

406 N. KEITA, 2005, art. cit. p. 98.

que ce dernier lui donne pour le marché, ce qui arrive fréquemment.

Mais lorsqu'une mère marie son fils, elle gagne en général une belle-fille et c'est pour elle une grande libération. Elle continuera pendant un temps à exercer l'autorité sur la cuisine, mais sera dispensée du marché, de la préparation, des lessives etc.. Toute tâche dont la charge revient désormais à la belle-fille. C'est alors qu'elle peut pleinement s'adonner au commerce, au maraîchage, aux affaires de tontines, jusqu'à en avoir plusieurs. C'est pourquoi le mariage de son premier fils constitue pour une femme un grand moment de joie et de gloire, car voici venu pour elle le temps de la liberté et de la prospérité.

En contexte migratoire, la charge des enfants reste lourde plus longtemps, surtout dans un monde auquel il faut s'adapter. Mais la première génération des migrantes a bien souvent souhaité accéder à un emploi à temps partiel lorsque les enfants sont tous entrés à l'école. Le système des allocations familiales a pu être parfois bénéfique, en ce sens qu'il permet aux femmes de gagner un peu d'argent de leur *travail* dans le sens donné plus haut à ce terme.

L'essentiel est de comprendre qu'une femme devient plus libre de faire croître son capital social et économique, lesquels sont étroitements liés, à partir du moment où elle a en quelque sorte terminé son travail de mère et marié ses enfants. Tout au long de leur existence les femmes sont conscientes qu'elles peuvent finalement atteindre une forme de libération méritée, à travers le mariage de leurs enfants, ce qui explique en partie me semble-t-il l'effervecence des cérémonies.

d) L'exercice subtil du pouvoir féminin

Il est bien connu par ailleurs que les femmes africaines lorsqu'elles sont encore jeunes possèdent une influence sur les commandements de leur époux, qui se trouve souvent obligé de céder à leurs attentes. En effet s'il est vrai qu'une épouse n'exerce pas l'autorité dans son ménage au vu et au su de tous, certains attributs de la séduction féminine (petits pagnes, encens, colliers de perles) sont au Sénégal nommés « papiers de la maison » ou « clefs de la voiture », signifiant ainsi tout ce qu'une femme peut obtenir de son mari grâce à son pouvoir de séduction et dans l'intimité de leurs rapports. En ce sens les moments de danse dans les tours de tontines, que l'on a perçu comme une émulation et à l'issue desquels il est possible de gagner certains accessoires de

séduction, peuvent aussi représenter un intérêt pour gagner en influence sur son mari. Mais il est plus avantageux pour les femmes de l'exercer subtilement.

Dans la féminité, le fait de savoir s'humilier, de ne pas se montrer supérieure en public, apparaît également comme une façon d'obtenir ce que l'on veut, et d'exercer subtilement une forme de pouvoir. Rapportant ses discussions sur l'égalité des sexes avec des femmes d'affaires dakaroises à la fin des années 70, Colette Le Cour Grandmaison cite l'une d'entre elles :

> « C'est tellement mieux d'être bien dans sa peau, d'être femme. Paraître faible nous donne beaucoup de force. Tu feins d'être faible et c'est comme cela que tu mènes les hommes. De cette manière tu arrives à leur faire faire tout ce que tu veux, car ils ont toujours le sentiment d'être de généreux seigneurs. Ici, au Sénégal c'est une de nos astuces… »[407]

Cette représentation de la nécessaire subtilité de l'influence féminine au sein du couple mais également dans les rapports sociaux de sexe en général est assez unanime parmi les femmes fréquentées sur le terrain : « Il faut faire doucement doucement ! ». Les femmes engagées s'inscrivent dans une représentation non conflictuelle des rapports sociaux de sexe, qui n'exclut pas une action discrète en faveur des transformations de ceux-ci. L'idée correspond à une appréhension assez généralisée des conflits dans les sociétés étudiées, et un recours important à la médiation et au consensus dans les relations sociales. C'est une des raisons pour lesquelles le féminisme d'inspiration occidentale remporte en Afrique de l'Ouest une audience modérée, car il est perçu comme revendicatif. Les militantes ouest-africaines sont quant à elles relativement conservatrices d'un certain ordre social : « Ce qui est important, c'est d'être consciente de notre rôle de mère et d'épouse ! »[408]. Elles ont plutôt tendance à s'exprimer en faveur d'une complémentarité dans les rapports sociaux de sexes. Mises à part quelques rares exceptions, comme le mouvement sénégalais *yewu yewi* (se réveiller) fondé par la sociologue Angélique Savané qui fut une des seules à se revendiquer « féministe », la cause des femmes est portée principalement par un discours sur la décolonisation de ce dernier et la reconnaissance d'une pluralité *des* féminismes. Il y a également une forme de féminisme que l'on peut dire institutionnel, mis en œuvre par les Etats à travers la création par exemple des Groupements de

407 C. LE COUR GRANDMAISON, 1979, op.cit, p.68.

408 Propos d'une militante recueillis par Aurélie LATOURES, « Je suis presque féministe mais … Appropriation de la cause des femmes par les militantes maliennes au FSM de Nairobi 2007 », *Politique Africaine* n° 116 (2009), pp.143-162, p. 152.

promotion féminine (GPF), et par les ONG qui mettent l'accent sur la contribution productive des femmes au « développement ».

f) La distinction des sexes

Mais dans le domaine domestique et parmi les femmes moins engagées, tout se passe parfois comme si elles acceptaient sans trop d'amertume un état de soumission formel en « jouant franchement le jeu ». Pour mieux le comprendre, on peut revenir sur certaines particularités des modes de construction de la distinction entre les sexes et les genres dans les sociétés étudiées. On s'appuiera sur un conte qui me fut transmis par Musumakhan, qui le tenait elle-même de sa grand-mère maternelle le racontant aux enfants au cours de veillées nocturnes. Rappelons que cette dernière était une esclave puissante, habilitée à ce titre à parler des histoires de sexe :

> « Il fut un temps où le sexe féminin et le sexe masculin étaient détachés du corps des hommes et des femmes, ils ne venaient sur eux, que s'ils en avaient envie. Un jour, le sexe féminin et le sexe masculin partirent pêcher au fleuve. Une fois dans l'eau, le sexe féminin dit : « Je trouve beaucoup de poissons ! ». Une fois dans l'eau, le sexe masculin dit : « Je ne gagne rien du tout ! ». Le sexe masculin s'en alla réclamer au sexe féminin, parce que celui-ci gagnait plein de poissons alors que lui ne gagnait rien. Le sexe masculin et le sexe féminin finirent par se disputer. Le sexe féminin disait : « Cesse de me regarder avec ton long cou ! ». Le sexe masculin : « Cesse de me regarder avec ton œil rouge ! ». À force de disputes, on décida que le sexe masculin et le sexe féminin devraient rester chacun bien à leur place sur le corps des hommes. »

Ce conte correspond à un mythe récurrent, celui d'une première humanité à l'identité sexuelle imprécise et aléatoire, que l'on retrouve par exemple dans l'ouvrage de Suzanne Lallemand : *L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest* [409]. Beaucoup de contes concernant les organes sexuels racontés aux enfants en Afrique de l'Ouest tentent ainsi:

> « de retracer des étapes de l'élaboration symbolique à laquelle ces organes et leur fonctionnement donnent lieu, et greffent sur des scénarios élémentaires qui pénètrent dans l'intimité de l'auditoire juvénile, un ensemble complexe de règles liées au sexe les fonctions

409 S. LALLEMAND, « Origine des parties sexuelles » in *L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest*, Paris, L'Harmattan, 1985, pp. 111 à 152, exemple p. 122 (récit Dan du Libéria). Mais les contes qu'elle propose ne sont pas tout à fait équivalents à celui que j'ai entendu à Bafoulabé.

qu'il détermine, les positions qu'il assigne »[410]

Ils ont donc aussi quelque chose d'initiatique. Un autre de leurs mérites réside dans l'invention de ces personnages tout à la fois comiques et décalés que sont Pénis et Vagin, copies métonymisées du père et de la mère, qui permettent à l'enfant de penser les rapports conjugaux. Des difficultés et du bon usage social de la sexualité, ils signalent l'importance. Cet usage socialement cautionné - dont on peut par ailleurs discuter des polarités - a pour préalable tout à la fois un discours et des rituels. Alors que dans certaines régions de tradition patrilinéaire les contes présentent l'homme venu sur Terre complet, tandis que la femme se voit attribuer un sexe par la suite, Suzanne Lallemand constate qu'inversement, « chez les peuples proches de la mer, aux traditions matrilinéaires ou bilinéaires, le folklore oral tend à attribuer à la femme des facultés procréatrice antérieures à celles de son compagnon »[411]. Le conte transmis par Musumakhan semble se rapprocher davantage de ces derniers, même si Suzanne Lallemand montre bien que différents types de représentations sur la distinction des sexes peuvent être contés dans une même région.

Celui que nous étudions insiste sur la capacité qu'a le sexe féminin de « pêcher des poissons », une manière imagée de désigner le fait d'engendrer des enfants. On peut même souligner qu'il n'évoque pas l'apport complémentaire du sexe masculin dans le processus de procréation [412]. Le conte parle alors de la jalousie que ce pouvoir suscite chez le sexe masculin, laquelle est source de conflit. Les disputes qui s'ensuivent aboutissent à l'attribution définitive d'un sexe ou de l'autre aux êtres humains, qui deviennent alors des êtres distincts et séparés, comme à l'issue des rites d'initiation et des cérémonies. La morale, me semble-t-il, de ce conte est que l'ordre social et la paix nécessitent distinction et séparation entre hommes et femmes. Comment passe-t-on alors de la reconnaissance de la nécessité de la distinction à « la valence différentielle des sexes, qui selon Françoise Héritier, « est là dès l'origine du social» [413] ?

Pour Françoise Héritier, la distinction entre homme et femme se trouve à la base de tout le système binaire humain de classification opposant l'identique au différent. La femme, grâce à son sexe et contrairement à l'homme, peut se reproduire à l'identique en

410 S. LALLEMAND, 1985, op. cit., p. 20.

411 S. LALLEMAND, 1985, op. cit., p. 146.

412 Cette représentation jalouse de la reproduction des êtres humains n'est pas, on l'entend bien, conforme au modèle aristotélicien du *pneuma* masculin porteur de vie, dont la matrice de la femme fait figure de réceptacle dans de nombreuses sociétés.

413 F. HERITIER, *Masculin/féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 18.

mettant au monde des filles ou même produire du différent en donnant naissance à des garçons. La reproduction des hommes implique, quant à elle, une appropriation du corps des femmes, et fonde, selon Françoise Héritier, la nécessité pour eux d'une domination masculine universelle, entraînant l'asservissement des femmes à cette tâche, qui peut alors être perçue comme une infériorisation[414]. Le système de représentation du pouvoir à l'œuvre repose sur l'idée plus ou moins explicite qu'à l'origine, l'homme n'est que « du bois sans progéniture » et que la femme est née avec un pouvoir supérieur, mais qu'elle doit bien se garder de le montrer, pour ne pas entraîner de conflits insolubles. Sory Camara souligne à ce titre que la communauté masculine est consciente du fait que « la femme n'a pas capitulé »[415]. Les hommes entretiennent une certaine méfiance, symboliquement construite, à l'égard des femmes que quelque part ils redoutent. On ne dit d'ailleurs là rien de plus nouveau que ce que Georges Balandier avait souligné dans son chapitre intitulé « Hommes et femmes ou la moitié dangereuse »[416].

Il y a ainsi quelque chose, dans la suprématie masculine, qui la poserait comme avant tout apparente et formelle, et ce d'autant plus que les hommes, ayant vaguement conscience de leur faiblesse, cherchent d'une part à la dissimuler à travers l'exercice d'une autorité, et d'autre part à la racheter à travers notamment le paiement de la dot.

414 Chaque peuple a ensuite sa manière propre et originale de voir et de construire ce rapport de distinction hiérarchique, que seule la maîtrise de la fécondité a pu bouleverser, et ceci très récemment à l'échelle de l'histoire.

415 S. CAMARA, 1976, op.cit p.50.

416 G. BALANDIER, « Hommes et femmes ou la moitié dangereuse », in *Anthropo-logiques*, 1974, op. cit., pp.13 à 56.

B) MISE EN SCENE DU FEMININ ET CONVERSION DES BIENS MASCULINS

Ces énoncés, principes, notions, valeurs, me sont apparus à certains endroits comme mis en scène à travers les tontines et les cérémonies, dans une tentative éperdue de dépassement des tensions que leur affirmation génère. J'étudierai dans ce chapitre l'hypothèse selon laquelle le pouvoir social et symbolique féminin se trouve ainsi construit et réaffirmé lors de ces événements qui sont pour les femmes une des rares occasions d'émancipation. L'expression étonnament libre des femmes dans ces moments contraste avec l'attitude réservée et respectueuse à l'égard des époux et de la belle-famille dans le cadre domestique, ce qui a pour but de ne pas porter atteinte à leur autorité et à la paix du foyer. Lors des réunions de tontines, que l'on appelle parfois *Intimités* au Mali (en français dans l'usage), les femmes ont l'occasion de parler de tout et de se conseiller. Comme toutes les femmes du monde se retrouvant entre elles, elles parlent des hommes, de sexualité, et rient de ce qui au quotidien pourrait tout autant les faire pleurer.

Pendant les cérémonies, réunies entre égales, par groupes d'uniformes, quand elles font montre de leurs talents de danseuses ou étalage des biens caractérisant leur féminité, elles s'expriment aussi. Ces événements ont incontestablement une dimension non seulement sociale mais également ludique et esthétique. Les quelques hommes présents, s'ils ne sont pas griots, m'ont toujours paru dans ces contextes cérémoniels, et en particulier dans la région Ile-de-France, mal à leur aise et peu fiers de leur fortune au milieu des femmes richement vêtues et largement maîtresses de l'événement. Odile Reveyrand Coulon n'avait donc pas tort de supposer à propos des associations féminines qu'elles ne sont pas tant utilitaires que « défensives d'un art de vivre au féminin »[417].

[417] O. REVEYRAND COULON, « Les associations féminines en Afrique Noire, l'exemple de la

a) Idéal identique

Les cérémonies (initiation, mariage, baptême) apparaissent donc comme l'expression d'une valeur de la femme, en tant que telle. Le geste de substitution sous le voile de la mariée d'une de ses sœurs de classe d'âge (*gita*) en pays mandingue se réfère notamment au principe d'identité de ce qui est égal, que l'on retrouve dans la langue bambara comme wolof, dans lesquelles l'expression de l'identique est la même que celle de l'unité. On dira de deux choses qui sont identiques *a bé kélé, ben la*, c'est un ! Qu'il s'agisse de la mariée ou d'une de ces égales n'a dans le fond pas tant d'importance, puisqu'il s'agit d'une figure féminine en âge de devenir épouse que l'on veut montrer. On a vu que cacher cette figure féminine sous un voile épais de percale était une façon de la célébrer sans l'identifier. Germaine Dieterlen envisage le geste de la substitution sous un voile de la mariée par une de ses amies comme une répétition symbolique de l'acte initial d'où serait sorti le genre humain. D'après le mythe cosmogonique qu'elle a recueilli chez les Bambara, les premiers hommes sont apparus sur terre par couples de jumeaux de même sexe. L'acte initial instituant le genre humain a été l'échange de jumeaux entre deux couples. Germaine Dieterlen déduit de ses enquêtes qu'

> « avant l'union sexuelle, les jumeaux fictifs des deux conjoints étaient et sont encore figurés par des personnages réels : chacun des époux est enveloppé pendant un certain temps avec son jumeau idéal d'un tissu qui figure à la fois la matrice maternelle et sur un autre plan celle de l'univers »[418].

Dans les cérémonies que j'ai observées à Bafoulabé, la mariée et sa jumelle sont identiques sous le voile, et le marié, de son côté, est également enveloppé sous un voile avec un de ses jumeaux (*flani)*, avant l'entrée en résidence. Au moment de l'exposition du trousseau, la mariée sera enfin enveloppée sous le *tama* avec un des *flani*, et ceci m'avait paru assez énigmatique. La gémellité se trouverait donc au centre de la relation valorisée voire même mythiquement idéalisée, entre les *flani* et le marié et les *gita* et l'épousée. Le mariage est un échange entre deux groupes d'êtres identiques, idéalement

Casamance (deuxième partie)», in *Le mois en Afrique*, n° 251-252, déc.1986-janv.1987, p. 97-120, p. 98.

418 G. DIETERLEN, 1954, op. cit., p. 817.

égaux. C'est dans cette institution que semble se jouer fondamentalement la distinction de genre (et non de sexe), et celle-ci n'est pas donnée mais construite et intervient comme une contradiction. Etudiant du point de vue linguistique le système wolof du choix par l'époux (*jëkker*) d'un époux féminin (*njëkke*) pour une autre femme (*jabar*) qu'il s'apprête à épouser, Ismaël Moya souligne aussi cette confusion entre l'unité de la père et la distinction de sexe :

> « Cette configuration exprime, en même temps, dans la relation de mariage, l'unité de la partie (le radical est identique) et, à un niveau subordonné, la distinction de sexe entre l'époux et sa « sœur » (*jigéen*). Sur le plan de la parenté, ceci implique, au niveau de la relation de mariage, une annulation ou une neutralisation de la distinction entre les sexes dans la relation à leur épouse (*jabar*). »[419]

On comprend donc que le mariage est loin d'être une relation strictement conjugale entre deux individus. L'échange matrimonial implique un ensemble de relations entre égaux, et notamment avec ceux que l'on ne choisit pas (que l'on ne peut pas choisir) comme époux (une personne de même sexe, une personne de même père).

Le mariage apparaît aussi comme un moyen de lier entre eux par l'échange non seulement les lignages mais les groupes de classe d'âge, notamment au Mali où les échanges entre *flàni* (jumeaux du marié) et *gita* (amies de la mariée) sont nombreux. Il détermine des obligations d'entraide, d'assistance, de dons et contre-dons entre groupes et confirme ainsi la pérennité des liens que symbolise l'échange de femmes. La femme en tant qu'instrument permettant d'étendre l'influence d'un groupe est extrêmement précieuse. Marie Rodet, dans son ouvrage, montre bien comment, même sous la colonisation, la femme, par sa mobilité matrimoniale, permettait d'étendre les réseaux de relations et d'influence des hommes et des femmes entre le Mali, le Sénégal et la Guinée, selon des parcours tracés par les échanges répétés. La femme constitue à ce titre une richesse inestimable. Il suffit, pour mieux le saisir, de citer à nouveau Georges Balandier : « C'est par les femmes que les hommes ont engendré matériellement et symboliquement la société ; ils n'ont pas encore oublié ce privilège exorbitant. »[420]

b) Époux féminin

Pendant les cérémonies de mariage, l'extrême déférence de la famille du marié à

419 I. MOYA, 2011, op. cit, p. 165.

420 G. BALANDIER, 1974, op. cit., p. 56.

l'égard de la famille de la mariée, et à l'inverse les réticences à la céder mimées par les représentants de la mariée sont aussi une expression de la valeur qu'on accorde à la femme ou plus précisément au groupe donneur de femme. Au début, ces interminables négociations ont provoqué chez moi une sorte d'incompréhension agacée. A chaque visite dans la maison abritant la famille de l'épouse, la *balima muso kuntigi* doit verser des dons de kolas et d'argent dont le montant est ardemment négocié. Le soir, avant que le cortège puisse quitter la maison pour amener la mariée chez son époux, il faut encore verser 5 000 francs CFA, cotisés entre les *flàni*, les *balima muso* et la *denbadiala* du mari. On comprendra en fait que l'ardeur des négociations et le montant des dons surérogatoires demandés à la famille de l'époux déterminent symboliquement la valeur que la famille de l'époux accorde à cette nouvelle venue, et le sacrifice que la famille de la fiancée consent à faire en la donnant. D'une manière plus générale, c'est la valeur de la femme qui est célébrée.

Cette déférence extrême se ressent surtout à travers le travail cérémoniel de celle qui est nommée *balima muso kuntigi*, et que j'accompagnai toute une journée lors d'une entrée en résidence à Bafoulabé. Cette *balima muso kuntigi* passe la journée à faire des allers et retours entre les deux maisons où sont réunis de manière distincte les deux lignages dont on célèbre l'alliance. La *balima muso kuntigi* porte les vêtements masculins de l'époux qu'elle représente, simplement parfois une casquette et une chemise. Revêtir les habits de quelqu'un apparaît dans bien des sociétés africaines comme une façon de le servir, tout en l'imitant parfois à ses dépens et en usant des propriétés cathartiques du rire. Cette attitude d'imitation est cependant plutôt observée dans des contextes de deuil, c'est par exemple celle qu'adoptent les petits-enfants d'un défunt le jour des funérailles dans les sociétés sahéliennes, ou des imitatrices nommées à cet effet chez les Nawdba du Nord Togo [421]. Dans le cas de la cérémonie d'entrée en résidence à Bafoulabé, la *balima muso kuntigi* ne va pas jusqu'à imiter à proprement parler celui qu'elle représente. Porter les vêtements de l'époux permet déjà une forme d'équivalence pragmatique. Mais elle se dépense en son honneur, veille au bon déroulement des cérémonies, et assure en particulier la médiation entre les deux lignages, comme si là encore il fallait que cette médiation soit assurée par une femme.

[421] M. LAINE, « La différence sexuelle et sa mise en abîme dans l'entre-deux deuils. Figures rituelles féminines et construction du genre chez les Nawdba (Togo) » in C. GRENIER-TORRES, *L'identité genrée au cœur des transformations. Du corps sexué au corps genré*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 251-268.

Bien qu'il ne s'agisse pas d'un travestissement très poussé, la différence des sexes se trouve malgré tout confuse, si ce n'est abolie, pour être mieux réaffirmée. La *balima muso kuntigi* n'est pas vraiment considérée comme un homme par l'épouse de son frère classificatoire, mais plutôt comme son *époux féminin*. Elle n'adopte pas pendant la cérémonie des comportements masculins, bien au contraire, elle danse systématiquement et elle porte l'eau sur sa tête pour l'amener au parent de « sa femme ».

À propos de travestissement, Michaël Houseman et Carlo Severi ont souligné le processus de schismogénèse dans la cérémonie de Naven décrite par Gregory Bateson. Ce terme compliqué désigne un processus dynamique de différenciation des groupes sociaux, et dans le Naven des groupes féminins et masculins et des comportements liés (ethos). Mais dans la cérémonie du *koñonsu*, si schismogénèse il y a, opérant comme « un processus de différenciation dans les règles du comportement individuel, qui résulte d'un ensemble d'interactions cumulatives entre individus »[422], elle intervient plutôt comme une distinction entre le groupe de preneurs et le groupe de donneurs de femme. Toute la famille et le groupe de l'époux disent d'ailleurs « notre femme » en parlant de la nouvelle venue, et acclament sa beauté et sa gentillesse. La *balima muso* ne revêt pas n'importe quels habits masculins, mais ceux de son frère classificatoire auquel elle s'identifie ainsi que toute la famille. C'est pour ainsi dire en son nom (sous sa casquette) que toute la journée du mariage, elle va se fatiguer pour apporter à la famille de l'épousée, l'eau chaude pour le bain, les repas, des kolas, du tabac, le thé, de l'argent, tout en s'excusant mille fois du fait que ce ne soit pas suffisant. Dans le langage de Bateson, on est ici en présence « d'une modalité complémentaire » de schismogenèse. Plus la *balima muso* s'épuise, plus les membres du groupe de donneurs de fille, en particulier le *numu*, profèrent de manière exagérée d'incessantes plaintes et exigences. Et toute cette déférence des uns et toute cette résistance des autres sont l'expression de la valeur que l'on attribue à l'épousée. La *balima muso kuntigi* finit même, on l'a vu, par porter la mariée sur ses épaules, elle l'accompagne ainsi au passage d'un seuil dans le rite de passage que constitue le mariage.

Ce processus contraste ensuite terriblement avec la place qui sera faite à la femme épousée dans sa nouvelle demeure, où c'est bien plutôt elle qui portera chaque jour l'eau du bain aux ascendants et collatéraux de la famille de son époux. Seydou Badian

422 G. BATESON, 1971 (1936), op. cit., p. 175.

exagère sans doute le contraste entre la déférence cérémonielle et les difficultés quotidiennes des épouses, à travers les dialogues de son jeune personnage qui se rebelle contre l'ordre traditionnel du mariage : « Il dépensera trois cent mille francs en cadeaux, il comblera les aèdes et musiciens, il fera vingt jours de tam-tam pour épouser cette femme ; puis quand elle sera chez lui, il lui fera brouter de l'herbe ! »[423]. Les biens cérémoniels qui circulent, les danses et les chants des griots sont aussi l'expression d'une certaine valeur des femmes, défendue par les femmes, dans un des rares moments qui leur appartient. Elles le font qui plus est avec l'argent des hommes.

c) Valeur symbolique de la dot

En français, le mot « dot » est souvent utilisé pour désigner cette prestation due par l'homme pour obtenir d'une famille une épouse dans les sociétés patrilinéaires et virilocales d'Afrique de l'Ouest. Mais le terme entraîne confusion, car il désigne aussi les biens qu'une femme européenne apportait en se mariant au temps de Molière ; or ces apports féminins ont cours également en Afrique de l'Ouest contemporaine. Ils ont une place importante dans le déroulement des cérémonies du mariage, occultée par l'importance accordée par la littérature à la dot au sens de richesses dues par l'homme pour obtenir une épouse d'un lignage. Les flux financiers mobilisés de part et d'autre de l'alliance et en particulier du côté féminin par des échanges tontiniers méritent en effet d'être considérés dans leur interaction. Par l'effet de la multiplication opérée à travers les réseaux féminins par une réciprocité dissymétrique, le trousseau (*minan, yeb*), les frais engagés par la mère de l'épouse dans ces trousseaux et ces cadeaux à la belle-famille sont souvent plus élevés que la dot versée. C'est d'ailleurs en ces termes que sont présentés les échanges matrimoniaux par les femmes :

> « Moi si c'est ma fille qu'on a mariée, je me dis : « on a donné à ma fille un million, donc je dois doubler ce million, je dois préparer deux millions pour la famille du mari. ».

Comme le souligne aussi Jean-Pierre Olivier de Sardan : « la dotation de la mariée par les siens couvre largement le montant des dons dont sa famille aura bénéficié (dons et suppléments). »[424] Pour Bierre Bourdieu, qui observe le même phénomène de surenchère des contre-dons rendus par la famille de l'épousée à celle du mari chez les

423 S. BADIAN, *Sous l'orage*, 1972, op. cit., p. 65.

424 J. P. OLIVIER DE SARDAN, 1984, op. cit., p. 253.

Kabyles, les contre-prestations apparaissent dans le mariage comme une façon de convertir la recherche d'une maximisation du profit matériel en maximisation d'un profit symbolique[425]. Ce constat invite donc à reconsidérer les théories anthropologiques classiques sur la valeur symbolique de la dot, versée par l'époux.

Rappelons tout d'abord par précaution, que l'interprétation courante et péjorative, selon laquelle cette dot constitue une forme d'achat, de sorte que les femmes sont considérées comme des objets, est de longue date démentie par l'anthropologie. Le versement d'une dot par l'époux n'implique pas que la femme soit aliénée de façon définitive à ce dernier et sa famille. Charles Monteil le dit lui-même :

> « Les indigènes disent que la dot représente la « vie » de la femme, mais cela ne signifie pas que la femme devient par le mariage, la propriété de son mari, car le mariage n'a jamais eu pour effet de changer la condition de la femme »[426].

En effet les femmes ouest-africaines, pour lesquelles un époux a versé une dot de quelque valeur soit-elle, et ceci dépend des relations entre les lignages alliés, restent très attachées à leur famille d'origine. C'est une donnée importante, entre autres, de constater que les femmes au Mali et au Sénégal conservent dans la vie courante et notamment dans les cérémonies et les tontines le nom de leur patrilignage. Je n'ai jamais entendu Musumakhan Sakiliba se faire appeler Musumakhan Sacko, si ce n'est dans le système administratif. D'autre part une femme, bien qu'elle travaille au quotidien pour la famille de son époux, n'est pas acquise par elle. Elle ne peut en aucun cas être rétrocédée par elle à un autre groupe. En cas de divorce, elle retourne chez son père ou sa mère. Si c'est l'homme qui a répudié sa femme, où s'il l'a abandonnée de fait, il perd tout droit à la dot. Mais si c'est la femme qui demande le divorce, ce qui est bien souvent le cas, elle doit restituer la dot, même si elle invoque des motifs valables[427].

Selon une autre interprétation, l'argent du mariage intervient comme une compensation pour ceux qui cèdent une femme, non seulement une part de leur force de travail mais aussi et surtout une part de leur « quantum de vie » qui permet la

---

425 P. BOURDIEU, 2000, op. cit. p. 60.

426 Charles Monteil lui-même l'a démontré dans sa monographie sur les Khassonkés : C. MONTEIL, 1915, op. cit. p. 183-184.

427 Ces dispositions traditionnelles du mariage tendent à être contrecarrées par les procédures judiciaires du divorce permises par le Code du mariage, adopté en 1962 au Mali, et surtout par le Code de la Famille, adopté en 1972 au Sénégal, qui reprennent des dispositions proches de celle du droit français, en cas de divorce.

reproduction du lignage. En tant que compensation, l'argent du mariage peut aussi permettre d'obtenir une femme pour les frères de celle qui est ainsi cédée. Il permet ainsi la circulation exogamique des femmes, au-delà de l'échange bilatéral. Un patrilignage ne pouvant pas s'assurer qu'il recevra des lignages alliés une femme pour chaque fille donnée, l'argent versé matérialise la dette, et permet l'échange multilatéral et différé. Cette interprétation se trouve dans une certaine mesure confirmée par mes observations de terrain. À Bafoulabé, une mère d'origine khassonké m'indiqua par exemple que sur les cinq vaches offertes pour la main de sa fille récemment, elle avait l'intention d'en donner quatre pour la dot de son fils qui allait bientôt se marier, elle en conservait une pour elle en guise de compensation de son lait. En effet une des prestations dues par l'homme à la mère de celle qu'il épouse représente symboliquement une compensation du lait de la mère qui a nourri de son sein celle qui s'apprête à quitter la demeure maternelle pour se marier. La *bayere*, littéralement la « part de la mère » est toujours une génisse (au moins) due à la mère, donneuse de lait. Dans les mariages en contexte rural, il est exigé encore aujourd'hui qu'une vache au moins soit attribuée en nature à la mère de la mariée. Le cordonnier Vieux Yafa défendait ainsi l'intérêt du groupe donneur de fille qu'il représentait lors du *tamado* de Djita Diallo :

> « Ils ont dit aussi qu'ils veulent que la famille du mari amène la *bayere*, et non pas de l'argent pour payer une vache. On ne veut pas accepter l'argent, mais on ne va pas laisser partir la fille sans *bayere*.»

Le fait d'exiger le versement en nature de la *bayere* pour que la cérémonie d'entrée en résidence puisse se faire apparaît également aujourd'hui comme un moyen de rendre ce don inaliénable. Cette *bayere* revient à la mère de la mariée, elle ne peut pas être redistribuée ou partagée.

L'hypothèse de la valeur compensatoire de l'argent du mariage semble donc bien opérante à certains endroits et notamment pour la *bayere*, dont on tient à conserver la valeur compensatoire en nature. Mais elle se trouve aussi, me semble-t-il, mise en discussion par la surenchère évoquée plus haut sur la valeur du trousseau et des contre-prestations de la famille de l'épousée vers celle de l'époux. De plus, il est somme toute assez rare aujourd'hui que les frères puissent encore compter sur le mariage de leur sœur et la participation de la famille pour rassembler la somme qui leur permettrait de

se marier, et ils doivent en général la gagner par eux-mêmes [428]. L'argent reçu pour le mariage d'une fille ne peut en effet pas servir de compensation pour les frères, puisqu'il ne reste pas dans la famille, mais se trouve distribué par les femmes dans les réseaux de sociabilité et investi en vue principalement d'assurer la réussite de la cérémonie et surtout le faste du *minan siri*, le trousseau de la mariée et les cadeaux à sa belle-famille.

Pour saisir plus précisément ce qui se joue aujourd'hui à travers le versement par les prétendants masculins au mariage d'une dot pour obtenir une épouse, il convient peut-être de rappeler que la dot n'est pas traditionnellement un ensemble monolithique, une somme versée en tout et pour tout. On a vu, dans le chapitre II de la deuxième partie, qu'il y avait généralement les cadeaux des premières démarches, les cadeaux obligatoires (qui interviennent comme une preuve de la capacité matérielle d'un homme à prendre soin d'une épouse en lui fournissant des habits, un lit), et l'argent versé pour organiser la cérémonie d'entrer en résidence et redistribué par les femmes etc.. Il ya également la part de la mère et la part du père, appelée chez les Khassonké *darodòn*, et qu'il partage entre les membres de la famille. Par exemple le père ayant reçu 50 000 lors des fiançailles de sa fille, redistribue 30 000 entre ses trois fils et garde 20 000 pour lui. Il n'est pas rare cependant que la mère vienne lui réclamer une petite part, non comme un dû mais pour l'aider à payer tels ou tels frais engagés pour la cérémonie.

Selon mes informatrices à Bafoulabé, qui étant principalement des femmes n'étaient peut-être pas toujours objectives sur la question, la valeur du *daròdon* est en chute libre. Tigida, originaire du Khasso, a fiancé sa fille et vient à Bafoulabé remettre à Musumakhan 1000 francs CFA et quelques kolas. S'ensuit une discussion en khassonké que l'on me traduit. L'époux doit encore payer la part du père *daròdon*, qui devrait s'élever à 75 000 francs CFA. Musumakhan constate que la part du père a beaucoup baissé ces derniers temps, à l'époque de son mariage le père devait recevoir presque 200 000 francs CFA. Tigida acquiesce, c'était approximativement pareil pour elle, un peu moins peut-être, sachant que Musumakhan s'est mariée dans une famille plus aisée que sa cousine Tigida. La somme réservée au père serait passée en une génération de presque 200 000 francs CFA à 75 000 francs CFA. Elle se réduirait donc comme une peau de chagrin. Il faudrait cependant des études quantitatives et statistiques pour confirmer cette affirmation féminine. De même chez les Wolofs, où c'est la part du père qui porte un nom de bétail, le *beyu baay*, littéralement « chèvre du père », celle-ci tendait dans les

[428] Adeline Masquelier fait le même constat au Niger, A. MASQUELIER 2005, art. cit., p. 61.

années 80 à lui revenir en exclusivité : « Quelquefois il en fait bénéficier ses parents patrilatéraux, mais tend de plus en plus à en jouir seul »[429]. Mais Ismaël Moya enquêtant quelques dizaines d'années plus tard n'entend pas parler de cette part du père [430]. Aurait-elle complètement disparu au profit des investissements féminins dans le lien social et le trousseau des filles ?

Enfin, il y a un troisième type d'interprétation anthropologique de la valeur symbolique de la dot qu'il faut prendre en considération. L'argent du mariage, comme le mariage en lui-même d'ailleurs, apparaissent à bien des égards comme un moyen pour les hommes de s'assurer une paternité sociale sur les enfants. Car, comme le rappelle Françoise Héritier : « Il avait fallu aux hommes une appropriation individuelle claire et durable de cette faculté qui est l'apanage du féminin »[431]. Paternité sociale, car dans les faits, et d'autant plus quand les maris sont en migration, il arrive qu'un enfant ne soit pas celui de l'époux de sa mère. Ce cas n'est pas très grave : si l'époux a payé la dot, l'enfant appartient à sa famille. Inversement si un homme a biologiquement donné des enfants à une femme sans pour autant avoir versé la totalité de l'argent du mariage, ses enfants n'appartiendront pas au patrilignage. Ils ne seront presque pas considérés comme ses enfants. C'est la raison pour laquelle à Bafoulabé, Awa oblige son fils à cotiser par son intermédiaire 5000 francs hebdomadaires dans une tontine pour qu'il finisse de payer l'argent qu'il doit à la famille de son épouse qui lui a déjà donné deux enfants. Le fils de cette dame a déjà en effet « perdu » une femme et des enfants faute d'avoir payé la totalité des prestations dues. Les cas de conflits à ce sujet sont très nombreux. Ils montrent bien que c'est le versement de la dot qui scelle le mariage, qui donne à l'époux la paternité sociale sur les enfants.

En cas de divorce, d'après le droit coutumier, les enfants sont à la garde du père, et s'ils sont trop jeunes les enfants vivent d'abord avec leur famille maternelle. Un oncle maternel pourra alors représenter une autorité supplétive pour les enfants, jusqu'à ce qu'ils aient l'âge, souvent plus de 10 ans, de retourner chez leur père. J'ai vu sur le terrain plusieurs femmes se battre pour obtenir la garde des enfants et parfois d'ailleurs obtenir gain de cause. Le fait que l'époux n'ait pas payé l'intégralité de la dot est le premier argument valable dans ce sens. S'il s'est manifestement mal conduit ou s'il est extrêmement démuni, la mère peut aussi gagner devant l'administration judicaire. Mais

429 A. BARA DIOP, 1985, op. cit, p. 110.

430 Communication personnelle.

431 F. HERITIER 2002, op. cit., p. 10.

la règle générale qui prévaut est sans conteste le fait que les enfants appartiennent à la famille de leur père à partir du moment où celui-ci a versé la dot. Il semble cependant que l'appartenance des enfants à leur patrilignage soit beaucoup plus nuancée au Sénégal.

Aujourd'hui en tout cas, dans une situation comme dans l'autre, l'argent versé par l'époux est principalement destiné à la mère de l'épousée, qui le gère et le redistribue au sein de ses réseaux de tontines, et l'investit dans le trousseau et les cérémonies. L'essentiel est de constater que l'argent des hommes qui est transformé par les jeux tontiniers des femmes en vue d'organiser des cérémonies fastueuses célébrant leur propre valeur, et d'acheter des biens féminins pour le trousseau (pagnes, ustensiles, bijoux). À travers les tontines également, les épouses, lorsqu'elles n'ont pas de revenus propres, prennent leur cotisation sur la dépense versée par l'époux et convertissent ainsi cet argent masculin en biens féminins. Ceci peut-être source de conflit lorsque l'époux s'apperçoit par exemple que le plat cuisiné par son épouse est plus pauvre que ce qu'il auraît dû être au regard de la dépense qu'il avait donné. Mais c'est le seul moyen qu'a trouvé cette femme pour être en mesure de verser sa cotisation tontinière et de danser un peu avec ses amies dans l'après-midi… Elle nie pourtant.

Dans la cérémonie, la réussite d'une cérémonie dépend d'une part de la somme offerte par l'époux. Que ce soit au Mali au au Sénégal pour célébrer l'entrée en résidence ou le baptême du premier enfant, le capital de départ que la mère de l'épousée doit faire fructifier est le résultat d'un don du mari. La réussite de la cérémonie et la somptuosité du trousseau dépend aussi de la capacité de la mère à redistribuer ce capital dans son entourage pour le faire fructifier en d'innombrables cadeaux. C'est ainsi que la somptuosité de *minan siri* d'une jeune mariée est à l'image du prestige social de sa mère. Le capital social de la *denbdiala kuntigi* compte aussi, puisqu'elle contribue largement avec ses investissements économiques et sociaux à la constitution du *minan*. J'ai assisté à Bamako au rassemblement d'un *minan seri* de plus de 500 pagnes, 10 énormes marmites, deux salons en cuir, plusieurs parures en or et en argent. La jeune fille quittait la semaine suivante le Mali pour l'Italie, où se trouvait son époux émigré. Les biens de son trousseau allaient être déposés chez sa belle-mère et partagés dans cette famille. Les contre-dons féminins dus à la belle-famille (*nioro*, *waref)* sont vécus comme une obligation, parce qu'ils déterminent le statut de la jeune mariée dans sa

nouvelle demeure. Voici comment Safi Sow présente l'affaire :

> « Non ce n'est pas une obligation, bon c'est une obligation parce que je veux que ma fille soit respectée dans cette famille-là. Si je ne le fais pas, j'ai l'impression que ma fille ne sera pas respectée, on va lui amener des problèmes et à la fin, le mariage va se casser. Nous les femmes, c'est cet esprit qu'on a ! Entre la femme et son mari, ça peut aller très bien, mais c'est entre les familles qu'il y a des problèmes. Parce que l'autre famille va dire : « Non, mon fils avait donné un million à la fille et jusqu'à présent la famille de la fille n'a rien donné comme cadeau », et ils vont commencer à créer des histoires à la fille. Quand son mari va venir, on lui dira : «*Ah, sa jabar bi daffa mën dor, dey* ! (ta femme elle sort trop) *du togu lu bax* ! (elle ne cuisine pas bien)». Ils ne vont pas dire qu'ils sont mécontents parce qu'ils n'ont pas reçu de l'argent de l'autre famille, mais que la femme a mauvais caractère, qu'elle parle trop… Alors son mari va lui crier dessus : « Essaye de faire quelque chose de bien !». Et les histoires vont commencer entre eux et le mariage se casse. C'est pourquoi nous sommes obligées de faire ces gaspillages pour sauvegarder le mariage. »

Il semble donc que dans l'appropriation par les mères de la dot et sa redistribution (presqu'intégrale exceptées la petite part du père et la *bayere*) au sein de réseaux sociaux multiplicateurs de ressources, il y ait une volonté des femmes d'exprimer la valeur de leur capital social en tant que mères, et de défendre le statut de leur fille en tant qu'épouse dans leur belle-famille. Il s'agit là d'un « travail » pour les femmes qui l'entendent dans le sens de devoirs ou de stratégies d'investissement, cela fait partie de celui d'une mère, de sauvegarder l'honneur et le mariage de sa fille.

d) Biens féminins

Ce qui reste du trousseau, quand il en reste quelque chose, après les distributions au sein de la belle-famille, est *in fine* la propriété de l'épouse qui dira par exemple dans son travail quotidien: « maintenant il faut que je lave mes bols ». Ces biens sont sa propriété et celle de ses enfants, qui en hériteront lors de son décès. Le mari n'a pas de droit de regard sur ces richesses de sa femme. Charles Monteil évoquait quant à lui, au titre des biens inaliénables de la femme, les *paraphernaux*, c'est-à-dire les biens qui ne font pas partie de la dot, et plus précisément, d'après l'auteur, les cadeaux qu'un époux fait à son épouse elle-même, à titre personnel, au lendemain de la nuit de noces, ou lorsqu'elle met au monde un enfant etc.. Ces dons, qui pouvaient atteindre une certaine

valeur, devaient être faits par le mari en passant par un intermédiaire, qui pouvait témoigner par la suite de ce que ces biens appartenaient bel et bien à la femme, et demeuraient sa propriété même en cas de divorce ou de décès de l'époux [432]. Je relève pour ma part un décalage entre l'importance que Charles Monteil accorde aux biens paraphernaux, dont je n'ai guère entendu parler, et celle qu'on accorde dans les cérémonies aux biens du trousseau. Concernant les cadeaux que les époux ont l'obligation de faire à leurs femmes, j'ai surtout entendu parler, outre les prestations en argent dues le lendemain de la nuit de noce, et pour la naissance d'un enfant, des habits traditionnels, parfois fort chers et fort nombreux, qu'une épouse réclame avec insistance, eu égard au fait que son mari doit, d'après le Coran, la vêtir, et pour qu'elle les revête pour les cérémonies familiales et les fêtes religieuses.

Au sujet des bijoux, Sory Camara affirme : « Par la richesse de leurs bijoux d'or et d'argent, les femmes deviennent les attributs vivants de la richesse et la puissance de leur mari » [433]. Ceci est vrai dans un sens, car c'est la démultiplication du capital versé par l'époux qui permet de constituer un trousseau contenant aussi souvent des bijoux et plus la dot versée est importante, plus les bijoux sont précieux, mais le travail d'investissement cérémoniel de la mère de l'épousée a aussi son importance. En ce sens les bijoux sont aussi l'attribut de la richesse de leur mère. Par la suite, les femmes mariées ne comptent pas tellement sur leurs époux pour leur offrir des bijoux, quoique cela puisse dépendre de la situation de ces derniers. Les femmes organisent entre elles des « tontines d'or » (certes parfois avec l'argent du mari) pour s'en faire confectionner. Par le biais des réseaux féminins, on observe donc plutôt une reconversion de l'argent des hommes en attributs de la richesse et du prestige féminin. On se rappellera de l'exposition des biens féminins qui se faisait chez les Khassonké autrefois à l'issue du *mayo*, et aujourd'hui à l'issue du *koñyon*. Marguerite Dupire, chez les pasteurs Peul boroboro du Cameroun, mettait aussi en évidence le prestige féminin lié à ces possessions :

> « Aux cérémonies qui rassemblent la fraction en hivernage, les chefs de famille qui marient un fils font défiler un troupeau de la famille étendue, démontrant publiquement leur importance, leur force et leur beauté ; les femmes, de leur côté, étalent leurs biens dans leurs cases : calebasses et cuillères reblanchies provenant des réserves de la dot, gourdes et chapeaux de paille (…). L'ensemble témoigne aux yeux de

432 C. MONTEIL 1915, op. cit., p. 185.
433 S. CAMARA, 1966, op. cit., p. 55.

> tous de la richesse proprement féminine, qui donne à la femme un prestige personnel. »[434]

Ces biens proviennent du trousseau donnés par ses parents le jour de son entrée en résidence. Et Marguerite Dupire souligne que chez les éleveurs peul le prestige féminin lié à cette richesse est parallèle à celui que confère le bétail à l'homme. Les tontines et échanges cérémoniels apparaissent donc d'une certaine façon comme des circuits permettant la constitution de biens féminins, dotés d'une valeur parfois économique mais surtout vecteur de prestige. Ils sont le fruit de la valeur et du travail des femmes effectué en partie à partir de l'argent des hommes. Et comme l'a démontré Annette Weiner pour les Trobriands, le contrôle qu'exercent les femmes sur certains biens et certaines richesses est l'expression d'un pouvoir dont elles disposent, distinct du pouvoir masculin. Dans le cas étudié par Annette Weiner, ce pouvoir, dit « ahistorique » pour signifier qu'il est non politique, est lié aux funérailles et au processus d'ancestralisation. Dans les sociétés contemporaines ouest-africaines, il relève du pouvoir des femmes en tant que procréatrices indispensables aux hommes, et traits d'union entre les lignages des hommes. Tout aussi peu politique, ce pouvoir n'en est pas moins fondamental. Les tontines et les échanges cérémoniels sont une manière de le rappeler et d'en tirer un certain prestige.

e) Conclusion

À travers les tontines et les échanges cérémoniels, les femmes tentent de signifier quelque chose par leurs richesses, tout en se conformant à un système de valeurs différentielles et hiérarchiques des sexes qu'elles ont intégré comme nécessaire à la paix. Elles évitent ainsi soigneusement les conflits ouverts que favoriserait pour elles une forme d'indistinction entre les sexes. Fondamentalement, plus qu'un état de subordination, ce qui importe, à nouveau, c'est la distinction. Cet ordre des choses, d'après le conte cité en exergue, apparaît indispensable à la paix sociale. C'est en ceci qu'un certain féminisme occidental, dans sa réduction des différences, effraie bien souvent les femmes africaines. Les tontines et échanges cérémoniels peuvent alors apparaître comme un moyen pour les femmes d'entretenir la distinction tout en donnant

434 M. DUPIRE, « Situation de la femme dans une société pastorale », in D. PAULME, *Femmes d'Afrique Noire*, 1960, op. cit. pp. 51-91, p. 85.

tout son poids au pôle féminin. Si on ne choisit pas le ménage comme unité d'analyse des rapports de genre, on verra d'ailleurs que les femmes sont l'objet d'une déférence extrême dans leurs autres rôles au sein de la parenté, en particulier ceux de mère, de grand-mère et de tante.

À travers les tontines comme à travers les cérémonies, l'argent masculin individuel devient l'argent partagé entre les femmes. Et c'est parfois entre femmes que l'on s'affirme le plus comme telle. Que ce soit pour le mariage ou le baptême, c'est bien une prestation due par les hommes qui se voit aujourd'hui presqu'entièrement redistribuée dans un réseau de relations pour le prestige indicible des femmes. Pour les tontines également, bien souvent les femmes mariées prennent l'argent des époux pour cotiser dans une tontine, mais conservent le capital produit qui s'est trouvé converti par la tontine en argent féminin. Les femmes peuvent sentir qu'il est plus approprié d'épargner à travers les tontines pour des dépenses qu'elles ne veulent pas prendre directement sur le budget familial donné par l'époux, comme par exemple pour aider leur mère. On a là, à travers les tontines comme à travers les cérémonies, un processus de conversion de l'argent masculin qui se justifie par le pouvoir des femmes dont la subordination quotidienne s'avère nécessaire à la reproduction de la société des hommes. On pourra s'inspirer ainsi des observations d'Annette Weiner et de Marilyn Strathern, en disant qu'il y a un homme derrière chaque femme qui dépasse les autres par la quantité des richesses qu'elle distribue lors des cérémonies. Ces richesses sont à la fois le symbole du prix qu'il accorde à la subordination négociée de cette femme, et le signe de sa capacité à elle à transformer ses richesses en un capital social, symbolique et matériel proprement féminin. D'une manière générale « aucune femme, aucun homme ne peut accroître sa force (c'est-à-dire sa puissance, sa beauté, sa richesse) si d'autres hommes ou femmes n'ont pas investi sur elle ou sur lui. »[435]

Par un don de kolas et d'argent à une de ses amies pour l'organisation d'une cérémonie somptueuse, une femme signifie : « Je suis une femme, vous en êtes aussi. On sait bien que notre position n'est pas facile, parce que nous sommes chaque jour contraintes aux travaux de la maison et soumises aux ordres de nos maris et belles-familles. Nous savons pourtant que c'est nous qui donnons des enfants, reproduisant ainsi la société des hommes. Aujourd'hui les preneurs de femmes ont donné de l'argent pour ma fille, je le partage avec toi pour qu'on le dépense outrancièrement, pour

435 A. WEINER, 1983, op. cit., p. 32.

conjurer la douleur, que l'on ne peut pas dire. Tu sais comme moi que dire cette douleur reviendrait à dénouer la toile tissée entre les hommes avec nos organes. Alors dansons, rions, mangeons ensemble pour redire notre force, et dotons ensemble ma fille pour qu'elle soit respectée comme une femme doit l'être. Aujourd'hui je suis heureuse et fière d'être une femme et d'avoir donné naissance à une fille. »

QUATRIEME PARTIE

L'ARGENT ET LA RICHESSE

On conviendra donc qu'à travers leurs investissements cérémoniels supportés par les tontines, les femmes du Mali et du Sénégal produisent une forme de richesse qui leur est propre, à la fois matérielle, symbolique et sociale, et qui fonde leur place de pivot dans les réseaux de l'alliance et de la filiation. S'inspirant du principe de collectivisation des moyens et des bénéfices de l'investissement cérémoniel, elles mettent en place des groupes d'âge qui se transforment en associations économiques sous l'effet des politiques nationales et internationales.

Mais le sens d'*économique*, de même que celui de *richesse* en deviennent problématiques : si l'on entend l'économie au sens de production de richesses, on peut se demander quel type de richesses il s'agit de produire. Les femmes de la région du fleuve Sénégal produisent en effet aussi, à travers les cérémonies et les tontines, des liens de dépendance et les signifiants d'une forme de féminité. On est bien loin alors de ce « temps de l'insignifiance » qui caractérise, selon les termes de Pierre Legendre,

l'économie du management héritée de la tradition occidentale au terme de laquelle l'Homme est promu comme un être nomade, affranchi de tous liens [436]. On doit à Alain Supiot d'avoir mis en évidence la fonction anthropologique joué par le Droit dans les sociétés occidentales contemporaines, en tant qu'il repose sur une conception de l'Homme inséparable de ces croyances fondatrices, indémontrables, auxquelles chacun est tenu d'adhérer qui en constituent les fondements « dogmatiques» au sens de Legendre : « lieu de la vérité légale, postulé et socialement mis en scène »[437] Dans les sociétés sahéliennes que nous étudions, l'Islam d'une part et les dispositifs cérémoniels d'échange d'autre part assurent, on l'a vu, la production d'un sens commun que les acteurs intègrent à travers l'exécution d'opérations symboliques.

Il est pourtant nécessaire de s'interroger également sur la capacité de ce système de valeurs composite à satisfaire « the livehood of man », selon l'expression de Karl Polanyi, c'est-à-dire les besoins matériels élémentaires de l'Homme. Cet auteur constate, à travers l'analyse de faits d'ethnographie, que plusieurs types d'échange social sont dans les sociétés traditionnelles susceptibles de satisfaire ces « besoins matériels » de l'Homme : la production à usage propre[438], la réciprocité, la redistribution, et l'échange marchand. Ces types d'échange peuvent opérer de manière complémentaires entre eux. Mais le développement du libre échange et d'un marché auto-régulé d'envergure internationale a quant à lui introduit à partir du XIXème siècle un déséquilibre annihilant, pour les besoins de son expansion, les autres types d'échange.

La possibilité de résoudre ce déséquilibre entre les différents types d'économie, telle est aujourd'hui une problématique centrale d'un certain nombre de courants de

---

436 P. LEGENDRE, *Dominium Mundi, L'Empire du Management*, Paris, Mille et une nuits, 2007, p. 20.

437 P. LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, cité par A. Supiot, in *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, 2005 op.cit, p. 21.

438 Karl Polanyi désigne ce principe de production qui consiste à « produire et emmagasiner pour la satisfaction des besoins du groupe » par l'expression « administration domestique » en référence au chapitre introductif de *La politique* d'Aristote, qui distingue radicalement et de manière visionnaire cette « administration domestique » ou *oikonomia* de la production d'argent ou *chrématistique*. K. Polanyi, *La Grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 (1944), p. 83 et suivantes. Cependant je ne reprends pas ici à mon compte cette appellation qui fait référence à la racine grecque *oikonomia*, car il apparaît à travers mes enquêtes de terrains que la production d'argent ne dispense pas les membres d'une famille d'une autre forme d' « administration domestique », que nous aborderons à travers le concept grec mais universel d'*oikonomia*.

pensée allant de la sociologie anti-utilitariste [439] aux adeptes de la décroissance [440], en passant par l'alter-mondialisme. Si l'économie de marché, au même titre que la science et la technique, est historiquement le fruit des croyances sur lesquelles s'est fondée la civilisation occidentale, la mise en œuvre toujours actuelle en Afrique des principes de réciprocité et de redistribution interroge le sens des croyances qui fondent ces principes. Je commencerai donc par mettre à nu un ensemble de concepts liés aux idées occidentales de richesse et de développement, puis je proposerai d'approfondir la définition de l'économique à travers un retour étymologique au concept d'*oikonomia*, avant d'analyser les effets de cette *oikonomia* sur la vie des migrants sahéliens installés en France et sur les évolutions observables des rapports de genre et de génération.

[439] Le courant anti-utilitariste de la sociologie est porté essentiellement par la revue du MAUSS, acronyme de Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales autant que nom du fondateur de cette pensée.

[440] On pense notamment aux travaux de Pierre Rabhi et Serge Latouche, qui sont tous deux inspirés de systèmes de valeurs hérités du Sud.

Chapitre 1 : Mise à nu des postulats du développement

Saisir la spécificité d'autres systèmes d'organisation économique et des postulats sur lesquels ils reposent suppose de passer par un exercice de redéfinition critique de certains termes, dont l'usage formaté enferme la pensée économique dans une voie unique, celle de l'économie de marché. On s'attachera ici à discuter en particulier les concepts de « développement », de « secteur informel », de « micro finance », et de « co-développement » …

A) UNE IDEOLOGIE

« Qui vend des béquilles a besoin d'éclopés [441]».

a) Un peu d'histoire

À la lecture des réflexions de Pierre Legendre sur la civilisation occidentale, on admettra que, porté par la science et le principe du libre-échange, le surdéveloppement de l'économie de marché entraîne une perte de sens commun et une conception strictement matérialiste de la richesse, lesquelles ont des conséquences écologiques et sociales critiquables (épuisement de ressources, développement de la misère et de la solitude...). Sur le plan juridique, Alain Supiot a montré comment, en France par exemple, les lois se muent progressivement en une compilation de droits subjectifs dressant les individus les uns contre les autres et venant amputer la possibilité d'un sens partagé par tous.

L'entreprise de domination du monde s'est quant à elle fondée sur la certitude occidentale de détenir l'unique vérité, le progrès technique devant permettre l'abondance économique, l'abolition du travail et la satisfaction des besoins humains illimités. L'entreprise coloniale a ainsi été conçue comme une « mission civilisatrice » visant à

441 R.VANEIGEM, *Avertissement aux écoliers et lycéens,* Paris, Mille et une Nuits, n° 69, 1998, p. 70.

convertir aux lumières de la raison les peuples vivant de l'économie de subsistance[442]. Au XXème siècle, le « développement » s'inscrit dans cette continuité idéologique.

Le terme « développement » a été utilisé de longue date, notamment dans la *Théorie de l'évolution économique* de Schumpeter dès 1911[443], mais l'usage politique du concept en tant que mise en œuvre du progrès ne s'est répandu qu'après 1945. La découverte des camps de concentration venait de dévoiler les atrocités auxquelles pouvait conduire la volonté de domination d'un peuple ; une nouvelle Déclaration Universelle des droits de l'Homme établissait l'égalité de tous comme un idéal de portée internationale. Les luttes de libération nationale et l'accès à l'indépendance des peuples colonisés devaient petit à petit entériner cette égalité. Si tous les hommes devenaient ainsi égaux en droit, ils ne l'étaient pourtant pas en fait, et notamment dans les domaines techniques, matériels et économiques. Dans l'ensemble des représentations propres à l'idéologie occidentale, la situation matérielle et économique appréciée à l'aune de l'échange marchand conditionnait l'accès au bien-être, et l'idéal d'égalité devait supposer d'accroître la capacité des plus faibles d'accéder à la richesse.

Gilbert Rist situe plus précisément la naissance du concept de « développement » dans un discours prononcé par le Président américain Truman en janvier 1949[444]. Ce dernier caractérisait alors les régions « sous-développées » du monde par l'existence d'une vie économique « primitive et stationnaire », laquelle apparaissait comme une économie de la subsistance. Truman, pour faire face à cet état de pauvreté supposée, proposait avec bienveillance de mettre à la disposition des Nations libres : « les avantages de notre réserve de connaissances techniques afin de les aider à réaliser la vie meilleure à laquelle ils aspirent ». L'idée exposée pour la première fois à l'opinion générale[445] était de

---

[442] Marshall Sahlins a démontré à travers l'analyse des faits ethnologiques que cet âge-là pouvait autant, en termes économiques, être celui de l'abondance, voir M. SAHLINS, 1977, op. cit..

[443] A. SCHUMPETER, *Théorie de l'évolution économique. Recherche sur le profit, le crédit, l'intérêt et le cycle de la conjoncture*, Paris, Dalloz, 1935 (1911).

[444] Discours sur l'état de l'Union, prononcé le 20 janvier 1949, et dont Gilbert Rist nous transmet le point IV dans G. RIST, *Le développement : histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 118-120.

[445] On analyse ici l'histoire en termes d'idéologie générale et non de pratiques politiques - ces dernières visaient souvent à creuser les inégalités en vue de conserver les bénéfices d'un néo-colonialisme. Sur cet autre sujet, lire notamment François-Xavier Vershave, *La Françafrique*, Paris, Stock, 1995.

promouvoir le lancement d'une politique d'investissements et de diffusion technique, qui engagerait les pays du Sud sur la voie d'un progrès perçu comme unilinéaire. Parce qu'une production plus grande apparaissait alors comme la clef de la paix mondiale et de la prospérité, l'objectif affiché était d'aider les peuples libres à produire par eux-mêmes (contrairement à l'esprit de l'impérialisme colonial) : « plus de nourriture, plus de vêtements, plus de matériaux de construction, plus d'énergie mécanique afin d'alléger leur fardeau. » Ce discours allait devenir la norme pour affirmer la nécessité du « développement » comme unique solution face aux problèmes de la faim et du labeur, perçus à tort comme le propre des économies non industrialisées.

L'idéologie du développement servait en fait plus ou moins implicitement les intérêts particuliers de la nation la plus puissante du monde, dont le commerce avec les autres devait s'accroître au fur et à mesure de leurs progrès industriels et économiques. Cette idée d'un « développement » induit par le partage de capitaux et de techniques fut le berceau de tous les espoirs et le moteur des actions des gouvernements africains francophones progressivement indépendants. Avec le recul historique, on constate aujourd'hui que les pays africains ont dans les faits assez peu bénéficié des transferts de technologies, des investissements et de l'ouverture des marchés européens[446].

Sur le plan institutionnel et économique, le développement est conçu comme :

> « un processus endogène et cumulatif de progrès de productivité et de réduction des inégalités à long terme à des coûts sociaux et environnementaux acceptables, et inséré dans une matrice socioculturelle, permettant à un nombre croissant d'habitants de passer d'une situation de vulnérabilité et d'insécurité à une situation de plus grande maîtrise de l'incertitude des instabilités et de satisfaction des besoins fondamentaux » [447.]

Dès les années 60, le développement ainsi conçu fut porté par des institutions internationales, en particulier par la Banque Mondiale et les Banques régionales de développement, qui devaient permettre l'éclosion de l'entreprenariat africain. En Afrique subsaharienne, ces dernières (les Banques régionales) ont pour la plupart fait faillite[448],

---

446 P. HUGON, *L'économie de l'Afrique*, Paris, La Découverte, 2009 (1993), p. 51.

447 P. HUGON, 1993, op. cit., p. 26.

448 P. SERVANT, « Les restructurations des systèmes financiers d'Afrique subsaharienne », *Afrique*

tout comme l'ensemble du système bancaire importé d'Occident au profit principalement de grands chefs religieux ou politiques qui ne remboursèrent pas les prêts accordés. Face à l'échec des premiers investissements, surnommés « éléphants blancs » par la critique alter-mondialiste, et à l'orée de la crise engendrée par une dette extérieure insoutenable, la quasi-totalité des pays africains ont par la suite dû mettre en œuvre des plans d'ajustements structurels et de stabilisation financière. La politique d'ajustement structurel tend vers une réforme des marchés et des institutions permettant d'établir les conditions d'une « croissance » soutenue. Cette réforme consiste, d'après les objectifs affichés par le consensus de Washington [449], en un ensemble de mesures de discipline dont les principales sont la réorientation des dépenses publiques (réduction des gaspillages, rationalisation des ressources), les réformes fiscales, la libéralisation des taux d'intérêt du commerce extérieur, les investissements directs de l'étranger, la privatisation des monopoles, la déréglementation des marchés et enfin la protection de la propriété privée.

Cette politique a conduit rapidement à une baisse des ressources disponibles dans les familles, et à une dépendance croissante des Etats africains envers les institutions financières internationales et leurs ex-métropoles, ainsi qu'à l'ouverture forcée des États africains à une concurrence extérieure écrasante. Les bénéfices de cette politique ont pu servir les intérêts de quelques dirigeants au Nord comme au Sud, mais le constat est unanime : l'écart entre les riches et les pauvres ne fait que se creuser davantage. Philippe Hugon rappelle que depuis la fin des indépendances les écarts par tête entre l'Europe et l'Afrique ont doublé, puis se sont accrus jusqu'à atteindre un rapport de 150 à 1 [450]. Pour la zone du Sahel, les dévaluations du franc CFA en 1994 et 1998 ont par exemple répondu à l'exigence financière d'une économie plus flexible et plus compétitive. Elles ont eu à moyen terme un effet positif sur l'inflation, mais ont été très durement vécues par les

---

contemporaine, n°57, 1er trimestre 1991, pp. 54-63.

449 Corpus de dix mesures standard théorisé en 1989 par l'économiste John Williamson, et appliqué par les institutions internationales aux économie dites « en difficulté ». Pour une analyse de sa mise en œuvre négociée en Afrique à travers l'exemple du Mali, cf la thèse de I. BERGAMASCHI, *Le consensus post-Washington au Mali, Trajectoires, usages et processus d'appropriation,* Thèse de doctorat de l(Institut d'Etudes Politiques de Paris, 2011.

450 P. HUGON, 2009, op. cit., p. 12.

couches sociales les plus pauvres, qui en témoignent encore.

Depuis la fin des années 1990, les plans d'ajustements structurels laissent la place aux « Cadres stratégiques de croissance et de réduction de la pauvreté » (CSCRP), les questions sociales et publiques sont prises en compte et des mesures d'allégement de la dette sont mises en œuvre comme pansements pour les Pays pauvres très endettés (PPTE). Mais la perception institutionnelle du « développement » reste fondée sur le même modèle : l'idée de « croissance économique », suivant le modèle occidental d'un développement industriel. Prenons l'exemple du CSCRP du Mali pour les années 2007-2011. Ce document, rédigé par le Ministère malien de l'économie et des finances, envisage la « croissance » à travers trois vecteurs : le développement des infrastructures productives, la consolidation de l'Etat et le renforcement du secteur social. On reconnaît ici les traits constitutifs du développement industriel accompli au XVIIIème siècle par l'Occident, qui en perçoit aujourd'hui les limites dans un système mondialisé (coût de la protection sociale, délocalisations, crash financier…). Le plan stratégique envisage également d'atteindre une pression fiscale équivalente à 17%, en multipliant le nombre des contribuables et en travaillant à leur identification. En attendant cet hypothétique aboutissement d'un système mal adapté aux réalités africaines, les directives mises en avant dans le CSCRP reposent pour les années à venir sur une multiplication par deux des besoins de la République du Mali en financements extérieurs, déjà très importants. Le bilan de la mise en œuvre du CSCRP 2001-2006 conçut sur les même principes concluait pourtant déjà à : « un faible niveau de réduction de la pauvreté ».

Georges Balandier soulignait déjà en 1971 que « les théories du développement propres aux pays du Tiers-monde ont d'abord été marquées par les théories extérieures : celles qui se sont formées et affrontées au sein des sociétés dites avancées, et qui se retrouvent aujourd'hui remises en question »[451]. Presque quarante ans plus tard, il est frappant de constater la difficile remise en question de ces mêmes politiques de développement. La remise en cause des certitudes du consensus du développement, fondé sur des a priori, nécessite qu'on s'arrête un instant sur la charge symbolique des termes

[451] G.BALANDIER, 1986, op.cit, p.126.

utilisés. L'usage métaphorique et idéologique de l'idée de « croissance », en particulier, évoque le fait de « grandir » pour un enfant, et le sous-développement apparaît alors immédiatement et implicitement comme un « retard » sur la voie unilinéaire du progrès.

Les Africains peuvent d'ailleurs user de cette représentation occidentale du « sous-développement », et se mettre en cause eux-mêmes pour leur « retard » chronique vis-à-vis du reste du monde. Et l'idéal occidental apparaît alors comme intériorisé depuis la domination coloniale, bien qu'il ait été mis en cause par le mouvement intellectuel de la négritude avec des auteurs comme Aimé Césaire et Franz Fanon. Ce complexe est perceptible dans des discours du type : « Nous les Africains, nous sommes des enfants, qui ne savent que manger l'argent, et pas le fabriquer, avec l'indépendance, on est devenu dépendant de l'aide extérieure !»[452]. Il y a pourtant tout lieu de se demander s'il ne s'agit pas là d'un énoncé construit destiné aux Occidentaux, dans le but de ne pas mettre en cause leur position supérieure de donateur et de continuer à percevoir de l'aide. Dans le système hiérarchisé des sociétés ouest africaines, le discours ne doit pas, on l'a vu, mettre formellement en cause la position de chacun. La situation de dépendance de l'Afrique vis-à-vis de l'Occident correspond à un schéma commun de la structure sociale ouest africaine. La façon dont cette dépendance est vécue peut cependant apparaître ambigüe, car celui qui donne, en Afrique, est bien souvent obligé de le faire, et celui qui reçoit s'en trouve diminué. Le masque contraint celui qui le porte à se conformer au statut que ce dernier lui confère plus ou moins consciemment. Cesser de croire (ou de faire croire) que les Africains ne sont pas capables de produire des richesses passe aussi par une prise en compte de la diversité des formes de développement et de richesses.

b) Changement de perspective

Le « développement », en tant que croyance en un modèle unique et occidental de « croissance », est une représentation largement remise en cause. En même temps, refuser en bloc l'idée de développement reviendrait aujourd'hui à : abandonner les

[452] Musumakhan Sakiliba, le 28 février 2008 dans le train Bamako-Kayes.

« naufragés »[453] sur une île où l'histoire d'une domination coloniale les auraient conduits. Il ne s'agit pas, à mon sens, de renoncer à l'amélioration des conditions matérielles de l'existence, mais de voir comment celle-ci peut, tout en étant plus équitable, ne pas signifier la dégradation de la valeur symbolique et sociale de l'humain. En ce sens, il est possible de dégager d'une critique de l'idéologie politique du développement, la possibilité enrichissante d'un changement de perspective.

Si l'on cherche à exprimer, comme le suggère Mamoussé Diagne, le terme « développement » dans les langues de ceux qui sont concernés, on saisit encore une fois que « le monde est toujours parlé et conjugué selon les modalités au travers duquel il est vécu »[454]. En wolof, il y a plusieurs façons d'exprimer l'idée de développement, mais la plus usuelle (qui n'est d'ailleurs étrangement pas citée par Mamoussé Diagne) est déclinée du verbe *suqali*. Par exemple, on dira : « *Nanu and liggey ngir suqali réew mi* : Nous travaillons ensemble pour relever le pays ». Le verbe *suqali* est également utilisé pour exprimer le fait de donner un remontant à un malade, qu'il s'agit de « remonter », de « relever », de « soutenir », et la même idée se dégage de l'expression *yëkkati* (redresser) *koom-koomu* (la situation économique). L'idée de développement part donc ici de l'impression non pas forcément d'un retard mais d'un affaiblissement. On n'administre pas un remontant à un enfant pour qu'il grandisse ou à un handicapé pour qu'il guérisse. L'idée qui se dégage de la représentation wolof du développement est donc plus celle d'une nécessaire amélioration de la condition des populations qui souffrent d'une faiblesse passagère due à des circonstances historiques. Les Africains ne perçoivent pas leur économie comme attardée, mais comme malade, et dans cette perspective tout remède administré de l'extérieur serait bon à prendre. Pourtant comme le suggère un proverbe wolof : « *nit nit ay garab am :* l'homme bien souvent est son propre remède », et la dynamisation de l'économie africaine peut aussi puiser dans ses propres ressources pour se rétablir. De fait ces années de « développement » dicté d'en-haut ont fait émerger en bas des pratiques innovantes très éloignées des programmes politico-financiers de

---

[453] S. LATOUCHE, *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, Paris, La découverte, 1991.

[454] M. DIAGNE, « Comment dit-on développement en wolof ? », in *Ethiopiques* n°62, 1er semestre 1999.

l'ajustement structurel.

Longtemps mal appréhendée, la question de la mobilisation de l'épargne est à cet égard exemplaire. Une épargne abondante et régulière permet à un pays de parvenir à une croissance équilibrée. Un frein à la promotion économique et sociale des plus démunis réside dans le manque de capital financier. Les pays en développement ont eu tendance à avoir recours aux capitaux extérieurs pour financer leurs activités, alors qu'ils négligent totalement la mobilisation de leurs ressources financières intérieures. Des politiques monétaires et financières se sont mises en place pour mobiliser l'épargne. Malgré la pratique de taux d'intérêt bas l'épargne n'a jamais été mobilisée par le secteur financier bancaire. L'échec général des politiques d'ajustement structurel s'accompagna d'une faillite du système bancaire importé d'Occident au profit de grands chefs religieux ou politiques qui ne remboursèrent pas les prêts accordés. En wolof depuis lors, l'expression « *dama bank* », signifiant « je suis ruiné », traduit le peu de confiance à l'égard de ces institutions. L'échec du système bancaire résulte de son inadaptation à la culture africaine, de son incapacité à canaliser la confiance. À travers l'essor des tontines, on se rend pourtant compte petit à petit que les populations africaines ont une forte capacité à épargner selon des formes différentes. En fait, les individus s'organisent entre eux pour capitaliser des fonds au sein d'associations, et faire face par eux-mêmes à des besoins qu'ils définissent eux-mêmes. La faillite d'une mobilisation des capitaux par les secteurs officiels a été paradoxalement imputée aux obstacles culturels africains, à l'attachement des populations à leurs traditions etc.. Sont encore émises, par exemple, des hypothèses selon lesquelles les obligations de parenté empêchent toute capacité d'épargne et d'investissements productifs. Ces obligations de parenté sont tout autant, on l'a vu, vecteur d'enrichissement que de pauvreté. Comme quoi la perception d'un échec du développement est liée à la représentation que l'on se fait du « développement ».

c) Développement spontané et interaction

L'émergence de l'idée d'un développement « à l'africaine », ou « à la base », ne date pourtant pas d'aujourd'hui, mais des années 90. Elle est liée à l'explosion des initiatives populaires de type communautaire. Adoptant souvent le cadre associatif,

celles-ci sont apparues comme un des espoirs pour les plus défavorisés d'améliorer leur sort. Les associations populaires ouest africaines sont apparues massivement d'abord en milieu urbain, avant de gagner les milieux ruraux. À ce titre, outre la floraison impressionnante de groupements féminins dynamiques, on peut citer l'exemple des Conseils de quartier, qui fédèrent au Sénégal les associations par quartier et se mettent en place depuis 1995 dans le cadre de la décentralisation. Apolitiques, non confessionnels, à but non lucratif, les conseils de quartier ont pour objectif de contribuer à la réalisation de projets identifiés dans le cadre d'un « Plan de développement du quartier ». Les projets portés par ces structures locales sont proches des besoins des populations et mis en place selon des modes locaux d'organisation, dont celui de la cotisation. Sous l'impulsion des groupements féminins, et des mères inquiètes de la sécurité dans le quartier de Diamouguène, par exemple, les cotisations de toutes les associations au sein du Conseil ont permis entre autres choses l'éclairage nocturne du quartier dans les années 2000. Selon certains points de vue, il peut paraître contestable d'attribuer à la société civile la responsabilité de pallier les défaillances des Etats et de faire porter aux communautés les frais de la réduction de la pauvreté[455]. Tout en rappelant la responsabilité des Etats dans l'appauvrissement des populations, il est pourtant justifié de valoriser l'efficience d'initiatives de type endogène et populaires. Les tontines, adoptant le cadre associatif, ont également contribué, grâce à leur souplesse, à prouver l'efficacité des formes coutumières de solidarité, s'appuyant sur le registre holiste de l'obligation et conciliant intérêts personnels et collectifs, à répondre aux contraintes modernes de mobilisation des capitaux.

Par opposition au développement institutionnel évoqué plus haut[456], des auteurs tels que Marc Penouil ont développé la notion de « développement spontané », qui intègre les activités dites « informelles » dans le processus global de développement : « lente et progressive transformation d'un type de société vers un autre par des combinaisons

---

455 I. GUERIN, *Femmes et économie solidaire*, Paris, La découverte, 2003, p. 200.

456 Que Gilbert Rist définit donc comme : « un ensemble de pratiques contradictoires en apparence qui, pour assurer la reproduction sociale, obligent à transformer et à détruire de façon généralisée le milieu naturel et les rapport sociaux en vue d'une production croissante de marchandises (biens et services) destinés à travers l'échange à la demande solvable », G. RIST 1996, op. cit., p. 26 à 34.

extrêmement variées de composantes issues des deux types de société » [457]. La dynamique du développement remet en cause les articulations établies, elle transforme ou rompt les concordances des structures constitutives, elle crée les conditions d'un dépassement.

Jean-Pierre Olivier de Sardan, de son côté, définit le « développement », comme un « ensemble des processus sociaux induits par des opérations volontaristes de transformation d'un milieu social, entreprises par le biais d'institutions ou d'acteurs extérieurs à ce milieu mais cherchant à mobiliser ce milieu et reposant sur une tentative de greffe de ressources et/ou techniques et/ou savoirs »[458]. Il propose une analyse des interactions entre acteurs sociaux relevant de cultures ou sous-cultures différentes, interaction qui apparaît comme un des moteurs des processus du changement social. Les groupements féminins, par exemple, ont éclairé par leurs choix les théories du développement, et sont aussi influencés dans leurs stratégies économiques par des O.N.G comme ENDA, qui, tout en reconnaissant la valeur de leurs formes d'organisation, les font tendre à plus de rigueur et les encouragent à l'investissement productif [459]. Ainsi aucune société ne pouvant plus aujourd'hui être définie et déterminée par ses seules caractéristiques internes, il est nécessaire de considérer ensemble et comme un seul système toutes les interactions entre « dynamique du dedans » et « dynamique du dehors »[460]. Le « développement » désigne alors également un ensemble d'acteurs et d'institutions qui se donnent pour objet le « développement ». Cette définition, qui se veut d'ailleurs avant tout méthodologique, me paraît soulever deux objections. Tout d'abord, elle ne rend pas compte d'une représentation commune du développement ayant pour objectif une amélioration des conditions de vie. Par ailleurs, cette définition qualifie le développement comme un processus exclusivement exogène, alors qu'un grand nombre d'autochtones s'investissent quotidiennement dans les activités du

---

457 M. PENOUIL, *Le développement spontané. Réflexions sur le processus de transition*, Paris, Pédone, 1985, cité par M. Dromain, 1989, op. cit., p. 12.

458 J-P. OLIVIER DE SARDAN, *Anthropologie et Développement, Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala, 1995, p. 7.

459 Ces influences réciproques sont notamment lisibles dans les analyses qu'a faites l'équipe ENDA-CHODAK de leur pratiques dans les programmes d'aide au développement, cf. E. SEYNI NDIONE, *L'économie urbaine en Afrique, le don et le recours*, Paris, Karthala Enda Graf Sahel, 1994.

460 G. BALANDIER, 1986, op. cit., p. 37.

« développement », parce qu'ils visent simplement le mieux-être de leurs concitoyens, dont ils cherchent les moyens parfois dans la tradition parfois dans la modernité occidentale. Une redéfinition du développement ne devrait pas risquer de déposséder à nouveau les Africains de leur propre développement, et de réduire ce concept à une relation d'interaction certes, mais également de dépendance. Ou alors il faudrait juxtaposer, sinon opposer, à l'idée de « développement » la définition d'une forme positive et endogène de changement social.

B) LE SECTEUR INFORMEL

a) Définitions et usages

Dans l'ensemble des représentations occidentales de l'économie africaine, l'expression « secteur informel » tient une place prépondérante. En tant que telle, elle véhicule également une série de présupposés. L'usage du terme « informel » a été popularisé à travers les conférences du BIT et devait permettre de mesurer l'économie non observée, en vue d'atteindre une plus grande exhaustivité du PIB. En 1993, la 15ème conférence des statisticiens du travail aboutit à la définition du secteur informel comme :

> « un ensemble d'unités produisant des biens et des services en vue principalement de créer des emplois et des revenus pour les personnes concernées. Ces unités, ayant un faible niveau d'organisation, opèrent à petite échelle et de manière spécifique, avec peu ou pas de division entre le travail et le capital en tant que facteurs de production. Les relations de travail, lorsqu'elles existent, sont surtout fondées sur l'emploi occasionnel, les relations de parenté ou les relations personnelles et sociales plutôt que sur des accords contractuels comportant des garanties en bonne et due forme»[461].

On relèvera que les critères retenus concernent la *taille*, les *garanties* et la *forme* des organisations. Le terme « informel » dérive d'ailleurs de *informal* qui signifie en anglais : sans formalité, officieux, sans cérémonie, ne respectant pas la bonne forme.

[461] « Etude sur la mesure du secteur informel et de l'emploi informel en Afrique », Document du Conseil économique et social des Nations-Unies, décembre 2007.

Dans son sens français, le terme revêt une connotation un peu plus esthétique et relative, et désigne ce qui ne correspond pas à des formes classiques connues. Avec l'usage de ce mot, on contribue là encore à un défaut de représentations. Concernant les informalités financières telles que les tontines, notamment, mais aussi tout un secteur de l'économie non observée et enchâssée dans le social, on est au contraire précisément en présence d'un système très formel et formaliste, impliquant des codes précis, des formalités, voire un protocole de l'ordre du cérémoniel. Les tontines tiennent, on l'a vu, une bonne part de leur efficacité du fait qu'elles s'organisent autour de normes et de règles formelles, c'est-à-dire rigoureusement établies, signifiées par des gestes et acceptées par tous : obligation réciproque de cotisation, système d'amende, coercition sociale par la réputation, comptabilité rigoureuse, autorité de la mère de la tontine, hiérarchies etc.. Le caractère absolument formel de régularité des cotisations est même retenu comme critère de définition des tontines. On a vu que le système tontinier s'inspire dans sa forme et ses lois du système cérémoniel, auquel il est étroitement imbriqué. Or le système cérémoniel s'avère lui-même extrêmement codifié par une série de prestations qui définissent des rôles auxquels sont attachés des droits et des devoirs entendus comme devant être respectés à la lettre, malgré leur caractère contraignant. On est loin des petites activités de la pauvreté, créées avec des moyens de fortune sans organisation de forme ni garanties d'aucune sorte. Henry Panhuys donne ainsi l'exemple d'une entreprise de construction informelle qui emploie en Guinée Bissau plus de 500 personnes[462]. Et globalement, le secteur informel emploie, toujours selon le BIT, 80% de la population active en Afrique. Les formalités de l'informel apparaissent donc, sous certains aspects, plus respectées et englobantes que celles des appareils fiscaux et de protection sociale hérités de la période coloniale. Ce mode d'organisation centré sur la réciprocité obligée est représentatif de tout un secteur économique créateur d'emplois et de richesses. Ces institutions sont donc au sens propre tout aussi formelles que celles du secteur bancaire ou fiscal, même si les formes qu'elles adoptent ne sont peut-être pas *bonnes et dues*, mais relèvent de règles et de règlements directement issus de la culture et des mœurs du pays, dont le respect

[462] D'après les données présentées par Henry Panuys dans son article : « Définitions, caractéristiques et approches des économies populaires en Afrique et dans le monde », I. P. LALEYE 1996, op. cit., p.83-122, p. 86.

s'impose à chacun comme si elles avaient valeur de loi. Par opposition, tout ce qui relève du secteur importé peut parfois ne pas respecter ces *formes*.

Une autre définition plus commune du « secteur formel » désigne « l'ensemble des transactions économiques effectuées en marge des règles établies enregistrées par des intermédiaires non agréés et non enregistrés »[463]. Cette définition réduit l'économie informelle à l'économie non enregistrée dans les comptes nationaux. Or l'économie que l'on cherche à définir ne se réduit pas à l'économie souterraine, illégale, ni d'ailleurs à l'autoproduction à usage propre. Cette définition dissimule mal par ailleurs la porosité des frontières entre deux ou plusieurs secteurs. Concernant les tontines, on a vu qu'elles étaient nombreuses à être déclarées en tant qu'associations, 20 à 30 % d'après nos estimations pour le Mali et le Sénégal. Les activités des groupements féminins ont notamment la particularité de se situer bien souvent à l'articulation du secteur formel et du secteur informel. En effet, comme le souligne Henry Panhuys :

> « Les acteurs s'accommodent au mieux de leurs intérêts, des contraintes et opportunités dérivant de la double dépendance à l'égard du système formel importé et du système non moins formel coutumier. »[464]

L'objectif visé par les groupements qui se montent en associations est ainsi souvent de pouvoir prétendre à des financements extérieurs, la forme associative leur permettant cependant de conserver une certaine souplesse. Autre exemple, les activités financières et commerciales des femmes au sein des groupements ne sont pas déclarées en tant que telles, mais les tontines déclarées peuvent légitimement demander à la police d'intervenir en cas de problème. Le commissariat de Saint-Louis est très occupé par des affaires de détournement ou de non paiement dans les tontines. On perçoit donc que reléguer tel ou tel groupe dans une sphère du formel ou de l'informel sera difficile.

Le secteur in/formel est perçu ainsi par la négative comme l'antithèse d'un système financier formel, défini à travers le modèle occidental des banques et des finances publiques. Le président sénégalais Abdoulaye Wade soulignait lui-même la nécessité d'une définition claire de ce que représente ce « secteur informel » et appelait de ses

---

463 C. MAYOUKOU, 1994, op. cit., p. 21.

464 H. PANHUYS, 1996, op. cit., p. 98.

vœux une enquête nationale sur le sujet lors d'une conférence organisée en Octobre 2008 sur le thème : « Formalisation de l'informel ». L'objectif ultime d'une telle initiative vise à faire rentrer ces pratiques dans le cadre fiscal.

b) Fiscalité, protection sociale et intérêt général

Le secteur dit « informel » représente en effet un potentiel important en termes de mobilisation des capitaux. Dans son ouvrage sur les tontines et le développement, Victor Nzemen propose, en s'appuyant sur les travaux d'autres économistes et statisticiens, dont ceux Jacques Charmes, d'introduire les finances informelles dans la macro-économie par leur inscription comme secteur institutionnel des comptes nationaux[465]. Cet auteur plaide en faveur du « tontinisme », comme philosophie politique de développement, qui pourrait permettre de prendre en compte voire de fiscaliser les activités productrices et commerciales générées par les tontines. Il y a cependant un danger, que l'auteur perçoit vaguement sans y répondre, à considérer le secteur informel comme une manne financière pour l'Etat.

Rappelons que l'impôt réclamé en nature, en travail puis en argent par le pouvoir colonial a représenté un poids excessif pour des peuples qui ont bien souvent dû se contraindre au travail forcé puis quitter leurs terres pour en remplir les exigences, synonymes de difficultés et d'appauvrissement. Face à la crise, au manque de confiance vis-à-vis des systèmes importés, mais aussi à la nécessité de satisfaire des besoins nouveaux, le secteur dit informel de l'économie et de la finance s'est développé en innovant. Une tentative de fiscalisation pourrait susciter des attitudes méfiantes et protectionnistes. On se souvient de la guerre des femmes Igbo au Sud-Est du Nigeria pour protester contre un projet d'impôt sur les biens féminins proposés par les autorités britanniques[466].

---

465 M. NZEMEN, *Tontines et développement ou le défi financier de l'Afrique*, Yaoundé, Presses universitaires du Cameroun, 1993.

466 J. VAN ALLEN, « Sitting on a Man : colonialism and the lost political institutions of Igbo Women », *La revue candienne des études africaines,* VI (2), 1972, pp. 165-181 et C. IFEKA-MOLLER, « Female militancy and colonial revolt : the women's war of 1929, Eastern Nigeria » dans S. ARDENER (ed), *Perceiving Women,* Londres, Malaby Press, 1975, pp. 127-157.

La fiscalisation risque aussi de reléguer un certains nombre d'activités dans le registre de l'illégalité, alors qu'il est par ailleurs très intéressant en termes de lutte contre l'arbitraire et la pauvreté que cette économie puisse relever du cadre juridique légal et bénéficier ainsi d'une protection permettant un certain dynamisme. L'Etat, n'ayant pas à l'heure actuelle de légitimité à intervenir dans de telles affaires, peut encore contribuer à leur développement.

La redistribution des bénéfices générés par le secteur informel féminin s'organise en l'état à travers des mécanismes communautaires. Et ce type d'économie fait en lui-même système. La volonté politique de formalisation prédomine pourtant, l'idée étant qu'à travers la structure étatique les retombées économiques de l'informel puissent être redistribuées et bénéficier à la communauté dans l'intérêt général de la population. Dans le cadre des groupements, les femmes participent déjà, tant financièrement que physiquement, à des activités d'intérêt général : que ce soit au sein des Conseils de quartier en cotisant pour la réalisation de projets communautaires à Saint-Louis (éclairage de Diamouguène en 2000, opération de lotissement de Diamouguène en 2007), ou en assurant le balayage des places publiques et le ramassage des ordures à Bafoulabé. Pour exemple, citons le groupement nommé *Ciéséri*. Le ministère de l'environnement malien a fait à ce groupement le don de poubelles et de deux charrettes. Chaque famille de Bafoulabé paie 700 francs CFA par mois, pour la location d'une grosse poubelle, le ramassage des ordures et le balayage des places publiques. Ce sont les femmes du groupement qui balaient ensemble les places chaque dimanche, tandis que le ramassage des ordures est assuré tous les jours par deux employés, payés 30 000 CFA par mois par le groupement. Les femmes de *Ciéséri* ont, avec une aide initiale de l'Etat, pris en charge la propreté de la ville, tout en générant des revenus pour le groupe.

L'informel s'avère également opérant dans la gestion de la protection sociale, comme on l'a déjà vu. D'après les données chiffrées disponibles analysées par Robert Vuarin [467], la proportion de la population malienne d'assurés à l'Institut national de la

[467] R. VUARIN, *Un système africain de protection sociale au temps de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 57.

Prévoyance sociale n'est que de 2,7%, principalement des salariés de la fonction publique et d'entreprises privées. Au Mali comme au Sénégal, la couverture s'organise alors à travers des systèmes endogènes de protection, entre solidarité spontanée et organisée. On a vu que les tontines fonctionnaient facilement comme mutuelle en cas de problème pour leurs membres, mais la couverture sociale peut même aller au-delà des adhérents de la tontine, dans le cadre d'une solidarité de quartier. Dans le groupement *Deggo Bock Jom*, les habitantes du quartier ont mis en œuvre par exemple ce qu'elles appellent les « actes sociaux ». Safi Sow explique :

> « Si dans le quartier quelqu'un, une vieille personne ou quelqu'un en difficulté, a un problème qu'il ne peut pas gérer, un incendie ou une maladie, alors on dit à l'Assemblée du groupement, réunie avec trois vieux du quartier : « Tout le monde sait que telle personne a tel problème. Si chacun de nous cotisait, ça ferait tant, mais on a une somme d'argent destiné pour ça dans la caisse sociale : est-ce que vous êtes d'accord pour que l'on aide cette personne ? », tout le monde dit : « oui, oui, parce que moi *bu ma dem amon djork co* (si j'avais de l'argent je lui donnerais) ». Donc dans le groupement Deggo Bock Jom que tout le monde connaît, il y a la caisse sociale qui est là, donc on peut sortir 100 000 francs pour aider une personne en difficulté au nom du groupement. On va le voir le soir, on lui présente nos condoléances, et on lui donne l'argent. »

Cet exemple de solidarité sociale ne vaut cependant que pour ceux qui ont réputation d'honorabilité dans le quartier, et quelqu'un qui se serait, à plusieurs occasions, mal comporté, serait laissé à son sort dans l'indifférence générale en cas de problème. On saisit les mécanismes qui incitent à se conduire conformément aux normes en vigueur dans le quartier, et les risques qu'il y a à sortir de ce système, alors que par ailleurs aucun système de protection sociale viable n'est proposé.

c) Valeur utile des biens échangés

Si nous avons bien reconnu dans le chapitre précédent la valeur symbolique de la cotisation tontinière, il faut aussi souligner l'utilité de l'épargne générée. L'utilisation des sommes accumulées répond à quatre objectifs : financer (on l'a vu) les cérémonies, mais aussi entretenir sa personne, améliorer les conditions de vie et investir de manière productive. La valeur matérielle des biens échangés dans les tontines revêt donc une grande importance, car elle permet la satisfaction de besoins élémentaires tels que l'alimentation, la santé, et l'éducation. Qu'ils soient en argent ou en nature, les biens accumulés grâce aux tontines participent à l'amélioration des conditions de vie de leurs membres et des familles de ces derniers. Le nom d'un des groupements féminins de Diamouguène, *Lutte contre la pauvreté*, est significatif de cette dimension utilitaire des tontines. Si l'on fait la mesure de l'apport que peut constituer un tour de tontine dans le budget mensuel d'une mère de famille de Diamouguène, on constate qu'il représente une part équivalant au deux tiers d'un budget mensuel pour les tours de tontine de groupement, et au double pour les tontines impersonnelles, dont les cycles sont plus longs. En effet, nous avons évalué le budget mensuel moyen d'une femme au foyer, mère de famille, à Diamouguène à 100 000 fcfa. Ce revenu est constitué de la somme versée par le mari, perçue souvent comme un dû, et de l'apport personnel des activités des femmes. Or les tontines de groupement permettent aux femmes de se constituer en moyenne une épargne de 60 000 CFA et les tontines impersonnelles un capital d'environ 200 000 CFA

Un certain nombre d'exemples issus du terrain démontrent la valeur des tontines en tant qu'outil de satisfaction des besoins des familles. Lorsqu'il s'agit par exemple pour une mère de payer le passage en sixième de son fils dans un système national d'éducation corrompu, l'épargne tontinière est utile. On a vu aussi que les gérantes de tontines impersonnelles et les présidentes de groupement pouvaient intervenir pour qu'une femme qui doit faire face à des problèmes de santé dans son foyer perçoive son tour dans l'urgence. L'exemple des tontines en nature *jamra* permet aussi de saisir la valeur utile des biens échangés. Elles permettent aux femmes de s'assurer, par la constitution d'un

stock, la possibilité de subvenir aux besoins matériels élémentaires que sont le savon pour la toilette et la lessive, ou le sucre et la graisse pour l'alimentation. Le versement quotidien de la dépense par l'époux contraint en effet souvent à acheter les denrées au détail. Elles obligent les femmes à des allers-retours incessants à la boutique. Le capital en nature acquis à travers une *jamra* permet de pallier à cette difficulté et de constituer des réserves. En outre, les femmes pour pallier à l'insuffisance des budgets familiaux du fait du sous-emploi des maris, organisent des activités commerciales. Elles ont besoin d'un capital de départ, pour pouvoir investir dans le premier stock à revendre, ou dans l'instrument nécessaire à la fabrication de produits à vendre. Les tontines sont alors le moyen de constituer ce capital.

> Mintu : Mon mari a été malade, il ne va plus pouvoir travailler autant, il va falloir que je trouve de l'argent pour les enfants.
> Moi : Qu'est-ce que tu vas faire ?
> Mintu : Je vais attendre le tour de la tontine de Fatu Samb et je partirai à Dakar avec Khudia chercher des affaires à vendre, du fil et des perles. Ensuite je vais faire des petits pagnes, j'en fais un par semaine, je peux les vendre 5000 f CFA.

Il s'agit donc d'accumuler pour ensuite investir, et permettre la fructification de l'argent. Les emprunts dans le cadre d'un fonds de prêt collectif sont strictement orientés vers l'investissement. Les tontines de groupement satisfont aussi de cette manière le besoin de crédit, inhérent au développement d'une société capitaliste. Les tontines de Diamouguène, adaptation spontanée de la société ancienne, sont donc aussi une adaptation spontanée à la société nouvelle, en ce sens que certains des intérêts qu'elles visent à satisfaire relèvent de la modernité. Ceux-là sont essentiellement d'ordre économique et financier : besoin de consommation et d'investissement, crédit, constitution et fructification d'une épargne, sécurité des fonds détenus etc… Ces intérêts se trouvent être en contradiction avec le communautarisme traditionnel et la pauvreté, qui imposent plutôt une redistribution immédiate des gains. Cette contradiction semble inhérente à la dynamique du changement social. Auguste Comte [468], dans son interprétation de la dynamique sociale, faisait déjà ainsi de la contradiction interne l'agent

[468] Cité par G. BALANDIER, 1986, op. cit. p. 92.

du changement.

D'autre part l'efficacité contraignante de la logique symbolique de la dette ouvre aux groupements l'accès non seulement à un capital économique interne mais aussi aux crédits extérieurs. Demander un prêt par l'intermédiaire d'un groupement est le seul moyen pour les femmes d'avoir accès à des crédits, car elles ne peuvent pas à elles seules fournir les garanties nécessaires. Le crédit effectué par la médiation d'un groupement permet d'une part de rembourser efficacement par le biais d'une cotisation collective, et constitue d'autre part une source de confiance pour les mutuelles, qui connaissent la fiabilité des cotisations tontinières. Ndeye Cumba Wade, lors de notre entretien, me signifiait ce phénomène de la manière suivante : « Les femmes sont beaucoup plus organisées et beaucoup plus honnêtes que les hommes». Et elle illustrait son affirmation par une anecdote :

> « Il y a ici une banque qui s'appelle la C.C.A.F, c'est une caisse d'épargne et de crédit agricole. Cette caisse-là a débloqué beaucoup de milliards pour la région de Saint-Louis, mais elle était destinée aux hommes. Ça a fait faillite parce qu'ils ne remboursent pas. Alors on se rend compte que les femmes ce n'est pas la même chose. Elles sont organisées, elles se cotisent même avant d'avoir un appui quelque part. En général le fonds qu'elles gèrent c'est leurs propres ressources. C'est pas la même chose, elles sont beaucoup plus honnêtes ! Et là ça se vérifie partout ! Elles remboursent bien partout leurs crédits. »

Il semble donc qu'il se soit instauré une relation de confiance entre les groupements féminins et les crédits extérieurs ; et cela n'est pas sans conséquences sur la multiplication des groupements féminins, leur dynamisme et aussi leur formalisation. Rationnellement attirées par l'appel des crédits, les femmes sont encouragées à s'organiser en groupements. Ceux-ci courent cependant, comme l'ensemble du pays, un risque d'accoutumance à l'aide extérieure, dont la conséquence à terme est le maintien des endettés dans un état de dépendance remettant en cause leur autonomie économique et politique.

Cette relation d'affinité entre les groupements féminins et les insitutions, souvent des ONG, offrant un accès au micro-crédit est aussi à mettre en lien avec une tendance de ces derniers à concevoir, dans la continuité des perceptions coloniales, les femmes africaines comme victimes d'oppression et accablées de travail. Ce qu'elles sont certes

pour, on l'a vu, une période de leur vie. L'idéal d'émancipation féminine, issu des progrès accomplis des mouvements féministes occidentaux et aboutissant à l'équation « genre et développement » apparaît aussi par endroits comme le produit de ces représentations, que l'on a décrites, de la nécessaire application d'un modèle occidental de « développement ». Les femmes cependant se voient bien souvent contraintes à une double charge, si elles doivent à la fois s'occuper des enfants et faire fructifier leurs affaires, nous y reviendrons.

On voit en tout cas et c'est ce qui nous intéresse pour l'instant que, dans les tontines, le capital symbolique ou social est reconverti en capital économique. Celui-ci sera directement réinvesti dans plusieurs champs. Une part de ce capital est directement consommée pour la satisfaction des besoins primordiaux des familles. Une autre part est directement réinvestie dans une activité économique ou financière, et sert à la fructification de ce capital économique. Ce dernier est directement ou indirectement réinvesti dans le champ symbolique et le lien social, qui constitue peut-être la forme la plus précieuse d'accumulation dans un pays où la pauvreté exige redistribution et solidarité.

d)Questions de termes

Comment donc qualifier cette part immense de l'économie ouest africaine qui correspond à un système de prestations sociales et se trouve mal définie par l'idée d' « informel » ? Plusieurs termes alternatifs sont proposés par les chercheurs en sciences sociales. Les analyses sociologiques du mouvement militant alter mondialiste proposent le terme radical « d'alter économie »[469], défini en opposition au capitalisme dominant. Sur le terrain pourtant, les acteurs n'inscrivent pas leurs pratiques en opposition au capitalisme. Il s'agirait plutôt, comme l'a souligné Jean-François Bayart dans son ouvrage d'une « réinvention du capitalisme » à partir de logiques sociales et culturelles

[469] A. CAILLE (dir), *L'alter-éonomie. Quelle autre mondialisation ?* Revue du M.A.U.S.S n°21, 2003.

particulières[470].

Les économies en question étant souvent, dans leur composition, leur organisation et leur fonctionnement, l'expression de phénomènes anciens, on peut les qualifier de « coutumières ». Mais on risque alors de reproduire un dualisme qui ne permet pas d'inclure leur actualisation articulée à des traits organisationnels plus modernes. Cette définition se rapproche de la dichotomie proposé par Georges Bédart entre économie « chaude », fondée sur des réseaux de relations personnalisées et vécues, et économie « froide » des systèmes plus anonymes à l'œuvre en Occident. Mais où situer alors par exemple les tontines impersonnelles organisant par discrétion individualiste la cotisation rotative hors de toute référence au groupe, tout en s'appuyant sur le système de contrainte propre aux sociétés holistes ? De nombreux travaux ont démontré, comme on l'a vu, l'interpénétration des systèmes de valeurs dans les processus de développement.

Tenant compte de cette donnée, Isabelle Guérin, à travers l'usage qu'elle fait de l'expression « économie solidaire », prône une synergie prometteuse entre actions publiques via l'Etat, et les banques commerciales et internationales, et les collectivités locales ou les groupes locaux pour des projets de développement en vue d'une réduction de la pauvreté et des inégalités. Mais par rapport à notre approche, l'expression *économie solidaire* reste encore trop imprécis. Le système français d'économie sociale, par exemple, s'il est dépersonnalisé, n'en est pas pour autant moins « solidaire ». Un système comme celui de la Couverture Mutuelle Universelle en France correspond même à une très haute exigence solidaire vis-à-vis des plus faibles.

Finalement, la formule « économie populaire » proposée par certains auteurs comme Henry Panhuys, Jacques Bugnicourt ou Serge Latouche en référence à un concept utilisé dès les années 1970, bien qu'imparfait, a l'avantage de permettre un dépassement des conceptions économistes et formalistes occidentalo-centrées.

Du fait de sa polysémie et de ses présupposés, donc, le terme de « développement », devenu depuis un demi-siècle le nouveau mot d'ordre international, ne peut qu'être réinterrogé. D'après les leçons tirées de ces cinquante années de « mal développement »,

---

[470] J.-F BAYART, *La réinvention du capitalisme*, Karthala, Paris, 1993.

on conviendra que l' « amélioration des conditions de vie », entendues dans leur globalité, ne se réalisera pas par le biais d'un processus d'évolution uniforme calqué sur celui de l'Occident, mais plutôt par une série d'opérations volontaires de revalorisation des ressources locales, à la fois naturelles et humaines. En Afrique, l'économie populaire évolue hors des sentiers tracés par l'Occident, et en tant que telle fonctionne bien comme un système. Son essor s'explique par une conjugaison particulière des contraintes d'une société intégrée : l'ajustement des aspirations universelles à l'allégement des tâches, l'amélioration des conditions de vie et la préservation du lien social. Les populations, les responsables du « développement » et quelques décideurs politiques ont compris petit à petit que des possibilités concrètes de réduction de la pauvreté se trouvaient dans ces interstices, dans la reconnaissance de solutions particulières à l'interaction de diverses civilisations. On prendra l'exemple de deux domaines d'action qui se situent précisément dans l'articulation entre l'endogène et l'exogène : la micro finance, et la migration.

C) MIRACLES ET DECEPTIONS DE LA MICROFINANCE

Comme un espoir contre la pauvreté et pour l'amélioration des conditions sociales de vie, se sont développées ces dernières décennies les initiatives dans le domaine de la micro finance. Puisqu'il faut revaloriser les capacités africaines d'entreprendre, l'accès au capital financier devient un facteur clé, indispensable pour lancer et consolider des entreprises d'économie sociale et solidaire [471]. Il s'agit, à travers la micro finance, d'offrir des services financiers viables à des populations pauvres, afin qu'elles puissent entreprendre des activités génératrices de revenus et améliorer leurs conditions de vie.

[471] C. DOUCET et N. PROULX, « La finance communautaire et solidaire en Afrique de l'Ouest », in Louis Favreau et Abdou Salam Fall, *L'Afrique qui se refait. Initiatives socio-économiques des communautés en développement en Afrique Noire*, Presse de l'Université du Québec, 2007, pp.271-291, p. 271.

a) Définition

Trois critères définissent la micro finance[472] : faible montant des prestations[473], courte durée et clientèle exclue des banques commerciales. Caractérisant surtout d'abord les opérations de micro-crédit, la micro finance s'est aujourd'hui élargie pour inclure désormais une gamme de services plus large (crédit, épargne, assurance, transfert d'argent etc..) et une clientèle plus étendue. C'est pourquoi la micro finance ne se limite plus aujourd'hui à l'octroi de micro-crédits aux pauvres, mais s'étend à la fourniture d'un ensemble de produits financiers à tous ceux qui sont exclus du système financier classique ou formel. Les tontines, qui fournissent crédits, épargnes et assurances, font bien partie du monde de la micro-finance. Les bénéficiaires ne sont pas tous massivement exclus du système bancaire, mais choisissent d'eux-mêmes ces formes populaires de services financiers, qui correspondent à leur habitus. D'après une définition analytique de Dominique Gentil [474], la micro-finance se divise alors en trois secteurs d'activité : le secteur bancaire, très sélectif en terme de garantie, atteint environ 10 % de la population dans la majorité des pays africains ; le secteur endogène populaire qui se développe en dehors de toute intervention et de tout contrôle externe (tontines, garde monnaie), est utilisé par plus de 70 % de la population dans les pays d'Afrique, mais ses moyens restent limités et ses services sont souvent coûteux et risqués ; enfin face aux limites de ces deux premiers secteurs se développe depuis une trentaine d'années, un secteur intermédiaire qui mêle intervention externe (sous forme de financement ou de transfert de modèles et techniques …) et forte implication des bénéficiaires dans la définition ou la gestion de nouveaux systèmes financiers. Ce dernier secteur touche environ actuellement 10 % de la population active, mais sa croissance est très forte (environ 50 % chaque année en termes de membres et de volume d'épargne et de crédit).

Enfin, les institutions de micro-finance se repartissent en deux grandes catégories :

---

472 I. GUÉRIN, « La médiation féminine au Sénégal. L'exemple de la micro-finance », in *Femmes et économie solidaire,* 2003, op.cit, pp. 175-205.

473 Seuil maximal généralement retenu dans les pays du Sud : 1000 euros. D'après nos observations sur le terrain, les prêts individuels oscillent plutôt entre 50 000 et 500 000 CFA soit entre 75 et 750 euros.

474 D. GENTIL, « Acteurs, normes et formes des régulations dans la micro-finance », in M. LEVY (dir.), *Comment réduire inégalité et pauvreté ?pour une méthodologie des politiques publiques*, Paris, IRD Karthala, 2002, pp. 97-125.

les organisations mutualistes et les organisations non mutualistes. Les premières reposent sur une mobilisation de l'épargne préalable à l'attribution de crédit, les bénéficiaires sont à la fois épargnants et emprunteurs du système. Les organisations non mutualistes de crédit, mises sur pied principalement par des ONG, ont pour vocation de réaliser elles-mêmes l'intermédiation financière, et après s'être procuré des fonds, soit au travers de donations soit au travers d'emprunts, octroient elles-mêmes des services financiers. Dans ce dernier cas, l'accent a surtout été mis sur le crédit, la collecte de l'épargne étant généralement interdite aux ONG.

b) Face à la crise

La crise et les vagues de suicides générées par l'accroissement de l'endettement individuel des paysans en Inde apparaît comme un signal d'alarme attirant l'attention sur les dérives du secteur de la micro finance. Ce dernier s'était pourtant vu massivement encensé depuis que le fondateur de la Grameen Bank, Mohammad Yunus, avait reçu le Prix Nobel de la Paix en 2006. Il faut souligner que depuis une dizaine d'années, ce secteur connaît une forme de dérive. Il existe en effet un certain nombre de banques privées à vocation commerciale qui se sont orientées vers ce type de services.

Jean-Michel Servet a d'ailleurs attiré l'attention dans un article récent sur le thème « La micro finance au Sud soumise au grand renversement »[475], sur le fait que les anciens intervenants du secteur, coopératif et mutualiste, se trouvaient aujourd'hui confrontés à la concurrence de nouveaux acteurs à but lucratif, qui écument les parties les plus rentables du marché[476]. Le développement du secteur, qui s'est avéré rentable à la suite de deux ou trois « success stories », a donc engendré une forme de concurrence. Dès les années 1995, la viabilité financière est devenue un point essentiel d'une politique de crédit efficace dans le temps, et cette viabilité devait être conçue dès le démarrage de l'activité, tant dans les secteurs bancaires qu'endogènes et intermédiaires. Mais rentabiliser une organisation

[475] J.-M. SERVET, « La micro finance au Sud soumise au grand renversement » in P. PHELINAS et M. SELIM, *La crise vue d'ailleurs*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 271-296.

[476] On doit noter le laisser-faire des autorités, qui ne sont pas intervenues pour organiser le contrôle de ces institutions.

de micro-finance a souvent pour résultat d'en exclure les plus pauvres. L'activité de micro finance implique des coûts (relation de proximité, formation, prise de risque) qu'il faut consentir à couvrir soit par des subventions soit par une orientation vers le financement d'activités lucratives. La rentabilisation micro financière nécessite aussi une bonne capacité de remboursement de la part de l'emprunteur, et cette aptitude s'amoindrit pour les plus démunis, qui n'ont pas de revenus stables. De plus, octroyer un prêt aux représentant des catégories sociales les plus pauvres peut aggraver leur situation d'endettement et engendrer un risque de décapitalisation. Il y en effet corrélation entre le niveau de revenu initial des emprunteurs et l'augmentation des revenus induite par le crédit. Plus les emprunteurs se situent loin en-dessous du seuil de pauvreté, plus le remboursement est source de difficultés, voire de surendettement. Il est donc important d'être réaliste : les services de la micro finance, y compris les tontines, ne s'adressent pas aux plus démunis, aux exclus qui ne remplissent pas les conditions de solvabilité. Ils sont dans les faits principalement utiles à une classe émergente de petits entrepreneurs, qui grâce à cet apport peuvent stabiliser leurs activités et se maintenir au-dessus du seuil de pauvreté, et même parfois s'enrichir considérablement, comme le font par exemple les pèlerines commerçantes du Sénégal.

c) Rentabilité, solidarité et intérêt

La micro finance se trouve donc aujourd'hui au cœur d'un débat idéologique. Elle est contestée pour plusieurs raisons entremêlées : l'exigence de rentabilité financière impose des taux d'intérêts élevés, les micro-crédits représentent une « corde au cou » supplémentaire pour les plus pauvres, qui sont de fait exclus du système, et la logique à l'œuvre représente finalement une reproduction au niveau *micro* de l'idéologie néolibérale d'accumulation et d'investissement sans contrôle, mise en cause par la crise et le mauvais partage des richesses.

La crise financière a un effet remarquable sur l'affaissement du volume des activités locales de production et d'échange, et peut entraîner d'abord une baisse des taux de remboursements, puis des besoins de prêts. Mais cette crise est l'occasion d'une

remise en question de ce que sont devenues ses institutions. Les modèles dominants de la micro finance se trouvent idéologiquement contestés à travers la crise, qui, bien que qualifiée de financière, est avant tout déterminée par les limites d'un régime d'accumulation et de spéculation. Dans le secteur agricole par exemple, les marges dégagées par des activités agricoles ou d'élevage sont souvent inférieures aux taux d'intérêt imposés par les marchés de capitaux. Indirectement, l'apport de crédits encourage une diversification des activités pour les familles agricoles, et devient un vecteur d'abandon des productions de base, et révèle à terme leur insuffisance. Il s'agit de ne pas s'illusionner sur des unités de production et de commercialisation qui n'auraient que des fonctions économiques et financières simulant l'accumulation capitaliste, et oublier leur nécessaire immersion dans le social pour assurer la reproduction matérielle et culturelle des familles et des communautés, qui constitue le but ultime de ces systèmes de production et d'échange enclavés dans des relations plus vastes.

S'il ne faut pas sous-estimer la capacité de récupération du système néo-libéral, qui a progressivement gagné une partie du secteur de la micro finance, les tontines des femmes d'Afrique de l'Ouest, et leurs fonds gérés de manière pratiquement autonome peuvent être porteurs d'un enseignement intéressant quant à cet enchâssement dans le social et la rentabilité des pratiques de crédit et la rentabilité financière. Les femmes ont d'ailleurs très clairement consience des enjeux et des travers du monde de la micro finance. L'objectif des projets de micro crédit est souvent de conduire les populations pauvres à l'accumulation et l'investissement productif, véhiculés dans le discours par la valeur « travail ». Pour autant, la redistribution est toujours, si l'on peut dire, monnaie courante, ce qui va à l'encontre des impératifs d'accumulation. Sur le terrain, on constate en effet que malgré une reproduction par les femmes du discours idéalisant l'investissement productif, il n'est pas rare de voir un micro-crédit investi dans une cérémonie, une dot, le paiement d'une dette, soit *in fine* l'entretien d'un réseau de relations. La tension entre investissement productif et investissement social est visible dans la légitimation des prêts et des pratiques d'intérêts au sein des groupements autogérés. *Deggo Bock Jom* par exemple dispose d'un fonds de prêt qui fonctionne sous forme de crédit rotatif. Lorsqu'on emprunte pour financer une activité lucrative, le

remboursement est soumis à un intérêt de 10 % et ainsi le capital du groupe fructifie. Dans le discours, il paraît inopportun d'emprunter pour « régler un problème », ce qui reviendrait, selon l'adage populaire, à « enterrer une hyène en en déterrant une autre » : *rey buki sule buki*. C'est ainsi que Safi me présentait « idéalement » les choses au début de mes enquêtes. Pourtant, après plusieurs années de rencontres et de discussions, on s'aperçoit que le fonds apparaît empruntable pour le financement d'une cérémonie :

> « Pour les cérémonies des fois je prête. Tu dis : moi je dois organiser une cérémonie, je n'ai pas assez d'argent, peut-être le jour de la cérémonie, on va me donner des cadeaux, peut-être je vais ramasser 100 000 ou 200 000, après je vais te payer, donc prête-moi 200 000 pour 5 jours. Alors je prête sur le fonds de caisse. Alors je peux te le donner, après le lendemain de la cérémonie, tu viens, tu me donnes cet argent-là sans intérêt. »

Ces emprunts sont en fait garantis par la certitude du fonctionnement du système de collectivisation des moyens et bénéfices cérémoniels que l'on a décrits au chapitre précédent. La gérante prête en son nom et sans intérêt pour une très courte période, permettant uniquement de payer les frais alimentaires pour une cérémonie. Le remboursement est pratiquement assuré, d'autant plus si la gérante connaissant sa cliente, l'a vu participer à de nombreuses cérémonies dans le quartier. Elle sait pertinemment que les contre-dons (*ndawtal*) tomberont le jour de la cérémonie en question. Ainsi prendre pour cadre de référence la pérennité et la viabilité financière revient à assimiler les organisations de micro-finance à des institutions bancaires, et à faire perdre à l'épargne populaire son aspect à la fois contraignant et solidaire. La viabilité économique peut tout à fait passer par le financement d'activités sociales, et inversement l'immobilisation de l'argent et la pratique de l'intérêt comportent des risques.

C'est à ce stade qu'il me semble important, si l'on parle de l'essor, de l'idéologie et de la crise de la micro finance en Afrique, d'aborder la question de l'intérêt. La micro-finance fonctionne de plus en plus comme le secteur bancaire, à ceci près que les crédits accordés sont petits et les garanties demandées réduites. Les institutions pratiquent des taux d'intérêt allant de 4% à 20 % du capital emprunté. Les bénéfices générés servent à faire fonctionner l'institution, et sont une solution pour créer de l'emploi. Les

bénéficiaires contestent cependant tant les taux élevés que la pratique de l'intérêt en lui-même, et admettent difficilement l'idée de « travailler pour la banque », comme cela m'a été formulé par les femmes de Bafoulabé. Il faut se souvenir que la question de l'intérêt a déjà été cruciale dans la construction idéologique de l'Europe pré-industrielle entre le XVe et le XVIIIe siècle. Condamnée par la morale et la religion, elle a finalement été laissée au libre-arbitre des contractants d'une dette, pour permettre l'essor du commerce et de la finance, et la libéralisation des taux d'intérêt a été renforcée par les idée issues du consensus de Washington.

Au Sénégal et au Mali, l'Islam interdit en théorie le prêt d'argent moyennant intérêt[477]. En effet, si l'on se réfère à la Sourate de la Vache aux versets 278-279, on voit que le Coran jette l'anathème sur l'usure :

> « Craignez Dieu et renoncez aux reliquats de l'intérêt, si vous êtes croyants. Et si vous ne le faites pas, alors recevez l'annonce d'une guerre de la part d'Allah et de Son Messager. Et si vous vous repentez, alors à vous les capitaux, et point ne lèserez, ni ne serez lésés. »

Sans se référer explicitement à ce verset mais s'organisant en vertu d'un système intégré de valeurs condamnant l'usure, les femmes des groupements de Saint-Louis, Dakar, Bafoulabé et Bamako mettent au point des petits arrangements et des solutions intermédiaires entre rentabilité économique et solidarité morale. La pratique de plus en plus répandue du « fonds de prêt » apparaît en ce sens exemplaire. Les caractéristiques du fonctionnement des fonds de prêt rencontrés au sein des groupements féminins sont les suivantes. À partir d'un capital de départ, fruit d'une épargne collective ou d'un crédit extérieur, le groupement va prêter à une ou plusieurs de ses membres une part de ce fonds. Celles-ci le remboursent sur une échéance variable et par mensualités avec un intérêt de 10 %. Alors qu'au sein de l'épargne rotative tontinière l'intérêt est nul, on a ici l'introduction d'un taux d'intérêt positif, qui permet l'accroissement du capital groupe. Ainsi des parts de plus en plus importantes pourront être prêtées à un nombre de plus en

477 On relèvera une légère contradiction dans le fait que la Banque Islamique du Sénégal, partenaire officiel du pèlerinage, et d'autres mutuelles proposent des crédits pour le pèlerinage avec des intérêts allant de 2,5 à 20 %.

plus important de femmes membres du groupe. On donnera cet exemple issu d'un cahier de gestion de la tontine *Deggo* à Diamouguène : les trois femmes mises en scène ont fait un emprunt de 15 000 ou 20 000 f CFA et remboursent par tranches de 5 500 f CFA:

	Mai	Juin	Juillet	Août
Anta Fall	5 500 CFA	5 500 CFA	5 500 CFA	
Fatu Ndiaye	5 500 CFA	5 500 CFA	5 500 CFA	5 500 CFA
Awa Niang	5 500 CFA	5 500 CFA	5 500 CFA	

Tableau n°4 : Organisation d'un fonds de prêts

Les femmes des groupements contournent ainsi la condamnation de la pratique du taux d'intérêt, car le versement de celui-ci correspond à une cotisation augmentant le capital du groupe, dont tout le monde pourra à terme bénéficier, y compris celles payant l'intérêt. Ainsi donc personne ne s'en trouve lésé, personne ne travaille en principe pour les autres. La coopérativité prime au sein des associations de tontines, elle permet la fructification du capital par le biais du groupe. Prenons un exemple : les femmes du groupement *Ande Jeef* gèrent un fonds de prêt depuis environ quinze ans, elles sont parties d'un capital de 25 000 CFA et disposaient en 2001 d'un fonds d'un million de francs CFA. Au début elles ne pouvaient prêter que 12 500 francs CFA à deux d'entre elles, puis le fonds a pu être divisé en huit parts de 75 000 francs CFA, que les créditrices remboursent par huit mensualités de 10 000 CFA par mois. Si l'on fait le calcul (75 000 x 8 = 600 000) on remarque que la somme des parts de prêt ne correspond pas à la totalité du fonds. Les 400 000 francs CFA restants sont investis dans des projets collectifs. Le financement d'un projet collectif peut concerner strictement le groupement féminin, à travers par exemple l'achat et la gestion d'un stock de chaises qui seront louées pour les cérémonies, les bénéfices participeront aussi à l'accroissement du capital du groupe. Mais les projets financés à partir de ce capital peuvent aussi concerner des groupements partenaires. *Ande Jeef* a par exemple parrainé l'ouverture d'un salon de coiffure par des jeunes filles de Diamouguène, moyennant un retour calculé de bénéfices. À Bafoulabé, nous verrons que l'instauration et la gestion d'un fonds de prêt peut aussi dépasser le cadre d'un

groupement pour devenir communautaire. Ce système, qu'Isabelle Guérin nomme « épargne-crédit-permanent », permet aux femmes de s'astreindre à stabiliser leur niveau d'activité commerciale et de vie. Le crédit est permanent, car dès qu'il est remboursé, il est redistribué : « l'argent tourne tout le temps ».

Mais il existe d'autre système innovant à partir des besoins des membres du groupe Au sein du groupement familial *Bock Mam* à Diamouguène, les femmes s'imposent collectivement un seuil d'appauvrissement de 5000 francs CFA à ne pas dépasser. S'étant partagé entre 19 personnes une épargne de 95 000 CFA en parts de 5000, elles doivent être en mesure chaque semaine de présenter au groupe les 5000 CFA. Elles peuvent les investir (dans l'économique ou le symbolique) pour s'enrichir, mais ne jamais les « manger ». Dit autrement, elles peuvent l'investir, mais pas le dépenser. Si l'une des membres ne présente pas lors d'un tour de tontine son billet de 5000, elle doit payer la semaine suivante une amende de 500 CFA à la caisse. Le montant de la caisse fructifie ainsi pour qu'un nombre plus élevé de membres puisse bénéficier de la prestation. À l'issue de l'Assemblée Générale de Bock Mam le 15 novembre 2008, 41 personnes (soit 22 personnes de plus que lors de la distribution initiale des 5000) avaient en poche 5000 francs CFA appartenant au groupe, bénéficiant à titre personnel de l'usufruit de ces 5000 CFA, l'objectif étant de contraindre les membres du groupement à stabiliser leur situation financière, en immobilisant l'argent. Il n'est pas encore question de l'accumuler.

La mise en place de ces fonds de prêts « épargne-crédit-permanents » peut être le fruit d'un crédit extérieur. On constate cependant que la différence établie par Bédard entre argent « chaud » et argent « froid » est souvent opérante, et que les fonds mobilisés sur l'épargne et le travail propres des membres (argent chaud) sont en général mieux remboursés que les apports extérieurs (argent froid, effet d'aubaine). La répartition des crédits extérieurs au sein d'un groupe peut souvent entraîner des conflits avant d'être simplement dépensés et non investis. L'anecdote racontée par Seynabu est représentative des problèmes qu'il peut y avoir autour d'un financement extérieur :

> « Avec l'argent du PSL, il y avait eu des problèmes, des rumeurs circulaient que la Présidente avait dérobé l'argent, par-ci par-là. Finalement la Présidente est venue, elle a pleuré, elle a dit : voilà l'argent ! Mais vous avez qu'à le partager. Moi j'avais proposé qu'on garde l'argent, un jour on aura 500 000 par membre, on a dit non, on

> partage, le jour de la réunion on a eu chacune 75 000. Nous étions 64 membres, maintenant on a mangé, c'est fini. Ça fait presque plus de 6 ans, aujourd'hui on aurait 500 000 francs. »

Par crainte que l'argent ne bénéficie qu'à une seule personne, les membres du groupement ont préféré se le partager rapidement, sans l'investir. Ceci n'est pas cependant systématique, et les financements extérieurs, s'ils sont consentis avec un intérêt faible, sont l'occasion de mettre à disposition des groupements et des individus un capital qui bien souvent leur fait défaut.

d) Mise en place d'un fond de crédit à Bafoulabé

Ayant eu, lors de mes séjours à Bafoulabé, l'occasion de mettre en place un petit micro-crédit à Bafoulabé, j'ai pu me confronter directement à l'ensemble de ces questions. Lors de mon travail de recherche au sein des groupements féminins, il était en effet fréquent que les femmes demandent mon soutien pour trouver des sources de financement pour leurs activités. À Bafoulabé, parmi l'ensemble des initiatives collectives féminines, il y a certains groupements structurés, qui ont officialisé leur pratique en se déclarant en tant qu'associations et en obtenant un récépissé. Ces groupements font partie de la Confédération des Associations Féminines et ONG du Mali (CAFO). Ils ont pour la plupart une activité génératrice de revenus (pépinière, aviculture, culture d'hivernage, maraîchage, fabrication de savon…). Pour prendre un exemple, l'association *Nyeleni*, du nom d'une figure féminine de la tradition orale, connue pour sa vaillance et son travail acharné dans les champs, regroupe 24 femmes qui gèrent ensemble quatre poulaillers par groupe de 6. Elles sont parties d'un prêt de 500 000 CFA en 1993, qui leur a permis d'acheter des moutons, de les engraisser et de les vendre pour la fête du mouton (*seliba*). Avec le bénéfice réalisé et après avoir remboursé le prêt, elles ont acheté des poules et fait installer des poulaillers. Dans chaque groupe, chacune des femmes prend un tour de garde de cinq jours, durant lesquels elle vend les œufs pour son bénéfice en en reversant 10 % à une caisse commune pour l'entretien et l'achat de nouvelles poules. Ce projet vise notamment à pallier la faible production d'œufs à

Bafoulabé.

Malgré leur motivation au travail et leurs capacités d'organisation économique (système des tontines, fonds de prêt rotatifs avec intérêts), ces associations féminines rencontrent encore des difficultés économiques, matérielles et climatiques qu'elles ont du mal à dépasser (manque d'investissement pour le lancement d'activités génératrices de revenus, et d'outils performants pour la culture et l'élevage, inondations saisonnières…). Pour répondre à leur demande de soutien, j'avais prospecté auprès de la Fondation d'une entreprise, soucieuse de défendre son image de marque auprès des populations des pays où elle intervient, par l'intermédiaire de l'un des cousins qui y travaillait comme cadre commercial. Celle-ci avait répondu par la négative. Pour pallier à cette défaillance et désireux d'investir un peu d'argent dans la solidarité internationale, mon cousin a alors choisi de prêter lui-même un capital de 1500 euros, soit un million de francs CFA, aux femmes de Bafoulabé, pour une période de trois ans. Il était convenu qu'elles disposeraient elles-mêmes des bénéfices réalisés pour investir dans leurs activités après avoir pris en charge les frais bancaires et de transferts. On notera au passage que, pour cette première expérience, nous n'avons pas tenu compte des cours de l'inflation pour le remboursement. Celui-ci était en effet trop difficile à calculer dans le contexte actuel et à Bafoulabé. C'est ainsi que je suis repartie fin 2008 sur le terrain avec un petit projet de micro finance à mettre en place.

Ceci s'est avéré assez opportun dans le contexte de la petite ville de Bafoulabé. Comme institution de crédit, une Caisse Communale, de type mutualiste, avait été mise sur pied en 2000. Celle-ci était appelée *Buntu*, littéralement « le grenier », en référence à la tradition de capitalisation des céréales (mil, sorgho et maïs) après la récolte, destinées à être revendues et consommées pendant la soudure et l'hivernage. Environ 700 sociétaires, dont les groupements féminins, y avaient déposé leurs capitaux en liquide. Le *Buntu* pratiquait des prêts accordés à ses sociétaires sur décision d'un Comité de Crédit. Les taux d'intérêt pratiqués étaient de 19 ou 14 % selon l'échéance de remboursement choisie. En 2005, la Caisse, qui contenait environ 16 millions de francs CFA, a été en grande partie détournée par le Président du Comité de Crédit. Le coupable a fait six mois

de prison avec obligation de rembourser. Il travaille actuellement à Kayes comme enseignant et il semble qu'il ne verse toujours rien à la caisse. Le *Buntu* est donc en situation de dette envers les sociétaires. Les groupements féminins de Bafoulabé ont, pour beaucoup, perdu leurs capitaux dans cette affaire. Un nouveau Comité de Crédit a été mis sur pied pour relancer le *Buntu*, mais la confiance des villageois de Bafoulabé et des environs paraît difficile à regagner. Le *Buntu* est en *stand by*, malgré l'investissement personnel d'une jeune américain des *Peace Corps*, qui tente de le remettre sur pied en recherchant des fonds et en assurant un cadre strict de gestion. Les groupements n'espèrent que vaguement récupérer un jour leur mise. Leurs possibilités d'attribuer des crédits à leurs membres, d'investir dans des projets collectifs, ou même de disposer des fonds minimum pour accéder à un crédit extérieur s'en trouvent affaiblies.

Il y a également à Bafoulabé un autre fonds de crédit qui avait été alloué aux femmes de Bafoulabé en janvier 1998 par un homme politique. Il s'agissait à l'époque d'un don de 200 000 francs CFA en argent, et 200 000 francs CFA en mil. Les femmes ont stocké le mil pour le revendre à prix fort au moment de l'hivernage, et ont réalisé un bénéfice d'environ 100 000 francs CFA. Le total des 500 000 francs a été capitalisé pour créer un fonds de prêt pour les femmes de Bafoulabé, géré par les femmes de Bafoulabé. Pour pouvoir accéder à un prêt, d'un montant de 50 000 ou 100 000 francs CFA, il faut être membre d'une des associations féminines déclarées et représentées à la CAFO. Il est remboursable avec un taux d'intérêt de 10 % (toujours). Avant, l'échéance était de six mois, elle a été prolongée en 2007 à un an. Aujourd'hui le fonds a fructifié pour atteindre 1 million 300 000 francs CFA, ce qui est relativement considérable. Mais deux problèmes majeurs se posent cependant aujourd'hui avec ce fond. Tout d'abord la gestion, au départ, a été confiée à un Comité de Crédit, mais a finalement été mobilisée par une commerçante, qui gère pratiquement seule le fonds, qu'elle attribue toujours aux mêmes commerçantes prospères du marché, qui réalisent grâce à cela leurs affaires. La gérante elle-même a beaucoup investi dans le commerce grâce à ce fonds et aux prêts qu'elle s'octroie. De fait, elle a pu récemment construire sa propre maison et quitter son foyer polygame, ce qui n'est pas sans attirer les suspicions et jalousies des femmes. Par

ailleurs, j'ai trouvé en 2009 les femmes de Bafoulabé inquiétées au sujet de ce fond. En effet elles avaient obtenu le financement de départ grâce à une fédération d'associations située à Bamako, et qui leur avait fourni les papiers administratifs nécessaires à la perception du fonds par cet homme politique. La fédération réclame aujourd'hui que l'argent lui revienne, pour le placer à la banque et le faire « travailler », c'est-à-dire fructifier. Les femmes de Bafoulabé jugent, quant à elles, que le fonds fructifie très bien entre leurs mains. Elles sont actuellement en débat avec la fédération pour savoir si on leur réclame la totalité du fonds ou seulement la mise de départ. Les groupements féminins de Bafoulabé possèdent enfin une banque de céréales. L'argent est cependant voué à l'achat des céréales et n'est pas disponible pour le travail des femmes.

Le fonds que j'apportais, avec la générosité de mon cousin et une association créée pour cela, et appelée ASEFAO (Association pour le Soutien économique aux Femmes d'Afrique de l'Ouest) était donc le bienvenu. Il fallait cependant mettre au point un roulement avec des objectifs et des échéances clairs et consensuels, pour éviter tous les types de travers énoncés ci-dessus.

Pour mettre en place le fond de roulement avec les femmes de Bafoulabé et un groupement d'un village un peu éloigné qui avait fait connaître sa volonté de participer (il y avait finalement dix-sept groupements intéressés par le projet), nous avons procédé de la façon suivante. J'ai souhaité une forte implication des femmes dans la définition des modalités de fonctionnement du fonds de prêt. J'ai simplement apporté un fonds pour aider les femmes dans leurs projets collectifs, et poser l'exigence de mon cousin, qui souhaitait savoir précisément dans quel type de projets l'argent serait investi, ce qui impliquait un minimum de planification et n'a pas été le plus facile. Au cours de plusieurs réunions informelles et deux Assemblées Générales (Présidente de groupements plus deux membres de chaque association) nous avons fini par définir par consensus les modalités. Des parts de 150 000 francs devaient être prêtées à six groupements pour six mois avec un taux d'intérêt de 10 %, à échéance de ce premier remboursement, six autres groupements devaient bénéficier du prêt, puis encore six autres[478]. À la fin de ce premier

[478] Cf Planification fonds de prêt ASEFAO, Annexe 7, p. 264.

cycle d'un an et demi, un autre cycle devrait être relancé. Ce système permet que les groupements en attente de prêt fassent pression sur les groupements débiteurs, afin que ceux-ci remboursent. L'idée est que les femmes préfèrent toujours s'acquitter des crédits plutôt que de mettre en danger la paix sociale de la ville. Les bénéfices générés sont quant à eux prêtés à des commerçantes du marché, afin qu'ils fructifient également. Au sein des groupements, les membres décident elles-mêmes d'investir cet argent dans leur projet collectif, ou de le prêter individuellement aux membres qui pourront en tirer un bénéfice pour elles-mêmes, et cotiser pour la caisse. Le tableau produit en Annexe 7 résume la répartition des prêts, les activités et bénéfices envisagés pour le premier cycle. Il a été cependant impossible de demander une projection de planification aux groupements qui percevront l'argent d'ici un an, car il leur est difficile d'envisager à si long terme les conditions d'un investissement favorable.

Un Comité de Crédit a été élu, et un compte bancaire ouvert, certaines dispositions ont été prises pour que personne ne monopolise la gestion du prêt ou ne détourne le fonds : l'attribution des prêts a été planifiée à l'avance par tirage au sort, le livret du compte est conservé par la présidente, et la trésorière ne peut retirer de l'argent qu'avec ce document, une Assemblée Générale est convoquée à l'issue de chaque période de prêt de six mois ...

Les intérêts estimés de ce fonds de prêt à la fin du projet sont estimés d'après la formule de calcul mathématique de simulation des prêts à :

$(1\ 000\ 000 – (900\ 000 \times (1 + 0{,}21^3)) – 100\ 000 = 494\ 405.$

Ces intérêts seront constitutifs d'un bénéfice pour la communauté des femmes de Bafoulabé, qui, armée d'une expérience supplémentaire, pourra alors peut-être relancer une institution financière viable pour assurer la prospérité du travail et du commerce des femmes dans la Commune. En janvier 2011, alors que la somme était prêtée au deuxième groupe pour la deuxième fois,les bénéfices générés s'élevaient à environ 350 000 francs CFA, et le fonds de prêt, malgré quelques retards, continuait à tourner sans arriérés.

Cette expérience m'a permis de tirer quelques enseignements sur l'idée de micro-crédit. Tout d'abord, la viabilité d'une institution de micro-finance nécessite une implication maximale des bénéficiaires. Les modalités d'épargne et de crédit doivent être élaborées avec les intéressés et ne pas se trouver en porte-à-faux avec les normes culturelles de la société, qu'elles soient relatives à la conception de l'argent, du pouvoir, du temps, de l'usure, des formes de garanties… Par ailleurs, l'obtention d'un consensus dans les décisions concernant la mise en place du fonds est indispensable. Cette viabilité sociable apparaît pour Dominique Gentil tout aussi importante que la viabilité financière (équilibre coût dépenses, environnement macro-économique favorable...). De plus l'internalisation d'une partie des coûts, en impliquant les bénéficiaires dans la gestion des fonds, permet une baisse des frais de fonctionnement et donc des taux d'intérêts légitimes… Je reprendrai ici, pour la confirmer sans hésitation, l'hypothèse de Dominique Gentil selon laquelle les pratiques économiques africaines relèvent de normes et de valeurs (que je tenterais ci-après d'exposer), qui s'entremêlent avec celles des réformes induites par les politiques d'aide extérieure.

La micro-finance a ceci de particulier qu'elle repose sur le lien social et s'en sert. Cependant l'expérience du *Buntu* de Bafoulabé prouve que la dimension mutualiste n'est pas une garantie de viabilité. L'essentiel repose sur la collectivisation des responsabilités. Donner la clef de la caisse à l'une, la caisse à l'autre, et la responsabilité d'arbitrage pour l'octroi des crédits à une troisième personne est une modalité de ce partage souvent expérimenté dans les tontines. La responsabilité et la réputation des gérantes, choisies à l'unanimité, est aussi bien sûr en cause, et ce fut un des points les plus compliqués et réfléchis de nos discussions en assemblée. De grands débats ont eu lieu sur les caractères et antécédents des personnes proposées.

Avant de conclure, on soulignera deux limites de cette perception de la micro-finance. Tout d'abord, l'approche collective comporte des travers, dont celui de reproduire les hiérarchies locales. En effet, dans certains cas, l'articulation des intérêts collectifs et particuliers peut se jouer en faveur des leaders et Présidentes de groupement féminins, qui jouent alors le rôle de rentiers du développement et bénéficient les premières des crédits alloués. Elles sont pourtant obligés d'en assurer la redistribution,

pour asseoir au sein de la communauté une autorité jugée légitime. Il semble par ailleurs que ces inégalités sont mieux acceptées par les populations comme un état de fait, dans une société où chacun occupe la place qui est la sienne, avec ses droits et ses devoirs, que par les « développeurs » qui cherchent encore souvent à imposer un idéal égalitaire. Cependant l'expérience m'a permis de constater un travers plus regrettable, qui fait écho à la mise en œuvre d'une forme de prosélytisme de la micro-finance. Certaines femmes, surtout les jeunes épouses et mères responsables des fourneaux, n'ont pas un emploi du temps qui leur permet de s'investir dans des activités génératrices de revenus. La pression du groupe peut cependant les contraindre à accepter un crédit, alors qu'elles n'auront pas la possibilité de s'organiser au quotidien pour l'investir dans une activité génératrice de revenus et se trouveront en difficulté pour garder la somme et verser en outre les intérêts du prêt. Comme le montre également Jacques Charmes à travers ses enquêtes sur les emplois du temps, ces crédits n'auront pas un impact positif sur des facteurs déterminants de la pauvreté tels que la santé ou l'éducation des enfants, bien au contraire [479]. C'est pourquoi, relevant par l'observation cette faiblesse inavouée dans les yeux des jeunes mères membres de groupements à Bafoulabé, et après en avoir discuté avec les plus âgées, nous avons veillé à ne pas imposer que toutes les femmes des groupements bénéficient d'une part de crédit. Celles qui en bénéficient doivent cependant en reverser une part à la caisse, pour augmenter le capital du groupe et pour que cela puisse profiter à terme à chacune. Derrière l'angélisme, il y a là un équilibre souvent difficile à trouver.

Enfin et ce sujet n'est pas des moindres, on observera que la question de la viabilité financière du projet ASEFAO mis en place à Bafoulabé n'a pas été abordée ici. Celle-ci se trouve en effet biaisée par le fait que, bénéficiant d'une allocation de recherche, je n'ai pas inclus dans l'opération mes frais de terrain, de déplacement et de travail de médiation. Le projet de micro-finance évoqué ici ne peut donc avoir valeur d'exemple. Il me permet cependant d'introduire une distinction importante entre micro-finance et ce que j'appellerais « finance solidaire ». Alors que la première se trouve de plus en plus décriée, comme étant une reproduction d'un système de spéculation permettant à certains

[479] J. CHARMES, « Activités génératrices de revenus, contraintes d'emploi du temps et participation des femmes : des dynamiques contradictoires », in *Sciences Sociales et Santé* , Vol. 23, n° 4, décembre 2005, pp. 71-77.

de vivre de la pauvreté des autres, qui risquent alors un surendettement, la « finance solidaire » devrait, elle, résider dans la mise à disposition, à moindres frais, de capitaux dont les bénéfices de l'investissement reviennent à la communauté concernée, afin qu'elle puisse à terme parvenir à une certaine autonomie. Les femmes de Bafoulabé se sont ainsi approprié un projet utopique, au sein duquel elles ont aujourd'hui l'impression de « travailler » pour elles-mêmes. Au Sénégal certaines mutuelles comme PAMECAS proposent déjà des crédits à 0%, mis en œuvre par des groupements lesquels appliquent un intérêt de 10% pour la constitution d'un fond autonome. Impliquer les bénéficiaires eux-mêmes dans la gestion du fonds de prêt est une façon d'en réduire les coûts et de les responsabiliser dans une perspective de valorisation de leurs ressources et de leurs capacités de gestion.

D) MIGRATIONS ET DEVELOPPEMENT

Dans la même perspective critique j'aborderais maintenant la question cruciale des relations entre développement et migrations. Les émigrations depuis la région du fleuve Sénégal sont essentiellement motivées par la recherche d'une amélioration des conditions de vie des migrants eux-mêmes et de leurs familles. L'enrichissement visé est là encore à la fois économique et symbolique, puisque le fait de s'établir en Occident est perçu comme une réussite sociale. Les migrants mobilisent des capitaux pour leur région d'origine, destinés à la consommation des familles, à l'investissement collectif dans ces projets sanitaires ou éducatifs et à l'immobilier. L'idée de lier migration et développement, dans le sens d'amélioration des condition de vie, a été initialement forgée dans les années 90 par une poignée de migrants militants engagés. Les déconvenues et les difficultés d'intégration en France ont été depuis intégrées dans les discours : l'amélioration des conditions matérielles et psychologiques de la vie des migrants est perçue comme très aléatoire, et même si certains ont plutôt réussi dans les années 70 à trouver un emploi stable et à faire venir leur famille, d'autres se sont sacrifiés dans l'isolement matrimonial et la précarité. Se considérant comme une génération perdue, et anticipant les effets de la fermeture des frontières, certains d'entre eux ont voulu s'attaquer directement aux causes de la migration : le « mal développement ». Ce

positionnement du migrant développeur a été souligné, par exemple lors du colloque « Immigration et développement » organisé en 1993 à Evry par l'Institut Panos [480]. Initiés par les migrants, les projets visant l'amélioration des conditions de vie dans les villages devaient être adaptés aux réalités locales tant dans leurs objectifs que dans la mise en œuvre. De fait, il est aujourd'hui frappant de constater sur le terrain que pour toute entreprise qui nécessite un minimum de capitaux, qu'il s'agisse, de la mise en route d'un commerce, d'une entreprise, de la construction d'une maison, d'une route, du financement du pèlerinage à la Mecque, ou d'un mariage, les migrants sont les premiers sollicités et les premiers à répondre à l'appel. Voyons, par exemple ceux qui sont mis à contribution pour un mariage et la naissance d'un enfant.

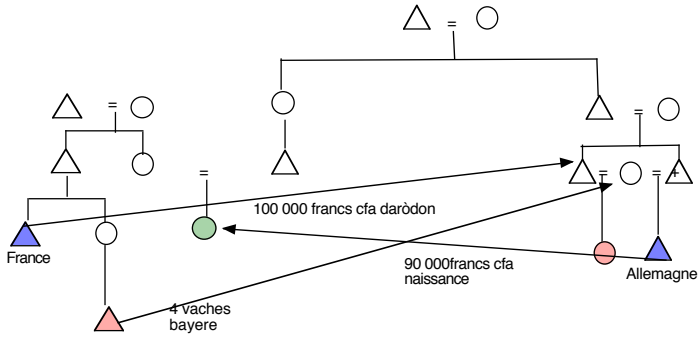


Schéma n°9 : Contribution des migrants à la régularisation d'une union et aux frais pour la naissance d'un enfant au Mali (en rose ceux qui ayant eu un enfant se marient, en bleu ceux qui étant en migration contribuent et en vert celle qui accueille temporairement la jeune mère.)

On saisit à travers ce schéma que parmi ces individus liés par la parenté, la position économique et sociale est déterminante pour le versement des prestations. L'oncle maternel de l'époux n'a pas obligation de payer la dot mais il le fait parce qu'il faut régulariser le mariage en urgence et qu'il en a les moyens. De même ce n'est pas au frère de la mère d'assumer les frais de naissance. Il intervient, on l'observe, par le biais d'un intermédiaire qui a une position de médiatrice et peut agir au nom du père de l'enfant.

480 P. GONIN, « Jeux d'acteurs et enjeux territoriaux : quelles migrations pour quel développement ? L'exemple du bassin du fleuve Sénégal (République du Mali) », in M. CHAREF et P. GONIN (dir.), *Emigrés - Immigrés dans le développement local*, Agadir, ORMES/Sud Contact, 2005, pp. 259-278, p. 262.

a) Moteurs symboliques de la dette et du sacrifice

Que ce soit collectivement ou individuellement, les migrants ont pour obligation d'envoyer de l'argent dans leur pays. C'est un dû, une obligation intériorisée, renforcée par la conscience des inégalités Nord-Sud : « Tout le monde envoie. Tout le monde fait ça, là on est obligé d'aider les gens qui sont là-bas... ». Ces mouvements de fonds du Nord vers le Sud sont notamment le fruit de l'élongation transnationale du système de la dette communautaire qui régit l'économie populaire en Afrique, dont on a montré qu'elle était toute-puissante [481]. En partant, les candidats à la migration sont tout d'abord dans l'obligation de rembourser les dettes contractés dans leurs pays : que ce soit pour rembourser le capital qui a permis leur voyage, compenser la diminution de la force de travail causée par leur départ ou remercier leur mère de son *travail* qui a permis leur réussite[482]. En contexte migratoire, l'argent envoyé à la famille par les migrants est traité comme les autres prestations des descendants, mais le montant de cette transaction est évalué selon les taux de rémunération qui prévalent en Occident, ceci en vertu d'un mythe selon lequel l'argent y est facile, notamment du fait du système de protection sociale qui, en France, assure un revenu minimum à ceux qui bénéficient de la nationalité française ou d'un titre de séjour régularisé.

Les mouvements de fonds déclarés ou non, organisés, hiérarchisés et échelonnés, sont l'expression d'un rapport au temps et à l'espace caractéristique du phénomène migratoire. Ils exigent souvent de la part des mandataires un lourd sacrifice. Outre les versements contraints par la dette communautaire, les demandes en provenance des familles et amis, souvent nombreuses et étendues, peuvent rapidement excéder les revenus souvent modestes d'un travailleur immigré, compte tenu également du coût la vie en France. L'ensemble de ces versement, appelés *remises* par les sociologues, constituent un drain, une pression substantielle et un frein à la mobilité sociale des migrants, qui sont parfois dans l'impossibilité de financer un voyage au pays ou de reprendre des études du fait du poids de la dette.

---

481 cf La dette communautaire : verticale et horizontale chap. III

482 cf Le travail de la mère chap. III

Les migrants hommes et femmes ont pourtant conscience d'avoir une mission à remplir vis-à-vis de leur pays d'origine, et cette mission détermine en partie leur vie. Pour Cumba, qui vit en France, la dette et le sacrifice sont lourds, mais ils sont une raison de vivre :

> « C'est une grosse responsabilité. Parce que les gens qui sont là-bas, ils pensent qu'on tend la main et que tout nous tombe dessus. Et tout le monde dans la même famille, tout le monde vient vers toi pour te soumettre un problème, et on ne peut pas régler tous les petits problèmes. Pour nous, rien que de pouvoir aider une personne du peu qu'on a, c'est important, et ça, ça nous fait vivre aussi. Par contre, là il y a moins d'un an, il y a un voisin, qui est décédé, il a travaillé chez Renault toute sa vie, tout seul. Il est parti à la retraite, il a même pas fait 2 ans là-bas (au pays) et il est mort. C'est quelqu'un qui n'a pas pu profiter de sa famille. Il y en a, tout ce qu'ils ont fait, tout ce qu'ils ont travaillé dans leur vie, ils n'en profitent même pas et ça c'est dommage. »

Au niveau mondial, les remises des migrants vers leur pays d'origine représentaient en 2006 près de 220 milliards de dollars annuels, d'après les calculs de la Banque Mondiale, repris par le Sénat français[483]. Ceci représente des sommes considérables, dont le total place les remises au deuxième rang des flux financiers transnationaux après les transactions liées au commerce du pétrole. Pour les Etats africains, les remises représentent 8,1 milliards de ce total, dont une partie vient de l'Europe, singulièrement de la France. Mais les statistiques ne tiennent pas compte des transferts par des voies informelles, sur lesquels la Banque Mondiale n'a pas de moyens d'information quantitative. Pour contourner les coûts des transferts internationaux, les migrants en situation régulière imaginent des systèmes inventifs.

L'ensemble de ces transferts représentent une manne financière pour les pays d'Afrique. Les remises s'avèrent supérieures au volume d'aide publique au développement reçu par les Etats africains ; et elles ont fortement augmenté depuis vingt ans. Malgré une baisse significative de 5% pendant la crise de 2009, les remises représentent aussi un financement plus régulier. Majoritairement destinées à la

---

483 C. TASCA, J. PELLETIER, B. BARRAUX, « Rapport d'information sur le co-développement et les relations entre politique de développement et politique de gestion des flux migratoires », *Rapport de session extraordinaire du Sénat* 2006-2007, p. 14.

consommation privée des familles restées au pays, les sommes envoyées font vivre les familles des travailleurs migrants. D'après un immigré malien, il y a même « des gens qui vivent ici, qui travaillent deux heures par semaine et qui font vivre des familles là-bas. Pas une, des ! ». Au-delà des versements mensualisés, qui peuvent s'effectuer directement auprès des boutiquiers chez lesquels la famille se fournit en nourriture, les travailleurs migrants effectuent aussi des versements ponctuels, pour des occasions particulières : une cérémonie familiale, une grande fête religieuse, un accident, ou une dette à payer…

L'effet des remises des migrants sur le développement des pays d'origine est un sujet controversé. Au regret des institutions, ces remises sont peu orientées vers des investissements productifs (5% pour le Mali). Une analyse démographique quantitative proposée par Flore Gubert et Paul Azam pour la région de Kayes démontre par exemple que les remises des migrants produisent un effet psychologique regrettable, dans la mesure où les bénéficiaires ont tendance à être moins productifs dans leurs exploitations agricoles[484]. Il semble cependant que la dépendance des uns ne doit pas cacher les difficultés des autres à tirer du travail exténuant de la terre des subsides suffisants [485]. En l'état, les transferts créent en tout cas une différence de statut entre les familles qui ont « un soutien à l'extérieur» et celles qui n'en ont pas. Les migrants participent incontestablement à l'économie de leur pays, en redistribuant des capitaux accumulés dans les pays d'accueil. Leurs investissements dans la consommation et dans l'immobilier dynamisent la production et l'emploi, les maraîchers vendent leurs produits aux familles des migrants, les maçons construisent des maisons des migrants, les chauffeurs de taxis ou de transports en commun conduisent les véhicules achetés par les migrants et ainsi de suite.

Mais les changements dynamiques entraînés par la migration ne résultent pas seulement des flux monétaires. Les idées et les pratiques sociales circulent entre les pays

---

484 P. AZAM, F.GUBERT, « Ceux de Kayes... », 2002, op. cit. , p. 233.

485 Limiter les transferts par des moyens coercitifs n'aurait, d'après les auteurs, aucune conséquence, tandis qu'une aide à la productivité agricole par l'apport d'équipements pourrait par exemple créer suffisamment d'émulation pour inciter les riches à plus d'efficience productive.

d'origine et d'accueil au sein des communautés, et jouent un rôle dans la transformation de la vie économique et sociale, des non migrants y compris. Ce constat a conduit Peggy Levitt[486] à parler également des « remises sociales ». L'avantage d'adopter une définition sociale aussi bien qu'économique des remises réside dans cette nécessité de considérer la migration comme un processus dans lequel les migrants sont potentiellement des agents de changement. On peut ajouter à cette perspective une analyse des remises incluant des déterminants de genre, ce qui permet de percevoir la subtilité et les tensions qui animent les communautés transnationales en fonction du rôle de chacun. Considérant le genre et la position des migrants dans la famille comme des facteurs importants qui influencent les montants, et les usages des remises, on relève que les hommes sont davantage obligés par les envois réguliers ainsi que par les cotisations dans les projets collectifs. Les femmes, quant à elles, procèdent plus souvent à des versements ponctuels plus importants, alimentés par l'épargne tontinière. On verra aussi plus loin que les remises des femmes sont motivées par un désir d'autonomie vis-à-vis de la polygamie et de la belle-famille ou famille de leur époux.

b) Les caisses villageoises des hommes

Initialement ce sont les hommes qui ont le plus investi dans les remises. Ils se sont, qui plus est, organisés collectivement à travers les « caisses villageoises de solidarité », dans lesquelles ils cotisent mensuellement comme le font les femmes dans les tontines. Ces caisses fonctionnent comme des mutuelles, les capitaux collectés sont alloués aux membres en cas de malheurs, selon un barème établi : décès, décès d'un membre de la famille, maladie … Elles sont notamment très efficaces en ce qui concerne la prise en charge du rapatriement des corps.

Depuis les années 80, les caisses villageoises des migrants financent également la mise en place de projets communautaires de développement. Ceci correspond à une forme coopérative et spontanée d'aide au développement, comme le présente Issa :

« avec la coopérative de village, on a fait un château d'eau, aussi avec

[486] P. LEVITT, « Social remittances. Migration driven local level formes of cultural diffusion. » *International migration review,* vol.3 2 n°4 (1998), pp. 926-948.

> l'argent des immigrés, c'est payé par les cotisations des hommes, ça fait des emplois. »

Les migrants organisent des projets en concertation avec les autorités locales : investissement dans le bâtiment, le transport, construction d'écoles, de puits, plan d'irrigation des sols, maternité, mosquée et autres. Leur dynamisme vise dans une certaine mesure à pallier la défaillance des Etats africains, eux-mêmes étranglés par la dette et les plans d'ajustements structurels. Plus de 400 associations maliennes en France ont ainsi pour objectif statutaire le développement de leur pays d'origine. Les collectivités locales françaises ayant repéré ces capacités d'initiative des migrants africains en France, ont soutenu certains de leurs projets. Ce sont aujourd'hui les cotisations des migrants qui constituent d'après Jean Schmitz « l'élément central de l'économie morale des communautés politiques villageoises de la Vallée du Fleuve Sénégal »[487].

Ceci est vrai depuis longtemps pour les Soninkés et également pour les Hal Pulaar. Concernant les migrants khassonkés, qui ont migré plus tardivement, on relèvera qu'ils ont créé assez récemment, en 2006, l'Entente culturelle des Khassonkés de France (ECKF). Financée et gérée principalement par les hommes, cette association a pour objectifs officiels la promotion de la culture khassonké en France et au Mali et la création d'un « élan de solidarité ». Outre l'organisation de journées culturelles en région parisienne, l'ECKF a pour projet la mise en place d'une mutuelle qui, au-delà de la couverture des frais de rapatriement des corps des migrants décédés en France, prévoit de favoriser l'accès aux soins pour les familles restées dans les villages d'origine. De même, un volet est consacré à la réalisation de projets socio-économiques pour le développement des villages, impliquant les migrants khassonkés de « deuxième génération ». En 2008, Bafoulabé a accueilli cinq jeunes Khassonké de la région parisienne, investis dans un projet de mobilisation de fonds en vue de la construction d'écoles et de dispensaires dans les villages du Khasso.

Le problème se pose en effet de la pérennité de ce système de redistribution par les transferts des migrants, qui ne fait que voiler une crise latente dans la région du fleuve,

---

487 J. SCHMITZ, 2008, art. cit. , p. 70.

laquelle vit de l'auto-assistance des immigrés. Ce système se trouve en effet menacé par la fermeture des frontières et le vieillissement des populations immigrées. Les caisses villageoises tentent donc, avec plus ou moins de succès, d'associer la deuxième génération à leurs efforts pour le développement sanitaire et social des communautés d'origine.

c) Les investissements féminins de l'épargne tontinière

Pour les femmes migrantes, l'investissement dans les pays d'origine est moins visible. La dette sociale pèse en effet un peu moins sur les épaules des femmes. Celles-ci ont parfois plus à cœur de rendre leur vie en France plus digne que de changer l'ordre villageois :

> « Il faut l'utiliser ici aussi, hein... pour son bien-être ! On veut s'acheter un salon, un ordinateur, changer de télé... bon ça peut être quelque chose comme ça. Donc on est obligé de passer par des tontines pour le faire, mais ce n'est pas forcément pour envoyer au pays. »

Pourtant si les femmes africaines installées en France font des tontines pour pouvoir disposer de flux importants, elles sont partagées dans l'utilisation de ces fonds entre la valorisation d'une vie ici et d'un statut là-bas. La demande au pays est pressante, et même si elles n'y sont pas absolument contraintes, elles ont à cœur d'y répondre. Mais elles doivent penser également aux enfants, s'ils sont avec elles. Chaque cas est particulier. Khudia, par exemple, a laissé un fils à sa mère à Dakar, et utilise l'épargne tontinière pour lui envoyer des vêtements et des jouets. Les femmes évoquent souvent la difficulté économique et symbolique d'« être d'ici, de là-bas, d'ici et de là-bas à la fois. »[488] Une certaine part de l'épargne accumulée par une femme immigrée grâce aux tontines est donc malgré tout destinée à être investie en Afrique. Et ce principalement pour :

-aider ses parents et en particulier sa mère,

-financer un voyage au pays pour leur rendre visite,

---

[488] Cette phrase a été empruntée à Alain Tarrius, mais illustre parfaitement le ressenti *le sentiment* transmis par nos informatrices de la banlieue parisienne. A. TARRIUS, *La mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Editions Balland, 2002, p.157.

-investir dans l'immobilier pour sécuriser l'avenir.

Les trois motivations sont d'ailleurs parfois étroitement liées : « l'année dernière j'ai payé un billet d'avion, j'ai pu aller voir ma mère, elle était contente. Si on ne fait pas la tontine, on ne peut pas garder l'argent et on ne peut pas s'acheter le billet d'avion. » Les voyages au pays sont l'occasion de rendre visite à la famille, ce qui ne va pas sans s'accompagner de dons en nature et en argent, mais offre également la possibilité de régler quelques affaires personnelles. Mariama a pris son tour de tontine en octobre : « Ça y est, j'ai pris mon tour. Je suis partie au pays. J'ai construit un peu ma maison là-bas. Comme j'attends de construire, je le fais petit à petit. ». Il faut souligner le vif intérêt qu'éprouvent les femmes à investir dans des projets immobiliers personnels. Une très grande partie des femmes tontineuses que j'ai rencontrées en France utilisent ainsi leur épargne, nous y reviendrons.

Enfin, la somme accumulée grâce aux tontines peut être envoyée directement à un membre de la famille ou à un proche. Khudia et Mintu, par exemple, envoient ainsi régulièrement de l'argent à leur mère au Sénégal. Catherine, quant à elle, a choisi d'investir systématiquement son épargne tontinière dans un petit commerce familial qu'elle a créé au pays :

> « Il y a quatre ans, quand j'ai eu le tour, je me suis demandé ce que j'allais faire avec l'argent, j'ai pensé à acheter une maison ici, mais en fait je ne veux pas m'installer ici, je ne veux pas faire ma vie en France. Après j'ai pensé à acheter une maison là-bas. Finalement avec ma tante qui fait du commerce, on a monté une petite affaire. Au début j'achetais des robes de mariée pour la location pour les mariages là-bas, tout ça. Et puis j'ai acheté de la marchandise en gros, toutes sortes de choses. Je les envoie à ma tante et elle les vend. Moi je sais acheter, j'adore acheter, mais je ne sais pas vendre, elle, elle te vendrait même de la m…. Et puis à force, on a investi dans un petit local. J'ai appris la manucure à ma cousine et on a un petit magasin. En bas c'est un commerce, avec des habits, comme un bazar, en haut c'est un local de préparation de mariage, on a la sono, on loue tout, on maquille les mariées... Chaque fois j'investis les tours dans l'affaire, pas tout, j'en garde un peu. Moi j'investis, ma tante gère. Elle et ma cousine sont des employées, moi je me paye aussi. »

On saisit que très souvent les affaires féminines sont liées à la célébration des cérémonies familiales. L'essentiel est de constater que les capitaux circulent par le biais de réseaux transnationaux, la redistribution des richesses Nord / Sud étant alimentée non seulement par les caisses villageoises des hommes, mais aussi en partie grâce aux tontines et à un réseau d'obligés d'ampleur transnationale. À l'image d'un système hydraulique, les tontines de femmes fonctionnent aussi comme des barrages, qui permettent de concentrer et de rediriger les richesses. Dans une conjugaison d'efforts, les migrantes sont comme autant de personnes ressources, qui, grâce à l'épargne rotative, créent la puissance des flux de redistribution. Pour répondre à cet objectif de redistribution, les tontines les plus efficaces sont celles qui sont organisées par le biais des gérantes, dans la mesure où elles assurent l'hermétisme des canalisations, et où les richesses ne sont pas, dans ce cas, gaspillées en frais de réceptions.

d) Le concept de co-développement

De ces différentes expériences, et principalement de l'efficience des caisses villageoises des hommes, puisque les tontines féminines ont eu tendance à rester dans l'ombre, naquit petit à petit le concept de « co-développement ». Né du travail d'une commission interministérielle française sur les migrations internationales à la fin des années 1990, l'objectif était à l'origine d'organiser la mobilité des migrants et de favoriser leur intégration pour dynamiser leurs projets dans leur pays d'origine. Le « co-développement » a ressurgi au cœur de la campagne électorale des dernières présidentielles françaises. Ayant fait l'objet d'une récupération, il est aujourd'hui présenté comme le moyen de juguler les flux migratoires et la solution au problème de l'immigration en France. Sous cette forme, le « co-développement » part d'un présupposé discutable, selon lequel l'action des migrants en vue de l'amélioration des conditions de vie dans leurs pays d'origine opèrerait comme un frein mécanique à la migration. Or la relation dialectique entre migration et développement n'est pas si simple. En effet la reconnaissance sociale dont bénéficient les migrants du fait de leur participation investie

dans les réseaux de la dette communautaire accroît l'incitation des non migrants à émigrer. Le cas de l'immigré Malé Sacko qui a investi à Bafoulabé dans un périmètre irrigué, la construction d'une maison et l'achat d'un bus, est exemplaire. Les jeunes sont tous séduits par cette destinée. La modernisation peut encore durablement accélérer les formes de mobilité avant de les amenuiser et on ne connaît pas la durée d'un processus qui pourrait améliorer de manière générale les conditions de vie et rendre l'émigration moins avantageuse[489].

Alors que dans d'autres régions d'Afrique de l'Ouest, la croissance démographique reste symbole de richesse et les attraits de l'Europe paraissent bien peu de choses au regard de ceux qui s'attachent aux terres, à la vie sociale, aux femmes et aux fêtes [490], les peuples de la région du fleuve Sénégal ont eu de tout temps recours à la mobilité pour s'adapter aux aléas climatiques et pour commercer. Le contact avec l'Europe et l'appel à main d'œuvre a été très fort durant la colonisation et les mouvements de migration sont aujourd'hui semi-autonomes, inscrits dans l'histoire des peuples, des familles et des individus. Dans ce contexte, généré par l'histoire d'une domination, on ne voit pas bien comment les aides bilatérales et multilatérales des gouvernements et des entreprises pourraient être de nature à endiguer les flux migratoires, quand les transferts de salaires des émigrés représentent le double et peuvent aboutir à l'échelle locale à des résultats concrets.

La politique de co-développement a glissé de plus en plus vers l'activation de l' « aide au retour » impliquant réinstallation définitive dans le pays d'origine plutôt qu'en direction d'une aide à la mobilité. Il est pourtant reconnu, par de nombreux experts, qu'il y a davantage à attendre de la fluidité de circulation comme facteur de régulation économique[491]. La notion de « migration circulaire », développée notamment par le

---

[489] C. WITHOL DE WENDEN, *Faut-il ouvrir les frontières ?*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999, p. 24.

[490] Cette réflexion est inspirée de discussions avec Laurent Gabail et Mimina Di Muro, deux doctorants travaillant chez les Bassari du Nord de la Guinée, d'après lesquels ces derniers sont assez peu attirés par la migration. Ceci pour souligner s'il en est encore besoin la spécificité de la région du fleuve Sénégal.

[491] Sur cette question voir notamment les réflexions de C. WITHOL DE WENDEN, *Faut-il ouvrir les frontières ?,* Presses sciences politique, Paris, 1999. Noter aussi que Laurence Marfaing conclut son ouvrage sur les migrants sénégalais installés en Allemagne sur cette citation : « Tant qu'on accordera pas de

commissaire européen Louis Michel, présente un intérêt réaliste. Le co-développement y est interprété comme un signe d'ouverture, un moyen de « dédramatiser » la question des migrations, et de considérer leur contribution au développement. S'organisant selon des logiques transnationales qui leur sont propres, les migrants africains proposent à travers les réseaux transnationaux de solidarité et de sécurité sociale un modèle de redistribution des richesses et du progrès, qui met en cause l'idée d'un développement unilatéral, invention de l'Occident. Il s'agit alors d'être à l'écoute de ces logiques particulières[492].

visas qui permettent aux gens de faire des allers-retours, on ne peut pas exiger qu'ils rentrent au Sénégal » Ababacar Diop ancien porte parole des sans-papiers à Paris interviewés par l'AFP Paris, le 5 septembre 2000. L.MARFAING, *Les Sénégalais en Allemagne, quotidien et stratégies de retour*, Paris, Karthala, 2003, p.203.

[492] On donnera comme exemple les initiatives du Groupe de recherche pour le développement rural (GRDR) de la ville de Kayes, jumelée avec celle de Montreuil, et dont l'objectif est de faire converger les énergies et les financements pour les projets communautaires de développement.

Chapitre 2 : Economie morale et oikonomia africaine

Comme l'a montré Max Weber dans *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* tout système économique pour fonctionner correctement présuppose de la part de ses acteurs le partage d'un certain *ethos*. On retrouve ici cette nécessité à la fois économique et sociale d'un sens partagé, ce que Pierre Legendre exprime à travers une formule poétique : « pour l'humain quelque chose dans la vie et plus précieux que la vie : la raison de vivre »[493]. Alain Supiot a montré, à la suite de ce dernier, que cette raison de vivre nécessite une production symbolique ou dogmatique, soit un système construit et intégré de références non discutables donnant sens à l'existence de chacun et de tous. Ces références fonctionnent comme des « moteurs symboliques », activant les motivations non-économiques qui donnent sens et efficacité à une activité ou un système économique, notamment à travers l'établissement de la confiance, du crédit, de la créance, (notions dans lesquelles, nous l'avons dit, Benveniste voyait le sens originel du terme « croyance »). Alain Supiot se réfère également à Max Weber, lorsqu'il rapporte la réflexion que faisait un homme d'affaires américain au tout début du XXème siècle : « Si j'apprends d'un client qu'il ne fréquente pas son église alors pour moi il ne vaut pas 50 cents : pourquoi me paierait-il s'il ne croit en rien »[494]. Le fait que le système économique soit géré en fonction de mobiles non-économiques apparaît également dans la pensée de Karl Polanyi comme un principe universel[495].

La conduite à suivre selon un système de valeurs particulier va de soi pour les acteurs économiques, parce que la conscience qu'ils en prennent est intégrée dès l'enfance par une conception du monde partagée autour d'eux. Dans les sociétés sahéliennes, il s'agit d'un monde où chacun se voit attribuer par l'échange un statut défini dans une complémentarité distinctive avec celui des autres (hommes/femmes, aînés/cadets, nobles/castés…). En fonction du nombre de pagnes, de kolas ou du montant que l'on perçoit pour telle ou telle cérémonie, du trousseau que l'on est capable de

493 P. LEGENDRE, 2007, op.cit, p.57

494 A. SUPIOT, 2005, op.cit, p.157.

495 K. POLANYI, 1972 (1944), op.cit, p.75

constituer pour sa fille donnée en mariage, et des cadeaux que l'on offre à une belle-famille, on se voit investi en tant que femme d'un statut plus ou moins honorifique et l'on élargit le précieux réseau d'alliances et d'obligés … L'économie populaire africaine tout entière épouse de près ou de loin les contours de ces relations établies par les échanges cérémoniels. J'essayerais de montrer comment elle se voit dynamisée par les moteurs symboliques de l'alliance, et en quoi elle peut se définir comme un phénomène social total. Car les formes de l'agir économique ne sont pas en Afrique étrangères à une conception ritualisée de l'existence et de la nécessité du lien social.

De même que l'idéal républicain égalitaire et du libre-échange s'est construit au cours d'un processus historique et situé, hérité du Moyen-Age et du siècle des Lumières, les organisations sociales et économiques des sociétés africaines se sont construites sur des systèmes de pensée singuliers. Le colonialisme et les tentatives passées et présentes d'occidentalisation du monde font partie de cette histoire. Cette partie sera l'occasion de présenter une mise en abîme de l'économie africaine et de ces imbrications avec les questions devenues aujourd'hui centrales du genre et de la migration, mais il faudra tout d'abord rappeler quelques notions relatives aux représentations de l'argent et de la richesse telles que j'ai pu les dégager de mes matériaux de terrains.

A) REPRESENTATIONS POPULAIRES DE L'ARGENT ET DE LA RICHESSE

Pour interroger l'efficacité des moteurs symboliques de l'économie dans le contexte du « développement » moderne, il faut bien commencer par définir une attitude générale à l'égard de l'argent : qu'est-ce que l'argent ? que fait-on avec l'argent ? que pense-t-on des gens qui ont de l'argent ? Tenter de rendre compte de cette toile de fond ne suppose aucunement que les modes d'actualisation de ces représentations soient pour autant figés. Cette pensée peut évoluer, s'adapter au contexte au cours d'un processus non linéaire de changement.

a) Capital économique et social

En préambule à une description de cette économie en mouvement, on a souligné que l'un de ses fondements demeure le renforcement des alliances matrimoniales et sociales. En se gardant de toute espèce d'évolutionnisme, je me référerai à *La philosophie de l'argent* de Georges Simmel, qui souligne au sujet d'une population insulaire de l'archipel des Carolines, que l'argent et les richesses n'y servaient qu'à la satisfaction de besoins d'ordre élevé comme l'acquisition d'une épouse ou l'intégration du groupe étatique, la subsistance étant quant à elle essentiellement assurée par la production et le troc[496]. Dans les sociétés africaines étudiées, l'argent est une valeur tangible qui conserve cette fonction, tout en étant également utilitaire.

Chaque tontine, chaque cérémonie, chaque don ou échange économique fait référence à cette économie du lien, en ce qu'il représente une interaction constitutive d'un lien, d'une reconnaissance, d'un soutien possible. À Bafoulabé, Diabu me présentait en ces termes l'avantage que pouvait représenter le fait d'être nommée *denbadiala* (marraine) dans une cérémonie, malgré les dépenses occasionnées : « Ça m'a permis de créer du lien, avant je ne connaissais personne à Kayes, maintenant je connais des gens qui pourront m'aider le temps venu ».

Chaque agent utilise avant tout l'argent dont il dispose pour consolider un système de relations qui à la fois donne sens à son existence et lui assure une partie non négligeable de sa subsistance. Analysant en détail les budgets de plusieurs familles dans les quartiers populaires de Dakar, Emmanuel Ndione se rend compte que les entrées, outre quelques menus revenus tirés d'un commerce aléatoire, sont principalement constituées par des dons ou des prêts consentis par un réseau d'alliés. Ce chercheur, acteur du développement au Sénégal, désigne les réseaux constitutifs de la circulation des biens par le terme de « grappe ». Dans son analyse, chaque fruit de cette grappe est présenté, selon l'expression des acteurs eux-mêmes, comme un « tiroir caisse » que l'on

[496] G. SIMMEL, *La philosophie de l'argent*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987 (1900), p. 459-460.

peut activer en fonction des besoins ou des moyens, car chaque relation est un placement. L'utilisation du vocable « grappe » permet certes de souligner le caractère lignager de cette économie, lorsque l'intérêt du groupe prime. Cependant si le groupe, lignager (ou tontinier par exemple), constitue en effet une entité référentielle, il est aussi le lieu de nombreuses rivalités, qui poussent chacun à renforcer pour soi un réseau diversifié de relations.

À l'instar de celle que créent les rites tel le sacrifice, « la toile »[497] ici tissée opère comme un filet qui contient et rassure les individus et les groupes. Par ailleurs, au sujet des dons et prêts que l'on demande et s'accorde si facilement entre membres d'un tel réseau, Alain Marie dit aussi très justement qu'ils constituent : « un placement, un investissement sur les dépendants, ce qui est fort rationnel dans une société où les hommes représentent la principale source de richesse et la seule garantie de protection sociale »[498]. Cette vision utilitariste des relations sociales, bien qu'elle puisse heurter les sensibilités occidentales plus romantiques, est constitutive d'un système protection, qui est ici personnalisé, à la différence de la protection sociale instituée dans le cadre de l'Etat providence où la solidarité est, comme le constate Alain Supiot dans la conclusion de son ouvrage : « purgée de toute espèce de liens personnels entre créanciers et débiteurs ».

Parmi les trois principes économique d'intégration des systèmes sociaux distingué par Karl Polanyi, chacun possède son propre système de régulation, le système du marché dans lequel c'est la « main invisible » qui régule, le système de redistribution qui implique l'existence d'un organe centralisé déterminant l'allocation des ressources, et le système de réciprocité fondé sur le don contre don, où chacun donne personnellement, et réciproquement reçoit des autres. Il est entendu que les différents systèmes peuvent coexister et coexistent de fait bien souvent dans les sociétés. Mais dans l'économie

---

497 C'est à Marcel Mauss que l'on doit l'expression de « toile sacrificiel » : il l'employait à propos des fautes rituelles qui, dans l'Inde brahamique, y introduisent une coupure (« Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » (1899), Œuvres I, Paris, Minuit, 1968 p. 226, note à propos de l'ouvrage de Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice chez les Brâhmanas*, Paris, 1899. Rappelons que le terme *saraka* désigne en bambara à la foi le sacrifice rituel et les dons cérémoniels.

498 A.MARIE, 1997, op.cit. p.78.

populaire africaine, qui en ceci s'inspire indéniablement de l'économie cérémonielle, à la « main invisible » du système du marché ou au plan général du système centralisé de redistribution se substituent ici « les poignées communautaires de la réciprocité »[499]. Le système cérémoniel constitue un cadre de références symboliques qui permet de comprendre de manière globale les enjeux de l'économie populaire africaine : à chaque fois que l'on donne pour une cérémonie, on est assuré par un don symbolique de kola (par exemple) de se voir remboursé un jour, et ceci est, on l'a vu, extrêmement codifié.

Le principe d'auto-régulation par la réciprocité, a quelque chose de séduisant dans la théorie, mais il ne s'agit pas de céder à l'idéalisme qu'inspirent parfois les économies dites « encastrées ». L'économie du don et du recours n'est pas en soi forcément meilleure ou moins bonne qu'une autre. Comme l'a montré Laurence Fontaine, par exemple, elle n'est pas plus morale ou plus protectrice pour les plus faibles. Dans certains contextes, notamment dans sa rencontre avec une économie politique centralisée, elle devient même problématique en fournissant le cadre de la corruption, comme le montre Jean-Pierre Olivier de Sardan[500]. Les gens ne s'identifient pas à bien public national ou privé, parce que toute leur énergie se concentre pour l'extension d'un réseau d'alliances ego-centré, c'est là que se travaille l'honneur personnel de chacun. Le système de réciprocité s'impose aussi comme le seul envisageable dans une société où le système de redistribution et le système de marché sont inefficaces. Comme me le signifiait un jour Musumakhan dans un élan de désespoir : « On est ensemble parce qu'on a pas les moyens d'être séparés ! ». L'économie populaire ouest africaine vise pourtant à transformer cette contrainte en richesse.

Un système de réciprocité place les agents dans une interdépendance totale, pour le meilleur et pour le pire. Le fait qu'il soit instrument d'acquisition symbolique par le jeu de placements réciproques donne à l'argent un sens ajouté. Il est recherché certes pour les commodités qu'il offre, mais aussi parce que sa possession confère du prestige à celui qui

---

499 H.ZAOUAL, « Le paradigme relationnel des organisations économiques africaines », in P.LAleye, H. Panhuys, T. Verhelst, H. Zaoual, Organisations économiques et cultures africaines …, 1996, op. cit., pp. 37-51 1996, p.43.

500 J.-P. OLIVIER DE SARDAN, « L'économie morale de la corruption en Afrique » *Du côté de la rue, Politique Africaine* vol.63 (1996), pp.97 à 116.

est apte à en donner, et à se constituer par là un réseau d'obligés. L'argent n'est pas comme en Occident une valeur abstraite qui circule à travers des virements bancaires et des jeux d'écriture. Il est aussi un symbole que l'on exhibe, une valeur tangible. Dans les cérémonies, les marraines portent ostensiblement des pièces ou des billets attachés à leurs habits traditionnels. D'après une observation de Jacques Charmes en Tunisie, certains vont jusqu'à tisser la robe de la mariée directement avec des billets de banque[501]. Les griots d'Afrique de l'Ouest portent ostensiblement à leur bouche les billets de banque qu'on leur a glissés, jusqu'à la fin de leur prestation. Je n'irai pas jusqu'à parler, comme Ibrahima Dia, d'une « sacralisation de l'argent »[502], car il n'y a là aucun rapport au sacré, mais bien au monde réel. Plus on donne, plus on reçoit, plus on exhibe, plus on gagne en biens et en prestige.

Il n'y a d'ailleurs aucune injustice ressentie dans le fait que certains soient plus riches que d'autres. Alors qu'à Dakar je m'insurgeais un soir contre la richesse, indécente à mes yeux, d'un certain propriétaire de boîte de nuit, les griots que j'accompagnais me répondirent : « Mais si cet homme est riche, c'est bien qu'il l'a mérité et que Dieu l'a voulu. Pourquoi tu le lui reproches ? ». En ce sens il y a là, comme dans l'éthique protestante, une forme de prédestination à la richesse, mais celle-ci n'est pas liée, comme chez Weber, à un quelconque renoncement ni à l'application méthodique à l'effectuation d'une tâche (*Beruf*). La notion de travail qualifie plutôt l'investissement en temps, en énergie et en ressources, consacrés à la multiplication des alliances vecteurs de richesse. C'est dans la multiplication des opportunités sociales que l'on a le plus de chance de tomber sur celui que Dieu a envoyé pour la réussite. La richesse économique est l'expression d'une vertu, la capacité à générer une grande qualité et une grande quantité de relations sociales. Les individus afin de pouvoir témoigner à titre personnel ou familial de cette vertu entrent alors dans une forme de compétition pour l'acquisition de biens et de richesses, laquelle nécessite aussi et de plus en plus une forme de calcul. Ainsi le

---

501 J. CHARMES, « De l'économie traditionnelles à l'économie informelle : la réinvention d'une économie de subsistance en situation de crise et d'ajustement » in S. Latouche (dir.), *L'économie dévoilée, du budget familial aux contraintes planétaires*, Paris, éditions Autrement, 1995, pp. 144-159.

502 I.-A. DIA, « Femmes sénégalaises et argent entre sacralisation, crainte, valorisation de soi et logique communautaire », *Esprit critique*, vol. 2, n°10, octobre 2000, consulté sur Internet: http://www.espritcritique.fr

prestige peut être lié à cette capacité de gestion, qui est comme un pouvoir de faire fructifier l'argent, et qui fait par exemple des gérantes de tontines des bienfaitrices à l'égard de leur entourage. En agissant ainsi, gérantes et présidentes de tontines s'acquièrent la reconnaissance et le respect du voisinage. Leurs voisines sont, sous un certain point de vue, dans une position de dette envers elles. Ainsi comme chez les Grecs de l'Antiquité [503], on assiste à l'apparition de personnages dont la puissance ne procède plus seulement de leur sujétion aux signifiants de la parole et de l'honneur, mais aussi de leur habileté au calcul, à la gestion. D'ailleurs, les femmes utilisent souvent le terme *travailler* pour désigner le fait de *faire de l'argent*, de créer de la richesse à partir d'un petit capital. C'est bien, on l'a vu, ce qui se dégage de mes enquêtes : la richesse est élevée au rang d'une valeur dont le sens tend à se confondre avec celui d'honneur.

b) L'impératif de circulation

De nombreux auteurs ont souligné cet impératif de circulation que Laurence Fontaine, dans le contexte de l'Europe moderne, appelle « préférence pour l'illiquidité »[504,] laquelle traduit un besoin de résister aux tentations de dépense et que l'on retrouve partout et en particulier dans les pays du Sud. Étudiant le phénomène des tontines au Cameroun, où contrairement au Sénégal, les hommes sont impliqués à plus grande échelle que les femmes, Michael Rowland rend compte de cette préférence à travers une comparaison métaphorique de l'argent comme flux vital. Son analyse fait ressortir l'image d'un principe vital de l'argent, qu'il perçoit comme lié à l'hérédité d'un flux patrilinéaire, auquel dans ce cas, les femmes n'ont pas accès. Il élargit son approche métaphorique à l'ensemble des sociétés ouest africaines :

> « Money shares procreative qualities with other life substances, witnessed in ideas of magical money or money doubling. Certain men claim to have the ritual powers to transform the life substance of money so that it will reproduce itself, again a very widespread West African idea. Money is blessed ! »[505]

---

503 voir par exemple le rôle de Socrate dans XENOPHON, *Economique*, texte établi, traduit et annoté par Pierre Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 2008 (1949).

504 L. FONTAINE, *L'économie morale...*, 2008, op.cit, p. 132.

505 M. ROWLANDS, « Looking at financial landscapes. A contextual analysis of ROSCA's in Cameroon », in S. Ardener et S.Burman 1995 op.cit, pp. 111-124, p.118.

La circulation de l'argent est valorisée car elle permet sa fructification. L'immobilisation de l'argent apparaît au contraire bien souvent comme une aberration mortifère. Pourquoi immobiliser, sur un compte bancaire par exemple, une substance dont la fluidité permet la fructification tout en servant à alimenter et élargir la toile ? On a ici un moteur symbolique finalement assez proche du capitalisme financier : « L'argent ne doit pas dormir, il doit travailler », mais dont les ressorts apparaissent plus tangibles. Pour illustrer cette logique, je proposerai quelques exemples d'une gestion efficace de l'argent par Musumakhan Sakiliba.

Cette dernière, comme bien d'autres, ne garde jamais de l'argent liquide : « Jamais plus de 1000 francs CFA en poche ! ». Dès qu'elle gagne un peu d'argent, elle l'investit, par exemple dans l'achat de céréales, dont le prix en contexte rural fluctue suivant les saisons : en décembre 2008, elle pouvait acheter 275 CFA le kilo d'arachides dans son village d'origine, pour le revendre à Bafoulabé 750 CFA le kilo en juillet. Lorsqu'elle reçoit de l'argent d'Europe, Musu en fait également un usage décuplé. Au mois de mars, un de ses parents vivant en Allemagne lui a envoyé 25 000 CFA pour participer à la dot du fils de Musu Ablaye, qui était son ami et devait se marier bientôt. Mais le règlement de la dot fut retardé du fait des habituelles complications liées à la diplomatie matrimoniale. Musu n'a pas gardé les 25 000 francs CFA, elle a préféré dépenser immédiatement 10 000 francs CFA pour aider ses enfants à acheter leurs habits pour la fête de l'Aïd (*seliba*). Elle a ensuite acheté un sac de 15 000 francs CFA de mil. En juillet, pendant la saison des pluies, elle a pu tirer 25 000 CFA de sa revente, et récupérer ainsi la somme initiale à investir dans le mariage d'Ablaye. Mais le placement peut tout autant être social. Par exemple, lorsque la femme du vendeur de bois de Musu, qui est aussi un cousin de sa famille maternelle, vient d'accoucher, il faut payer 5000 francs CFA à la maternité. Musu préfère lui donner les 5000 francs CFA que je lui ai donnés pour participer au frais de logement de la semaine. C'est une façon à la fois d'aider son cousin et de se garantir un approvisionnement en bois pour le mois. Et surtout l'argent placé ne risque pas d'être dépensé inutilement.

Musu s'investit par ailleurs dans tout un ensemble d'activités génératrices de revenus mais nécessitant un investissement minimum. Par exemple, dès qu'elle reçoit un peu d'argent, elle achète des petites boîtes en plastique (25 CFA pièce) pour contenir des médicaments traditionnels, à base de plantes cueillies dans la brousse, qu'elle fabrique et revend 250 francs CFA. Avec sa belle-fille également et grâce à l'achat d'un congélateur permis par sa fille, elle fabrique des *dableni* (jus de fleurs d'oseille) qu'elle garde au frais, et dont les bénéfices quotidiens sont reversés dans un *pari* (tontine impersonnelle). La réception de la somme des cotisations permet à la fin du mois de régler la facture d'électricité pour toute la maison, ainsi qu'un réinvestissement à peu de frais dans les fleurs d'oseilles, et parfois une petite marge de bénéfices supplémentaires. La liste est infinie de ce type de petits arrangements qui permettent que l'argent soit toujours en circulation. Dans la gestion du fond de prêt mis en place à Bafoulabé, le fait d'ouvrir un compte bancaire s'est avéré finalement inutile, car le fond aussitôt restitué par un groupe se voit prêté à un autre qui l'investit dans une activité. Le « roulement est incessant » d'après le Comité de gestion. Cet impératif à la fois éthique et logique de circulation, lié au système de réciprocité, explique en partie le peu de confiance dans les banques, qui représentent une immobilisation sociale de l'argent pour éventuellement le faire fructifier en bourse, mais sans que les clients n'en retirent un bénéfice social significatif.

c) Richesse et pauvreté

Un informateur me traduisait un jour la notion de *nafulo,* ou richesse en bambara par l'expression : « L'argent, et tout ce qui amène l'argent », dont l'entregent. En wolof, l'idée de richesse se traduit par le redoublement du verbe avoir : *am-am*[506]. Christophe Wondji, dans un article des bulletins de l'IFAN[507], aborde la notion de « richesse » dans les cultures africaines traditionnelles pour spécifier que : «avoir de l'argent c'est être riche, mais être riche ce n'est pas seulement avoir de l'argent : la richesse ne se limite pas à ses aspects quantitatifs et monétaires, elle comporte des aspects sociaux et idéologiques

[506] Comme la connaissance par le redoublement du verbe connaître *xam-xam*, la croyance par le redoublement du verbe croire *gëm-gëm*…

[507] C. WONDJI, « La mentalité à l'égard de l'argent : analyse de la notion de richesse dans les cultures africaines », Bulletin de l'IFAN, T.47, série B, n°2 (1996), pp.177-186, p.177.

qui sont déterminants dans la stratégie des hommes riches. »

Entrent aussi dans la composition de la richesse les forces sociales : les membres du lignage, du clan, les dépendants, et les alliés. D'après Christophe Wondji, ces biens sociaux sont nécessaires à l'entretien de la richesse matérielle, car la capacité de production d'un chef est liée « à la dimension de sa famille, au nombre de gens qui travaillent pour lui, et au réseau d'alliance qu'il s'est créé à l'extérieur de sa communauté. » La richesse est l'apanage des hommes de pouvoir et permet d'en assurer l'exercice.

Mais l'éthique de l'économie populaire en Afrique de l'Ouest est également sous-tendue par une obligation profondément ressentie selon laquelle cette richesse doit se manifester socialement sous la forme de dons généreusement distribués. On court dans le cas contraire le risque de susciter envie et jalousie, vecteurs de mauvais sort. Le don et la redistribution sont un moyen de se prémunir contre ce mauvais sort précisément activé par la flatterie et l'admiration que l'on inspire, d'où la nécessité de la générosité et de la redistribution. Certaines catégories sociales, comme celle des griots, sont dispensées de ces dons, puisque même riches et fort bien habillés, ils sont toujours plus méprisés et craints qu'enviés.

Générosité, dépenses cérémonielles évoquent inévitablement les écrits de Georges Bataille lorsqu'il s 'interrogeait sur le statut de l'économie dans différents types de sociétés. Il étudiait à travers des données historiques et anthropologiques concernant les sacrifices et les religions, et à travers le capitalisme et le monde bourgeois, la notion de « dépense ». Son hypothèse apparemment scandaleuse fait étrangement écho à notre sujet : ce ne serait pas, selon cet auteur, la nécessité mais au contraire le luxe, l'excédent de richesse, qui poserait à la matière vivante en général et à l'homme en particulier ses problèmes fondamentaux. Ses écrits s'inscrivent en porte-à-faux par rapport à l'économie politique dominante, imprégnée d'une idéologie de la production et de l'utilité, et qui fait disparaître la possibilité de concevoir la dépense pure, péjorativement désignée comme un « gaspillage ». La dépense cérémonielle s'inscrit dans cette logique d'acquisition d'un rang grâce à la dépense inconsidérée de ressources vitales que Georges Bataille a décrite

dans *La part maudite.* Celui qui donne « s'enrichit d'un mépris de la richesse et ce dont il se révèle être avare est l'effet de sa générosité »[508], c'est-à-dire en l'occurrence autrement dit ce qu'il recherche d'abord n'est autre que la valorisation de sa personne à travers les louanges des griots, la mémoire et l'histoire. D'après Georges Bataille, l'accumulation capitaliste a consisté en ce que de nombreux individus se refusèrent aux dépenses improductives d'un train de vie fastueux, et employèrent leurs disponibilités à l'achat de moyens de production. C'est précisément ce que les programmes de développement attendent aujourd'hui des femmes d'Afrique, quand ils condamnent les cérémonies à travers des formations idéologiquement orientées. Investir dans les cérémonies est un moyen de témoigner de sa richesse, une richesse à la fois matérielle, sociale et généreuse, tout en se prémunissant des jalousies malfaisantes qu'elle peut susciter.

Certaines femmes d'affaires ayant particulièrement bien réussi organisent par exemple des cérémonies sans qu'aucun événement familial ne les suscite. Un *sabar* ou un « tam-tam » qui résonne dans la nuit pour célébrer telle ou telle figure féminine du quartier qui en est l'instigatrice, pour faire savoir que tout le monde en soit averti, que toutes soient bien habillées pour danser, qu'il y ait à boire et à manger, voilà l'expression ultime de la richesse bienfaisante d'une femme. La nuit du 8 février 2010 à Saint-Louis, la griotte Fatu Seck organisait ainsi dans le quartier de Léona un grand événement dont tout le monde parlait à la radio. Les griots les plus célèbres de Saint-Louis étaient invités à participer. Il y avait donc plusieurs ensembles de percussions, dont l'écho portaient très loin la réussite de Fatu Seck. À partir de minuit, la foule était concentrée au milieu d'une rue, les nombreuses amies de Fatu Seck brillaient de mille paillettes. Et les griots chantaient inlassablement leurs louanges entre deux pas d'une danse effrénée. Ce type d'événements appelés *sabar* ou *tanebeer* en fonction de l'heure à laquelle ils commencent (début de soirée ou milieu de la nuit) ponctue aujourd'hui les nuits saint-louisiennes. On les aime festifs et « épicés », pour traduire littéralement l'expression wolof approprié (*saf*) exprimant le bonheur et l'excitation qu'ils procurent. Ils célèbrent un événement familial ou simplement une riche personnalité, dont la réputation se trouve ainsi grandie par les commentaires des habitants du quartier. La richesse se manifeste

[508] G. BATAILLE, *La part maudite*, Paris, Editions de minuit, 1949, p. 107.

ainsi par le biais d'un événement éphémère, au cours duquel de l'argent circule et se voit redistribué, parfois de manière fulgurante

Ayant ainsi défini la richesse, il nous reste à savoir ce que l'on entend par son opposé, la pauvreté, fléau de l'humanité. On a évoqué les causes macro-économiques de la pauvreté endémique en Afrique de l'Ouest, comme la baisse du cours des matières premières, ou la dévaluation du franc CFA et le système de la dette, qui sont à l'origine du manque général de moyens monétaires pour les familles. Mais on s'intéressera ici surtout aux capacités et aux stratégies endogènes de réduction des risques face à cet état de fait.

En effet, la définition institutionnelle du terme générique « pauvreté » a été marquée ces dernières décennies par une évolution. La pauvreté se définit de manière générale comme le fait d'être privé des moyens matériels permettant de satisfaire un minimum acceptable de besoins, notamment alimentaires. En 2000, dans le rapport *Vaincre la pauvreté humaine* du PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement), un encadré définit spécifiquement l'« extrême pauvreté », la « pauvreté générale » et la «pauvreté humaine». Ainsi :

> « une personne vit dans la pauvreté extrême si elle ne dispose pas des revenus nécessaires pour satisfaire ses besoins alimentaires essentiels – habituellement définis sur la base de besoins caloriques minimaux […]. Une personne vit dans la pauvreté générale si elle ne dispose pas des revenus suffisants pour satisfaire ses besoins essentiels non alimentaires – tels l'habillement, l'énergie et le logement – et alimentaires ». La « pauvreté humaine », quant à elle, est présentée comme l'« absence des capacités humaines de base : analphabétisme, malnutrition, longévité réduite, mauvaise santé maternelle, maladie pouvant être évitée »[509]

D'après mon analyse, la signification du mot « pauvre » recouvre en effet plusieurs réalités dans les sociétés étudiées. Il y a certes le dénuement qui frappe certaines catégories sociales, en particulier les infirmes et les enfants. Cette pauvreté structurelle atteint ceux qui n'ont pas les capacités de trouver une place dans un système de réciprocité. Elle ne peut être supportée par une société que lorsque l'ensemble est suffisamment à l'aise pour pouvoir assumer l'exercice d'une charité, par ailleurs valorisé

[509] E. BENICOURT, « La pauvreté selon le PNUD et la Banque mondiale », *Etudes rurales* 3/2001 n° 159-160, p. 35-53. Consulté sur Internet : www.cairn.info/revue-etudes-rurales-2001-3-page-35.htm.

comme une obligation par l'Islam. De même, une extrême misère touche les individus en « rupture » qui, pour une raison ou une autre, sont sortis du cercle de l'économie du don et du recours décrite ci-dessus.

Cette pauvreté conjoncturelle frappe tous ceux qu'un accident de la vie prive de ressources. Ils peuvent avoir recours aux solidarités familiales et résidentielles, jusqu'à ce que ces ressources elles-mêmes s'amenuisent faute de réciprocité. Je ne l'ai jamais ressenti aussi violemment que dans le regard de cette femme qui faute d'avoir réuni assez de biens, devait renoncer à se rendre au baptême de sa petite fille. Délaissée par son époux, elle n'avait pu au cours des années précédentes participer aux cérémonies de ses égales, et peu de gens l'avait donc soutenue.

Comme le montre également Laurence Fontaine dans son ouvrage concernant l'époque moderne en Europe la pauvreté doit se comprendre davantage comme un processus potentiel que comme un état, ce qui permet de s'interroger à bon escient sur les mécanismes de la pauvreté, et corrélativement sur les moyens disponibles pour y faire face [510],. Appréhendée en termes de risques, la pauvreté recouvre une réalité moins fataliste.

Parmi les moyens de faire face au risque de tomber dans la misère au moindre problème, la stratégie la plus courante est de constituer des réserves. Les préjugés qui consistent à penser que les Africains n'épargnent pas, correspondent à une négation de la conscience aigüe qu'ils ont du risque, que leur ont enseignée les aléas saisonniers des récoltes et de l'économie politique. Dans une économie rurale comme celle de Bafoulabé, la première manière de faire des réserves réside dans la production ou l'achat de céréales. Cette épargne se fait au niveau des budgets tant individuels et familiaux que collectifs. Les groupements féminins de Bafoulabé, à partir d'une cotisation ou d'un don de l'Etat, ont investi il y a longtemps pour acheter collectivement du mil et le revendre à la population au moment où les prix du mil flambent du fait de la soudure, mais à un prix qui se doit de rester abordable. L'objectif de cette banque de céréales est de prévenir les famines, et son capital, qui s'auto-alimente, est actuellement d'un peu plus d'un million de francs cfa.

---

[510] L. FONTAINE, 2008, op.cit, p. 26.

En milieu rural, l'investissement dans le bétail constitue également une forme d'épargne et d'assurance contre la pauvreté. Outre le fait qu'on puisse consommer la viande ou le lait, le bétail présente l'avantage d'être revendable, en cas de besoin monétaire, mais surtout reproductible. Le soin qu'on lui porte, la nourriture et le pâturage ont cependant un coût, qui peut être assumé collectivement. À Bafoulabé, le projet de développement le plus porteur actuellement consiste en un soutien économique et technique à l'alimentation du bétail, et ce soutien est géré par le groupement féminin *Denba Nyuma*.

En milieu urbain, les formes d'épargne les plus connues résident plutôt dans l'achat de bijoux en métaux précieux et de biens immobiliers. De tels achats apparaissent aujourd'hui davantage comme une assurance en cas de crise que comme une manifestation de la richesse, qui, comme on l'a vu, peut être néfaste si elle n'est pas redistribuée. Enfin les stratégies d'épargne restent imbriquées dans les solidarités familiales et résidentielles. Le fait d'avoir entretenu au fil des années par des dons un réseau d'alliances permet de compter sur un soutien en cas de problème. Les jeux de la dette sont pourtant à la fois un élément protecteur et un facteur d'appauvrissement. Car après avoir satisfait aux obligations de dons et de prêts à la parentèle et au voisinage, après avoir réglé les différentes dettes sociales et économiques, après avoir alimenté son image de marque dans un réseau social étendu, à travers l'expression d'une générosité indispensable, il ne reste plus beaucoup d'argent pour créer de la richesse. Le serpent se mord la queue mais, me semble-t-il, nous permet malgré tout de définir la pauvreté, tout du moins d'un point de vue féminin. Au village comme en ville, les femmes insérées grâce à des cotisations et des dons réguliers dans un réseau de relations sociales stables sont sécurisées en cas de problème et soutenues dans leurs affaires. Pas « crédibles », les plus faibles sont celles qui n'ont pas ou plus la possibilité de s'engager à cotiser régulièrement et qui souffrent d'une exclusion sans issue. A Diamouguène les femmes qui apparaissent démunies sont celles qui ne participent pas à une tontine et peu aux cérémonies. Pour conclure sur les manifestations de la pauvreté, je voudrais souligner que la plus grave et la plus courante réside dans la permanence de déficits alimentaires, domaine dans lequel les stratégies féminines d'épargne sociale ne sont pas efficaces,

peut-être parce qu'il relève essentiellement de la sphère masculine de prise en charge. C'est l'un des points qui justifie l'intérêt qu'il y a à recourir au concept d'*oïkonomia*.

B) L'ART DE GERER LES BIENS

Dans cette partie où il s'agit de cerner les principes éthiques et les moteurs symboliques de l'économie populaire africaine, j'interrogerai tout d'abord l'occurrence et la pertinence du concept d'économie morale dont l'usage transdisciplinaire génère des confusions. Ceci me permettra de réhabiliter l'usage de la notion d'économie dans le champ des rapports familiaux et domestiques, à partir de sa racine étymologique d'*oikonomia*. En effet j'ai énoncé les grands principes éthiques de l'économie populaire ouest africaine : réciprocité, circulation, fructification, manifestation de la richesse. On verra dans quelle mesure ils trouvent une justification « morale » dans les stratégies individuelles et familiales.

a) Économie morale

On a fait référence à l'ouvrage de Laurence Fontaine, dont le titre porteur, *L'économie morale*, ne fait pourtant dans le texte l'objet d'aucune définition. Or le concept d' « économie morale » utilisé principalement par les historiens et les politologues mais aussi de plus en plus par les anthropologues, se trouve aujourd'hui au cœur d'un débat important, me semble-t-il, pour l'histoire des idées et le rôle de l'économique dans les sociétés contemporaines.

Revenons brièvement sur la tradition intellectuelle de ce concept mobilisé par Edward Thompson dans un article parut en 1971 au sujet des révoltes contre la hausse du prix des céréales dans l'Angleterre de la deuxième moitié du XVIIIe siècle alors en transition vers une économie libérale (*free market in grain*). Le propos de l'historien était de montrer que les émeutes en question n'étaient pas essentiellement une réaction spasmodique à la faim, mais qu'elles étaient construites autour des valeurs coutumières de l'économie, alors remises en question par le modèle capitaliste naissant. Selon cet

auteur, l'orientation des révoltés était empreinte « des coutumes, de la culture et de la raison » [511]. C'est la spécificité des valeurs portées par les acteurs, fondées sur une référence à la tradition, qu'ils présentaient comme une *économie morale des pauvres*, opposée aux élites alors en pleine ascension, et elles-mêmes animées par l'esprit du capitalisme, adossé à un autre *ethos* économique, mis en lumière par les analyses de Max Weber. Il y avait dans l'usage que faisait Edward Thompson de la notion d'économie morale, une dimension coutumière au-delà de la dimension verticale de revendication. Si la notion d'économie morale a donc émergé dans le cadre de l'analyse de conflits idéologiques autour de la répartition des richesses dans la cité et autour de la question du droit à la subsistance, elle se caractérise également par le refus, de la part de ses fondateurs, de désencastrer les rapports d'échange et de production de leur environnement social. L'affinité avec le travail de Karl Polanyi, dans *La grande transformation* notamment, est ici manifeste : il s'agit de ne pas séparer dans l'analyse les rapports d'échange et la production des conceptions morales qui en procèdent partiellement et leur donnent sens. La notion d'économie morale invite non seulement à penser la façon dont des sociétés vivent la confrontation avec l'économie de marché, mais propose aussi de cerner les conceptions populaires et invite ce faisant à porter une attention particulière à la construction d'éthos économiques.

Concernant les études africanistes, on citera parmi les théoriciens de l'économie morale, le travail du politologue américain John Lonsdale sur le mouvement des rebelles Mau Mau au Kenya. On retiendra la définition que cet auteur propose de l'économie morale, perçue comme un ensemble de conceptions du lien existant entre la vertu, la richesse et le pouvoir, ensemble qui fait écho à la corrélation que nous avons observée dans la région du fleuve Sénégal.

Si cette économie mainte fois décrite n'est que rarement pensée en terme de résistance ou de contre-culture (et pour cause), elle peut être qualifiée de morale en ce qu'elle se fonde sur un système de valeurs sociales positives qui exerce une forte pression sur les acteurs. Il s'agit, comme on l'a montré et comme le décrit Jean-Pierre Olivier de

511 « custom, culture and reason » E.P, THOMPSON, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, New York, New Press, 1991, p.262.

Sardan de cette « nécessité d'utiliser toute opportunité qui permette de manifester ces vertus cardinales que sont la générosité, la largesse, la reconnaissance »[512]. Le travail que nous propose cet auteur sur « L'économie morale de corruption en Afrique de l'Ouest » est très intéressant, parce qu'il montre bien qu'une construction morale peut se trouver en porte-à-faux avec une autre, en l'occurrence l'éthique de la transparence et de l'intouchabilité des biens publics. Ainsi :

> « l'enrichissement illicite et le népotisme sont bel et bien sous-tendus par des valeurs sociales positives (...) S'y refuser, ce serait faire preuve à la fois d'ingratitude, d'égoïsme, d'orgueil, de naïveté, voire de stupidité. La pression sociale qui pousse à l'accumulation à fins de redistribution est ainsi très forte»[513].

Il n'y a donc pas de théorie universelle du juste ou de l'injuste en économie, et la notion d'économie morale a ses limites quand elle en vient à englober toute l'histoire des mentalités, à moins de la concevoir comme un équilibre, un arrangement de fait. Pourtant ans le numéro d'Afrique Contemporaine consacré à l'économie morale et aux mutations de l'Islam en Afrique Subsaharienne, l'économie morale est définie par Mara Vitale comme :

> « l'ensemble des relations économiques (échanges de biens, de services, d'argent, etc.) réglées par des normes et des idéaux extérieurs à la logique purement marchande de maximisation du profit et de l'utilité individuelle.» [514]

Cette définition revient à exclure de fait l'éthique capitaliste du registre de l'économie morale, alors que l'étude magistrale Max Weber montre bien à quel point le capitalisme correspond à la construction symbolique d'un ethos protestant. On assiste donc en effet, comme le souligne de son côté Johanna Siméant, à une dilution de la notion d'économie morale renvoyée à des corpus de valeurs caractéristiques d'un *avant capitalisme* remis en cause par divers aspects de la modernité et singulièrement par le

---

512 J-P OLIVIER DE SARDAN, 1996, art.cit, p.107

513 J.-P. OLIVIER DE SARDAN, 1996, art.cit., p. 107.

514 M. VITALE, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », in *Afrique contemporaine* n° 231 (2009/3) pp.229-243, p. 233.

marché [515]. Cette définition revient à nier l'hétéronomie des sociétés et des capacités d'innovation et d'adaptation à des nouvelles conjonctures économiques aboutissant à des compositions de subtils arrangements pouvant allier profits économiques et légitimation morale, comme nous l'avons montré au sujet de l'économie morale du pèlerinage à La Mecque dans ce même numéro. En effet, rappelons-le, pour l'organisation du pèlerinage à La Mecque, les femmes construisent l'économique autour d'une moralité de la piété sans pour autant s'inscrire dans une rupture avec le capitalisme.

L'idée « d'économie morale » pourrait, à mon sens, être une façon de souligner l'enchâssement culturel de l'économique, en décrivant les faits du point de vue des acteurs et des valeurs qui les animent. Mais l'usage de plus en plus fréquent de ce concept induit des travers culturalistes, dangereux en ce qu'ils laissent entendre qu'un système de valeurs rigide et homogène planerait sur les individus, déterminant leurs conduites de manière mécanique.

Il y a donc un risque à utiliser le terme d'économie morale dans sa conception lâche, celui de retomber dans une conception réifiée de la culture. Cependant il y a, me semble-il, un autre risque bien différent à vouloir enfermer l'économie morale dans une définition, à la fois misérabiliste et revendicative, comme l'entend la politologue Johanna Siméant ::

> « un ensemble de valeurs dérivées de conditions de vie marquées par l'obsession de la subsistance, liées à des attentes indissolublement pragmatiques et normatives dirigées vers les autorités et leur responsabilité en matière de subsistance et de juste répartition des richesses »[516].

Il est vrai que cette définition est en partie fidèle aux origines théoriques du concept d'économie morale tel qu'entendu par Edward Thompson et John Lonsdale. Mais comprendre l'économie morale comme un concept pour « penser contre » se cantonne à une vision caricaturale d'un rapport dual entre dominants et dominés. En effet elle cantonne l'innovation dans le registre de la réaction contestataire. Bien que des systèmes de valeurs concernant l'organisation économique des sociétés puissent émerger des

---

515 J. SIMEANT« « Économie morale » et protestation – détours africains », *Genèses* 4/n° 81(2010), pp. 142-160.

516 J. SIMEANT, 2010 art.cit, p. 155.

mouvements sociaux de la révolte, comme c'est le cas notamment avec le mouvement contemporain de l'alter mondialisme, ceux-ci s'avèrent pour l'instant impuissants à faire émerger des économies morales symboliquement (ou juridiquement d'ailleurs) contraignantes. Les mouvements revendicatifs ne sont bien souvent qu'une réaction à une injustice dont ils visent à compenser les effets matériels et moraux dans l'immédiateté d'interstices spatio-temporels plus ou moins éphémères et sont d'ailleurs souvent critiqués comme tels. Enfermer l'économie morale dans cette dimension contestataire ne me paraît pas tout à fait adapté au potentiel de l'expression porteuse du concept. Au contraire inclure dans le concept d'économie morale une vision des solidarités proactives d'une économie non plus de la subsistance mais d'une organisation fondée sur la base d'une architecture « morale » permettrait de dépasser cette limite. Les économies tontinières par exemple ne sont que très rarement pensées, par les acteurs, comme porteuses d'une revendication vers (ou contre) les dominants. C'est dans l'analyse qu'elles sont bien souvent perçues comme des contre-cultures [517]. S'inscrivant dans la continuité de pratique sociales et cérémonielles, elles n'ont en effet pour les actants rien de contestataire par rapport au système social, bien au contraire.

Le concept d'économie morale peut également présenter l'intérêt de mettre en relief la diversité des architectures morales de l'économique et d'interroger la manière dont, selon leurs systèmes de représentation, les groupes articulent les principes de marché, de réciprocité et de redistribution. Les conditions de vie marquées par l'obsession de la subsistance et conduisant à la revendication ou à la révolte opéreraient alors comme des marqueurs sociologiques de l'inacceptable.

Cependant afin de ne pas aggraver la confusion entre les disciplines et de rendre aux historiens et aux politologues une notion qui leur appartient, tout en gardant à l'esprit la valeur heuristique du concept, on pourra utiliser un autre terme, auquel Edward Thompson, percevant toute l'ambiguïté universellement normative de l'usage du terme "morale", avait d'ailleurs déjà pensé :

---

[517] Les tontines congolaises, dont on constate qu'elles ressemblent dans leurs formes et leurs fondements aux tontines sahéliennes, sont comparées en contexte migratoire en Belgique à des phénomènes relevant d'une « contre-culture » dans un mémoire de licence par exemple : N. NGALULA WA KANDA, *La pratique des tontines dans la communauté congolaise : l'évolution de la forme traditionnelle d'épargne et de crédit au sein de la population urbaine immigrée* , mémoire de licence en sociologie, Université Libre de Bruxelles, août 2006, p. 12.

> « J'aurais aussi bien pu parler d'économie sociologique, une économie prise dans sa signification originelle (oeconomia) d'organisation de la maison, dans laquelle chaque part est reliée au tout et chaque membre reconnaît ses devoirs et ses obligations » [518]

b) Oikonomia

> L'Etranger : « Eh quoi, entre l'ampleur d'une grosse maison (*oikèsis*) et le volume d'une petite cité, y a-t-il quelques différences au regard du commandement ? »
> Socrate : « Aucune ! »[519].

L'économie en tant que discipline et champ autonome de la pensée est reconnue pour être apparue bien plus tardivement que la politique. Elle n'existe qu'à partir du moment où elle s'intéresse au XVIII ème siècle aux superstructures (les lois du marché). Au sujet de l'économie antique l'historien Moses I. Finley [520], qui s'est beaucoup appuyé sur les travaux de l'anthropologue Karl Polanyi, permet de saisir ce qui distingue l'économie au sens moderne, de l'économie morale, politique, ou domestique telles qu'elles existaient dans l'Antiquité grecque. Aristote en particulier aborde bien les questions de division du travail, d'association économique, de justice dans l'échange et de réciprocité, mais il n'analyse pas la valeur des prix. Ce que Moses I. Finley nous offre de comprendre c'est qu'Aristote agit ainsi non par ignorance de l'existence du commerce et de ses lois, mais par choix éthique : il ne jugeait pas utile d'analyser les mécanismes économiques de l'échange commercial. Dans le Livre V de l'*Ethique à Nicomaque* et au Livre I de la *Politique,* Aristote distingue d'ailleurs, et c'est bien connu, l'*oikonomia*, que l'on aurait tort de traduire par économie puisque ce terme signifie, « l'art de diriger une maison », lequel art nécessite d'avoir recours à des moyens économiques, de la *chrémasistiké* ou « art d'acquérir des richesses », qu'il n'est ni nécessaire, ni moral, selon le philosophe, de considérer comme une fin en soi.

---

[518] E. THOMPSON, 1991, op.cit, p.271.

[519] PLATON, *Le Politique*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1935, p. 4 (258e-259c).

[520] M. I. FINLEY, « Aristote et l'analyse économique », in Economie et société en Grèce ancienne, traduit de l'anglais par Jeannie Carlier, Paris, La découverte, 1984, pp. 263-292.

Mais revenons-en à l'homologie possible entre l'économie domestique et l'économie politique que Platon perçoit. Rappelons à nouveau que le nom grec *oikonomia* dont dérive le terme économie signifie étymologiquement « l'art d'administrer une maison »[521], mais que l'idée de maison en tant que communauté de vie devrait pouvoir s'étendre à la cité dans l'application des principes de sa gestion. Étudions plus en détail le sens des deux termes qui entrent dans la composition de ce nom. Concernant *oikos*, Emile Benveniste indique son emploi parmi les mots qui composent le vocabulaire de la parenté. La signification ordinaire de ce terme renvoie aux notions de « maison », mais aussi de « groupement familial »[522]. On entend donc ici plutôt l'idée de *foyer*, qui en français signifie autant le lieu d'habitation que l'unité familiale qu'elle abrite. Le terme *nomos* désigne quant à lui, selon les contextes, d'abord « ce qui est attribué en partage » puis par extension « l'usage, la coutume ayant force de loi »[523]. La notion dégagée par Emile Benveniste est celle du partage légal, « un partage exclusivement commandé par la loi, la coutume, ou la convenance, jamais par une décision arbitraire »[524]. Ainsi l'économie n'a-t-elle pas attendu Edward Thompson pour se définir comme morale, c'est-à-dire comme une organisation dans laquelle les fondements de l'autorité sont contenus dans une loi ou une coutume admise et intégrée par tous.

Comme témoin antique de la notion d'*oikonomia*, les spécialistes s'accordent pour reconnaître l'*Economique* de Xénophon, composé vers 370 av. JC. [525]. Il se présente avant tout comme un manuel de vertus, attribuant à chacun des membres de la famille, esclaves compris, un rôle et un statut bien précis. C'est le respect de ces prérogatives et d'une certaine organisation morale qui permet, d'après Xénophon, la réussite économique d'une famille gestionnaire d'un domaine. La moralité s'exerce là avant tout dans la manière de gérer les relations au sein de la maison (*oikos*) et les rapports familiaux. On notera également que l'*oikos* est considéré chez les Grecs d'après Xénophon comme relevant du

---

521 A. BAILLY, *Dictionnaire grec français*, 1950, op.cit, *s. v.*.

522 E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969, op.cit., tome 1 p.259.

523 A. BAILLY, 1950, op. cit., *s. v.*.

524 E. BENVENISTE, 1969, op.cit p.85

525 XENOPHON, *Economique*, texte établi, traduit et annoté par Pierre Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 2008 (1949).

domaine féminin, alors que les activités extérieures de production, en particulier agricole, sont plus masculines. Ainsi on observe une forme de répartition du travail entre production masculine et gestion féminine des richesses. La place de la femme et l'organisation des rapports conjugaux et familiaux apparaissent économiquement déterminantes, bien que le commandement soit évidemment une prérogative masculine : « Présentée comme la science des « ressources », l'*oikonomia* est aussi l'art de tenir sa maison et de gérer les rapports familiaux : maître/esclave, époux/épouse, et père/enfants »[526].

Le concept d'*oikonomia* permet aussi de mettre en lumière une homologie entre la sphère familiale et la sphère politique, à travers la notion d'autorité. À ce sujet un chercheur sénégalais avance que :

> « La famille étant la cellule sociale par excellence, la force de la société est liée à celle des familles. La famille, comme l'Etat, est une organisation structurée et hiérarchisée. C'est l'autorité qui lui donne sa consistance et son existence, donc qui la gouverne »[527]

Bien sûr si l'homologie est possible, en termes d'autorité, il y a aujourd'hui une différence de taille, car l'Etat moderne est d'une tout autre nature que la famille et l'économie moderne d'une toute autre envergure que la simple gestion des ressources et dépenses d'un groupement familial. Mais c'est ici la notion de commandement qui nous intéresse, et celui dont parle l'Etranger de Platon se réfère en Grèce Antique au partage des tâches et des richesses. Un partage qui repose selon la définition citée de Benvéniste sur un ensemble de coutumes, soit d'usages compris et acceptés par tous, au sein de la famille comme de la société. Je crois qu'Edward Thompson, en mettant en exergue une économie morale des pauvres fondée sur une tradition paternaliste de la gouvernance, ne disait pas autre chose.

La fréquente occurrence, dans mes observations de terrain, des commentaires liés

---

[526] P. E. DAUZAT à propos de ce texte de Xénophon dans son « Introduction » à ARISTOTE, *Economiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. XVI.

[527] A. SOW SIDIBE, « L'évolution de l'autorité dans les famille sénégalaises, *Afrique juridique et politique* Vol.2 n°2, janvier-juin 2003, cité par M. Brossier , « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal » in Politique Africaine n° 96 (2004), pp.78-98, p. 92.

à l'administration des biens au sein de la famille et à la gestion des rapports familiaux me semble pleinement justifier l'usage du concept grec d'*oikonomia* dans un contexte africain. La racine *oikos* peut alors se rapprocher du sens de *kër* en wolof, *lu* en Bambara et *galle* en Peul, qui désignent aussi bien l'espace habité que les liens sociaux ou familiaux qui émergent du fait de vivre ensemble dans cet espace. S'y ajoutent également la dimension masculine de la cellule de production et celle féminine de la gestion des biens. Si du fait des migrations régionales et internationales, il n'y a pourtant plus forcément de coïncidence entre unité résidentielle et cellule familiale, la famille ouest-africaine ne cesse pas pour autant d'être à la fois un cadre de vie, un groupe d'individus et une organisation socio-économique morale et contraignante. Voyons comment les impératifs de l'économie communautaire que nous avons dégagés plus haut (réciprocité, circulation, fructification, manifestation) trouvent leur force motrice dans le cadre socio-économique de la famille domestique. Je proposerai tout d'abord d'examiner le contenu matériel des relations sociales à travers une présentation synthétique de la répartition des charges dans mes trois familles d'accueil à Bafoulabé, Saint-Louis et en banlieue parisienne.

À Bafoulabé, la répartition des biens et des tâches chez les Sacko s'organise de la manière suivante. Le chef de famille paye mensuellement, grâce à sa retraite et à un soutien de sa fille mariée à un coopérant français, le mil et le riz pour le foyer. Celui-ci est constitué de son épouse, d'un fils marié électricien, de sa femme et ses enfants, d'un fils non marié et sans emploi, de deux enfants encore lycéens et d'autres dépendants, liés principalement à la famille de son épouse. Occasionnellement le chef de famille achète du pain, du lait en poudre et du café pour le petit-déjeuner. Le premier fils marié donne la dépense (1500 à 2000 francs CFA par jour) à sa femme pour qu'elle achète au marché les condiments nécessaires à la confection de la sauce et éventuellement un peu de viande ou de poisson pour accompagner le riz (*malo*) quotidien. Elle est censée préparer avec ceci le déjeuner et le dîner pour toute la famille de son époux (environ 15 personnes). Une fois par semaine, Musu, la femme du chef de famille, achète de quoi préparer un dîner plus substantiel ou fait tuer un des poulets qu'elle élève. Les enfants mariés, vivant à l'extérieur de la concession et bénéficiant de ressources monétaires, envoient

régulièrement de l'argent à leur père ou à leur mère, en vertu d'une obligation morale qui, si elle pèse plus sur les épaules des garçons, concerne également les filles. Ainsi les descendants ont cotisé pour financer l'installation électrique de la maison. La facture est payée par la femme du chef de famille. La sœur du chef de famille vivant en France prend en général en charge les problèmes de santé. Quand ils surviennent, elle en est rapidement informée, et envoie de l'argent pour y faire face. Enfin la maison accueille trois neveux de Musu originaires de son village natal, pour qu'ils puissent suivre à Bafoulabé des études primaires. Ils aident en échange aux travaux de la maison et du jardin. Pour ceux-ci, Musu prend en charge les frais de scolarité, qui sont assurés par le chef de famille en ce qui concerne ses enfants, dont deux seulement sont encore scolarisés. Enfin Musu embauche un jeune jardinier, qu'elle paye mensuellement 2000 ou 3000 francs cfa, et qui est nourri et logé à la maison. Certains postes de dépense, et notamment les vêtements, ne sont pas spécifiquement attribués et varient en fonction des possibilités et besoins de chacun. Les habits et la viande pour les fêtes religieuses sont normalement à la charge du père de famille, mais à deux reprises j'ai pu constater qu'ils étaient financés par son épouse. L'eau potable gratuite est puisée au puits chaque matin par la première belle-fille, l'eau pour le bain est prise dans le fleuve chaque après-midi par le fils cadet et les neveux de Musu.

À Saint-Louis, la situation est un peu différente, puisque la maison qui m'accueille est organisée selon cette particularité saint-louisienne dont nous avons fait état dans le chapitre II, et qui fait que, contrairement au Mali ou la tradition est plus strictement virilocale, les femmes même mariées restent bien souvent vivre dans leur propre famille. Ainsi quatre sœurs sont les chefs de famille dans la maison de leurs parents décédés. Deux d'entre elles sont mariées, mais leurs époux vivent à Dakar, elles ne sont pas parties vivre chez eux comme le voudrait une tradition strictement virilocale et leurs enfants sont restés vivre avec elles. Les époux versent mensuellement un peu d'argent à leurs épouses pour leur entretien et celui des enfants. L'unique fils de la famille vivant à Saint-Louis a quitté récemment la maison familiale avec femme et enfants. Sa chambre est maintenant occupée par l'oncle maternel des sœurs. Le riz mensuel est financé par une des sœurs qui est salariée dans une ONG. La dépense

journalière au marché est assumée selon un tour de rôle de deux et trois jours entre les trois autres sœurs. L'eau est gérée par une des sœurs qui tire chaque matin cinq bassines pour les besoins de la maison. Chacun cotise pour l'électricité en fonction de la chambre qu'il occupe. L'oncle maternel ne participe pas aux frais, si ce n'est à l'électricité pour sa chambre. Dans cette famille comme dans d'autre à Saint-Louis, c'est donc une femme qui assure la production des richesses et de la dépense et bien souvent aussi l'autorité de fait.

Ne partageant pas la vie quotidienne de la famille d'origine malienne qui vit en banlieue parisienne, il m'a été plus difficile de connaître la répartition précise des charges. Je sais cependant que c'est le père de famille qui paye les frais du loyer, les factures et les courses mensuelles, alors que son épouse complète pour les achats quotidiens. Ils ne mettent pas leurs revenus en commun. Je sais également que les enfants, dont deux seulement sont encore à la maison, sont tenus d'aider leur père pour ses frais, même s'ils n'habitent plus à la maison.

La distribution des charges et des tâches correspond donc dans l'ensemble à une répartition rigoureuse mais négociée, dont les deux principes les plus récurrents sont ceux de la dette lignagère ascendante et de l'obligation d'un apport économique régulier lié à la position d'époux. Les charges et tâches décrites, en fonction aussi des revenus bien sûr, inscrivent alors les individus à une place dans le système de parenté et de solidarité. Ils gagnent par là un statut, soit un ensemble de droits et de devoirs attachés à une personne et définissant sa position sociale. Mais Jane Guyer généralisant sur les sociétés régies par une division prononcée entre les sphères d'activité féminines et masculines note bien que la spécialisation des responsabilités budgétaires n'est jamais totale, elle oscille en fonction des capacités de chaque sexe à faire face à sa propre sphère et à toucher l'autre sphère pour échanger les responsabilités[528]. On constate que l'autorité est bien souvent dévolue à celui ou celle qui assure directement ou indirectement la subsistance.

c) La dépense masculine

[528] J. GUYER « Approaches to domestic budgeting. Cases and methods from Africa » in D. Hilse Dwyer and J. Bruce, *A home divided : women and income in the Thirld World,* Standford, Standford University Press, 1988, pp.155-172, p.171-172.

Dans la majorité des sociétés d'Afrique de l'Ouest, polygames, patrilinéaires ou bilinéaires, le lien matrimonial est réglé par une coutume (*nomos*), qui veut que le mari prenne en charge les besoins matériels élémentaires de sa ou ses femmes et de ses enfants. Chaque mois, il doit donner à sa femme la « ration » pour acheter les aliments qui se conservent et les condiments, et chaque jour la « dépense quotidienne » pour les produits frais. Il doit aussi prendre en charge le coût du logement et acheter des vêtements. Il est généralement entendu que l'homme assume les frais du foyer alors que la femme en assure l'entretien domestique. Pour Cumba : « la définition d'un homme marié, c'est de tenir son foyer, de donner à manger à sa femme, ses enfants, de payer son loyer ! ». Cette convenance qu'exprime ici Cumba et qui attribue la charge économique du foyer aux hommes, est explicitée dans la Sourate 4 verset 34 du Coran :

> « Les hommes assument les femmes à raison de ce dont Dieu les avantage sur elles et de ce dont ils font dépense de leurs propres biens, réciproquement, les bonnes épouses sont dévotieuses et gardent dans l'absence ce que Dieu sauvegarde. »[529]

Les rapports au sein du couple sont en effet régis dans les sociétés étudiées, très marquées par l'islam, par une forme de réciprocité ou une asymétrie complémentaire dans laquelle les femmes se doivent d'être fidèles (« gardent dans l'absence ce que Dieu sauvegarde »), alors que « réciproquement » les hommes ont l'obligation d'entretenir leurs épouses. Si dans la réalité les femmes participent de plus en plus aux frais annexes (complément alimentaire, achat de mobilier, vêtements etc.), les hommes peuvent difficilement se permettre de réclamer explicitement une participation régulière des épouses ou un partage des frais, car ce serait remettre en cause leur capacité à assumer leur devoir d'époux et implicitement l'engagement de leur ou leurs épouses à la fidélité. Car la prise en charge du foyer par l'époux constitue un point d'honneur masculin, dont la définition se situe dans l'exclusivité non réciproque de son alliance avec une femme.
C'est pourquoi dans le discours, les femmes mariées qui souhaitent le rester ne diront jamais ouvertement qu'elles participent aux charges du foyer, ni qu'elles donnent de l'argent à leur époux à cette fin. Il s'agit pour elles de préserver l'honneur de leur mari. Les femmes enquêtées ont en effet souvent exprimé fermement leurs réticences à mettre

[529] J. BERQUE, *Le Coran, Essai de traduction de l'arable, Paris,* Editions Sinbas, 1990, p.100.

en commun leurs revenus pour partager les charges du foyer ou à y investir l'épargne capitalisée dans les tontines :

> « Mettre en commun, c'est hors de question, l'argent c'est pour moi ou pour ma mère ! Sinon tu peux lui prêter, mais il faudra qu'il te rembourse. »

Cette réflexion, faite en présence de l'époux, visait autant à ne pas mettre en cause la capacité de ce dernier à prendre en charge le foyer qu'à s'aménager un espace de liberté et de sécurité économique. En s'exprimant ostensiblement de cette manière, les femmes veillent aussi à ne pas mettre en discussion la libre utilisation de leurs ressources propres. Car le principe sous-jacent à celui de la responsabilité économique des hommes est celui de la propriété inaliénable du produit du travail des femmes. « Ce qui est gagné est gagné ! » et peut être investi ou consommé sans droit de regard de l'époux.

d) La participation des femmes

Ce qui vient d'être dit relève cependant du discours idéal et la réalité économique est bien différente dans la mesure où les femmes participent largement aux charges du foyer. Les activités économiques des femmes allègent considérablement les charges des époux, de même que l'inactivité des époux dynamise les activités économiques des femmes. D'après une enquête menée par Joseph Dembele, dans un quartier populaire de Bamako, 58 % des femmes qu'il a interrogées pour savoir si leur adhésion à la tontine allégeait les dépenses de leur mari ont répondu oui, 27 % ont répondu non, 15 % n'ont pas répondu [530].

Malgré l'impératif moral de la dépense masculine, il revient souvent aux femmes de prendre en charge l'entretien de la famille en partie ou totalement. Il est établi en effet qu'aujourd'hui certaines femmes africaines subviennent parfois seules aux besoins des foyers. On parle de femmes « soutiens de famille »[531]. La défaillance du mari dans la

---

[530] J. DEMBELE, *Impact du système des micro-crédits sur les conditions socio-économiques des femmes en milieu urbain : cas de Kondo Jigime dans la commune V du district de Bamako*, Mémoire de maîtrise Section Socio-anthropologie, Faculté des lettres Arts et Sciences Humaines de Bamako, 2004.

[531] C. BOP, « Les femmes chefs de famille à Dakar », *Africa Développement* vol.XX, n°4 (1995) pp.51- 67, p. 51.

prise en charge de son épouse constitue d'ailleurs un motif important de divorce invoqué par les femmes, qui sont souvent les initiatrices des ruptures. D'après les enquêtes réalisées par Fatou Binetou Dial sur les mariages et les divorces à Dakar, le défaut d'entretien par le mari demeure la plus fréquente parmi les raisons avancées par les femmes pour demander le divorce[532], avant les problèmes avec la belle-famille et le manque d'amour dans le couple. En ceci elle confirme un constat déjà fait par d'autres auteurs dès les années 60 [533]. Ce motif d'ordre économique peut être étroitement lié à celui de la venue d'une co-épouse et celui des problèmes avec la belle-famille, tant en milieu rural qu'en milieu urbain.

Le fait que la femme assume les frais du foyer est une source de tension, dès lors que le mariage n'est pas un mariage d'amour. D'une part l'acquisition d'une source de revenu rend la femme moins dépendante de son mari et lui donne un pouvoir de décision. Certains hommes peuvent aussi ne pas supporter la perte d'autorité au sein du foyer. Enfin les femmes se sentent dans ces cas-là prises dans un dilemme en termes d'emploi du temps et d'idéal moral entre « le travail de la mère » (travail domestique et soumission à l'époux), et le travail générateur de revenus, qui s'impose comme une nécessité face au sous-emploi des hommes. Dans un tel contexte, quand les femmes assument à la fois les charges du foyer et le travail domestique, leur position défavorisée vis-à-vis de l'accès aux biens, à la propriété et à l'autorité apparaît comme une injustice difficilement supportable. C'est pourquoi les femmes tiennent à conserver les droits économiques que la coutume leur octroie, et à rester financièrement autonomes.

e) Du ménage comme unité d'analyse

On constate donc la prédominance du principe que les études anglo-saxonnes sur

532 F.-B. DIAL, 2008 op.cit, p.113.

533 En particulier L. THORE , « Mariage et divorces dans la banlieue de Dakar » *Cahier d'études africaines,* n°4, IV (1964) pp. 479-551.

le genre en Afrique qualifient de *non-pooling household* [534], pour signifier que les ressources des époux ne sont pas mises en commun et que le ménage ne constitue pas une unité économique d'investissement et de consommation. La définition erronée du ménage comme unité d'analyse socio-économique a d'ailleurs largement contribué à la construction d'une image de la femme africaine passive, ayant un rôle très secondaire dans la production des ressources familiales.

Dès la fin des années 80, les études africanistes anglo-saxonnes ont démontré que le partage des revenus au sein du ménage était liée au développement du capitalisme. G. Stauth présente en effet le ménage comme une « capitalist institution that secures and guarantees the reproduction of commodified labour, capitalist reproduction being characterized by sharing income »[535]. Cette conception du ménage ne correspond pas aux modèles de résidence, de production, de prises de décision et d'allocation des ressources observables de manière assez générale en Afrique. Au *household*, littéralement « le lien de la maison », soit le ménage, ces mêmes études anglo-saxonnes ont d'ailleurs opposé le *hearthhold*[536], littéralement « le lien du fourneau », que l'on peut assez commodément traduire en français par l'idée de « foyer ». Considérer le « foyer » comme unité d'analyse permet de reconnaître l'importance des femmes dans la production et la gestion des richesses. Le *hearthhold* est en effet compris comme une unité constituée d'une femme et des dépendants dont elle assure la sécurité alimentaire et sanitaire. Les dépendants regroupent ses enfants, et ses co-résidents parents ou non, qui d'une manière ou d'une autre l'assistent dans l'approvisionnement ou la production des ressources communes et qui se nourrissent au même fourneau.

Le chef de ménage peut être partie prenante du foyer, mais évolue bien souvent entre plusieurs foyers, celui de ses différentes femmes, de ses maîtresses parfois, et de sa

---

534 J. GUYER and P.PETER (eds.), "Special Issue : Conceptualizing the Household : Theory and Policy in Africa », *Development and change* 18 n°2 (1987), pp 197-214 ; E.R FAPOHUNDA, "The non-pooling household : a challenge to theory" in D. Dwyer, J. Bruce, *A home divided : women and income in the Thirld World,* Standford, Standford University Press, 1988, pp. 143-155.

535 G. STAUTH, « Household, modes of living and production system » in J.Smith et al. (eds) *Household and the world economy* 1984, cité par F. I. EKEJIUBA, « Down to the Fundamentals : Women-Centred Hearth-holds in rural West-Africa", first edit in D.BRYCESON (ed.), *Women Wielding the Hoe,* Oxford : Berg, 1995, reedit in A.Cornwall 2005, op.cit p.41à 46, p.42.

536 F. I. EKEJIUBA, 1995, art.cit, p. 43.

mère. Il peut d'ailleurs bien souvent y avoir plusieurs foyers par habitation. Entre le chef du ménage (*borom kër* en wolof, *lu tigui* en bambara) et la mère du foyer, la répartition des responsabilités est définie comme on l'a vu. L'époux doit contribuer aux dépenses du foyer par un apport formel, mais il n'est pas quotidiennement responsable des dépendants. Les interactions entre ménage et foyer induisent donc un certain partage des ressources, mais également une forme d'autonomie entre deux unités distinctes. Par ailleurs l'incidence des divorces et la pluralité verticale et horizontale des mariages font du ménage une unité relativement plus volatile que le foyer[537]. Dans le cadre de sa maison maritale, la femme doit accumuler et gérer les biens qu'elle a acquis, notamment à travers son ou ses mariage(s) et à travers ses tontines, pour l'entretien de ses dépendants. Chaque foyer fonctionne comme une unité sociale de reproduction et dépend souvent aussi des transferts d'autres foyers.

Depuis quelques décennies la hausse du coût de la vie, et la hausse du chômage, ont réduit et parfois anéanti les contributions des chefs de ménage et ont augmenté la nécessité pour les femmes de multiplier les sources de revenus, tout en continuant à assurer une présence assez continue au foyer. L'entretien de liens solidaires en dehors du ménage, et notamment avec le lignage d'origine, constitue alors un soutien important. Ces liens sont maintenus à travers des visites régulières et une participation aux cérémonies familiales. Les investissements féminins sont donc plus souvent dirigés vers les consanguins que vers le ménage. Très souvent, les femmes rencontrées sur le terrain affirment partager leur épargne tontinière avec leur mère, ou l'utiliser pour lui rendre visite. Le fait de recentrer l'attention sur le foyer dans les rapports d'entraide économique aide à expliquer l'importance des réseaux familiaux étendus qui caractérise l'organisation des familles africaines. Dans la famille étendue, les femmes occupent des rôles définis par la consanguinité aussi bien que par la conjugalité. Elles sont mères et sœurs aussi bien

---

537 Que ce soit en référence au droit coutumier de l'Afrique francophone comme la montrer le juriste sénégalais Kéba Mbaye ou à la loi islamique, où le mariage n'est pas un sacrement, les procédures de divorce apparaissent plus légères et les mariages plus flexibles en Afrique de l'Ouest que dans le droit catholique et, par extension, civil occidental. En Afrique de l'Ouest les remariages sont par ailleurs rapides et les femmes demeurent rarement célibataires même après un divorce (cf F.B. DIAL, *Mariages et divorces à Dakar,* 2001, op.cit, p. 28-29). C'est pourquoi je parle ici de pluralité verticale des mariages pour les femmes, alors que les hommes peuvent cumuler plusieurs mariages en même temps et, accédant ainsi à une pluralité horizontale, demandent moins fréquemment le divorce.

qu'épouses et coépouses. Mettre de côté le statut des épouses pour faire contrepoids à l'hypothèse qui a prévalu pendant la période coloniale d'une soumission des femmes africaines a cependant conduit à oblitérer l'interaction qui opère entre les différents statuts assumés par les femmes africaines. La polygamie des hommes est mise en cause par les femmes à mesure qu'elles s'autonomisent pour la gestion de leur foyer.

f) Figures de la rivalité

Les jeux du *xaxar*, soit l'énonciation d'insultes obscènes à l'égard de la nouvelle arrivée par les co-épouses et les épouses des frères du mari au moment de la cérémonie d'entrée en résidence, sont l'expression paroxystique et un exutoire de la rivalité entre femmes dans ces sociétés[538]. Dans la réalité quotidienne, celle-ci peut aussi être assez virulente en particulier entre co-épouses. On s'accordera avec Jacqueline Rabain sur le fait qu' « il suffit d'aborder le sujet de la polygamie dans une assemblée de femmes pour que l'on évoque avec véhémence les représentations de pratiques magiques qui ont cours entre rivales »[539]. Les anecdotes de maraboutages entre co-épouses sont courantes, et la maladie de l'une est rapidement attribuée aux mauvaises intentions de l'autre à son égard. On notera d'ailleurs qu'en wolof le terme *wujje* désigne à la fois le fait d'avoir le même mari et celui de rivaliser. Mais cette rivalité, au-delà du fait qu'elle puisse, suivant un argument toujours mis en avant par les hommes, constituer une forme d'émulation qui leur est forcément bénéfique, se trouve exacerbée en cas de difficultés économiques :

> « Bon, au niveau des familles, nos hommes sont en général polygames officiellement, et donc les femmes n'ont pas beaucoup de revenus… Et quand tu n'as pas de revenus, tu es obligée d'accepter tout ce que ton mari te fait ou bien te dit, c'est ce qu'on peut appeler aussi de la violence conjugale»

Dans cette explication que m'a donnée Marie Aminata Touré lors d'un entretien, il y a un lien tacite entre la polygamie des hommes et le manque de moyens des femmes :

---

538 F. BLADE, *Regard sur le statut de la femme à travers le xaxar wolof*, mémoire de maîtrise en Sociologie de l'Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 2000.

539 J. RABAIN, 1979, op.cit, p.225.

ce qu'elle ne dit pas, mais qui devient évident lorsqu'on a un peu côtoyé l'univers économique des femmes de la région du fleuve Sénégal, c'est qu'en cas de mariage polygame, les revenus de l'époux se trouvent répartis entre les co-épouses, et donc réduits pour chacune d'elles. Les hommes sont censés, d'après l'Islam, n'épouser plusieurs femmes que s'ils disposent des ressources nécessaires à l'entretien convenable des foyers de chacune, mais les femmes ne cessent de blâmer les hommes qui, selon elles, ne respectent pas suffisamment cette injonction. Ce point constitue à mon sens une motivation importante des investissements économiques féminins et une raison de leur dynamisme dans les tontines ou les cérémonies. Si dans le domaine sexuel tout est entrepris par les femmes pour savoir « garder son mari »[540], c'est non seulement pour des raisons affectives mais aussi parce que dans le domaine économique le fait de le voir préférer une autre femme introduit le risque de se voir dépossédée d'une partie des revenus de l'époux attribués à la dépense familiale. Face à ce dernier, les femmes conjuguent donc les efforts pour accumuler à la fois un pouvoir de séduction et un capital économique d'indépendance. Cotiser dans une tontine, bien souvent avec l'argent versé par le mari, est une façon pour les femmes de se prémunir et presque de se venger par anticipation des velléités polygamiques des époux.

Ainsi comme le décrivait Marguerite Dupire à propos des Peul Wodabe, éleveurs nomades du Niger, la concurrence entre co-épouses s'établit non seulement sur le plan sexuel et psychologique, mais surtout sur le plan économique, car chaque mariage implique de la part de l'époux un partage des vaches laitières, lesquelles sont déjà peu nombreuses par troupeau[541]. Odile Journet et Sylvie Fainzang ont également fait état de cette rivalité économique et domestique dans leur ouvrage sur le mariage polygamique [542].

La rivalité entre co-épouses permet d'introduire de manière transversale les figures multiples de la compétition au niveau de la société. Cette rivalité se répercute en effet à la génération suivante entre frères de même père mais de mères différentes. On a vu, à

---

[540] cf chapitre III.2.B

[541] M. DUPIRE «Situation de la femme dans une société pastorale …)» art.cit in D. Paulme 1960, p. 69.

[542] S. FAIZANG, O. JOURNET, 1988, op.cit, p.106-108.

travers la notion du *travail de la mère*, que la réussite des enfants était vécue comme l'illustration du comportement vertueux de leur mère. Pour cette raison symbolique et pour d'autres raisons bien naturelles, les mères s'investissent énormément dans la carrière sociale de leurs enfants, et parfois contre celle des enfants de leurs coépouses. En bambara, cette compétition entre enfants de même père porte le nom de *faadiya*. Je l'entendis pour la première fois au sujet d'un conflit économique et de la détresse d'une femme qui venait consulter Musu : son fils était malade, et elle avait demandé à la Commission sociale de Bafoulabé un soutien qui lui avait été refusé par le directeur prétextant que le fils de la co-épouse de cette dame était un riche boutiquier. Or la femme gémissait : « Tout le monde connaît la *faadiya*, tout le monde sait que l'argent du fils de ta co-épouse n'est pas ton argent !! » On voit bien qu'il y a ici deux foyers, deux unités économiques distinctes.

Dans la vie adulte des fils de père polygame et de mères différentes, cette rivalité va souvent perdurer. Ils auront tous à cœur d'illustrer la valeur morale de leur mère par leur réussite. Entre frères de même père, ce sont bien souvent la rivalité et la compétition qui priment sur la solidarité. D'ailleurs donner de l'argent à sa mère est une règle coutumière, qui représente une récompense pour le *travail* qu'elle a accompli auprès du père pour l'élever, bien qu' « on ne puisse jamais rembourser sa mère de son travail ». Les dons d'un fils à ses parents contribuent aussi symboliquement au renforcement de sa propre *baraka*. Ainsi les parents inculquent-ils très tôt à leur fils une éthique de la responsabilité. L'importance de la polygamie tend cependant à renforcer la relation mère-fils et à faire du père un « parent subalterne », en particulier dans les milieux wolof et lébu[543]. Cette affirmation se voit confirmée par l'adage populaire : « *Baay baayu néep la, ndeye kenn rek la.* Le père appartient à tout le monde alors que la mère est unique ».

En décembre 2006, à bord d'un wagon du train Bamako Kayes, qui avait plus de 24 heures de retard et transportait des voyageurs surchargés et épuisés, une discussion s'engagea sur les capacités de la population à revendiquer un meilleur traitement auprès des autorités politiques et économiques, responsables de la privatisation du train,

[543] G.BALANDIER et P. MERCIER, « Particularisme et évolution : les pêcheurs lébou », *Etudes Sénégalaises*, n°3, Saint-Louis, IFAN, 1952.

autrement dit à faire advenir une économie morale d'ordre politique. Un voyageur souligna fort justement qu'au Mali l'intérêt porté à l'argent et à la réussite sociale s'expliquait par cette *faadiya*, cette rivalité entre co-épouses et entre frères de même père . Cette coutume, expliquait-il, pousse les gens à dépenser énergie et argent non pas dans l'intérêt de la nation, mais dans celui de la famille, en s'illustrant par la générosité à l'égard de sa mère et la rivalité à l'égard de ses frères. C'était là, selon lui, la manière de faire marcher la *baraka*, ce capital symbolique de chance qui fait la réelle richesse d'un musulman et conditionne sa réussite économique. Les croyances populaires considèrent en effet que la transmission de la chance est une fortune produite par la bénédiction paternelle et la bénédiction de la mère. Concrètement, l'enfant doit soutenir financièrement ses parents (les deux) pour obtenir à la fois leur bénédiction et la fortune.

Soulignons enfin que cette mécanique introduit encore pour une femme une autre figure de la rivalité en la personne de sa belle-mère, en particulier lorsque le lieu de résidence n'est plus partagé. En effet pour certaines épouses, les dons que font leur mari à leur mère pour renforcer leur *baraka*, et par extension à leur matrilignage, représentent un manque à gagner pour l'entretien de leur propre foyer.

Face aux risques encourus de se voir dépossédée au profit d'une co-épouse ou de la belle-mère, la stratégie mise en œuvre déployée par les femmes consiste à ne pas mettre en commun leurs revenus avec ceux de leurs époux, et à se constituer une épargne indépendante, ce qui comme on l'a vu n'entre pas en contradiction avec la coutume (*nomia*), mais permet au contraire de se la concilier. Cette rivalité, cette compétition, dont l'ardeur se trouve renforcée par la sensation quotidienne d'un risque économique, apparaît comme une force motrice de l'économie populaire féminine africaine, plus encore, me semble-t-il que la solidarité.

Ces rivalités statutaires et économiques vécues au quotidien par les femmes leur font ressentir comme cruciale la nécessité de s'assurer des soutiens. Parmi les figures de l'alliance sur lesquelles les femmes peuvent compter face à une co-épouse ou une belle-mère, on citera en particulier le lignage d'origine, les amies, les enfants et les alliés au sens anthropologique du terme, c'est-à-dire les conjoints des enfants et leurs ascendants. Ces réseaux sont activés en particulier à travers les tontines et les cérémonies familiales.

Ainsi paradoxalement et comme le montrait déjà Colette Le Cour-Grandmaison, les femmes qui restent le plus intégrées aux institutions traditionnelles trouvent dans leurs solidarités et leurs stratégies des moyens de déjouer les prérogatives masculines, à l'inverse les femmes qui tendent le plus à se rapprocher du modèle conjugal à l'occidental, de la mise en commun des revenus et d'un éloignement de la grande famille voient leur autonomie au sein du couple souvent beaucoup plus réduite, et peuvent paraître plus vulnérables[544]

C'est ainsi que l'entretien de liens solidaires avec le lignage d'origine et en particulier avec la famille maternelle constitue un investissement de sécurité ou un refuge pour les femmes. Plusieurs chercheurs, notamment l'historienne Marie Rodet pour la période coloniale, ont montré que la famille peut jouer un rôle de protection essentiel contre les abus d'un époux et ont montré la tendance les inclinaisons du pouvoir judicaire colonial à favoriser le maintien de la cellule conjugale[545]. Dans les années 1970, Colette Le Cour-Grandmaison présentait également la maison maternelle comme un refuge pour les femmes refusant la polygamie, répudiées ou divorcées à la suite de conflits avec la belle-famille[546]. Sans aller jusqu'au divorce, la demande de visite à la famille, qu'un époux ne peut refuser à sa femme, peut être une invitation à renégocier les termes du mariage. Sur le terrain, j'ai connu de nombreuses femmes qui étaient retournées vivre temporairement ou définitivement chez leur mère ou dans la parentèle de leur mère à la suite de conflits conjugaux, ou par exemple quand la dot demeurait impayée après plusieurs années de mariage et plusieurs enfants. Cette primauté de la relation de matrilignage s'exprime à travers l'affirmation de « lignages féminins de solidarité »[547]. L'épargne tontinière est en ce sens souvent investie dans ceux-ci, dépensée dans un voyage pour rendre visite à la mère ou investie dans du mobilier pour la concession

---

544 C. LE COUR-GRANDMAISON, Femmes dakaroises : rôles traditionnels féminins et urbanisation, Abidjan, publication de l'Université « Annales de l'Université d'Abidjan série F, 4 », 1972.

545 M. RODET, « Les réseaux migratoires féminins » pp.171-190, in 2010, op. cit.

546 C. LE COUR GRANDMAISON, « Le cercle de la famille » pp.5-35, in 1978, op. cit.

547 C. QUIMINAL, «Parcours des femmes d'Afrique Subsaharienne en France : de la polygamie à la famille monoparentale», in J. Bissiliat *Femmes du Sud, Chefs de ménage* Paris, Karthala, 1996, pp. 223-233.

maternelle, ou dans un commerce au profit des membres du matrilignage.

Mais ces alliances féminines ne se limitent pas à une perception verticale. Bien au contraire, l'égalité est aussi source d'une solidarité particulièrement valorisée dans les tontines et les cérémonies. Je citerai seulement pour le rappeler une traduction de la déclaration faite par une sœur classificatoire de Fanta, la mère de la mariée, lors du partage des affaires du trousseau (*minan siri*) chez les Kuyaté, une famille de griots à Bamako :

> « On ne peut rien avoir de plus important que les liens entre sœurs. Si tu n'arrives pas à être solidaire un jour, tu le feras par force par la suite. Celle qui cache la gentillesse est une sorcière. Son mari m'a trouvé un travail à Kayes, et Fanta elle envoie des marchandises pour qu'on puisse les vendre. La cause est la raison de toute chose. Si tu ne peux pas récompenser, il faut dire ce qui a été fait pour toi. Pour que la solidarité entre nous soit la même que celle qui liait nos parents. On peut bien dire l'ex-ami, l'ex-mari, mais on ne peut pas dire l'ex-sœur. Que Dieu nous donne la volonté de nous réunir, que Dieu nous donne les bonheurs : mariages et baptêmes. Que Dieu nous apporte la chance.»

Dans la constitution de l'entregent et la multiplication des personnes sur lesquelles on peut compter, tout se noue à l'occasion des cérémonies familiales. On a vu plus haut comment le partage des kolas signait les relations d'alliance entre deux familles, relations que Lévi-Strauss considérait comme les premiers liens sociaux[548]. Plus tard dans la vie d'une femme dont les enfants ont atteint l'âge du mariage, les enfants constitueront le principal soutien face à la compétition entre rivales. C'est pourquoi les chants des mères lors des mariages de leurs enfants sont si joyeux : « C'est avec l'enfant qu'on a des intérêts. Reste assise et tu auras de la kola, reste assise et tu auras du bois». Je citerai là encore quelques exemples illustrant les relations d'entraide qui peuvent naître entre deux familles liées par un (ou plusieurs) mariage(s) : Bineta ramasse les tomates dans le jardin du père de sa belle-fille, qui est trop vieux pour le faire les ramasser. Elle paie 1000

548 C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale vol. 2*, Paris, Plon, 1973, p.29 : « La prohibition de se marier à l'intérieur du groupe consanguin et la projection des sœurs et des filles en dehors de celui-ci en leur assignant des époux provenant d'autres groupes ont pour conséquence de nouer entre ces unités naturelles les premier liens que l'ont puisse qualifier de sociaux. »

francs cfa le seau de tomate ramassé, qu'elle revend 1500 au marché. On peut aller plus loin en disant que ces relations d'entraide et d'échanges renforcent la solidité du mariage qui les fonde, et qu'elles sont inculquées aux enfants, qui apprennent à en user très tôt. Avec la mère de sa belle-fille, Musu a prévu d'échanger une poule contre un coq, que l'on tuera pour leur petit-fils commun, Papis. Musu a déjà donné la poule et on attend le coq. Papis a bien enregistré les enjeux de l'échange. Il a une chèvre qui lui appartient et qui ne tient pas en place. Quand sa grand-mère paternelle lui dit de l'envoyer chez sa grand-mère maternelle, il réplique, non sans humour : « Hors de question, j'attends déjà un coq ! ».

De nombreux auteurs ont souligné l'importance de l'échange pour la constitution de réseaux d'alliés et l'importance des cérémonies dans cette mécanique. Assez peu ont relevé cependant le jeu des rivalités dans la dynamique de ces échanges. Ce sont elles qui poussent les femmes à accumuler toujours plus de capital social et économique afin de pouvoir s'affirmer plus fort dans les luttes de prestige contre une co-épouse concurrente, ou une belle-mère dépensière de l'argent de son fils.Robert Vuarin prétend dans son article que la sociabilité féminine ne relève pas d'une logique sociale différente de la sociabilité masculine. Il semble pourtant que leurs formes donnent lieu à des activités bien distinctes. De fait, le relatif écartèlement entre deux lignages que je décris s'applique bien plus aux femmes, et si les hommes le ressentent, c'est par l'attachement à leur mère et à son lignage. Au Sénégal comme au Mali, la femme est le maillon autour duquel s'organise cette trame économique de la rivalité et de l'alliance, c'est pourquoi leurs activités économiques sont plus dynamiques et peut-être aussi plus fiables.

De tout temps et de plus en plus, les femmes africaines ont fait de leur mobilité matrimoniale et de leur double appartenance un outil de réussite économique. Dans la région qui nous concerne, elles ont dès le XVIIIe siècle réussi dans le commerce longue distance de tissus, en particulier grâce à l'ouverture aux voyageurs du trafic sur le rail. Avec l'indépendance, le trafic ferroviaire entre Bamako et Dakar a été massivement investi par les femmes. L'extension des réseaux familiaux dans cette région leur offre la possibilité de faire reposer un commerce uniquement sur des bases lignagères : à Dakar le

frère fournit par exemple un capital de départ pour acheter des tissus, à Kayes et à Bamako la marchandise peut être confiée à des parents qui la vendent. Agnès Lambert nous donne un exemple dans son très bel article « L'hippopotame avait craché sur le visage des hommes, seules les femmes voyaient clair »[549] avec l'histoire de Mme Diallo, figure de la réussite. Cette femme de cheminot a profité du rail pour faire du commerce et se trouve aujourd'hui propriétaire de stations essence à Bamako, elle a également des responsabilités politiques et un groupe de commerçantes qui travaillent pour elle. Les femmes mettent en jeu leur statut dans la multiplication des relations et notamment hors de la maison du mari. Ce statut spécifique de la femme a des conséquences sur l'intériorisation qu'elle peut faire des règles à respecter pour être socialement reconnue. Dans la multiplication des relations hors de la maison du mari, les femmes mettent en jeu leur statut spécifique, qui suppose une intériorisation des règles de la reconnaissance sociale. Madame Touré m'expliquait la réussite des tontines féminines plutôt que des tontines masculines, à travers cette présentation alambiquée, que j'ai mis du temps à comprendre :

> « Quand on ne paye pas, il y a des sanctions. La femme malienne n'aime pas être sanctionnée, ou humiliée. Si l'homme est sanctionné, humilié, on dit : « Ah tiens, ça c'est un homme ! », mais si c'est une femme, c'est grave, ça joue sur sa famille, tout le monde, les enfants. Mais si c'est l'homme, ça joue sur personne, on dit que l'homme, c'est l'homme. Mais si c'est la femme, ça dépasse les normes. Les enfants, les parents de la femme, même les parents de l'homme. Mais si c'est l'homme qui fait ça à longueur de journée, on ne s'en mêle pas. Mais si c'est une femme seulement tout le monde s'en mêle, c'est pour ça la femme n'aime pas être sanctionnée, elle n'aime pas être humiliée. Donc elle fait tout pour être à jour de ses cotisations et remboursements. »

g) *Transformations des rapports sociaux de sexe*

[549] A. LAMBERT, « L'hippopotame avait craché sur le visage des hommes, seules les femmes voyaient clair », art.cit, in *Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues*, *Journal des anthropologues* n°45 (1991), pp 19-45.

Rappelons à grands traits les facteurs historiques qui contribuèrent, pour la période contemporaine aux transformations des rapports sociaux de sexe dans la région du fleuve Sénégal. Comme pratiquement partout en milieu rural africain, la diffusion des cultures d'exportation (arachides, café, cacao) a eu d'abord pour effet une profonde dégradation des conditions de vie des femmes, puisque, tandis que les hommes se consacraient exclusivement au secteur d'exportation, les femmes étaient cantonnées dans le secteur vivrier, avec un énorme surcroît de travail et une perte d'indépendance économique.

Dans la région du fleuve Sénégal, avec le développement de la migration, l'absence prolongée des hommes aurait pu être une occasion pour les épouses restées au pays de trouver les moyens d'une autonomie. Le statut envié d'épouses de migrant (dot élevée, transfert d'argent, confort matériel, aide du mari à l'entrepreneuriat etc...) ne doit pas occulter les contraintes qui pèsent sur celles-ci. La vie des épouses restées au pays est en effet largement déterminée par leur belle-mère. Ne vivant que très rarement seules, les épouses ont soit rejoint la concession de leur belle-famille, soit vivent dans la maison maritale mais sous tutelle d'un frère du mari, elles sont donc soumises au contrôle quotidien de leur belle-famille. Leurs qualités de « dévouement » sont constamment éprouvées par leur belle-mère, qui a acquis grâce au mariage de son fils un statut d'autorité et une libération des tâches ménagères, et qui désapprouve souvent le fait que sa belle-fille aille rejoindre son fils en migration (régionale ou internationale). Les épouses d'émigrés sont souvent vulnérables face aux demandes de leur belle-famille, et face aux obligations qu'elles doivent remplir. Bien sûr les généralisations sont dangereuses, il existe aussi des belles-mères qui aiment à soutenir leurs belles-filles, et des belles-soeurs ou belles-filles qui acceptent de préparer les repas, mais ce n'est pas la règle. Qui plus est, l'argent des migrants est envoyé mensuellement au père, à la mère, ou frère sous la responsabilité duquel est placée l'épouse pour les dépenses quotidiennes. Lorsqu'il envoie de l'argent adressée à son épouse c'est pour lui faire un cadeau exceptionnel, ou pour satisfaire à une de ses demandes urgentes.

Dépendance et charges de travail accrues, crise climatique et économique, désagrégation des secteurs d'emploi occupé par les hommes (agriculture d'exportation,

emploi dans les services publics), c'est dans ces circonstances que sur mes terrains, les femmes ont compris que le groupement traditionnel qui n'était autrefois activé que pour les cérémonies, pouvait se révéler utile pour le développement d'activités économiques plus lucratives. Elles se sont appuyées tout à la fois sur leur appartenance à des réseaux lignagers étendus et sur le « lobbying » occidental pour leur émancipation (par le truchement des ONG).

Aujourd'hui face à la défaillance des hommes, les femmes prennent en charge non seulement la dépense mais aussi bien souvent les habits de fêtes et les bêtes dévolues aux sacrifices religieux. Et le levier économique des hommes qui justifiait d'après le Coran leur ascendance se voit entamé par l'accès des femmes à des revenus propres, ce qui peut générer de leur part une forme d'autoritarisme ou de violence physique. C'est pourquoi les femmes continuent à affirmer la prévalence des convenances : « Les hommes ne font rien, maintenant ils restent assis… Mais une femme ne doit pas se mettre au-dessus de son mari ! » me confiait la participante à une tontine de Niamakoro, quartier populaire de Bamako.

Depuis l'ouvrage de Denise Paulme *Femmes d'Afrique Noire* paru en 1960*,* de nombreuses recherches africanistes sur les femmes ont tenté de contrecarrer le biais androcentrique des études coloniales de porter une attention particulière aux paroles, statut et responsabilités des femmes. Ce mouvement s'est peut-être accompagné d'un autre biais scientifique, équivalent à celui subi précédemment par les femmes, à savoir l'occultation des hommes, reflet d'un relatif effacement des hommes de l'avant-scène économique. Le fait que les hommes doivent regarder passivement leurs épouses gagner en influence grâce à leur engagement dans l'économie informelle est générateur de ce que l'anthropologue Donna L. Perry appelle une « crise de la masculinité»[550] et qu'elle observe pour sa part dans le bassin arachidier, les hommes souffrant de devoir remettre en cause une autorité qu'ils considèrent comme la prérogative masculine par essence. J'ai pu observer également, en particulier au Mali, des manifestations assez déroutantes de

[550] D. L. PERRY, « Wolof Women, Economic Liberalization, and the Crisis of Masculinity in Rural Senegal », Ethnology, Vol. 44. n° 3 (2005), pp. 207-226.

.

cette crise de masculinité, notamment dans l'attitude particulièrement fermée et autoritaire d'un chef de ménage, qui à l'extérieur de sa maison et en l'absence de son épouse s'avérait extrêmement chaleureux. D'après son fils, il cherchait ainsi à affirmer une autorité qu'il avait en réalité progressivement perdue au profit de sa femme. Si les hommes traversent une crise, celle-ci n'apparaît pas forcément comme une manifestation de la fin de la domination masculine, car elle pourrait tout autant susciter un retour de bâton. Richard Schroeder, un autre auteur ayant souligné l'inversion de l'équilibre économique au sein des ménages ouest-africains, en étudie les conséquences dans un article édifiant au sujet des femmes gambiennes « Gone to their second husbands»[551]. Selon lui, 45 à 80 % des femmes gambiennes gagnent maintenant plus d'argent que leur époux à travers leur investissement dans des jardins maraîchers et horticoles, cultivés par les membres des lignages féminins. Les femmes négocient alors leur statut au sein de la famille de leurs époux en fonction d'une plus forte position économique. Ces derniers se voient aujourd'hui parfois contraints d'emprunter à leur femme pour satisfaire à l'obligation coutumière d'assurer la dépense. Les hommes vivent amèrement cette situation et se plaignent que les femmes n'accomplissent plus les tâches qui devaient leur faire honneur. L'auteur rapporte notamment l'histoire d'un homme ayant battu sa femme soi-disant parce qu'elle n'avait pas apporté l'eau pour ses ablutions pendant le mois de Ramadan. Il lit dans ce type d'attitude une tentative désespérée des hommes pour conserver une ascendance morale malgré leur dépendance financière.

Un autre fait étonnant a attiré mon attention sur ce phénomène, il s'agit de la participation très active des hommes de Bafoulabé aux débats sur « l'équité de genre » organisés lors de la Journée de la femme, le 8 mars 2008. Il m'a semblé percevoir à travers leurs prises de parole parfois intempestives, une forme de refus d'une image de la femme active. Voici quelques extraits traduits[552] des débats ouverts d'ailleurs par un père de famille qui s'exprimait ainsi :

« Le jour de la fête du 8 mars tout est permis à la femme ; mais si on

---

551 R. SCHROEDER, « « Gone to their Second Husbands » : marital metaphor and conjugal contracts in the Gambia female garden sector », first edit in Canadian Journal of African Studies, 30 (1) (1996), reedit in A.Cornwall, 2005, op.cit, pp.111-119.

552 Pour lire la totalité des débats, cf Annexe 8, p. 266.

laisse tout faire à la femme, est-ce que ça peut aller entre l'homme et la femme ? Il y a des choses entre l'homme et la femme, on peut se comprendre sans que ça entraîne la mésentente, mais si on amène l'égalité ça ne peut pas marcher entre eux, parce que l'homme est toujours chef. C'est mieux un homme ministre, car si une femme devient ministre tout ce qu'elle trouve c'est pour la famille, elle veut préparer l'avenir de son entourage. Si une femme progresse dans la vie c'est bon, ça diminue les problèmes dans la famille. C'est normal qu'un homme prenne quatre femmes, mais serait-il normal qu'une femme se marie à quatre hommes ? Or l'égalité voudrait que les femmes puissent se marier à quatre hommes. Egalité c'est vrai, mais il y a une différence : une femme ne peut pas marier quatre hommes. Un homme quant à lui peut marier quatre femmes, mais pas cinq (les femmes de l'auditoire : « Si, il y en a qui le font ! »). On peut dire qu'il y a égalité si les femmes sont payées le même salaire dans un service. Mais dans la famille, c'est pas possible, parce que l'homme est toujours le chef, c'est lui qui assure l'alimentation de sa famille.»

Une femme :
« Mais aussi il faut savoir qu'il y a des femmes quand leur mari leur donne 500 pour le prix des condiments, elles complètent 500 pour payer. Mais ce sont des secrets de famille, on ne peut pas dire ça au-dehors (applaudissements). Il n'y a aucune femme qui ne complète pas l'argent des condiments de son mari. Tu ne veux pas voir ton enfant sale, sans manger, donc tu es obligé de compléter ce que ton mari donne pour que ton enfant ne soit pas malheureux. Si mon mari était là, il allait participer. Mais les autres maris des femmes de l'Assemblée ne sont pas venus. Ils savent ce qu'on allait leur dire. Si tu es musulman, un homme doit prendre soin de sa femme, mais si tu n'as pas les moyens toi et ta femme, vous vous débrouillez entre vous. Applaudissements. »

Un homme :
« Bonjour à tous, on parle d'égalité entre homme et femme, mais ce n'est pas possible à cause de la tradition. Je vois ici aussi bien avec les Malinké, les Khassonké, les Maracala… à cause de la religion, l'égalité n'est pas possible. Par exemple dans la famille c'est l'homme qui est le père de famille. Même si ta femme travaille, elle ne va pas oser prendre 50 francs pour aider son mari, c'est l'homme qui paye. Moi je ne comprends rien à l'égalité, je ne vois pas la place de la femme. Un jour, j'étais chez un ami, la femme du monsieur est venu pour demander l'argent du sucre, alors qu'elle est fonctionnaire. Son mari n'avait rien, elle a préparé la bouillie sans sucre, elle n'a même pas pu sortir 25 francs pour le sucre. Donc je ne vois pas où est l'égalité. Si un homme n'a rien, il ne va pas être considéré par sa femme. Si l'homme finance, il est obligé d'être le chef de famille. La femme ne peut rien contre ça. »

> Une femme :
> « Bonjour à tout le monde. Le monsieur a dit l'homme marie quatre femmes, une femme n'a pas le droit à quatre hommes, mais l'homme peut prendre ça. Quand l'homme marie une femme, cette femme souffre jusqu'à ce que l'homme ait un peu d'argent, il épouse une autre femme et laisse sa première de côté, c'est la souffrance pour les femmes. Donc nous, on veut réclamer nos droits. Pourquoi une femme ne peut pas partir à l'aventure travailler et que son homme reste fidèle, si c'est l'homme qui part cinq ans, la femme elle, va l'attendre et rester fidèle. La femme est bien éduquée, elle se respecte. L'égalité entre l'homme et la femme c'est vrai, mais les femmes doivent aller doucement pour pouvoir récupérer leurs droits. Quand l'homme voit que tu dépends de toi, tu deviendras son ennemi. De la formation qu'on a faite avec Musu sur l'égalité, on n'a pas voulu en parler, parce que les femmes, après la réunion, arrivées à la maison, allaient dire à leurs maris : « Pourquoi tu me commandes, tu crois que toi et moi on n'est pas pareils, on a les mêmes droits !» Si tu dis ça à ton mari, il va te frapper jusqu'à la mort, mais y a rien ! »

On comprend bien à travers ces débats que l'essentiel de la question de l'égalité entre les sexes réside dans celle de la « dépense », à laquelle s'articule étroitement ici celle de la polygynie. Le mouvement des femmes vers une égalité de statuts (égalité de devoirs et de droits) avec les hommes génère chez eux une forte réticence. Les femmes qui capitalisent leurs revenus propres au sein des tontines cachent souvent ces investissements à leurs maris, dont certains peuvent percevoir cette source d'enrichissement comme une menace. Paradoxalement ils reprochent également à leurs épouses de ne pas participer suffisamment aux charges du foyer. Les femmes utilisent la ruse, l'humour et la douceur pour faire accepter aux hommes leur émancipation économique comme un état de fait, qui leur permet de négocier les règles de la répartition des richesses, des droits et des devoirs au sein de l'*oikonomia*.

Ces transformations dans les relations de genre est aussi relevée à un autre niveau par Adeline Masquelier au Niger[553], où l'inflation de la dot implique pour beaucoup l'ajournement du mariage. Pour cet auteur qui place son regard du côté des jeunes hommes, le mariage constitue un rite de passage à l'âge adulte, et ceux qui ne sont pas

553 A. MASQUELIER, 2005, art.cit, p. 60.

mariés sont considérés par leur entourage soit comme des enfants soit comme des femmes. Lors des débats sur l'équité de genre qui se sont tenus lors de la journée du 8 mars 2008 à Bafoulabé, un homme exprimait aussi son ressentiment à l'encontre du système de la dot, qui défavorisait les hommes, l'idée d'équité était donc, selon lui, toujours et uniquement interprétée à l'avantage des femmes. La crise de la masculinité conduit en effet à une forme de crise matrimoniale, que l'on peut observer parmi les jeunes au Sénégal comme au Mali. Alors que certains jeunes hommes sont trop pauvres pour se marier et ne peuvent plus compter sur le soutien de leur famille pour les aider à payer une dot, certaines femmes, qui ont pu réussir dans les affaires, ont beaucoup de mal à trouver un époux. Les hommes sont d'ailleurs méfiants à leur égard et affirment facilement : « On n'épouse pas une femme plus riche que soi ! ». Les termes *musò waraba* désignent en bambara ce type de femmes douées pour le commerce et l'entregent, qui selon l'expression d'un jeune Bamakois, en viennent finalement à « gérer leur mari ! ». Les hommes qui se sentent atteints dans leur virilité préfèrent encore épouser une femme pauvre.

Les hommes qui ne peuvent pas assumer matériellement leurs épouses sont atteints dans leur virilité, tandis que les femmes qui affirment leurs capacités d'indépendance sont considérées comme moralement suspectes, du fait de cette asymétrie complémentaire que l'on soulignait plus haut (les hommes entretiennent les femmes, tandis que réciproquement les femmes gardent en secret ce que Dieu sauvegarde). Cette conception profondément intégrée incite les hommes à affirmer parfois explicitement qu'une femme riche et indépendante est forcément infidèle.

Autant les tontines et les groupements féminins peuvent être perçus par les hommes comme une source d'enrichissement pour leurs épouses et donc une menace à leur position et leur virilité, autant peuvent-ils par endroits apparaître comme des espaces de médiation. Tout d'abord, ils constituent un espace de discussion pour les femmes confrontées à des difficultés avec leur époux. Ainsi à Bafoulabé, lors d'un tour de tontine, la discussion a pu tourner par exemple autour du thème : « Comment gérer son époux quand il est en colère ? ». Elles cherchaient ensemble des solutions pour amadouer son autorité par le recours à l'humour, à la séduction et la préparation de ses plats favoris.

Certains cas particuliers de mésentente conjugale sont également traités dans les réunions féminines et si une femme est jugée fautive de comportement irrespectueux à l'égard de son époux par ses compagnes, la présidente l'exhorte à modifier son attitude à l'intérieur du couple.

Plus rarement, les hommes peuvent aussi trouver des avantages à la prospérité des rencontres féminines. En acceptant par exemple d'aider leur(s) femme(s) à payer leur(s) cotisation(s), ils s'arrogent une certaine souplesse et un droit de regard sur l'utilisation de l'épargne. Il arrive également dans les projets de micro finance, comme l'indique Dominique Gentil, que les hommes récupèrent directement une partie du prêt accordé à leur femme pour engager une activité génératrice de revenus [554]. Certains hommes peuvent aussi cotiser dans une tontine directement ou indirectement, mais ils le font plus généralement par le biais de leurs sœurs ou de leur mère que de leur épouse.

Dans cette *oikonomia,* les usages coutumiers liés au rapports entre époux sont mis en perpétuelles négociations. Lesquelles négociations portent principalement sur les convenances relatives à la répartition des biens au sein de la famille et à la polygamie. Il s'agit pour les uns et les autres de saisir des opportunités dans le cadre des contraintes en évolution à partir principalement de la mise en œuvre de nœuds de relations. On ajoutera que la possibilité de jouer sur différents registres, en l'occurrence ceux de la coutume, du droit islamique et du droit français, permet de tirer parti individuellement des droits octroyés par chacun de ces registres. Pour autant, leurs caractères parfois contradictoires ne sont pas sans générer d'inévitables tensions. Ainsi, l'ordre social est bien plus le fait de savoir-faire, de conflits, de négociations, de divergences d'intérêts, de tensions affectives, sur le fond d'un système commun de représentations, que la conséquence de l'application de règles strictes et fonctionnelles.

C) OIKONOMIA EN MIGRATION

554 D. GENTIL, 2002, art.cit, p. 108.

Les remises des migrants africains sont, comme d'autres « transferts intimes » d'après l'expression de Viviana Zelizer, régies par des valeurs sociales et affectives. Ils sont selon cet auteur « autant de circuits qui incorporent chacun une structure institutionnelle, des manières de s'entendre et des pratiques communes, des relations interpersonnelles qui les distinguent des autres circuits »[555]. Ils sont pourtant susceptibles d'évolution en fonction de la conjoncture matérielle. Ces dernières années, la crise climatique et la crise économique ont ainsi fait ressentir aux migrants de la région du fleuve Sénégal la pression des familles restées au pays pour assurer « le retour des devises » qui couvrent 30 à 80 % de leurs besoins[556]. Dans quelle mesure cette pression, conjuguée à l'obligation administrative et légale du modèle du ménage et de la monogamie en France, influe-t-elle sur l'organisation des rapports économiques au sein des familles ? Qu'advient-il de l'*oikonomia* que l'on a décrite ? Nous verrons que la migration ne révolutionne pas radicalement la place des femmes dans les familles, mais s'inscrit dans la continuité des tendances préexistantes en Afrique. Cependant l'*oikonomia* explique en partie l'architecture des transferts et investissements transnationaux.

a) Migration des épouses

À la suite des difficultés qu'a pu engendrer pour elles la migration des hommes, voyons comment, en migrant elles-mêmes, les femmes ont adapté leurs stratégies. Les années 1973-1974 ont constitué un tournant dans l'histoire de la migration sahélienne en France, car le durcissement des conditions d'entrée a incité les émigrés à une installation plus durable. Les femmes sont alors venues plus nombreuses dans le cadre des procédures de regroupement familial[557] mais aussi, peu à peu, de leur propre initiative et

555 V. ZELIZER, « Transactions intimes », *Genèse 42* (2001), pp.121-144, p.143.

556 J. BAROU, 2002, art.cit, p.9. D'après le Groupe de Recherche et de Réalisation pour le Développement Rural dans le Tiers-Monde, les transferts d'argent entre les migrants et la vallée du Fleuve représenteraient 15 à 65% des salaires perçus par l'émigré. B. HUSSON, B. SALL, *Migration et développement : Evaluation de la stratégie du GRDR dans le bassin du fleuve Sénégal*, CIEDEL, 2001.

557 Jacques Barou nous renseigne sur cette augmentation du nombre de femmes parmi les migrants

pour des raisons professionnelles[558].

Je traite dans cette thèse plus particulièrement du cas des épouses de migrants, venues en France rejoindre leur mari. Au début de leur vie en France, bien souvent sans emploi, ces dernières n'avaient aucune autonomie. Sans ressources, elles étaient alors dépendantes de leur époux qui leur versait, s'il le voulait bien, de quoi participer à une tontine. On m'a raconté un jour l'histoire d'une jeune fille de Bafoulabé, qui s'était retrouvée en France enfermée chez elle par son mari, incapable d'aller faire ne serait-ce que quelques courses. Elle fut finalement renvoyée pour vivre à Bamako avec sa co-épouse. Les questions d'argent renvoient à l'histoire d'une migration décidée par les hommes, qui en gardent jusqu'à présent la maîtrise principalement sur le plan financier. Les épouses qui les ont rejoints n'ont pas eu d'ordinaire le choix entre partir ou rester, et leur retour éventuel est suspendu au bon vouloir du mari. Dans l'aventure, elles ont perdu une part de l'autonomie économique qu'elles avaient au pays. Mais on constate depuis quelques décennies que les femmes sont de moins en moins isolées, qu'elles accèdent plus facilement à une autonomie financière, leur permettant de s'émanciper ce qui abouti parfois à l'éclatement de la cellule conjugale.

L'accès à une activité et à des revenus réguliers devient progressivement un objectif crucial pour les femmes africaines immigrées. En l'absence de données statistiques accessibles, il m'est difficile de dire si la situation a réellement changé depuis les années 1990 où 45 % des femmes africaines présentes en France se trouvaient, d'après les données de l'INSEE rapportées par Catherine Quiminal, sans emploi[559]. Malgré le caractère précaire des emplois qui leur sont offerts, la majorité des femmes que j'ai

---

africains en France : avec une présence très faible jusqu'en 1975, puis 36,17 % en 1982, et 47,6 % en 1999 47,6 %. Il note également qu'en ce qui concerne les pays africains anciennement sous administration française, il y a eu entre 1990 et 1999, plus d'entrées de femmes que d'hommes. in « Les immigrations africaines en France au tournant du siècle », *Hommes et migrations,* n°1239 oct (2002), pp. 6-18.

[558] Ces migrations se font de moins en moins rares comme le démontre la thèse de D. DIANKA, *La migration internationale féminine individuelle à partir du Sénégal vers la France : le cas des Fatou Fatou***,** Thèse de Géographie humaine, Université de Reims, 2007.

[559] « En 1990, le taux de chômage des femmes africaines était, selon l'Insee, de l'ordre de 45 %. Dans une

société où le travail salarié est la base de la reconnaissance sociale et le socle auquel s'attachent les protections contre l'insécurité et le malheur, cette difficulté n'est pas des moindres. Elle constitue un obstacle fondamental à la réinvention d'un lien social, pourtant nécessaire afin d'éviter l'exclusion ou la réclusion totale (situation que de trop nombreuses femmes connaissent) C. QUIMINAL, « Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoires des femmes », 2000, art. Cit..

personnellement enquêtées en France avaient accès à un revenu propre même faible, que ce soit grâce à une activité rémunérée souvent à temps partiel dans le secteur des services [560], ou grâce au commerce informel de produits importés du pays, ou encore grâce aux allocations familiales.

Avec la venue des épouses en France, le ménage devient une réalité administrative et quotidienne. En faire une unité économique n'a pour certains couples « progressistes » pas posé de problème majeur, ce fut le cas pour Maïmouna et son mari. Cette dernière ayant trouvé un emploi dans une association a cependant insisté sur le fait que la mise en commun de ses revenus avec ceux de son mari impliquait en contrepartie qu'il participe aux tâches ménagères (cuisine, vaisselle, ménage), ce qu'il a accepté de faire.

Le fait de mettre en commun les revenus au-delà des questions de répartition des tâches est parfois synonyme de tensions concernant la pertinence de l'investissement économique ou symbolique, en France ou dans le pays d'origine. Il s'agit notamment des difficultés à tenir compte des besoins des familles restées en Afrique, en particulier si un seul des deux conjoints, en général l'époux, dispose de revenus. Si l'entente est bonne et les ressources suffisantes, les hommes peuvent choisir d'envoyer de l'argent aux parents de leurs épouses comme à leurs propres parents. Mais dans le cas contraire, ils aident en priorité leur famille et disposent d'un moyen de pression sur leurs épouses, et ils aideront la belle-famille à la seule condition que leurs femmes soient soumises à leurs volontés. C'est une des raisons qui ont poussé Néné à trouver un emploi. Lors des premiers entretiens, elle tenait son origine khassonké pour la cause des conflits qui l'opposaient à sa belle-famille soninké, mais je compris petit à petit que les enjeux réels de la mésentente étaient économiques. Néné reproche à son époux de verser trop d'argent à famille, ce qui l'empêchait elle de profiter du moindre excédent pour en envoyer à sa propre famille. Elle a donc décidé de travailler pour disposer d'un capital propre et pouvoir aider sa famille à Bafoulabé, notamment pour la résolution des problèmes de

[560] Sur les conditions d'emploi faites aux femmes africaines en France voir aussi O. MERCKLING , « L'emploi des femmes étrangères et issues de l'immigration », *Hommes et migrations,* n°1239 oct (2002) pp.100-111.

santé. Alors que les familles des migrants exercent des pressions pour conserver une part dans les revenus de ceux-ci, les épouses venues en France ressentent aussi cette pression sur le budget familial. En témoignent les plaintes de cette migrante installée en France depuis plus de vingt ans :

> « Tu vois mon mari, il a toutes les demandes de sa famille au pays. S'il achète une maison, ça va être pour sa mère ou sa soeur. Tu ne seras pas tranquille. Moi l'argent que je mets dans les tontines c'est une sécurité. »

De même, on l'a déjà vu, les économies réalisées par les femmes migrantes au sein des tontines sont souvent destinées d'une manière plus ou moins directe à gratifier leur propre mère. Par exemple, Diawara, une Malienne installée à Paris, illustre l'utilité des tontines par une petite histoire. Lorsque sa mère est tombée gravement malade l'année (dernière) précédente, elle n'avait pas les moyens d'aller la voir. Elle a donc demandé à la gérante d'une des tontines auxquelles elle participe de lui donner le tour en urgence, grâce à quoi elle a pu se rendre à son chevet. Avec le tour d'une autre tontine, elle a pu se faire fabriquer des bracelets en or « 24 carats ». Elle avoue ne pas aimer particulièrement les bijoux en or. Mais son objectif était de montrer à sa mère qu'elle avait bien réussi, ce qui ne pouvait manquer de la flatter. Diawara voulait montrer à sa mère que leur séparation avait valu le coup, car même si elle souffrait d'être loin d'elle, Diawara avait réussi et c'était grâce à elle. La rupture avec la famille maternelle est vécue douloureusement par les femmes lors de leur mariage. En Afrique, beaucoup de chants la mettent en scène comme un malheur, lequel semble d'autant plus difficile à surmonter quand le mariage entraîne la migration. Les tontines, expression du lien maternel de la transmission, sont donc aussi le moyen d'entretenir ce lien, de dédommager les mères du départ leurs filles par des dons et des démonstrations de réussite. Si l'épargne tontinière ne profite pas directement à la mère, elle peut être investie dans la branche maternelle de la famille. Cumba par exemple, qui a perdu sa mère, a financé grâce aux tontines un petit commerce au profit de sa famille maternelle. On voit donc que la prévalence, en contexte migratoire, du lignage sur le ménage comme unité économique continue dans certains cas à organiser les rapports économiques au sein de la famille.

La mise en regard des discours des hommes et des femmes migrants met

également en évidence une autre continuité, celle de la récurrence de la question de la dépense masculine, confrontée à celle de la polygamie. D'où des négociations entre sexes pour aménager les statuts au sein du couple en fonction des obligations de chacun et des normes en vigueur dans la société d'origine et dans la société d'accueil.

> Un migrant :
>
> « Le problème c'est que les femmes, elles prennent ce qui les arrange dans la culture française, elles veulent être libres, que leur mari soit monogame, mais elles ne veulent toujours pas participer aux frais de la famille. Parfois il y a des hommes, ils sont au RMI, ils doivent payer le loyer, les courses tout. Et la femme, elle travaille, mais elle ne participe même pas. Mais tu sais les hommes, ils n'ont pas intérêt à ce que les femmes aillent dire à leur famille : oui mon mari ne s'occupe plus du foyer... »

> Une migrante :
>
> « Nous, on fait beaucoup pour eux, on quitte tout pour les suivre jusqu'ici, on leur fait des enfants… Ce n'est pas qu'on veut leur mal, mais aussi eux ils ne sont pas très fidèles et ils peuvent toujours épouser une autre femme, et te laisser tomber, ou alors donner tout l'argent à leur famille. Alors l'argent qu'on économise ou les maisons qu'on s'achète ça représente une sécurité pour nous et pour nos enfants. »

Tout se passe comme si les femmes mariées à un homme potentiellement polygame usaient à la fois de l'accès à un revenu et de l'obligation faite à leurs époux d'assurer la dépense du ménage de la migration pour remettre en cause le droit des hommes à la polygamie. La vraie sécurité pour elles, c'est d'accéder à la propriété.

b) Projets immobiliers au féminin

Outre l'aide envoyée à la mère et aux parents, l'épargne tontinière des femmes sénégalaises et maliennes immigrées en France est de plus en plus souvent, c'est un fait remarquable, consacrée à la construction d'habitations au pays, indépendamment de celles que bâtissent les époux. Parmi la tontine des Kayésiennes, 18 des 20 membres ont ainsi un projet immobilier au pays. Qu'il en soit au stade du terrain nu, ou de l'achat de

mobilier, en passant par la phase de construction, ces maisons s'élèvent petit à petit grâce aux tours de tontines perçus chaque année. Elles ont plusieurs vocations : abriter des membres de la famille, être louées et assurer un revenu minimum à sa propriétaire, ou représenter un refuge pour elles et ses enfants. Certaines hypothèses pourraient également conduire à penser que ces maisons sont l'expression d'un succès pour ces migrantes qui apparaissent comme des figures féminines de la réussite, mais il me semble, d'après le discours des femmes, qu'il s'agit avant tout d'une économie de sécurité. Ces investissements dans des projets immobiliers au pays, distincts de ceux des époux, sont l'expression la plus visible d'une affirmation des stratégies féminines d'autonomie perpétuée par les femmes migrantes. Motivés par les ressorts de l'*oikonomia* dépeints ci-dessus, permis grâce à :

-l'accès progressif des femmes migrantes à des revenus

-l'obligation faite aux époux d'assumer les charges du foyer

-la cotisation tontinière

-le capital social entretenu grâce aux cérémonies et aux tontines

Ils représentent une assurance face :

-aux pressions exercées par la belle-famille sur les revenus de l'époux

-aux velléités polygamiques des époux.

-aux risques de divorce et d'abandon.

Tout comme au Mali et au Sénégal, l'arrivée d'une co-épouse est toujours à l'horizon de l'épouse migrante qui choisirait d'adopter le modèle du ménage et de la mise en commun des revenus avec son époux. Nombreuses sont les anecdotes qui font écho à celle racontée lors d'un tour de tontine à Paris :

> « Une femme africaine vivait en France avec son mari, elle travaillait et bénéficiait d'un bon salaire. Amoureuse de son mari, elle avait partagé l'argent avec lui. Ils épargnaient sur un compte commun. L'objectif était, à terme, d'investir dans une maison de vacances au pays. Après plusieurs années d'efforts, le couple disposait d'un capital suffisant. Le mari était alors parti au pays en principe pour acheter la maison de leurs rêves. Mais il n'en fit rien, et utilisa l'argent pour payer la dot d'une deuxième femme. La pauvre femme n'avait plus que ses yeux pour

pleurer.»

Cette petite histoire tient presque lieu de légende dans les milieux féminins. On voit que l'obligation cérémonielle de payer une dot pour épouser une femme intervient comme un risque de dépense qui ne peut pas être partagé par une coépouse.

c) La polygamie en contexte migratoire

Les chiffres avancés par le Ministère de l'Intérieur en 2006 à l'issue des émeutes dans les banlieues d'Ile-de-France, indiquant la présence en France de 20 000 familles polygames, paraissent peu vraisemblables lorsque l'on sait qu'elles étaient 3 500 en 1995 d'après l'INED[561]. Il faudrait être attentif à la présence effective des coépouses en France. Il y a en effet de nombreux hommes polygames dont une des épouses reste au pays auprès de la famille de son mari, tandis que l'autre vit auprès de lui en France. Le coût des logements en France interdit aux époux la possibilité d'entretenir convenablement deux foyers, et l'exiguïté des appartements exacerbe les rivalités entre co-épouses. Mais, dans tous les cas, mes analyses tendent à montrer qu'aujourd'hui les femmes ont plus facilement recours au divorce en cas de polygamie de leur époux qu'il y a vingt ans, lorsqu'Odile Journet et Sylvie Fainzang menaient leurs enquêtes. Elles spécifiaient à cette époque (1988) que lorsqu'une des épouses d'un ménage polygame accédait à un travail salarié, elle remettait son salaire à son époux, car c'était souvent lui qui avait trouvé l'opportunité de l'emploi[562].

Aujourd'hui, les femmes d'immigrés rencontrées au cours de mes enquêtes gardent leur salaire pour elles-mêmes ou pour leurs enfants, et prévoient d'avoir à faire face à un éventuel divorce. C'est le cas d'Anta, une Malienne soninké qui vivait avec son époux en France depuis plus de dix ans. Ce dernier ne l'avait épousée que religieusement et non pas civilement pour s'aménager la possibilité d'une seconde épouse. Lorsqu'il passa du projet à la réalité et voulut épouser une deuxième femme, Anta provoqua le

561 Chiffres empruntés à M. BROSSIER, « La crise de l'autorité dans la famille au Sénégal et en France aujourd'hui ? Comment penser le décloisonnement des études sur l'Afrique », *Autrepart* n°41 (2007), pp. 99-111, p.102-103

562 S. FAINZANG et O. JOURNET, 1988, op.cit, p.112 .

divorce. Forte d'un important capital accumulé grâce aux tontines, elle parvint à obtenir la séparation, tout en conservant l'appartement et la garde de leurs trois enfants. Quelques mois plus tard elle se remariait à la Mairie de Montreuil avec un autre Malien qui acceptait la monogamie ainsi que les enfants d'Anta. Un des avantages de leur situation de migrantes réside dans le fait qu'en cas de divorce officiel ou même de simple séparation, les mères se voient souvent attribuer la garde des enfants, alors qu'au Mali ceux-ci relèvent davantage du patrilignage, et sont élevés dès que possible par la mère du père ou par les sœurs de celui-ci Au Sénégal, les enfants restent déjà plus facilement avec leur mère. Selon les résultats de l'enquête biographique menée par Fatou Binetou Dial, 83 % des filles et 72 % des garçons qui vivent chez un des parents biologiques habitent chez leur mère en cas de divorce[563]. Il y a ici une différence importante liée à l'affirmation beaucoup plus prononcée de la patrilinéarité dans les sociétés maliennes étudiées.

En France, lorsque les divorces aboutissent à la constitution d'un ménage monoparental, l'autonomie des femmes peut aussi cependant devenir synonyme de difficultés économiques et sociales accrues :

> «… Le loyer, c'est moi qui paye. Mon ex-mari, il apporte la nourriture pour nous. Même si j'ai besoin de quelque chose, je lui demande, il le fait. Mais il ne faut pas trop demander de services à quelqu'un, ce n'est pas bien. Surtout lorsqu'on n'est plus ensemble. Maintenant je suis seule avec les enfants. Moi j'ai regretté, moi je voulais de lui encore, tu vois. Ce qui fait que je ne lui demande pas trop de services. Tu vois. Je préfère faire quelques ménages. »

Dans les propos de cette femme malienne qui a elle aussi demandé le divorce parce que son époux prenait une deuxième femme, mais ne considère pas pour autant en avoir été l'initiatrice, et dans l'expression de cette forme de dignité qui la retient d'en « demander trop », peuvent se lire toutes les nuances et les tensions qui interdisent de tirer des remarques générales quant aux réactions des femmes face à la polygamie. D'une manière générale, les femmes originaire de la région du fleuve vivant en France, sans pour autant se revendiquer comme moins africaines, découvrent comme le dit Catherine

563 F. B DIAL, op.cit 2008, p.142-143

Quiminal « que les traditions sont des formes d'autorité avec lesquelles on peut et il faut négocier »[564]. Certaines peuvent cependant se sentir satisfaites de vivre au sein d'un ménage polygamique. Rappelons par exemple que deux co-épouses participent à la tontine des Kayésiennes, qu'elles ont en partie fondée ensemble, et je n'ai pas constaté entre elles de querelle évidente, mais plutôt une forme de complicité. Il m'est arrivé également de rencontrer à Paris une griotte qui disait avoir elle-même trouvé une deuxième épouse à son mari au Mali, afin d'avoir la conscience plus tranquille quand elle partait en déplacement en France pour la promotion de sa carrière d'artiste...

d) Deuxième génération

Lors des événements de l'automne 2005 dans la banlieue de Paris, la polygamie a été mise en accusation par certaines autorités politiques comme étant une des explications de la délinquance des jeunes sahéliens. Des chercheurs ont mis en avant d'autres explications, liées à l'altération des fondements de l'autorité tant du père de famille que, à son image, de l'Etat… Je n'entrerai pas ici dans ce débat qui n'est pas le sujet de mon étude, mais je ferai simplement allusion à un épisode tragique : lors de la cérémonie des sacrifices pour le fils d'Oumou tué dans une bagarre à la gare de Lyon en avril 2008, une discussion s'est engagée entre les femmes membres de la tontine que je fréquentais, au sujet des problèmes d'autorité au sein de la famille. Le constat général était que les parents (le père comme la mère) souvent absents de la maison pour des raisons économiques et professionnelles, n'arrivaient plus à se faire obéir de leurs enfants et se trouvaient parfaitement démunis face au climat de non-respect envers les aînés qui contraste fort avec ce qu'ils ont connu lors de leur propre jeunesse en Afrique, où le respect des aînés était une valeur extrêmement codifiée et intégrée.

Les relations de générations se trouvent aussi reconfigurées par la migration des parents. Voici au passage une esquisse de ce que peut représenter pour les enfants dits de « deuxième génération » la confrontation de deux *oikonomia* parfois antithétiques. Alors que je faisais un entretien avec une dame sur les tontines, j'ai été témoin de cette

564 C. QUIMINAL, « Genre, territoires, et exclusions », in Journal des anthropologue n°59 (1995), pp.63-72, p. 71.

discussion de groupe entre jeunes regroupés dans un point d'écoute à Montreuil :

> « De toute façon, les daronnes[565] maliennes, tous les samedis après-midi, elles sont prises avec leurs tontines. Parfois, elles viennent à quatre chez moi, elles font du bruit, on dirait qu'elles sont trente. Puis quand elles sont entre elles, on dirait qu'elles oublient tout, même qu'elles ont des enfants, même qu'elles sont en France. »

À travers le mépris affiché par les jeunes, plusieurs choses semblent se dessiner : d'abord le fait qu'ils se sentent exclus et délaissés par leurs mères au profit des tontines et autres affaires de femmes. Durant les réunions de tontines, les enfants, surtout les garçons, sont écartés, car les femmes aiment se retrouver entre elles pour ce moment qui leur appartient. Ensuite, les enfants qui ont grandi dans un système où la conception de la dette familiale est plutôt descendante (en France ce sont plutôt les parents qui ont tendance à donner de l'argent à leurs descendants, même ayant atteint l'âge adulte), ne comprennent pas les investissements de leurs parents et les déplorent. Une jeune se plaignait de devoir donner de l'argent à son père, un autre que sa mère l'envoyait toujours « à droite à gauche » pour faire passer des enveloppes de cotisation, qu'il avait d'ailleurs très envie de détourner. Alors qu'il me raccompagnait à l'arrêt du bus, le fils d'une de mes informatrices me tint ce discours :

> « Tu vois, nous les jeunes, on n'aime pas trop ça, parce que souvent l'argent des tontines c'est beaucoup, et avec ça elles envoient au pays, elles meublent la maison familiale là-bas, par exemple, avec tout l'électroménager qu'il faut. Alors nous, on se demande pourquoi elles n'équipent pas la maison ici en France. De toute façon, nous, on a grandi ici, on ne veut pas retourner au pays. »

Ils refusent d'ailleurs bien souvent d'aider financièrement leurs parents. Les parents quant à eux, souffrent de ce manque de respect, de l'ingratitude et de la désinvolture de leurs enfants. Ces tensions s'avèrent contenues dans des discours parfois contradictoires, puisque la mère du jeune qui s'exprimait ainsi venait de nous dire qu'elle plaçait son épargne tontinière sur un compte pour ses enfants. En effet dans la constitution d'une épargne d'indépendance, ce sont également leurs enfants que les épouses devenues mères veulent protéger des éventuelles ponctions d'une co-épouse,

[565] Les jeunes utilisent ce terme d'argot pour désigner les mères.

d'une belle-mère ou d'une tante paternelle, sur les revenus ou l'héritage d'un père. La relation privilégiée mère/enfant donne en effet pour acquis aux mères que ce qu'elles pourront capitaliser de leur côté reviendra à leurs propres enfants, car les questions d'héritage en ligne patrilinéaire sont particulièrement compliquées à gérer entre collatéraux masculins, épouses et descendants du père. La construction d'une maison maternelle au pays, nous l'avons vu, est une autre forme d'épargne, car elle pourra être vendue ou louée au bénéfice des enfants. C'est également un lieu où elles pourront se retrouver avec eux, au cours d'un voyage ou dans l'hypothèse d'un retour souvent idéalisé[566], mais parfois effectivement réalisé à l'âge de la retraite[567]. Les femmes immigrées mettent donc en œuvre un système lignager de sécurité sociale qui à bien des égards leur paraît, pour leurs enfants, plus sûr que le marché français de l'emploi et le système des retraites[568].

L'ethnologue n'a pas pour objectif de dégager le vrai du faux, et nous ne saurons jamais si l'argent de la tontine était investi en direction des enfants ou du pays. Mais il s'agit ici de rendre compte des situations telles qu'elles sont vécues par les intéressés. En l'occurrence, l'amertume des jeunes illustre un conflit intergénérationnel sous-jacent entre les membres de familles immigrées d'Afrique de l'Ouest. La représentation du temps et de l'espace, et le choix du territoire investi affectivement et économiquement, divisent la famille dans la conception de l'administration des biens du foyer (*oikonomia*) entre ici et là-bas, en faveur des ascendants ou des descendants.

Mais là encore, toute généralisation serait dangereuse. J'ai rencontré des jeunes filles de deuxième génération qui participaient à des tontines et à des cérémonies en France, aussi bien que d'autres qui critiquaient très vivement ce système de « gaspillage ». Certains remettent plus ou moins en cause l'autorité de leurs parents, d'autres manifestent un respect distant. Moussa, le fils de Diatu, nous amenant à un

---

566 A. SAYAD « Le retour, élément constitutif de la condition de l'immigré », *Migrations et Sociétés*, n°57-58 (1998) pp. 9-45.

567 C. QUIMINAL « Retours contraints, retours construits des émigrés maliens », *Hommes et migrations* n°1236 Mars-Avril (2002), pp. 35-44.

568 A ce propos et parlant des migrants Soninkés en France, Mahamet Timera évoque aussi une forme d' « *intégration communautaire marginale* » subie également du fait des discriminations, in M. TIMERA, *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre,* Paris, Karthala, 1996, p. 30.

mariage, sa mère, Néné et moi, accomplit ce devoir avec application : il nous amena jusqu'à la porte de la salle, téléphonant à l'un de ses amis il s'exprimait ainsi : « Je suis avec les rentpa, je les posdé à un riagema et j'arrive ! »

Il y a enfin le cas de jeunes issus de l'immigration qui développent des activités économiques prospères du fait de leur double nationalité et de leur capacité de circulation entre l'Afrique de l'Ouest et la France. Mais ces enfants de migrants n'entretiennent pas les relations de dette que leurs parents entretenaient avec leur pays d'origine. Au mieux, ils perçoivent celui-ci comme une opportunité économique, que la mobilité permet de mettre en valeur. Ce qui ne va pas, là encore, sans causer des désarrois. Ainsi Aïda, habitante de Bafoulabé, avait une sœur qui vivait en France et lui envoyait régulièrement de l'argent avant de décéder en France. Les enfants de cette dernière ont d'après Aïda « oublié les coutumes », car quand ils sont venus pour les funérailles, « ils ont mangé tout l'argent » d'Aïda sans donner un centime pour les *saraka*.

Mais ce qui échappe encore plus profondément aux enfants, surtout aux garçons (« on dirait qu'elles oublient tout »), c'est cette dimension qui fait des tontines une « autre scène » où, nous l'avons vu, se joue bien autre chose qu'une simple forme de mobilisation de l'épargne.

e) Migrations et cérémonies

Les dons et contre-dons cérémoniels qui ordonnent les échanges à l'intérieur des réseaux de parenté et d'alliance sont loin de disparaître en contexte migratoire. Les fiançailles, les mariages et les baptêmes sont célébrés dans des salles louées à cet effet, la surreprésentation des femmes par groupe de tontines et les chants des griottes correspondent à cette mise en scène de leur pouvoir que je décrivais dans le chapitre précédent. Ces fêtes et ces échanges sont l'occasion pour les femmes migrantes de célébrer leur féminité et leur réussite dans la joie et le faste.

Les échanges cérémoniels adoptent parfois des formes transnationales très élaborées. Le soutien collectif d'un groupe de tontine constitué en France peut par exemple intervenir lors d'une cérémonie qui a lieu dans le pays d'origine. Umu Ndiaye a

ainsi reçu le soutien du groupe pour se rendre au Mali à l'occasion du baptême de la fille de sa co-épouse restée au pays. L'enfant devait porter le prénom d'Umu. Vue l'importance évoquée dans ce travail de la rivalité entre co-épouse d'une part et celle de la relation homonymique, d'autre part, on comprend la portée symbolique de ce choix, et la nécessité pour Umu de se rendre à cette cérémonie. À cette occasion, les membres de la tontine en France ont été solidaires au-delà même de leur contribution financière (400 euros au total). La griotte attitrée du groupe de tontine en France, en voyage au Mali à ce moment-là, a été invitée à la cérémonie par Umu du fait de leur appartenance commune à la tontine en France. Elle y a chanté les louanges et valorisé les qualités et les investissements d'Umu Ndiaye, ainsi que ceux du groupe de la tontine en France, et aussi ceux de Mariem Diallo. Cette dernière, également membre de la tontine à Paris, avait, en raison de son cousinage avec Umu Ndiaye, fait « sacrifier un bœuf » pour la cérémonie, c'est-à-dire qu'elle avait envoyé depuis la France une somme d'argent équivalant à l'achat d'une vache, dont la viande a été consommée pendant le baptême. Ainsi à travers leurs dons et les paroles de la griotte, les femmes de la tontine étaient présentes à Kayes lors de la cérémonie du baptême, tout en restant physiquement en France, et elles faisaient en quelque sorte de cette manière l'expérience d'une forme de présence simultanée.

Quelques mois après, lors d'un tour de tontine à Paris, la réussite de la cérémonie et la valeur du « sacrifice » ont été célébrées en retour à travers une séance de louanges, nous valant la présence exceptionnelle de l'époux de la griotte attitrée du groupe, lui-même griot renommé. La participation physique d'un homme adulte à une réunion de tontine féminine est rare, elle n'est possible que parce qu'il s'agit d'un griot et qu'il a quelque chose d'important à dire. À travers sa prestation, ce dernier a valorisé un certain type de comportement, celui qui consiste à accorder malgré la migration une importance primordiale aux cérémonies et aux dons cérémoniels dans une implication mutuelle des réseaux de l'amitié et de la parenté entre ici et là-bas. Dans le discours du griot, la dimension transnationale semblait grandir encore la valeur des gestes d'Umu Ndiaye et de Mariem Diallo. La valeur différentielle des prix entre la France et l'Afrique permet en outre aux migrants de se distinguer par des dons cérémoniels importants, mais les paroles

du griot visaient surtout à glorifier l'investissement symbolique dans sa dimension transnationale. Oumou Ndiaye a tout d'abord été remerciée pour avoir invité la griotte à représenter le groupe lors de cette cérémonie au Mali, la Présidente de la tontine en France a également été saluée pour avoir su gérer la tontine dans le respect des valeurs traditionnelles, et enfin Mariem Diallo l'a été pour la beauté du geste que fut le sacrifice symbolique du bœuf (le tour avait lieu chez elle ce jour-là). L'émotion suscitée par la présence du griot dénotait la force de cette connexion symbolique entre deux sites. Cette observation multi-située a été permise par une connaissance particulière du réseau de parenté et d'affinités entre ici et là-bas. Du fait de la division sexuelle des tâches rituelles, les femmes sont plus investies dans ces échanges cérémoniels, et leur participation active aux tontines est notamment liée à cette nécessité d'y assister physiquement, symboliquement et financièrement, pour entretenir l'interconnaissance au sein de la communauté transnationale. Les griots comme porte-parole et représentants continuent en ce sens à jouer un rôle transitionnel primordial dans le maintien des communautés par-delà les frontières. En contexte migratoire et dans les relations transnationales, le rôle des griots conserve donc toute son importance du fait de cette capacité statutaire qui leur est propre à susciter l'émotion et à permettre l'intégration d'un système de valeurs opérant tant au niveau de la famille que de l'économie.

L'étude de la cellule familiale dans sa dimension transnationale, autour des triades épouse/mari/belle-famille et épouse/mari/co-épouse, permet de souligner la continuité des enjeux, des conflits ou des compromis propres aux femmes en contexte migratoire (celui de leur mari ou le leur). Les deux triades ne cessent de conditionner la migration. En amont du processus, les mères jouent un rôle important dans la réussite de leur fils impliquant idéalement leur migration, et cherchent à le conserver en contrôlant le « retour de devises » via leur belle-fille[569]. De leur côté, les épouses tentent de préserver leurs prérogatives dans la conversion des biens masculins, ou à défaut de devenir autonomes.

[569] Laurence Marfaing ne dit pas autre chose « le choix d'une jeune fille issue du village d'origine du migrant est une assurance pour la famille et pour la communauté villageoise que le migrant rentrera un jour et que d'ici là, il continuera à entretenir des rapports avec sa famille, à envoyer l'argent (…) » L. MARFAING, 2003 op.cit, p. 62.

Mais la réelle richesse est à chercher dans le sens premier d'*oikonomia*, puisqu'elle consiste à savoir partager et transmettre un système de valeurs cohérent, stimulant, et de fait contraignant, ainsi qu'une forme d'autorité fondée sur celui-ci.

J'ai donc essayé de montrer ici que l'économie africaine fonctionne et se développe selon des forces motrices qui lui sont propres, parmi lesquelles l'obligation de circulation et de redistribution des biens au sein de la société, le devoir de dépense lié à l'autorité, l'absence de mise en commun des biens au sein du couple conjugal, l'inscription plus marquée des femmes dans des réseaux économiquement prospères de rivalité et d'alliance, et leur responsabilité dans le destin des jeunes générations. Mes analyses visent également à montrer que, dans le sens de ces évolutions, la migration n'introduit pas une rupture mais s'inscrit dans la continuité des phénomènes observés en Afrique. Les femmes continuent à préserver leur sphère d'autonomie en accordant toujours autant d'importance à l'investissement cérémoniel dans chacun des lieux. Mais dans bien des cas, leurs enfants qui ont grandi en France ne comprennent plus les modalités du *travail* de la mère, les renoncements qu'il implique et les honneurs qu'il autorise.

CONCLUSION GENERALE

Ce travail ne doit pas être considéré comme une réflexion aboutie, mais comme le résultat d'une expérience singulière, visant à expliquer un phénomène économique, celui des pratiques rotatives d'épargne et de crédit des femmes d'Afrique de l'Ouest, à partir d'une analyse sensible de ses fonctions symboliques. Le pari d'appliquer une méthode anthropologique propre à l'observation du rituel pour étudier les tontines était cependant périlleux. L'usage, d'ailleurs de plus en plus répandu, consistant à interpréter tout processus de communion collective récurrent comme étant rituel, est évidemment réducteur du point de vue des sciences sociales. Repenser le rituel comme catégorie spécifique de l'activité humaine, alors que les actants n'utilisent pas eux-mêmes ce terme pour définir leurs pratiques, au sujet desquelles ils font plutôt référence à l'idée de tradition, n'était pas chose aisée. Les réflexions de certains anthropologues comme Pierre Smith et Claude Lévi-Strauss sur la définition du rituel me paraissaient pourtant porteuses d'éclaircissements, notamment concernant les moteurs de l'efficacité contraignante des tontines organisées par les femmes.

C'est pourquoi j'ai essayé de m'appuyer avant tout sur des observations empiriques du terrain, lesquelles m'ont conduite à m'intéresser plus particulièrement à ce que les femmes appellent des « cérémonies », en considérant que le terme « rituel » était une expression scientifique permettant de désigner ces événements à la fois religieux, familiaux et sociaux organisés à l'occasion des mariages et des naissances. Cette dimension, qui n'était pas initialement intégrée à mon sujet de recherche, s'est avérée en définitive fondamentale pour la compréhension de la cohérence d'un univers féminin dans lequel s'inscrivent les tontines. J'ai observé en outre dans les réunions de tontines la fréquente occurrence des gestes ou des énoncés qui faisaient référence à ces événements, lesquels sont également une finalité importante pour l'investissement de l'épargne capitalisée. Si l'on dépasse les premiers discours idéaux tenus par les femmes et liés à l'idéologie occidentale du « développement économique », les cérémonies se révèlent être un des moteurs principaux de l'économie tontinière. Il fallait donc étudier de plus près ces

constructions culturelles, ordonnancements de gestes, d'objets et de paroles, qui en ayant systématiquement recours à des jeux permis notamment par le truchement des griots et fondés sur l'inversion des apparences, la confusion des ressemblances, l'abolition des différences, et surtout la parole flatteuse et la caricature, s'avèrent assez proches de ces logiques que les anthropologues appellent « rituelles ». Sur le terrain, le versant féminin et non religieux de ces cérémonies m'est apparu comme une grande mise en scène, illusionniste et festive, visant à convertir l'argent masculin en biens de prestige féminins et à célébrer ainsi la féminité dans ce qu'elle a de plus dur et de plus beau. Ces considérations m'ont permis de reprendre à mon compte, en la travaillant comme une hypothèse, l'expression de « rituels tontiniers » utilisée, sans plus de développement, dans un article de Jean-Louis Lespès.

Mon approche des tontines se voulait également comparative et c'est cette dimension qui a peut-être finalement été la plus porteuse, en ce sens qu'elle a permis de montrer une certaine homologie entre les systèmes tontiniers et cérémoniels à l'œuvre au Sénégal et au Mali, en milieu urbain et en milieu rural, et leur continuité manifeste en contexte migratoire. Les tontines apparaissent dans l'ensemble de ces contextes comme une occasion de mobiliser des biens et de rassembler des protagonistes pour les cérémonies. Les rôles investis semblent également assez similaires d'un contexte à l'autre, en particulier celui des *denbadiala* et *ndeye* que j'ai appelées « marraines » par commodité, et celui des *njëkke* et *balima muso,* qui se comportent pendant les cérémonies comme des époux féminins. Les premières comme les deuxièmes s'organisent en tontines pour remplir leur fonction, qui est de « donner de l'importance » à un événement qui consiste principalement à célébrer la transformation d'une femme en épouse et en mère. Des observations et des analyses systématiques plus approfondies seraient nécessaires pour comparer le rôle de conseillère joué par la *bàjjan* côté sénégalais et par la *koñon muso koroba* du côté malien, ou celui des amis du marié et amies de la mariée organisés également en groupes d'âge. L'apport de cette thèse est simplement aujourd'hui de mettre en évidence des traits similaires qui semblent structurels puisque, qui plus est, ils ne se trouvent pas altérés par la migration.

Ayant ainsi brièvement souligné les deux grands traits qui constituent, à mon sens, l'originalité de ce travail, et qui, l'un comme l'autre, nécessiteraient certainement de longues années de compilation méthodique de données pour permettre des conclusions abouties, je tenterai pour l'instant de traiter les différentes questions problématiques posées en introduction afin de répondre à l'hypothèse générale, laquelle était donc de considérer l'aspect rituel des tontines comme un des fondements de leur efficacité, tant locale que transnationale.

1) En quoi les tontines se rapprochent-elles de la logique symbolique propre au rituel ?

Il me semble que cette thèse permet d'affirmer que les tontines relèvent d'une logique proche de celle du rituel, non seulement dans leur forme répétitive, mais également dans leur efficacité. Il est difficile pour la raison économique et légaliste occidentale de saisir ce qui dans le système tontinier contraint effectivement les femmes à la cotisation régulière malgré les impératifs quotidiens de dépense dans un contexte général de pauvreté [570]. On a tenté de montrer que cette contrainte reposait sur quelque chose allant bien au-delà de l'intérêt économique. Les femmes se rendent aux réunions de tontines pour se distraire et se défouler, rire avec leurs amies d'enfance, organiser des projets pour le groupement ou le quartier, échanger les dernières nouvelles sur la vie de la communauté, danser et s'exercer ainsi à des attitudes féminines de séduction etc.. Elles participent à des tontines auprès de gérantes, afin de pouvoir investir dans des biens qui leur appartiennent en propre, qu'il s'agisse des bijoux que leur budget mensuel ne leur permet pas toujours de s'offrir, et qui les font briller en société, ou des terrains sur

570 Alors que je faisais en 2009 une intervention sur les tontines dans un séminaire sur le crédit à l'ENS de Cachan, une économiste ignorant tout de l'Afrique demeurait incrédule, car elle ne parvenait pas comprendre les mécanismes permettant au système de fonctionner en-dehors parfois de toute contrainte judiciaire.

lesquels elles pourront construire une maison qui reviendra à leurs enfants, et non à ceux de leurs co-épouses ou de leurs belles-sœurs. Enfin elles participent à des tontines cérémonielles pour être sûres, le jour venu, de pouvoir célébrer dignement le mariage de leur fille, ou de leur fils, pour la réussite desquels elles ont dû assumer au quotidien des exigences difficiles.

J'ai évoqué ci-dessus la continuité fondamentale entre tontines et cérémonies, laquelle n'a été rompue que par l'introduction récente de la régularité des tours et de l'investissement des fonds dans des activités entrepreunariales, avec la création des Groupements de promotion féminine (GPF) et des Groupements d'intérêt économique (GIE) dans les années 1990. Or les cérémonies sont l'occasion de deux choses essentielles : inscrire dans l'éternité la mémoire, le nom et la fortune des familles, et faire des femmes des épouses célébrées en tant que telles et assignées à un place précise définissant les rapports de genre et de parenté. Il est toujours possible, sous la pression des islamistes et de l'éthique protestante et capitaliste condamnant le gaspillage, d'organiser pour un mariage ou un baptême uniquement le rite religieux, sans qu'il soit accompagné des rites sociaux féminins. Mais il y a toujours une impression d'à moitié fait et les femmes en particulier se sentent alors lésées. Elles ont besoin, pour ces étapes du cycle de vie qui les concernent au premier chef, de pouvoir éprouver cette charge émotive nécessaire à l'acceptation des contraintes et des changements. En ce sens les cérémonies relèvent bien du rituel, qui, par l'ordonnancement répétitif de gestes et de paroles, permet l'intégration d'un changement de statut conforme à la répartition des rôles au sein de la société. Elles correspondent à cette définition que donnait Pierre Smith du rituel : « Pièges pour la pensée, supports de simulations et porteurs d'illusions, fascinants par leurs recours aux magies de l'art, les rites capturent et captivent l'esprit pour le rendre conforme à ce qu'en attend l'expérience traditionnelle qui est précisément au départ de leur élaboration » [571].

Les tontines relèvent en partie de la sphère de l'activité ritualisée d'une part parce qu'elles permettent la capitalisation économique et sociale nécessaire à la réalisation de ces rites féminins, et d'autre part parce qu'elles font appel à cette réserve d'activité

571 P. SMITH, art. cit. « Rite » in P. BONTE et M. IZARD.

symbolique faisant référence à des mythes et principes codés en gestes, ceux de la danse et de l'échange des kolas et des pagnes, lesquels évoquent immanquablement un sens qui va bien au-delà de leur usage utilitaire. On peut donc à juste titre parler de « rituels tontiniers » à propos de ces petits gestes qui interviennent dans les tontines comme des résonances symboliques de l'activité cérémonielle : la distribution des sachets de sel ou de kolas annonçant explicitement la tenue prochaine d'une cérémonie à laquelle il faudra sans faute participer, la répétition des pas de danse que l'on exécute également pour les cérémonies et qui célèbrent la vaillance et la sensualité des femmes etc.. Mais on ne peut pas, pour autant, dire que les tontines sont à proprement parler des rituels, car elles ne font qu'alimenter matériellement les rites familiaux et s'enrichissent par endroits de la beauté des gestes et paroles rituels. Une distinction partielle intervient en effet entre la régularité calculée et intéressée des tontines et la dépense ostentatoire médiatisée et légitimée par la présence des griots dans les tontines. On a vu d'ailleurs, à la toute fin de ce travail, que les griots pouvaient intervenir dans les tontines, afin justement de célébrer l'importance des cérémonies, lesquelles sont aussi leur « gagne-pain ». C'est parce qu'elles s'inscrivent dans ce système de références, qui dépasse les actants eux-mêmes, que les tontines possèdent une efficacité contraignante. Les tontines, pourrait-on dire, empruntent au registre symbolique les effets cognitivement contraignants de la nécessaire résolution des tensions liées à l'exercice quotidien du travail d'épouse et de mère. Les femmes ne peuvent risquer, à cause d'une défaillance, de se faire exclure d'un système tontinier indispensable à la réalisation de rituels nécessaires à leur condition. Et l'essor des tontines et du commerce informel des femmes participe donc logiquement au faste des cérémonies.

2) Dans quelle mesure les tontines sont-elles imbriquées avec les cérémonies familiales ? Et dans quelle mesure cet ensemble fait-il système ?

Répondre à cette question problématique pourrait apparaître comme une répétition des propos énoncés ci-dessus. Je saisis donc ici l'occasion de relativiser la continuité

exprimer ci-dessus entre tontines et cérémonies familiales. Car si celles-ci ont pu fonder l'efficacité contraignante à l'œuvre dans les tontines, tout est question de mesure et se voit soumis à une dynamique constante de transformation. Et lorsque je demandai explicitement à Safi si le fait d'être soutenues lors des cérémonies constituait pour les membres de sa tontine une motivation à venir effectivement verser sa cotisation chaque semaine, elle me répondit : «Oui, mais maintenant ce qui contraint les femmes c'est aussi l'argent qu'elles ont laissé en garantie dans le fonds de caisse, et qu'elles ne veulent pas perdre ! ». On constate en effet que la rationalité tontinière consiste en une forme de rupture de cette imbrication entre les cérémonies et les pratiques d'épargne et de crédit rotatif. Reprenons, pour synthétiser, et d'après mes observations qui se situent entre 2001 et 2011, les points de continuité et de rupture entre les pratiques tontinières et cérémonielles.

Tout d'abord nous avons vu que plusieurs associations tontinières étaient le produit direct d'une transformation récente de groupes d'entraide cérémonielle en association rotative d'épargne et de crédit régulier. Ensuite il faut souligner également qu'il y a une continuité dans la nature des biens qui circulent, et plusieurs tontines ont d'ailleurs pour objet la capitalisation de biens qui vont servir exclusivement dans les cérémonies, qu'il s'agisse de la tontine cérémonielle des pagnes que Musu a sollicitée pour le mariage de son fils à Bafoulabé, ou de celle mise en place par Khudia à Saint-Louis, et à travers laquelle elle commercialise des ensembles de vaisselle ou de draps brodés spécifiquement adaptés aux prestations cérémonielles (celles du *lal*, et du *yeb* en particulier). Enfin dans n'importe quelle tontine et également dans le cadre de fonds de prêts, des biens monétaires peuvent être capitalisés et sollicités en cas d'occurrence d'une cérémonie. Par ailleurs, un autre point de continuité est lisible dans le fait que certains rôles cérémoniels sont recrutés parmi les collègues de tontines. Il y a aussi au Sénégal (et des enquêtes plus systématiques de comparaison terme à terme permettraient peut-être de découvrir une institution similaire au Mali), des couples de *ndeye dikké,* constitués dans le cadre des tontines entre deux membres, qui assumeront l'une envers l'autre des dons décuplés en cas de cérémonie. Quoi qu'il en soit, participer à une tontine est incontestablement un moyen de s'assurer de la présence effective des membres pour donner de l'importance à un

événement dont on sera maîtresse.

Les indices de ruptures quant à eux relèvent pour l'instant essentiellement du discours, mais ils existent. La valeur de l'investissement productif est promue comme une vertu, dans le discours, et certaines Présidentes de tontine encouragent les membres à investir leur épargne dans des projets commerciaux ou immobiliers rentables, ce qu'elles font d'ailleurs souvent. A ce titre, l'introduction de financements extérieurs, même s'ils sont parfois « détournés » dans les cérémonies, incitent les femmes à ce type de comportement. Les tontines entre commerçantes au marché également sont essentiellement réservées au renouvellement du fond de commerce, et assez peu à l'investissement cérémoniel. Enfin, les femmes s'organisant collectivement en tontines pour financer le voyage à la Mecque ont elles aussi des stratégies commerciales extrêmement sophistiquées, que ce soit pour la mise en place d'agences de voyage ou pour la mise en place d'activités d'import-export. Bien que la convertibilité entre capital symbolique et économique soit assez ténue, il y a peu de lien (apparent) entre ce type de tontines et les cérémonies familiales. Il semble donc que s'il y a plus d'arguments en faveur de la continuité que de la rupture, et ceci est peut être lié à une question de regard porté sur ces pratiques, tout un pan de l'économie tontinière se trouve malgré tout comme aspiré vers les voies de l'entrepreneuriat, pour lesquelles ces pratiques sont également efficaces. On note d'ailleurs la féminisation massive et croissante de nombreuses filières d'activité dans tous les domaines du commerce [572].

3) Quels sont les modes de construction d'un tissu d'appartenance spécifique ?

Il n'y a rien de très nouveau à dire que les tontines se constituent à partir des affinités de sexe et d'âge, dans la continuité des classes d'âge si caractéristiques de l'organisation sociale en Afrique, et en recrutant par cooptation principalement parmi les cercles de sociabilité de la parenté, du voisinage et du travail. On constatera qu'en contexte migratoire les réseaux de parenté, puis du travail priment sur ceux du voisinage,

572 H. PANHUYS, « Définitions, caractéristiques et approches des économies populaires en Afrique et dans le monde », in I.-P. Lalèyê, H. Panhuys, T. Verhelst, H. Zaoual (dir.), 1996, op. cit., p. 91.

bien que ce dernier puisse être l'occasion de créer une tontine qui perdurera parfois au-delà des déménagements de ses membres. Quelques études de cas me permettent cependant de rendre compte d'un fait moins connu : la profondeur historique des liens d'appartenance sur lesquelles se fondent certaines tontines, qui sont justement l'occasion de garder en mémoire cette communauté d'existence et d'entretenir l'interconnaissance. Parmi les tontines étudiées, deux au moins se sont constituées par référence à des affinités remontant à 3 ou 4 générations. Pour la tontine des Sacko à Bafoulabé, l'admiration originelle d'un homme pour un des premiers marabouts musulmans du village s'est concrétisée par une homonymie, aboutissant aujourd'hui entre les descendants à la conscience d'appartenir à un même groupe de famille, aujourd'hui prospère, auquel viennent se greffer d'autres groupes d'homonymes fortuits. En contexte migratoire, créer une tontine, en l'occurrence cérémonielle, peut être l'occasion d'entretenir les liens entre ce que nous appellerions en français des cousines issues de germains. Échanger, participer aux cérémonies des unes et des autres, est une occasion non seulement de s'investir dans la reproduction du lignage et l'extension de ses alliances, mais aussi de se remémorer, par le truchement des griots notamment, l'histoire du village et des ancêtres. Une façon, en somme, d'inscrire sa vie dans une forme de continuité malgré le déracinement que peut représenter territorialement la migration. On relèvera au passage que les griots n'ont pas une connaissance particulièrement approfondie de l'histoire des lignages, pas plus en général que celle qu'en ont les personnes concernées par leurs louanges. Mais leur position statutaire leur donne autorité pour ce qui concerne l'expression des émotions. Ainsi leur présence et leur verbe donnent une sorte de consistance aux réseaux de l'appartenance. De même que la circulation des pagnes et des noix de kolas, ou le recours aujourd'hui aux photographies et aux vidéos, qui peuvent, qui plus est, faire partager l'instant à ceux qui n'étaient pas présents physiquement. Il y a peut-être des façons plus compliquées de dire une chose aussi simple, mais les tontines et les cérémonies permettent notamment de donner un sens à l'existence de chacun, qu'il soit migrant ou non migrant, par son inscription dans des réseaux continus d'appartenance et d'interconnaissance (tout au moins nominale). Enfin au-delà de l'appartenance à un groupe de famille, à une ethnie (par référence à une région d'origine) ou à une

nationalité, participer à une tontine et aux cérémonies, c'est indéniablement signifier son appartenance au monde des femmes.

4) Que nous apprennent ces phénomènes sur les rapports de genre en Afrique de l'Ouest ?

La continuité entre tontines et cérémonies nous a conduit à apporter une attention particulière à ces dernières. Elles apparaissent bel et bien rythmant les cycles de la vie, mais la récurrence des gestes et des objets, ainsi que les déplacements, au cours de l'histoire, de l'importance donnée à tel ou tel rite de passage (l'initiation, l'entrée en résidence, et le baptême) nous permettent de voir qu'elles se substituent les unes aux autres et participent avant tout à un processus de marquage des genres. En effet l'initiation des jeunes filles en pays khassonké (*mayo*) comportait une séquence réservée au bain rituel de la jeune fille, puis à l'offre par son prétendant d'un morceau de tissu emblématique (le *tama*), et enfin à l'exposition des biens féminins offerts à la jeune fille en vue de son entrée dans la résidence et la famille d'un époux en étant dotée de nombreuses richesses et ce afin d'y être respectée. Les initiations sont abandonnées progressivement, et lorsque celles-ci ne suscitent plus de cérémonies fastueuses et ostentatoires, la cérémonie d'entrée en résidence de l'épouse, comportant notamment ces mêmes séquences, gagne en importance et devient une grande affaire richement célébrée. Au Sénégal, alors qu'il y a une cinquantaine d'années les travaux de Colette Lecour Grandmaison, Régine Van Chi Bonnardel et Abdoulaye Bara Diop, laissaient penser que les mariages étaient les événements les plus ruineux de l'existence, c'est aujourd'hui la cérémonie du *ngente* organisée par les femmes au moment du rituel de dation du nom pour le premier né qui a pris de l'importance. Les raisons de ce déplacement sont avant tout économiques, car il faut de plus en plus de temps pour rassembler les capitaux nécessaires à la célébration de ce passage. Ce qu'exprime Yaya Wane au sujet des cérémonies des Toucouleur du Fouta Tooro est aussi vrai pour les Khassonké et les Wolof : « Le mariage modeste est inacceptable pour la mariée et sa mère qui s'estimeraient frustrées et humiliées en ne recevant pas le traitement habituel qui est en

passe de se constituer en coutume, et consiste en une destruction toujours plus importante de biens. » [573] Que ce soit pour son initiation qui consiste pour les filles principalement en une préparation au mariage, pour son entrée en résidence dans la famille de son époux, ou pour la naissance de son premier enfant, il faut qu'une femme soit célébrée en tant que telle, et à travers elle sa mère. Ceci montre bien que ces différentes étapes, que l'on appelle rites de cycle de vie, ne marquent pas réellement le passage de seuils différents mais correspondent à des temps successifs d'un long processus de transformation des femmes en épouses, la maternité étant l'accomplissement ultime de ce processus. Il arrive même parfois au Sénégal qu'on attende plusieurs années après la naissance du premier enfant pour réaliser le *ngente*, faute de moyens.

A l'occasion de ces cérémonies, la théâtralisation des distinctions, l'abolition des différences au sein du genre et de la parenté, l'exagération des signes de déférence, la confusion des genres et la caricature des rôles sont des procédés auxquels les protagonistes ont souvent recours pour donner de l'importance à la situation. Le choix par le conjoint d'un époux féminin qui devra honorer sa future conjointe et assurer d'importantes charges cérémonielles est un trait original des cérémonies familiales, et montre que la distinction de sexe entre germains ou amis n'est pas une différence insurmontable. Au Mali, la *balima muso* revêt même les habits masculins de son frère classificatoire pour célébrer son mariage. D'autres moments sont, pendant les cérémonies, l'occasion d'un travestissement insistant sur la confusion des sexes pour mieux réaffirmer par le recours au rire et à l'illusion la distinction des sexes en vue du mariage. A Bafoulabé, lors des soirées qui précédent l'entrée en résidence et célèbrent le travail de la mère de l'époux, les femmes aiment pouvoir faire intervenir un bouffon *korodugaw* qui vient danser travesti au milieu du cercle des femmes avant de se déshabiller progressivement. Au Sénégal parfois, les cousins matrilatéraux croisés (les *jaam*) de l'épousée dansent également pour le mariage de leur cousine en se travestissant. Il y a là incontestablement un jeu sur les limites, une abolition de la distinction de sexes entre égaux pour pouvoir réaffirmer avec force cette distinction opérante et magnifiée entre époux. L'épouse apparaît d'ailleurs bien souvent dépersonnalisée sous un voile ou son un

573 Y. WANE, 1969, op. cit., p. 128.

masque de maquillage, et elle se présente alors comme une figuration iconique de l'épouse idéalisée. Ces mises en scène ritualisées de rapports de parenté sont vécues comme des moments d'une grande intensité émotionnelle. Pour les mères des époux ainsi célébrées, ce moment représente à la fois une consécration de leur travail et une étape importante vers leur émancipation, en particulier pour la mère de l'époux qui se voit déchargée des tâches domestiques par l'arrivée d'une belle-fille.

Mais les tontines, qui sont une affaire de femmes en particulier en raison de cette nécessité pour les femmes d'accumuler des capitaux pour célébrer leur *féminitude*, nous apprennent également d'autres choses sur les rapports de genre dans ces sociétés. Elles sont en effet souvent l'occasion de discussions entre femmes sur les relations entre conjoints et sur l'économie domestique. En ce sens le recours au concept d'*oikonomia*, désignant dans son sens étymologique « l'art de gérer les biens au sein de la maison », nous a permis de saisir l'importance de la répartition au sein de la famille non seulement des rôles sexués mais aussi des charges et des budgets. La responsabilité masculine de la dépense est apparue comme un pilier de l'autorité des hommes au sein des foyers, et un fondement de leur possibilité non réciproque d'avoir plusieurs épouses. Les femmes utilisent cet argument qui fait de leurs hommes des époux, pour négocier leur statut au sein du couple et de la belle-famille. La prospérité des affaires féminines informelles ainsi que l'accès des femmes à un emploi en contexte migratoire leur donnent une ascendance importante au sein du couple et leur permet d'assumer matériellement les conséquences d'un divorce, en cas de refus de l'époux de plier à certaines de leurs attentes, notamment à la monogamie. Bien que la polygamie ne soit pas au cœur de la controverse politique des différents débats sur le code de la famille qui ont eu cours au Sénégal en 2002 puis au Mali en 2009, on observe qu'elle est bien souvent au centre des débats sur l'économie domestique, les femmes voyant dans la venue éventuelle d'une co-épouse, aussi bien que dans les demandes pressantes d'une belle-mère, une menace pour le budget du foyer. En étudiant de près les différentes stratégies féminines d'investissement matériel et symbolique, on s'aperçoit, et ce n'est pas une nouveauté, que le statut de la femme mariée s'articule au sein de son foyer à sa fortune économique et sociale. Comme le montrent les débats occasionnés par la Journée de la femme en 2008 à

Bafoulabé, lors desquels les hommes sont intervenus activement, ces derniers se sentent bien souvent démunis matériellement et symboliquement en cas de difficultés économiques. Ce qui entraîne de leur part une forme de conservatisme et de résistance, voire un autoritarisme formel exagéré. En amont, alors que certaines jeunes femmes d'affaires ne parviennent pas à trouver d'époux, d'autres hommes ont d'énormes difficultés à rassembler les fonds nécessaires au versement d'une dot. En ce sens les mouvement étatiques et humanitaires en faveur de la promotion de l'économie féminine ont été par endroits très efficaces, en favorisant l'accès des femmes à des micro-crédits, mais devraient parfois également regarder du côté des hommes, afin qu'ils retrouvent une dignité perdue et puissent aider leur femme à assumer son rôle de mère sans passer son temps à courir derrière l'argent.

5) Quelle est l'efficacité internationale de cette *oikonomia* ?

Le recours au concept d'*oikonomia* visait en partie à attirer à nouveau l'attention sur les architectures morales de l'économie dans le cadre des rapports quotidiens de la sociabilité, de la parenté et du genre. Ou peut-être, dit autrement, à faire redescendre l'économie politique et l'économie de marché du piédestal sur lequel l'ont hissée certains théoriciens du XVIIIème et XIXème siècle. Joseph Schumpeter avait peut-être raison de penser que « la préoccupation de l'aspect moral de la formation des prix (…) est précisément l'un des motifs les plus puissants que l'on puisse avoir d'analyser les mécanismes réels du marché »[574], mais ces mécanismes n'apparaissent en rien constitutifs du sens et de la cohérence du sentiment d'humanité, ils ne sont qu'un moyen d'assurer sa subsistance. Les tontines sont intéressantes parce qu'elles se situent justement à la jonction des logiques du marché et de la sociabilité. Conjuguées avec les cérémonies, elles permettent la mise en œuvre d'une économie encadrée par des règles morales et portée par des gestes symboliques efficaces pour l'entretien d'une certaine densité sociale. C'est la question du sens et de la fonction de l'économique qui est en jeu, et qui m'a amenée à tenter de réhabiliter l'usage du terme *oikonomia*. Dans ce cadre, les

574 Cité par M.-I. FINLEY, 1984, art. cit., p. 282.

dépenses ostentatoires, jugées inutiles dans les discours, m'apparaissent sous certains aspects comme une forme de contestation non formulée de l'économie de marché, et de l'économie politique [575].

Enfin une des dimensions comparatives de ce travail visait à percevoir l'adaptation du système des tontines et des cérémonies féminines en contexte migratoire, et les effets de ce dernier sur les phénomènes de transferts de fonds en direction du pays d'origine. Ce qui ressort des données de terrain et de mon analyse personnelle, c'est non seulement la grande plasticité de ce système qui se reproduit et s'adapte parmi les migrants installés en France, mais aussi le fait que les tontines permettent aux femmes de se mobiliser pour les cérémonies organisées en France et dans leur pays d'origine.

Les migrants, hommes et femmes, investissent les gains acquis en Occident dans des projets immobiliers et sanitaires, certes, mais également dans cette célébration du lien cérémoniel. Les communautés transnationales d'Afrique de l'Ouest se rapproprient ainsi les forces irrésistibles du système capitaliste mondial et utilisent ses richesses notamment pour l'expansion des fêtes et de l'échange généralisé par l'alliance, qui définit leur conception de l'interaction sociale, du lien et de l'interconnaissance des communautés locales ou transnationales. L'importance de l'aspect cérémoniel des échanges longue distance n'est pas une nouveauté, elle a été démontrée au sujet des échanges de coquillages dans « Les Argonautes du Pacifique occidental ». Mais, comme Bronislaw Malinowski pour les Iles Trobriands, dont les travaux ont été heureusement complétés par ceux d'Annette Weiner sur les échanges féminins, les africanistes et les spécialistes de la migration ont un peu occulté le rôle des femmes dans la reproduction de l'espace transnational au profit des transferts masculins. De fait on passe à côté des liens tissés par les échanges cérémoniels, et de leur continuité au-delà de la migration, alors que ces liens font, me semble-t-il, toute la force de cohésion des communautés transnationales

575 Plutôt que de laisser les tontines être récupérées par les logiques propres à l'économie politique (légitimation de l'État) ou à l'économie de marché (favoriser l'investissement productif), on pourrait les considérer comme une source d'inspiration pour ces dernières ... M'étant investie également pendant ces années de thèse, et à titre personnel, sur les questions de la dette des pays du Tiers-Monde et du financement du développement au niveau international, il m'est arrivé d'imaginer par exemple que les États puissent mettre en place une tontine égalitaire permettant le financement à échéance régulière de projets dans les pays du Nord comme du Sud.

africaines. Notons cependant que les hommes migrants ont aussi un rôle à jouer, car ils sont ceux qui sont les plus sollicités depuis le Mali pour financer les prestations matrimoniales et en particulier les dots des jeunes et moins jeunes, réinvesties ensuite par les femmes dans les échanges cérémoniels.

Il est possible, comme Alejandro Portes le propose, de comprendre l'idée de communauté et de flux transnationaux comme des « formes originales et potentiellement puissantes de mondialisation par le bas », qui tirant parti du différentiel des prix entre les continents s'inscrivent dans la logique même du capitalisme [576]. Cependant, outre la gestion des incertitudes et la dette de vie des premières générations vis-à-vis de leur communauté d'origine (Kane, Quiminal), l'efficacité symbolique de l'échange cérémoniel et matrimonial me paraît être un des déterminants à ne pas négliger dans l'appréhension de la nature des liens transnationaux. L'appropriation des modes occidentaux de production et de consommation apparaît souvent dans les processus de « développement » et de « globalisation », dont celui de la migration, comme une inévitable occidentalisation du monde. Les études qui concluent à une « orientalisation de l'Ouest » [577] ou une « indigénisation de la modernité » [578] sont moins nombreuses. L'un et l'autre processus ne sont pourtant pas mutuellement exclusifs, comme l'affirmait Gilles Deleuze dans sa définition du rhizome : « Il n'y a pas de capitalisme universel et en soi le capitalisme est au croisement de toutes sortes de formations »[579], et la focalisation sur l'occidentalisation est peut-être due à un défaut d'intérêt des chercheurs pour les autres cultures. Bronislaw Malinowski se désolait dans la conclusion des Argonautes du Pacifique de ce que l'objet d'étude des ethnologues, à savoir les cultures locales et l'échange symbolique, avait tendance à fondre à peine ces derniers avaient-ils fait leurs armes. On pourrait lui répondre avec Marshall Sahlins, et à la lumière des phénomènes contemporains, que l'observation et la mise en exergue de la cohérence de dons symboliques est toujours d'actualité et mais mérite peut-être plus d'attention.

---

576 A. PORTES, « La mondialisation par le bas : l'émergence des communautés transnationales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129 (1999), pp. 15-25.

577 MAC LUHAN, cité par T. Eriksen Hylland, *Globalisation : studies in anthropology*, London, Pluto, 2003.

578 M. SAHLINS, *Les Lumières en anthropologie ?*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1999, p. 17

579 G. DELEUZE, *Mille plateaux*, Editions de Minuit, 1980, p. 30.

À l'encontre des « rationalités » budgétaires ou financières prônées par les institutions de développement, les modalités de la dépense, de la circulation ou de l'épargne monétaires suivent des logiques radicalement autres. La généralisation de l'économie monétaire n'a pas fait disparaître ni l'intimité du lien entre les personnes et certaines catégories de biens, ni les prescriptions de temps, de lieu, de statuts, de réciprocité différée, de paroles, de gestes, etc., qui conditionnent telle ou telle transaction. Autant de pratiques et de représentations sur lesquelles achoppe la fiction de l'échange « nu ». Par ailleurs, la circulation de l'argent semble toujours primer sur son immobilisation, les comportements d'ostentation, de dépense, de don, la concurrence et les défis d'honneur qu'ils peuvent comporter (ou, à l'inverse, les tactiques de dissimulation), la recherche permanente de protections magiques en cas de réussite économique, les modalités d'assomption de la dette intergénérationnelle, la ritualisation des gestes de cotisation, ne s'avèrent pour autant pas toujours contradictoires avec l'accumulation des richesses et l'amélioration des conditions d'existence en particulier pour les femmes. Le succès des tontines, la fructification des fonds de prêt à intérêts au sein de groupements co-existent avec l'entretien des réseaux cérémoniels de l'alliance. Le fait de considérer la célébration féminine des événements familiaux comme un « gaspillage » relève en fait plus du discours que d'une réalité vécue. Ces derniers sont en effet une source d'enrichissement tant du point de vue économique que symbolique, ils permettent, outre l'entretien de réseaux sécurisants, de donner un sens à la reproduction sociale pour les individus et les communautés.

Autant de faits qui invitent à réexaminer les diverses figures de la relation entre « marchandise » et « pensée rituelle ». Cette relation permet notamment de redéfinir la notion d'aire culturelle. On perçoit notamment à travers la similitude des gestes et rôles cérémoniels une forme d'unité entre les différentes régions du Sahel, unité qui se prolonge dans les réseaux de la diaspora. On peut se demander si au-delà même d'un système de références en partie communes, cette unité ne se construit pas justement au fil des réseaux relationnels de la parenté, de l'alliance et de l'affinité entretenus notamment au cours des cérémonies. La mobilité matrimoniale des femmes qui tissent par leurs alliances des liens entre groupes et entre lignages a de tout temps été un vecteur de

consolidation des réseaux de l'interconnaissance, de l'entraide, et même du commerce, et elle continue à opérer ainsi au prix de certains sacrifices féminins qui justifient bien quelques gaspillages.

Il reste cependant à étayer cette hypothèse par des observations plus détaillées et systématiques des différents gestes, étapes, prestations, rôles qui structurent les tontines et cérémonies dans les différents contextes africains, locaux, urbains, ruraux, musulmans, catholiques, migratoires etc.. Un tel travail comparatif, qui nécessite en outre des terrains longs et variés, ne pourrait se réaliser, me semble-t-il, que dans le cadre d'un travail collectif avec un cadre rigoureux d'enquête et d'analyse.

BIBLIOGRAPHIE

A. ACHOLA et M. LY TALL, *La femme africaine dans la société précoloniale*, Paris, PUF, 1979.

A. ADAMS, *Le long voyage des gens du fleuve*, Paris, Maspéro, 1977.

A.-G. ADEBAYO, « Money, Credit and Banking in the precolonial Africa. The Yoruba experience », *Anthropos* vol. 89 n° 4-6 (1994), pp. 379-400.

F. ADELKHAH et J.-F. BAYART (dir.), *Voyages du développement : émigration, commerce, exil,* Paris, Karthala, 2007.

A. ADLER, « Initiation, royauté et féminité en Afrique Noire. En-deçà ou au-delà de la différence des sexes : logiques politiques ou logiques initiatiques ? », *L'Homme* 183(2007), pp. 77-116.

M. AGLIETA et A. ORLEAN (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998.

M. AKPACA, *Pratiques financières informelles en Casamance (Sénégal) : à propos des boutiquiers garde-monnaie et des tontines de marchés,* Réseau thématique : Entrepreneuriat, financement, et mobilisation de l'épargne n°94/37, UREF/AUPELF, Paris, 1993.

J.-L. AMSELLE (ed.), *Les migrations africaines. Réseaux et processus migratoires*, Paris, Maspéro, 1976.

J.-L. AMSELLE*, Branchements : Anthropologie de l'universalité des cultures,* Paris, Flammarion, 2001.

P. ANTOINE, *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, Paris, Editions Beauchesnes, 1992.

P. ANTOINE, P. BOCQUIER, A. S. FALL, Y. M GUISSE, J. NANITELAMIO, *Les familles dakaroises face à la crise*, Dakar, ORSTOM, 1995.

A. APPADURAÏ, « Global ethnoscapes. Notes and queries for a transnational anthropology », in R. FOX (ed.), *Recapturing anthropology. Working in the present*, Santa Fe (New Mexico), School of American Research Press, 1991, pp. 190-210.

A. APPADURAÏ, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001 (trad. de *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, 1996).

S. ARDENER, « The comparative study of rotative Credit Associations », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 94, 2 (1964), pp. 201-229.

S. ARDENER et S. BURMAN (dir.), *Money-go-rounds. The importance of rotative savings and credit associations for the Women,* Oxford-Washington, Berg, 1995.

ARISTOTE, *Economiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

T. AWORI, « The myth of the inferiority of the African women », in *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Colloque d'Abidjan, Paris, Présence Africaine, 1975, pp. 30-51.

P. AZAM et F. GUBERT, « Ceux de Kayes : l'effet des transfert des émigrés maliens sur leur famille d'origine » in *Immigration, marché du travail, intégration*. Rapport du séminaire dirigé par François Héran, Commissariat général du plan, Paris, La Documentation française, 2002, pp. 203 à 233.

A. H. BA, « Incidence des réseaux migratoires sur les pays de départ : le cas de la migration sénégalaise », in I. S. BAROUH, *Dynamiques migratoires et rencontres ethniques*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 89-102.

S. BADIAN, *Sous l'orage*, Paris, Présence africaine, 1963.

B. BADIE, « Flux migratoires et relations internationales *», Revue d'études internationales,* XXIV, 1 (1993), pp. 7-16.

A. BAILLY, *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, 1950.

G. BALANDIER et P. MERCIER, *Les pêcheurs Lébou du Sénégal, particularisme et évolution*, Saint-Louis du Sénégal, Centre IFAN, 1952.

G. BALANDIER, *Anthropo-logiques,* Paris, Presses Universitaires de France, 1974.

G. BALANDIER, *Sens et puissance : les dynamiques sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986 (1971).

R. BANEGAS (dir.), *Figures de la réussite et imaginaires politiques,* (Politique africaine n° 82), Paris, Khartala, 2001.

J. BAROU, « Les enjeux féminins d'une migration africaine » in *Migrations et Sociétés*, vol. 6 n° 35 (1994), pp. 49-60.

J. BAROU, « La famille à distance. Nouvelles stratégies familiales chez les immigrés d'Afrique sahélienne », *Hommes et Migrations* n° 1232 (2001), pp. 16-26.

J. BAROU, « Les immigrations africaines en France au tournant du siècle », *Hommes et migrations* n° 1239 (2002), pp. 6-18.

B. BARRY, *Le Royaume du Waalo : le Sénégal avant la conquête*, Paris, Maspéro, 1972.

W.-R. BASCOM, « The Esusu : A credit Institution of the Yoruba », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 82 n° 1 (janv.-juin 1952), pp. 63-70.

G. BATAILLE, *La part maudite*, précédé de *La notion de dépense*, Paris, Editions de Minuit, 1949.

G. BATESON, *La cérémonie du naven : les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*, Paris, Editions de Minuit, 1971 (1936).

Z. BAUMAN, *Le présent liquide : peurs sociales et obsession sécuritaire*, Paris, Seuil, 2007.

S. BAVA, « De la baraka aux affaires : ethos économico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 19, 2 (2003), pp. 69-84.

J.-F. BAYART, « Introduction » au colloque *Économie morale et formation de l'Etat dans le monde extra-européen*, Actes du Colloque CERI, Paris, 1995.

J.-F. BAYART (dir.), *La réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1994.

J. BAZIN, « Le roi sans visage », *L'Homme* n° 170, 2(2004), pp. 11-23.

G. BEDARD, *Argent chaud et argent froid. La mobilisation de l'épargne locale par des institutions coopératives et son impact sur le développement local*, Université Coopérative Internationale, série, Cahiers UCI, n° 7, 1986.

E. BENICOURT, « La pauvreté selon le PNUD et la Banque mondiale », *Etudes rurales* 3/2001 n° 159-160, pp. 35-53. Consulté sur Internet : www.cairn.info/revue-etudes-rurales-2001-3-page-35.htm.

K. BENNALFA, « L'instrumentalisation du pèlerinage à La Mecque à des fins commerciales : l'exemple du Tchad », S. Chiffoleau et A. Madoeuf (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient : espaces publics, espaces du public,* Beyrouth, IFPO, 2005, pp. 193-202.

K. BENOIT, S. FERASS et S. GOURNA-DOUATH, *Les tontines en Afrique.* Mémoire

de maîtrise réalisé sous la direction de J. P. AZAM, Toulouse, Université des sciences sociales, 1998.

E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes. 1- Economie, parenté, société*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

I. BERGAMASCHI, *Le consensus post-Washington au Mali. Trajectoires, usages et processus d'appropriation,* Thèse de doctorat de l'Institut d'Etudes Politiques de Paris, 2011.

M. BERGÈS, « Claude Lévi-Strauss et les réseaux : parenté et politique », in *Hommage à Claude Lévi-Strauss*, *Revue philosophique Klesis*, 10 (2008), pp. 1-33. http://classiques.uqac.ca.

J. BERQUE, *Le Coran*, essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique, Paris, Sindbad, 1990.

W. BERTHOMIERE et M.-A. HILY, « Décrire les migrations internationales. Les expériences de la co-présence », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 22 (2) (2006), pp. 67-82.

B. BETTELHEIM, *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, Paris, Gallimard, 1954.

J. BISILLIAT, *Femmes du Sud, chefs de famille*, Paris, Karthala, 1996.

J. BISILLIAT (dir.), *Regards de femmes sur la globalisation : approches critiques,* Paris, Karthala, 2003.

F. BLADE, *Regards sur le statut de la femme à travers le xaxar wolof*, mémoire de maîtrise en Sociologie de l'Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 2000.

R. BLION « Rapport Final sur 'Épargne des Migrants et Outils Financiers Adaptés' », Paris, Cimade Europact-ABPCD, 1998.

E. BOESEN, L. MARFAING (dir.), *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas,* Paris, Karthala, 2007.

D.-P. BOILAT, *Esquisses sénégalaises,* Paris, Karthala, 1984 (1853).

R. BONNARDEL, *Saint-Louis du Sénégal : mort ou naissance ?*, Paris, L'Harmattan, 1992.

P. BONTE et M. IZARD, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF Quadrige, 1991.

C. BOP, « Les femmes chefs de famille à Dakar » *Afrique et Développement*, n° 4 vol. XX, pp. 51-67.

E. BOUILLY, « Les enjeux féminins de la migration masculine : le Collectif des femmes pour la lutte contre l'immigration clandestine de Thiaroye-sur-Mer », *Politique Africaine* n° 109 (2008), pp.16-32.

F. J. A. BOUMAN, « ROSCA : on the origine of the species », *Saving and Development* 2, XIX (1995), pp. 117-145.

P. BOURDIEU, « Le capital social, notes provisoires », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 31, (1980), pp. 2-3.

P. BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 2000 (1972).

J.-L. BOUTILLIER, P. CANTRELLE, J. CAUSSE, C. LAURENT, T. NDOYE, *La Moyenne vallée du Sénégal : (étude socio-économique)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

C. BRETTELL, *«* Theorizing Migration in Anthropology », in C. Bretell, J. Hollfield, *Migration theory. Talking across disciplines,* New-York, Routeledge, 2000, pp. 97-135.

M. BROSSIER , « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal » in *Politique Africaine* n° 96 (2004), pp. 78-98.

M. BROSSIER, « La crise de l'autorité dans la famille au Sénégal et en France aujourd'hui ? Comment penser le décloisonnement des études sur l'Afrique », *Autrepart* n° 41 (2007), pp. 99-111.

D. BRYCESSON et U. VUORELA (ed.), *The transnational family*, Oxford-New-York, Berg, 2002.

R. S. BURT, « Social Capital, Structural Holes and the Entreprener », *Revue française de sociologie* 36, 4 (1995), pp. 599-628.

A. CAILLE, *Anthropologie du don : le tiers paradigme,* Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

A. CAILLE (dir.), *L'alter-économie. Quelle autre mondialisation ?* Revue du M.A.U.S.S n° 21, 2003.

A. CAILLE, « Don et association », *Revue du MAUSS permanente*, 1er décembre 2007 [en ligne]. http://www.journaldumauss.net/spip.php?article202.

G. CALAME-GRIAULE (ed.), *Le pouvoir de la femme*, Paris, Edition des Langues O., 1993.

S. CAMARA, *Gens de la parole : essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Mémoire de doctorat, Faculté de lettres et de sciences humaines de Bordeaux, 1969.

S. CAMARA, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1992.

M. CARTRY, « La calebasse de l'excision en pays gourmantché », *Journal de la Société des Africanistes*, vol 38/2 (1968), pp. 198-225.

M. CARTRY, « D'un rite à l'autre. La mémoire du rituel et les remémorations de l'ethnologue », Colloque de l'Association Européenne des Anthropologues à Coimbra, Portugal, 30 août-2 septembre 1990, réédité in *Incidence*, 2 (oct. 2006).

D. CASAJUS, « Tamari, Tal. – Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames. Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, 463 p., bibl. », *Cahiers d'études africaines*, 165(2002) en ligne.

C. CATARINO et M.MOROKVASIC, « Femmes, genre, migration et mobilités », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, n°1 (2005), pp. 7-27.

J. CHARMES, « De l'économie traditionnelle à l'économie informelle : la réinvention d'une économie de subsistance en situation de crise et d'ajustement » in S. Latouche (dir.), *L'économie dévoilée : du budget familial aux contraintes planétaires*, Paris, Editions Autrement, 1995, pp. 144-159.

J. CHARMES, « Activités génératrices de revenus, contraintes d'emploi du temps et participation des femmes : des dynamiques contradictoires », in *Sciences Sociales et Santé*, vol. 23, n° 4 (2005), pp. 71-77.

J.-P. CHRETIEN (dir.), *L'Afrique de Sarkozy. Un déni d'histoire*, Paris, Karthala, 2008.

D. C. CONRAD et B. E. FRANK, *Status and identity in West Africa : Niamakalaw of Mande*, Bloodmington, Indiana University Press, 1995.

B. M. COOPER, « Women's worth and Wedding Gift Exchange in Maradi Niger, 1907-89 », *The Journal of African History*, 36, 1 (1995), pp. 121-140.

C. COQUERY VIDROVITCH, *Les Africaines : histoire des femmes d'Afrique noire du*

19e au 20e siècle, Paris, Desjonquères, 1994.

A. CORNWALL (ed.), *Readings in Gender in Africa*, London, The International African Institute, 2005.

P. B. F. COULOUBALY, *La société rurale bambara à travers des chants de femmes*, Dakar, IFAN, 1990.

M. DACHER, *Prix des épouses, valeurs des sœurs* suivi de *Les représentations de la maladie. Deux études sur la société Goin (Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan, 1992.

T. DAHOU, « Entre engagement et allégeance. Historicisation du politique au Sénégal », *Cahier d'études africaines* 167 (2002/3), pp. 499-520.

C. DAUM, « Développement des pays d'origine et flux migratoires : la nécessaire déconnexion », *Hommes et Migrations*, n° 1214, (1998), pp. 58-72.

C. DAUM, *Les associations de Maliens en France*, Paris, Karthala, 1998.

L. DE HEUSCH, « Le sacrifice, le mariage, la mort chez les Thonga (Mozambique) », *Le sacrifice II*, Cahier du SPAN n° 3 (1978), pp. 59-85.

L. DE HEUSCH, *L'ethnie : les vicissitudes d'un concept.* Extrait des Archives Européennes de Sociologie XXXVIII, (1997), pp. 185-206.

J. DEMBELE, *Impact du système des micro-crédits sur les conditions socio-économiques des femmes en milieu urbain : cas de Kondo Jigime dans la commune V du district de Bamako*, Mémoire de maîtrise Section Socio-anthropologie, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Bamako, 2004.

A. DEGENNE, « Sur les réseaux de sociabilité », *Revue française de sociologie*, vol. 24 n° 1, (janv.-mars 1983), pp. 109-118.

A. DEGENNE et M. FORSE, *Réseaux Sociaux*, Paris, Armand Colin, 2004.

M. DELAFOSSE, *La langue mandingue et ses dialectes. Dictionnaire mandingue-français,* Paris, P. Geuthner, 1955.

M. DELAFOSSE, *Haut-Sénégal Niger.* Tome I *Le pays, le peuples, les langues*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1972.

D. DELAUNAY, *De la captivité à l'exil : histoire et démographie des migrations de personnes dans la Moyenne Vallée du Sénégal*, Paris, ORSTOM, 1984.

G. DELEUZE et F.GUATTARI, *Mille Plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

A. DELUZ, C. LE COUR GRANDMAISON, A. RETEL LAURENTIN, *La natte et le manguier*, Paris, Mercure de France, 1978.

L. DELLENBORG, *Multiple Meanings of Female Initiation,* Göteberg, Göterberg University, 2007.

A. DESSERTINE, *La scène du Sabar. Corps dansés, corps joués chez les wolofs. (Au Sénégal et en France)*, Mémoire de Master 2, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 2007.

H. DIA, *Espaces domestiques, espaces villageois, espaces urbains multi-situés. Cinquante ans de migrations à partir de la moyenne vallée du fleuve Sénégal (1960-2010)*, Thèse de doctorat sous la direction de Jean Copans, Paris-Descartes, 2009.

I. A. DIA, « Femmes sénégalaises et argent entre sacralisation, crainte, valorisation de soi et logique communautaire », *Esprit critique*, vol. 2, n° 10, octobre 2000, consulté sur Internet : http://www.espritcritique.fr

M. DIAGNE, « Comment dit-on développement en wolof ? », in *Ethiopiques* n° 62, 1er semestre 1999, consulté sur Internet http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article1212.

F. B. DIAL, *Mariage et divorce à Dakar : itinéraires féminins*, Paris, Karthala-Crepos, 2008.

D. DIANKA, *La migration internationale féminine individuelle à partir du Sénégal vers la France : le cas des Fatou Fatou*, Thèse de Géographie humaine, Université de Reims, 2007.

S.-A. DIENG, « Pratiques et logiques d'épargne collective chez les migrants maliens et sénégalais en France », *Afrique et développement*, vol. xxv 55, n° 1 et 2, p.144-174.

G. DIETERLEN, *Les rites symbolique du mariage chez les Bambara (Soudan français),* tiré à part extrait de *Zaïre* n° 8 (1954), pp. 815-841.

G. DIETERLEN, « Mythe et organisation sociale au Soudan français », extrait du *Journal de la société des Africanistes*, tome XXV, fascicule I (1955), pp. 39-76.

G. DIETERLEN (ed.), *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Éditions du CNRS, 1973.

G. DIETERLEN, *Essai sur la religion Bambara,* Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988.

A.-B. DIOP, *La famille wolof : tradition et changement,* Paris, Karthala, 1985.

A.-O. DIOP, *Le théâtre traditionnel au Sénégal,* Dakar, Nouvelles éditions africaines du Sénégal, 1990.

C. A. DIOP, *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire : domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence africaine, 1982 (1959).

M.-G. DOMINGUEZ, C.-J. MIGUEZ MORAIS, C. RAMIREZ, *Crossing Borders : Remittances, Gender and Developement* , Working Paper of United Nations International Research and Training Institute for the Advancement of Women, June 2005.

C. DOUCET et N. PROULX, « La finance communautaire et solidaire en Afrique de l'Ouest », in L. Favreau et A. S. Fall, *L'Afrique qui se refait. Initiatives socio-économiques des communautés en développement en Afrique noire*, Presse de l'Université du Québec, 2007, pp. 271-291.

M. DROMAIN, *Les associations rotatives d'épargne et de crédit au Sénégal*, Thèse de Gestion, Université de Nice, 1989.

L. DUMONT, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.

M. DUPIRE, « Situation de la femme dans une société pastorale », in D. PAULME, *Femmes d'Afrique Noire*, 1960, pp. 51-91.

M. DUPIRE, « Rôle rituel du père et de la mère chez les Serer sin bilinéaires du Sénégal », in *Systèmes de signes : textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen,* Paris, Hermann, 1978.

M. DUPIRE, *Sagesse Sereer : essais sur la pensée sereer ndut*, Paris, Karthala, 1994.

C. DUPUY et J.-M SERVET, « Pratiques informelles d'épargne et de prêt : exemples sénégalais », in D.W. ADAMS et D. A. FITCHETT, *Finance informelle dans les pays en développement,* Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1994, pp. 101-115.

D. DWYER et J. BRUCE, *A home divided : women and income in the Thirld World,* Standford, Standford University Press, 1988.

C. M. EBOUE, « Epargne informelle et développement économique en Afrique », in *Monde en développement*, Tome 16, n° 62-63 (1988), pp. 35-64.

F. I. EKEJIUBA, « Down to the Fundamentals : Women-Centred Hearth-holds in rural West-Africa », first edit in D. BRYCESON (ed.), *Women Wielding the Hoe,* Oxford, Berg, 1995, reedit in A.Cornwall (ed.), *Readings in Gender in Africa*, London, The

International African Institute, 2005, pp. 41-46.

J.-M. ELA, « Les voies de l'afro-renaissance », *Le Monde Diplomatique*, octobre 1998, pp. 3-10

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

T. H. ERIKSEN, *Globalisation : studies in anthropology*, London, Pluto, 2003.

J.-R. ESSOMBO EDIMO, « Dynamique financière des tontines : Quels enseignement pour le financement des petites entreprises en Afrique ? » in *Tiers-Monde*, Tome XXXIX (1998), pp. 864-879.

E. E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuers. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard, 1939.

E. E. EVANS PRITCHARD, *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'Anthropologie sociale,* Paris, Presses Universitaires de France, 1971 (1929).

S. FAINZANG et O. JOURNET, *La femme de mon mari : étude ethnologique du mariage polygamique en Afrique et en France,* Paris, L'Harmattan, 1988.

S. FAINZANG, « Circoncision, excision et rapport de domination » in *Anthropologie et sociétés,* vol. 9 n° 1 (1985), pp.117-127.

D. FAKOLY, *Mali Sadio, l'hippopotame de Bafoulabé*, Paris, Menaibuc, 2006.

A. FAL, R. SANTOS et J.-L. DONEUX, *Dictionnaire wolof-français*, Paris, Karthala, 1990.

A.-S. FALL, « Réseaux de sociabilités et insertion urbaine dans l'agglomération de Dakar », Thèse de doctorat de sociologie, faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 1991.

E.-R. FAPOHUNDA, « The non-pooling household : a challenge to theory » in D. DWYER and J. BRUCE, *A home divided : women and income in the Thirld World,* Standford, Standford University Press, 1988, pp. 143-155.

L. FAVREAU, A.-S. FALL (dir.), *L'Afrique qui se refait : initiatives socio-économiques des communautés en développement en Afrique Noire*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2007, pp. 271-291.

J. FEDRY « Le nom c'est l'homme : données africaines sur l'anthroponymie », *L'Homme* 191 (2009), pp.77-106.

M. I. FINLEY, « Aristote et l'analyse économique », in *Economie et société en Grèce ancienne*, traduit de l'anglais par Jeannie Carlier, Paris, La Découverte, 1984, pp. 263-292.

F. FOGEL, « L'ethnologue et l'assignation, sur le terrain de la parenté », *Ateliers 33. La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous,* 2009. En ligne http://ateliers.revues.org.

L. FONTAINE, *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008.

C. GEERTZ, « The rotating Credit Association a Middle Rung in Development », *Economic development and Cultural Change* I, 3 (1962), pp. 241-263.

C. GEFFRAY, *Trésors, anthropologie analytique de la valeur*, Strasbourg, Arcanes, 2001.

D. GENTIL, « Acteurs, normes et formes des régulations dans la micro-finance », in M. LEVY (dir.), *Comment réduire inégalité et pauvreté ? Pour une méthodologie des politiques publiques*, Paris, IRD Kathala, 2002, pp. 97-125.

M. GESSAIN et D. PAULME-SCHAEFFNER, *Femmes d'Afrique Noire,* Paris, Mouton, 1967.

C. GHASSARIAN, « Les désarrois de l'ethnographe », *L'Homme*, 37 (143) (1997), pp. 189-198.

C. GERHAUSSER, *La représentation des griots dans la littérature coloniale française (1815-1916)*, Mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Provence, Aix-Marseille I, 2004.

M. GLUCKMAN (ed.), *Ideas and procedures in African customary law*, London, Oxford University Press, 1969.

J.-T. GODBOUT, *Le don, la dette et l'identité : homo donator vs homo oeconomicus*, La découverte/M.A.U.S.S, « Recherches », Paris, 2000.

M. GODELIER, *L'énigme du don,* Paris, Flammarion, 1996.

O. GOERG, « La destruction d'un réseau d'échange précolonial : l'exemple de la Guinée », *The Journal of African History,* vol. 21, n° 24 (1980), pp. 467-484.

O. GOERG (dir.), *Fêtes urbaines en Afrique : espaces, identités et pouvoir*, Paris, Karthala, 1999.

O. GOERG (dir.), *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Cahiers « Afrique » n° 23, Paris, L'Harmattan, 2007.

P. GONIN, « Migrations développement : les utopies des années 90 », in R. BLION et I. RIGONI (dir.)*, D'un voyage à l'autre. Des voix de l'immigration pour un développement pluriel*, Paris, Editions Karthala, 2001, pp. 25-48.

P. GONIN, « Jeux d'acteurs et enjeux territoriaux : quelles migrations pour quel développement ? L'exemple du bassin du fleuve Sénégal (République du Mali) », in M. CHAREF et P. GONIN (dir.), *Emigrés - Immigrés dans le développement local*, Agadir, ORMES/Sud Contact, 2005, pp. 259-278.

G. GONZALES, « Migrations, nuptialité et famille dans cinq villages de la vallée du fleuve », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 10 n° 3 (1994), pp. 83-108.

M. GRANOVETTER, « The Strengh of Weak Ties », *The American Journal of sociology,* n° 78 (1973), pp .1360-1380.

N. GREEN, « De la comparaison », in *Repenser les migrations,* PUF, 2002, pp. 1-35.

S. GRUZINSKI, *La Pensée métisse*, Paris, Éditions Fayard, 1999.

I. GUERIN, *Femmes et économie solidaire*, Paris, La Découverte, 2003.

Z. C. GUILMOTO et F. SANDRON, « La dynamique interne des réseaux migratoires dans les pays en développement », *Population* 55ème année, n°1, (janv.-fév. 2000), pp. 105-135.

J. GUYER, P. PETER (eds.), « Special Issue : Conceptualizing the Household : Theory and Policy in Africa », *Development and change* 18 n° 2 (1987), pp. 197-214.

J. GUYER « Approaches to domestic budgeting. Cases and methods from Africa » in D. DWYER and J. BRUCE, *A home divided : women and income in the Thirld World,* Standford, Standford University Press, 1988, pp. 155-172.

K. HAMBERGER, M. HOUSEMAN et C. GRANGE, « La parenté radiographiée : un nouveau logiciel pour le traitement et l'analyse des structures matrimoniales », *L'Homme* 191 (2009), pp. 107-137.

U. HANNERZ, *Explorer la ville : éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

T. A. HALE, *Griots and griottes, Masters of Words and Music,* Indiana, Indiana University Press, 1998.

F. HARDY et J. SEMIN, « Fissabilillah ! Islam au Sénégal et initiatives féminines. Une économie morale du pèlerinage à La Mecque », *Afrique contemporaine* « Economie morale et mutations de l'Islam en Afrique Subsaharienne *»,* 231 (2009/3), pp. 139-153.

B. HAZARD, *L'aventure des Bisa dans les ghettos de « l'or rouge » (Burkina Faso Italie). Trajectoires historiques et recompositions des réseaux migratoires burkinabé dans la région des Pouilles,* Thèse de doctorat de l'EHESS de Paris, sous la direction de Jean-Loup Amselle, 2007.

D. HEATH, « The politics of appropriateness and appropriation : recontextualizing women's dance in urban Senegal », *American Ethnologist*, volume 21/1 (1994), pp. 88-103.

A. HENRY, G.H. TCHENTE, P. GUILLERME-DIEUMEGARD, *Tontines et banques au Cameroun*. *Le principe de la société des amis*, Paris, Karthala, 1991.

F. HERITIER, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie,* Paris, Editions Odile Jacob, 2002.

M. HOUIS, « Mouvements historiques et communautés linguistiques dans l'Ouest Africain », *L'Homme*, I, 3 (1961), pp. 88-97.

M. HOUSEMAN et C. SEVERI, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle,* Paris, CNRS, 1994.

M. HOUSEMAN (dir.), *Eprouver l'initiation*, (Systèmes de pensée en Afrique noire, cahier 18), Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses, 2008.

P. HUGON, *L'économie de l'Afrique*, Paris, La Découverte, 2009 (1993).

B. HUMARAU, « Grand commerce féminin, hiérarchie et solidarités en Afrique de l'Ouest », *La France et les migrants africains. Politique Africaine* n° 67 (octobre 1997), pp. 89-102.

B. HUSSON et B. SALL, *Migration et développement : évalutation de la stratégie du GRDR dans le bassin du fleuve Sénégal*, CIEDEL, 2001.

C. IFEKA-MOLLER, « Female militancy and colonial revolt : the women's war of 1929, Eastern Nigeria » in S. ARDENER (ed), *Perceiving Women,* Londres, Malaby Press, 1975, pp. 127-157.

A. ITEANU, *La Ronde des échanges : de la circulation aux valeurs chez les Orokaiva,* Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1984.

A. ITEANU, « Le *hau* du rituel à l'échange », in *De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*, Revue du MAUSS, n° 23 (2004/1), Paris, La Découverte, 2004, p. 334 à 352 : doi: 10.3917/rdm.023.0334.

M. IZARD et P. SMITH, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979.

M. JANSON, *The Best Hand is the hand that always give : griottes and their profession in Eastern Gambia,* Leiden, CNWS Publications, 2002.

O. JOURNET, « Femmes africaines, femmes esclaves ? » in *Quel féminisme aujourd'hui ? Economie et humanisme* n° 244 (novembre/décembre 1978), pp. 37-46.

O. JOURNET-DIALLO, « Pratiques magiques de la vie quotidienne en milieu urbain islamisé et en milieu rural animiste », Rapport de recherche, M.R.T, Maison Rhône-Alpes des Sciences de l'Homme, février 1994.

O. JOURNET-DIALLO, « Noms d'ancêtres, noms d'amis, noms de dérision », *Revue Spirale* n° 19 (2001), Ramonville, Erès, pp. 51-60.

O. JOURNET-DIALLO, « Configurations rituelles et modes d'actualisation de la différence des sexes dans les religions africaines », EPHE, *Annuaire, Résumé des conférences et travaux,* tome 11, 2002-2003.

W. KAMISSOKO, *La Grande geste du Mali. Des origines à la fondation de l'empire : traditions de Krina aux colloques de Bamako*, récits recueillis par Y. T. Cissé, Paris, Editions Karthala - ARSAN, 1988.

A. KANE, *Les caméléons de la finance populaire au Sénégal et dans la diaspora. Dynamique des tontines et des caisses villageoises entre Thilogne, Dakar et la France*, Thèse de l'Université d'Amsterdam, 2001.

A. KANE, *Tontines, caisses de solidarité et banquiers ambulants. Univers des pratiques financières informelles en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2010.

B. KARSENTI, *Marcel Mauss. Le fait social total,* Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

N. KEITA, « Du visible à l'invisible. Femmes en question au Mali : tradition, évolution ou répétition ? », in P. MBOW (dir.), *Hommes et femmes entre sphères publique et privée*, Dakar, Codesria « Série sur le genre », n° 5 (2005), pp. 81-116.

S. LALLEMAND, *L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'Ouest*, Paris L'Harmattan, 1985.

M. LAINE, « La différence sexuelle et sa mise en abîme dans l'entre-deux-deuils. Figures rituelles féminines et construction du genre chez les Nawdba (Togo) » in C. GRENIER-TORRES, *L'identité genrée au cœur des transformations. Du corps sexué au corps genré*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 251-268.

I. P LALEYE, H. PANHUYS, T.VERHELST, H. ZAOUAL, *Organisations économiques et cultures africaines : de l'homo oeconomicus à l'homo situs,* Paris, Saint-Louis, L'Harmattan, 1996.

A. LAMBERT, « L'hippopotame avait craché sur le visages des hommes, seules les femmes voyaient clair », in *Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues*, *Journal des anthropologues* 45 (1991), pp. 19-45.

A. LAMBERT, D. POITOU, C. M. TOULABOR, « Femmes, commerces, Etat. Une analyse en termes de relations de genre à partir de trois cas ouest-africains », in J. BISILLIAT, F. PINTON, M. LECARME (eds.) Relations de genre et développement. Femmes et sociétés, Paris, ORSTOM, 1992, pp. 277-294.

M. de LA PRADELLE, *Les vendredis de Carpentras. Faire son marché en Provence ou ailleurs* », Paris, Fayard, 1996.

S. LATOUCHE, *La planète des Naufragés : Essai sur l'après développement*, Paris, La Découverte, 1991.

S. LATOUCHE (dir.), *L'économie dévoilée : du budget familial aux contraintes planétaires*, Paris, Editions Autrement, 1995.

A. LATOURES, « Je suis presque féministe, mais … Appropriation de la cause des femmes par les militantes maliennes au FSM de Nairobi 2007 », *Politique Africaine* n°116 (2009), pp. 143-162.

B. LAUTIER, *L'économie informelle dans le 1/3 Monde*, Paris, La Découverte, 1994.

P. LAVIGNE DELVILLE, *La rizière et la valise : irrigation, migration et stratégies paysannes dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal*, Paris, Syros-Alternatives, 1991.

J.-L. LAVILLE, *L'économie solidaire une perspective internationale*, Paris, Hachette, 2007.

D. LE BRETON, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin, 1998.

M. LECARME, « La fatigue des femmes et le travail de la mère en milieu populaire dakarois », in R. CARRE (dir.), *Femmes plurielles : les représentation des femmes,*

discours, normes et conduites, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999.

M. LECARME-FRASSY, *Marchandes dakaroises entre maison et marché. Approche anthropologique*, Paris, L'Harmattan, 2000.

M. LECARME, « Territoires du féminin et du masculin : des frontières bien gardées ? » in J. BISSILIAT (dir.), *Rôle de genres et développement : femmes et sociétés*, Colloques et séminaires, ORSTOM, 1992.

C. LE COUR GRANDMAISON, *Rôles traditionnels féminins et urbanisation : Lébou et Wolof de Dakar*, Thèse de 3e cycle, Paris, EHESS, 1970.

P. LEGENDRE, *Dominium Mundi, L'Empire du Management*, Paris, Mille et une nuits, 2007.

C. LEGUY, « Synthèse de l'ouvrage d'Alain Joseph Sissao : Alliances et parentèles à plaisanterie au Burkina Faso. Mécanismes de fonctionnement et avenir » in *Journal des africanistes*, 75-1 (2002), pp. 272-275.

M. LELART (dir.), *La tontine : pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement,* Londres-Paris, Editions John Libbey, Eurotexte/AUPELF Sciences en Marche, 1990.

M. LELART, « Les informalités financières : le phénomène tontinier » in J.-L. LESPES, *Les pratiques juridiques*, Paris, PUF, 1991, pp. 249-267.

M. LELART, J.-L. LESPES, « Les tontines africaines, une expérience originale d'épargne et de crédit », *Revue d'économie sociale* (1985), pp. 157-159.

O. LESERVOISIER et L. VIDAL, *L'Anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes ethnographiques*, Paris, Archives contemporaines, 2007.

J.-L. LESPES, « Les informalités tontinières : traditions et innovations » in M. LELART (dir.) *La tontine : pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement,* Londres-Paris, Editions John Libbey, Eurotexte/AUPELF Sciences en Marche, 1990, pp. 323- 346.

P. LEVITT, « Social remittances. Migration driven local level formes of cultural diffusion. » *International migration review,* vol. 32 n° 4 (1998), pp. 926-948.

C. LEVI-STRAUSS, *Mythologiques. L'Homme Nu,* Paris, Plon, 1971.

C. LEVI STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973.

C. LEVI-STRAUSS, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984.

M. LEVY (dir.), *Comment réduire inégalité et pauvreté ? Pour une méthodologie des politiques publiques*, Paris, IRD Kathala, 2002, pp. 97-125.

I. LEYMARIE, *Les griots wolofs du Sénégal,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.

E. LEYNAUD, « Fraternités d'âge et sociétés de culture dans la Haute-Vallée du Niger », *Cahiers d'Etudes africaines*, 6, 21 (1966), pp. 41-68.

R. LOWIE, *Traité de sociologie primitive*, Paris, Payot, 1969.

F. LULLI, « Stratégies d'insertions urbaines, associationnisme et éthiques au féminin à Dakar » in A. PIGA (dir.), *Islam et villes en Afrique au Sud du Sahara,* Paris, Karthala, 2003, pp. 345-357.

R. LUNEAU, *Les chemins de la noce : la femme et le mariage dans la société rurale au Mali*. Thèse présentée devant l'Université Paris-V, Service de reproduction des thèses de l'université de Lille 3, 1974.

B. LY, *L'honneur et les valeurs morales dans les société ouolof et toucouleur du Sénégal*, Thèse de troisième cycle en sociologie, Paris, 1966.

F. LY FALL, *Yéla, les mélodies de la mémoire,* documentaire de 52 minutes réalisé en 2008.

M. LY TALL, *Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIXe siècle : la Tijaniyya de Saïku Umar Futiyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale,* Paris, L'Harmattan, 1991.

B. MALINOVSKI, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989.

O. MANNONI, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, Editions du Seuil, 1969.

G. MARCUS, « Ethnography in/of the World System : the emergence of multi-sited Ethnography », *Annual review of anthropology*, 24 (1995), pp. 91-117.

G. MARCUS, « Ethnography in/of the World System : the Emergence of Multi-Sited Ethnography », in *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

L. MARFAING, *Les Sénégalais en Allemagne : quotidien et stratégies de retour*, Paris, Karthala, 2003.

A. MARIE, *L'Afrique des individus*, Paris, L'Harmattan, 1997.

A. MARIE, « Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation. De la relation de dette à la lutte sociale (l'exemple ivoirien) », *Cahiers d'Etudes africaines* n° 166, (2002), pp. 207-255.

A. MASQUELIER, « The Scorpion's Sting : Youth, Marriage and the Struggle for Social Maturity in Niger », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 1 (2005), pp. 59-83.

N.-C. MATHIEU (ed.), *L'arraisonnement des femmes : essai en anthropologie des sexes*, Paris, EHESS, 1985.

M. MAUSS, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » (1899), *Œuvres I*, Paris, Minuit, 1968.

M. MAUSS, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de Psychologie,* 18 (1921), rééd. in *Essais de sociologie*, Paris, Editions de Minuit, 1968.

M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923), in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006 (1950), pp. 145-279.

M. MAUSS, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », article originalement publié dans *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* en 1924. Mis en ligne par Jean-Marie Tremblay en février 2002 dans le cadre de la collection *Les classiques des sciences sociales*
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/3_Rapports_reels/rapports_reels.pdf.

M. MAUSS, « Les techniques du corps » (1936), in *Sociologie et anthropologie*, PUF, collection Sociologie d'aujourd'hui, 2006 (1950), pp. 365-390.

C. MAYOUKOU, *Le système des tontines en Afrique, un système bancaire informel*, Paris, L'Harmattan, Logique économique, 1994.

P. MBOW, « L'Islam et la femme sénégalaise », in *Ethiopiques* n° 66-67, 1e et 2e semestres 2001 pp. 203-224, consulté sur Internet http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article1287

C. MEILLASSOUX, L. DOUCOURÉ, D. SIMAGHA, *Légende de la dispersion des Kusa (épopée soninké)*, Dakar, IFAN, 1967.

C. MEILLASSOUX, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, L'Harmattan, 1991.

C. MEILLASSOUX, « A bas le développement ! », *Cahiers des Sciences Humaines*, Numéro Hors série : Trente ans, 1992.

C. MEILLASSOUX, *L'économie de la vie*, Lausanne, Editions Page Deux, 1997.

P. MERCIER, « Etude du mariage et enquête urbaine », *Cahiers d'Etudes africaines,* Vol. 1, n° 1 (1960), pp. 28-43.

O. MERCKLING , « L'emploi des femmes étrangères et issues de l'immigration *», Hommes et migrations,* n° 1239 (oct. 2002), pp.100-111.

P. MERCKLE, *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris, La Découverte, 2004.

S. MILGRAM et J. TRAVERS, « An experimental study of the small world problem », *Sociometry*, vol. 32 n° 4 , (déc. 1969), pp. 425-443.

S. MODY CISSOKO, *Le Khasso face à l'empire Toucouleur et à la France dans le Haut- Sénégal 1854-1890*, Paris, L'Harmattan, 1988.

M. MONIMART, *Femmes du Sahel*, Paris, Karthala, 1989.

R. MONTAGNÉ, « Etude sociologique de la migration des travailleurs musulmans d'Algérie en France », *Cahiers liminaires* 1 à 8 (1954), 3-33.

C. MONTEIL, *Les Khassonké : monographie d'une peuplade du Soudan français*, Paris, E. Leroux, 1915.

C. MONTEIL « La légende de Ouagadougou et l'origine des Sarakollé », in *Mélanges ethnographiques*, Dakar, IFAN, Mémoires n° 2, 1953, pp. 359-408.

M.-H. MOTTIN-SYLLA, *L'argent et l'intérêt. Tontines et autres pratiques féminines de mobilisation des moyens à Dakar*, Enda-Graf-Argent.11, Dakar, Août 1987.

M.-H. MOTTIN-SYLLA, *Les cérémonies familiales à Dakar : la participation en action,* Dakar, ENDA, 1988.

M.-H. MOTTIN-SYLLA, *Excision au Sénégal : informer pour agir*, Série d'études et recherches n° 137, Dakar, ENDA, 1990.

I. MOYA, « Entre démesure et tempérance. Argent et don au féminin à Dakar », in M. DRACH (dir.), *L'argent. Croyance, mesure et spéculation*, Paris, La Découverte, 2004, pp. 167-180.

I. MOYA, « Le brouet cérémoniel : jeu financier ou institution sociale ? Thiaroye-sur-

Mer (Dakar, Sénégal) » in I. GUERIN et J.-M. SERVET (dir.), *Exclusion et liens financiers*, Paris, Economica, 2004, pp. 121-136.

I. MOYA, *De l'argent aux valeurs. Femmes, économie, parenté et islam à Thiaroye-sur-Mer*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2011.

J.-C. MULLER, « Les deux fois circoncis et les presque excisées. Le cas des Dii de l'Adamaoua », *Cahiers d'études africaines*, vol. 33 (1993), pp. 531-544.

M. NAEPELS, « Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique », *L'Homme* 38, 148 (1998), pp. 185-199.

S. NAÏR (entretien avec), « Les migrations une chance pour l'économie », propos recueillis par P. Bernard et S. Gherardi S., *Le Monde* du 26 Novembre 2006.

D.-T. NIANE, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence africaine, 1960.

R. NDIAYE, *La place de la femme dans les rites au Sénégal*, Dakar, Nouvelles éditions Africaines, 1986.

E.-S. NDIONE, *L'économie urbaine en Afrique, le don et le recours*, Paris, Karthala Enda Graf Sahel, 1994.

N.-S. NDOYE, « Contribution à l'étude de la femme sénégalaise de type Drianké », Mémoire de Maîtrise de Philosophie, Université Cheikh Anta Diop Dakar, 1982.

N. NELSON, « The Kiambu Group : A sucessful Women's ROSCA in Mathare Valley, Nairobi (1971-1990) », in S. ARDENER et S. BURMAN (dir.), *Money-go-rounds. The importance of rotative savings and credit associations for the Women,* Oxford-Washington, Berg, 1995, pp. 23 à 49.

D. NGUIRANE, *Pratiques rituelles en Islam. Mariage, baptême, mort, prières occasionnelles*, Fascicule de la Grande Mosquée de Dakar, sans date.

A. NICOLLET*, Femme d'Afrique Noire en France, la vie partagée*, Paris, L'Harmattan, 1992.

A. NICOLLET, « Vivre mari et femme, les enjeux féminins d'une migration africaine », in *Migrations et Société*, CIEMI, vol. 6, n° 35, (sept.-oct. 1994), pp. 49-60.

N. NGALULA WA KANDA, *La pratique des tontines dans la communauté congolaise : l'évolution de la forme traditionnelle d'épargne et de crédit au sein de la population urbaine immigrée,* mémoire de licence en Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 2006.

J. NGUEBOU-TOUKAM et M. FABRE-MAGNAN, « La tontine : une leçon africaine de solidarité », in Y. LE GALL, D. GAURIER et P.-Y. LEGAL (dir.), *Du droit du travail aux droits de l'humanité : études offertes à Philippe-Jean Hesse*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 299-311.

R. NGUYEN VAN CHI BONNARDEL, *Vie de relations au Sénégal : la circulation des biens*, Thèse de doctorat Ifan-Dakar, 1978.

N. NYBERG et N. SORENSEN, « Migrant Remittances, Development and Gender », brief of the Dansk Institut for International Studier, July 2005.

M. NZEMEN, *Tontines et développement ou le défi financier de l'Afrique*, Yaoundé, Presses universitaires du Cameroun, 1993.

J.-P. OLIVIER DE SARDAN, *Les sociétés Songhay-Zarma (Niger-Mali) : chefs, esclaves, guerriers et paysans*, Paris, Karthala, 1984.

J.-P. OLIVIER DE SARDAN, *Anthropologie et Développement : essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala, 1995.

J.-P. OLIVIER DE SARDAN, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Du côté de la rue, Politique Africaine* vol. 63 (1996), pp. 97-116.

T. PAIRAULT, « Formes traditionnelles de tontines chinoises », in M. LELART (dir.), *La tontine : pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement,* Londres-Paris, Editions John Libbey, Eurotexte/AUPELF Sciences en Marche, 1990, pp. 81-93.

M. PARK, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Paris, La Découverte, 1996 (1799).

D. PAULME (dir.), *Femmes d'Afrique noire*, Paris-La Haye, Mouton, 1960.

D. PAULME, « Structures sociales traditionnelles en Afrique Noire », *Cahiers d'Études africaines* vol. 1, n° 1 (1960), pp. 15-27.

D. PAULME, « Pacte de sang, classes d'âge et castes en Afrique Noire », *Archives européennes de sociologie*, vol. IX (1968), pp. 12-33.

M. PENOUIL, *Le développement spontané. Réflexions sur le processus de transition*, Paris, Pédone, 1985.

D. L. PERRY, « Wolof Women, Economic Liberalization, and the Crisis of Masculinity in Rural Senegal », *Ethnology*, vol. 44, n° 3 (2005), pp. 207-226.

Y. PERSON, « Tradition orale et chronologie », *Cahiers d'études africaines*, vol. 2, n° 7 (1962), pp. 462-476.

PLATON, *Le Politique*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1935.

K. POLANYI, *La Grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps,* Paris, Gallimard, 1983 (1944).

A. PORTES, *The economic sociology of immigration : Essays on Networks, Ethnicity and Entrepreneurship*, New York, Russel Sage Foundation, 1995.

A. PORTES, « La mondialisation par le bas, l'émergence des communautés transnationales », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129 (1999), pp. 15-25.

C. QUIMINAL, « Du foyer au village : l'initiative retrouvée », *Hommes et Migrations*, n° 1131 (avril 1990).

C. QUIMINAL (dir.), *Anthropologie des Sexes, Sexe des anthropologues. Journal des anthropologues* n° 45 (1991).

C. QUIMINAL, *Gens d'ici, gens d'ailleurs : migrations soninkés et transformations villageoises*, Paris, Christian Bourgeois, 1991.

C. QUIMINAL, « Genre, territoires, et exclusions », *Journal des anthropologues* n° 59 (1995), pp. 63-72.

C. QUIMINAL, « Parcours de femmes africaines en France, de la polygamie à la famille monoparentale », in J. BISILLIAT (dir.) *Femmes du Sud, chefs de famille,* Paris, Karthala, 1996, pp. 223-233.

C. QUIMINAL, « Un réseau d'association de femmes africaines », *Hommes et Migrations*, 1208 (1997a), pp. 24-30.

C. QUIMINAL, « Comment peut-on être Africaine en France ? », *Journal des Anthropologues*, 72 b (1997), pp. 49-63.

C. QUIMINAL, « Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoires des femmes », *Autrepart* 14 (2000), pp.107-120.

C. QUIMINAL et M. TIMERA, « 1974-2002, les mutations de l'immigration ouest-africaine », *Hommes et migrations,* n° 1239, (sept.-oct. 2002), pp. 19-32.

C. QUIMINAL, « Retours contraints, retours construits des émigrés maliens », *Hommes et migrations* n°1236, (mars-avril 2002), pp. 35-44.

J. RABAIN, *L'enfant du lignage : du sevrage à la classe d'âge chez les Wolofs,* Paris, Payot 1979.

P. RABHI, *La part du colibri : l'espèce humaine face à son devenir*, Paris, Edition de l'Aube, 2006.

A.-R. RADCLIFFE-BROWN, « On Social Structure », *The journal of the royal anthropological institute of Great Britain and Ireland,* 70, 1 (1940), pp. 1-12.

A.-R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

A. RAFFENEL, *Voyage dans l'Afrique Occidentale*, Paris, A. Bertrand, 1846.

A. REA et M. TRIPIER, *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, 2003.

S. REED, « The politics and poetics of dance » in *Annual Review of anthropology*, vol. 27, (oct. 1998), pp. 503-532.

O. REVEYRAND COULON, « Les associations féminines en Afrique noire : l'exemple de la Casamance », *Le mois en Afrique* n° 249-254 (1986-1987).

O. REVEYRAND COULON, « Les enjeux féminins de l'islam » in J.-F. BAYART, *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1993, pp. 63-90.

C. RIETSCH, « Tontineurs et non-tontineurs à Niamey », *in* J.-M. Servet (dir.), *Epargne et liens sociaux*, *études comparées d'informalités financières*, Paris, AUPELF-UREF/Association d'Economie Financière, 1995, pp. 141-165.

G. RIST, *Le développement, histoire d'une croyance occidentale,* Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

M. RODET, *Les migrantes ignorées du Haut-Sénégal (1900-1946)*, Paris, Karthala, 2009.

C. RONDEAU, « Socialisation à la féminité. Comment l'on devient femme dans trois sociétés du Mali » in M.- F. Labrecque (dir.), *L'Egalité devant soi*, Ottawa, Centre de recherche pour le développement international, 1994, pp.168-176.

P. ROSABE, *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie,* Paris, La Découverte/Mauss, 1995.

M. ROWLANDS, « Looking at financial landscapes. A contextual analysis of ROSCA's in Cameroon », in S. ARDENER et S. BURMAN (dir.), *Money-go-rounds. The importance of rotative savings and credit associations for the Women,* Oxford-

Washington, Berg, 1995, pp.111-124.

M. SAHLINS, *Age de pierre, âge d'abondance,* Paris, Gallimard, 1972.

M. SAHLINS, *Les Lumières en anthropologie* ? (Conférence prononcée le 27 mars 1997, éditée sous la responsabilité de P.Menget), Nanterre, Société d'Ethnologie, 1999.

M. SANGARE, *Contribution à la dialectologie mandé : étude phonologique du khassonké (le parler de Logo)*, Mémoire de licence en linguistique, Université catholique de Louvain, 1982.

A. SAMB, *Folklore wolof du Sénégal,* Bulletins de l'IFAN tome 37, série b, 1975.

Y. SARR, *Vie associative féminine et circulation des biens dans les cérémonies familiales à la Médina de Dakar (Sénégal),* Mémoire de DEA de sociologie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2004.

A. SAYAD « Le retour, élément constitutif de la condition de l'immigré », *Migrations et Sociétés*, n° 57-58 (1998), pp. 9-45.

A. SAYAD, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré,* Paris, Éditions du Seuil, 1999.

A. SCHAEFFNER, « *Rituel et pré-théâtre* », in G. DUMUR (ed.), *Histoire des spectacles*, Paris, *Gallimard, 1965* (Encyclopédie de la Pléiade), pp. 21-54.

A. SCHAEFFNER, « Ethnologie musicale et rituels africains », in *Le sistre et le hochet. Musique, théâtre et danse dans les sociétés africaines*, Paris, Hermann éditions des sciences et des arts, 1990, pp. 155-189.

J. SCHMITZ, « Le souffle de la parenté. Mariage et transmission de la Baraka chez les clercs musulmans de la Vallée du Sénégal », *L'Homme* n° 154 (2000), pp. 241-278.

J. SCHMITZ, (dir.), *Migrants ouest-africains : miséreux, aventuriers ou notables ?*, *Politique africaine* n° 109 (2008).

R. SCHROEDER, « 'Gone to their Second Husbands' : marital metaphor and conjugal contracts in the Gambia female garden sector », first edit in *Canadian Journal of African Studies*, 30 (1) (1996), reedit in A. Cornwall (ed.), *Readings in Gender in Africa*, London, The International African Institute, 2005, pp. 111-119.

A. SCHUMPETER, *Théorie de l'évolution économique. Recherche sur le profit, le crédit, l'intérêt et le cycle de la conjoncture,* Paris, Dalloz, 1935 (1911).

P. SMITH, « Principes de la personne et catégories sociales » in *La notion de personne*

en Afrique Noire, Colloques Internationaux du CNRS, Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 467-490.

P. SMITH, « Aspects de l'organisation des rites » in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie* réunis par M. Izard et P. Smith, Paris, NRF, 1979, pp. 139-170.

J. SEMIN, « L'argent, la famille, les amies : ethnographies des tontines en contexte migratoire », *Civilisations* n° 56 (2007), pp. 183-199.

J. SEMIN, « L'ethnologue dans les réseaux économiques des femmes migrantes : modes de présence simultanée entre la France et l'Afrique », *Revue européenne des migrations internationales*, 25, 3 (2009), pp. 101-115.

P. SERVANT, « Les restructurations des systèmes financiers d'Afrique subsaharienne », *Afrique contemporaine*, n° 57, (1er tr. 1991), pp. 24-63.

J.-M. SERVET (dir.), *Epargne et liens sociaux. Études comparées d'informalités financières*, Paris, AUPELF-UREF/Association d'Economie Financière, 1995.

J.-M. SERVET, *Banquiers aux pieds nus. La microfinance,* Paris, Odile Jacob, 2006.

J.-M. SERVET, « La microfinance au Sud soumise au grand renversement » in P. PHELINAS et M. SELIM, *La crise vue d'ailleurs*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 271-296.

J. SIMEANT, « 'Économie morale' et protestation – détours africains », *Genèses* 4/n° 81 (2010), pp. 142-160.

G. SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, P.U.F, Paris, 1987.

N. SINDZINGRE dans l'article « Rituel », *Encyclopedia Universalis* 1999.

N. SINDZINGRE, « Une société matrilinéaire (les Senoufo Fodonon) », *Les Cahiers du Grif*, « L'Africaine, sexes et signes », 29 (1985), pp. 37-51.

F. SOW, « *Femmes*, *socialité et valeurs africaines* », *IFAN,* Université Cheikh Anta Diop, *Dakar*, *Notes Africaines* nº *168 (1975),* pp. 105-112.

M. STRATHERN, *The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California press, 1988.

A. SUPIOT, *Homo Juridicus : la fonction anthropologique du droit*, Paris, Editions du Seuil, 2005.

A. SYLLA, *La philosophie morale des Wolof*, Lille, Atelier de reproduction des thèses,

Université de Lille 3, 1980.

S.-M. TALL, « Les investissements immobiliers des émigrants sénégalais », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 10, n° 3 (1994), pp. 137-151

T. TAMARI, *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames,* Nanterre, Société d'Ethnologie, 1997.

A. TARRIUS, « Les fourmis d'Europe. Migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales », Paris, L'Harmattan, 1992.

A. TARRIUS, « *La mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine* », Paris, Editions Balland, 2002.

C. TASCA, J. PELLETIER, B. BARRAUX, « Rapport d'information sur le co-développement et les relations entre politique de développement et politique de gestion des flux migratoires », *Rapport de session extraordinaire du Sénat* 2006-2007.

E. P. THOMPSON, *Customs in Common : Studies in Traditional Popular Culture*, New York, New Press, 1991.

L. THORE , « Mariage et divorces dans la banlieue de Dakar » *Cahiers d'études africaines,* n° 4, IV (1964), pp. 479-551.

M. TIMERA, *Les Soninkés en France. D'une histoire à une autre,* Paris, Karthala,1996.

A. TROY, « Les pagnes des circoncis. Séparation et émotions dans les rites d'initiation (seereer Hireena, Sénégal) », in M. HOUSEMAN (dir.), *Éprouver l'initiation, Revue Systèmes de pensée en Afrique Noire*, n° 18 (2008), pp. 41-104.

J. VAN ALLEN, « Sitting on a Man : colonialism and the lost political institutions of Igbo Women », *La revue candienne des études africaines,* VI (2), (1972), pp. 165-181.

A.VAN GENNEP, *Les rites de passage : étude systémique*, Paris, Picard, 1981 (1909).

R. VANEIGEM, *Avertissement aux écoliers et lycéens,* Paris, Mille et une Nuits, 1998.

F.-X. VERSCHAVE, *La Françafrique*, Paris, Stock, 1995.

C. VIDAL, *Des femmes sur l'Afrique des femmes,* Cahiers d'Etudes Africaines, vol. 17 n° 65, Paris, Mouton, 1977.

M. VITALE, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », in *Afrique contemporaine* n° 231 (2009/3), pp. 229-243.

R. VUARIN, « *L'argent et l'entregent* » in *Cahiers des sciences humaines*, ORSTOM, Paris, vol. XXX, n° 1-2, (1994), pp. 255-273.

R. VUARIN, *Un système africain de protection sociale au temps de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2000.

V. VYDRINE, « Étude socio-linguistique en pays khassonké », in G. DUMESTRE (dir.), *Stratégies communicatives au Mali : langues régionales, bambara, français*, 1994, pp. 197-280.

Y. WANE, *Les Toucouleurs du Fouta Tooro (Sénégal). Stratification sociale et structure familiale*, Dakar, IFAN-CNRS, 1966.

A. WEINER, *Women of value, men of renown : new perspectives in Trobriand exchange*, University of Queensland Press, 1977, traduit de l'américain par R. SABBAN et D.VAN DE VELDE, *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*, Paris, Editions du Seuil, 1983.

C. WITHOL de WENDEN, *Faut-il ouvrir les frontières ?*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999.

C. WONDJI, « La mentalité à l'égard de l'argent : analyse de la notion de richesse dans les cultures africaines », *Bulletin de l'IFAN*, t. 47, série B, n° 2 (1996), pp. 177-186.

XENOPHON, *Economiques*, texte établi, traduit et annoté par Pierre Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, 2008 (1949).

D. ZAHAN, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton, 1963.

H. ZAOUAL, « Les Economies Tontinières : une autre figure des sites africains », in I.-P. LALEYE (dir.), *Organisation Economiques et Cultures Africaines. De l'homo oeconomicus à l'homo situs*, Paris, L'Harmattan, 1996.

V. ZELIZER, « Transactions intimes »*, Genèses* 42 (2001), pp. 121-144.

H. ZEMP, « La légende des griots malinké » in *Cahiers des Etudes Africaines*, vol. 6, n° 24 (1966), pp. 611-642.

Table des illustrations

- Carte n°1 : La région du fleuve Sénégal……..……...…….……p.33
- Carte n°2 : Les royaumes Khassonké…….……p.40
- Carte n°3 : Saint-Louis du Sénégal…….……p.63
- Photo n°1 : Le monument de Mali Cajo sur la place centrale de Bafoulab…...p.69
- Carte n°4 : Bafoulabé (République du Mali)…….....p.71
- Schéma n°1 : Figuration d'une tontine à plusieurs organisateurs…….....p.126
- Schéma n°2 : Relations de parenté au sein du *balimaya ton* des Kuyaté, Bamako…….p.136
- Schéma n°3 : Liens homonymiques parallèles, cas wolof……p.140
- Schéma n°4 : Relations de parenté au sein du *balimaya ton Sackola* (ségment des descendants de Niani Kanté Mussa Sacko)……..p.141
- Schéma n°5 : Relations de parenté au sein du *balimaya ton Sackola* (ségment des sescendants de Mory Bira Sacko)…….……p.143
- Schéma n°6 : Relations de parenté au sein du *balimaya ton Sackola* (ségment de la famille de Malé Sacko)…….p.144
- Schéma n°7 : Relations de parenté au sein du *balimaya ton Sackola* (ségment des *jéli*)……p.144
- Schéma n°8 : Relations de parenté au sein du *balimaya ton Sackola* (ségment des *garanké*)……p.145
- Schéma n°9 : Réseau tontinier égo-centré des tontines de Néné……p.150
- Schéma n°10 : Relations prévalant à la constitution de la tontine des Kayésiennes à Paris……p.154
- Schéma n°11 : Les membres de la tontine des kayésiennes forment une clique…….p.156
- Photo n°2 : Partage d'un trousseau (*minan siri*) à Bafoulabé……...p.179
- Tableau n°1 : Distribution des rôles cérémoniels…….p.191
- Photo n°3 : Une *denbadiala* dans le village de Diabugu (Khasso)……..p.192.

- Photo n°4 : Une épouse et sa *balima muso kuntigi* à Bafoulabé……..p.196
- Photo n°5 : Deux *gita* et leur instrument à Bafoulabé……..p.198
- Photo n°6 : Une esclave statutaire (*jon*) à Bafoulabé……...p.200
- Tableau n°2 : Continuité et distinction partielle des échanges…….....p.243
- Tableau n°3 : Nombre de noix de kolas dstribuées par étape cérémonielle….p.249
- Photo n°7 : Danse en ligne à Bafoulabé……....p.269
- Photo n°8 : *Dansa* khassonké lors des journées folkloriques à Bafoulabé (tresses traditionnelles khassonké)……p.272
- Tableau n°4 : Organisation d'un fonds de prêts……p.366
- Schéma n°9 : Contribution des parents migrants à la régularisation d'une union et aux frais pour la naissance d'un enfant au pays……p.376

Lexique

Bambara-khassonké/français

Badenya : parenté matrilinéaire.

Balima : parenté en général, collatéraux en particulier.

Balima muso : fille de la parenté, choisie par l'époux pour le représenter lors d'un de son mariage.

Ba (*ña* en khassonké) : la mère.

Baraka : (arabe) sagesse bénédiction divine, chance.

Bayere : (litt. ce qui appartient à la mère) vache(s) due(s) par l'époux à la mère de l'épouse.

Benké : frère de la mère, terme de déférence.

Biran : beaux-parents.

Bolomafara : (litt. addition des mains) présent fait pour les cérémonies.

Bunda : lignage ascendant (sens large).

Buntu : grenier.

Cajo : tacheté.

Cié : homme, garçon, époux.

Ciéséri : s'accrocher un foulard autour de la taille pour aller travailler aux champs.

Dansa : danse traditionnelle des nobles khassonké.

Darodòn : part du père, premier don de l'époux.

Den : enfant.

Denculi : baptême.

Denbadiala : litt. la mère de l'enfant attachée, marraine.

Denfaa : litt. père de l'enfant, parrain.

Dentikali : énumération des dons et louanges par les griots.

Don : danse.

Dorò : cadet.

Faa : père.

Faadenya : parenté patrilinéaire.

Faasira : la voie du père.

Flàni : jumeaux, individus masculins appartenant à la même classe d'âge.

Foli : composition dansée et chantée.

Furu : mariage (au sens large).

Garanké : artisan du cuir.

Gita : calebasse musicale, amie de la mariée.

Grain : lieu de rassemblement de garçons d'une même génération.

Hòron : nobles, agriculteurs, gens n'appartenant pas à un groupe d'artisans.

Horoña : noblesse, dignité.

Kalame : cousins croisés.

Kétulu : enlèvement d'une jeune fille en vue de son mariage.

Ko ba tigi : chef de cérémonie.

Koñonsu : entrée en résidence de l'épouse.

Korò : aîné.

Kunko : (litt. tête) événement cérémonie.

Jatigi : hôte.

Jéli : griot.

Jidundun : tambour d'eau.

Jon : esclave.

Lablani : paiement des griots à l'issue d'une cérémonie.

Lagaré : dernière fille d'une mère.

Lawbé : boisselier.

Leydu : conscience.

Lu : maison.

Mali : hippopotame.

Mà : maman.

Malo : le riz.

Mayo : cérémonie d'initiation des jeunes filles khassonké.

Minan : (litt. affaires) trousseau de la mariée.

Musò : femme, épouse.

Nafulo : richesses.

ñamakalaa : personnes appartenant à des groupes socio-professionnels d'artisans.

Nioro : don de retour, cadeaux à la famille de l'époux.

Nimoro : cadets du conjoint.

Numu : forgeron.

Samba : cadeau souvenir.

Sanjon : esclaves voués à la traite.

Saramaya : charme.

Séma : doctoresse, responsable des initiées.

Sénankuña : parenté à plaisanterie.

Sin : le sein.

Sina : co-épouse et épouses des frères de l'époux.

Siri : partager.

Sofà : esclaves préposés à la guerre.

Tama : pagne de percale.

Tama : tambour d'aisselles.

Tamado : fiançailles.

Talamba : la cloche.

Tène (*bingi* en khassonké) : sœur du père, père féminin.

Tigi : chef.

Tokho : dation du nom.

Tokhotigi : renommée.

Ton : association.

Wari : argent.

Woloso : esclave domestique.

Worò : noix de kola.

Worotla : distribution des noix de kola.

Xaasa : pièce de laine de vache portée traditionnellement par les Peul.

Wolof

Askan : lignage ascendant (sens large).

Baay : père.

Bàjjan : sœur du père.

Baraka : (arabe) sagesse bénédiction divine, chance.

Bòrom : chef, propriétaire.

Càmmiñ : frère pour une sœur.

Coin : sous-quartier.

Cosaan : lignage ascendant, tradition.

Géño : ceinture, parenté patrilinéaire.

Géér : nobles, agriculteurs, personnes n'appartenant par à un groupe d'artisans.

Géwel : griots.

Gor : homme, garçon.

Goro : beaux-parents.

Guro : noix de kola.

Jamm : paix.

Jaam : esclave.

Jamra : tontine en nature.

Jabar : épouse.

Jëkker : époux.

Jigéen : femme, sœur pour un frère.

Jom : honneur.

Jotali : énumération des dons et louanges par les griots.

Kër : maison.

Kal : parenté à plaisanterie.

Kersa : dignité.

Labane : cérémonie célébrant la nuit de noce.

Lal : lit.

Lawbé : boisseliers.

Linger : princesse.

Natt : (litt. mesure) tontine de groupe

Navet : saison des pluies.

Ndar : Saint-Louis.

Ndawtal : présent fait pour les cérémonies.

Ndëp : rituel thérapeutique de possession.

Ndeye : mère.

Ndeye dické : amie de tontine.

Ndeyele : (litt. faire la mère) être marraine.

ñeeño : personnes appartenant à des groupes socio-professionnels d'artisans

Ngente : baptême.

Nijaay : frère de la mère, terme de déférence.

Njëkke : sœur ou amie choisie par l'époux pour le représenter lors de son mariage.

Mag : aîné.

Màqaama : renommée, prestige.

May bu jëk : premier don (de l'époux).

Mbokk : parenté en général, collatéraux en particulier.

Mbootaay : (litt. porter un enfant sur le dos) tontine de famille.

Meen : parenté matrilinèaire.

Pan : cotisation en nature.

Rakk : cadet.

Ruy : bouillie de mil, prestation de l'époux pour le baptême du premier enfant.

Sabar : danse traditionnelle wolof, percussion.

Saci : vol.

Sang : maître.

Sani : jeter.

Sant : nom de famille.

Séy : mariage, entrée en résidence.

Séricié : cadeau souvenir.

Takk : fiançailles.

Tama : tambour d'aisselles.

Tegg : poser, cotiser.

Torondor : homonyme.

Tudu : dation du nom.

Uude : artisans du cuir.

Waref : obligation, don de retour, cadeaux à la famille de l'époux.

Wujj : co-épouse, rivalité.

Wujj peccargo : épouse des frère de l'époux.

Xalèl : enfant.

Xalit : ami.

Xéw : cérémonie.

Yaye : maman.

Yendu : passer l'après-midi.

Yeb : trousseau de la mariée ou de la jeune mère.