

# Dons, consommations et construction identitaire: le cas de Soninkés Sénégalais

**Louis César NDIONE**

Maître de Conférences à l'IUT de Reims Laboratoire REGARDS  
louis-cesar.ndione@univ-reims.fr

**Eric Rémy**

Professeur des Universités à l'IAE de Rouen, Laboratoire NIMEC  
eric.remy@univ-rouen.fr

## Résumé

---

En complément des grands mouvements économiques et financiers, les rituels d'échanges lors de migrations sont essentiels à la compréhension de la mondialisation de la culture. Dans ce cadre, nous proposons de regarder le parcours de migrants sénégalais, plus précisément celui de Soninkés à partir du paradigme du don. D'un côté, et marquant plus spécifiquement les premières périodes historiques, les pratiques de dons et contre-dons s'inscrivent dans une logique de perpétuation de l'ordre et du lien identitaire originel. D'un autre côté, révélant plus particulièrement la période actuelle, se met en place du « jeu » dans l'importance et le rôle de cette économie du don. C'est à ce niveau que ressort la domination des systèmes de don et la sophistication des objets attendus amenant les migrants à mettre en œuvre des usages et pratiques consommatoires pour échapper à cette part obligatoire du registre oblatif. Ces résistances autour du don relève de processus d'acculturation plus ouvert et de trajectoires identitaires plus fluides.

---

## Introduction

Le système mondial moderne est nourri par tout un ensemble de flux consommatoires composés d'échanges marchands et non-marchands, matériels et immatériels, relayés par les nouvelles technologies et les industries médiatiques, et qui donnent le ton à la mondialisation de la culture (Appadurai, 2001). Dans ce champ des mouvements internationaux, le phénomène migratoire comme étudié en *Consumer Culture Theory* est à voir comme un fait social (Arnould, 2006). Dans une perspective dynamique notre recherche porte sur la migration en mouvement. En particulier, elle s'intéresse aux échanges qui se jouent lors des allers-retours des migrants à partir du paradigme du don (Caillé, 2014). En effet, s'il semble possible d'avancer que le migrant, par ses allers retours, est un agent culturel, qu'il devient un passeur de pratiques et représentations de consommation, nous considérons qu'une part centrale de ces passages et échanges culturels se fait via des éléments qui relèvent du don. En effet, depuis la recherche pionnière de Sherry (1983) sur la compréhension du modèle du don de nombreuses recherches ont prolongé ce paradigme compréhensif (Bergadaà, 2006 ; Le Gall-Ely et Urbain, 2011). Giesler (2006) a aussi développé à travers la notion de « consumer gift system » le principe du don comme choix individuel d'où une pluralité des registres du don. Joy (2001) dans sa recherche sur la philosophie du don dans la culture de Hong Kong met l'accent sur le lien social dans la logique d'échange. Ces influences sont portées selon elle par la tradition du taoïsme et du confucianisme d'une part et d'autre part du fait du sens du *guanxi* dans les contextes impersonnels et d'affaires. On retrouve à ce niveau la valeur du lien social (Cova et Rémy, 2001) définit comme « ce que vaut un objet, un service un geste quelconque dans l'univers des liens, dans le renforcement des liens » (Godbout et Caillé, 1992, 244). Plus récemment, Belk (2012 : 717-718) a introduit le concept de « sharing » comme « un acte et un processus de distribution » tout en reconnaissant l'imprécision de la ligne de démarcation « entre le don, le partage et l'échange d'objets ».

A partir d'une perspective contextuelle, nous considérons l'économie du don et du contre-don des migrants sénégalais. En effet, « très peu de recherches ont été menées sur l'origine ethnique des individus, bien qu'il semble que l'immigration et l'acculturation puissent avoir pour conséquences des pratiques de don particulières » (Le Gall-Ely, 2013 : 52). Les recherches sur l'acculturation du consommateur permettent de montrer les processus de construction identitaire à partir des pratiques de consommation (Askegaard et al., 2005 ; Özçağlar-Toulouse et al., 2009). A partir de la compréhension des régimes du don, il devient aussi pertinent de voir les logiques identitaires sous-jacentes et leurs évolutions dans l'expérience migratoire. Au-delà de cette orientation, notre recherche cherche aussi à dépasser

l'approche statique du don en prenant compte la dynamique de celui-ci dans le parcours des donateurs et des communautés (Le Gall-Ely, 2013 : 63). Pour ce faire, nous sommes intéressés à l'immigration historique des migrants Soninkés sénégalais, qui représentent le « groupe dominant, à la fois sur le plan numérique et sur le plan des images qu'il imprègne dans les représentations que la société d'accueil se fait de l'immigration d'Afrique noire » (Barou, 1990). Cette société de type villageoise et rurale a historiquement mis en place un système de prestation totale au sens de Mauss fonctionnant sur des logiques oblatives et permettant de structurer et maîtriser les flux monétaires, matériels et statutaires. Ces logiques de don « intergénérationnelle » (Bradford, 2009) et « intracommunautaire » (Weinberger et Wallendorf, 2011) mettent en avant l'appartenance, le statut et les rôles institués en s'appuyant sur des individus attachés à un collectif. Depuis quelques années néanmoins ce système est perçu de façon plus négative et l'individu migrant laisse la place au sujet. Celui-ci vient perturber et critiquer les équilibres en place, ce qui amène à des identités en construction, modelant de nouvelles formes de logiques oblatives se traduisant *in fine* par une recomposition de l'appartenance. Aussi, nous nous demanderons (1) quel est le fondement et le sens du don dans ce contextuel culturel particulier ? (2) qu'indiquent les régimes du don sur les identités de ces migrants ? (3) comment les processus d'acculturation influencent-ils le rapport au don ?

### **Approche théorique : Un regard en clé de *Don***

L'idée proposée dans cet article est de voir les phénomènes migratoires, en lien avec les questions d'acculturation, à partir de différents travaux sur le don. Nous reviendrons tout d'abord sur les caractéristiques de l'esprit du don et de sa déclinaison contemporaine puis dans un second temps nous nous focaliserons sur la présentation de la notion de système de prestation totale en montrant l'importance des processus d'acculturation dans le rapport au don.

#### ***Du l'esprit du don au don contemporain***

Selon Descola (2005 : 431), le don est « un transfert consenti sans obligation d'un contre transfert ». Plus généralisant et permettant de lire le don à plusieurs niveaux, Karsenti (1994 : 24) parle quant à lui « d'une prestation, qui s'effectue sous la forme d'une circulation de richesse ou de service d'un individu ou d'un groupe vers un autre, et dont la caractéristique fondamentale, tout au moins dans le moment où cette prestation a lieu, est de ne pouvoir se réaliser que dans un seul sens ». Ces définitions n'annoncent nullement une renonciation pure

et simple à une logique d'échange car pour reprendre la formule de Douglas : « il n'y a pas de don gratuit » (1999 : 166). Ainsi comme le précise Caillé, cette prestation sans garantie de retour a pour objet de « créer, entretenir ou régénérer le lien social » (2007 : 124). Autrement dit, dans la logique maussienne, il y a bien (et toujours) un contre-don mais qui échappe au champ de l'économique, du calcul, de l'intérêt, bref de l'utilitarisme, pour rentrer dans celui de la morale, de la gratuité ou des sentiments et des affects (Cova et Rémy, 2014). En ce qui concerne les « choses » échangées, comme nous le rappelle Mauss, la prise en compte des logiques de don ne se limite pas aux seuls échanges de biens ou de richesses, de meubles ou d'immeubles et ce sont « avant tout, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent » (Mauss, 1950 : 151). On peut parfois chercher loin avec des cas où : le contre-don n'est pas rendu à la même personne (Mauss parle de réciprocité alternante), n'a pas la même nature et/ou s'inscrit dans un cadre différent. En fonction du point de vue adopté, il arrive que l'on perde la partie systémique des obligations.

Dans une perspective marketing, le don recouvre plusieurs facettes et paradoxes (Figure 1). De nombreux organismes caritatifs et associatifs illustrent l'« émergence de pratiques inédites du don » (Bergadaà et Le Gall-Ely, 2011). En CCT, il ressort différentes nuances dans la logique de don en fonction des relations personnelles (Joy, 2001), générationnelles (Bradford, 2009), sexuelles (Fischer et Arnold, 1990). On retrouve à la fois l'esprit de coopération et de domination en tant que perspective classique (Giesler, 2006). D'autres recherches soulignent la logique de l'échange en tant qu'alternative aux échanges marchands (Ruth, Otnes et Brunel, 1999). Marcoux (2009) a analysé cette économie du don dans une société elle-même dominée par l'économie du marché (Weinberger and Wallendorf, 2011, 681). Dans ce cadre, il considère qu'échapper au don par le marché est une alternative aux contraintes posées par le don. C'est dire que plus que jamais il s'observe un déplacement des frontières voire sphère marchande et non marchande, tradition et modernité dans le rapport au don. Pour autant, certaines recherches dont celles de Giesler (2006) recommandent de revenir au don comme fait social et prestation sociale des anthropologues. Nous situons dans ce champ notre recherche. Dans le cadre de l'expérience migratoire, le don et ses rituels est au cœur d'une dette initiale. Il a un sens particulier notamment dans des sociétés communautaires comme chez les migrants soninkés. Les pratiques du don interrogent leur rapport aux autres, mais aussi leur rapport à soi.

### ***Le don comme système de prestation totale au prisme de l'acculturation***

L'économie du don ne se limite pas au registre des échanges « obligatoires mais néanmoins libres » des relations interindividuelles. Mauss s'intéresse essentiellement aux formes institutionnalisées « d'échange de dons », qu'il nomme systèmes de prestation totale. Le don sert alors de ciment social et les rites d'échange s'y rapportant sont autant de clés d'appartenance à un social plus vaste. A travers ces systèmes sont abordés les éléments constitutifs des sociétés et/ou communautés et s'y mêlent l'individuel et le collectif, l'individualisme et le holisme. Dans le cadre des migrants sénégalais, le don s'intègre dans le rythme migratoire (Fixot, 2012), celui des allers-retours. Dans ce cadre les logiques du don s'inscrivent dans des processus de socialisation et d'acculturation du consommateur. Selon Peñaloza (1994), celui-ci désigne le « mouvement d'adaptation à l'environnement culturel du consommateur dans un pays par des personnes d'un autre pays » à travers l'acquisition des valeurs, normes, culture de consommation, pratiques du pays d'accueil. Du point de vue identitaire, ce processus éclectique (re)définit les postures de soi sachant l'« altération par et dans le voyage » (Fernandez, 2002 p.242). Les recherches sur l'acculturation du consommateur montrent que des dispositions psychologiques et socio-contextuelles (Ogden *et al.* 2004 ; Benabdallah et Jolibert, 2013) interviennent comme des variables médiatrices au cours du processus d'acculturation. Mieux le processus d'acculturation est hétérogène et variable d'un individu à un autre indépendamment des rôles et des statuts endossés (Özçağlar-Toulouse *et al.* 2009). Il est contingent et procède de négociations culturelles continues. Dans le cadre de l'immigration-émigration, ce sont ces influences qui construisent l'identité personnelle et sociale des donateurs à tel point qu'« on ne naît pas donateur, on le devient » (Bergadaà, 2006). Au moment des retours au pays d'origine, chez les migrants soninkés, des déterminismes culturels continuent de rendre ces normes de réciprocité une tradition obligatoire. En outre, l'islamité identitaire des Soninkés entretient des liens étroits avec la tradition, de telle sorte qu'il est difficile de distinguer la tradition du religieux, les deux interagissent et parfois se confondent. C'est ce qu'exprime Timéra (1996) en ces termes : « dans la référence au registre ethnique, il s'opère une justification religieuse des valeurs de l'ethnicité et ce faisant, une islamisation de l'ethnique qui trouve ainsi une légitimité religieuse ». Cependant, des variables situationnelles viennent de plus en plus complexifiées le « réseau des déterminations sociales incorporées et objectivités qui informent les pratiques individuelles » (Détrez, 2014, 51). Ainsi, la pluralité des contextes d'action, des champs de socialisation rendent les identités contemporaines instables et plurielles (Martucceli, 2006 ;

Lahire, 2013). Les migrants aussi se situent au cœur de processus d'acculturation protéiformes. Selon les contextes, ils se situent parfois dans des registres d'ethnicité situationnelle (Stayman, 1989). Ainsi, les logiques du don permettent de révéler des formes identitaires plurielles. Elles dévoilent aussi l'impact des processus d'acculturation.

### **Le contexte empirique : Les Soninkés dans l'immigration**

Les premières formes de migration des Soninkés en France s'inscrivent surtout dans un ordre colonial (Samuel, 1978). Au fur et à mesure, la monétarisation de l'économie aidant, et l'essor des produits de consommation importés se développant, la nécessité de chercher de nouvelles ressources financières s'est imposée. Après une migration urbaine à partir des années 20 vers Dakar dans les compagnies maritimes et pour des activités de commerce (Chastenet, 1999), les départs se sont multipliés dans les années 60 vers la France. Jusqu'en 1963-1964, dans le cadre d'accords bilatéraux, seuls le contrôle sanitaire et l'obtention d'un contrat de travail étaient obligatoires. Ces migrations étaient « organisées, dirigées, orientées et planifiées » (Gonin, 2001) par le patronat à la recherche de main-d'œuvre dans la France des Trente Glorieuses, alors que les tensions avec l'Algérie s'accroissaient. Dans les années 70, la sécheresse dans le Sahel combinée aux mauvaises récoltes (1969-1974) ont favorisé l'accélération du mouvement migratoire vers la France. La migration s'est élargie à ce titre aux notables. Dans les années 80, la structure de l'immigration s'est modifiée, la rotation entre frères dans le cadre de la migration s'est compliquée avec la fermeture des frontières et le durcissement des conditions migratoires. De ce fait la durée des séjours à l'étranger s'allonge. Enfin, à la faveur de la loi sur le regroupement familial en 1981, le flux migratoire s'est quelque peu féminisé (Quiminal et Timéra, 2002). Cependant la « majorité des hommes travaillant en France préfère, laisser femme(s) et enfants au village et y séjourner régulièrement, perpétuant le modèle migratoire antérieur » (Razy, 2007). Hommes seuls (pas forcément célibataires) logés dans des habitations communautaires (foyers), les Soninkés au foyer reproduisent le mode de vie, des rôles et des statuts dans les villages d'origine même si la frontière liée aux castes inférieures s'est réduite. Ils « représentaient 75% des migrants africains en 1962 et 60% en 1975 » (Kanté in Todd, 1994). Des milliers aujourd'hui à Rouen, ils constituent une main d'œuvre précaire, peu qualifiée et vulnérable. En tant qu'enclave ethnique, les foyers des travailleurs dans lesquels vivent ces migrants soninkés font figure d'hétérotopie, de lieux de déviation, de contre-emplacements, des vrais miroirs de la société dans « lesquels les emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés » (Foucault, 1984).

## **L'ethnographie multi-située comme cadre méthodologique**

Notre analyse des phénomènes de don/contre don en pays soninké se nourrit de la dynamique immigration-émigration comme anthropologie totale (Sayad, 1999). Alors que ces deux mêmes phénomènes sont souvent séparés, nous avons cherché à lier ces espaces interstitiels de l'entre-deux. C'est là que se jouent des rapports « entre soi et les siens, entre soi et les autres, entre les siens et les autres communautés etc. » Nguyen-Conan (2011). A ce titre la méthode de l'ethnographie multi-située a été la plus appropriée pour saisir le mouvement des transmigrants et des cultures voyageuses (Clifford, 1992 ; Hénaff, 2010). Marcus (1995) souligne qu'elle permet de suivre le flux des individus, des objets, des métaphores, des histoires et allégories et enfin des biographies. Kjeldgaard, Csaba and Güliz (2006) englobent ainsi dans l'ethnographie multi-située « non seulement la vie d'individus mais aussi les associations et les connexions entre les sites, qui composent le système ». Conformément à ce type d'approche les données revêtent de multiples formes. L'ethnographie a commencé par une observation non participante puis celle-ci est devenue participante une fois l'immersion et la familiarisation avec le terrain accomplies (aide à l'écriture de lettres, démarches administratives). L'observation dans les foyers nous a permis d'en comprendre le fonctionnement interne, de délimiter petit à petit « le registre de personnes et d'objets, d'actions et d'événements que l'on [désirait] mieux connaître » (Cefai, 2010, 35). Parallèlement, nous nous sommes intéressés aux rituels, aux échanges, aux différentes pratiques de consommation qui encadrent ces foyers et les jeux avec le pays d'origine. Enfin, des récits migratoires ont rapidement orienté nos questionnements sur la dynamique marchande et non marchande entre l'ici et le là-bas. D'où le second temps de notre travail empirique mené au Sénégal (notamment dans deux villages d'origine des migrants soninkés rencontrés au foyer), à partir duquel notre ethnographie est devenue multi-située. En l'occurrence il s'agissait des villages de Golmy (communauté rurale enclavée) et Waoundé (commune plus urbanisée). Selon les types définis par Kjeldgaard, Csaba and Güliz (2006) pour faciliter l'entrée au terrain de ces villages, nous avons eu l'opportunité de prendre appui sur une personne ressource sur chacun des sites. Aussi, notre parrain en foyer (Diakité), nous a mis en contact avec son cousin (Diadié) dans les villages d'origine qui nous a présenté sur place, fait rencontré les notables locaux et retraités de France et aidé à mieux comprendre les représentations culturelles.

Durant tout ce travail ethnographique, nous avons tenu un journal de bord à la fois comme une forme de mémoire de terrain (sur l'enquête/observation) mais également d'auto-analyse

(autour des impressions sur la recherche). Une introspection « longitudinale » a été également effectuée relevant un travail important, depuis le début des enquêtes, jusqu'à la phase d'interprétation des données. Elle est recommandée dans les recherches sur l'ethnicité, notamment car elle permet de se distancer du prisme de la culture dominante, des raccourcis et stéréotypes du sens commun (Béji-Bécheur Özçağlar-Toulouse et Zouaghi, 2012). D'autre part, des données visuelles, photographiques et vidéo ont également été exploitées (Tableau 1). Cependant, les récits de vie ont constitué notre source de données principales. Ils se présentent comme une histoire qu'une « personne fait à une autre de son expérience de vie dans une interaction de face à face » (Bertaux, 1989 : 28). La mise en récit des circuits et de la circulation de biens et services sous forme de dons et contre dons s'est rapidement imposée comme une thématique importante dans leurs histoires biographiques particulières. A ce titre, nous avons porté une attention particulière aux composantes de cette économie du don, à ses formes, aux acteurs impliqués, aux objets et choses concernés, et à ses évolutions en liaison avec les histoires biographiques. La construction de l'échantillonnage s'est faite de manière progressive jusqu'à ce qu'aucune information nouvelle n'émerge en respectant les principes de l'exigence de variation, la variété des positions et la différentialité (Bertaux, 1989). Pour mener à bien ce travail, nous avons rencontré des Soninkés du foyer, originaires de villages différents, pour nous rendre compte des différences intra-villages. De même, nous avons cherché à contacter des générations différentes et des processus d'acculturation variées. La mobilité des résidents du foyer nous a incité à rencontrer les résidents actuels et passés. Enfin, étant donné la force des hiérarchies sociales dans l'organisation sociale des Soninkés, nous avons pu interroger toutes les composantes de la société soninkée. Toutes ces personnes ont été rencontrées deux fois, comme le suggère la méthodologie des récits de vie sauf les retraités rencontrés dans les villages d'origine (Tableau 2 et Tableau 3). La durée de ces récits de vie a tourné en moyenne entre 1h30 et 2h30. Le travail déconstruction/reconstruction des données à partir d'une approche interprétativiste (Thompson, 1997) a permis d'aboutir à une compréhension partagée des données.

## **Résultats**

Dans une lecture ethnologique, les principaux résultats de cette ethnographie seront présentés en trois temps. Le premier sera celui de la caractérisation du système de prestation totale traditionnel. Depuis les débuts des migrations soninkées en France, il s'est mis en place une forme s'apparentant à la Kula dans laquelle l'émigré est en quelque sorte baigné, enrôlé par



tout un ensemble de logiques de réciprocité. Le second portera sur ce qui s'échange lors des migrations. On notera alors la diversité des « choses » échangées ainsi que leur évolution vers une sorte de « marchandisation ». Le troisième temps sera celui des différentes modalités contemporaines portant atteinte justement à ce système traditionnel en place.

### ***1. L'émigration soninkée traditionnelle comme système de prestation totale***

L'émigration traditionnelle soninkée qui sert de marqueur (réel, symbolique ou imaginaire) aux migrations actuelles, se fait dans le cadre d'un système de prestation totale, assez proche de la Kula étudiée par Malinowski et analysée par Mauss. Ici, les différents échanges s'inscrivent dans la triple obligation (donner – recevoir – rendre) permettant de marquer l'appartenance à des communautés plus grandes (villages, concessions, foyers, ethnies et nations) tout en étant dans le même temps le signe d'une domination et une forme de contrôle des individus par ces collectifs.

#### ***1.1. Le don initial, la dette migratoire et l'entrée dans la danse***

Au commencement de toute histoire migrante, il y a l'aide, le soutien, le financement permettant ou amenant au départ. C'est le don initial, le don d'entrée en matière, *l'opening gift* des îles Trobriand au sens de Malinowski (1950), qui parle également du don qui verrouille. Ce don fait référence à un sacrifice soit familial (ou au niveau d'une concession) soit communautaire (village) qui va créer la dette. Dans le système migratoire soninké, ce don initial a tout son sens. Tout en permettant la continuité de l'ordonnement des hiérarchies sociales en place, cet endettement initial permet l'organisation de la migration ethnique vers la France.

C'est de ce don initial créateur de la dette séminale, que va venir se nourrir le système de prestation totale, l'activité socio-économique et la consommation locale des villages d'origine participant à leur développement. La dette initiale dans la tradition migratoire soninkée recoupe plusieurs instances :

- Dans un registre domestique, une dette envers la famille restée au village. Elle s'intègre dans la filiation marquée par une organisation patrilignagère, et une solidarité envers les frères et sœurs par les liens du sang. A Waoundé par exemple, la poste distribue chaque mois 100 millions de francs CFA (150 000 euros) envoyés par le millier d'émigrés de Waoundé installés en Europe, dont 800 en France<sup>1</sup>. L'essentiel de ces envois financiers passe entre les mains du chef de concession « le kagumme » responsable des femmes et de la progéniture des

---

<sup>1</sup> Courant de solidarité du Rhin au Sénégal : Waoundé, l'argent des émigrés. Reportage du Journal l'Alsace, Samedi 21 février 2009

immigrés. Ainsi, certains sont devenus de véritables « notables urbains » (Schmitz, 2007) en instituant les règles du don entre eux et les émigrés (Gonzales, 1994).

- Comme instance de socialité primaire, une dette envers le village d'origine. Cet attachement au village explique la mobilisation des associations villageoises au profit de leur développement. D'un village soninké à l'autre, des investissements communautaires par le biais des caisses villageoises ont permis la construction de nombreuses infrastructures. Ce travail des associations villageoises est de plus en plus appuyé par des O.N.G., ou tout au moins s'intègre dans des projets en rapport avec le co-développement dans le cadre de la coopération décentralisée. On notera que même les retraités que nous avons rencontrés dans les villages d'origine ont leurs caisses qui permettent « *de financer les travaux et [certaines] activités de là-bas* » (Ibou, 45 ans). Le retour définitif au village au moment de la retraite ne marque donc pas la fin de la dette migratoire.
- L'endettement initial concerne aussi la dette envers les pionniers dans l'immigration notamment des membres de la famille déjà en migration, qui parfois ont participé au paiement du billet d'avion du départ. « *Je suis venu en 1977 raconte Fallou (50 ans). J'étais installé à Dakar pendant 6, 7 mois pour préparer ce départ. Mes oncles et mon cousin m'ont acheté le billet d'avion. Ils se sont partagés les frais pour que je vienne en France... j'ai commencé à travailler en 1980...Je gagnais 1500F...mon oncle gérait tout* ».

Dans une logique plus spirituelle cette dette initiale croise un autre versant du don qui le ramène du « côté de Dieu » (Godbout, 2004) sous la figure du devoir religieux. En effet, la charité et l'aumône sont deux fondamentaux de la religion musulmane. Ils n'attendent pas la reconnaissance du receveur, mais en retour des « grâces ou des bienfaits, des vertus et des forces, des messages ou des paroles célestes » (Tarot, 2008) utiles dans la réussite migratoire du donneur. On a là un lien avec la force des prières et des bénédictions qui ont accompagné le départ en France. L'aumône en tant qu' « éthique de justice sociale » dans l'Islam se présente, selon Ammari et Özçağlar-Toulouse (2010 : 59), comme « le premier devoir après la foi en Dieu ; son acquittement est obligatoire pour tout musulman qui n'est pas dans le besoin ». Ainsi, dans l'islam traditionnel et identitaire, pratiqué par les travailleurs du Foyer, le don au prochain est vécu comme un don naturel : « *J'aide aussi ma famille, et les autres, ça c'est le bon Dieu qui a dit ça. J'aide toujours* » (Soumaré, 62 ans).

Au-delà de ces instances, les logiques de don sont également à mettre en lien avec les pratiques de solidarité qui sont très présentes dans la mentalité soninkée et donc dans ce système de prestation totale. Ainsi « toute richesse qui ne se manifeste pas socialement sous la forme de dons généreusement distribués... est essentiellement expression de la pauvreté :

pauvreté du cœur, de l'esprit, donc de l'homme » (Wondji, 1996). Dans de telles conditions, l'émigré est appelé à faire preuve de générosité et l'on retrouve alors un des paradoxes du don : l'obligation de générosité. Comme nous le dit Tidiane (43 ans) c'est « *comme payer des impôts, c'est nécessaire, ça a toujours été comme ça* ». Dans ces villages et lors de ces retours, les attentes sont telles que, selon Camara (38 ans) « *quand tu changes, les gens vont se dire que quand t'avais pas réussi tu étais avec eux, maintenant que les choses ont un peu changé favorablement pour toi, tu les ignores* ».

### **1.2. La danse du don aux rythmes des rites et des statuts**

Les logiques de don et de contre-don chez les travailleurs Soninkés s'inscrivent dans une tradition communautaire. Lors des retours les différents dons marquent l'arrivée au village concernent en premier chef l'entourage familial et le voisinage proche qui vient saluer l'émigré ; c'est le don de « celui qui est parti et qui est revenu ». Il resserre les liens sociaux, il permet de faire plaisir, de témoigner une certaine affection, d'effacer la culpabilité ontologique de « la double absence » au sens de Sayad (1999). C'est le don de l'enfant qui retrouve son lignage. C'est « *pour dire qu'on est venu...qu'on est allé chercher quelque chose et voilà ce que j'ai ramené, et je vous en donne* » (Tidiane, 43 ans). Les objets offerts comme dans la kula mélanésienne ont valeur de lien. Par tradition, une somme allouée à la caisse de sa famille patronymique est redistribuée sous une forme toute aussi rituelle, mais souvent comme de tradition c'est la cola qui est acheté que « *les vieux se partagent entre eux* » (Samba, 53 ans). Du côté des symboles, cette quête de réintégration inclue également des rituels d'échange de politesses, de mots, et tout un registre de communication corporelle non verbale dont les regards et les gestes doivent marquer et rappeler l'appartenance au lieu. L'émigré doit reprendre son rang et son statut auprès de ses proches.

On peut voir ces cérémonies, qui marquent les départs et les retours, comme des rites de passage qui amènent des changements de statuts des individus respectivement « d'indigène à émigré » puis « d'émigré à immigré ». Les échanges sous forme de dons qui s'y jouent participent ainsi pleinement à ces modifications statutaires. Ce que nous pourrions appeler un don statutaire permet de légitimer une autorité, un certain pouvoir conféré à celui qui est parti en France. Il peut prendre parfois une forme plus démonstrative avec par exemple la participation à la construction des mosquées privées par certains notables comme le maire de Waoundé. Ce don statutaire peut aussi être le fruit d'une compétence. Coulibaly (60 ans), en tant qu'un des rares intellectuels du village de Dembacané nous signifiait combien il était sollicité par les femmes et les immigrés qui ont « *des problèmes à régler, notamment des*

*problèmes de nationalité, de retraite et des veuves...qui ont des problèmes de reversions* » de leurs pensions.

## **2. Ces choses qui circulent...**

Comme nous avons pu le rappeler dans la synthèse théorique, le don ne porte pas uniquement sur des objets mais sur tout un ensemble de « choses » (biens, services, sourires, attentions, conseils, savoirs faire mais aussi savoirs faire...) qui peuvent se transmettre et se communiquer. Dans l'immigration traditionnelle du système de prestation totale, l'achat des cadeaux, des présents et la circulation financière portent le sceau de la tradition Soninké et une bonne part du budget voyage est affectée à cette routine sociale.

### **2.1. La « wahandé » remplie de ses tissus...**

Comme souvent, dans les rituels de don et contre-don, certains objets gardent plus que d'autres de l'importance. C'est l'esprit de l'interrogation de Miller (1988) « why somethings matter ? ». Dans l'immigration Soninkée de la première génération, c'était le remplissage de la cantine « wahandé », qui dictait le moment du retour. La cantine, sorte de grande malle métallique, était le « *symbole de la personne qui a quitté l'Europe ou la France en particulier pour retourner en Afrique* » (Amet, 70 ans). Dès qu'une personne commençait à travailler, elle en achetait une et entreprenait son remplissage de tissu, matière fortement symbolique dans la société soninkée (cf. Encadré 1). C'est à partir de ce moment là que s'est développé un commerce de tissus dans les foyers. En effet, au retour, le volume et le nombre de wahandés sanctionnaient la réussite migratoire. Les émigrés aimaient que les gens disent de leur cantine « *il a fallu s'asseoir dessus tellement il y avait de choses dedans. C'est incroyable, ça frappe les gens. Si la cantine est bien pleine, cela veut dire que la personne est bienvenue, le mot bienvenu a un sens ici... [C'est dire qu'] elle n'est pas partie pour s'amuser comme on dit, elle est partie travailler vraiment, et elle a amené plein de choses* » (Amet, 70 ans). Jusqu'à la fin des années 90, la cérémonie de l'ouverture de ces valises était courante et se déroulait de manière rituelle au troisième jour de l'arrivée de l'émigré. Avec le développement du transport aérien, l'histoire des wahandés a pris un certain coût d'arrêt étant donné le coût prohibitif des excédents de bagages.

Des tactiques de « braconnages » au sens de De Certeau se sont mises en place à cette période. Ainsi, comme nous l'ont raconté plusieurs migrants, certains émigrés en mal d'approvisionnement en France, trichant avec la tradition, achetaient leur cantine et leurs tissus directement à Dakar lors de leur arrivée. « *Les gens se sont aperçus de ça et ben,*

*beaucoup de gens refusaient les dons qu'on leur faisait simplement* » (Amet, 70 ans). En effet, outre la valeur de l'objet, l'origine de l'objet a un sens pour les populations locales. En effet, « tout commence et s'achève avec le tissu, point de départ et d'arrivée du corps et du décor » (Louvel 1996).

### **Encadré 1 : Symbolique des tissus**

Dans la société soninkée, l'importance d'un individu se mesure à son habillement. La culture du coton était une tradition ancienne alors que le coton récolté était transformé en tissu par le travail des tisserands, hommes de caste. Avec la colonisation et ses produits importés, puis avec l'immigration interne et internationale, l'attrait vers de nouveaux tissus a précipité la mort de la culture du coton sénégalais. Néanmoins, les tissus sont restés au cœur des échanges d'objets. Les fiançailles et les cérémonies de mariage constituent encore aujourd'hui l'occasion d'importants ravitaillements en tissus et les émigrés reçoivent alors la commande de leur femme ou de leur promise dès le moment où ils préparent leur retour au village. En effet « une fois offert, un bijou sort du domaine commercial ; il scintille de la singularité du nom : une certaine personne a offert un joyau désormais unique. Le cadeau vestimentaire diffère, il est à un embranchement déjà interchangeable, non sans rapport avec l'anonymat du fétiche » (Pommier, 2009).

## **2.2. L'ère des objets-marques et de l'argent roi**

Au-delà des tissus, il est possible de noter une mutation des objets et cadeaux en circulation en pays Soninké et par suite dans le reste du Sénégal. Celle-ci s'explique par l'arrivée de nouveaux besoins dans les villages d'origine. « *En 1969, [raconte Fallou, 50 ans] quand je suis arrivé à Dakar, je lavais mes fringues la nuit, et j'attendais qu'ils sèchent pour pouvoir m'habiller, voilà, à cette époque là si quelqu'un m'avait donné un boubou, j'aurais pris ça avec plaisir, parce que je n'en avais pas beaucoup. Les habits avaient une valeur à cette époque là. Ce qui était plus important, ne l'est plus maintenant ; ces valeurs d'hier sont plus ou moins banalisées aujourd'hui. Tu peux donner un boubou à quelqu'un mais il préférerait que tu lui donnes [autre chose], le boubou ne manque pas* ». Ainsi, les achats individuels ont changé de nature et dépassant le strict cadre des produits africains, ils s'élargissent vers des objets de convoitise occidentale. Il y a toujours les tissus et les vêtements, mais on voit également apparaître davantage d'objets d'apparat dont « *les affaires des femmes, les maquillages, les bijoux, les effets de toilette etc. et tas de trucs à la mode* » (Samba, 53 ans). Ces nouveaux objets viennent alimenter le « circuit chaud de l'élégance » (Louvel, 1996). De même, on voit alors apparaître un attrait pour les chaussures et vêtements de marque qui sont très présents dans les médias sénégalais et désormais dans l'imaginaire et les représentations des sénégalaises.

Cette « marchandisation » conduit également à diversifier la nature des produits attendus et l'on pourra par exemple noter que nombre des nouveaux cadeaux concernent davantage des produits de marques que ce soit pour le textile et les vêtements mais également pour ce qui est des produits électroniques et technologiques, des appareils photographiques, des portables ou autres ordinateurs. Avant c'était l'i-phone, maintenant c'est l'i-pad. Avant estime Fallou (50 ans), « *les jeunes demandaient des habits, maintenant, ils s'en foutent des vêtements, on m'a demandé un i-pad. Je ne sais même pas comment ça marche un i-pad déjà... ils ne s'en rendent pas compte que ça coûte cher ici voilà. Ils demandent beaucoup de choses* ». Avec l'abandon de référents symboliques stables comme le tissu, et devant la complexité de la circulation des objets sophistiqués, certaines populations locales préfèrent encore donner et/ou recevoir de l'argent. « *On donne une enveloppe. C'est ce qu'on fait dans notre concession maintenant... (Mamadou, 54 ans) c'est valable pour tous les gens de la famille qui travaillent en France, et les gens se partagent la somme entre eux* ». Cette mutation dans la circulation des « choses » n'est pas que le fait des immigrés eux-mêmes et ne correspond pas à une recherche de réduction d'énergie inhérente à l'exercice du don de cadeaux (Bourdieu, 1997). Cette inversion de l'économie des biens symboliques vers une économie monétaire pure est une résultante de l'accroissement de la valeur « argent » et des libéralités qu'elle permet ; il faut donc relever « la signification sociale de l'argent » comme le dit Zelizer (1994). La présence visible des banques, dans ces villages devenus multi-situés, traduit cet essor des « finanscapes » (Appadurai, 2001) qui vient donc s'intégrer au registre du don en place.

### ***3. Evolutions du système de prestation totale et construction identitaire***

Si le système que nous avons jusque là décrit continue d'exister et sert même de référent et de support à nombre de migrations de cette région, il fait néanmoins l'objet de critiques importantes en raison de processus d'acculturation plus ouverts des migrants qui viennent petit-à-petit en changer le fonctionnement.

#### ***3.1. Développement d'une consommation ostentatoire et ses conséquences locales***

En France, les migrants soninkés au niveau de la fidélité aux racines se retrouvent dans une sorte d'hyper-identification (Mehta et Belk, 1991) ou d'hyperculture (Askegaard *et al.* 2005). Leurs pratiques de consommation font apparaître une simplicité volontaire voire une non-consommation. Pauvres et marginalisés là-bas et héros au moment du retour, leur manifestation du don permet d'acquérir et d'accumuler un capital social et symbolique et de défendre du même coup leur statut d'immigré. Par les dons affichés et distribués, dans une

sorte de rite d'inversion, enfin ils vivent, ils sont un statut, ils peuvent « paraître » et être à la fois parce qu'on les attend pour un certain nombre de choses. Pour ne pas vivre leur émigration à travers la honte, les travailleurs soninkés économisent sur tout et préparent leur retour dès leurs départs du village. C'est à ce prix que le retour au village d'origine peut apparaître comme un moment d'émancipation, d'une libération momentanée d'une condition historique déterminée. C'est comme si la dépense consacrée aux rituels du don marque une garantie de la réintégration de l'émigrant dans sa communauté d'origine et un basculement identitaire.

A ce titre, se joue une surenchère migratoire autour des pratiques de don. Cette inflation ostentatoire de ces dépenses et dons n'est pas sans rappeler les jeux agonistiques du potlatch. C'est ainsi que se développent, dans les villages Soninkés, des conduites de rivalité prenant la forme de dépenses somptuaires, de consommations inscrites dans des luttes de générosité où la logique de l'honneur prime. Il s'agit d'un don d'émulation marqué par la surenchère et la quête d'une supériorité matérielle. D'aucuns, pour rentrer dans ce rôle, à défaut de s'endetter auprès des banques, sollicitent leurs compagnons du foyer afin qu'ils avancent des sommes en cas de budget insuffisant. Sommes qui seront ensuite remboursées lorsque reprendront leurs activités en France. Parfois, ce sont les familles d'origine, qui se mettent à contribution, par un système de prêt pour permettre à l'émigré de ne pas perdre la face. Ce « mensonge social » pour reprendre Mauss s'explique par l'importance du temps dans l'espace entre le don et le contre-don. Ainsi le caractère différé de ce contre-don marque le déshonneur tout en mettant le donataire en situation d'obligé (Bourdieu, 1994).

Plus qu'un simple « sacrifice rituel » (Godbout, 2004), ces démonstrations du don s'observent dans les villages d'origine notamment lors des cérémonies religieuses. Ces moments cérémoniels offrent aux travailleurs immigrés l'occasion de se mettre en valeur, de tirer la couverture à eux mais également d'une certaine manière de maintenir les rapports de domination vis-à-vis des populations sédentaires. A titre d'illustration, certaines cérémonies funéraires sont devenues un espace et un temps de compétition. Dans les villages Soninkés, plus le statut du défunt est important, plus le registre de compétition et de destruction de richesses est important. Cette compétition dépasse même les logiques de hiérarchie sociale et de caste : « *Chacun veut faire plus que les dernières funérailles. Chacun veut honorer le mieux possible son père, son oncle ou quelque autre membre de sa famille. On tue des bœufs, on tue des moutons, du riz. Les gens mangent mieux quand quelqu'un est mort, plutôt que quand il y a un mariage ou un baptême. C'est une telle ambiance* » (Mamadou, 54 ans). « La mort engloutit l'homme, elle n'engloutit pas son nom et sa réputation » dit un proverbe

africain ; c'est aussi le sens de l'intitulé de l'article de Bonsu et Belk (2003) « do not go cheaply into that good night » à propos du rituel funéraire d'Asante au Ghana. On retrouve cette ambiance lors des cérémonies matrimoniales, où l'on peut voir l'essor d'un don cérémoniel. S'inscrit alors une lutte de générosité et de faveurs à laquelle se livrent les immigrés et dont bénéficie une catégorie sociale particulière : les griots, ceux qui chantent les louanges et la gloire de ces émigrés. D'une manière donc indirecte, cette forme de don, s'apparentant au Potlatch dans sa dimension agonistique, vient irriguer une partie de la société locale. Ces griots sont devenus ainsi les nouveaux riches des villages, parfois au-delà des plus riches immigrés donateurs. Ils « *ont beaucoup d'argent...de belles maisons, de belles voitures (Tidiane, 43 ans)* » « *simplement parce qu'ils viennent avec leur guitare, ils jouent, ils chantent les louanges des ancêtres et les gens donnent de l'argent* » (Amet, 70 ans). Etant donné le succès de certains d'entre eux, ils font des émules et des vocations, les nouveaux griots se recrutent au-delà des castes d'origine au point qu'on ne sait plus qui est griot par l'ascendance et qui ne l'est pas. Mais cette lutte symbolique a également une autre conséquence locale. Ainsi, par ce potlatch, affichant et rivalisant de richesses, le « prix de la fiancée » est devenu presque inaccessible à beaucoup de jeunes des villages. Les jeunes filles elles-mêmes préfèrent se marier aux émigrés. De ce fait, les jeunes sédentaires sont obligés de faire appel à la solidarité des parents émigrés pour être à la hauteur des attentes de la jeune fille et de sa belle famille. Ces compétitions matrimoniales ont entraîné comme conséquences perverses comme au moment de l'introduction de la monnaie sur les systèmes matrimoniaux dans les sociétés africaines, l'« achat de la mariée » et une certaine « instabilité conjugale » (Cuche, 2004, p.57). On peut analyser cette évolution comme une transformation du système de prestation totale initial qui le fait passer, dans certaines situations, de la kula au potlatch ; ceci à l'inverse de Mauss qui fait référence à un passage historique du potlatch à la kula, c'est-à-dire une forme agonistique à une forme plus apaisée de système de prestation totale.

### **3.2. Résistances et compromis avec le système**

Tout ce circuit d'échanges et de solidarité installe un sentiment d'endettement et de réciprocité dans l'immigration Soninké. Chacun est dépendant de l'autre. La communauté reste la force collective supérieure, elle sert de bouclier et de protection et le foyer constitue une sorte de frontière. Tout élan individualiste est alors freiné et par exemple toute mobilité résidentielle fortement dissuadée que ce soit au niveau des foyers ou au niveau des villages. Cependant, depuis les années 90 selon nos enquêtés, certains Soninkés ont commencé à s'installer à l'extérieur des foyers d'où des processus d'acculturation plus fluides. Cependant, la pression des normes de réciprocité, vécues parfois comme de la violence symbolique, fait



apparaître de plus en plus l'émergence de discours et de comportements de résistance associés parfois à des stratégies partielles ou totales de sortie de la dette. Ces résistances doivent être situées dans la socialisation plurielle, des trajectoires et des processus d'acculturation différents de certains migrants d'où des différences de postures identitaires, de degré de perception du marché de consommation et du rapport aux objets de consommation. Leur construction identitaire révèle des ruptures par rapport à la tradition migratoire des travailleurs soninkés et à la prégnance de la norme communautaire. Ainsi pour Fallou (50 ans) qui a quitté le foyer à la recherche d'une certaine autonomie, les retours migratoires font l'objet d'une véritable angoisse existentielle et prennent la figure d'un fardeau : *« ils se disent que tu viens de l'Europe, tu as de l'argent à distribuer, si tu n'en donnes pas tu n'es pas quelqu'un de bien ou il n'a rien, il est fauché, tu es catalogué, tu vois ce que je veux dire ... Moi je prends sur moi les reproches. Les cadeaux c'est pour ma famille proche et je m'en limite là. Quand je reviens en France, personne ne me donne en retour un cadeau, à un moment, on se pose des questions sur le sens de tout ça »* (Fallou, 50 ans). Il condamne ouvertement le gaspillage disproportionné sous-jacent dans les pratiques de don. Pour ne pas subir totalement le poids de la dette, il a mis en place une diversité de techniques et tactiques. Déjà en France, les appels venant du village sont filtrés suivant l'interlocuteur au bout du fil. Lors des retours il reste le plus clair de son temps à Dakar dans sa seconde maison afin d'échapper aux normes de réciprocité du village. A la retraite il prévoit même de s'y installer définitivement pour éviter les règles de réciprocité qui se poursuivent et ne s'estompent pas même au moment du retour définitif au village. Cependant, malgré ces réserves, peu d'individus se sont complètement donnés « la possibilité matérielle de s'affranchir de l'appartenance communautaire » et sur un autre plan la possibilité « intellectuelle de se mettre à distance réflexive et critique des fondations éthiques qui sous-tendent les ressorts de la solidarité » (Louvel, 1996). La sortie de dette est coûteuse affectivement et socialement ce qui explique qu'il existe des compromis prenant la forme de retraits partiels ou de mise à distance avec le système de prestation totale par l'intermédiaire d'une nouvelle gestion des dons et contre dons.

Tidiane (43 ans) qui a quitté lui aussi le foyer et pour vivre en appartement à un moment donné avec sa copine française, son parcours d'acculturation montre une forte intégration culturelle en France. Après être s'inscrit dans une logique de rupture par rapport aux normes de réciprocité, il s'est réengagé dans ce rituel à la faveur de son ré-ancrage culturel (retour au foyer à la pratique islamique, mariage communautaire) mais au travers la quête d'une meilleure efficacité du don. Il souligne être contre la distribution de l'argent consommé

immédiatement sur des achats « vils », c'est à ce titre qu'il a fait le choix de l'électrification pour une famille voisine : « *Moi [souligne-t-il] j'habite dans un truc construit, moderne, eux, ils avaient une construction modeste en banco, ils n'avaient pas d'électricité, je me suis dit dans ma tête la moindre des choses, c'est de leur donner de l'électricité. J'ai fait un devis, je me suis renseigné auprès de la société de l'électricité, ils m'ont dit que c'est faisable. Mais la facture, il fallait la payer ; j'ai demandé à ce qu'on relie leur compteur au mien. Ils ont juste à allumer et à éteindre* ». Pour lui comme pour d'autres migrants critiques par rapport aux pratiques traditionnelles de don, les logiques de dons prennent la forme de dons conditionnels et de dons raisonnés. Au lieu des dons d'objets ou de cadeaux tout azimut, il s'agit par exemple de réserver les dons exclusivement aux familles nécessiteuses et aux cas sociaux. « *On ne peut pas tout faire. Il faut pouvoir expliquer aussi que tout n'est pas possible, on assume une partie, puisqu'il faut être solidaire de ce qui est attendu, mais pas au-delà de nos propres moyens* » s'exclame (Coulibaly, 50 ans). D'autres préfèrent l'offre de bons d'achat dans des boutiques d'alimentation générale. Cette volonté d'être efficace dans la circulation du don rend compte d'une certaine philosophie de la philanthropie moderne. Ainsi se rapproche-t-on d'une certaine manière de cet esprit des nouveaux riches industriels de la Silicon Valley qui cherchent à transposer dans l'économie sociale et solidaire « le nouvel esprit du capitalisme » (Abélés, 2002) dans une sorte de philanthropie-riskue.

### **3.3. Quitter le don**

Les sorties de don qui apparaissent ne sont pas sans faire craindre une perte de la solidarité communautaire au profit d'un individualisme exacerbé. Samba (53 ans) nous révèle ses craintes : « *Il y a de plus en plus d'individualité, ça s'accroît, on commence à perdre le sens de la communauté. Les gens commencent à avoir marre de ces pratiques de don, ça pèse sur eux, ça empêche à certains même de rentrer au village comme ils ont envie. Oui clairement, il y a de plus en plus des révoltés. Les gens cherchent à avoir leur liberté, à donner quand ils ont envie et ne plus donner s'ils n'ont pas envie. Ils ont connu la France et forcément ça change leurs façons de faire. L'attachement au village d'origine est devenu symbolique. Ils ne sont plus dans des démonstrations communautaires, c'est eux d'abord avant tout* ». A ce titre, c'est essentiellement la nouvelle génération qui inquiète à la fois dans les villages d'origine et dans les foyers. Déjà de nationalité française avant d'arriver en France, et ouverte aux vents de la modernité, elle considère le foyer souvent comme un lieu de transit, un point de chute provisoire. Elle relativise fortement la réalité de la dette migratoire. Aussi, certains jeunes recherchent et retrouvent en France une consommation juvénile mondialisée. Ils cultivent un processus d'acculturation de type mosaïque où le bricolage identitaire est au cœur

de leurs pratiques de consommation (Béji-Bécheur *et al.*, 2007). Ce processus mosaïque indique qu'au cours du processus d'acculturation, ces individus disposent de plusieurs ressources culturelles et leurs expressions identitaires dépendent des situations sociales et émotionnelles. Ainsi en vertu de ce processus d'acculturation plus ouvert, ils font montre de comportements inédits au cours de leur retour. Loin du village d'origine, en cachette ou pas, « *ils prennent deux ou trois semaines, ils vont à Dakar, ils profitent des loisirs, ils sortent, ils dépensent leur argent, ils ne voient même pas leurs familles, ils sont avec les filles. Moi raconte un autre, je ne prends plus la tête pour les cadeaux, en a chercher pendant des mois comme les gens du foyer, j'ai des projets en France, je ne peux pas me permettre de brader mes économies dans des cadeaux. Plus tu en donnes plus les gens deviennent exigeants. Moi j'ai choisi à ne plus en donner quitte à affronter des frustrés* » (Entretien de groupe de jeunes).

Le village n'est plus alors le lieu exclusif de ces retours. Une plus grande proportion de Soninkés passe le plus clair de leur temps à Dakar sous l'effet de la ré-émigration de certaines familles. D'autres cherchent complètement à s'évader et s'inscrivent dans des vacances et des consommations touristiques, comme c'est le cas pour Camara (38 ans) qui précise : « *quand tu reviens de la France, tu as envie de te reposer aussi un peu, d'avoir une certaine tranquillité d'esprit. Je pars à Saly, à la plage, je prends de l'air là-bas [...] ce n'est pas fuir, mais les vacances [...] c'est pour un bref moment, si t'arrives pas à te reposer ne serait-ce un peu, quand tu reviens et que tu retournes au boulot, c'est plus dur...Le corps en a besoin, là quand je suis à Mbour, on ne me demande pas d'argent* ». C'est dire que cette dernière génération se rapproche d'une génération mondialisée, qui allie « don, normes de réciprocité et de bienfaisance avec une consommation hédoniste, bref qui fluctue entre des orientations solidaire/égoïste, ouverte/autocentrée, responsable/irresponsable » (Urbain *et al.* 2011). Cette transformation dans les formes et la philosophie du don/contre don en pays Soninké doit être replacée dans le contexte de mutation du lien social des sociétés africaines (Akindès, 2003). C'est le sens de la logique de l'individualisation de ces sociétés (Marie, 1997) et notamment de cette Afrique des villages (Ela, 1982) qui devient ouverte aux sirènes de la mondialisation, de la culture de consommation mondiale (Cleveland et Laroche, 2007), de l'utilitaire et du matérialisme dans une nouvelle configuration migratoire mondiale (Dia, 2010). Il est possible de voir à travers les nouveaux rapports au don et à la dette dans ces villages, des recompositions identitaires en rapport avec le marché de consommation (comme nous avons pu le voir notamment avec les modifications des objets rapportés allant jusqu'à la monétarisation des dons).

## **Discussion**

Comme on peut le voir, l'univers du migrant Soninké est rempli de produits de marques, d'objets, de services, de symboles, de pratiques de consommation et d'échange. Aussi, au terme de ce travail concernant les formes des échanges et des consommations, il est possible d'ouvrir deux axes de discussion : autour des échanges oblatif et des figures identitaires sous-jacentes ; autour des formes hybrides des rituels d'échanges contemporains en pays soninké entre les sphères marchandes et non-marchandes.

Tout d'abord, à l'échelle micro des récits, il semble possible d'appréhender les phénomènes identitaires à partir de l'inscription des échanges dans un registre oblatif. « Donner c'est se donner » nous dit Mauss et c'est en ce sens que l'on peut comprendre les éléments d'identification en liens avec les pratiques de consommation des Soninkés au moment de leurs retours temporaires. A ce niveau par le biais d'un « arrangement social » (Arnould, 2006) les émigrés mobilisent des ressources culturelles, symboliques, matérielles pour trouver leur place, voire affirmer leur identité. Notre regard en « clé de don » (Chaniel, 2008) renseigne alors les modifications et les stratégies identitaires sous-jacentes. Ainsi, en pays Soninké, il subsiste et coexiste une double logique de la dette symbolique que l'on pourrait placer sur un continuum ; laissant la place en son centre à une pluralité de formes. La première logique est celle qui entrevoit la construction identitaire de l'émigré par le respect de l'obligation des contre-dons qui peuvent aller, comme on l'a vu, jusqu'à une destruction de richesses. Ici, le jeu oblatif conserve un versant obligatoire et holiste sous la forme de prestige donnant lieu à la construction d'identités statutaires et dans l'inscription de rôles. La seconde fait apparaître un comportement de résistance à la pression des normes de réciprocité ; posture qui met en avant un caractère plus volontariste et individualiste, correspondant à une forme de don plus instrumentale et libératoire vis-à-vis de la dette migratoire. Derrière cette diversité, se jouent des modifications de types de liens sociaux et, comme dans beaucoup de situations sociohistoriques, les gains en terme de liberté peuvent se faire au détriment de certaines solidarités ; ce qui, on l'a vu, a des incidences sur ce que l'on consomme, échange et comment on échange.

A un autre niveau qui pourrait être le niveau méso-social, il est possible, dans l'analyse des circuits d'échanges des émigrés soninkés, de distinguer des combinaisons hybrides entre le marchand et le non marchand. Cet encastrement de l'économie dans des ordres culturels voire politiques régit les nouvelles formes de circulations des biens et services. En fait, se mettent en place des jeux et du jeu entre les logiques de l'économie occidentale et marchande et son

enracinement dans une société soninké plus traditionnelle et communautaire. Les hybridations ne sont pas qu'identitaires et individuelles comme on peut le voir dans nombre de travaux CCT mais, en changeant d'échelle, les formes hybrides peuvent avoir des répercussions institutionnelles, sociales voire politique par exemple en passant de la kula au potlatch. Autrement dit, à ce niveau aussi se mettent en place des structures syncrétiques ou métisses qui vont au-delà de la passive identification à l'occident et à la perte d'âme de la société africaine dont parle Latouche (1989). De manières symboliques et par une sorte d'homologie structurale les questionnements identitaires des migrants resurgissent sur les problématiques institutionnelles. En généralisant au niveau national, on pourra donc trouver un Sénégal baignant et s'immergeant dans l'occidentalisation (avec par contre des choix sur ce que l'on nomme occident et par exemple une diminution de la valeur symbolique « France » ancienne colonie au profit d'autres pays), un Sénégal cherchant à faire vivre le traditionnel et le moderne, la communauté et l'individu comme en pays Soninké ou enfin, un Sénégal néo-traditionnaliste cherchant à fuir le marché et ses valeurs par un développement de structures religieuses syncrétiques comme à Touba avec la confrérie musulmane mouride.

### **Contributions managériales, apports et limites de cette recherche**

En passant à un niveau plus macro, par les stratégies et logiques de contre-dons l'émigré participe lui-même à l'ordonnement économique de son pays (Schnapper, 2010). Qu'ils soient communautaires ou plus individualisés les systèmes de prestation et les registres oblatifs influencent et orientent les développements des villages et pays d'origine. On rejoint alors l'idée initiale des migrants comme passeurs culturels et économiques. Par leurs représentations et pratiques de consommation sous-forme d'échanges et de dons, les migrants doivent être considérés comme une force vive des développements des pays pauvres et/ou émergents et constituent à ce titre un levier essentiel à mobiliser dans les relations nord-sud. Les mutations dans le circuit du don que nous avons pu percevoir ne doivent pas être vus comme une diminution de l'intensité de l'identité ethnique en migration. Celle-ci reste un facteur décisif de différenciation et d'agrégation (Timéra, 1996). C'est dire que loin d'être une survivance du passé et d'affiliations rétrospectives, et comme nous le rappelle Appadurai (2001 p.78) : l'identité ethnique agit comme « une force globale qui se glisse sans arrêt dans et à travers les fissures entre Etats et frontières ». Pour les entreprises locales à la fois en termes de communication et de stratégie l'image du migrant patriote et consommateur peut être une vitrine de différenciation étant donné les représentations et fantasmes locaux autour des migrants. De même qu'il est possible d'envisager dans cette économie des marchés et des segments de marché à même d'accompagner ces normes de réciprocité. Cette recherche à

partir d'un cadre culturel montre toute la place des normes de réciprocité dans le lien communautaire. A partir d'une lecture migratoire, elle montre les évolutions des objets donnés, mais aussi la dynamique des pratiques du don. Elle souligne enfin l'impact des processus d'acculturation dans les pratiques du don et la complexité des identités migratoires actuelles. Néanmoins, cette recherche présente des limites par l'approche terrain et son contexte particulier. Les processus d'acculturation et de construction identitaire par le don auraient pu être marqués en ouvrant la recherche à la dernière vague de migrants sénégalais. A ce titre plusieurs voies de recherche peuvent être explorées. (1) Des recherches quantitatives autour de la modélisation des comportements de don des migrants et l'influence de leurs caractéristiques socio-démographiques dans leur disposition au don. 2) Dans une perspective compréhensive, des recherches peuvent porter sur les nouvelles résistances au don et les stratégies des populations locales pour continuer d'irriguer cette norme de réciprocité. 3) De même, on peut s'interroger sur la manière dont les associations de migrants influencent les pratiques de don des individus. 4) Enfin, il est possible de s'intéresser entre ici et là-bas sur ce qui ce circule (ce que l'on rapporte et que l'on ramène au moment du retour), cette circulation des objets permet d'en apprendre davantage sur l'identité des individus.

### Références bibliographiques :

- Abélès M. (2002), *Les Nouveaux riches. Un ethnologue dans la Silicon Valley*, Paris, Odile Jacob.
- Adams A. (1977), *Le long voyage des gens du fleuve*, Paris, Maspéro Editions
- Akindès F. (2003), Le lien social en question dans une Afrique en mutation in Boulad-Ayoub J. et Bonneville L. *Souverainetés en crise*, Québec, L'Harmattan et Les Presses de l'Université Laval, 379-403.
- Ammari R. et Özçağlar-Toulouse N. (2010), les racines religieuses du don in Bergadaà M. Le Gall-Ely, Urien B., *Don et pratiques caritatives*, Belgique, De Boeck 51-66
- Appadurai A. (2001), *Après le colonialisme*. Les conséquences culturelles de la globalisation, Paris, Payot.
- Arnould E. (2006), *Consumer Culture Theory: Retrospect and Prospect*, *European Advances in Consumer Research*, 7, 602-607.
- Arnould E.J., Wallendorf M. (1994), Ethnography: Interpretation Building and Marketing Strategy Formulation, *Journal of Marketing Research*, Vo.31, pp.484-504.
- Arnould, E. J., Price L.L., and Moisio R. (2006), Making Contexts Matter: Selecting Research Contexts for Theoretical Insights, in *Handbook of Qualitative Research Methods in Marketing*, ed. Russell W. Belk, Cheltenham: Elgar, 106-128
- Askegaard S. Arnould E.J. et Kjeldgaard D. (2005), Postassimilationist ethnic consumer research: qualifications and extensions, *Journal of Consumer Research*, 32, 1, 301-316
- Barou J. (1990), Espaces migratoires pluriels des africains en France, *A.R.4*, décembre pp 99-113.
- Mauss M. (1967), *Manuel d'ethnographie*, Paris, Éditions sociales..

- Béji-Bécheur A., Özçağlar-Toulouse N., Zouaghi S. (2012), Ethnicity introspected: researchers in search of their identity, *Journal of Business Research*, 65, 4, 504-510.
- Bergadaà M. (2006), Le don d'objets: dimensions centrales et profils de donateurs aux oeuvres de bienfaisance, *Recherche et Applications en Marketing*, 21, 1, 19-39
- Bergadaà M. et Le Gall-Ely M. (2011), Don et consommation : en quête de modèles d'analyse, *Cahier de recherches 05, Université de Genève*
- Bertaux D. (1989), Les récits de vie comme forme d'expression, comme approche et comme mouvement" dans PINEAU, JOBERT (coordinateurs), *Histoires de vie Tome 1 : utilisation pour la formation*, Paris, L'Harmattan, 17-38
- Bhabha H. K., (2007) [1994]. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot.
- Bonsu, S. K. and Belk, R. W. (2003), Do not go cheaply into that good night: Death-ritual consumption in Asante, Ghana, *Journal of Consumer Research* 30, (Juillet), 41-55
- Bourdieu P. (1977), *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Bourdieu P. (1994), *Raisons pratiques*, Paris, Seuil.
- Bradford, T. W. (2009), Intergenerationally Gifted Asset Dispositions, *Journal of Consumer Research*, 36 (June), 93–111.
- Caillé A. (2007), Don et association, *Revue du MAUSS permanente* 1er décembre [en ligne] <http://www.journaldumauss.net/./?Don-et-association>
- Cefaï D. (2010), Une perspective pragmatiste sur l'enquête de terrain, in Paillé P. (Coord.), *La méthodologie qualitative, Postures de recherche et travail de terrain*, Paris, Armand Colin, pp 33-62
- Chaniel P. (2008), (Sous la direction), *La société vue du don, manuel de sociologie anti-utilitaire*, Paris, La Découverte.
- Chastenet M. (1999), Les migrations soninkées dans la longue durée : stratégies et identités, *Cahiers d'études africaines*, 39, 153, 169-177
- Cissé A.V. (1996), Les Soninkés du Fouta, *PHENIX Agence de Communication* Dakar 147p
- Cleveland, M. et Laroche M. (2007), « Acculturation to the global consumer culture: Scale development and research paradigm », *Journal of Business Research*, 60(3), 249-259.
- Clifford, J. (1992), " Travelling Cultures". In *Cultural Studies*. Ed. Grossberg et all. New York: Routledge, 96- 116.
- Cova B., Rémy E. (2001), Comment et où classer la valeur de lien en marketing ? *Actes du 17ème Congrès International de l'AFM*, Rouen, 1-15.
- Cova B., Rémy E. (2014), La consommation en clé de don : état des lieux rétrospectif et prospectif, *Revue du MAUSS*, 44,
- Cuche D. (2004), *La Notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- Danic B. (2003), Comprendre le don : l'apport des sciences humaines à l'activité de prélèvement, *Transfusion Clinique et Biologique*, 10, 146-150
- Descola P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DiaH. (2010), Les villages multi-situés sénégalais dans la nouvelle configuration migratoire mondiale », *Hommes et migrations*, 1286-1287, 234-244.
- Douglas M. (1999), *Comment pensent les institutions, suivi de Il n'y a pas de don gratuit, et La Connaissance de soi*, Paris, La Découverte.
- Dupuy F. (2008), *Anthropologie Economique*, Paris Armand Colin, 2<sup>e</sup> édition.
- Ela J.-M. (1982), *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala.
- Fischer E. and Arnold S.J. (1990), —More than a Labor of Love: Gender Roles and Christmas Gift Shopping, *Journal of Consumer Research*, 17 (December), 333–45.
- Fixot A.-M. (2010), Le don est un rythme... À la rencontre de Marcel Mauss et d'Henri Lefebvre, *La Revue du MAUSS*2, 36, 173-184

- Foucault M. (1984), « Des espaces autres », dans *Dits et écrits : 1954-1988*, t. IV (1980-1988), Paris : Éditions Gallimard, 752-762.
- Giesler M. (2006), Consumer Gift Systems, *Journal of Consumer Research*, 33 (september), 283-290.
- Godbout J. T. (2000), *Le Don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo economicus*, Paris, La Découverte/MAUSS, « Recherches ».
- Godbout J.T. (2004), De la continuité du don in De la reconnaissance, *don*, identité et estime de soi, *La Revue du MAUSS*, 23, 224-241.
- Godbout J.T. et Caillé A. (1992), *L'esprit du don*, Montréal-Paris, La Découverte.
- Godelier M. (1996), *L'énigme du don*, Paris, Flammarion.
- Gonin P., (2001), Les migrations venant du bassin du fleuve Sénégal vers l'Union européenne, *Actes du colloque de Bruxelles sur Les migrations internationales vers l'Europe*, 23 Mars.
- Gonzales G. (1994), Migrations, nuptialité et famille dans cinq villages de la vallée du fleuve, *Revue Européenne de Migrations internationales*, 10, 3,83-108.
- Gouldner A.W. (2008), Pourquoi donner quelque chose contre rien ? *La revue du MAUSS*, 2, 3, 65-86.
- Hannerz, Ulf (2003), Being There . . . and There . . . and There! Reflections on Multi-site Ethnography, *Ethnography* 4: 229–44.
- Hénaff R. (2010), Mauss et l'invention de la réciprocité, *La revue du MAUSS*, 2, 36, 71-86.
- Joy A. (2001), Gift Giving in Hong Kong and the Continuum of Social Ties, *Journal of Consumer Research*, 28 (September), 239–56.
- Kane F. et Lericollais (1975), L'émigration en pays Soninké, *Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines*, 12, 2, 177-187
- Karsenti B. (1994) *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF.
- Kjeldgaard, D., Csaba F., and Güliz G. (2006), Grasping the Global: Multi-sited Ethnographic Market Studies, in: R. W. Belk (ed), *Handbook of Qualitative Research Methods in Marketing*, Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2006, 521-533.
- Latouche S. (1989) , *L'Occidentalisation du monde : Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte.
- Le Gall-Ely M. (2013), Le don dans la recherche en comportement du consommateur et marketing, *Recherche et Applications en Marketing*, 28, 4, 47-71
- Le Gall-Ely M. et Urbain C. (2011), Don et care : histoire de vie in Bergadaà M. Le Gall-Ely, Urien B., *Don et pratiques caritatives*, Belgique De Boeck, 146-160
- Louvel R. (1996), *L'Afrique Noire et la différence culturelle*, Paris, L'Harmattan.
- Malinowski B. (1950), *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Gallimard.
- Marcoux, J.-S. (2009), Escaping the Gift Economy, *Journal of Consumer Research*, 36 (December), 671–85.
- Marcus, G. E. (1995) 'Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography', *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Marie A. (2008), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala « Hommes et Sociétés »
- Mauss M. (1999), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés politiques*, Paris, PUF.
- Miller D. (1988), *Material Cultures, why some things matter*, Chicago, University Press of Chicago.
- Nguyen-Conan (2011), *Le marketing ethnique, un modèle d'intégration ? Halal, Casher et Beauté noire*, Paris, Michalon.
- Nicolas G. (1978), L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara. Etude comparée, *Cahiers d'Etudes Africaines*, 71, 18, 347-377



- Özçağlar-Toulouse N. Béji-Bécheur A., Fosse-Gomez M. H. Herbert M, Zouaghi S. (2009), L'ethnicité dans l'étude du consommateur: un état des recherches, *Recherche et Applications en Marketing* 24, 4, 57-76.
- Peñaloza L. (1994), Atravesando Fronteras/Border Crossing: A critical ethnographic exploration of the consumer acculturation of Mexican Immigrants, *Journal of Consumer Research*, 21 (June), 32-54.
- Pommier G. (1999), En naviguant autour des îles Trobriand à la recherche du « Souverain Bien », *Journal des anthropologues* 116-117 (2009)
- Quiminal C. (1991), *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migration Soninké et transformations villageoises*, Paris Editions C. Bourgeois.
- Quiminal C. (2000), Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoire des femmes, *Autrepart*, 14, 107-120
- Quiminal C. et Timéra M. (2002), 1974-2002, les mutations de l'immigration ouest-africaine, *Hommes et Migrations*, n°1239 : 19-32.
- Razy E. (2006) : De quelques « retours soninké » aux différents âges de la vie. Circulations entre la France et le Mali, *Journal des anthropologues* [En ligne], 106-107
- Ruth, J. A., Othnes C. and Brunel F.F. (1999), Gift Receipt and the Reformulation of Interpersonal Relationships, *Journal of Consumer Research*, 25 (March), 385-402.
- Samuel, M., (1978), *Le prolétariat africain noir en France, témoignages recueillis et présentés*, Paris, Maspéro.
- Sayad A. (1999), *La double absence. Des illusions aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.
- Schmitz J. (2007), Des migrants aux notables urbains : les communautés transnationales des gens du fleuve Sénégal (Sénégal/Mali/Mauritanie) in E. Boesen et L. Marfaing, *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas*, Paris, Karthala ; Berlin, ZMO: 91-134.
- Schnapper D. (2010), Préface in Muller L. et Tapia S. (sous la direction) *Migrations et Culture de l'entre-deux* Paris L'Harmattan, 13-20
- Schouten J. W. et McAlexander J. (1995), Subcultures of Consumption: An Ethnography of the New Bikers, *Journal of Consumer Research*, 22 (June), 43-61
- Schulte-Tenckhoff, I. (1986), *Potlatch: Conquête et invention: Réflexion sur un concept anthropologique*, Lausanne: Editions d'en Bas.
- Sherry J.F. (1983), Gift giving in anthropological perspective, *Journal of Consumer Research*, 28, 3, 225-244
- Sy Y., (2000), L'esclavage chez les Soninké: du village à Paris, *Journal des Africanistes*, 70, (1-2), 43-69
- Tarot C. (2008), Don et grâce, une famille à recomposer? *La Revue du MAUSS*, 2, 32, 469-494
- Testart A. (2007), Critique du don : Etudes sur la circulation non marchande. Paris: Syllepse.
- Thompson C.J. (1977), Interpreting consumers: a hermeneutical framework for deriving marketing insights from the texts of consumers' consumption choices, *Journal of Marketing Research*, 21, 3, 438-456
- Timéra M. (1996), *Les Soninkés en France. D'une histoire à l'autre*, Paris, Karthala.
- Todd O., (1994), *Le destin des immigrés*, Paris, Seuil.
- Urbain C. Gonzalez C. et Le Gall-Ely M (2011), La génération Y : quel devenir pour le don ? pp. 160-176 in Bergadaà M. Le Gall-Ely, Urien B., *Don et pratiques caritatives*, Belgique, De Boeck
- Weber F. (2012), *L'Essai sur le don*, Paris PUF.
- Weinberger M.F. and Wallendorf M. (2012), Intracommunity gifting at the intersection of contemporary Moral and Market Economies, *Journal of Consumer Research*, 39 (June) , 74-92,

- Wondji C. (1996), 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, 2, 177-186
- Zelizer A. V. (1994), *The social Meaning of Money*, New York, Basic Books.

**Tableau 1 : Protocole de recueil de données**

<b>Outils de collecte de données</b>	
<b>Durée de l'ethnographie : Février 2010 à Septembre 2011</b>	
<b>Récits de vie</b>	12 récits de vie, deux entretiens de groupe avec les jeunes Soninkés en foyer et en dehors et dans les villages d'origine, 5 récits de retraités et un recueil d'ouvrage autobiographique Au total : 353 pages de retranscriptions
<b>Photographies</b>	121 photos (foyer) et 79 photos (villages d'origine)
<b>Observation</b>	Participante et non participante (80 h dans les foyers et 48h dans les villages)
<b>Carnet de bord</b>	Notes d'introspection et mémoire de terrain (72 pages de notes)
<b>Archives</b>	Des documents historiques sur l'immigration des Soninkés ont été consultés à la bibliothèque de Rouen ainsi que des articles de presse

**Tableau 2 : Tableau de synthèse des récits de vie du parcours migratoire historique (les migrants au foyer)**

Identité du narrateur						Informations sur les récits de vie		
N°	Nom	Age	Identification	Arrivé en France	Vit en foyer	Récit Nbre	Durée Récit	Nbre Page
1	Coulibaly	60	Professeur, Père de trois enfants, vit en couple mixte	1974	Non	2	1h51	24
2	Tidiane	43	Meunier, a quitté le foyer pour y revenir dans un esprit plus traditionnel	1983	Oui	3	3h02	46
3	Camara	38	Ouvrier dans l'intérimaire, il vit dans un entre-deux culturel	2003	Oui	2	1h40	18
4	Coulibaly	50	Mancœuvre, il est fortement ancré dans une logique ethnique	1981	Oui	2	2h05	25
5	Mamadou	54	Aide-cuisinier, il est imam de la mosquée du foyer	1988	Oui	1	45	10
6	Fallou	50	Cuisinier, il a quitté le foyer à la recherche d'autonomie	1978	Non	3	2h30	29
7	Demba	49	Ouvrier, divorcé, est revenu vivre en foyer	1977	Oui	2	1h47	22
8	Amet	70	Ecrivain, père de 6 enfants, il est traducteur pour les tribunaux	1961	Non	3	2h32	29
9	Samba	53	Ouvrier, il est gérant de la caisse des ressortissants de son village	1982	Oui	3	3h02	41

10	Diakité	53	Ouvrier, il est impliqué dans la solidarité ethnique	1975	Oui	1	1h47	21
11	Danfaka	55	Commerçant, il vient de temps en temps au foyer	1985	Non	1	55	10
12	Ibou	45	Intérimaire, il est l'un des délégués du foyer	1990	Oui	2	1h32	17

**Tableau 3 : Tableau de synthèse des récits de vie du parcours migratoire historique (les retraités dans les villages d'origine)**

Informations sur les récits de vie							
N°	Nom	Age	Identification	Arrivé en France	Récit Nbre	Durée Récit	Nbre Page
1	Cissé	73	Retraité de la marine marchande, il est une figure intellectuelle dans son village	1959	1	50	12
2	Soumaré	62	Maire, retraité, il cherche à apporter son expérience migratoire par cette fonction	1957	1	1h10	10
3	Bathily	65	Retraité, il s'est investi là-bas dans des projets productifs	1959	1	2h01	16
4	Diadié	67	Retraité, il s'inscrit dans une tradition communautaire	1959	1	45	10
5	Moussa	69	Retraité, il a repris son rôle de chef de famille	1962	1	52	13

**Figure 1 : Les paradoxes du don**

