

---

## Économie populaire et modernité endogène

Mouhamedoune Abdoulaye Fall

Lorsque Jean Copans s'intéresse à la modernité africaine, il est contrarié par la complexité du phénomène. Son ouvrage *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie* semble ainsi plus un témoignage de son dépit d'africaniste qu'un apport critique et analytique vers la modernité comme destination africaine. Telle est la deuxième lecture que lui-même fera de son ouvrage, lorsque sept ans après sa première publication, il exprime sa lassitude, sa solitude et sa déception, laissant l'Afrique, ses crises et ses ambiguïtés aux Africains (Copans 1997:14-15).

Partant de cet aveu, notre propos est de participer à ces débats sur la modernité africaine en investissant les phénomènes d'économie populaire. Plus précisément, en partant des réseaux sociaux et économiques ainsi que des pratiques socioéconomiques auxquelles ils président, nous interrogeons les représentations de la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis du Sénégal, ville dont les activités économiques, comme dans l'essentiel des villes de l'Afrique de l'Ouest, sont dominées par l'économie populaire. L'idée que nous défendons est que l'économie populaire, de sa découverte à sa promotion, met en exergue un processus complexe de recomposition de valeurs provenant d'horizons divers de la part des Africains et affecté à la résorption de la crise sociétale que traversent les sociétés africaines. Nous dénommons ce processus « modernité endogène ».

Dans notre entendement, la « modernité endogène » prend le contre-pied de la modernisation des structures sociales entamée par les puissances coloniales et pérennisée au lendemain des indépendances par la construction du développement. Sans se fondre dans un quelconque traditionalisme, la « modernité endogène » critique le triomphe de la modernité occidentale et de son corollaire, à savoir le triomphe de l'économie marchande capitaliste. Il nous semble que nous

pouvons constater sa réalité à travers les phénomènes d'économie populaire, en interrogeant notamment les dynamiques artisanales à Saint-Louis du Sénégal, ville officiellement issue de la rencontre entre l'Occident et l'Afrique<sup>1</sup>.

En quoi la compréhension du malaise de Jeans Copans peut-elle nous informer sur les réalités endogènes et la qualité modernisatrice des phénomènes d'économie populaire à Saint-Louis ?

Pour répondre à cette question, nous commencerons par montrer qu'en Afrique noire, la découverte, la nomination et la promotion d'une économie informelle/populaire sont la résultante d'une opposition à la fois ancienne et contemporaine entre une Afrique traditionnelle et un Occident moderne. Restaurés dans leur cadre historique et interrogés selon une démarche socio-anthropologique, nous verrons, ensuite, que les phénomènes d'économie populaire informent sur les innovations et les attentes sociales à l'échelle de la société globale, révélant ainsi leur qualité de signe de rupture avec le passé et de source d'interrogation du dominant.

### **Modernité occidentale et découverte de l'économie informelle**

Le problème auquel Jean Copans s'est confronté semble enraciné dans deux biais indissociables.

D'une part, il est bien difficile de penser à la modernité sans la ramener à la modernité occidentale ou sans se référer à cette dernière. Ainsi, en évoquant le XVIII<sup>e</sup> siècle européen, la désillusion de Jean Copans est inévitable. Car, même s'il prévient que « *Modernité n'est pas modernisation* » (Copans 1990:230), l'idée d'une modernité et d'une modernisation simultanées en Occident l'amène à en rechercher la trame en Afrique. Or il se rend compte que :

La production de la modernité sur la longue durée en Afrique noire (...) prend d'abord la forme d'une simple modernisation, c'est-à-dire d'une acquisition imposée, non sui generis, de traits désincarnés et désarticulés de [la] modernité [occidentale] (Copans 1990:231).

Cette modernisation ne peut conduire à la modernité africaine ; elle ne fait que poursuivre le remodelage des structures sociales africaines entamé par les puissances impériales occidentales et semble réduire au silence « *les témoins africains de notre temps* » (Copans 1997:15). Ce premier biais, suffisant pour expliquer l'illusion d'une modernité africaine, n'est cependant que la résultante d'une insuffisance épistémologique plus profonde.

D'autre part donc, si, comme le défend Jean Baudrillard, il n'y a ni de théorie ni de loi de la modernité, mais une logique et une idéologie de la modernité (Baudrillard 1990:552), l'histoire des sciences laisse croire le contraire. Telle semble d'ailleurs la source profonde du désenchantement de Jean Copans. En évoquant à travers « l'histoire de la philosophie et des sciences sociales » de ces

derniers siècles les « relations entre la production (et la reproduction) de la société et l'élaboration des connaissances à propos de et à destination de cette même société » (Copans 1990:230), il semble averti du piège ; mais son constat premier aboutit à l'aveu de son impuissance. Il est victime, avance I. Wallerstein, de la crise de nos sciences (Wallerstein 1990:368).

D'après ce dernier, les « dilemmes intellectuels et moraux » qui obstruent le long chemin vers la modernité africaine sont le produit de l'utilisation par « la vaste majorité des gens » de « superlunettes (...) fabriquées sur la forge de la philosophie des Lumières et (...) teintées de la quasi certitude d'un progrès inévitable et prométhéen », incorporant « toute une méthodologie newtonienne dite scientifique » leur conférant des « pouvoirs mystiques » (Wallerstein 1990:369-370). Selon ce mysticisme, être moderne, c'est faire allégeance à la fois à l'individualisme, au scientisme et à l'économisme<sup>2</sup>, sous l'éclairage de la Raison (re)découverte des Anciens<sup>3</sup>. Dès lors, idéologies politiques ou théories et paradigmes scientifiques se relaient ou se combinent pour laisser croire qu'il n'y a qu'une seule façon de comprendre le monde et de le transformer ; ils finissent par donner l'impression – malgré les volontés de s'y opposer – que la raison est une création occidentale (Lalèyê 1996:466) et font des modèles construits<sup>4</sup> en Occident le symbole de l'universalité de la modernité occidentale (Chevallier 1998:661).

Lorsqu'on interroge « le critère économique de la modernité » occidentale, cette conviction est plus nette. « Perçue comme un progrès de mentalité, la rationalisation de la production » indique les modalités de transformation civilisée des sociétés ; l'« ambition prométhéenne fondée sur la science et la technique » devient la source de toute modernité. Dès lors, atomisation, mécanisation et industrialisation guident une pensée libérale triomphante. Cette dernière met le moderne non plus en rapport avec le « progrès », mais avec la « croissance ». *Homo œconomicus* incarne la figure de l'homme moderne et universel ; le moderne cesse d'être opposé à l'antique, pour désormais l'être au primitif (Le Goff 1988:93-95).

Telle est la principale grille de lecture qui accompagne les relations entre l'Occident et l'Afrique, depuis l'arrivée des Européens sur les côtes africaines. Les sociétés africaines font partie d'une périphérie qui n'entre dans l'histoire qu'à travers sa découverte par l'Europe. Comme dans les autres contrées découvertes, toutes les sphères de la vie sociale africaine sont lues à travers la loupe des dynamiques socioéconomiques et politiques occidentales. Dans le domaine religieux, « la mentalité primitive » des sauvages et barbares s'oppose à « la mentalité moderne » qui, par sa « faculté d'abstraction », réussit dans la sphère productive le « passage de l'artisanat à l'industrie », après avoir remplacé, au niveau politique, « la monarchie par la démocratie ». Le « progrès de l'esprit humain » est présenté comme celui de la civilisation occidentale, productrice de la « pensée laïque et scientifique » (Le Goff 1988:93-94), ou alors d'une « éthique

rationnelle » (Weber 1964:21). En transformant « l'histoire impériale en une histoire naturelle », les thèses évolutionnistes font de la « métaphore biologique de croissance » la base de tout changement social. Après avoir été à la base des idéologies (prétendument) civilisatrice (ou esclavagiste) et émancipatrice (ou colonialiste), elles culminent au triomphe de l'idéologie développementaliste (Assidon 1992:104) ou radicalement modernisatrice. Cette dernière est la clé du mimétisme ou de l'idéologie du rattrapage en Afrique ; elle est aussi la source de l'« informalisation » des économies africaines (Hugon 2003:65-67).

Si aussi bien l'esclavage que la colonisation ont suscité bien des positions critiques et radicales, l'indépendance des États africains sera hélas généralement suivie d'une torpeur idéologique et politique, repérable à travers les attitudes des leaders africains dans ce qui est appelé la renaissance du continent noir. Faire renaître le continent se confond avec la volonté de le sortir du sous-développement dans une approche économique du développement inspirée de l'Occident, et ressemblant fort à une théorie infinie sur un sous-développement constant<sup>5</sup>. Les indépendances n'introduisent donc pas une nette rupture avec ce qui a été une véritable « périphérisation » du continent. L'on semble en effet oublier que l'expansion de la modernité occidentale coïncide avec la naissance de « l'économie-monde européenne » et que l'occupation des contrées africaines obéit à une volonté d'asseoir une emprise militaire et économique européenne sur le monde (Adda 2002:49). En acceptant d'être sous-développés et en supposant que recevoir des bienfaits de l'Occident leur permet de se moderniser pour, progressivement, s'industrialiser et aboutir au développement économique, les pays africains produisent des « économies marginales » (Guissé 1979:75 et 104), « dissociées de la satisfaction des besoins locaux » (Adda 2002:49) et donc incapables de nourrir leurs populations. Fort logiquement, lorsque l'économie du développement s'intéresse à la manière dont vivent ou plutôt survivent ces dernières, l'on découvre une multitude d'activités échappant au fisc et aux statistiques officielles. On nomme le phénomène économie informelle (Lautier 1994 ; Hugon 2003).

### **Désubstantialisation de l'économie populaire et problématique de la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis**

La découverte de l'économie informelle intervient ainsi une dizaine d'années après les indépendances, autour des premières controverses sur la construction du développement en Afrique (Lautier 1994:7-8). Fidèle aux approches qui lui auraient donné naissance alors qu'elle semble les remettre en cause, les économistes sont les premiers à s'y intéresser avec l'hypothèse que sa formalisation ou sa modernisation permettrait d'achever le processus supposé conduire au développement. Des institutions sont créées à cet effet, des programmes et des politiques spéciaux élaborés et des actions volontaristes entreprises. Encore une décennie plus tard,

en 1980, l'informel semble résister à toute approche volontariste ; l'économie informelle donne d'ailleurs l'impression de se nourrir de toutes les attentions qui lui sont consacrées pour s'étendre davantage (Lachaud 1985:256). Cette excroissance suscite l'intérêt des anthropologues et des sociologues qui retrouvent les économistes sur les terrains informels et mettent en exergue leurs diverses configurations. Il apparaît bien vite que l'économie informelle a bel et bien une forme et que cette dernière, à travers la mobilisation sociale qui permet une certaine mobilisation économique, est de nature populaire (Llena 2005:40).

Une autre décennie plus tard, en 1990, on ne parle presque plus d'économie informelle, mais d'économie populaire ou solidaire ; mais on l'oppose toujours à l'économie formelle et encore à l'économie moderne, révélant par-là que qu'elle soit dénommée informelle ou populaire, elle reste avant tout une économie qualifiée de traditionnelle au sein de sociétés encore loin derrière sur le chemin qui mène vers le progrès (Latouche 1991:120). C'est sans doute la raison pour laquelle, quelles que soient les évolutions sémantiques notées, les politiques de promotion qui sont consacrées à l'économie populaire – au moment où l'on parle de coopération au développement – restent calquées sur celles du temps de l'informel – pendant lequel l'on se proposait de sortir du sous-développement. À Saint-Louis, par exemple, malgré la densité des politiques de promotion des activités entrepreneuriales et la diversité des intervenants, l'économie populaire – ou plus précisément ici les activités artisanales – restent la principale source de revenu de l'essentiel de la population.

Pourtant, il préexiste une autre lecture de l'économie populaire qui pourrait rendre sa prise en charge féconde. Sans forcément adhérer au populisme auquel invite Jean Copans lorsqu'il fait l'expérience de « la revendeuse de beignets et du marchand de cigarette » (Copans 1990:354), il s'agit sans nul doute de procéder de manière radicale à la socio-anthropologie des pratiques économiques populaires. Cette socio-anthropologie encore balbutiante situe l'économie populaire dans la perspective d'une transition socioéconomique et, plus globalement, s'intéresse au « système économique-socio-culturel » qui lui donne sa propre cohérence (Niang 1996:66). Elle interprète les écueils économistes à la lumière des représentations des acteurs de l'économie populaire. Elle invite ainsi à s'intéresser au processus de recomposition qui s'y déroule, suite à la rencontre et à la combinaison des valeurs africaines, occidentales et orientales. Or c'est cette combinaison de valeurs qui semble faire de l'économie populaire le foyer d'une modernité endogène.

Pour saisir les liens éventuels entre l'économie populaire et la modernité endogène, le passage par les représentations sociales semble incontournable. L'assimilation de l'économie informelle ou populaire à une économie traditionnelle et le souhait de la faire transiter vers une économie formelle ou moderne invitent à ce passage. L'on se souvient que les différents débats sur l'Afrique, depuis l'arrivée des Européens sur les côtes du continent jusqu'à l'avènement de

l'économie populaire ont tous été marqués par l'opposition entre une Afrique traditionnelle et un Occident moderne. Depuis lors, les diverses interventions en Afrique ont été marquées par une telle opposition. Dans les faits, la construction du développement en Afrique s'est conciliée avec le thème de la renaissance du continent dès lors que la volonté de rompre avec les modes de gestion et d'administration coloniaux ont paradoxalement fait écho aux dynamiques civilisatrices (du temps de l'esclavage), émancipatrices (lors de la colonisation) et modernisatrices (à l'ère du développement), émanant ou inspirées de l'Occident.

À la fois politiques, économiques et intellectuelles, de telles dynamiques n'ont épargné aucune dimension de l'existence individuelle et collective africaine et se sont attelées à produire un nouveau sujet historique africain. Elles interviennent dès lors à travers les représentations de soi et des autres, mais aussi sur les représentations de soi, de ce que l'on fait, des raisons pour lesquelles on le fait et avec qui cela se fait. L'important ici ne réside pas uniquement dans ce que l'on fait, mais surtout dans les raisons pour lesquelles on le fait. Autrement dit, le vécu à lui tout seul semble incapable de rendre compte de manière satisfaisante des arrangements sociaux ; pour y arriver, force est de passer par une saisie intelligente du sentiment qu'inspire un tel vécu. Dans la pratique des sciences sociales, l'outil qui a la qualité d'informer à la fois sur le vécu et le sentiment, c'est justement la représentation sociale. Les représentations sociales permettent de comprendre les organisations sociales ainsi que les destins que se fixent ceux qu'elles régissent (Seca 2001).

Or l'investissement des sociétés africaines par les puissances coloniales, tout comme la tentative de réappropriation de leur destin de la part des Africains au lendemain des indépendances, se nourrit des mêmes représentations plusieurs fois séculaires sur le continent. L'existence permanente de l'économie populaire semble indiquer que les représentations qu'on se fait des Africains cohabitent difficilement avec les représentations qu'ils se font d'eux-mêmes. Car, aujourd'hui encore, malgré tous les efforts déployés, voire tous les sacrifices consentis, il semblerait que les pays africains, après être passés du statut de pays sous-développés à celui de pays en voie de développement, ont chuté dans le cercle infernal des pays pauvres très endettés. C'est ainsi, par exemple, que de l'indépendance à nos jours, la ville de Saint-Louis est demeurée une zone sinistrée où les populations n'auraient d'autres recours que des stratégies de survie, notamment des activités essentiellement artisanales.

La promotion des activités artisanales à Saint-Louis se révèle ainsi comme une situation intéressante à analyser, par le biais des représentations que les divers acteurs en présence s'en font, et avec l'idée de la coexistence conflictuelle de telles représentations. L'objectif simple est de voir comment les artisans organisés et les instances de promotion, à travers une représentation du contexte global qui les réunit, se représentent leur propre existence, et, partant de cette double

représentation, si leur collaboration préfigure une valorisation des uns et des autres, repérable à travers un secteur artisanal enfin productif. Cet objectif semble vite atteint, lorsqu'on sait en amont que les représentations puisent dans les imaginaires sociaux tout en concourant à la satisfaction des idéaux sociaux des groupes qui les partagent et que la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis semble obéir à l'opposition classique entre deux types idéaux, à savoir l'*Homo africanus* – figure limitée en Afrique, dont les logiques sont traditionnelles, religieuses, parentales et amicales – et l'*Homo œconomicus* – figure de la pensée économique moderne supposée rationnelle et universelle. En réalité, cette opposition laisse immédiatement sentir la conflictualité des représentations dans la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis. Néanmoins, deux délimitations sont nécessaires pour bien approcher ce problème. L'une d'elle porte sur la part de terrain à investir, l'autre sur les facteurs pertinents à interroger, incluant dès lors la manière de les interroger.

Pour la première délimitation, il suffit de consulter les différents diagnostics socioéconomiques sur la ville de Saint-Louis – et de séjourner un tant soit peu auprès des artisans – pour concilier les dynamiques productives et promotrices locales. Les filières considérées comme porteuses et occupées par des organisations artisanales féminines et mixtes sont : la transformation agroalimentaire avec ses deux branches (transformation des produits halieutiques et transformations des fruits et légumes) et la couture/confection. Au sein des associations artisanales ciblées, le principal critère distinctif pour retenir tel ou tel artisan est son affiliation à une structure mutualiste d'épargne et de crédit, vu l'importance accordée au secteur de la microfinance dans la promotion des économies locales. Au bout du compte, quatre études de cas sont réalisées, dont deux centrées sur la transformation agroalimentaire avec ses deux branches (entre les mains des femmes), une sur la couture/confection (sous-secteur mixte) et une dernière sur les mutuelles d'épargne et de crédit (MEC). Pour les acteurs institutionnels, le choix est plus aisé, facilité par leur visibilité sur l'espace communal : les agences de développement, les chambres consulaires, les services techniques déconcentrés de l'État, les ONG et les projets de développement qui interviennent sur ces filières.

La deuxième délimitation est plus difficile. L'interrogation de la longue durée et la volonté de ne pas réduire les résultats à de simples descriptions de la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis – ce qui ferait tomber dans le piège sournois du prescriptif au détriment de l'analyse – exigent l'adoption d'une démarche holistique. Le passage même par les représentations sociales ne laisse guère d'autre choix que d'interroger les représentations du contexte global afin de mieux cerner l'émergence des représentations du contexte économique, et d'en saisir par-là la conflictualité des représentations dans la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis.

Par ailleurs, un souci permanent est d'éviter de tomber dans les pièges des débats passionnés sur l'Afrique. À propos de tels débats, deux camps semblent s'affronter : celui des visions apocalyptiques sur une Afrique incapable de gérer ses crises et son destin et celui des visions apologétiques, généralement passéistes, parfois indigénistes et idéalisant un *Homo africanus* qui, de toute évidence, ne ressemblait pas aux artisans saint-louisiens. C'est ici où l'endogène – comme concept dynamique – est une issue intéressante. Il permet d'opérer la jonction entre un passé plus ou moins lointain qui a eu ses heures de gloire, mais aussi ses déboires et un présent certes problématique, mais pas aussi radicalement chaotique qu'on le prétend. Dans tous les cas, en considérant aussi bien les artisans que les représentants des dispositifs d'appui comme de véritables sujets à la fois politiques et historiques – afin de mieux valoriser leur qualité de sujets épistémiques –, on accède à la manière dont ils vivent ce présent. La combinaison d'outils classiques de recherche (observation participante, questionnaire, guides d'entretien, récits de vie, analyse statistique et analyse de contenu), en étant particulièrement attentif à la manière dont ils parlent d'eux-mêmes – à travers un recueil et une analyse des dictons –, livrent le sens qu'ils donnent à leur vécu et les destins auxquels ils aspirent.

### **L'économie populaire est une économie moderne**

Selon la pensée libérale, l'économie moderne obéit aux trois principes suivants : la rationalité substantielle d'*homo œconomicus*, l'universalité de l'utilitarisme économique et la coordination marchande (Hugon 2003:57). Si on soumet ces universaux économiques charriés par la pensée moderne occidentale aux réalités économiques à Saint-Louis, dans leur configuration matérielle et les raisons qui semblent expliquer une telle configuration, mais aussi selon les processus immatériels qui, compte tenu des insuffisances matérielles incontestables, en donnent une compréhension plus exhaustive, l'économie populaire devient, elle aussi, une économie moderne.

Les artisans saint-louisiens font sans cesse la dialectique entre la base matérielle de référence et les modes de production qu'elle implique, actualisant par là ce que Lalèyè appelle « économie » (Lalèyè 1996:468). L'examen du rapport existant entre leurs aspirations sociales (modèle de consommation) et les réalités de leur existence entrepreneuriale (modes de production) transforme l'irrationalité que la thèse libérale leur affecte en une autre rationalité. À accompagner les artisans saint-louisiens, deux raisons font qu'on est souvent tenté de relire un Adam Smith – dont les libéraux en économie prétendent suivre les enseignements – qui rappelle que les thèses libérales actuelles n'ont fleuri qu'après que l'intervention étatique a facilité l'exercice d'activités économiques apparemment désincarnées du souci collectif, et dont les intuitions susceptibles d'être des éléments de doctrine mettent davantage en exergue des préoccupations moralistes qu'économistes<sup>6</sup>. D'une part, les secteurs économiques à Saint-Louis, même ceux perçus comme porteurs, sont

généralement des activités de masse ; d'autre part, le professionnel saint-louisien situé dans la branche populaire de l'économie, quelle que soit l'activité qu'il mène, est un producteur qui fait face à un déficit matériel que seules compensent des vertus spirituelles. Et c'est ainsi qu'on découvre qu'auprès des artisanes et artisans saint-louisien, la représentation de l'économie est indissociée d'une représentation des idéaux sociaux et que mener des activités entrepreneuriales n'est pas une fin en soi, mais se fait en puisant à toutes les sources ainsi qu'à toutes les cultures rencontrées, pourvu que cela mène au bien-être de la société.

Les artisanes et artisans saint-louisien modulent leurs actions à partir d'une critique de la quotidienneté organisée. Ce qu'ils constatent, c'est que la société dans laquelle ils évoluent est en crise. Il s'agit d'une crise à la fois des valeurs socio-religieuses et politiques qui aggrave les conséquences vécues de la crise économique. À mieux les écouter, ce qui renforce la crise économique, c'est l'émergence ou le renforcement d'un certain individualisme ou *bop-sa-bop*<sup>7</sup>. Se pose alors un dilemme pour eux, car les effets combinés de la crise des valeurs sociales entraînent une angoisse du quotidien qui préside à une logique qui, aussi sécuritaire paraît-elle, est introvertie, à savoir l'individualisme. Car, si la précarité fonctionnelle des relations sociales rend compte et justifie le *bop-sa-bop*, la référence aux imaginaires socio-religieux fait que l'individualisme ne peut en aucun cas être élevé au statut de modèle social. Toutes leurs actions vont alors dans le sens de recréer les liens sociaux.

Leurs représentations de l'économie donnent une lecture plus complète de cette entreprise de récréation et des comportements qu'elle implique. Pour les artisanes et artisans saint-louisien, l'économie est à comprendre selon trois niveaux solidaires, à savoir son contenu, le travail, qui lui donne ses moyens, l'argent, et permet d'atteindre sa finalité, à savoir un bien-être économique socialement vécu, lorsque le travail valorisé socialement et religieusement permet de gagner de quoi entretenir les relations parentales et amicales. L'impression devient grande que l'opposition entre *æconomicus* et *africanus* est fondée et que les acteurs institutionnels ont alors raison d'incriminer les mentalités communautaires des artisans saint-louisien, dont l'irrationalité apparaîtrait à travers cette obsession de la solidarité alors que les conditions économiques la contestent.

Mais c'est oublier que partout ailleurs, l'économique en tant qu'il est une institution sociale régule tout ce qui est production, échange et consommation et que cette régulation varie en fonction des idéaux sociaux et des conditions concrètes d'existence, allant des infrastructures disponibles aux moyens déployés collectivement pour les entretenir et les améliorer. Si l'on est conscient de cela, l'on comprend pourquoi celui qu'on nomme entrepreneur de l'économie populaire se conçoit comme un simple travailleur qui, parce qu'il est exclu des circuits productifs officiels, mais exilé, a trouvé d'autres modes et d'autres lieux de production, conscient du fait que la crise économique qui le touche ne le soustrait en rien à l'obligation d'être productif, afin d'obéir à une logique permanente de la réciprocité. Autrement dit,

l'artisan saint-louisien est à la fois *œconomicus* et *sociologicus*, et, en cela, l'universalité d'*homo œconomicus* n'est pas contestée, mais ce qui le rend universel, c'est juste cette nécessité humaine de produire, d'échanger et de consommer, et non les modalités prescriptives et exclusives que lui affecte la pensée libérale en économie.

L'on comprend ainsi pourquoi la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis tarde à donner des résultats satisfaisants. La difficulté de mener des actions structurantes à Saint-Louis provient du fait que la situation qui y règne est polyarchique. Cela découle du fait que les entrepreneurs organisés (ou acteurs économiques) se représentent la crise sociétale que traverse le Sénégal pour mener leurs activités entrepreneuriales et que cet exercice part de et participe à la nécessité de recomposer les liens sociaux, alors que les promoteurs (ou acteurs institutionnels) bloquent sur une représentation des contraintes économiques, notamment en termes de forces et de faiblesses de l'économie locale, appuyée par l'idée qu'il est nécessaire de faire évoluer les acteurs économiques d'un esprit communautaire vers une culture entrepreneuriale. Non contents de souscrire aux rigidités qui font de l'économie une finalité, perdant dès lors de vue la totalité des actions des acteurs économiques, les acteurs institutionnels interviennent sans une harmonisation préalable de leurs actions et perpétuent de la sorte les déficits communicationnels et organisationnels qu'ils placent pourtant dans une place de choix parmi les blocages à un entrepreneuriat de qualité. Ainsi, la perturbation préalable de l'espace socioéconomique local se reproduit paradoxalement à travers la liberté de s'organiser et d'intervenir. S'il y a un projet commun qui fédère les uns et les autres – promouvoir l'entrepreneuriat local –, l'absence d'instances d'arbitrage, de coordination et de contrôle installe une situation incohérente et entraîne des clivages entre les groupes constitués autant entre les entrepreneurs organisés, les dispositifs d'appui qu'entre les deux entités.

Dès lors, à travers une réflexion critique – là où critiquer est simplement rechercher les fondements des réalités observées ou représentées –, le prétexte de la promotion de l'entrepreneuriat à Saint-Louis permet de faire une contribution à trois niveaux imbriqués. D'une part, une réflexion sur la construction du développement dans les sociétés africaines, d'autre part, l'entreprise transcendante de la modernisation des structures sociales en Afrique et, enfin, les différentes attitudes et comportements des élites africaines, notamment les chercheurs, dans ce vaste processus où les vérités semblent plus à rechercher, à réfléchir et à débattre, plutôt qu'à postuler hâtivement sur la base de théories exilées, aussi élaborées paraissent-elles. De ces trois niveaux, émerge humblement ce qui semble expliquer les difficultés de reconstruire les sociétés africaines suite aux déséquilibres sociétaux qu'elles ont subis, de l'esclavage à la construction du développement, en passant bien entendu par le moment le plus bref dans ce processus, mais néanmoins le plus dangereux qu'ait vécu le continent, à savoir la colonisation. L'urgence semble se situer dans un renouvellement à la fois des problématiques et des démarches pour élucider et transformer le social africain.

## Pour une socio-anthropologie des cultures africaines

L'économie naguère qualifiée d'informelle, aujourd'hui de populaire est le résultat combiné des actions qui ont été menées en Afrique, depuis l'esclavage qui a vidé le continent de ses bras jusqu'au développement qui poursuit la modernisation de ses structures sociales selon les visions colonialistes occidentales. La «périphérisation» du continent et les processus d'endoctrinement, de naturalisation et d'euphémisation qui l'ont accompagnée font perdre de vue les recompositions sociales que les populations africaines n'ont cessé d'opérer et que traduisent les phénomènes d'économie populaire. La promotion des activités artisanales à Saint-Louis ne prend pas en compte cette histoire douloureuse et toutes les ruptures opérées pour y faire face. L'on se serait ainsi rendu compte que les qualificatifs *informel et populaire* ne se justifient guère concernant l'économie saint-louisienne, sauf s'il s'agit de perpétuer l'opposition idéologique séculaire et inféconde entre une modernité occidentale et des traditions africaines, prolongeant la hiérarchie évolutionniste des sociétés qui passeraient de la sauvagerie à la civilisation ou du sous-développement au développement, ou encore d'un esprit communautaire à une culture entrepreneuriale.

S'il s'agit de s'inspirer de l'Occident qui, malgré les doutes qui l'assaillent de toutes parts, a réussi à faire croire que sa civilisation et son intelligence sont universelles, l'on gagnerait sans doute à se rappeler que sa modernité qui sert de caution justificatrice à sa volonté de dominer le monde n'est advenue qu'en opérant un saut dans le passé pour réactualiser des traditions antiques face à des esprits moyenâgeux qui avaient sans doute leur propre compréhension de la modernité, et l'on en comprendrait qu'être modernes, c'est vraisemblablement réussir la jonction intelligente entre un passé lointain, quel qu'il puisse être, et un présent qui nous défie, étant toujours incertain. Une telle inspiration nous éloignerait des tendances évolutionnistes qui empêchent la pensée de penser les multiples possibles, ne voyant que des destinations préétablies et bien souvent chimériques qui réduisent, pour le cas qui nous concerne et peut-être même au-delà, la portée du recours à toutes les solutions viables, en lui substituant le secours apporté par la seule intelligence occidentale. Elle nous permettrait d'élaborer des programmes de recherche aux consonances à la fois politiques et scientifiques, si tant est que la manière de faire la société soit indissociable d'une manière de la concevoir.

Les praticiens des sciences sociales en Afrique sont sans doute les premiers à être conscients de la triple mémoire (négro-africaine, orientale et occidentale) dans laquelle puisent les sujets épistémiques africains. Au Sénégal et en Afrique noire de manière générale, la réflexion sur le développement a exilé les consciences et les problématiques. Voilà pourquoi de nombreux chercheurs africains et africanistes se comportent comme si les principes de connaissance et de construction des sociétés humaines étaient figés dans le temps, comme si finalement seules les traditions des sciences sociales célébrées dans le limon de la modernité occidentale

étaient à même de rendre compte des dynamiques sociales et de présider aux reconstructions qu'exigent les multiples déséquilibres inhérents à toute vie en société. Tout en se nourrissant abondamment des modes de connaissance et de transformation occidentaux, l'on s'échine à établir un particularisme dans lequel ne se reconnaissent pas les sujets épistémiques de l'Afrique actuelle.

Les artisans et artisanes interrogés à Saint-Louis révèlent qu'une pratique différentielle des sciences sociales est pourtant possible et accessible. Compte tenu du sentiment de vide et de la panique qui s'emparent de tout individu aspirant à aller contre la pensée dominante, le passage par les représentations sociales peut rassurer la quête et l'entreprise de refondation d'une pensée lucide à propos de l'Afrique et sur l'Afrique. En ce qu'il permet d'investir les espaces sociaux dans leurs diverses configurations politique et juridique, économique, religieuse, sociale et culturelle, un tel passage facilite le retour aux sociétés africaines réelles, à leur histoire et à leur mode de fonctionnement. Ce retour a fondamentalement besoin d'une socio-anthropologie qui, qualifiée d'africaine ou non, se sera souvenue de l'origine sociale de toutes les sciences qui se disent sociales et qui intime au chercheur de participer aux dynamiques qu'il observe. On ne peut pas savoir comment les uns et les autres se pensent, en arrivent à penser et à se comporter de telle ou telle manière sans épouser leur mode de pensée et expérimenter leurs modes de vie ; mais il ne s'agit pas juste d'une observation participante. Autrement dit, on ne peut pas fonder la transformation d'une culture sur la base des connaissances qu'on en a, sans être impliqué – dans tous les sens du terme – dans le processus culturel qui lui donne naissance.

## Notes

1. En suivant l'histoire officielle, Saint-Louis est une ville témoin des premiers moments de la rencontre entre l'Occident et l'Afrique. Fondée dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, précisément en 1659 avec la construction de Fort Saint-Louis, la ville serait le produit du *désenclavement planétaire de l'économie-monde européenne* (Adda 2002:20) et apparaît, dès l'origine, comme un fruit de ce qu'on nommera bien plus tard « mondialisation ».
2. Pour plus de détails sur les composantes de la modernité, cf. Chevallier, J., 1998, « Vers un droit post-moderne ? Les transformations de la régulation juridique », in *Revue du droit public*, N°3, p. 659-690 ; Domenach, J.-M., 1986, *Approches de la modernité*, Paris, École Polytechnique ; Habermas, J., 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard ; Le Goff, J., 1988, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard ; Vannier, G., 1999, *Les grands courants de la pensée moderne*, Paris, Armand Colin.
3. *L'Humanisme*, né en Italie au XIV<sup>e</sup> siècle, en plaçant l'homme au centre de toute réflexion, semble le point de départ de l'aventure collective qui donnera naissance à la modernité occidentale comme processus culturel. Par la redécouverte des œuvres de l'antiquité grecque et romaine, il en extrait une philosophie de l'homme dont le but est de mettre en exergue la dignité de ses qualités spirituelles et la valeur de sa nature

morale. C'est ce courant de pensée qui aboutira à la *Renaissance* comme phénomène culturel. Cf. Fall, M. A., 2011, *Saint-Louis du Sénégal. Et si le développement n'était qu'une chimère ?*, Paris, L'Harmattan, p. 29-33.

4. On comprend par là aisément l'attrait que le développement aura sur les mentalités africaines. Ce que l'on appelle « développement » semble en effet se diluer dans les différents traits de la modernité dont l'un des traits essentiels est sa prétention à l'universalité. Les figures mêmes du développement (industrialisme, capitalisme, étatsisme) de même que ses valeurs afférentes (rationalisme, subjectivisme, scientisme) sont toutes des produits de la modernité. Pour les implications d'une telle remarque sur les manières d'interroger le social africain, cf. Fall, M. A., 2011, « Décoloniser les sciences sociales en Afrique », *Journal des Anthropologues*, n°124-125, p. 313-330 ; également Ly, B., 1989, *Problèmes épistémologiques et méthodologiques des sciences sociales en Afrique*, Dakar, UNESCO – CODESRIA.
5. Les premières théories du développement ressemblent plutôt à des théories du *sous-développement*, en ce sens qu'elles ont surtout résidé dans l'explication des processus de reproduction et de blocage qu'entraînaient les structures des *pays sous-développés* ; le dépassement de ces processus supposant juste un *évolutionnisme* (les solutions pour venir à bout d'eux passent par un processus linéaire) et un *reproductionnisme* (ces solutions existent et doivent se calquer sur les modèles occidentaux). L'explication se réfère en effet au mode de production occidentale (capitaliste ou socialiste) et donne ainsi l'image de médecins procédant à des diagnostics selon un remède préétabli et invariable, quelle que soit la maladie ! Cf. Fall, M. A., *op. cit.*, p. 26-27 ; également Boudon – Bourricaud, 2002, « Développement », in *Dictionnaire critique de la sociologie*, 2ème édition, Paris, Quadrige/PUF, p. 168-175.
6. Cf. Fall, M. A., *op. cit.*, p. 222-228.
7. Littéralement *bop-sa-bop* signifie « tête-ta-tête » ; en français courant, il renvoie à la formule *chacun pour soi*.

## Bibliographie

- Adda, J., 2002, *La mondialisation de l'économie, tome 1, Genèse, tome 2, Problèmes*, Paris, La Découverte, 125 et 127 p.
- Assidon, E., 1992, *Les théories économiques du développement*, Paris, La Découverte, 124 p.
- Baudrillard, J., 1990, « Modernité », in *Enclopediea universalis*, n°15, Paris, France S.A., pp. 552-554.
- Boudon – Bourricaud, 2002, « Développement », in *Dictionnaire critique de la sociologie*, 2ème édition, Paris, Quadrige/PUF, p. 168-175.
- Chevallier, J., 1998, « Vers un droit post-moderne ? Les transformations de la régulation juridique », in *Revue du droit public*, N°3, p. 659-690.
- Copans, J., 1990 (seconde édition revue, corrigée et augmentée d'une préface (1998)), *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Éditions Karthala, 373 p.
- Domenach, J.-M., 1986, *Approches de la modernité*, Paris, École Polytechnique, 209 p.
- Fall, M. A., 2011, *Saint-Louis du Sénégal. Et si le développement n'était qu'une chimère ?*, Paris, L'Harmattan, 178 p.

- Fall, M. A., 2011, « Décoloniser les sciences sociales en Afrique », *Journal des Anthropologues*, n°124-125, p. 313-330.
- Habermas, J., 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 484 p.
- Hugon, P., 2003, *L'économie de l'Afrique*, 4<sup>e</sup> édition, Paris, La découverte, 122 p.
- Lachaud, J.-P., 1985, « Les leçons de l'expérience : des possibilités à la mesure des espérances », in Lachaud, J.-P., Penouil, M. (dir.), *Le développement spontané. Les activités informelles en Afrique*, Paris, Pédone, Harmattan, p. 249-275.
- Lalèyè, I.-P. L., 1996, « La raison, une invention de l'Occident ? », in Lalèyè, I.-P., Panhuys, M., Verhelst, T., Zaoual, H. (dir.), *Organisations économiques et cultures africaines*, Paris, L'Harmattan, p. 465-470.
- Latouche, S., 1991, *La planète des naufragés*, Paris, La découverte, 238 p.
- Lautier, B., 1994, *L'économie informelle dans le tiers-monde*, Paris, La Découverte, 125 p.
- Le Goff, J., 1988, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, 409 p.
- Llena, C., 2005, « Économie populaire : laboratoire de la post-modernité ou forme ultime du capitalisme ? », in *Réfractations*, N°9, p. 35-48.
- Ly, B., 1989, *Problèmes épistémologiques et méthodologiques des sciences sociales en Afrique*, Dakar, UNESCO-CODESRIA, 44 p.
- Niang, A., 1996, « Le secteur informel une réalité à réexplorer : ses rapports avec les institutions et ses capacités développantes », in *Africa Development*, Vol XXI, n°1, p. 57-80.
- Seca, J.-M., 2001, *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin, 192 p.
- Smith, A., 1991, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations I et II*, Paris, GF Flammarion, 531 et 637 p.
- Smith, A., 1999, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Quadrige/PUF, 469 p.
- Vannier, G., 1999, *Les grands courants de la pensée moderne*, Paris, Armand Colin, 96 p.
- Wallerstein, I., 1990 (seconde édition revue, corrigée et augmentée d'une préface (1998)), Postface, in COPANS, J., *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Éditions Karthala, p. 367-370.
- Wallerstein, I., (2004), 2006, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, (I. Wallerstein), Paris, Éditions La Découverte (pour la traduction française), 173 p.