

Guy ROCHETEAU
O.R.S.T.O.M.
D A K A R - 1975

LES FORMES PRE-INDUSTRIELLES DE COOPERATION
ELARGIE EN AFRIQUE : TYPOLOGIE ET EVOLUTION

Festival Mondial des Arts Négro-Africains
Colloque "Civilisation Noire et Education"
(Point VI : Civilisation Noire et Industrialisati

OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

CENTRE O.R.S.T.O.M. DE DAKAR



**LES FORMES PRE-INDUSTRIELLES DE COOPERATION
ELARGIE EN AFRIQUE : TYPOLOGIE ET EVOLUTION**

Par

Guy ROCHETEAU

**Docteur ès-Sciences Economiques
Maître de Recherches de l'Office de la Recherche
Scientifique et Technique Outre-Mer**

**Festival Mondial des Arts Négro-Africains
Colloque "Civilisation Noire et Education"
(Point VI : Civilisation Noire et Industrialisation)**

Au-delà des formes de coopération qualifiant les relations de travail observées à l'intérieur des groupes domestiques-exploitations individuelles ou familiales constituant les unités permanentes de production au niveau des groupes de localité - le fonctionnement des économies rurales africaines s'appuie sur un très grand nombre d'institutions coopératives traditionnelles établies sur la base plus large des communautés villageoises, voire d'entités politiques ou économiques plus vastes.

Ces formes de coopération élargie, dont les grands types sont manifestés de manière à peu près universelle sur tout le continent, constituent l'expression spontanée d'une organisation collective du travail prenant appui sur les réalités du terroir. Leur intérêt dépasse considérablement les constatations auxquelles on se limite le plus souvent concernant l'efficacité d'un travail effectué en groupe, ou le caractère de fête villageoise des grands rassemblements humains dont elles sont souvent l'occasion. Elles représentent en effet la formation d'unités de production originales, établies sur des relations de travail spécifiques et méritant, à ce titre, d'être prises en considération dans tout projet d'industrialisation rurale, entendue comme l'ensemble des moyens permettant d'augmenter la productivité du travail humain et de permettre le plein emploi des forces productives dans les espaces géographiques situés à l'écart des métropoles industrielles.

La simple transposition des catégories autochtones nous permet, avant toute analyse de fonctionnement des institutions particulières, de les regrouper sous trois grands titres :

1) La coopération communale : des associations de travailleurs, le plus souvent constituées sur la base des classes d'âge ou des groupes de fraternité, réalisent des travaux bénéficiant à l'ensemble de la collectivité.

2) L'aide réciproque : plusieurs individus ou plusieurs groupes domestiques de production s'apportent à tour de rôle une aide mutuelle.

3) L'invitation au travail collectif : un villageois fait appel à l'aide d'autres villageois pour effectuer un travail exigeant une nombreuse main-d'oeuvre.

Nous fonderons nos analyses sur les résultats d'un certain nombre d'enquêtes de terrain, prises parmi celles qui nous sont parvenues, donnant

sur le phénomène coopératif en milieu traditionnel des éléments d'appréciation précis et de première main.

Nous nous efforcerons de conduire cet essai d'inventaire et de synthèse dans une double perspective :

- faire ressortir la spécificité des systèmes d'organisation ainsi repérés et tout particulièrement leur ^aenracinement dans les modes de production pré-coloniaux.

- suivre leurs lignes d'évolution diverses déterminées par les changements impulsés de l'extérieur, mais en tentant de dégager la nature des dynamismes internes, politiques, économiques et sociaux, qui rendent compte de la spécificité des réponses apportées dans chaque cas par chacune des sociétés concernées.

I - LA COOPERATION COMMUNALE

Si l'on excepte l'exécution des corvées villageoises, c'est essentiellement dans le cadre des classes ou des groupes d'âge que s'exerçaient dans le passé, et que s'exercent en grande partie de nos jours, les solidarités communales en milieu rural africain.

Des études conduites en pays Bwa Pwesya (Mali et Haute-Volta), en pays Guéré et en pays Alladian (Côte d'Ivoire) font apparaître les différentes modalités d'intégration du travail des classes d'âge dans l'ensemble des activités économiques villageoises et, dans les deux derniers cas, le tracé d'une évolution qui substitue à l'accomplissement de tâches d'intérêt collectif des pratiques se rapprochant, à des degrés divers, de prestations de service de type contractuel.

Par contre, le tô malien, le naam des Mossi (Haute-Volta) et l'exploitation des propriétés collectives de village en pays Adioukrou (Côte d'Ivoire) renvoient à des situations dans lesquelles les modèles traditionnels de coopération se sont maintenus, voire se sont renouvelés en réponse aux impulsions provenant de l'extérieur.

1) - Les travaux collectifs des associations d'âge en pays Bwa Pwesya (Mali et Haute-Volta) (1) : l'intégration des activités économiques villageoises dans l'ancienne société.

Les groupes d'âge, dans l'ancienne société Bwa Pwesya étaient astreints à des travaux collectifs de trois sortes :

- les travaux à finalité religieuse : construction des sanctuaires, nettoyage des emplacements réservés aux cérémonies, production de biens religieux (récolte et rouissage des fils de loko utilisés pour la confection des masques, etc...)

- les travaux effectués en vue de la production de biens de fête : produits consommés lors des grandes célébrations rituelles, des repas d'initiation, des repas communiels de la saison des masques etc...

(1) source : J. CAPRON. "Association d'âge, économie, pouvoir chez les populations Bwa Pwesya". in : D. PAULME. "Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest". Plon, Paris, 1971.

- les travaux de culture effectués au profit des groupes domestiques.

Les activités économiques des classes d'âge, cependant, ne correspon-
daient pas à des objectifs et à une spécialisation de caractère technique :

D'une part, elles n'avaient en rien le monopole de la production des
biens d'utilité collective. Les groupes domestiques y contribuaient pour une
part importante, et l'on peut admettre que les travaux effectués à leur profit
par les sociétés de jeunes gens venaient en compensation de leur propre partici-
pation aux tâches communes.

D'autre part, l'aide apportée par les sociétés de jeunes gens aux
groupes domestiques paraît bien avoir eu une signification sociale plus qu'éco-
nomique : elle concernait en effet rarement les travaux de sarclage qui consti-
tuent pourtant en zone tropicale le principal goulot d'étranglement des cultures,
et le plus souvent les opérations de fin des cultures, qui étaient avant tout,
l'occasion des grandes fêtes villageoises.

Le travail des classes d'âge remplissait ainsi essentiellement une
fonction d'intégration sociale.

Ainsi que le note J. CAPRON : "les travaux collectifs - et particuliè-
rement ceux exécutés au sein des groupes d'âge - associent par leur ouverture
sur la fête (la) continuité vécue du travail et du rite, de l'économique et du
social, du quotidien et du cérémoniel".

2) - Le pâ des Guéré (Côte d'Ivoire) (1) : la logique des rapports
marchands exclut le maintien de la coopération communale.

L'ancienne société des Guéré de Côte d'Ivoire nous fournit le remarqua-
ble exemple d'une forme d'entraide fondée sur une division sociale des tâches à
l'intérieur de la communauté villageoise et l'articulation fonctionnelle des
plans de production des groupes domestiques et des groupes de travail collectif.

Il existait trois types de pâ, en principe constitués sur un recrutement

(1) Source : Al. Schwartz : "tradition et changement dans la société Guéré"
Mémoire ORSTOM Paris 1971.

inter-lignager, et ayant chacun un domaine d'intervention précis : la société des hommes, spécialisée dans l'exécution des travaux de force (abattage des arbres, défrichage) ; la société des femmes, chargée d'effectuer le labourage des champs et les semis de riz ; les sociétés de jeunes gens, garçons et filles, responsables des opérations de récolte.

Le pâ des hommes entraînait de fortes dépenses pour le bénéficiaire, mais il lui arrivait tout aussi bien d'intervenir spontanément pour aider un cultivateur en difficulté. La rémunération des équipes de femmes et de jeunes gens, par contre, était purement symbolique et tous les chefs de famille avaient recours à cette force de travail.

Les différents types de pâ intervenant de manière successive, une partie de la main-d'oeuvre villageoise était à tout moment disponible pour assurer, au sein des groupes domestiques, les tâches qui n'étaient pas prises en charge par la collectivité (entretien et surveillance des champs).

Un système aussi fortement intégré ne pouvait résister à la monétarisation des rapports de production. Ainsi que l'analyse A. Schwartz, " la juxtaposition de l'économie caféière à l'économie vivrière traditionnelle a entraîné une raréfaction et, partant, une valorisation du facteur-temps. Les rapports de production n'étant, par ailleurs, plus régis par le schéma d'autorité traditionnel, il fallait trouver un stimulant nouveau pour inciter l'individu à rester dans le circuit. Ce stimulant fut la substitution d'un système de rémunération du travail aux rapports de coercition anciens".

De fait, les pâ sont devenus de simples associations volontaires, dont les membres se regroupent en fonction de simples affinités personnelles et qui louent leurs services sous forme d'un contrat de type salarial. Ils entrent ici en concurrence avec une main-d'oeuvre étrangère de plus en plus nombreuse.

3) - Le travail des "Esuba" chez les Alladian (Côte d'Ivoire) (1) : l'oubli progressif des finalités collectives.

Les Esuba des Alladian regroupent des individus, hommes ou femmes, dont les différences d'âge n'excèdent pas trois à cinq ans. Le critère de recrutement

(1) Source : M. AUGÉ. "Le rivage alladian. Organisation et évolution des villages alladian".
Mémoire ORSTOM, Paris. 1969.

est donc ici l'âge physique. Ils constituent la charpente temporelle du village, chacun se situant au sein de la communauté villageoise en fonction de son Esuba.

L'initiative de la formation d'un Esuba provenait dans le passé d'un ancien du village. Il assumait à son égard un certain nombre de responsabilités, en particulier la fête de formation de la classe d'âge, au cours de laquelle on procédait à la constitution de la hiérarchie interne du groupe et aux "mariages" symboliques entre jeunes gens et jeunes filles des Esuba (selon une formule proche du tô malien) et surtout la fête de libération de l'Esuba, à laquelle tout le village était associé et qui entraînait les plus importantes dépenses. Cette fête constituait une promotion à la fois pour le "tuteur" de l'Esuba qui affirmait par ce moyen son importance personnelle et son rôle de notable au sein de la communauté, et pour les jeunes gens dont elle terminait la période de formation. En contrepartie, le tuteur de l'Esuba pouvait exiger de ce dernier un certain nombre de services personnels : travaux agricoles, construction de pirogues etc...

L'entraide entre camarades de promotion allait de soi, mais, dans l'ensemble, au sein de la société Alladian les activités individuelles au sein des groupes domestiques prévalaient sur les activités de groupe. La force de travail constituée par les Esuba, par contre, était couramment utilisée pour effectuer des tâches d'intérêt collectif, à la demande du chef de village. C'est vers les Esuba que l'on s'est plus tard spontanément retourné pour exécuter les travaux demandés par l'administration coloniale.

Ainsi que le note M. AUGÉ, les Esuba exprimaient moins la solidarité active des jeunes générations que leur dépendance à l'égard du village comme entité politique et sociale, incarnée, selon le cas, dans la personne du chef de village ou dans celle d'un riche aîné".

Aucune nouvelle forme de coopération n'est, au cours des dernières années, venue se substituer au travail de l'Esuba, mais l'institution a subi une évolution qui en a altéré le fonctionnement et très sensiblement modifié la signification : le phénomène le plus visible est la défaillance de plus en plus fréquente des "tuteurs", soit par défaut d'initiative de leur part soit par réticence à assumer leurs responsabilités à l'égard de l'Esuba. La tendance la plus fréquente, dans ce domaine, paraît être le paiement par le tuteur du droit à ne pas célébrer la coûteuse fête de libération de la promotion, cette renonciation se concrétisant par une rétribution en espèces des services accomplis à son profit par l'Esuba. La grande fête villageoise de libération de l'Esuba

disparait. On assiste ainsi à un véritable escamotage du sens de l'^{INSTITUTION}~~institution~~, qui ne renvoie plus aux exigences de la coopération villageoise mais consacre l'établissement de relations contractuelles entre un individu et un groupe particularisé.

Deux facteurs paraissent avoir joué, parallèlement ou de façon concomitante, pour expliquer cette dévalorisation des Esuba, qui paraît au demeurant très inégale d'un point à l'autre du littoral. Le principal est probablement le mouvement d'émigration vers les villes, qui prive le village d'une partie de ses forces vives. Mais il faut tout autant tenir compte de l'attitude des chefs de famille, plus soucieux, depuis le développement de l'agriculture commerciale, d'utiliser sur leurs propres plantations la force de travail de leurs cadets que de les mettre à la disposition de la communauté.

4) - Le tô malien : de l'apprentissage des solidarités actives dans le cadre des classes d'âge, à l'exécution, contrôlée par la communauté villageoise, de travaux d'intérêt économique dans le cadre des sociétés contemporaines de jeunesse et de culture.

a-l'ancien tô des Bamana (1) :

Le tô malien est un terme générique désignant toute forme d'association dans laquelle un certain nombre d'individus réunis sur la base d'une caractéristique commune (âge, croyance, activité) se soumettent à un certain nombre de règles et s'organisent entre eux hiérarchiquement. Une famille ou un clan n'est pas un tô, mais il en devient un lorsque ses membres s'associent pour débattre en commun sous la direction d'un aîné.

Dans le passé, les jeunes circoncis, à l'issue des séances d'initiation étaient regroupés en associations de garçons et de filles au niveau du village, les fla-tô.

(1) Source : C. MEILLASSOUX, "Urbanization of an african community. Voluntary association in Bamako". University of Washington Press, 1968

. Le fla-tô avait une fonction surtout éducative : les jeunes adolescents y faisaient sous la conduite d'un aîné désigné à cette tâche (le "père" ou la "mère" du tô) et la direction du plus ancien d'entre eux l'apprentissage des règles de comportement de l'ancienne société Bamana :

- apprentissage de la vie familiale : les jeunes gens et les jeunes filles du village initiés à une même date, étaient réunis en couples fictifs excluant toutes relations sexuelles et n'emportant aucune promesse de mariage pour l'avenir : la jeune fille effectuait des tâches ménagères pour son "époux", lequel en contrepartie était tenu pour responsable de la conduite de sa partenaire, en particulier au plan de la moralité sexuelle.

- apprentissage des responsabilités politiques au sein de la communauté villageoise : les activités du tô étaient débattues dans des assemblées générales soumises à des règles strictes de fonctionnement visant à en garantir le caractère démocratique et solennel : tous les participants étaient invités à exprimer leur opinion à tout rôle, mais les bavardages étaient interdits et personne ne pouvait s'absenter sans autorisation.

- apprentissage des activités culturelles : le fla-tô organisait des danses et dans certains cas se constituait en troupe de théâtre interprétant ^{des} pièces comiques ou satiriques.

- enfin, apprentissage des solidarités actives : le tô pouvait se constituer en société de travail collectif, le senene-tô destiné à apporter une aide temporaire aux familles démunies ou en difficulté. Dans certains cas, il était appelé à travailler, à tour de rôle, sur les champs de chaque chef de famille du village ou des villages alliés. Les cadeaux éventuellement remis par les bénéficiaires étaient versés dans un fonds commun pour être utilisés ou consommés en commun ou pour les besoins d'un des membres du groupe.

Le fonctionnement de l'ancienne institution fait ainsi apparaître l'objectif essentiellement éducatif du travail collectif fourni par le tô et l'inclusion de cette pratique dans un système de valeur où les finalités économiques n'étaient pas considérées comme isolées des autres finalités sociales.

b- Le tô contemporain, société de jeunesse et de travail (1)

Les sociétés de jeunesse et de travail actuellement constituées sur la

(1) Source : Emile LEYNAUD. "Fraternités d'âge et sociétés de culture dans la Haute Vallée du Niger". Cahiers d'Etudes Africaines n° 21, Vol. VI. 1965.

base du tô manifestent, malgré la permanence des anciennes règles internes de fonctionnement, une évolution caractéristique.

Les tô continuent à assurer, avec une remarquable efficacité et le sens des initiatives, un certain nombre de tâches d'intérêt général : police villageoise, réparation des chemins et des mosquées, protection des vergers, lutte contre les feux de brousse, voire l'entretien de certains canaux rizicoles. Dans toute la Haute-Vallée, ce sont les tô qui ont effectué en 1960 la plus grande partie des investissements humains.

Cependant, les tô interviennent aujourd'hui de plus en plus comme associations de travail fournissant, à la demande, des prestations collectives rémunérées par un salaire.

L'engagement du tô, dans ce cas, donne lieu à l'établissement d'un véritable contrat avec le bénéficiaire, cependant avec la médiation et sous le contrôle des anciens du village : le cultivateur intéressé saisit le Conseil du village de son intention de recourir aux services du tô. Sous réserve d'avoir obtenu son accord, il devra formuler une demande publique et entrera en contact avec le tô dyeli, (griot du tô) auquel il remettra l'offrande symbolique de dix noix de cola ; ce dernier informe et transmet à son tour l'offrande au chef du tô (le tô kuntigi, maître de la tête du tô", désigné parmi les aînés de la classe de circoncision correspondant au tô). L'opportunité de répondre à l'invitation qui lui est faite est longuement discutée en assemblée générale par tous les sociétaires du tô. Elle est appréciée en fonction d'arguments politiques : situation du demandeur dans ses relations avec la communauté villageoise, autant qu'économiques : réputation de générosité et de loyauté de l'employeur éventuel à l'égard des sociétés de culture. Les rétributions à exiger sont également débattues : salaire, nourriture, hébergement, mais en se référant aux normes coutumières établies par le Conseil de village.

Le recours au tô est finalement coûteux et seuls les paysans les plus riches ont la possibilité matérielle d'en utiliser les services. Dans la zone rizicole, la main-d'oeuvre des tô a fortement contribué à la création de grandes exploitations agricoles.

Les tô représentent ainsi un incontestable instrument de progrès économique (investissements humains, réalisations de travaux d'envergure), mais aussi un facteur de différenciation économique au sein des communautés villageoises.

Il demeure cependant tout aussi important de noter que la collectivité, par l'intermédiaire du Conseil de village et grâce au caractère démocratique des associations, conserve dans ces domaines la maîtrise des processus de changement.

5) - Le naam des Mossi (Haute-Volta) (1) Le maintien, dans un contexte transformé, des finalités anciennes des associations d'âge (fonction d'entraide, objectifs éducatifs).

Le naam, en pays Mossi, est une association volontaire de jeunes gens, garçons âgés de 20 à 35 ans ou jeunes filles âgées de 15 à 20 ans.

La fonction manifeste du naam est de se constituer en société de culture offrant ses services aux cultivateurs qui s'adressent à lui,

Sa particularité fondamentale, à cet égard, est d'être demeuré une authentique institution d'entraide communale. Le naam, dans la mesure où ses membres ne sont pas retenus de façon impérative sur leurs propres plantations, répond à toute demande d'aide provenant d'un cultivateur de la localité ou d'une localité voisine. La fourniture de la nourriture des travailleurs ou d'une quelconque récompense n'est pas obligatoire ; elle n'est à tout le moins jamais immédiatement exigée du bénéficiaire, qui a la possibilité d'attendre le moment de la récolte pour rétribuer le naam de ses services. Un cultivateur dont les stocks vivriers sont en voie d'épuisement en début de campagne agricole peut donc recourir au naam sans être obligé de puiser dans ses ressources de subsistance.

Le naam, regroupe des individus de religion, d'appartenance ethnique et de statut social très différents, leur origine n'ayant aucune répercussion visible sur leur position dans les hiérarchies de l'association.

Les conditions d'admission, en dehors des contraintes d'âge, sont totalement libres. Néanmoins un individu, une fois entré dans un naam doit, sous peine de sanctions, en respecter les règles de fonctionnement.

(1)Source : J. M. KOHLER. "Activités agricoles et changements sociaux dans l'Ouest Mossi (Haute-Volta)".
Mémoire ORSTOM, Paris. 1971.

N'importe qui peut prendre l'initiative de fonder un naam. Son existence ne peut cependant être proclamée qu'après que les anciens du village aient donné leur assentiment. Ce sont eux qui désignent le Kombi-naaba, ou "chef des enfants". Ce dernier est généralement choisi parmi les personnalités influentes du village, avec l'accord ou sur la proposition des jeunes gens qui ont tout intérêt à se voir attribuer un protecteur puissant et dévoué. Il joue le rôle d'intermédiaire entre l'association et les cultivateurs ; il gère et a la garde des biens ou des fonds acquis par le naam ; enfin il contribue personnellement à la réussite et aux dépenses de la fête annuelle du naam, qui est une grande réjouissance villageoise. Malgré l'aide fournie par les jeunes gens sur les champs de leur tuteur, la fonction de Kombi-naaba représente une lourde charge que de nombreux cultivateurs ne sont pas en mesure d'assumer. Le naam, vu sous cet angle, ne peut être interprété comme une institution permettant le détournement d'une partie de la force de travail du village au profit d'exploitants privilégiés.

L'organisation interne du naam reproduit le modèle d'une cour de chef Mossé, avec tous ses grades et titres de dignité. Les relations humaines entre camarades d'une même association découlent du système d'attitude et des comportements liés aux hiérarchies fictives ainsi reconstituées.

La description du grand naam de Toéssé, par J.M. KOHLER, donne une très bonne idée de la capacité d'une telle société de jeunes gens à intégrer certains apports nouveaux d'ordre politique et économique.

En 1945/1946, deux types d'associations de jeunes gens fonctionnaient parallèlement : l'une d'elle était un naam traditionnel, l'autre provenait de l'initiative d'un ancien combattant animé du souci de former de jeunes garçons à la vie militaire. Ce dernier groupe se transforma très rapidement en société de culture, puisque tel était le seul moyen de réunir les subsides nécessaires à la préparation de l'obligatoire fête de l'association. Il ne tarda pas à fusionner avec le groupe concurrent. Le nouveau naam, singulièrement élargi, abandonna toute vocation militaire et se consacra uniquement à la culture et aux fêtes. Néanmoins les hiérarchies respectives des deux groupes préexistants se maintinrent également dans le nouveau. Depuis l'Indépendance une nouvelle hiérarchie calquée, sur celle de l'administration moderne, s'est surajoutée aux deux précédentes. Ces trois hiérarchies sont parallèles, aucune d'entre elles n'est subordonnée aux autres. Cependant la répartition de l'autorité et

le système des prééminences y résultent beaucoup moins des statuts fictifs des différents titres de dignité que de la prise en considération des qualités jugées inhérentes aux fonctions correspondantes. Les comportements exigés dans ce cadre ont ainsi, avant tout, valeur d'exemplarité, et le naam affirme ici sa fonction objective, qui est l'éducation civique de ses membres. La superposition des hiérarchies témoigne clairement du souci des anciens d'apprendre aux jeunes gens à affronter des exigences nouvelles, en rapport avec des situations nouvelles, tout en conservant les apports et les enseignements de la société coutumière.

6° - L'exploitation des propriétés collectives de village en pays Adioukrou (Côte d'Ivoire) (1) : résurgence et réorganisation du travail communal en réponse à la pénétration de l'économie marchande.

En pays Adioukrou, le droit éminent de propriété sur le territoire villageois appartient à l'ensemble de ses habitants. La gestion en était anciennement confiée au doyen de la communauté agissant en tant qu'intermédiaire avec les génies protecteurs de la forêt, où se situaient les terrains de chasse, et qui distribuait les emplacements de culture entre les familles du village. Aujourd'hui, cette fonction de chef de terre a disparu et une partie du domaine foncier est attribuée de façon permanente aux différents lignages qui y effectuent les cultures vivrières et les plantations.

Néanmoins le droit de cultiver la terre et d'en exploiter les produits naturels (arbres sauvages-kapokiers, kolatiers, forêts de bambous) sont demeurés la propriété collective des villageois ; les étrangers auxquels en est cédé l'usage doivent payer, en principe tout au moins, une redevance annuelle versée à la collectivité des habitants.

On note cependant une extension remarquable des propriétés collectives de village au cours de la période coloniale. Les plus importantes sont les palmeraies collectives dont les plus grandes superficies proviennent de l'abandon à la collectivité de palmeraies familiales. Cette cession peut découler du déplacement du village, suivi d'une nouvelle mise en exploitation,

(1) Source : M. DUPIRE, J-L. BOUTILLIER, "Le pays Adioukrou et sa palmeraie". Coll. "L'homme d'Outre-Mer". Paris, 1958.

par l'ensemble des villageois, des plantations individuelles délaissées par leurs premiers exploitants. Mais le cas le plus fréquent, et le plus significatif, est la renonciation volontaire aux droits individuels de propriété : dans les villages où ce régime paraît avoir prévalu, cette renonciation aurait résulté de délibérations prises en commun dans un conseil général des classes d'âge. Les motivations méritent d'autant plus d'en être précisées : elles renverraient d'une part aux difficultés de la collecte de l'impôt exigé du village par l'administration coloniale, d'autre part aux difficultés d'exploitation intensive des palmiers en vue de la commercialisation du produit, découlant de l'inégale répartition de la main-d'oeuvre entre les différents lignages.

La collectivisation de la palmeraie représenterait ainsi le choix délibéré d'un mode de production visant à faire obstacle au développement de phénomènes de différenciation économique et aux conflits internes consécutifs à l'imposition de l'ordre colonial et à l'introduction de la culture de rente. Elle représenterait, de ce point de vue, une mesure de sauvegarde collective contre les risques d'éclatement de la communauté villageoise.

La fondation de plantations villageoises de café et cacao remonte également à l'époque de l'introduction forcée des cultures par l'administration coloniale, les populations ayant choisi de répondre collectivement à l'exigence du travail obligatoire.

Le travail collectif fonde également la propriété des grandes pirogues, louées dans le passé pour le transport de l'huile vers la capitale. Plus récemment les caisses collectives ont servi à financer l'achat de machines agricoles.

C'est dans le cadre du travail des classes d'âge que se réalise l'exploitation des palmeraies de village. La description qu'en ont donné M. DUPIRE, et J-L. BOUTILLIER fait apparaître les modalités d'exécution d'une coopération complexe basée sur la spécialisation de différentes catégories de travailleurs dans des tâches complémentaires : "le travail collectif de saison sèche qui est obligatoire est exécuté presque militairement ; il s'exécute avec entrain au milieu des plaisanteries et des chants. Seuls les vieillards appartenant aux deux dernières classes d'âge sont dispensés du travail. A l'époque où les hommes de la troisième classe d'âge constatent que de nombreux régimes sont mûrs, le héraut annonce une réunion publique

pour fixer le jour où commencera le travail. Les grimpeurs et toutes les femmes du quartier s'y préparent. Les grimpeurs appartiennent à la première et à la seconde classe d'âge (20 à 36 ans) et sont aidés des débutants de moins de 20 ans et des élagueurs, les Ngirma (troisième classe d'âge). Le reste du travail est laissé à leurs aînés et aux femmes. Un peu plus tard, les Sété (quatrième classe d'âge) se rendent sur les lieux pour inspecter le travail. Ils activent les trainards, constatent les blessures ou accidents, remplacent un grimpeur fatigué par un grimpeur bénévole d'une catégorie supérieure. Du bas des palmiers ils conseillent les débutants, les observent, les encouragent et leur laissent les palmiers les moins élevés... Les Ngirma rassemblent les régimes tombés et les chargent dans des paniers sur les têtes des femmes. Les plus jeunes qui sont les épouses des grimpeurs font plusieurs fois la navette, avec une charge de 50 kilogrammes, jusqu'à la clairière où les régimes sont entassés. Même les plus âgées ne sont pas exemptes de travail et elles ramassent toutes les graines éparses".

II - L'AIDE RECIPROQUE

Nous regroupons ici toutes les institutions d'entraide fondées par essence sur l'équivalence de prestations réciproques.

1) - Le zou-da des Lela (Haute-Volta) (1) : le principe de l'équivalence de prestations réciproques.

Le zou-da des Lela se présente comme une association entre amis ayant décidé de travailler en commun et en alternance sur les champs de chacun d'eux.

L'organisation du travail, telle qu'elle se trouve décrite par H. BARRAL, fait clairement ressortir la manière dont s'établit la réciprocité des échanges entre associés :

"Soit trois co-équipiers A, B et C :

- le premier jour, A, B, et C sarcleront ensemble le champ de A.
- le deuxième jour, chacun sarclera séparément ses propres champs.
- le troisième jour, A, B et C sarcleront ensemble le champ de B.
- le quatrième jour, ils travailleront séparément.
- le cinquième jour, A, B et C sarcleront ensemble le champ de C, etc..."

L'échange de travail s'effectue à l'occasion d'une même opération culturale et les apports respectifs sont rigoureusement comptabilisés. Chaque associé est tenu de nourrir à tour de rôle ses co-équipiers.

Les mêmes caractéristiques se retrouvent dans de multiples institutions en divers points d'Afrique, telles le Klala des Gouro de Côte d'Ivoire, le rabense des Mossi de Haute-Volta, le nadante des Wolof au Sénégal.

(1) Source : H. BARRAL. "Tiogo (Haute-Volta)". Atlas des structures agraires au sud du Sahara. Mouton, Paris.- La Haye 1968.

L'association de travail est généralement occasionnelle, mais elle peut tout aussi bien se maintenir sur toute la durée du cycle agricole, voire au-delà. Le groupe d'entraide est assez souvent constitué, totalement ou partiellement, sur la base de la parenté, mais il fait intervenir tout aussi fréquemment des relations de simple voisinage et de simples affinités interpersonnelles.

2) - Le Klala des Gouro (Côte d'Ivoire) (1) : une société d'égaux.

Le Klala des Gouro est un groupe d'entraide réservé aux cadets des lignages. A ce niveau, l'observation des situations concrètes fait apparaître une distinction entre deux modes de regroupements : d'une part des équipes nombreuses et composites, qui travaillent sur les terres d'un aîné, rassemblant des individus appartenant à des lignages différents et composées à la fois de cadets non émancipés et d'hommes mariés dépendants d'un aîné mais ayant déjà la responsabilité d'une plantation personnelle ; d'autre part des équipes de beaucoup plus petite dimension, réunissant, sur la base d'affinités diverses, des cadets émancipés disposant de terrains personnels. Dans ce dernier cas, l'entente n'est plus occasionnelle mais se maintient, en règle générale, sur toute la durée du cycle agricole.

Au terme d'une analyse originale, C. MEILLASSOUX montre ainsi que le Klala participe d'un double clivage hiérarchique : l'un fondé sur l'appartenance à une famille privilégiée, puisque les anciens et les clients directs des personnages les plus éminents n'y apparaissent pas, l'autre fondé sur le statut individuel puisqu'il renvoie à la coupure entre cadets émancipés et cadets travaillant sur les terres d'un aîné. "Au principe d'organisation hiérarchisé, fondé sur la parenté et polarisé autour de l'aîné, (le Klala) substitue une organisation civique égalitaire d'un ordre supérieur".

(1) cf. C. MEILLASSOUX. Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire". Mouton, Paris. La Haye, 1964.

3) - Le rabense des Mossi (Haute-Volta) (1) : de l'entraide villageoise à l'entraide interindividuelle.

Dans l'ancienne société Mossi, l'aide réciproque entre les différents groupes domestiques, utilisée dans toutes les activités destinées à assurer la subsistance, apparaissait comme une nécessité pour la survie physique et sociale de la communauté. Elle avait tout autant pour fonction de raffermir et de restaurer périodiquement les liens de solidarité familiaux et villageois que de permettre, au bénéfice des uns et des autres, d'élargir les goulots d'étranglement des travaux agricoles. Elle était ainsi exclusive d'un marchandage entre groupes ou individus isolés et l'actualisation de l'institution passait avant l'exigence de la réalisation effective de la réciprocité des prestations entre unités de production.

L'introduction de la culture marchande, en ouvrant la possibilité de l'enrichissement différentiel des cultivateurs, a progressivement substitué une situation de concurrence économique et de compétition sociale aux normes de la société pré-coloniale dans laquelle la reproduction de la communauté passait avant les projets d'accomplissements individuels.

. Les pratiques actuelles, consistant à comptabiliser de façon précise les journées de travail cédées et reçues, représenteraient ainsi un instrument du contrôle social visant à limiter les processus de différenciation économique. Cet objectif est cependant partiellement mis en échec par l'augmentation du coût des repas fournis aux travailleurs par l'exploitant bénéficiaire, obligé de plus en plus de fournir des produits de consommation de qualité (poisson, bière de mil). Les cultivateurs les plus aisés ont ainsi plus de possibilités que des paysans démunis de recourir au rabense et d'en tirer des avantages économiques. Il convient de noter, en outre, que l'exigence de réaliser une exacte équivalence des prestations réciproques fait obstacle à la constitution de groupes d'entraide entre unités de production ne disposant pas du même volume de main-d'oeuvre. Ainsi s'expliquerait que le rabense ne puisse plus être une entraide interfamiliale ou interlignagère et qu'il prenne aujourd'hui la forme, dans la quasi totalité des cas, d'une association entre partenaires individuels. L'individualisation des rapports sociaux découle directement de l'individualisation des comportements économiques.

(1) Source : J. M. KOHLER, 1971 opus cité.

4) - Le nadante des Wolof (Sénégal) (1) : de la coopération simple à la coopération complexe.

Le nadante des Wolof, tel qu'il se trouve aujourd'hui pratiqué dans le bassin arachidier sénégalais, prend deux formes principales :

- ou bien un certain nombre de participants constituent un groupe cultivant à tour de rôle les champs de chacun d'eux, ce qui nous ramène à une situation comparable à celles précédemment évoquées.

- ou bien plusieurs individus possédant des moyens de production complémentaires (unités de traction animale et instruments aratoires mécanisés) s'associent pour la durée d'une opération culturale.

Au-delà de la mise en commun de la force de travail, le nadante permet la compensation entre force de travail et outillage et la mise en oeuvre d'apports techniques complémentaires entre divers associés. Il contribue au plein emploi des forces productives dans une perspective de modernisation de l'agriculture.

Deux exemples, pris entre bien d'autres, suffisent à éclairer ce dernier point :

Soit deux producteurs "A" et "B" :

- "A" et "B" décident de s'entraider pour les semis de mil. "A", possède un cheval mais pas de semoir. "B" a deux cheveaux et trois semoirs. "A" se rend le matin avec son cheval sur les champs de "B". L'après-midi "B" prête un semoir à "A" et ordonne à sa fille d'aller aider ce dernier sur ses champs pour y conduire l'attelage. Il y a bien dans ce cas échange d'une demi-journée de travail et d'une demi-journée d'utilisation d'un moyen de production. Mais chacun des partenaires en tire un bénéfice différent. "A" acquiert la possibilité de travailler en culture attelée. "B" réduit l'effort qu'il devra exiger de ses propres cheveaux pour la culture de ses champs.

(1) Source : G. ROCHETEAU. "Le travail collectif agricole dans une communauté pionnière du ferlo occidental".
in : COPANS et al. "Doctrine et pratique du travail chez les Mourides".
Travaux et Documents de l'ORSTOM. Paris. 1971.

Soit deux producteurs "C" et "D" :

- "C" n'est pas outillé, "D" possède une unité de culture attelée, "C" consacre une journée de travail au sarclage des champs de "D", Ce dernier se rend le lendemain sur les champs de "C", avec son cheval et sa houe mécanique, mais pour une matinée seulement.

III - L'INVITATION AU TRAVAIL COLLECTIF

L'invitation au travail collectif, représente, d'un certain point de vue, une formule intermédiaire entre l'entraide communale et l'entraide individuelle. D'une part, en effet, elle peut s'appuyer sur les classes d'âge ou les sociétés de culture, ce qui la rapproche de la coopération communale. D'autre part, elle s'accompagne de la reconnaissance implicite d'un principe de réciprocité dans les échanges de travail, ce qui la rapproche de l'aide réciproque.

Comme le montre C. MEILLASSOUX, sur le cas des Gouro de Côte d'Ivoire, l'institution demeure, dans son fondement, très étroitement liée à la hiérarchie sociale traditionnelle, mais l'analyse des conditions actuelles de son fonctionnement, réalisée à partir du sosoaga des Mossi (Haute-Volta) et du Santaane des Wolof (Sénégal) indique une transformation du sens de l'institution en rapport avec les phénomènes de différenciation économique consécutifs à la pénétration des cultures marchandes. L'étude des invitations de culture permet, mieux que celle des autres formes de coopération, de saisir la dialectique à partir de laquelle s'organisent les liaisons entre l'ordre nouveau, marqué par la logique du capital, et l'ordre ancien, marqué par la logique des rapports internes à la société traditionnelle.

1) - L'ancien bô des Gouro (Côte d'Ivoire) (1) : de la coopération familiale à la coopération villageoise.

Dans une analyse dont nous reproduirons ici les principales étapes, C. MEILLASSOUX relève la convergence entre le caractère prestataire des relations de travail qui s'établissent à l'occasion des "invitations de culture" en pays Gouro et celles qui prévalent à l'intérieur des groupes domestiques, où elles sont dominées par la situation de dépendance des cadets envers les aînés des lignages.

(1) Source : C. MEILLASSOUX, 1964, opus cité.

A l'issue de leur mariage, les cadets émancipés reçoivent la responsabilité de plantations personnelles, mais ils continuent à être redevables, à des degrés divers, d'obligations de travail envers leurs aînés. Ainsi, au fur et à mesure que leurs cadets se marient, les aînés voient certes se rétrécir les équipes permanentes de travail à leur disposition, mais ils bénéficient de plus en plus, en contrepartie, de la coopération occasionnelle, obligée ou spontanée, d'un nombre grandissant de parents et alliés.

Le bô familial, tel qu'on l'observe en pays Gouro se présente ainsi comme un prolongement direct et logique de la forme de coopération instituée à l'intérieur des groupes domestiques. Il est réservé aux individus occupant un rang élevé dans la hiérarchie lignagère et les prestations et contreprestations auxquelles il donne lieu : prestations en travail d'un côté, fourniture d'un repas abondant et cadeaux éventuels aux travailleurs (pagnes, argent) d'autre part, s'inscrivent dans les comportements imposés par les rapports d'alliance. On ne saurait donc en aucun cas les assimiler à une offre de service entraînant une rémunération.

Dans le bô communal, un chef de lignage s'adresse à d'autres chefs de lignage pour que ceux-ci mettent à sa disposition un certain nombre de leurs dépendants. Sanctionnant le statut élevé de son bénéficiaire, il place ce dernier dans la position d'un hôte obligé de traiter ses "invités" avec largesse et libéralité, en particulier en leur offrant un repas abondant et incluant des nourritures de prestige (riz, viande). L'organisateur doit être non seulement un homme ayant une position sociale élevée/^{mais} aussi un homme riche. Le bô communal ne peut ainsi pleinement fonctionner selon les normes de la réciprocité, puisqu'un éventuel fournisseur de main-d'oeuvre, même placé en position d'égalité avec son obligé, ne se trouvera pas dans tous les cas, ou en tous temps, en mesure de l'utiliser à son tout et à son profit.

Ainsi que le note C. MEILLASSOUX, "le bô nous apparaît donc comme le prolongement sur la base de l'alliance, du voisinage ou très exceptionnellement même de la tribu, des institutions coopératives communautaires jouant au profit de l'aîné". Il demeure de ce fait très lié à la hiérarchie sociale traditionnelle.

2) - L'actuel Sosoaga des Mossi (Haute-Volta) (1) : un moyen d'acquisition du statut et un instrument du contrôle social.

L'invitation de culture, ou sosoaga, en pays Mossi est une forme occasionnelle de coopération de travail dans laquelle un certain nombre de travailleurs sont conviés par un exploitant agricole, généralement du même village, à venir l'aider sur ses champs.

Dans le traditionnel raam-sosoaga, le bénéficiaire se devait de servir aux travailleurs de la bière de mil, mais pas de nourriture, Dans le soso-pelga, les invités étaient nourris, mais la bière de mil était remplacée par une boisson beaucoup moins coûteuse à base de farine de mil appelée zom-koom. Aujourd'hui, les dépenses exigées par un sosoaga sont de plus en plus importantes. Nourriture et bière de mil entrent obligatoirement dans la composition des repas et l'hôte qui traite chichement ses invités est ouvertement critiqué. L'habitude, rapidement transformée en obligation, est prise de distribuer des cadeaux aux travailleurs, produits locaux : noix de kola, tabac, mais aussi produits importés : cigarettes, boissons alcoolisées, voire de l'argent. Ainsi que le note J.M. KOHLER, "l'invitation de culture devient une opération de prestige. Elle perd progressivement ses fonctions originelles, essentiellement relatives à l'entraide pour la production des biens de subsistance... La "capacité" politique et économique de lancer une invitation de culture et le profit personnel que chacun espère en tirer priment les considérations relatives à l'entraide. Il en résulte que les paysans pauvres, et à plus forte raison les femmes, n'ont plus la possibilité d'organiser un sosoaga pour la culture de leurs champs". Les comptages effectués au sein des communautés villageoises de l'Ouest Mossi ont fait apparaître que plus de la moitié des exploitants n'avaient pas la possibilité matérielle de lancer des invitations de culture et que cette proportion d'exploitants défavorisés est d'autant plus forte que l'aspect somptuaire des fêtes de travail collectif est plus accentué.

L'organisation d'au moins un grand sosoaga annuel dans leur village d'origine est devenu une sorte d'obligation sociale pour les fonctionnaires ou les hommes politiques importants. Le maintien de leurs assises locales ou, plus simplement, de relations équilibrées avec les habitants du village est à ce prix.

(1) Source : J.M. KOHLER. 1971. opus cité.

Le point important est ici de constater que, même lorsque les bénéficiaires s'efforcent de tirer le meilleur profit économique de l'institution en appelant au travail collectif pour réaliser des cultures de rapport (création de vergers, de rizières ou de champs de coton), le coût de l'opération paraît nettement plus élevé, à efficacité technique égale, que le recours au travail salarié.

La fonction latente de l'institution, dans les conditions actuelles, serait de jouer comme un instrument du contrôle social tendant à égaliser les niveaux économiques à l'intérieur d'une société où les inégalités de revenus sont de plus en plus marquées. Néanmoins, par le biais du prestige qu'il confère à son organisateur, le sosoaga représente un moyen d'acquisition du statut, un moyen de transformer la "réussite économique" en "réussite sociale" à l'intérieur de la société traditionnelle.

3) - Le Santaane des Wolof (Sénégal) (1) : convergence de l'efficacité économique et de l'efficacité sociale de l'institution.

Le Santaane ligei - littéralement appel au travail-en pays Wolof se présente à la fois comme un mode de recrutement de main-d'oeuvre économiquement efficace, susceptible de représenter une alternative au travail salarié ou à la mécanisation de l'agriculture, et comme un puissant facteur d'intégration sociale.

a - efficacité économique :

En agriculture traditionnelle, le santaane, tout autant que l'aide réciproque, a pour fonction première d'élargir les goulots d'étranglement des cultures qui concernent essentiellement la durée des opérations de semis et de déterrage des arachides ainsi que les sarclages des mils et des arachides.

(1) Source : G. ROCHETEAU. 1971. opuscité.

. Ce fait explique que le recours au Santaane se maintient le mieux dans toutes les opérations ou la mécanisation de l'agriculture n'est pas (opérations de battage et de vannage du mil et des arachides), ou n'est que partiellement réalisée (opérations de débroussaage). Il disparaît lorsque le niveau de l'équipement atteint la saturation (opérations de semis et de sarclages). L'agriculture mécanisée permet en effet, en augmentant dans des proportions importantes la productivité du travail humain, donc la rapidité d'exécution des opérations culturales, de lever les contraintes techno-économiques caractéristiques des économies de savane.

Ph. COUTY (1) s'est efforcé, à partir d'un calcul économique fondé sur des observations concrètes, de mesurer la rentabilité comparée de trois fonctions de production : travail collectif des santaane, engagement de main-d'oeuvre salariée, culture mécanisée.

L'exemple étudié est celui du déterrage des arachides, opération qui exige d'être réalisée dans de courts délais sous peine d'entraîner une détérioration de la qualité de la récolte.

Il en ressort deux conclusions :

i - le coût de l'achat d'une déterreuse mécanique, amorti sur cinq années, est moins élevé que celui des travaux effectués en culture manuelle, estimé au montant des dépenses occasionnées par une invitation de culture. L'obstacle à la généralisation de la culture mécanisée tient à la difficulté de réalisation de la mise de fonds initiale exigée pour l'achat des machines.

ii - la comparaison du coût d'un santaane et du même travail réalisé par des employés payés à la tâche (engagement de travailleurs saisonniers originaires d'autres régions du Sénégal) donne un avantage incontestable à la première solution : dans le premier cas, le coût total de l'opération de récolte représenterait de 8 à 10 % de la valeur totale de la production, contre 21 % dans le second cas. Le recours malgré tout fréquent au travail salarié s'expliquerait par les modalités différentes d'acquittement des dettes de production dans l'un et l'autre cas : l'intervention des travailleurs saisonniers est retardée jusqu'au moment de la traite (paiement des arachides au producteur par l'organisme de commercialisation) alors que le rasas du santaane exige une dépense immédiate. Le surprix de la main-d'oeuvre salariée correspondrait ainsi à un taux d'intérêt rémunérant le délai de versement des salaires.

(1) Source : J. COPANS, Ph. COUTY. "Travaux collectifs agricoles en milieu wolof mouride", in J. COPANS et al. 1971. Opus cité.

Il y a là tous les éléments d'un calcul économique dont les producteurs sont parfaitement conscients : le cultivateur démuné d'argent à la fin de la période de soudure peut malgré tout réaliser une récolte dans de bonnes conditions en recourant au travail salarié puisque le paiement peut en être différé. Par contre, s'il dispose de quelques économies ou d'un crédit suffisant auprès du commerçant, il aura tout intérêt à lancer un appel au travail collectif.

b - efficacité sociale :

Le comptage précis des échanges de travail entre exploitations agricoles à l'occasion des santaane fait apparaître un double phénomène : d'une part la réalisation effective, dans le plus grand nombre des cas, de la réciprocité des apports respectifs en main-d'oeuvre, d'autre part une nette polarisation des prestations au bénéfice des dignitaires du village.

Le déroulement des grands santaane organisés par les Serigne fondateurs de village (borom dekh) ou les Marabouts, chefs spirituels des grandes confréries islamiques, mettent en mouvement tous les rouages de la société Wolof. Ils font valoir ses hiérarchies subtiles. Ils utilisent tous les réseaux qui en font un ensemble parfaitement intégré. De cela nous donnerons une image dans le déroulement d'un santaane dit de "mise en grenier du mil" organisé par le chef fondateur d'une communauté pionnière Wolof rattachée à la confrérie islamique des Mourides :

Le Serigne, en sa qualité de Santaanekat (organisateur de santaane) rassemble les chefs de concession de son propre village et annonce l'occasion et la date du travail collectif. Ici, l'acceptation unanime et l'assistance réelle de tous va de soi. Opposer un refus serait s'exclure de la communauté.

Le Serigne ne se chargera pas personnellement de la convocation des étrangers. Il délèguera à cette tâche un griot ou son esclave domestique. Cet envoyé (Ndao li Serigne bi) prendra personnellement contact avec tous les chefs des hameaux voisins, qui transmettront à leur tour l'invitation à leurs chefs de concession. Ceux-ci décideront librement de leur participation personnelle ou de l'opportunité de se faire accompagner ou représenter par un ou plusieurs des jeunes travailleurs placés sous leur autorité.

L'accès d'une grande concession agricole appartenant à un chef religieux fait l'objet d'une démarche particulière. L'appel au travail collectif, adressé

au représentant de ce dernier, est transmis au Grand responsable des sections de travail sur les exploitations agricoles maraboutiques, qui désignera celles des sections à déléguer.

Dans tous les cas, les équipes de travail comprendront donc certains chefs de carré venus de leur propre initiative et des travailleurs dépendants (travailleurs saisonniers ou cadets des groupes domestiques). Par contre les dignitaires traditionnels ou confrériques et les doyens des lignages assistent au Santaane sans participer aux travaux, honorant leur hôte de leur présence et se contentant d'encourager les travailleurs qu'ils ont entraîné à leur suite.

Ainsi, à travers la personne de son chef Santaaneekat, c'est la réalité du groupe de localité qui se trouve affirmée. A travers des prestations en apparence individuelles, ce sont des structures d'autorité qui trouvent à se manifester. A travers la confrontation des groupes, c'est l'adhésion à un ensemble de valeurs communes qui est rendu visible. Aucun autre événement de la vie profane ou religieuse ne peut, sur ce plan, être comparé aux santaane : les assemblées marquant les grands moments de l'existence individuelle (baptême, mariage,) sont établis sur les liens de la famille et de l'amitié ; les grandes fêtes religieuses, à l'exception des pèlerinages annuels dans la capitale confrérique, sont des manifestations de la vie villageoise ; enfin les visites d'hommage rendues aux grands Marabouts installés ou de passage dans la région, ont un caractère strictement personnel.

Le sens de l'institution nous paraît se dégager de l'obligation morale qu'ont les invités de répondre à l'appel qui leur est adressé, en dehors de toute considération tenant à une réciprocité ultérieure des prestations. Cette obligation, qui s'analyse comme le moment d'une relation de dépendance, impose à son initiateur le devoir de la justifier par la démonstration symbolique de sa puissance. Ainsi, même ^{si elle} ~~elle~~ est appréciée comme tel par les intéressés, la fourniture, exigée en de telles circonstances, d'un repas plantureux à tous les participants-travailleurs ou spectateurs-ne peut en aucune façon être interprété comme la compensation d'un apport en travail.

Tout ceci est parfaitement explicité par les informateurs autochtones :

a - Question : "Comment fixe-t-on le nombre de personnes que l'on invitera à un santaane ?"

Réponse : "Si j'ai 10.000 F et si j'ai envie de faire un santaane, j'invite dix personnes. Avec cela j'achète tout : le riz, l'huile, la viande. Si je n'ai que 3.000 F, j'invite quatre ou cinq personnes. Avec cela, j'achète le riz, l'huile, pas de viande. Si mon repas est mauvais, je suis plein de honte. Les gens diront : il est pauvre et il veut faire un santaane. Nous avons sué pour lui et il ne nous a rien donné à manger".

b - Question : "Comment calcule-t-on les dépenses à faire pour un repas de santaane ?"

Réponse : "Un homme qui fait un santaane veut qu'on le voit. S'il a invité cinq personnes, il préparera dix kilogrammes de riz, au lieu de cinq ou six. S'il doit tuer un poulet, il essaye de tuer un mouton. S'il doit tuer un mouton il essaye de tuer un boeuf. Dans un santaane, ce sont les gens qui regardent qui sont les plus nombreux et qui mangent le plus".

Le passage au travail salarié, caractérisé par la dépersonnalisation des rapports d'employeur et employé et le contrat de louage de service, suppose un saut qualitatif dont rien, dans le fonctionnement actuel de l'institution, ne laisse prévoir l'imminence. L'enquêteur qui tente de suggérer que les compensations fournies à l'occasion des santaane sont assimilables à une rémunération du travail, provoque, chez les intéressés, une vive réaction de défense idéologique.

Mais cette réaction elle-même ne correspondrait-elle pas à la reconnaissance implicite d'un glissement de signification dans cette direction ?

Nous avons cru, un temps, pouvoir en arriver à cette conclusion à l'examen d'un phénomène en apparence de pure circonstance, à savoir la remise de la dime coranique - Assaka - sur la production de mil, le jour même des santaane de mise en meule ou en grenier du mil.

Rendons compte de quelques faits :

Au grand santaane de mise en grenier du mil, organisé par un important cultivateur, le Marabout du village est invité. C'est lui, assisté par les doyens des lignages, qui surveille, avant d'annoncer le commencement des opérations de distribution, la mesure de l'assaka sur la meule à engranger. Le soir même, avant que tous les participants ne se séparent, tout l'assaka est distribuée.

Quels sont les bénéficiaires et tout d'abord, sur quelle base s'est opérée la répartition ?

L'assaka est disposée en petites gerbes, représentant environ dix kilogrammes de mil. Tous les bénéficiaires recevront ainsi parts égales.

Ont reçu une part : le Marabout lui-même, des étrangers au village, les vieux et les femmes du village qui se sont présentées, mais aussi tous les chefs de carré ayant participé au santaane. Les jeunes travailleurs dépendants n'ont pas été comptés, mais il faut se souvenir qu'ils ne sont pas venus de leur propre initiative, mais en exécution des ordres de leur chef de concession.

On le voit, le glissement de sens du transfert comme don au transfert comme salaire n'est que très partiellement réalisé : des travailleurs en bénéficient, mais d'autres qu'eux également, dignitaires traditionnels ou pauvres du village ; enfin les parts distribuées ne sont pas à proportion du travail fourni : les chefs de concession ayant travaillé ou simplement assisté au travail collectif et ceux s'étant fait ou non accompagner par un ou plusieurs de leurs dépendants se voyant attribuer une même quantité.

Si ce glissement de sens ne se produit pas, les conditions de possibilités en sont cependant posées, et il est d'autres circonstances ou d'autres régions du pays, où l'assaka est effectivement versée à titre de rémunération d'une prestation de service. En effet, sur le plan formel, deux éléments entrent en ligne de compte dans la définition de la dime coranique : d'une part l'impérieuse exigence de s'en déssaisir, d'autre part la liberté d'appréciation dont dispose le donateur dans le choix des bénéficiaires, l'individu se trouvant tout au plus soumis à une pression diffuse du groupe pour que soit respecté, au moins sur le plan des apparences, le principe de charité - l'assaka en pure orthodoxie islamique étant le "don aux pauvres". Dans le cas des santaane, où elle fait l'objet d'une distribution publique, le contrôle social établi sur l'idéologie religieuse joue pleinement, contribuant ainsi au maintien de l'authenticité de l'institution.

Conclusion :

Ces quelques études de cas, en tout premier lieu, confirment l'universalité, sur l'ensemble du continent africain, de quelques grands types d'institutions coopératives spontanées et de la similitude profonde de leurs structures formelles : modes de recrutement des coopérateurs, conditions de la prise de décision collective, coordination des activités, système de contribution-rétribution à l'intérieur des équipes de travail.

Un deuxième point de convergence réside dans les lignes d'évolution communes qu'ont suivies les formes traditionnelles de coopération sous l'effet de la pénétration des cultures marchandes.

Les possibilités d'accumulation privative du capital semblent bien, en effet, avoir entraîné deux conséquences principales :

D'une part, elles ont progressivement substitué à une situation ancienne dans laquelle la survie individuelle exigeait l'appui des autres membres de la communauté, une situation de concurrence économique entre les individus et les groupes domestiques, moins portés que par le passé à se dessaisir de leur propre main-d'oeuvre. Le relatif assoupissement des activités d'entraide, particulièrement perceptible dans le rabense des Mossi et le travail des Esuba en pays Alladian trouverait là un de ses motifs principaux.

D'autre part, elles ont profondément transformé la nature des relations de travail à l'intérieur des groupes coopératifs ou entre ces derniers^{vrh} bénéficiaires de leurs activités : le pâ des Guéré, le travail des Esuba en pays Alladian, le tô malien, le sosoaga des Mossi témoignent d'une substitution à peu près achevée dans les deux premiers cas, partielle ou occasionnelle dans les cas suivants, de relations de travail de type capitaliste (rapports d'employeurs à employés et vente du travail) aux relations hautement personnalisées caractérisant l'exécution des tâches prestataires ou les activités communales dans la société pré-coloniale.

Néanmoins il est tout aussi manifeste que la mise en dépendance des économies locales ne s'est pas soldée par leur absorption pure et simple dans le mode de production capitaliste :

D'une part les formes de coopération caractérisant les modes de production pré-coloniaux se sont fréquemment maintenues, entrant en compétition efficace avec l'alternance capitaliste (santaane des Wolof) ou compensant les effets des processus de différenciation économique (création des plantations collectives en pays Adiokrou, naam et sosoaga des Mossi). Mieux, dans les cas où l'acquisition du statut a trouvé à s'appuyer sur l'enrichissement individuel, la relation au marché a raffermi, voire entraîné le rajeunissement des hiérarchies internes de la société traditionnelle, qui ont alors pu jouer, à certains égards, comme système-relai dans le développement des cultures marchandes (cas des Wolof du Sénégal et des Adiokrou de Côte d'Ivoire).

D'autre part, il apparaît que la relation au marché n'exclut pas la possibilité de choix économiques dont les diverses alternatives débouchent sur des modes de production concurrents. Comme on le voit sur le ^{cas} des Wolof du Sénégal, la mécanisation de l'agriculture crée le petit producteur individuel marchand, l'engagement de travailleurs payés à la tâche met sur la voie du capitalisme agraire, le recours à la coopération élargie établit des rapports sociaux de production sur la base des relations obligatoires de la parenté ou du système politique traditionnel.

Ce à quoi l'on assiste en fait est l'émergence multiple de formations socio-économiques différenciées, incontestablement modelées de l'extérieur dans le contexte de la domination coloniale, mais qui toutes réfèrent au projet fondamental des sociétés concernées de se maintenir non pas comme identiques à elle-mêmes, mais en tant qu'entités particularisées, voire unifiées et cohérentes.

Cette conclusion acquiert une portée pratique particulière à partir du moment où le changement ne se déduit plus des mécanismes de l'exploitation, mais où il se présente comme une option proposée aux populations dans un but de progrès économique : l'utilisation à des fins d'industrialisation rurale des formes spécifiquement africaines d'organisation collective du travail n'a de raison d'être ni de chances de réussite qu'en tant que partie intégrante d'une pédagogie du développement.