

LA SÉCHERESSE EN PAYS MOURIDE (SÉNÉGAL)

EXPLICATIONS ET RÉACTIONS IDÉOLOGIQUES PAYSANNES

Nous voudrions décrire la forme et le contenu des réactions « verbales » (c'est-à-dire interprétatives et explicatives) des paysans mourides face à la situation qu'ils avaient subie et qui était la leur au cours de l'été 1973. Nous pensons pouvoir ainsi compléter l'analyse de la relation idéologique qui est à la base du système confrérique mouride. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, la situation de crise ne m'a pas paru un « révélateur » nouveau de la nature de cette relation. Elle a toutefois permis de préciser le sens *réciproque* du rapport *taalibe*-marabout. Elle a montré en effet que les marabouts ont dû pratiquer une stratégie de la réciprocité (en l'occurrence de l'aide) pour conserver la relation de dépendance en état de fonctionnement¹.

1. Sur l'arachide sénégalaise, la situation actuelle de la production agricole et sur la confrérie mouride, je renvoie à l'abondante littérature existante. Cf. notamment C. O'BRIEN, J. COPANS *et al.*, J. COPANS, R. DUMONT, P. PELISSIER, A. VANHAVERBEKE et les articles sur le Sénégal dans le volume cité du Comité Information Sahel.

I. Le problème des réactions paysannes

Les études « paysannes » (*peasant studies*) sont un des domaines reconnus de l'anthropologie anglo-saxonne. Mais pour une série de raisons que nous n'avons pas la place d'évoquer ici, elles se sont très peu penchées sur les sociétés africaines². De plus, ce n'est que très récemment que l'on a abordé le thème des formes de conscience sociale, idéologique et politique³. Ce silence était assez normal. Le pathos culturaliste ne permettait absolument pas de mettre au jour les conflits sociaux réels et de parler de lutte de classes, donc de conscience de classe.

L'adoption de cette dernière problématique (qui est également *politique*⁴) ne veut pas dire qu'on a résolu le problème de la nature sociale de la paysannerie. Mais on ne peut prétendre à une définition approchée des groupes de et dans la paysannerie africaine que si on se réfère d'une part à la structure économique et politique qui l'a formée et de l'autre aux formes de conscience qu'elle a de ces rapports et de sa situation. Le cas mouride ne fait qu'imposer avec plus de force cette orientation⁵. La sécheresse et la crise générale qu'elle exprime mettent en lumière les conditions d'une prise de conscience *politique* par la paysannerie. Quelles sont les « grilles » d'interprétation et d'explication utilisées ? Quels sont les problèmes considérés comme importants et décisifs par les paysans ? Apporment-ils des réponses, des solutions à la crise ? Si oui, comment pensent-ils pouvoir ou ne pas pouvoir les appliquer ?

2. Les travaux auxquels nous pensons concernent essentiellement l'Amérique latine et centrale : voir ceux de E. WOLF, R. REDFIELD, G. FOSTER, S. MINTZ. Sur l'Afrique noire, cf. L. FALLERS.

3. Voir par exemple l'ouvrage de E. WOLF et les articles de K. POST et J. SAUL. Sur l'importance du problème, voir notre commentaire dans *L'Homme*.

4. Cf. nos remarques in *Critiques et Politiques de l'anthropologie*, p. 33-34.

5. Je renvoie au chapitre 5 (le champ de l'idéologie) et à la conclusion de notre thèse.

II. La problématique des luttes sociales dans la confrérie mouride⁶

Lorsqu'on essaie de cerner la nature des conflits possibles entre l'Etat et la confrérie, entre l'Etat et chacun des groupes qui composent cette dernière et enfin au sein de la confrérie elle-même, on se pose tout simplement la question de la nature des luttes de classes qui traversent la formation sénégalaise. Cette question est loin d'être purement spéculative ou théorique, et il me semble d'ailleurs que l'orientation politique de ce problème nous oblige à préciser très correctement les réponses possibles.

— Les marabouts sont-ils ces patriotes dont parle M. Diop ou de vils exploités réactionnaires ?

— Quel est l'ennemi numéro un des paysans : le groupe maraboutique ou l'Etat ?

— Comment peut-on mobiliser les paysans soumis aux marabouts ?

En d'autres termes, comment la conscience de classe vient-elle aux taalibe ?

Pour nous la fonction déterminante des marabouts, et qui apparaît de plus en plus comme telle, est d'ordre idéologique. En outre, l'intervention grandissante de l'Etat dépossède directement ou indirectement les marabouts de leurs prérogatives socio-politiques et économiques⁷. L'utilisation des « spontanés » paysannes par l'Etat est un mythe d'autant plus tenace que la médiation maraboutique en est un des obstacles essentiels. Entre un système politique où il lui est difficile de s'insérer et une hiérarchie sociale dont il est l'élément périphérique, le taalibe ne peut compter pour le moment que sur lui-même s'il veut améliorer et changer sa condition.

La lutte contre les marabouts n'est pas et ne peut pas être ouverte. Elle se marque de façon inconsciente par une mobilisation moindre et par une remise en cause des « applications concrètes » de la domi-

6. Extrait des deux dernières pages de notre thèse. Les matériaux recueillis depuis la rédaction de cette conclusion (janvier 1973) n'ont pas remis en cause l'axe de notre problématique.

7. L'hétérogénéité et la concurrence intramaraboutique facilitent ce phénomène.

nation maraboutique, mais cette « constatation » ne touche pas au message idéologique et à la pratique qui le sous-tend : la relation de taalibe. L'opposition à l'appareil d'Etat est plus visible, mais la double qualité de taalibe et de paysan rend certains rapports ambigus. L'Etat et la hiérarchie maraboutique spéculent plus ou moins adroitement sur cette situation. Cette opposition se marque autant à l'égard du système coopératif que du système politique que symbolise la gabegie étatique et bureaucratique⁸.

Mais, même à l'égard de l'Etat, les griefs trouvent difficilement à s'articuler. Les paysans sont seuls et on ne les sollicite pas dans les conflits sociaux urbains qui ont pourtant une dimension politique nationale. Cette absence de référent est aussi bien programmatique qu'organisationnelle.

La pratique de l'opposition anti-étatique aura comme effet à la longue de délimiter empiriquement aux yeux des paysans les responsabilités de chacun. La remise en cause des fondements idéologiques du système confrérique sera un effet secondaire de la lutte prioritaire contre l'appareil d'Etat. Car pour ce faire il faudra développer une pratique sociale telle que l'islam et le mouridisme n'apparaissent plus comme un appareil idéologique naturel. Ceux qui dénoncent les marabouts propriétaires fonciers placent explicitement la lutte politique contre la hiérarchie mouride au premier plan, alors que les paysans ne conçoivent pas leur rapport au marabout comme un rapport foncier⁹.

La seule stratégie qui permette la construction d'une conscience de classe dans la paysannerie passe par l'alliance avec le prolétariat et les chômeurs urbains. Dans une telle perspective, l'interdit idéologique de la relation au marabout n'est pas un obstacle déterminant, mais il n'est pas non plus un moyen de cette prise de conscience. Contrairement à ce qui s'est produit au début de l'époque coloniale, l'idéologie mouride n'est pas aujourd'hui l'instrument exclusif de l'identification sociale et culturelle. L'Etat néo-colonial ne peut pas le permettre.

L'intervention des taalibe mourides dans la lutte des classes passé à l'extérieur de la confrérie et pas forcément contre elle, du moins immédiatement.

8. Parfois cette opposition se manifeste comme une critique de la ville (par rapport à la campagne), des intellectuels (bureaucrates, étudiants) par rapport aux travailleurs.

9. De même que les taalibe ne sont ni des esclaves ni des serfs ou des salariés de leurs marabouts.

III. Le point de vue paysan¹⁰

Nous disposons d'une remarquable source d'information qui donne déjà une idée du style et du contenu des « doléances » paysannes. Il s'agit des lettres et discours de paysans ou de groupes de paysans retransmis ou reproduits par la radio éducative rurale. Il y aurait beaucoup à dire sur la signification de cette opération et sur les conditions d'expression de la voix paysanne, mais nous avons pensé qu'une évocation sommaire de ces jugements et revendications constituait une bonne introduction à notre propos.

On peut distinguer (d'après le corpus disponible) cinq centres d'intérêt :

1. l'absence de correspondance entre les discours officiels et l'action gouvernementale réelle ;
2. l'absence de considération pour les paysans ;
3. la situation des paysans par rapport aux urbanisés et aux fonctionnaires ;
4. la dépendance politique des paysans ;
5. les productions agricoles et la situation alimentaire.

Les doléances sont donc une analyse de la situation globale faite aux paysans. Elles véhiculent une critique des conceptions, des actions et des rapports qui engagent l'avenir de la paysannerie en son

10. Nous nous sommes servis du bulletin ronéoté de la radio éducative rurale (Animation rurale — Projet pilote UNESCO — Services intervenant en milieu rural). Les vingt-quatre bulletins consultés s'échelonnaient de mars 1969 à octobre-décembre 1972. L'essentiel des textes (lettres ou interviews) concerne les problèmes techniques de l'agriculture (matériel, semences, engrais), le système coopératif (fonctionnement et dettes) et la vulgarisation agricole. Il n'y a qu'une petite partie qui concerne la situation sociale de la paysannerie.

Evidemment ces textes sont écrits (même si ce sont des lettres « orales ») et reflètent parfois une opinion collective. Enfin, la radio s'adressant à tous les paysans sénégalais, l'opinion exprimée n'est pas uniquement celle des producteurs du bassin arachidier et encore moins des seuls producteurs mourides.

On trouvera une première analyse de ces documents dans le mémoire EPHE de Michel BOURGEOIS, *Les paysans sénégalais parlent au micro de la radio éducative* (ronéoté, mai 1973, 159 p.). Les universités de Montréal et de Stanford auraient engagé des recherches sur ce phénomène. Voir aussi la bibliographie in M. BOURGEOIS. La perspective de ce dernier est par ailleurs très différente de celle présentée ici.

nom. Les réactions « égocentriques », voire « poujadistes », se comprennent parfaitement¹¹. Mais il est difficile de parler d'analyse politique, c'est-à-dire qui engagerait une autre politique. Cette sensibilité politique est d'ailleurs versatile et peut être transformée en un éloge systématique des autorités en place (le président Senghor et le khalife général des mourides)¹². Examinons donc brièvement ces cinq centres d'intérêt.

A. Le gouvernement fait des promesses qu'il ne tient pas. Cet argument classique est tout de même important, car, lorsque les paysans prennent les promesses à la lettre, ils essaient de comprendre *pourquoi* elles ne sont pas satisfaites. La radio éducative rurale provoque même une réaction inverse : on demande aux paysans de parler, mais finalement on ne les écoute pas : là aussi ils se demandent *pourquoi*.

« Il y a quelque chose qui m'étonne en ce qui concerne la radio éducative rurale. Je veux savoir si vous voulez qu'on vous dise la vérité ou qu'on vous influence, ou bien si vous voulez savoir ce qui ne va pas chez les cultivateurs. Vous ne devez pas refuser qu'on vous le dise, car la vérité il faut la dire. Le fait qu'on vous dise la vérité chez les cultivateurs ne doit pas vous déplaire » (Diourbel, juin 1969).

En mars-avril 1970, plusieurs lettres font état d'un découragement, car on ne répond plus aux lettres et il n'y a plus de reportages chez les paysans.

B. Ne pas écouter les paysans c'est en fait ne pas les considérer comme des interlocuteurs valables, c'est ne pas leur accorder la place qui leur revient dans l'ensemble des valeurs sociales et nationales.

« Les autorités (*bour*) doivent aider les paysans (*badolo*) au lieu de ne les considérer que comme des ânes à qui ils font supporter tous les fardeaux. Même les *laobé*¹³ mettent quelque morceau de toile sur le dos de l'âne avant d'y mettre le fardeau, mais quant à vous, vous

11. La paupérisation et la baisse des revenus paysans est une réalité. De 1966 à 1971 le revenu versé aux producteurs agricoles a été divisé par deux. De l'année 1971-1972 à l'année 1972-1973, ce revenu a encore baissé dans de fortes proportions (région de Thiès : 90 % ; de Diourbel et du Fleuve : 75 % ; du Sine-Saloum : 20 %).

12. Il suffit de lire les numéros de *Disso* d'après la remise des dettes. Le numéro spécial d'avril 1971 est une suite de louanges et de remerciements.

13. Groupe casté travaillant le bois dans la société wolof.

nous avez mis des épines à la place de la toile » (Kebemer, avril 1969). « Nous n'avons même pas pu parler quand les autorités sont venues ici. Il n'y a que les responsables politiques qui ont eu le droit à la parole. Au lieu de nous laisser parler pour défendre nos intérêts, on nous a relégués au dernier rang » (Diohine, décembre 1971).

C. Mais à ces appréciations générales (fondées souvent sur des notations ou des anecdotes personnelles ou locales) s'ajoutent des considérations plus précises et qui engagent une comparaison des avantages des différentes couches sociales. Ce sont les fonctionnaires qui sont les plus visés: « C'est le monde rural qui par son travail nourrit tout le monde rural et bureaucrate » (Casamance, août 1972).

« Il y a quelque chose comme dix mille fonctionnaires dans le gouvernement et on ne prélève jamais rien sur leur salaire pour rembourser les sommes détournées par leurs confrères... Qu'on sache que, si le gouvernement tient, c'est grâce aux paysans » (Diourbel, mai 1969).

« Nous sommes de jeunes ruraux vivant uniquement d'agriculture. A la saison sèche nous sommes obligés de venir dans les villes pour chercher du travail afin de mettre notre minime revenu annuel à l'abri. Mais, malheureusement pour nous, nous sommes très souvent mal accueillis par le gouvernement [suit une description des tracasseries policières]. Comment voulez-vous améliorer alors notre niveau de vie? [...] Pourquoi accumulez-vous tous les biens de l'Etat au niveau des villes? » (Niakhéne, avril 1971).

D. Sous-jacente à toutes ces remarques se trouve dénoncée la relation d'autorité politique qui subordonne les paysans à l'Etat.

« Nous les paysans, nous ne sommes au courant de rien, on nous dit parfois que le pays n'est pas heureux, d'autre fois on nous dit que le pays est redevenu heureux. [...] Quelquefois nous entendons à la radio dire que le gouvernement fera telle chose pour aider les paysans, mais nous n'en voyons rien. Quand nous demandons, on nous dit de nous adresser au chef de village, le chef de village nous dit de nous adresser au chef d'arrondissement et ce dernier nous demande de nous adresser au préfet. Or pouvons-nous faire davantage? » (Sine-Saloum, avril 1969).

« La BNDS nous exploite et ne laisse rien chez nous. L'ONCAD également nous exploite, paie ses employés et fait ses bénéfices. La

BNDS est riche, l'ONCAD est riche et nous sommes pauvres¹⁴ » (Amène, août 1969).

E. La pluie on n'y peut rien mais il faut diversifier l'agriculture. Il faut satisfaire avant tout les besoins alimentaires de la population et donc abandonner un peu l'arachide¹⁵.

« Notre sort dépend de Dieu car le gouvernement n'est pas un Dieu, il ne peut donner la pluie, seul Dieu peut produire la pluie et, s'il ne produit rien, nous n'y pouvons rien. Nous ne pouvons que cultiver et le reste, Dieu le fera » (Diourbel, janvier 1970).

« C'est Dieu qui a fait ce qui nous arrive, car le gouvernement n'est pas Dieu. Les membres du gouvernement sont de simples créatures, ils ne peuvent pas amener la pluie et c'est Dieu qui a retenu la pluie. Ce qu'il peut faire, c'est nous aider quand nous avons fini de travailler » (Diourbel, mai 1970).

« Ce qui est certain c'est qu'il faut cultiver suffisamment de mil et peu d'arachide pour que les dettes des coopératives diminuent. Je ne dis pas d'abandonner la culture de l'arachide mais d'augmenter les surfaces en mil car le paysan, s'il a de quoi se nourrir, le reste s'arrangera facilement... » (Keur Thiandou Awa, février 1970).

« Supposez un chef de famille qui va aux champs le ventre vide (tenez compte de la lourdeur de la houe sine) : ce paysan, si intelligent soit-il, ne peut comprendre les conseils du vulgarisateur. Le travail de la SODEVA¹⁶ est bien, mais un affamé n'écoute que les paroles de celui qui lui propose à manger et il finira par vendre la machine pour se nourrir et retourner aux méthodes culturelles traditionnelles. Penser au matériel c'est bien, mais au ventre c'est encore mieux. Les responsables qui vont en brousse ne doivent pas se cantonner à écouter les gens aisés ; qu'ils acceptent de donner la parole aux gens mal habillés qui, contrairement à ce qu'ils pensent, ne sont pas fous » (Sine-Saloum, avril 1970).

14. La BNDS est la banque nationale d'Etat, qui finance les opérations de commercialisation arachidière et de développement. L'ONCAD est l'organisme qui assume ces fonctions.

15. Les paysans ont d'ailleurs mis ces préceptes en pratique. On comprend donc le relèvement du prix d'achat de l'arachide aux producteurs (campagne 1973-1974 : 25 francs CFA le kg ; 1974-1975 : 35 francs CFA).

16. Société nationale de vulgarisation agricole d'économie mixte qui a remplacé la société d'intervention française : la SATEC.

IV. Le mouride entre l'Etat et Dieu

Il est impossible de dire en l'état actuel des recherches et des informations s'il y a une spécificité mouride dans l'interprétation de la sécheresse et de la crise agricole. La grande majorité de la population sénégalaise est musulmane, et les références idéologiques islamiques font partie de la pratique la plus quotidienne (ainsi, tous les discours que nous venons de citer — qu'ils soient le fait de mourides ou non, et nous n'en savons rien — se retrouvent bien sûr chez les mourides). Ce que nous pouvons décrire, c'est la forme et le contenu des explications concernant : 1. la situation socio-alimentaire personnelle et/ou villageoise ; 2. la nature des aides gouvernementales et maraboutiques ; 3. les causes de la sécheresse et de la famine.

Ce sont les problèmes de subsistance qui sont tout naturellement au premier plan. La saison 1972 n'a pratiquement rien donné ; il ne reste presque plus de bétail. Pour 100 kg on ne récolte plus que 10 kg ou un quintal à la place de deux tonnes. Un paysan de Darou Rahmane II¹⁷ explique qu'il n'a récolté que l'équivalent d'un mois de nourriture pour sa famille : « il n'avait que 40 kg d'arachide ». Habituellement les migrations en ville pendant la saison sèche permettaient de trouver des petits travaux dont les revenus complétaient ceux tirés de la production agricole¹⁸. Mais la crise frappe tout autant les urbanisés et ce marché du travail est pratiquement inexistant.

Il est bien difficile de compter sur le travail productif pour se procurer les revenus ou les ressources nécessaires à l'alimentation quotidienne. Ce sont donc les relations et les possessions personnelles qui permettent de s'en sortir : ventes à crédit, échanges, prêts, dons constituent un réseau de trafics qui vont malheureusement profiter à certains. Mais se démunir de tout est parfois impossible (il faut des acheteurs) ou dangereux (comment faire ensuite si on se dessaisit de son matériel agricole ?). C'est ce qu'explique ce paysan de Missirah : « Je suis allé à M'Backé voir [... un commerçant] qui m'a donné 2 000 francs CFA [... un autre] m'a donné 50 kg de mil. Ensuite j'ai vendu des habits pour acheter de la nourriture. [...] Je n'ai vendu aucun matériel ni aucun animal. J'ai vendu un boubou acheté 7 000 francs

17. Nous sommes retournés pendant l'été 1973 dans les villages de l'arrondissement de N'Dame (département de M'Backé) qui avaient constitué notre terrain en 1967-1969 : Missirah et Darou Rahmane II.

18. Sur ce point, cf. les études de J. ROCH et G. ROCHETEAU.

CFA à 1 500 francs CFA. Je l'ai vendu parce qu'il ne me restait que pour une journée de nourriture. J'ai acheté 25 kg d'arachide avec l'argent à raison de 55 francs CFA le kg. J'avais une machine que je voulais vendre mais en fin de compte je ne l'ai pas fait. On ne trouvait personne pour acheter un âne, un cheval ou une machine. De plus, vendre une machine valant 10 000 francs CFA à 1 000 ou 1 500 francs CFA est une folie. Car c'est le seul prix que les acheteurs acceptaient. »

Dans tous les discours¹⁹, ce n'est qu'à la fin que se trouvent évoqués, très pudiquement, les malheurs personnels (maladies, décès). Ces descriptions et ces explications ne révèlent pas des comportements nouveaux. Les difficultés de l'agriculture commerciale, l'endettement, la recherche de ressources complémentaires, la maladie constituent déjà les structures fondamentales du quotidien wolof mouride. Mais cette fois-ci les alternatives sont explorées ou vécues jusque dans leurs limites ultimes. L'aspect catastrophique de la situation ne semble pas justifier en soi une prise de conscience qualitativement nouvelle²⁰.

Ce sont les conditions et le contenu de l'aide (alimentaire et monétaire) qui vont permettre une première analyse de la situation paysanne. Il faut distinguer l'aide gouvernementale de l'aide maraboutique. La première est reconnue indispensable, la seconde non ; la première est exigée, la seconde est acceptée. Ce raisonnement se comprend facilement vu d'une part l'attitude publique du gouvernement sénégalais et de l'autre la nature de la relation taalibe-marabout.

Les paysans admettent que la situation est telle qu'une aide est nécessaire. Mais ils ne font que reprendre ici au pied de la lettre les discours qu'on leur prodigue. C'est pourquoi ils s'aperçoivent très vite qu'il y a loin des promesses aux actes. La raison en serait fort simple : le gouvernement ne distribue pas tout ce qu'il a reçu au titre de l'aide. « Les cultivateurs ont peur de parler, mais ils savent ce qui se passe. Si le gouvernement avait distribué tous les secours qu'il a reçus, on n'aurait même pas eu besoin de cultiver cette année. Le gouvernement en profite pour exploiter les paysans. » Un autre paysan précise : « Le gouvernement nous a apporté de l'aide. Nous

19. Nous n'avons pas cherché à établir un bilan des effets de la sécheresse. La mortalité a surtout touché les vieux et les enfants.

20. Les termes employés de 1967 à 1972 ne sont guère moins tragiques que ceux de 1973. Voir *Disso* et les recueils d'entretiens publiés par l'équipe de l'ORSTOM.

avons pris ce que le gouvernement nous a apporté, mais nous ne savons pas ce qu'il devait nous accorder. »

Les paysans sont en effet dans une situation d'ignorance : « Au début je comptais sur le gouvernement car on avait dit à la radio que personne ne devait bouger de chez lui et que chacun recevrait la nourriture dont il a besoin. On croyait donc ce qu'il disait. C'est lui qui l'a dit, mais, s'il n'en avait pas parlé, on n'aurait pas compté sur lui. [...] Je ne sais si le gouvernement a tout distribué ou s'il en a gardé une partie. On comptait sur le gouvernement, mais on n'a rien vu de ce qu'il nous a promis. »

Ces litanies ne sont pas abstraites, car nos interlocuteurs précisaient chaque fois le montant de ce qu'ils avaient effectivement reçu, et il était facile de vérifier cela auprès des autorités locales. Pour l'un les secours reçus lui ont permis de tenir six jours, pour un autre dix jours, pour un troisième la moitié d'un mois²¹. Concluons comme ce paysan de Missirah : « On nous a promis beaucoup de choses en disant qu'on mangerait à notre faim. Nous y sommes parvenus, il est vrai, mais en vendant tous nos biens²². »

L'aide maraboutique, au total pourtant plus faible, ne fait pas du tout l'objet d'une telle critique. Et tout d'abord parce que rien n'oblige les marabouts à aider leur taalibe. Surtout lorsque tout le monde subit la même conjoncture désastreuse.

1. Les moyens des marabouts sont ceux de leurs taalibe. Un paysan de Darou Rahmane II : « [Nos marabouts] n'ont rien donné aux taalibe parce qu'ils n'avaient rien récolté. Au moment de la bonne récolte, les taalibe donnent au marabout. Quand il y a une famine, ces marabouts la redonnent aux taalibe. Mais cette année tout le monde est dans la même situation. » Un paysan de Missirah : « Il y a des taalibe qui n'avaient rien donné à leur marabout. Le peu qu'il avait était uniquement pour sa famille. [...] C'est pourquoi les marabouts n'avaient pas demandé aux taalibe d'apporter l'*adbiya*²³. »

21. Nous disposons par ailleurs du montant des dons alimentaires et monétaires.

22. Il a fallu rendre de l'autre main les secours puisqu'il fallait payer les impôts, la carte du parti.

23. Cadeau fait à un marabout lors d'une visite. Le fils du khalife général explique que « des taalibe ont quelque chose à donner parce qu'ils ne sont pas sinistrés cette année : tout ce qu'ils donnent au marabout, celui-ci le donne aux sinistrés ». Il est difficile de demander à ceux qui n'ont rien : « Si un marabout n'a rien c'est toi, le taalibe, qui doit donner. Mais si tu n'as rien donné, si tous les taalibe sont comme toi, le marabout n'aura même pas de quoi se nourrir » (un paysan de Darou Rahmane II).

2. C'est le khalife général qui a distribué des secours. Ce faisant, il sert de modèle aux autres marabouts. La distribution est à la fois généreuse et sélective. « Cette année le marabout a aidé un grand nombre de taalibe. Il a acheté 300 tonnes de mil pour les taalibe. [...] Il n'a pas distribué qu'aux mourides mais à tous ceux qui sont musulmans. » On a fait des listes pour ces distributions, et ceux qui allaient à Touba demander de l'aide en recevaient. Mais, d'après un paysan de Missirah, le khalife général « n'a pas fait un partage égal entre tous les taalibe : il a favorisé les plus proches. C'est Dieu qui le veut ainsi, car il n'a pas créé tous les hommes égaux²⁴. »

Un marabout de Missirah, Serigne M'Backé Fadiama, explique bien le processus de distribution : « L'aide que j'accordais à mes taalibe de temps à autre provenait de ce que je récupérai chez d'autres taalibe. J'avais même reçu de l'aide du gouverneur et j'en avais consacré une partie aux taalibe sinistrés. [...] J'accordais de l'aide à un grand nombre de taalibe parce que, quand on est large, ce ne sont pas seulement ses propres taalibe qui viennent mais tout le monde. Tout le monde est taalibe. [...] Les taalibe des autres marabouts qui viennent me demander quelque chose, ce n'est pas leur marabout qui les envoie, mais ils viennent à cause de ma réputation de générosité. »

3. On ne demande pas une aide ; on accepte une aide qu'on est prêt à vous accorder. Un paysan de Darou Rahmane II explique que « le khalife général, Serigne Abdou Lahat, avait reçu beaucoup de camions de mil pour distribuer aux gens de Touba ou à ceux qui voulaient venir en chercher. Nous n'y sommes pas allés. On n'est pas venu nous chercher non plus. Notre marabout²⁵ ne veut pas aller demander à Touba. Il a l'habitude d'apporter mais non de demander ». Et le chef de village confirme : « Personne du village n'est allé chercher des vivres parce que nous ne voulons pas cette aide. Nous voulons donner au marabout pour qu'il donne aux autres. Mais nous ne voulons pas qu'il nous donne. Cheikh M'Backé²⁶ ne nous a rien

24. « Il a commencé par ceux qui ne font que lire le Coran chez lui » (c'est-à-dire les vieux taalibe).

25. Serigne Cheikh Sylla. Pour des informations sur ce marabout, voir COPANS, COUTY *et al.*, et nos recueils d'entretiens.

26. C'est le neveu du khalife général actuel. Il avait prétendu il y a trente ans succéder à son père (khalife général). Il faut tenir compte ici des différences de situation entre Missirah, plutôt lié au khalife et qui a reçu des secours, et Darou Rahmane II qui ne l'est pas, et ne pouvait donc en recevoir de fait.

donné et nous ne lui avons rien demandé. De toute façon nous ne demandons rien au marabout. »

L'idéologie de la réciprocité mouride entre taalibe et marabouts²⁷ se voit donc encore plus sollicitée en période de crise, et c'est dans ces termes que s'expriment aussi *certaines impossibilités redistributrices*. Les taalibe sentent bien que, malgré la situation commune qui leur est faite, les marabouts disposent pourtant de revenus supérieurs. Cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant parce que les moyens de la fonction et du prestige maraboutiques sont admis et même réclamés par les taalibe²⁸. C'est tout à fait frappant en ce qui concerne le khalife général qui a acheté les secours distribués. Il n'a pas été (contrairement au comportement courant du khalife précédent) le redistributeur des services gouvernementaux. La confusion des aides n'est donc plus possible²⁹.

Les responsabilités sont donc identifiées assez clairement. Mais la sécheresse, le manque de pluie, d'où proviennent-ils ? C'est ici qu'intervient le fameux « fatalisme » musulman. Dieu est la raison dernière de toute chose, il n'a rien à expliquer et il n'y a rien à expliquer. Un paysan de Darou Rahmane II précise : « Les causes de la sécheresse me dépassent, je ne sais si Dieu se fâche ou non contre nous. Ce que nous savons, c'est que lorsqu'il pleut nous cultivons, quand il ne pleut pas nous demandons à Dieu de faire pleuvoir. Mais pour le reste nous ne savons pas ce qu'il fait ou doit faire, mais nous savons qu'il fait tout ce qu'il veut. Tout ce que Dieu a fait c'est de son propre gré, mais nous ne pouvons pas lui dire de faire ceci ou cela. » Un paysan de Missirah ajoute : « C'est la volonté de Dieu qui a fait la sécheresse, car c'est lui qui a créé les hommes, c'est lui qui les nourrit et c'est lui qui les tue. C'est donc lui qui a provoqué la sécheresse. » On demande la fin de la sécheresse à Dieu mais on ne sait pas s'il écoute les prières, s'il faut se faire pardonner. Cette explication très sommaire relève de ce qu'on pourrait appeler l'arbitraire théologique³⁰. Mais cet arbitraire n'a rien d'un fatalisme

27. Cf. ma thèse, p. 279-283.

28. *Ibid.*, p. 286-287.

29. Avoir acheté des secours, comptant et avec ses propres moyens, est tout à fait différent. C'est du coup une *initiative personnelle*.

30. Ce n'est pas le lieu de reprendre la théorie musulmane de la prédestination et du rôle de Dieu. Ce dernier ne doit de comptes à personne. Comme le dit M. Gaudefroy-Demombynes : « Allah accorde sa grâce selon sa pure volonté et non selon les mérites des hommes » (p. 324). L'eau, la nourriture, selon le Coran, sont un cadeau d'Allah aux habitants des déserts d'Arabie.

socio-idéologique. Bien sûr les causes naturelles sont au-delà de toute intervention humaine³¹, mais les paysans mourides procèdent à des comparaisons : à Dieu les causes, aux hommes les remèdes *ou les causes aggravantes*. Cela est parfaitement clair au niveau de tous les discours (et mêmes de certaines pratiques). « Je ne sais comment le gouvernement pourrait faire pour qu'il pleuve, parce que la pluie ce n'est pas l'affaire du gouvernement mais de Dieu. Ce n'est pas le gouvernement qui a provoqué la sécheresse. Mais ce que je condamne c'est le fait que les vivres qu'on a donnés au gouvernement pour les paysans n'ont pas été tous distribués à ceux-ci. »

Mais à cet argument que nous avons déjà indiqué s'ajoutent deux constatations :

a. « Si on prenait tous les impôts et toutes les taxes, on arriverait à aider les paysans à sortir de la misère. Je pense que ce que les paysans payent comme impôts peut leur servir de nourriture pour tout un mois. »

b. Le progrès technique est à double tranchant. Engraisser des champs d'arachide où il ne pleut pas brûle les plants. D'où le paradoxe en 1973 : ce sont les champs cultivés plus traditionnellement qui ont le mieux tenu. Par ailleurs, on ne peut irriguer les champs d'arachides. Pour diversifier, il faut soit faire d'autres cultures (ce qui est quasi impossible dans le bassin arachidier — en dehors des céréales), soit avoir des moyens financiers et techniques hors de portée du paysan de base³². Le paysan retrouve donc ici les contradictions courantes du « développement agricole », et il n'a pas attendu les effets destructeurs de la sécheresse pour les remettre en cause ou du moins pour douter de leur efficacité.

L'empressement de certains marabouts envers leurs taalibe, la nou-

31. Je me suis donné la peine chaque fois que j'abordais ce problème de broser les grandes causes climatologiques et météorologiques de la situation (position du FIT et des anticyclones, etc.). L'explication était comprise et admise mais ensuite on me demandait : qui a fait en sorte que... ? Dans l'état actuel des connaissances, le silence est la seule réponse ; on peut croire qu'à ce niveau le « fatalisme » musulman n'est pas beaucoup plus irrationnel — ou démobilisateur — que le scientisme occidental.

32. Nous avons eu connaissance d'un projet de l'IRAT qui envisageait des cultures irriguées par pompage en zone actuellement arachidière : investissement minimal 600 000 francs CFA par hectare. A la portée du premier paysan venu, évidemment !

velle stratégie du khalife général³³ sont des facteurs propres qui expliquent aussi les réactions des paysans. Nous n'avons pas la place pour aborder l'ensemble de ces problèmes. Une conclusion évidente s'impose néanmoins : les paysans mourides reconnaissent l'aspect contradictoire de la réalité sociale et leur situation de dépendance par rapport aux institutions dominantes. Dans un tel cadre, la croyance religieuse islamique n'oppose pas forcément un voile opaque et mystificateur à la perception immédiate des *effets réels de la sécheresse*. Surtout dans la situation actuelle où la hiérarchie maraboutique appelle à limiter la participation à la mise en œuvre de la politique « nationale » de développement³⁴. Que la hiérarchie veuille « redorer » le blason de la confrérie pour des raisons internes en se faisant l'écho et le protecteur des paysans — endettés, paupérisés — peut même faciliter l'émergence de réactions « politiques ». Mais, si la position du khalife est conjoncturelle — conserver la « clientèle » mouride en état (à tous les sens du terme) —, la prise de conscience paysanne peut éventuellement devenir un processus irréversible. Mais de cet avenir-là, les paysans n'en sont pas totalement les maîtres.

Novembre 1974

33. Distanciation à l'égard du pouvoir d'Etat et de sa politique agricole d'une part. Acceptation d'une modernisation très poussée de ses exploitations propres de l'autre. La plus grande « ferme » d'arachide et de mil (500 ha) est celle du khalife à Touba-Belel.

34. Cf. les articles du *Soleil* du 21 janvier et du 5 février 1974 (« Les paysans boudent le matériel agricole »).

Annexe

LA PLUVIOMÉTRIE À MISSIRAH

L'arrondissement de N'Dame est situé dans une région où les variations pluviométriques sont déterminantes pour le développement et la maturation de l'arachide (et dans une moindre mesure du mil). Si la sécheresse de 1966 a été suivie en 1967 par une pluviométrie trop forte, le résultat en a presque été le même (trop grand enherbement, pluviométrie tardive trop importante en 1967). La moyenne pluviométrique pour la région est d'environ 650 mm pour quarante-cinq jours de pluie.

La SATEC a d'ailleurs établi la comparaison suivante sur Diourbel : la moyenne des années 1932 à 1965 donne 680 mm pour quarante-neuf jours. En 1968 il y a eu 351,3 mm en trente jours.

Pour Missirah, nous avons les hauteurs suivantes :

1966	485 mm	34 jours
1967	816,8 mm	49 jours
1968	285 mm	23 jours

Ces variations brutales coûtent très cher au paysan. Un facteur supplémentaire s'ajoute au déficit pluviométrique, celui de *l'irrégularité* des précipitations qui, en fait, devient déterminante. Ainsi en 1966 le plus terrible ce n'est pas tellement la faiblesse du total des précipitations que la sécheresse de plus d'un mois *après* les semis.

Cette sécheresse a duré du 16 juin au 8 août. En juin il y a eu 39 mm en trois jours et en juillet 6,4 mm sur deux jours. Les assistants techniques de la SATEC décrivent pour la fin de l'hivernage 1966 une situation de *famine* assez marquée.

En 1968, il en a été presque de même : d'abord retard des premières pluies (le 17 juillet seulement, soit deux semaines de retard), puis sécheresse du 12 au 29 août et du 16 au 30 septembre. Dans les conditions actuelles du développement agricole, cette donnée climatique est déterminante car, s'il est possible d'améliorer les sols, les semences et le matériel agricole, il est actuellement impossible de remédier à la pénurie pluviométrique.

Pour les années 1972 et 1973 nous disposons des informations suivantes :

	1972		1973	
	HAUTEUR	JOURS	HAUTEUR	JOURS
Juin	72	3	6,5	1
Juillet	8	1	76,7	9
Août	101,2	4	97	8
Sept.	63,8	6	109	6
Oct.	27,5	2		
TOTAL	272,5	16	289,2	24

BIBLIOGRAPHIE

- COPANS, J. *Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol (Sénégal)*, vol. II, ORSTOM, Dakar, 1968, 79 p.
- « Economies et Luites politiques de l'Afrique noire contemporaine », *L'Homme*, XII, 3, 1972, p. 119-131.
- Stratification sociale et Organisation du travail agricole dans les villages wolof mourides du Sénégal*, 2 vol. multigr., 1973, 370 p. (thèse univ. Paris).
- « Compte rendu de E. Wolf », *L'Homme*, XIV, 1, 1974, p. 103-105.
- Critiques et Politiques de l'anthropologie*, Maspero, Paris, 1974.
- COPANS, J., COUTY, Ph., ROCH, J., ROCHETEAU, G. *Maintenance sociale et Changement économique au Sénégal. I. Doctrine économique et pratique du travail chez les mourides*, Travaux et Documents de l'ORSTOM, 15, Paris, 1972, 274 p.

COUTY, Ph. *Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol (Sénégal)*, vol. I, Paris, ORSTOM, 1968.

CRUISE O'BRIEN, D. *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, University Press, Oxford, 1971.

Saints and Politicians. Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society, Cambridge University Press, 1975.

DUMONT, R. *Paysanneries aux abois*, Le Seuil, Paris, 1972.

FALLERS, L. « Are African Cultivators to be called "Peasants" ? » *Current Anthropology*, II, 1961 (repris in *Inequality*, University of Chicago Press, 1973).

GAUDEFRUY-DEMOMBYNES, M., *Mahomet*, Albin Michel, Paris, 1969.

GOUSSAULT, Y. « L'Education des masses paysannes dans les économies capitalistes dépendantes », *L'Homme et la Société*, n° 22, oct.-déc. 1971.

PELISSIER, P. *Les Paysans du Sénégal*, Fabrègue, St-Yriex, 1966.

« Réflexions sur une entreprise de développement par la vulgarisation agricole », *Etudes de géographie tropicale offertes à Pierre Gourou*, Mouton, Paris, 1972, p. 397-405.

POST, K. « Peasantization and Rural Political Movements in Western Africa », *Archives européennes de sociologie*, XIII, 2, 1972.

ROCH, J. *Les Mourides du vieux bassin arachidier. Entretiens recueillis dans la région du Baol*, ORSTOM, Dakar, 1971.

ROCH, J. « Les Migrations économiques de saison sèche en bassin arachidier sénégalais », *Cahiers de l'ORSTOM*, série sciences humaines, 12, 1/2, 1975.

ROCHETEAU, G. « Société wolof et Mobilité » et « Pionniers mourides au Sénégal : colonisation des terres neuves et transformations d'une économie paysanne », *Cahiers de l'ORSTOM*, op. cit.

SAUL, J. S. « African Peasants and Revolution », *Review of African Political Economy*, I, 1974, p. 41-68.

VANHAEVERBEKE, A. *Rémunération du travail et Commerce extérieur*, Centre de recherches des pays en développement, Louvain, 1970.

WOLF, E. R. *Peasants*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1966.

Les Guerres paysannes du vingtième siècle, Maspero, Paris, 1974 (trad. franç. de *Peasants Wars of the Twentieth Century*, Londres, 1971).

« Radio éducative rurale », *Disso*, multigr., n° 1-24, Dakar, 1969-1972.