

## L'ARGENT DU LIGNAGE :EXTORSION, DON ET REDISTRIBUTION

Dominique Desjeux<sup>1</sup>

(paru dans la Revue Internationale de Psychosociologie, Automne 1999, Volume V n°13, *Pratiques sociales de l'argent*)

Pour parler de l'argent du lignage, j'aimerais commencer par une réflexion sur le statut de l'intérêt et du don dans les sciences humaines et sociales aujourd'hui. Ayant une pratique peu guidée par le calcul, au moins conscient, en terme de coût bénéfice, dans ma vie quotidienne et professionnelle, même si j'ai des pratiques stratégiques, j'ai développé une sociologie plutôt « utilitariste » en terme d'intérêt, de contrainte et de rapport de pouvoir. C'est au fond assez « logique » d'un point de vue psychanalytique ou anthropologique : l'imaginaire, - et dans toute modélisation des sciences humaines le chercheur projette une partie de son imaginaire -, n'est pas une reproduction de la réalité ou une copie fidèle des pratiques, mais au contraire bien souvent le reflet inversé de celles-ci, au moins tant qu'il n'y a pas eu de travail d'élucidation sociologique ou personnel sur ce rapport. Comme l'a montré Gérard Althabe en 1969, pour les Betsimisaraka de la côte Est de Madagascar, l'imaginaire est un moyen de se libérer des contraintes de la réalité. L'imaginaire est un moyen de supporter les difficultés de la vie quotidienne. Il est notre part d'enchantement. L'enchantement est une part de la connaissance.

L'anthropologie rejoint Max Weber. L'imaginaire participe de l'ordre des croyances et nous ne pouvons pas vivre sans croyance, sans symbolique et sans jugement de valeur, contrairement à ce que laisse entendre Raymond Boudon (1999). Tout en s'appuyant sur les approches cognitives, R. Boudon montre comment nous sommes engagés, autant comme individu « ordinaire » que comme scientifique, dans des « tunnels cognitifs » (cf. M. P. Palmarini, 1995). Mais, il semble « croire » que le scientifique pourrait leur échapper, qu'il existerait une objectivité, un absolu, voire une pureté de la connaissance et que toute pensée relativiste serait sensée entachée d'impureté. Or non seulement il n'existe pas de science « pure et parfaite », mais « l'impureté » est une des conditions de la connaissance scientifique. Cette recherche de la pureté cognitive rejoint, belle ruse de l'histoire intellectuelle, la recherche de pureté anti utilitariste, celle qui valorise le don, la gratuité ou le sens contre l'impureté de l'intérêt, des rapports marchands, de la consommation et en « dernière analyse » de l'argent.

Je me sens souvent méfiant, mais toujours intéressé, face aux chercheurs qui développent des théories qui sur valorisent la gratuité surtout quand ils appuient sur des

---

<sup>1</sup> Professeur d'anthropologie sociale et culturelle à la Sorbonne (Paris V) ; directeur adjoint du CERLIS, CNRS, Sorbonne ; directeur de la collection « Sciences sociales et société » aux PUF ; directeur scientifique d'Argonautes (email :desjeux.argonautes@francenet.fr) et professeur invité à Tampa (USA), Guangzhou (Chine) et Odense (Danemark).

exemples africains comme Serge Latouche (1998) et plus généralement les chercheurs du réseau MAUSS (Mouvement Anti Utilitariste des Sciences Sociales) animé de façon originale et « intéressante », et ce n'est pas qu'un jeu de mot, par Alain Caillé. Je me demande souvent quel est leur intérêt à développer une théorie de la gratuité et quel est le sens de leur anti utilitarisme.

En terme théorique la réponse est claire et légitime : ils se positionnent contre une des pensées dominante en économie, celle de la microéconomie walrassienne qui sur valorise la rationalité de l'agent économique abstrait, même si aujourd'hui cette approche, très proche du cognitivisme finalement, intègre de plus en plus des contraintes de « connaissance imparfaite » (cf. Pierre Cahuc, 1993).

En terme moral, la discussion est plus ambiguë, car elle touche aux valeurs de chacun et aux postulats implicites qui organisent nos modes de pensée. Pour moi, ne pas tenir compte de l'intérêt de l'autre c'est quelque part introduire une négation implicite de son altérité sociale. C'est le réduire à son sens. C'est le ramener à ce qu'il y a de plus subjectif, au sens de ce qui fait qu'un acteur social est un sujet, possède une identité, c'est-à-dire ce qu'il y a le plus difficile à négocier socialement. Partir des intérêts de l'autre et des siens me paraît plus négociable, c'est pourquoi partir des intérêts me paraît une des conditions de la démocratie politique. A l'opposer, prôner la gratuité et le don « dans l'imaginaire » peut servir à couvrir en pratique des comportements utilitaires et intéressés, voire des pratiques implicites d'imposition de son sens à soi.

En terme empirique, j'observe en France que la mobilisation du sens et de l'intérêt (D. Desjeux et *alii*, 1996c) varie en fonction des étapes du cycle de vie, des situations sociales ou de la configuration du jeu social au village, dans la famille ou au bureau à une échelle micro-sociale (D. Desjeux, 1996a, b, 1993, 1987 pp. 217-220). Cette mobilisation est souvent sous contrainte. Elle renvoie à des rapports de pouvoir ou à des formes de coopération, ce que montre l'analyse du fonctionnement de la circulation de l'argent au sein du lignage et entre lignages au Congo, au début des années quatre vingt.

### **1. Pression foncière, consommation urbaine et développement des rapports marchands lignagers**

Le système agraire analysé ici est situé à l'ouest de Brazzaville, au Congo, dans le Pool, autour du village sundi de Sakamesso (D. Desjeux, 1987). Sur le plan agricole, le terroir comprend 6 types de champs, dont les trois plus stratégiques sur les plans alimentaires et monétaires sont les « jardins de bas fond » (*nsaba*) où poussent les légumes commercialisables, les « champs de forêt » (*nsitu*) où pousse le manioc (*yaka*), l'aliment de base de la famille au village et pour vendre à la ville, et les « champs de savane » (*nseke*) où poussent l'arachide et le maïs à usage plutôt familial mais sans exclusive . Les hommes

coupent la forêt et les femmes font les plantations, suivant une classique division sexuelle des tâches. Les « champs de forêt » pour le manioc sont les plus stratégiques.

Chaque champs est soumis à un temps de jachère spécifique, c'est-à-dire une période pendant laquelle rien n'est cultivé sur ces parcelles. Pour les *nseke*, c'est une jachère courte de moins de 4 ans. Pour les *nsitu*, c'est une jachère longue de 7 à 8 ans. Avant les années soixante, elle pouvait atteindre 15 ans. Ceci signifie une forte pression sur la terre qui limite son temps de repos et donc sa qualité, voire qui provoque une stérilisation de certains sols déforestés et donc la surface de la terre arable disponible pour assurer la survie alimentaire du groupe. Cette pression est due à la fois au fait que les hommes se sont mis à cultiver la terre, travail qui autrefois était réservé aux femmes, et au développement des cultures marchandes qui demandent une extension des surfaces cultivées pour fournir les consommateurs urbains en produits alimentaires.

La distribution du foncier suit en partie les règles de la filiation et de l'alliance lignagère, et en partie celle des rapports marchands. Par filiation matrilineaire au sein du lignage ou *kanda*, le sang passant par les femmes, et par alliance, liée au mariage, chaque homme ou femme a droit à un accès gratuit à la terre de sa famille ou de sa belle famille.

Cependant du fait d'une répartition inégale du foncier entre lignages, il n'y a pas de propriété foncière individuelle et privée, et de la jachère, tous les ans une partie des paysans sundi se retrouve sans terre familiale disponible gratuitement. Il faut donc qu'ils louent une partie des champs qui leur sont nécessaires. Autrefois, cette contrainte était résolue grâce à l'existence d'une aire matrimoniale étroite : les hommes et les femmes se mariaient dans le même village ou dans un village à moins de 10 kilomètres, soit 2 à 4 heures de marche à pieds pour aller à son champs une fois par jour.

Une solution complémentaire, toujours en vigueur, consiste à faire fonctionner la circulation annuelle de l'accès à la terre comme une « tontine » : tous les ans certains chefs de lignage reçoivent les paysans sans terre sur les terres de leur famille, puis l'année d'après ce sera le tour d'autres chefs de lignage, et ainsi de suite. Chaque année, les familles « donneuses » de terre sont aussi les familles « receveuses » de l'argent de la location. La tontine est surtout appliquée sur les terres stratégiques, celles où l'on cultive le manioc.

La tontine est un modèle culturel de résolution des problèmes (D. Desjeux, 1998) qui fonctionne suivant une circulation égalitaire et circulaire des receveurs vis à vis du groupe pour le travail, les champs, l'épargne ou la circulation des élites ou de manière inversée, la nuit, des donneurs vis à vis du groupe, avec la sorcellerie. La tontine apparaît ici comme un instrument de sécurité sociale collective qui permet à tous l'accès à la terre, gratuitement ou en payant, et de créer une garantie alimentaire grâce au fait qu'elle est plus strictement appliquée sur les terres à manioc, l'aliment de base de la vie quotidienne.

Cependant, le poids du système pèse surtout sur les femmes. Les hommes sont moins soumis au manque de terre du fait de la règle de résidence avunculo locale, c'est-à-dire que l'homme habite dans le village de son oncle maternel (le frère de la mère ou *ngwa kazi*), là où est la terre de la famille. Si la femme s'est mariée loin des terres de sa famille et qu'elle habite chez son mari, règle viri locale, ce qui est le plus fréquent, elle doit louer des terres pour assurer sa survie.

En 1980, plus de la moitié des femmes de Sakamesso venait de loin et donc devaient payer des locations aux autres chefs de lignage, les *mfumu kanda* qui sont en même temps les « chefs de la terre » (*mfumu nsi*). C'est cet argent, celui de la location, qui va circuler au sein du lignage et entre lignages. Il va à la fois circuler pour renforcer les liens sociaux traditionnels, qu'ils soient de domination ou de coopération, et à l'intérieur des circuits marchands.

En plus du système lignager, existe un système moderne de coopération agricole. Pour une partie des villageois, et pour un jour par semaine, ils sont organisés en pré-coopératives agricoles dont la fonction est d'organiser la mise en place de cultures de groupe sur des champs cultivés en communs, principalement des choux chinois « petsai » et des légumes. Les produits de la terre sont vendus sur le marché, mais la plus grande partie de l'argent ne circulera pas, comme l'argent de la location, dans les caisses lignagères : elle servira, normalement, aux investissements agricoles du groupe. C'est bien souvent une des sources de conflits.

La variété des types de champs et des formes d'organisation sociales lignagère ou collective de l'agriculture correspond à une des stratégies classiques des agricultures tropicales à sol fragile et pauvre : diversifier pour limiter les risques liés aux incertitudes climatiques et à la pression sur le foncier. La diversification des champs et des cultures conduit à la mise en place de deux circuits de circulation des produits agricoles : un circuit lignager non monétaire au sein de la famille sous forme d'autoconsommation, et un double circuit monétaire au sein du lignage et avec le marché. Les frontières entre ces circuits sont cependant loin d'être étanches.

## **2. La circulation de l'argent : sorcellerie, contrôle sociale et redistribution**

Quand un paysan doit louer une terre à un chef de lignage, il doit lui payer une location. S'il ne paye pas la location il prend un risque important celui d'être attaqué en sorcellerie, d'être « mangé ». Pour payer la location, il a cultivé des légumes ou du manioc. Une partie sera vendue à un commerçant, le jour du marché. Celui-ci vient avec sa « Toyota plateau » acheter les légumes au village. Il est souvent de la région, voir du même village. Une partie de l'argent de la vente va donc être utilisée pour payer la location, et part dans la caisse du lignage du chef de la terre qu'il est en train de cultiver. Cette argent est mis dans une « caisse de lignage » dont le contenu est tenu secret.

Un peu plus tard, le paysan locataire marie une jeune femme de sa famille à un membre du lignage qui lui a loué la terre peu de temps avant. Le lignage qui fournit le garçon doit payer la dot pour avoir la fille. Celle-ci va varier en fonction du métier du garçon, suivant qu'il est un fonctionnaire, c'est plus élevé, ou un paysan, ou suivant que la fille a fait des études, c'est plus élevé, ou non.

L'argent de la dot est à la fois fournie par les autres membres du lignage du futur mari et par la caisse de lignage. C'est donc l'argent de la location de la terre qui va être en partie utilisée pour payer la dot de la fille du lignage du locataire. En ce sens, l'argent revient dans son lignage d'origine. Ensuite à l'intérieur du lignage, l'oncle de la fille va redistribuer une partie de la dot aux cadets sociaux, aux autres membres du lignage et notamment à notre locataire. L'argent de la dot servira à acheter des objets utilitaires ou non utilitaires, comme des fer à repasser, des mouchoirs de tête ou des moutètes (paniers). La fonction de certains objets peut évoluer au cours de la vie et passer d'utilitaire à symbolique et vice versa. Les objets ont une vie sociale dont la valeur et l'usage varie au cours du cycle de vie, comme l'a déjà montré Igor Kopitoff (Appadurai, 1986). La boucle est bouclée. Bien sur le cas est théorique en ce sens qu'il n'est pas possible de suivre l'argent de la location sur tout son parcours, mais la circulation, elle correspond dans sa généralité à la réalité. L'argent circule. Elle n'est pas accaparée par un groupe. Elle circule sous contrainte symbolique forte.

### **3. Redistribution et réseaux sociaux**

Au Congo c'est finalement en partant de la famille élargie et de la « communauté » villageoise, vues comme un réseau, qu'il est possible de comprendre le sens social de la circulation de l'argent. Celui-ci n'a rien d'extraordinaire si on fait un détour par l'histoire, au moment de la construction de l'Etat de droit en France avec Richelieu, et par notre propre société aujourd'hui, avec les grands corps de l'Etat (cf. D. Desjeux, avec la collaboration de S. Taponier, 1991).

Historiquement en France, au 17<sup>ème</sup> siècle, Richelieu a pratiqué une politique de redistribution à travers une politique clientéliste systématique, comme l'a montré l'historien anglais J. Bergin dans son livre *Pouvoir et fortune de Richelieu* (1987). Le ministère de la Marine dont il était en charge lui a servi pour recruter « nombre de ses clients et serviteurs » comme l'écrit Bergin. Ce ministère a fini comme un des trois grands gouffres financiers du royaume du fait de la politique de réseaux, de *networking* comme on dirait aujourd'hui, de Richelieu.

La question de la redistribution est en effet directement liée à celle des réseaux sociaux, qu'ils soient désignés, sous des formes le plus souvent péjoratives, sous les termes de « clientélisme » ou de « piston » dans la tradition française, « crony », les copains en anglais, pour décrire les régimes politiques du sud est asiatique, de « Guanxi » en Chine

(D. Desjeux, Zheng Li hua, 1998), de « tribalisme » en Afrique (D. Desjeux, 1980), de « grand corps de l'Etat » et de « technocrates » en France (E. Friedberg, D. Desjeux, 1972, D. Desjeux, 1973), ou... de « capital social », plus positivement aujourd'hui, avec Putnam et Coleman ! Je reconnais volontiers que la base du recrutement des réseaux est différente, entre un recrutement familial et un recrutement par grande école, encore que la famille et l'origine sociale jouent un rôle non négligeable, mais les mécanismes et les logiques de fonctionnement de tous ces réseaux me paraissent bien proches en terme de logique de carrière, d'entraide, de territoire, de redistribution de primes, voir d'endogamie sociale, i.e. de mariage dans un groupe social proche. Je sais bien que cette comparaison entre « tribalisme » et « grands corps » ne va pas de soi car elle se centre sur le mécanisme abstrait au détriment de la forme concrète du réseau. En effet, la première fois que je l'ai proposé en France au milieu des années quatre vingt à la revue *Gérer et comprendre*, l'article a été refusé par un *referee*...ingénieur au corps des mines. Mais je pense que cette comparaison vaut d'être explorée et donne sens à la question de la circulation de l'argent dans toutes les sociétés. La circulation de l'argent est encadrée dans un rapport social avant de fonctionner sur un marché libre.

Le second point important à rappeler est que l'argent circule notamment parce que fonctionne la contrainte symbolique que l'on appelle classiquement « sorcellerie » ou plus techniquement une pratique « magico-religieuse ». La sorcellerie est d'abord un moyen d'expliquer les malheurs du quotidien avant d'être une pratique magique qui agirait mystérieusement (cf. D. Desjeux, 1987). Elle est ensuite, comme je l'ai suggéré ci-dessus, un outil stratégique dans les rapports de pouvoir qui structurent les relations entre aînés et cadets sociaux. Son efficacité tient au fait qu'elle permet de gérer sur un mode symbolique, les incertitudes du quotidien, pour reprendre le concept central de Michel Crozier dans *Le phénomène bureaucratique* (1963), autrement dit celui de « zone d'incertitude ». Le chef de lignage (*mfumu kanda*) est celui qui possède le pouvoir de protéger ou de provoquer les attaques en sorcellerie qui menacent potentiellement les membres de sa famille. C'est sur cette expertise de maîtrise de l'incertitude des aléas du quotidien que repose en partie son pouvoir sur les cadets sociaux pour les faire travailler ou obtenir de l'argent de leur part. Mais ceux-ci ont de fait la possibilité de contre attaquer et d'obliger ainsi les aînés sociaux à redistribuer les revenus de la caisse lignagère au moment de payer la dot mais aussi en cas de problème et de dépense imprévues.

Ceci explique que les aînés sociaux tiennent secret le montant de la somme de la caisse de lignage. Cela leur permet d'avoir des marges de manœuvre pour refuser ou accepter de donner l'argent demandée par un cadet social pour payer des études, un vélo ou un toit en tôle. Mais la sorcellerie les contraint à continuer à faire circuler l'argent sous peine de se voir attaquer, ou pire de se faire accuser de sorcier. La sorcellerie est un moyen symbolique de gestion des relations de pouvoir et de contrôle de la circulation de l'argent

entre aînés et cadet sociaux. C'est « l'équilibre de la terreur ». En quelque sorte tout le monde se tient par la sorcellerie !

### **Conclusion**

Par rapport aux débats sur l'extorsion de la plus value dans les années soixante dix (P.P. Rey, 1971), ou aujourd'hui sur le don (A. Caillé, 1994), je constate que la réalité empirique nous apprend autre chose. La circulation de l'argent de la location ne se limite pas au seul mécanisme de l'extorsion des aînés sociaux sur les cadets sociaux, puisqu'il y a de fait redistribution aux cadets sociaux, femmes et jeunes. Mais la redistribution ne peut être non plus assimilée à la gratuité, puisqu'elle renvoie à la contrainte symbolique de la sorcellerie qui oblige autant les cadets sociaux à payer la location, que les aînés sociaux à redistribuer, sous peine d'être à leur tour attaqués en sorcellerie.

L'exemple de la location foncière et de la dot montre que l'argent circule sous trois formes : l'extorsion, le don et la redistribution. Suivant le découpage de l'observateur c'est une de ces trois formes qui sera privilégiée. Je pense que le don et l'extorsion sont deux moments d'un processus socio-économique qui en comprend cinq : la production, la prestation/extorsion, l'échange, la redistribution/don et la consommation. A chaque étape se pose la question de l'équité de l'échange et des valeurs que chaque groupe mobilise pour la mesurer en terme de don ou d'extorsion.

L'intérêt de ce cas, pour comprendre les sociétés d'aujourd'hui, occidentales ou non, est de montrer, dans le champs de la consommation et du quotidien, qu'à la différence du « post modernisme » français, anglais et américain», - pris ici comme une commodité de langage car je ne pense pas que ce courant existe réellement comme courant unifié -, que la consommation dont ce courant a eu le mérite de rappeler l'importance, ne se suffit pas à elle-même, que l'hédonisme n'est pas le tout de la société contemporaine, au contraire de la démonstration brillante de C. Campbell (1987) et que la production fait encore largement partie du jeu.

De même à la différence des théories du don et de la gratuité, dont l'intérêt est de rappeler les limites de l'utilitarisme, cet exemple rappelle l'importance des effets de contraintes, des rapports de pouvoir et des effets d'imposition dans le jeu social, même dans les sociétés les plus démunies et les plus dominées économiquement.

## Bibliographie

- Althabe Gérard, 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Maspero
- Appadurai Arjun (éd.), 1986, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press
- Bergin J., 1987, *Pouvoir et fortune de Richelieu*, Paris, Laffont
- Boudon Raymond, 1999, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF
- Caillé Alain, 1994, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte/MAUSS, coll. "Recherches"
- Campbell Colin, 1987, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Londres, Blackwell
- Crozier Michel, 1963, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil
- Desjeux Dominique, Zheng Li Hua, 1998, « Objets du quotidien et espaces de vie à Guangzhou, Chine », *Anthropoethes*, Vol III (1), pp 27-30
- Desjeux Dominique, 1998, « les enjeux de l'interculturel », in J.F. Dortier, *La communication appliquée aux organisations*, éditions Démos
- Desjeux Dominique, 1996a, "Tiens bon le concept, j'enlève l'échelle... d'observation", *UTINAM n° 20*, Paris, L'Harmattan, pp 15-44
- Desjeux Dominique, 1996b, "Scales of Observation: a Micro-sociological Epistemology of Social Science Practice", *Visual Sociology*, volume 11, n°2, pp 45-55
- Desjeux Dominique, Berthier Cécile, Jarraffoux Sophie, Orhant Isabelle, Taponier Sophie, 1996c, *Anthropologie de l'électricité. Les objets électriques dans la vie quotidienne en France*, Paris, L'Harmattan
- Desjeux Dominique, 1993, "La décision, entre stratégie consciente et forces aveugles", *Sciences Humaines hors série n°2*, pp. 43-46
- Desjeux Dominique (avec la collaboration de Sophie Taponier), 1991, *Le sens de l'autre. Stratégies, réseaux et cultures en situation interculturelles*, Paris, UNESCO (réédition, 1994, L'Harmattan)
- Desjeux Dominique, 1987, *Stratégies paysannes en Afrique Noire. Le Congo. Essai sur la gestion de l'incertitude*, Paris, L'Harmattan, coll. "Alternatives rurales"
- Desjeux Dominique, 1980, « Le Congo est-il situationniste ? 20 ans d'histoire politique de la classe dirigeante congolaise », *Le Mois en Afrique*, pp. 16-40
- Desjeux Dominique, 1973, *Le corps des mines ou un nouveau mode d'intervention de l'Etat*, Paris, AUDIR, micro-Hachette
- Cahuc Pierre, 1993, *La nouvelle microéconomie*, Paris, La Découverte (éd. 1998)

Friedberg Erhard, Dominique Desjeux, 1972, « Fonction de l'Etat et rôle des grands corps : le cas du corps des mines », *Annuaire International de la Fonction Publique*, pp 567-585 ;

Latouche Serge, 1998, *L'autre Afrique. Entre don et marché*, Paris Albin Michel

Palmarini Masimo Piattelli, 1995, *La réforme du jugement ou comment ne plus se tromper*, Paris, O. Jacob

Rey Pierre Philippe, 1971, *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la " Comilog " au Congo Brazzaville*, Paris, Maspero