

II - Recherches socio-économiques au Sénégal.

a - Comment connaître les Mourides ?

par Ph. COUTY, M.R., Economiste

Depuis un peu plus d'un an, une équipe d'économistes et de sociologues étudie les rapports entre comportements économiques, structures sociales et religion dans trois villages de la zone arachidière du Sénégal. Ces recherches ont un double but. Elles se proposent en premier lieu d'explorer les possibilités d'insertion du dynamisme mouride dans les processus spontanés ou planifiés du développement (encore que les nécessités d'une approche comparative aient fait étendre l'étude à une communauté Serer encore peu touchée par le mouridisme). Le second objectif est d'expérimenter diverses techniques de recherche susceptibles de convenir à une équipe interdisciplinaire. C'est sur cet aspect méthodologique de notre travail que j'insisterai dans les pages qui suivent.

Encore que les économistes aient mis sur pied un dispositif d'observation par enquêteurs (1), les recherches sont conduites essentiellement par entretiens aussi approfondis que possible. Autrement dit, à une enquête extensive qui aurait porté sur un assez grand nombre de villages, on a délibérément préféré une recherche intensive ne portant que sur quelques unités (2). Dans ces villages d'ailleurs, certaines familles, certains informateurs, sont mis à contribution beaucoup plus que les autres. On essaye ainsi d'obtenir des documents très personnalisés, très fouillés, - les seuls sans doute qui puissent éclairer une question aussi complexe que celle des rapports entre religion et comportement économique.

(1) Relevés quotidiens d'emploi du temps, de dépenses et de recettes monétaires, de consommation ; relevés de transaction dans les boutiques ; mesures de champs, etc...

(2) Les raisons de ce choix ne sont pas toutes théoriques. Les recherches extensives supposent une mobilité qui n'est pas remise à chaque instant en question, donc de généreuses disponibilités en véhicules.

Pour justifiée qu'elle soit, une telle façon de procéder ne laisse pas de poser des problèmes. Il me semble que ceux-ci sont clairement résumés par une phrase de R. RAULIN, et c'est d'elle que nous partirons :

"Une des raisons essentielles de l'inadéquation des matériaux fournis par le spécialiste des Sciences Humaines, écrit RAULIN, tient à leur caractère extrêmement réaliste, qui s'oppose à leur intégration dans un système basé sur une théorie économique a priori" (1).

Que doit-on entendre par l'expression "matériaux réalistes" ? Comment doit-on et peut-on rechercher le réalisme dans la collecte des documents, jusqu'où peut-on et doit-on pousser le souci du réalisme ? Telle est la première question que je voudrais examiner. En second lieu, nous nous demanderons quelles sont les difficultés soulevées par le traitement des matériaux en vue de leur intégration dans une théorie qui les rend intelligibles. Le "réalisme" exagéré de certains matériaux fait-il obstacle à la formalisation, ou rend-il seulement cette dernière plus difficile, et plus fructueuse ?

I

Comme ces notes ont avant tout un but pratique, je me bornerai à présenter quelques observations concernant l'emploi d'une technique dont le caractère est incontestablement de conférer aux documents recueillis une couleur on ne peut plus réaliste : celle de l'enregistrement magnétophonique. Bien entendu, il est d'autres moyens de parvenir au réalisme et à l'objectivité. Bien avant LEIRIS, qui cherchait à atteindre le maximum d'objectivité à travers le maximum de subjectivité, MOLLIEN s'était déjà avisé qu'un chercheur ne doit pas hésiter à donner un ton personnel à ses compte-rendus (2). Ils ont raison l'un et l'autre, et les premiers voyageurs ne rédigeaient jamais autre chose que leur journal, réussissant du même coup à être plus honnêtes et plus intéressants que les auteurs actuels. Le malheur est qu'une telle manière d'écrire pose aujourd'hui d'inextricables problèmes.

(1) R. RAULIN. La dynamique des techniques agraires en Afrique Tropicale du Nord. CNRS, Paris, 1967, p. 184.

(2) "On ne trace jamais avec plus de vérité le tableau d'un pays qu'en rendant compte de la manière dont on a été affecté chaque jour en le traversant". L'Afrique Occidentale en 1818, vue par un explorateur français : Gaspard-Théodore MOLLIEN, Paris, Calmann-Lévy, 1967.

Pour en revenir au magnétophone, l'exemple d'ALTHABE ne pouvait qu'inciter l'équipe sénégalaise à utiliser cet appareil. Le choix s'est porté sur des Cassette portatifs, qui offrent l'immense avantage de fonctionner avec des bandes contenues dans de petits coffrets impénétrables à la poussière, que l'on glisse dans la machine aussi aisément qu'un chargeur dans une carabine (1).

Ces magnétophones ont d'abord été utilisés pour les entretiens courants, et les chercheurs n'ont pas échappé au début à une sorte d'euphorie. Elle venait du sentiment que tout ce qui avait été dit se trouvait emprisonné dans l'appareil ; finie par conséquent la frustration bien connue de tous ceux qui ont eu à interroger de bons informateurs avec de mauvais interprètes ! En réalité, la difficulté était simplement remise, car si tout était enregistré, rien n'était transcrit ni traduit. Je vais essayer de montrer quels problèmes pose l'exploitation intelligente d'un enregistrement, et dans quelle mesure ces problèmes nous ont fait limiter l'emploi du magnétophone à quelques domaines bien précis. Auparavant toutefois, je voudrais faire deux remarques :

- Le magnétophone ne remplace pas l'observation directe. Il ne saurait donc être question d'envoyer des enquêteurs et des magnétophones dans un village, en évitant de s'y montrer soi-même par crainte de troubler les rapports entre informateurs et enquêteurs. C'est payer bien peu cher la connaissance vécue des lieux, des choses et des gens, que risquer ce genre mineur de perturbation.

- L'exploitation des bandes ne va pas sans un très long travail d'interprétation, que justement rend seul possible le contact personnel du chercheur avec ses informateurs. Il serait inadmissible de frauder sur la présentation du document brut, en édifiant sur une juxtaposition d'enregistrements fraîchement transcrits des généralisations d'autant plus dangereuses qu'elles sont implicites (2). Il est excellent de présenter des documents bruts, mais cela doit être fait sans ambiguïté (3).

(1) Le coût d'un tel magnétophone est à Dakar de 32 000 FCFA. Chaque bande (cassette) permet une heure et demie d'enregistrement.

(2) Un bon exemple est fourni par l'ouvrage récent de M. CROCESPINELLI. Les Enfants de Poto-Poto, Paris, Grasset, 1967.

(3) "Dans cette entreprise où souplesse et rigueur risquent de s'entre-détruire (mais la rigidité est-elle la rigueur ?), nous privilégions les matériaux bruts et la pensée élaborée plutôt que les produits demi-finis de l'enquête sociologique standard". E. MORIN, La démarche multi-dimensionnelle en sociologie, Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. XLI, 1966, pp. 49-61.

Cela dit, venons-en au coeur du sujet. Employer le magnétophone, c'est traiter avec le respect qui convient le document privilégié que constituent les déclarations d'un informateur. Il est tout de même paradoxal qu'on fasse venir à grands frais un chercheur dans un village du Baol si l'on n'essaye pas de surmonter l'ultime obstacle qu'est l'interprète. Non seulement l'interprète traduit mal (parce qu'il sait mal le français), mais il traduit le moins possible, il résume, il esquive, il oublie. Grâce au magnétophone, la précieuse séquence verbale est emmagasinée dans son intégralité, et c'est plus tard, à loisir et au calme, qu'on décidera de ce qui est important et de ce qui ne l'est pas. A une sélection fondée sur le hasard, le magnétophone substitue un choix raisonné. Rien qu'à ce titre, il représente un progrès.

En outre, ce choix raisonné porte sur des documents beaucoup plus riches. Un informateur de qualité dira généralement beaucoup plus devant un micro qu'il n'eût dit si on lui avait imposé les ruptures de rythme, les malentendus, les faux départs, les attentes liés à l'emploi du truchement, et surtout à la notation manuscrite immédiate. Ajoutons que la machine, par la curiosité (très relative au Sénégal) qu'elle peut provoquer, fait parfois naître l'éloquence. Tel marabout parle d'abondance parce qu'il sait qu'on fera écouter la bande en fin d'entretien, ce qui ne manque jamais d'inspirer aux talibe présents les plus vifs sentiments d'admiration pour la sagesse de leur sérigne.

On pourrait résumer tout ce qui vient d'être dit en une courte phrase : le magnétophone accroît la quantité (1) et la qualité des renseignements recueillis au cours d'un entretien. Ceci emporte certaines conséquences qu'il faut peser avec soin.

Chaque pas fait dans la direction d'une notation plus exhaustive du discours d'un informateur impose de donner aux phases suivantes de la recherche une

(1) Aussi étrange que cela paraisse, certains chercheurs auraient tendance à faire leur la remarque d'un journaliste rapportée dans un hebdomadaire américain (Tapeworms, in Newsweek du 25/12/67, p. 45) : "Tape-records take down too much. If you can't trust your notes, you'd better get out of that work". Le reproche a peut-être un sens quand on travaille à l'intérieur de sa propre culture et lorsque aucun problème de traduction ne se pose. Il n'en a plus quand on fait des enquêtes obligeant constamment à passer d'une culture et d'une langue donnée à une autre culture et à une autre langue. Dans ce cas-là, la grande tentation est justement de se fier à ses notes, c'est-à-dire à un résumé de ce qui a paru intéressant dans les propos malheureusement traduits par l'interprète.

allure plus rigoureuse. Enregistrer intégralement la biographie d'un marabout ou le récit de l'installation dans un village n'a de sens que si ces documents font ensuite l'objet d'une traduction soignée, confiée de préférence à un professionnel. Cette traduction devra éventuellement s'assortir d'une analyse du contenu de certains mots, ce qui exigera beaucoup de temps, un nouveau recours aux informateurs, de nouvelles traductions, etc... Au bout du compte, alors qu'un entretien classique d'une heure environ (1) eût donné tout au plus trois pages de notes en français directement exploitables, le même entretien enregistré aboutira, après un long délai, à vingt ou trente pages de texte d'où les détails significatifs doivent être extraits avec soin. Il faut donc choisir. En un laps de temps donné, on peut :

- soit procéder à une série d'entretiens classiques dont le rendement individuel sera bas, mais dont l'effet cumulatif peut être élevé ;
- soit enregistrer, faire traduire et exploiter un faible nombre d'entretiens dont chacun aura un rendement élevé.

L'aspect économique du problème ainsi formulé a de quoi rassurer. Ne s'agit-il pas simplement de minimiser les coûts pour obtenir un résultat donné, ou - ce qui revient au même - de maximiser le résultat susceptible d'être obtenu pour un coût donné ? Malheureusement, les choses ne sont pas si simples.

Rigoureusement parlant, il faudrait pour que ce choix ait un sens, que le responsable de l'enquête sache de quels moyens - en particulier de quels moyens financiers - il pourra disposer. C'est loin d'être toujours le cas. Il serait souhaitable qu'un ensemble précis de moyens (hommes, temps, matériel, argent) fût affecté à chaque projet, comme cela se fait pour les conventions. Sinon, la comparaison entre les diverses procédures de recherche gardera nécessairement un caractère académique.

En second lieu, et suivant l'information que l'on cherche, certains entretiens exigent pour ainsi dire naturellement que l'on fasse appel à l'une ou l'autre des deux méthodes. Certains informateurs sont uniques dans leur catégorie, ou n'accordent que difficilement un entretien dont il devient alors impératif de tirer le maximum. Dans ce cas, le magnétophone est indispensable. On pourrait ranger dans cette catégorie

(1) Il est toujours difficile de dépasser cette limite. Informateurs et interprètes se fatiguent plus vite que le chercheur. Par entretien classique, j'entends celui où l'on n'emploie que le carnet, le crayon et l'interprète.

presque tous les entretiens à caractère biographique, très différents des entretiens exploratoires portant sur un thème assez nettement délimité. Pour étudier par exemple le glissement qui s'est opéré de l'assaka aumôme à l'assaka redevance foncière, j'ai procédé à une série d'entretiens dans les deux villages mourides étudiés, mais le magnétophone n'a pas été employé. Chaque entretien devait nourrir immédiatement le suivant, et les questions avaient un caractère relativement fermé. Inversement, le magnétophone est le seul instrument capable de nous renseigner fidèlement sur ce qui se dit au cours d'une réunion. Nous avons plusieurs fois procédé à des enregistrements de ce genre, sans jamais rencontrer de résistance ou de réticence. La seule difficulté vient du fait que ces réunions se tiennent généralement en plein air, et que le chant des oiseaux ou le bêlement des moutons nuisent à la qualité de l'enregistrement.

L'enregistrement intégral du discours constitue encore un point de passage obligé quand l'enquête porte sur des problèmes que l'analyse du contenu de certains mots vernaculaires peut seule éclairer de façon décisive (1). Il en va de la sorte quand on tente d'explorer les problèmes religieux - ce que l'économiste est bien obligé de faire s'il constate que certaines opinions ou habitudes dans cette catégorie ont des effets économiques importants. Au cours de la traduction bâclée qui double un entretien classique, le terme significatif a toutes les chances de passer inaperçu du chercheur. Dans cette conjoncture, le magnétophone assure au moins que rien ne s'est perdu, mais tout dépend ensuite de la façon dont sera faite la traduction. Si cette dernière est effectuée par le chercheur - ou en tout cas sous son contrôle direct et en sa présence -, il sera possible d'exiger la transcription des passages vitaux, puis de procéder à une traduction juxtalinéaire en vue du repérage des mots-clés. Malheureusement, les choses ne se passent pas toujours ainsi. La traduction est souvent faite par un étudiant ou un instituteur africain qui travaille à son domicile, en sus de ses occupations normales. Il est alors très malaisé, ou très long, d'obtenir un repérage rigoureux des vocables décisifs. La bonne solution serait de faire toujours traduire les bandes au Centre ORSTOM, de

(1) Exemple : diebalu, mise à la disposition d'un marabout ; yôn, voie (mouride), etc...

manière à pouvoir les surveiller de près. Cela pose à nouveau les éternels problèmes de moyens et de locaux (1). Il importe d'être conscient de tout cela quand on envisage d'utiliser un magnétophone.

Ajoutons que pour comparer vraiment les deux méthodes esquissées plus haut, il faut distinguer entre détail significatif et détail pittoresque. Un texte enregistré peut fourmiller d'expressions imagées, de comparaisons exotiques dont la lecture procure une aise extrême sans augmenter notablement le stock d'information. Il y a sans doute un point où la qualité du texte devient telle qu'elle ajoute pour ainsi dire quantitativement à notre connaissance du milieu humain, mais l'honnêteté oblige à reconnaître que ce point est rarement atteint. On est donc parfois amené à se demander s'il était vraiment utile de consacrer tant de temps et d'argent à l'enregistrement d'un texte dans lequel on ne trouve pas grand chose en plus de ce que l'on eût tiré d'un entretien classique : tout juste, pour reprendre les termes d'un célèbre critique, quelques expressions qui font dire "Tiens !" au lecteur...

En conclusion, l'emploi du magnétophone par l'équipe sénégalaise tend aujourd'hui à être restreint à quelques domaines bien précis :

- Entretiens que la qualité de l'informateur ou la consistance du thème proposé rend susceptibles de comporter de longues séquences continues. Par contre les entretiens dans lesquels chaque question est suivie d'une brève réponse ne sont pas enregistrés. Bien entendu, il faut que le magnétophone soit toujours disponible, puisqu'on ne sait jamais comment réagira l'informateur.

Cette distinction fondée sur la forme coïncide à peu près avec la distinction de fond faite plus haut.

- Débats publics, réunions diverses : assemblées de coopératives, tournées politiques ou administratives, réunions de vulgarisateurs SATEC, etc...

- Entretiens en français.

(1) Le salaire d'un traducteur qualifié est élevé : 1 000 FCFA de l'heure pour un traducteur du Centre de Linguistique Appliquée de l'Université de Dakar. Il faut disposer d'une pièce séparée, si possible insonorisée... Le cas des entretiens enregistrés directement en français est évidemment à part ; même ainsi, la transcription exige tellement de temps qu'on en vient vite à n'enregistrer que de façon très sélective. Cf. l'opinion d'un journaliste new-yorkais rapportée dans l'article cité à la note 1 page 77 : "It's like taking two interviews ; I don't have that time".

- Contes, documents sonores divers. Les contes peuvent avoir un intérêt économique dans la mesure où ils reflètent certaines représentations collectives touchant le travail, la main-d'oeuvre saisonnière, les marabouts, les relations avec les Maures, etc... Enfin les chercheurs de l'équipe ont enregistré parfois des documents musicaux destinés aux Archives Culturelles du Sénégal.

Quoiqu'il en soit, tous ces matériaux ne sont recueillis que dans un seul but : passer à l'élaboration théorique. Or, lorsqu'on traite des documents aussi "réalistes" que les bandes magnétophoniques, ce passage offre des difficultés. Si la formalisation peut paraître aisée à qui utilise des questionnaires, c'est évidemment parce que la réalité n'a été observée qu'à travers une grille incorporant un effort préalable de formalisation. On ne manque pas alors de retrouver à la sortie ce qu'on avait mis à l'entrée. Partant de la théorie pour aller vers les faits, on revient sans difficulté - ou avec juste ce qu'il faut de difficulté pour croire qu'on a fait oeuvre scientifique - à une théorie un peu plus explicite que la première - mais qui n'en diffère pas sensiblement. Une fois abandonné le questionnaire, ou l'état d'esprit lié au questionnaire, les chances de trouver le monde conforme à la théorie s'évanouissent. Cela pose des problèmes que je voudrais examiner maintenant.

II

Recueillir des documents réalistes, c'est peut-être se donner les seuls moyens d'aboutir à une théorie intéressante mais c'est aussi se situer délibérément le plus loin possible du niveau théorique, et risquer par conséquent de n'y jamais accéder. La recherche extensive ne présente pas ces dangers. D'une population de faits que quelques traits seulement rendent comparables, on passe volontiers à cette mise au fréquentatif qui tient si souvent lieu de théorie. La pauvreté même des données garantit qu'on n'éprouve pas de remords à tirer parti de leur sommation plutôt que de leur contenu propre. Il en va bien autrement quand c'est le vécu lui-même, saisi dans sa fluidité, dans ses rebondances et dans sa gratuité, qui sert de nourriture à la rumination formalisatrice. Deux tentations naissent alors : celle d'inventer des relais chiffrés qui dénaturent les matériaux de base et facilitent une pseudo-réflexion, celle surtout de dédaigner toute élaboration pour accorder tous ses soins à la présentation littéraire des données.

Encore, si la réduction théorique pouvait être considérée comme un résultat lointain, on pourrait se résigner à la reporter dans un avenir toujours reconduit. En réalité, cette réduction est nécessaire dès les premiers stades de la recherche, du moins dès que l'on adopte une approche comparative. Sinon,

"les comparaisons risquent d'être arbitraires car il est toujours possible de trouver des éléments isolés susceptibles d'étayer les hypothèses les plus hasardeuses à partir de n'importe quelle population" (1).

Dès la première comparaison par conséquent, il faudra s'aventurer dans la voie de l'abstraction, et procéder ainsi jusqu'à la fin.

Le processus se déroule sur deux plans, d'où sa difficulté. Il consiste d'abord à

"distinguer un donné purement phénoménologique, sur lequel l'analyse scientifique n'a pas de prise, d'une infrastructure plus simple que lui, et à laquelle il doit sa réalité" (2).

Mais cette distinction est impraticable si l'opérateur n'a pas une vision préanalytique de ce qu'il veut mettre au jour. Il y a distinction, certes, mais en même temps construction, invention. Et de quoi donc ?

Cette construction consciente devrait refléter celle, inconsciente, par laquelle un système symbolique collectif s'édifie à partir des conduites individuelles. A un certain moment, la lecture d'un recueil de biographies cesse d'être littérale, et rencontre un texte plus profond et plus significatif, dont le malheur veut que nul ne sache jamais très bien dans quelle mesure il nous est proposé, et dans quelle mesure nous l'inventons.

Claude LEVI-STRAUSS montre que l'opération n'est possible que si l'on part de ces histoires individuelles qui seules permettent d'observer "le comportement d'êtres totaux et non divisés en facultés", mais qui - grave risque de distraction, révèlent aussi tout "le luxe de la création du monde" (HERZEN). Or, on ne saurait être certain, partant d'un tissu d'histoires individuelles régies avant tout par l'infrastructure de l'inconscient et grandement soumises au hasard, de jamais parvenir à une histoire de la société commandée par une infrastructure économique. Peut-être faut-il

(1) Cl. MEILLASSOUX, Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. Paris. Mouton & C^o. 1964, p. 349.

(2) Cl. LEVI-STRAUSS, Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, in M. MAUSS, Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, 1966, p. XXV.

se résigner, en adoptant ce procédé d'investigation, à restituer au hasard - ce grand absent des sciences humaines (1), la place qui devrait être la sienne dans nos théories. Si cette perspective a de quoi effrayer l'économiste, en qui sommeille toujours un incurable mécaniciste, qu'il médite la remarque de Paul SAMUELSON sur l'importance sur l'importance exagérée que les non-économistes attribuent aux facteurs économiques dans l'histoire (2).

Nous examinerons, à partir d'un exemple très précis, quels peuvent être les détours de la démarche esquissée plus haut. Trois étapes semblent nécessaires : amorçage de la procédure par quelques idées susceptibles de servir de guides, présentation des faits, rectification des formulations de départ (ou au moins énumération de leurs discordances avec les faits).

a) Propos de départ.

Depuis MARTY, les auteurs qui ont traité du mouridisme se sont beaucoup répétés. Un travail récent se propose toutefois d'apporter des lumières nouvelles, et mérite à ce titre d'être pris en considération (3). L'auteur considère le mouridisme comme une sorte de protestantisme musulman qui a su - au niveau de la doctrine même - concilier la religion et le développement. Cette manière de voir appelle quelques commentaires.

A en croire Max WEBER, la tendance protestante qui culmine chez Calvin n'a visé à rien d'autre qu'à mener à son terme le rejet des moyens magiques d'atteindre au salut (4). C'est là le véritable, le seul sens du mot Entzauberung,

(1) L.L. LANGNESS, The Life History in Anthropological Science, Holt, Rinehart & Winston, New-York 1965, p. 28.

(2) "Non-economists exaggerate the importance of economic factors in shaping the political history of a nation (Karl Marx was no exception : he formulated his "economic interpretation of history" as a youngster, before he had served his apprenticeship boning up on economics" Paul SAMUELSON. The Greek Tragedy, Newsweek 22/5/67.

(3) Abdoulaye WADE. La doctrine économique du mouridisme, ronéo. Dakar, janvier 1966.

(4) Par "magiques" il faut entendre les moyens par lesquels l'homme prétend contraindre les forces ou les êtres surnaturels à lui obéir. Cf. MAQUET, Aide-Mémoire d'Ethnologie Africaine, Bruxelles 1954 (lexique).

désenchantement, sur lequel nous reviendrons tout à l'heure. On est en droit de se demander si, dans cette wolofisation de l'Islam qu'est le mouridisme (pour reprendre l'expression de MARTY), il y a vraiment désaffection à l'égard de la magie. S'il n'en est rien, la comparaison avec le protestantisme est peu justifiée.

Quant à la conciliation entre religion et développement, est-elle autre chose que l'aménagement ou même la simple acceptation d'une juxtaposition fortuite (1) ? Qu'il y ait eu, voici quelque trente ou cinquante ans, une vague d'enthousiasme religieux poussant les paysans à travailler "pour Dieu et pour le marabout" (2), on ne saurait en douter. Mais les cultivateurs installés aujourd'hui à proximité de Touba, la ville sainte du mouridisme, croient-ils encore vraiment que le travail assure le salut éternel, ou croient-ils surtout nécessaire de s'abandonner à la volonté de Dieu, de devenir un esclave de Dieu ? Cette seconde manière de voir n'aurait-elle pas des côtés beaucoup plus quêtistes (3) que protestants ?

b) Les faits.

Parmi des centaines d'expériences, nous partirons des deux suivantes :

- Au tout début de l'enquête, un vieillard que j'interroge sur la place du village me demande si j'ai l'autorisation du marabout, et se refuse à répondre avant d'en avoir référé à celui-ci :

"Cela fait dix ans que j'habite ici, mais si ce soir le marabout m'ordonnait de quitter le village et d'aller passer la nuit n'importe où, j'obéirais".

Le marabout en question est un personnage d'environ quarante-cinq ans. Il n'est pas chef officiel du village, car un homme de paille le supplée auprès de l'administration dans ce que ces fonctions peuvent avoir de désagréable. En réalité, il a tous les pouvoirs.

(1) Vincent MONTEIL. Une Confrérie Musulmane : les Mourides d'Amadou Bamba. Esquisses Sénégalaises. Initiations & Etudes Africaines. N° XXI. Dakar. IFAN. 1966. p. 190

(2) Cette expression revient constamment dans les entretiens. Assez souvent, il est vrai, l'ordre est inversé : "Pour le marabout et pour Dieu".

(3) Le Robert donne du quêtisme la définition suivante : "Doctrines mystiques qui font consister la perfection chrétienne dans un état continu de quiétude et d'union avec Dieu, où l'âme devient indifférente aux oeuvres et même à son propre salut".

- Le père de ce marabout, marabout lui-même, vient un jour en visite dans le village qu'il a fondé voici quelque trente-trois ans. Un paysan explique avec les marques du ravissement le plus vif : "Celui-là est notre Dieu".

On se tromperait gravement en ne prenant pas cette dernière remarque au pied de la lettre. Le marabout n'est pas exactement Dieu, mais il détient des pouvoirs surnaturels désignés par le terme de barke. En partant de cette notion, on peut tenter d'esquisser l'image du village, étant entendu que cette construction recouvrira deux démarches complémentaires :

- analyse de la barke, de ses conséquences économiques, de la vision du monde dont elle fait partie ;

- repérage de ce qui, dans la réalité villageoise actuelle, ne dépend pas de cette notion autrefois centrale.

1/ Quiétisme et magie.

Le mot barke est d'origine arabe, et pourrait se traduire par bénédiction, bonheur, grâce, (charisme ?). Le titulaire de la barke la transmet à son entourage par sa présence, par des dons minimes, par le contact de sa salive. La barke imprègne sa photographie (1) et se communique à ses ouvrages :

"Si l'on vit dans un pays avec un kelifa (quelqu'un de supérieur), on fait de son mieux pour lui plaire. Quand Sérigne Falilou (2) a construit une mosquée, il a dit : "Si tu veux travailler pour moi et si tu en es incapable, donne pour cette mosquée que je construis, et Dieu te payera (Yalla fey la). Tout le monde a dit alors qu'il fallait travailler pour Sérigne Falilou, lui qui a édifié la mosquée de Touba, car de cette mosquée, nous tirons une barke" (3).

"La barke, c'est la richesse seulement, les bonnes cultures, la santé, la paix" (4).

(1) Certains marabouts refusent de se laisser photographier trop souvent, de peur de voir diminuer leur pouvoir.

(2) Sérigne Falilou Mbacké, actuel Khalife Général des Mourides, deuxième fils d'Amadou Bamba, né en 1887. Cf. QUESNOT F., Les Cadres maraboutiques de l'Islam Sénégalais, in Notes et Etudes sur l'Islam en Afrique Noire, Paris, Peyronnet, 1962.

(3) Entretien avec le chef de Golly (Arrondissement de Ndame). 6/6/67.

(4) Entretien avec Mustapha Fall, Missirah, 26/6/67.

L'observateur plongé dans une culture étrangère a du mal à faire le départ entre ce qui provient ici de la représentation collective et ce qui sollicite objectivement cette représentation. Le détenteur de la barke ne dédaigne pas une certaine ostentation dans la pratique de la spiritualité, mais en bien des circonstances on éprouve que cette spiritualité est parfaitement authentique.

Les textes montrent que la barke provient d'abord d'une filiation spirituelle, acquise par l'offrande de soi :

"Mon père (1) s'était donné (diebalu) au grand-père de Sérigne Cheikh, Sérigne Touba (2), et il est resté avec Sérigne Touba jusqu'au jour où celui l'a donné à Sérigne Mamadou Mustafa (3). Quand Sérigne Mamadou Mustafa mourut, mon père est demeuré avec Cheikh Amadou Mbacké. C'est mon père qui m'a donné à Cheikh Amadou Mbacké, et je suis resté comme son grand fils" (4).

De diebalu en diebalu, on remonte au Sérigne Bamba, fondateur de la confrérie mouride, premier détenteur et dispensateur de la barke (5). La brièveté de ces notes ne permet pas d'épiloguer sur le contenu du mot "diebalu" ; signalons au moins que cette décision de se donner à un marabout implique que l'on choisit un guide, un médiateur, auprès duquel il convient de rester un certain temps, de manière à profiter de son exemple et de son enseignement :

"Quand Sérigne Amadou Ba Sylla (6) eut grandi aux côtés de son père, il convint avec lui d'aller en Mauritanie rejoindre Sérigne Touba. Il est alors resté chez les Nâr jusqu'à ce que Sérigne Touba quittât la Mauritanie et re-

(1) L'informateur qui parle ici est le marabout du village de Darou Rahmane II (arrdt. de Ndame.

(2) Il est courant de désigner un marabout par le mot "Sérigne" (équivalent wolof de marabout), suivi du lieu de résidence de l'intéressé, ou d'un endroit auquel sa famille est particulièrement liée. Ainsi Sérigne N'dindy dans les entretiens suivants. Sérigne Touba désigne évidemment Amadou Bamba.

(3) Fils aîné d'Amadou Bamba, khalife du 25/7/1927 au 13/7/1945.

(4) Entretien à Darou Rahmane II, 27/6/67.

(5) L'imagination populaire représente ces qualités du Sérigne d'une façon très parlante. Une gouache faite à Mbacké montre Amadou Bamba chevauchant derrière l'archange Djibril, à la rencontre d'une colombe qui lui tend une lettre du Prophète. Il est suivi de son premier disciple, Ibra Fall, chef de file des Baye Fall.

(6) Encore appelé Sérigne N'dindy, père du marabout actuel de Darou Rahmane II, et fondateur de nombreux villages.

vint au pays, dans une région appelée Djolof. Ils sont toujours restés ensemble jusqu'à ce que Sérigne Touba quittât le Djolof pour s'aventurer dans l'intérieur du pays, jusqu'à N'diarem (1)".

Les villageois sont donc groupés autour d'une personne détenant une barke qui vient en dernière analyse d'Amadou Bamba. Mais cette personne est aussi le fils du fondateur du village :

"Quant Sérigne N'diady (2) fut rentré à N'dindy chez son père, celui-ci lui donna l'ordre de se diriger vers l'orient : "Tu sortiras du village, à 1 km. de distance ; tu habiteras là-bas et tu installeras ta dahra (3)". Il obéit, et installa sa dahra, qu'on appela Darou. Ce Darou-là, on le considérait comme apparenté à N'dindy et on l'appelait Darou N'dindy. Mon père est resté là-bas avec ses talibe, et ceux-ci cultivaient beaucoup. Le nombre des talibe augmenta, le village grandit, on y cultiva chaque année du mil et de l'arachide... Sérigné Amadou Mustafa appela alors mon père à N'diarem et lui dit : "Tu iras me chercher des terres dans le Sine, dans les environs de N'doffane". Une fois là-bas, il rencontra un chef du nom des Mahékor, qui lui fit conclure un accord avec ses diaraf (4). Ils ont fait le tour de la terre en question. A son retour, mon père dit au marabout : "J'ai vu la terre". Le marabout lui demanda : "Es-tu satisfait de cette terre ? Irais-tu la cultiver pour moi ?". Il répondit : "Oui, je suis heureux que tu m'envoies là-bas, et heureux de travailler pour toi. Partout où tu m'enverras, je serai heureux de travailler pour toi". Il lui répondit : "Alors, Bisimilay !" (5), et lui fit conclure un accord avec un nommé Mamour Diouf, son diawrigne (6). Ils firent un travail droit, un travail conforme à la Voie. Le travail était considérable, mais mon père n'en tirait pas orgueil, il n'en donnait rien à sa femme, rien à aucun de ses parents ni à ses fils, pour que cela leur serve. Cela dura longtemps. A la fin, Sérigné Amadou Mustafa fit appeler mon père pour qu'il revînt chez lui. Il lui dit : "J'ai à Touba une autre terre, et je voudrais que tu ailles la voir, afin que tu puisses y travailler avec des talibe ; mais d'abord, il

(1) Nom wolof de Diourbel.

(2) Père de l'informateur.

(3) La dahra est une communauté pieuse groupant autour d'un marabout des disciples (tak-der) qui consacrent leur temps à l'agriculture et à l'étude du Coran.

(4) Chef de village, mais le grand Diaraf était une sorte de premier ministre ou de conseiller privé du Bour Sine. Cf. P. PELISSIER. Les Paysans du Sénégal, p. 199. Fabrègue, St. Yrieix, 1966.

(5) Formule employée pour conclure un accord.

(6) Kobès et Abiven traduisent : intendant, procureur. Les dahra sont en principe confiées à un diawrigne. Cf. PELISSIER, op. cit., p. 321, etc...

convient de la voir". Il lui indiqua que la terre était située dans les environs de Missirah. Une fois là-bas, mon père observa le domaine, il le regarda encore et encore, très attentivement. Puis il alla dire à Sérigne Mustafa : "J'ai vu la terre en question". "Est-ce une bonne terre, lui répondit-il ? A-t-elle beaucoup de mbahay (1) ? Es-tu content de travailler pour moi ?" Mon père répondit : "Je suis content de travailler pour toi ; quel que soit l'endroit où tu me demanderas de travailler pour toi, je serai content de le faire"... Au commencement, le village (de Darou Rahmane) était une dahra. Les Mourides étaient dans la brousse, ils construisaient leur case partout et cultivaient les champs. Mon père, Sérigne Amadou Ba Sylla, était avec eux. Il construisit ici sa maison ; il accompagnait ses talibe et travaillait avec eux. Puis des parents des premiers talibe vinrent habiter ici. On traça (2) le mpentie (3), on traça les rues, on habita un beau village..."

C'est cette qualité de fils du fondateur, au moins autant que celle de détenteur de la barke, qui donne à C.S. ses prérogatives de chef, et lui assure notamment l'autorité nécessaire pour faire cultiver le champ du mercredi (au bénéfice de son père) et percevoir l'assaka (4). Mais la fondation même du village se rattache directement au diebalu étudié plus haut ; elle est un travail, et le travail est conseillé par Dieu à ses esclaves :

"Les anciens qui m'ont appris ce que je sais m'ont dit que Sérigne Amadou Bamba entreprit d'être l'esclave de son Maître... (D'autres) sont venus lui dire : Nous allons vivre avec toi, ta manière d'être nous convient, nous ferons tout ce que tu nous conseilleras de faire, et nous nous abstiendrons de tout ce que tu nous interdiras... À ces gens-là, il a répondu en conseillant de travailler pour leur Maître, et c'est ce qu'ils ont fait... Cela, je le sais, c'est le comportement conforme à la Voie. C'est Dieu qui a conseillé le travail à ses esclaves, tel est son conseil (5). C'est aussi ce qu'a dit Sérigne Amadou Bamba, et les gens ont obéi à ce qu'il prêchait. Ils ont eu confiance et sont devenus, eux aussi, des esclaves de Dieu..."

(1) Excellence, qualité de ce qui est bon.

(2) Littéralement : déchira (khoti).

(3) Le mpentie est la place carrée autour de laquelle se dispose le village mouride, et dont le centre est occupé par une mosquée.

(4) Cf. PELISSIER, op. cit., p. 127. La tradition islamique recommande le versement aux pauvres du 1/10 de la récolte. Pratiquement remise au marabout - mais pas toujours cette redevance se confond souvent avec les redevances foncières proprement dites.

(5) Le sens du mot ndigal est bien avis, conseil, et non pas ordre.

Ce travail - ici la fondation de villages et le défrichement de nouveaux terrains de culture - est conseillé non parce qu'il permettrait d'acquérir la richesse témoignant qu'on est l'ami de Dieu, mais afin de manifester l'abdication de l'esclave. Mais c'est cette abdication qui est fondamentale :

"J'ai aussi entendu, chose plus certaine encore, que si tu es esclave de Dieu, à ta mort, Dieu te conduira au Paradis. Quant à celui qui est envoyé sur terre et refuse d'être l'esclave de Dieu, demain, Dieu saura de celui-là ce qu'il lui plaira d'en savoir, dans sa miséricorde, et il le lui fera subir. Là s'arrêtent notre réflexion et notre science".

Les conséquences pratiques de cette abdication laborieuse ont été immenses, mais leur importance même risque d'induire en erreur si l'on ne remonte pas à l'attitude religieuse dont elles découlent, et qui semble présenter deux caractéristiques essentielles :

- une caractéristique quiétiste : la perfection religieuse consiste dans un état d'union avec Dieu (par l'intermédiaire du marabout) et dans une véritable annihilation de toute volonté personnelle ;

- une caractéristique magique : le marabout est un moyen magique de salut, et toute la religion consiste à mériter la faveur de sa médiation.

J'essayerai plus loin de montrer quels sont les prolongements de ce quiétisme et de cette magie dans la vie économique. Pour le moment, il convient de compliquer le schéma précédent en y introduisant des éléments propres à rendre compte d'une réalité profondément hétérogène.

2/ La réalité actuelle.

Il y aurait beaucoup à dire sur les éléments qui viennent contrarier ou compléter le système esquissé ci-dessus : action de l'administration, tentatives de scolarisation, influence de la SATEC, apparition de l'esprit coopératif... Toutefois, il s'agit simplement ici d'illustrer une méthode, non de présenter des résultats exhaustifs. Je me contenterai par conséquent de donner quelques indications sur les contestations provenant de l'extérieur, puis sur l'évolution interne du système lui-même.

Le village mouride n'a pas été créé dans le vide, mais dans un milieu réticent ou hostile. Même dans le Baol, où l'implantation mouride est dense et ancienne, les anciens habitants de la région n'ont pas tous fui et quelques carrés peuhls restent disséminés entre les villages wolofs. Les éleveurs peuhls entretiennent

avec les agriculteurs wolofs des relations d'échange assez ténues (1), et les incidents dûs aux dégâts causés par les troupeaux sont fréquents, encore que moins graves qu'autrefois (2) :

"Quand mon père arriva ici pour commencer le travail, la contrée était habitée par des Peuhls. Les Peuhls n'étaient pas contents du tout que le marabout Amadou Ba Sylla vienne travailler ici. Ils se sont levés et se sont battus avec lui. Ils luttèrent pour que Sérigne Amadou Ba Sylla ne travaille pas à Darou Rahmane. Ils se sont battus avec leur savoir, avec leurs moyens, avec tout ce qui - espéraient-ils - empêcherait les nouveaux arrivants de travailler en cet endroit. Ils ont eu recours à tout ce qu'ils pouvaient imaginer, Cela inquiéta Sérigne Amadou Ba Sylla au point qu'il retourna en parler à Sérigne Mustafa de la manière la plus claire... Sérigne Mustafa a alors décidé d'aller trouver le gouvernement... A cette époque, le gouvernement était français... Le gouvernement a aussitôt mis en mouvement son savoir et sa force, il s'est transporté jusqu'ici, c'est-à-dire là où Amadou Ba Sylla travaillait pour le compte de Sérigne Mustafa... Certains Peuhls, belliqueux et querelleurs, étaient particulièrement récalcitrants. Ceux-là, le gouvernement français les arrêta, et ce fut comme si le malheur se soulevait pour leur tomber dessus. Une fois arrêtés, on les emmena, on les enferma, et certains sont morts en prison. D'autres furent libérés après avoir purgé leur peine. Le gouvernement français envoya ici son savoir, et son savoir, c'est le Tribunal. Le président et tous les membres du tribunal sont venus ici pour partager la terre, ils ont porté sur elle un jugement qu'ils ont écrit sur un papier, après quoi ils ont remis cette terre à Sérigne Mustafa..." (3).

Il est intéressant de confronter cette version des faits avec celle d'un Peuhl, ayant participé à ces conflits. L'un d'eux, habitant un hameau voisin du village, manifeste encore aujourd'hui une vive hostilité à l'encontre du marabout-fondateur, et se vante de n'avoir jamais consenti à lui verser l'assaka. "Nous sommes allés sept fois devant le Tribunal mais je resterai ici jusqu'à ma mort..." Il convient de remarquer que ce Peuhl est ancien combattant, ce qui a dû lui assurer l'appui d'une administration coloniale habituellement favorable aux cultivateurs wolof. Pour être complet, ajoutons

(1) Prenant assez souvent encore l'aspect d'un troc : lait caillé contre mil.

(2) Sur la place du village étudié, un enclos spécial est réservé aux bêtes saisies dans les champs pendant la période de culture. Les animaux ne sont rendus à leurs propriétaires Peuhls que contre paiement d'une amende.

(3) Entretien à Darou Rahmane II, 27/6/67.

que les Peuhls se situent également hors du système religieux mouride, puisqu'ils appartiennent pour la plupart à la Qadiriyya.

Les contestations extérieures n'ont toutefois pas autant d'importance que l'évolution du système lui-même : on constate aujourd'hui d'assez sensibles différences entre la réalité quotidienne et ce qui devrait découler des vues doctrinales rapportées plus haut. Ces divergences sont si fortes qu'il est parfaitement possible de vivre un certain temps dans le village en oubliant que ses habitants sont mourides, et en les considérant comme de simples paysans africains.

Il n'a pas échappé aux marabouts intelligents que dans une économie aussi monétarisée que celle des Wolof, le travail tendait à devenir une marchandise dotée d'un prix. Aussi les prestations de travail inspirées par des motifs religieux ne peuvent pas ne pas apparaître comme des exceptions, peut-être même comme des résidus. Le talibe esquive la corvée en envoyant ses enfants sur le champ du mercredi, et le marabout fait remarquer au chercheur stupéfait de tant d'à-propos : "Et ce travail est fait gratuitement !..."

Chez les paysans, j'ai été surpris par l'importance que revêtent les échanges de travail collectif entre maisonnées pendant la période de culture (1). Une enquête rétrospective effectuée après la récolte a montré que la cohésion villageoise semble s'exprimer autant, sinon plus, par ces santane que par le faisceau de prestations bénéficiant au marabout. Mieux : le marabout est lui-même pris dans le système, il convoque des santane et de nombreux villageois se dispensent d'y assister, peut-être parce que le repas habituel n'est pas fourni... On pressent ici l'amorce d'une sécularisation (2) qui, poussée à son terme, ferait du marabout un

(1) Non seulement les chefs de carré, mais leurs femmes, leurs enfants et leurs navétanes peuvent organiser des santane ligey (de santa : prier de faire une chose), c'est-à-dire des convocations de travail afin d'effectuer sarclages, récolte, battage. La dette ainsi contractée se compense par un repas copieux (offert par l'organisateur), et par la participation de l'organisateur aux santane de ses voisins.

(2) Il faut bien distinguer ce processus général de sécularisation de celui qui transforme une dahra en village : cette sécularisation particulière est normale et fait partie du système mouride. S'y surajoute toutefois une sécularisation de longue période, dont il faudrait savoir si elle affecte aussi bien les dahra actuelles (par exemple en réduisant leur nombre) que les villages.

simple chef de village, un simple propriétaire foncier, un simple président de coopérative, et le rendrait désireux de sauvegarder ses privilèges par le biais d'une légitimation utilitaire. La barke sur laquelle j'insistais en commençant se trouve ainsi ramenée à son importance véritable, et surtout elle se trouve irrémédiablement datée.

Malheureusement, la mortalité quiétiste et magique à laquelle est due l'extraordinaire fortune du mouridisme reste bien vivante aujourd'hui. Je n'en veux pour preuve que l'abondance invraisemblable de gris-gris, acquis parfois à des prix très élevés (1), et dont l'action réelle ou supposée n'est pas sans conséquences économiques. Ainsi, l'obligation de rembourser en 1968 les dettes coopératives non réglées à cause de la mauvaise récolte de 1966 a fait naître une certaine mauvaise humeur chez les paysans ; certains marabouts ont alors conseillé à leurs talibe de réduire de 30 % les sommes qu'ils avaient convenu en octobre de payer aux firdous (2). Le projet n'eut pas de suite, non parce que l'administration avait prudemment refusé son accord, mais parce que les gris-gris des firdous casamançais sont particulièrement redoutés. Quant au quiétisme, lui aussi imprègne la vie quotidienne, renforçant encore l'irresponsabilité, l'imprévoyance et l'indifférence que l'on peut expliquer à la fois par les bas niveaux de production (3) et par l'engagement dans un secteur d'activité excluant toute autonomie véritable (4). Les responsables agricoles connaissent bien cet état d'esprit ;

* (2) Les firdous sont des ouvriers agricoles qui viennent, surtout de Casamance, aider à la récolte des arachides. Le prix de leur intervention est assez élevé, aussi l'administration voit-elle celle-ci avec défaveur, et conseille-t-elle aux paysans d'acheter plutôt une souleveuse.

(3) Cf. Magaye MERGANE. Le Progrès technique dans l'arrondissement de N'dame, monographie de l'ENEA, ronéo. Dakar, 1965. Les monographies de carrés établies par l'auteur font apparaître des revenus bruts par actif compris entre 9 300 et 3 000 FCFA par an. L'auteur note que la diffusion du "progrès technique" telle qu'elle était conçue et appliquée en 1965 représentait un facteur négatif en ce qui concerne le développement. Avant l'apparition du matériel, la production était plus faible, mais aucune dette ne la grevait ; le mode de vie du paysan était plus élevé.

Ces observations semblent encore fondées aujourd'hui ; cependant, la mauvaise récolte de 1966 et ses suites ont rendu assez malaisé l'établissement de budgets significatifs.

(4) Dans le secteur moderne rapporté (cultures industrielles en vue de l'exportation), les paysans sont plus des facteurs de production que de véritables producteurs.

* (1) Gris-gris islamiques solides à liquider (terre. ndombo. safara) ; gris-gris traditionnels : racines, cornes, griffes d'animal. Un collier de ndombo peut coûter jusqu'à 2 300 FCFA, enveloppe de cuir comprise.

en 1967, ils ont délibérément fait distribuer le plus tard possible les semences nécessaires, de façon que les gens n'aient pas le temps de les vendre ou de les manger avant les premières pluies.

c) parvenus à ce point, pouvons-nous proposer quelques thèmes de réflexion susceptibles d'orienter la recherche et de lui donner un sens ?

Je voudrais d'abord revenir sur la notion d'Entzauberung à laquelle il a été fait allusion plus haut. Il s'agit (1) d'un processus qui, en union avec la pensée scientifique grecque, et commençant avec les anciennes prophéties juives, aboutit au rejet absolu de tous les moyens magiques utilisés pour rechercher le salut. Dans ces conditions, nous pouvons tout juste constater que le mouridisme n'est à coup sûr pas à ranger avec les religions qui témoignent d'une volonté d'Entzauberung, puisqu'il fonde tous les espoirs de salut sur le charisme dont dispose un homme - le marabout - et sur la médiation de cet homme (2).

Dans un travail récent, GOSSELIN propose une transposition intéressante du concept d'Entzauberung au-domaine économique du travail. Il note qu'en économie de subsistance le travail se situe dans une atmosphère collective et reste très lié à la religion. Quand on passe à l'agriculture commerciale, le travail est "désenchanté" parce qu'il s'individualise, se désacralise et s'objective (3). Cette analyse permet de poser la question suivante : le mouridisme ne serait-il pas en fait un moyen de lutter contre le désenchantement du travail lié au développement de l'agriculture commerciale ? Plus précisément, ne pourrait-on pas montrer que la doctrine du travail rédempteur n'est pas si essentielle au mouridisme qu'on a bien voulu le dire ? L'acte religieux mouride par excellence, c'est le diebalu, offrande de soi au marabout et en définitive à Dieu. C'est seulement pour donner un contenu à son diebalu que l'esclave de Dieu travaille, mais le travail n'est que "l'un des

(1) Pour les définitions de l'Entzauberung, voir Max WEBER, *Die protestantische Ethik*, Sietenstern Taschenbuch Verlag, Munich et Hambourg, 1965, pp. 122, 133 et 159.

(2) Essentiellement, selon WEBER : les Baptistes et les Calvinistes de stricte observance. op. cit. p. 159.

(3) G. GOSSELIN, *Anthropologie du travail*, Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. XLI, 1966, pp. 134-150.

comportements de l'esclave" (1). Les faits paraissent d'ailleurs bien montrer qu'au moins dans les villages étudiés, les paysans mourides ne travaillent pas plus que les autres, et qu'ils préfèrent s'entraider plutôt que cultiver le champ de leur marabout.

Le développement autonome de l'agriculture commerciale s'est juxtaposé à celui du mouridisme, mais ce dernier a tendu à restituer au travail le caractère sacré qu'il perdait du fait de l'évolution économique. Comme ce travail s'appliquait surtout à la culture de l'arachide - et à quoi d'autre eût-il pu s'appliquer ? - on a pu croire à l'existence d'un lien de cause à effet entre mouridisme et arachide (2) et finir par voir dans les Mourides une armée de ravageurs saignant à blanc le Sénégal (3).

Reste à proposer une autre hypothèse pour expliquer le fait que la sacralisation mouride du travail ait pris son sens par rapport à des personnes bien déterminées, les marabouts. Certaines analyses de VEBLEN paraissent s'appliquer assez bien au cas qui nous occupe, et ceci à deux points de vue :

- Effet de dimension :

"Quand le délit a pour résultat un très grand accroissement des possessions de l'auteur du délit, celui-ci n'encourt pas les pénalités extrêmes ou l'extrême réprobation qui devraient rétribuer ce délit si l'on s'en tenait au seul code de la moralité naïve" (4).

Autrement dit, les extorsions pratiquées par les marabouts sont assurées d'une relative impunité en raison même de leurs dimensions - aussi bien de la part des individus

(1) Cf. les deux phrases par lesquelles WADE, dans l'article cité plus haut, résume la doctrine économique mouride : Ligey thi diamou Yalla la boke (Travailler est un des comportements d'un esclave de Dieu) et Ligey thi tope Yalla la boke (Travailler fait partie de l'action de suivre Dieu).

(2) Ce lien a peut-être existé, mais d'une façon indirecte. Dans l'ouvrage cité au début de cet article, RAULIN montre bien que l'Islam, en rendant possible la rupture des liens avec le terroir d'origine, a permis aux Wolofs "d'aller à la recherche de terres nouvelles, laissant derrière eux des sols pour longtemps stériles". op. cit., pp. 98-99.

(3) R. PORTERES, Rapport de mission sur l'aménagement de l'économie agricole et rurale au Sénégal, GG de l'AOF, mars-avril 1953.

(4) Thorstein VEBLEN, *The Theory of the Leisure Class*, Menter Books, New American Library. 1953. p. 89.

que de la part de l'Etat (1).

- Effet de transfert :

Pris individuellement, les villageois sont presque tous dans l'impossibilité d'exposer durablement les frais de la consommation ostentatoire indispensable à la bonne réputation. Tout se passe comme si le marabout devenait le foyer vers lequel se concentrent des ressources qu'il faut absolument grouper pour qu'elles dépassent le seuil quantitatif au-dessous duquel aucune véritable consommation ostentatoire n'est possible à long terme. Il appartient alors au marabout de se livrer à la vicious consumption de temps et de richesses qu'exigent les règles de la décence pécuniaire (2).

*

* *

On voit que les matériaux disponibles permettent de proposer deux types d'interprétation de la société mouride observée dans nos deux villages. L'un part du charisme maraboutique et privilégie l'élément surnaturel, l'autre réduit cet élément à une sorte de résidu. Entre ces deux points de vue, je me garderai bien de choisir. Tout ce qu'on peut dire est que dans un cas comme dans l'autre, l'assimilation du mouridisme au protestantisme ne semble pas fructueuse. Le protestantisme, c'est le rejet des techniques magiques de salut ; le mouridisme, c'est juste le contraire. Quant à la liaison - contestable - (3) entre protestantisme et développement, elle n'est pas de même nature que celle qui associe mouridisme et travail. Le protestant weberien travaille parce que les fruits de son activité seront les

(1) BEHRMAN (Lucy Greevey). The Political Influence of Muslim Brotherhoods in Senegal, Boston University Graduate School, Ph. D. Dissertation, 1967. Voir notamment p. 324-328, et p. 284-285.

(2) Thorstein WEBLEN, op. cit. p. 89.

(3) Une des critiques les plus récentes de Weber est l'ouvrage de Kurt SAMUELSSON, Religion and Economic Action, D.C. Coleman, New-York, 1961. L'auteur montre que Weber s'est trompé en croyant que les protestants allemands du 19^e siècle avaient une mentalité plus économique que les catholiques, et qu'officiellement en tout cas, le protestantisme n'est pas plus favorable que le catholicisme aux vertus capitalistes.

signes de son élection et de sa justification. Le paysan mouride fait abdication de sa volonté en se mettant à la disposition d'un marabout, et c'est pour prouver cette abdication qu'il offre son travail. Alors que le protestant poursuit une accumulation individuelle qui le justifiera parce qu'il en sera responsable, le mouride travaille pour autrui et consomme ou accumule par personne interposée. C'est là, assurément, une motivation moins puissante que celle de l'intérêt personnel, et l'on peut douter que le mouridisme ait constitué ou doive constituer un moteur du développement. Il a entraîné certains résultats quantitatifs : défrichements, accroissement de la production arachidière, mais ces résultats sont à ranger dans la catégorie des phénomènes de croissance. Pour qu'on puisse parler de développement, il eût fallu que ces résultats-là ne soient pas dûs à une affirmation quiétiste et magique. Et si les marabouts ont parfois ressemblé à des entrepreneurs, c'est que le mouvement de leur activité séculière leur faisait perdre de vue l'essence de leur doctrine religieuse.

On s'étonnera peut-être qu'une recherche économique mette à ce point l'accent sur des faits aussi peu économiques. La réponse est la suivante : le domaine étudié doit commander l'orientation de la recherche. Il faut bien comprendre qu'une enquête portant exclusivement sur la façon dont s'ajustent certaines quantités économiques chez les Mourides risquerait d'être stérile (1) : la question préalable, c'est celle de l'impulsion qui donne à la société mouride sa spécificité, celle aussi de la nature du lien qui unit cette impulsion et certains résultats économiques. Il n'y a rien là qui doive nous faire craindre de sortir de notre discipline (2). A des matériaux réa-

(1) Cette recherche serait nécessairement de type extensif et nécessiterait de gros moyens. En outre il n'est pas certain qu'elle soit possible. Pour l'entreprendre, il faudrait au préalable éclaircir le statut très ambigu qui est celui de travaux comme les nôtres. Il faudrait notamment régler le problème du choix entre :

- la recherche délibérée d'un appui administratif, permettant éventuellement un certain recours à la contrainte (?) ;

- l'apport d'une contrepartie quelconque, mais laquelle ? A court terme, le seul qui compte, les services que peut rendre le chercheur sont minces : transport du marabout, photographies, menus cadeaux...

(2) Peut-être faut-il accepter ici une certaine extension du domaine traditionnel de la science économique. "L'analyse économique, écrit F. KNIGHT, traite des conduites, au sens d'actes adaptés à une fin, ou même de l'adaptation des actes aux fins, et cette notion contraste avec celle, beaucoup plus large, de comportement" (F. KNIGHT, Risk, Uncertainty and Profit, A.M. Kelly, New-York, 1964, p. 51). En réalité, une science économique réaliste doit probablement accepter de s'intéresser au comportement, et non aux seules conduites - c'est-à-dire à ce que font et disent les agents, même si cela ne semble pas directement adapté à une fin quelconque, même s'il n'y a pas l'élément "forward-looking" sur lequel insiste KNIGHT (p. 55).

listes doit correspondre une analyse réaliste ; cette fois-ci, c'est Gunnar MYRDAL qui emploie cet adjectif, et je ne saurais mieux conclure qu'en le citant :

"L'analyse économique, si elle veut avoir un caractère réaliste, devra traiter de tous les facteurs intéressants ; la théorie générale devra donc se muer en une théorie sociale" (1).

-:-:-:-:-

(1) G. MYRDAL, Théorie économique et pays sous-développés, Paris, Présence Africaine, 1959, p. 120.