

# Systeme mouride et rapports sociaux traditionnels Le travail collectif agricole dans une communauté pionnière du Ferlo occidental

## INTRODUCTION

On sait que l'Islamisation et l'introduction de l'économie monétaire au Sénégal se sont, à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, développés de façon largement parallèle. Cette « conjonction Islam-arachide », pour reprendre une expression de L.-V. THOMAS, paraît d'autant moins fortuite qu'elle présente des intensités différentes selon les ethnies et les confréries islamiques concernées.

La réalité du phénomène soulève un problème théorique particulièrement intéressant concernant le passage des économies de subsistance à une économie marchande.

De ce point de vue, l'historien Martin-A. KLEIN (1) nous fournit, sur l'origine et les déterminants concrets du mouvement, un certain nombre de remarques qui permettent de déboucher sur une hypothèse de travail.

Pour M.-A. KLEIN, en effet, les transformations économiques au Sénégal n'auraient pas, dans les premiers temps, apporté de changement radical dans les sociétés traditionnelles :

Le commerce de l'arachide aurait, en effet, représenté pour les marabouts un substitut au commerce des esclaves, dont ils auraient été auparavant les premiers bénéficiaires, et sur lequel ils auraient établi une partie de leur ancienne puissance. Ainsi se seraient-ils immédiatement « montrés plus attirés par l'économie marchande, plus aptes à s'y adapter, et sans qu'il y ait lieu de s'en étonner, davantage portés à protéger le commerce que les sociétés païennes traditionnelles elles-mêmes » (2). Ces mêmes marabouts ayant par

---

(1) Cf. M. A. KLEIN, *Islam and Imperialism in Senegal*. Sine Saloum (1847-1914). Stanford University Press. Stanford California (1968).

(2) « *The marabouts were more in sympathy with and better able to adapt to the market economy, and were not surprisingly, more interested in protecting commerce than the traditional pagan societies were.* »

« *Ironically, the Moslem révolution reached its peak before the economic revolution could offer a real alternative to the slave trade. When the marabout state was at the height of its power, slaves were still the most important form of wealth, partly because they could easily be traded for guns and horses. The Moslems became the biggest slave traders because they were the most successful on the field of battle.* »

Cf. M.-A. KLEIN, *opus cit.* (p. 237).

ailleurs, pour d'autres raisons, accaparé en pays wolof la plupart des rôles tenus par les chefferies traditionnelles, on conçoit qu'ils y aient aisément obtenu l'adhésion des populations et que l'introduction de l'arachide se soit généralisée sans heurt.

Finalement, l'idée de M.-A. KLEIN est que l'introduction d'une production marchande a pu se réaliser non seulement sans modification des rapports de production anciens, mais grâce à elle, par simple renouvellement des élites dirigeantes (3).

Dans cette perspective, la liaison Islam - économie monétaire relèverait d'une problématique unique, les dynamismes économiques différentiels repérés entre les différentes confréries maraboutiques tenant à leurs caractères particuliers à deux points de vue : les nuances de l'orientation aux valeurs qu'elles suscitent chez leurs adeptes et les types de rapports sociaux qu'elles instaurent entre ceux-ci et la hiérarchie maraboutique. Il est bien naturel dans ces conditions que le mouridisme, où l'accent est mis sur la valeur morale du travail et où, surtout, la relation de dépendance *taalibe* - marabout est particulièrement forte, ait manifesté cette liaison avec une particulière intensité.

Partant, si la caractéristique centrale du mouridisme, en tant que système de relations sociales, a bien été celle de son dynamisme, de sa capacité à intégrer les éléments extérieurs et à les utiliser au maintien, voire à l'édification des règles d'organisation qui constituent ses structures spécifiques, le problème de ses relations avec les structures traditionnelles, grâce au maintien desquelles il aurait réussi, et semble bien continuer à fonder son enracinement social, mérite de faire l'objet d'un débat particulier.

L'utilisation de cette approche au cas de la société wolof paraît impliquer cependant un certain nombre de précautions méthodologiques :

On sait en effet que le mouridisme a été largement responsable, et sa progression concomitante, des grands mouvements de population qui, d'Ouest en Est, ont opéré la colonisation des Terres Neuves du Baol et du Ferlo occidental (4), les nouveaux convertis répondant en ordre dispersé, individuellement ou par petits groupes, à l'appel de leur marabout et se rassemblant autour de lui en communautés villageoises caractérisées par l'amenuisement des groupes locaux fondés sur la parenté et l'alliance.

Ainsi, en place de ressusciter le vieux problème des « persistances traditionnelles », il semble bien que la recherche, en premier lieu, gagnera à aborder le fonctionnement d'une communauté concrète dans sa totalité vivante et à faire porter l'analyse à deux niveaux : d'une part désigner les formations sociales servant de cadre aux activités communautaires, d'autre part déterminer les rapports sociaux fondamentaux que ces mêmes activités mettent en cause, en s'efforçant, dans les deux cas, de faire la part de ce qui relève ou non du système de valeur et du type de relations sociales instaurées par le mouridisme. L'élément « traditionnel » se trouvant en quelque sorte défini négativement, il devenait alors préférable de retenir comme objet d'étude, en un premier temps, une institution dont l'antériorité par rapport à l'émergence du système mouride soit prouvée : le choix de certaines modalités du travail collectif en milieu rural répond à cette préoccupation.

Une telle enquête, en elle-même d'une portée limitée, ne trouve son sens qu'à l'intérieur d'un projet plus vaste tendant à faire ressortir comment le mouridisme en tant que système de relations sociales s'insère dans la société qui lui sert de support et dans quelle mesure leur devenir respectif s'en trouve par là même orienté. Il convient d'insister sur le fait qu'elle n'en représente, en tout état de cause, que les prolégomènes. En effet, la confrontation terme à terme, que nous tenterons ici, des structures mourides et des structures traditionnelles nous conduira au mieux à éclairer la nature de leurs rapports sur le plan strictement formel et statique et ne peut être considérée que comme un procédé de réduction scientifique dans la mesure où le système wolof-mouride n'est pas un système

(3) Insistons immédiatement sur le fait que ces quelques remarques, dégagées à partir de l'ouvrage de KLEIN, ne rendent compte, ni de la richesse de son information ni des nuances que l'auteur prend garde d'introduire par ailleurs dans ses analyses. C'est la formulation du problème qu'elles introduisent qui nous a paru particulièrement efficace.

(4) Cf. P. PÉLISSIER, « Les paysans du Sénégal ». Imprimerie Fabrègue, Saint-Yrieix (1966) (ch. 6 : « Conquête pionnière et Mouridisme dans les Terres Neuves du Ferlo Occidental).

clos mais apparaît fondamentalement dépendant, dans sa genèse et son évolution, des transformations de la société globale dans laquelle il se trouve inséré (5).

Définie dans cette perspective, la référence à une communauté pionnière ne peut que très secondairement se justifier par un souci de comparaison avec les phénomènes observés dans d'autres points du territoire (6). Elle procède essentiellement d'un choix méthodologique dans la mesure où elle nous permet de replacer directement les phénomènes à l'intérieur des dynamismes à l'œuvre au sein de la société sénégalaise contemporaine, dynamismes dont la conquête des Terres Neuves représente un important enjeu.

Les catégories autochtones qualifiant les modalités d'apparition du travail collectif en pays wolof sont au nombre de trois :

- *santaane*, qui correspond le mieux à la notion couramment reçue de culture-invitation;
- *dimböli*, littéralement : aider, porter assistance;
- *nadante*, l'entraide proprement dite.

Toutes trois évoquent des formes générales de regroupement des efforts individuels. Néanmoins, bien qu'elles ne se rapportent pas uniquement à la coopération agricole, elles y trouvent leur principale application.

Dans le *santaane*, un ou plusieurs individus répondent à l'invitation d'un tiers : l'acceptation est obligatoire, un refus équivalant à une rupture. La date de la réunion est fixée par le bénéficiaire lui-même, *santaanekat* (celui qui appelle, convoque).

Dans le *dimböli*, plusieurs individus proposent spontanément leur aide, ou répondent à une demande d'assistance d'un tiers. Même dans ce dernier cas cependant, et à l'inverse de ce qui se passe dans les *santaane*, la fourniture du service n'est pas totalement obligatoire et le choix du jour de la réunion est soumis à l'accord des participants.

Dans le déroulement des opérations de la vie courante, il n'y a pas cependant de solution de continuité entre les manifestations relevant du *dimböli* et du *santaane*, les premières se calquant le plus souvent sur les secondes. Non négligeable sur le plan de l'analyse, la distinction pourra être mise entre parenthèses dans la description des faits.

Bien que l'idée de réciprocité, comme nous le verrons plus loin, n'en soit presque jamais totalement absente, il convient de distinguer *dimböli* et *santaane* de l'entraide agricole proprement dite, *nadante*, fondée par essence sur l'équivalence des prestations réciproques : un certain nombre de participants s'entendent entre eux pour constituer un groupe de travail réalisant à tour de rôle la même opération culturelle sur les champs de chacun d'eux.

Si la finalité économique du *nadante* est transparente, *dimböli* et *santaane* par contre apparaissent immédiatement à l'observateur comme des institutions socio-économiques multifonctionnelles. C'est à l'examen de ces dernières que nous nous sommes essentiellement attachés.

\* \*

Après description des techniques d'enquête utilisées et une brève observation du phénomène constatant les modalités générales de son apparition, nous étudierons en un premier temps, les règles présidant dans les *santaane* à la constitution des équipes de travail, en nous demandant quels groupes leur servent de cadre et quels types de rapports sociaux s'y trouvent mis en cause.

Dans un deuxième temps, nous tenterons de mettre à l'épreuve l'exercice du « communautarisme traditionnel », défini, par opposition aux prestations unilatérales et verticales spécifiques du « système mouride », comme l'ensemble des prestations impliquant une certaine forme de réciprocité.

(5) Cf. Jean COPANS, « La notion de dynamisme différentiel dans l'analyse sociologique : Société traditionnelle, système Mouride, Société Sénégalaise » (dans ce recueil), p. 19.

(6) Cf. Philippe COUTY et Jean COPANS, « Travaux collectifs agricoles en milieu wolof mouride » (dans ce recueil), p. 183.

## L'OBSERVATION DES FAITS

### L'enquête.

L'enquête a été réalisée entre les mois de janvier et juin 1969 (7). Nous avons utilisé des questionnaires rétrospectifs portant sur les *santaane* et *dimböli* organisés au cours de la campagne agricole 1968-1969.

Tous les actifs masculins de la petite communauté pionnière de Darou Diop (8) ont été directement interrogés, à l'exception des travailleurs saisonniers ayant regagné leur pays d'origine avant février 1969. Seuls les renseignements concernant les femmes ont été demandés au chef de la concession à laquelle elles se rattachaient. Nous y avons ajouté quelques observations auprès de quelques paysans des hameaux voisins.

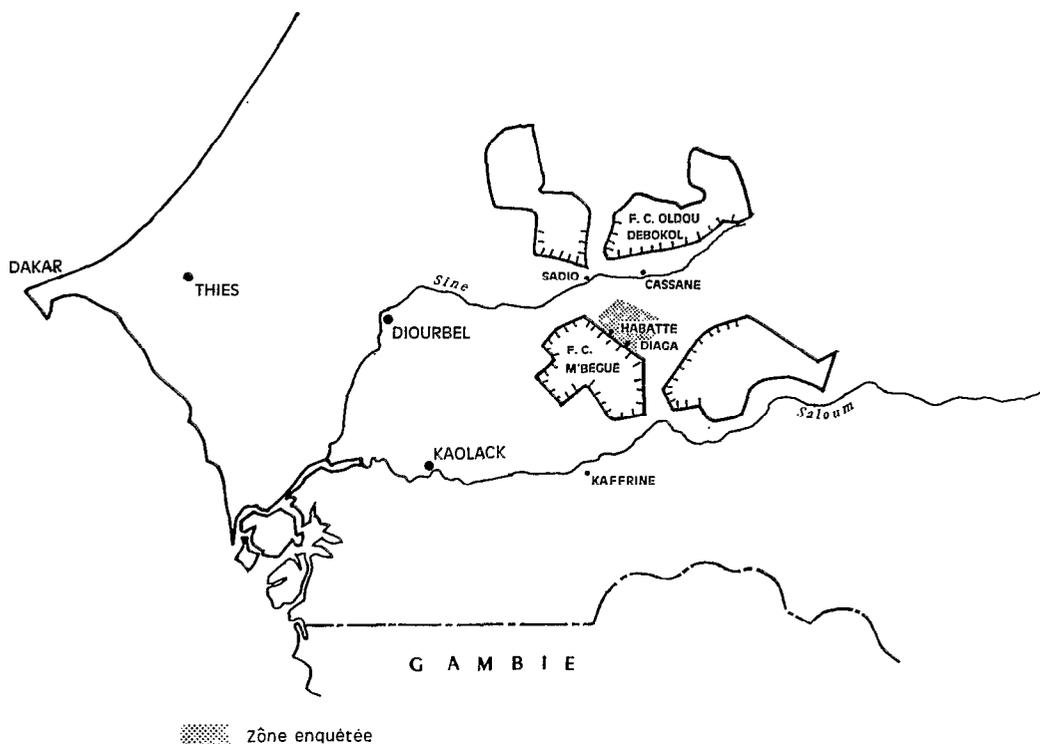
Les questionnaires ont permis d'établir :

1° La liste des travaux collectifs agricoles organisés par les habitants des concessions concernées au cours de la période retenue;

2° La liste nominale des personnes ayant assisté à chaque *santaane* et *dimböli*.

Un inventaire socio-démographique ayant, bien évidemment, précédé l'enquête « travail collectif », le problème de la place de chaque individu dans la configuration socio-économique du village se trouvait à l'avance résolu.

Carte de situation. — Zone enquêtée



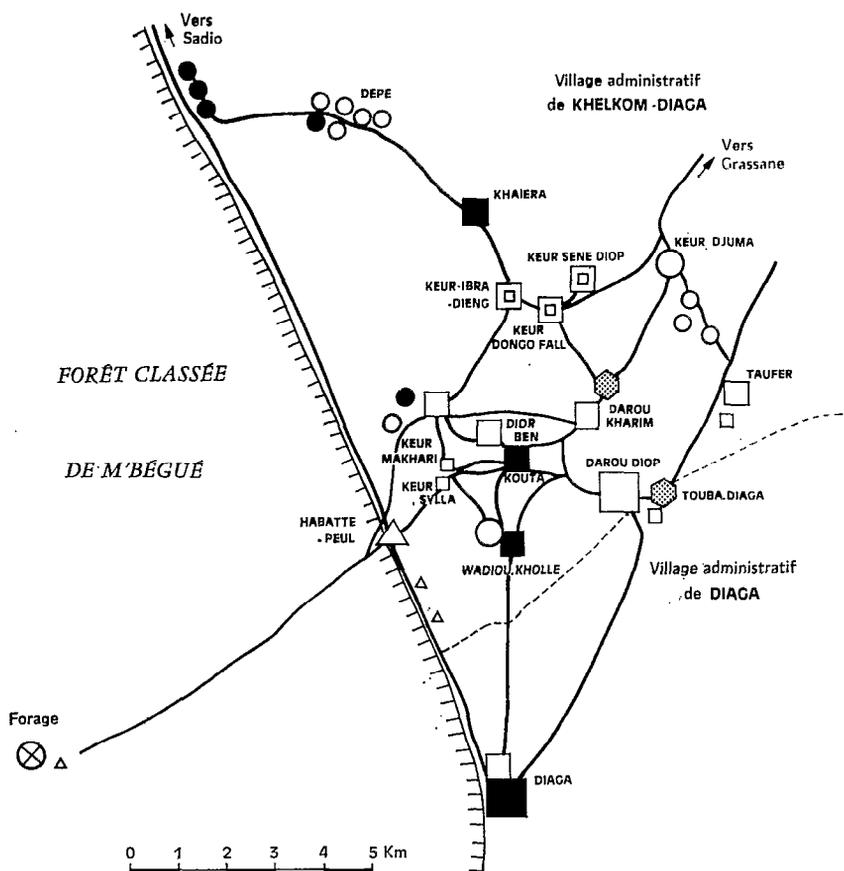
(7) Avec la collaboration de Cheikh GUEYE, enquêteur-interprète.

(8) Darou Diop est situé dans la pointe nord de l'arrondissement de Malème-Hodar (département de Kaffrine), à peu près à égale distance des forages de Kelkome, au cœur de la forêt classée de M'Begue et de Gassane dans la haute vallée du Sine et au sud de la forêt classée d'Oldou Debokol. Le hameau est inclus dans la circonscription administrative de Habatte-Diaga.

Par contre, lorsque les participants aux *santaane* étaient des dépendants, *surga* ou navétanes, il était nécessaire de faire spécifier *si leur participation résultait d'une initiative personnelle* ou d'une simple *exécution des ordres de leur chef de carré*. Il y avait là une condition essentielle à la réalisation correcte de « Tableaux carré d'échanges de travail » entre les membres de la communauté et entre ceux-ci et l'extérieur.

3° La nature et le montant des dépenses effectuées, le cas échéant, pour la nourriture des travailleurs, par les bénéficiaires des *santaane*. On a demandé à ces derniers de préciser dans la mesure du possible l'origine des fonds réunis à cet effet, et le caractère de la dépense (achat au comptant ou à crédit), tout en retenant le cas, relativement fréquent, où un achat au comptant s'est trouvé financé par un emprunt monétaire préalable.

Carte de situation. — Zone enquêtée : Habatte-Diaga



- Sentiers
- ▤ Limite de forêt classée
- - - Limite de village administratif

DAARA MOURIDE

	SERER		WOLOF		PEUL
	TIDJANE	MOURIDE	TIDJANE	MOURIDE	
Concession isolée	●	○	■	□	△
Grand propriétaire				◻	
hameau		○	■	□	△
Gros hameau			■	□	

La qualité des réponses et la représentativité de l'échantillon varient avec la nature du renseignement :

Nous ont probablement échappé certains *santaane* organisés par des femmes ou des travailleurs saisonniers auxquels d'autres femmes et d'autres travailleurs saisonniers auraient été seuls à participer. Nous avons tout lieu de penser cependant que cette catégorie d'omissions engage peu de cas concrets. Les résultats correspondant aux points 1 et 2 peuvent donc prétendre à une quasi-exhaustivité. Il en va de même en ce qui concerne la nature et le montant des dépenses effectuées. Par contre les réponses concernant l'origine des fonds et le caractère de la dépense ont une valeur plus relative : dans plusieurs cas, ou bien les renseignements n'existent pas (réticence ou oubli de la part des informateurs), ou bien ils se sont avérés à l'examen insuffisants ou imprécis.

### L'apparition du phénomène.

Les opérations les plus souvent représentées concernent le débroussage, les sarclages et le vannage de l'arachide, les sarclages et la mise en grenier du mil. Cette répartition,

TABLEAU I. — *Nombre de santaane par opérations culturales et nombre de journées de travail correspondantes*

Opération culturale	Nombre de <i>santaane</i>	Nombre de journées de travail	Nombre moyen de travailleurs par opération
1) Opérations liées à la culture de l'arachide ..	<b>36</b>	<b>202</b>	<b>5,5</b>
Dont débroussage .....	13	67	5
Ensemencement .....	0	—	—
Sarclages .....	7	69	10
Arrachage .....	1	1	—
Battage .....	2	7	3,5
Vannage .....	13	58	4,5
2) Opérations liées à la culture du mil .....	<b>19</b>	<b>200</b>	<b>10</b>
Dont débroussage .....	0	—	—
Ensemencement .....	0	—	—
Sarclages .....	4	49	12
Ramassage .....	2	2	—
Construction des greniers .....	0	—	—
Mise en grenier .....	8	129	16
Vannage .....	5	20	4
<b>TOTAL .....</b>	<b>55</b>	<b>402</b>	

qui ressort du tableau I (nombre de *santaane* par opérations culturales et nombre de journées de travail) présente deux différences majeures avec celle constatée dans les anciens villages par Ph. COUTY : d'une part, l'absence de *santaane* d'arrachage des arachides, d'autre part l'importance des *santaane* de mise en grenier du mil (*ligei yu sembö dugup*) (9).

TABLEAU II. — Apparition des *santaane* selon la catégorie sociale des organisateurs

Opérations culturales	Nombre de <i>santaane</i>			Total
	Organisés par des chefs de carré	Organisés par des dépendants	Organisés par des femmes *	
1) Liées à la culture de l' <i>arachide</i> .....	<b>19</b>	<b>13</b>	<b>4</b>	<b>36</b>
Dont débroussage	11	2	0	13
Ensemencement ..	0	0	0	0
Sarclages .....	2	4	1	7
Arrachage .....	0	1	0	1
Battage .....	1	1	0	2
Vannage .....	5	5	3	13
2) Liées à la culture du <i>mil</i> .....	<b>11</b>	<b>7</b>	<b>1</b>	<b>19</b>
Dont débroussage.	0	0	0	0
Ensemencement ..	0	0	0	0
Sarclages .....	2	1	1	4
Ramassage .....	1	1	0	2
Mise en grenier ...	8	0	0	8
Vannage .....	0	5	0	5
<b>TOTAL .....</b>	<b>30</b>	<b>20</b>	<b>5</b>	<b>55</b>

\* Les *Santaane* organisés par des femmes sont sous-représentés dans notre échantillon.

Dans le premier cas, le phénomène s'explique par le niveau de l'équipement des exploitations pionnières, à peu près tous les intéressés possédant un cheval et une souleuse, et dans le deuxième par l'importance relative de la production de mil, pour lequel l'opération de mise en grenier reste forcément manuelle.

Le recours aux *santaane*, on le constate à l'évidence, se maintient le mieux dans toutes les opérations où la mécanisation de l'agriculture n'est pas (vannage, battage, engrangement) ou n'est que partiellement réalisée (débroussage, sarclages). Il disparaît lorsque l'équipement atteint la saturation (ensemencement, arrachage des arachides). Il n'en reste

(9) L'opération consiste dans le dépôt des gerbes dans le grenier (*Sakh*), puis l'éclatement au *Ier* et le tassement au pied des épis.

pas moins fréquemment utilisé : dix chefs de carré sur seize, et dix travailleurs dépendants sur vingt-trois s'y sont résolus au moins une fois au cours de la campagne agricole 1968-1969.

L'apparition des *santaane* dépend, bien évidemment, de la place de ses organisateurs dans la répartition des tâches et la hiérarchie des fonctions économiques au sein de la concession familiale (cf. *tableau II*). Il est normal que les chefs de carré, qui dirigent le travail sur le champ de mil familial, organisent le plus fréquemment des *santaane* liés à cette culture.

L'apport occasionnel d'une main-d'œuvre extérieure peut représenter un appoint capital pour un exploitant en retard dans ses cultures ou momentanément indisponible. Il revêt ainsi une importance économique très concrète. Sur ce plan, une analyse efficace devrait s'efforcer de calculer, compte tenu des conditions écologiques générales et de l'opération concernée, le nombre théorique de participants pour lequel l'effet de groupe pourrait être considéré comme optimum. Tout ce que nous sommes en mesure de proposer ici est d'admettre, faute de mieux, que les paysans eux-mêmes ont une connaissance empirique du phénomène : ainsi, le décompte du nombre moyen de travailleurs engagés pour chaque type d'opération culturale (cf. *tableau I*) conduirait à situer l'optimum entre dix et quinze travailleurs pour les divers sarclages et la mise en grenier du mil, et à quatre ou cinq travailleurs pour le battage et le vannage (cette dernière opération étant réalisée par la main-d'œuvre féminine), le cas du débroussaage restant douteux, compte tenu de la particularité de notre échantillon sur ce point (10).

### LA CONSTITUTION DES EQUIPES DE TRAVAIL

Cette forme de coopération qu'est le *santaane* peut être assimilée à une unité de production qui ne se manifeste en tant que telle qu'occasionnellement : le premier problème qu'elle soulève est donc celui des règles de recrutement qui y sont appliquées. Le procédé le plus simple, dans cette perspective, nous paraît être de repérer, au sein de la communauté concernée, les groupes d'appartenance correspondant aux critères les plus évidents et de tenter de dégager, le cas échéant, *dans quel cadre ou selon quels réseaux les groupes de travail se constituent de façon préférentielle*.

La délimitation des groupes d'appartenance de la communauté pionnière de Darou Diop se dégage du *schéma I* qui indique les liens de parenté et d'alliance entre les chefs de concession et donne, pour chacun d'eux, par une lecture verticale, la caste professionnelle, la position dans l'ordre de la société (homme libre - *ger* - ou descendant d'esclave domestique - *dyam*) et le lien de dépendance maraboutique. Cette dernière ligne fait apparaître un aspect important de la structure pyramidale spécifique de la société Wolof-Mouride, le simple « mourid » pouvant se trouver *taalibe* d'un marabout ayant reçu la confirmation de l'*Wird*, ce dernier demeurant lui-même *taalibe* d'un grand marabout membre de la famille du Prophète (*M'Backé M'Backé*).

La connaissance des groupes d'appartenance de la communauté rend possible l'interprétation des tableaux carrés des échanges de travail au sein de la communauté, et entre la communauté et les hameaux voisins (11).

Nous examinerons successivement l'influence, dans la perspective annoncée, de la parenté et de l'alliance, du lien de dépendance maraboutique, et de la disposition des groupes hiérarchiques au sein de la Société concernée :

(10) Un seul exploitant ayant eu recours dix fois consécutives, à l'aide extérieure d'une seule famille du village.

(11) Compte tenu de l'importance, que nous serons amené à faire valoir, de la distinction autochtone entre chef de carré (*borom kôr*) et travailleurs dépendants (*surga* et navétanes), nous avons présenté le tableau en deux volets. La superposition et la totalisation des résultats restent possibles.

### L'influence de la parenté et de l'alliance.

Le procédé le plus simple est de faire apparaître pour chacun des participants à partir du tableau carré des échanges de travail (cf. *tableau III*), le nombre de journées de travail échangées à l'occasion des *santaane* agricoles entre parents et alliés d'une part, et avec les étrangers à la famille d'autre part.

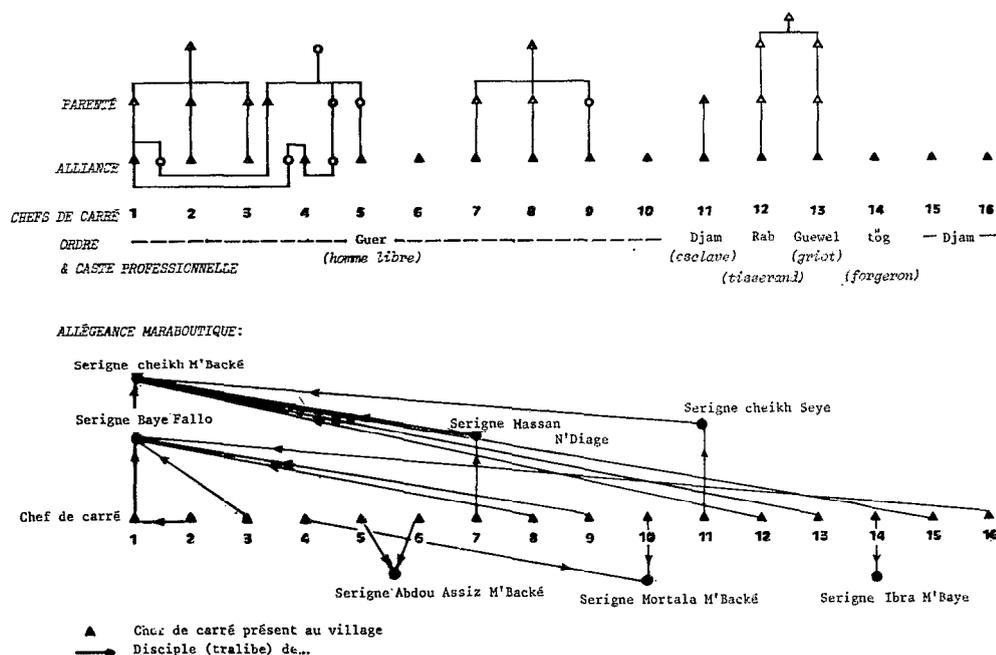


SCHÉMA I. — Les groupes d'appartenance à Darou Diop

On s'aperçoit, en ce qui concerne le petit groupe centré sur la personne du Sérigne chef de la communauté villageoise (*Borom Dekh*) que les échanges de travail opérés dans le cadre de la parenté représentent à peine 20 % de l'ensemble. Cette influence disparaît d'ailleurs complètement si l'on considère les relations entre les deux petits groupes de fraternité formés par les chefs de carré n<sup>os</sup> 7, 8, 9, et 12, 13.

En fait, l'importance des réseaux familiaux dans le premier cas recouvre, comme nous le verrons plus loin, l'effet de polarisation des transferts de main-d'œuvre au bénéfice du Sérigne chef de la communauté, réduisant d'autant l'influence relative que l'on peut être conduit à leur attribuer.

### Les cadres communautaires religieux.

Les *taalibe* d'un même marabout se rassemblent pour la culture d'un champ-du-mercredi, dont le produit est destiné à ce dernier.

La communauté de Darou Diop nous met ainsi en présence de plusieurs groupes d'inégale importance :

- les *taalibe* de Sérigne Baye Fallo (lui-même *taalibe* de Cheikh M'Backé);
- les *taalibe* directs de Cheikh M'Backé;
- les *taalibe* de Sérigne Abdou Aziz M'Backé;
- les *taalibe* de Sérigne Mortala M'Backé;

TABLEAU III. — Tableau carré des échanges de travail entre chefs de concession à Darou Diop (campagne 1968-1969)

(L'unité retenue est la journée de travail.)

I - VILLAGE (Darou Diop)																	II - EXTERIEUR							TOTAL															
N° d'identification des chefs de carré																	Tot. sorties	Tot. sorties						TOTAL sorties															
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	I	A	B	C	D	E	F		II														
1	X	3	2		4				2	1					1	13	1	3	1		1			6	19														
2	6	X	1	2							1				2	12		2			1			3	15														
3	8	3	X		2				1							14	1							1	15														
4	4	1	1	X		1										9					1			1	10														
5	4	1	1		X			1		1					1	9	1	1	1		2			5	14														
6	6	2			2	X		2	1							13						1		1	14														
7	2	1	1		1		X									4								0	4														
8	5	1	2		2		4	X							1	15		1						1	16														
9	2	1	1		1		1		X		1				1	8	1	1						2	10														
10	2				1					X		1				4								0	4														
11	8	1	1		2						X				1	13	1	2	1		1			5	18														
12	3	1	2		1			1		1		X			1	10	1	1	1					3	13														
13	4	1	1		3					1			X		1	39	1	1		1				3	42														
14	3				1					1				X		5								0	5														
15	8	1	4		3		1		2						X	19	2	4	1		2			9	28														
16	2				1					1					X	4								0	4														
Total entrées I	67	16	17	0	55	0	0	5	7	0	11	0	0	0	9	191	9	16	5	1	8	1	40	231															
																	II - Extérieur																						
																	Daara																						
																	Daarà																						
																	Hors région																						
																	Total Entrées II et III							34															
																	Total Entrées							17	19	20	0	55	0	0	5	9	0	11	0	0	9	0	225

Identification des hameaux extérieurs :

A. — Keur Ibra Diak ; B. — Keur Ibra Dieng ; C. — Keur Dongo Fol ; D. — Keur Sene Diop ; E. — Darou Kharim ; F. — Habatte ; G. — Touba Diagor ; H. — Keur Makhari ; I. — Tanfer ; J. — Darou N'Diayic (arrondissement de Colobane)

TABLEAU IV. — Tableau carré des échanges de travail entre travailleurs dépendants  
(Darou Diop, 1968-1969)

N° d'identification des chefs de carré, dont dépendent les surga et navetanes

	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j	k	l	m	n	o	p	q	r	s	t	u	v	8	10	12	16	Extérieur	Total sorties							
N° 1	1																											2							
N° 1	b		1																									1	5						
	c			1																								1	6						
N° 2	d				1																								0						
	e					1																						1	5						
N° 2	f						1																					1	3						
	g							1																				1	2						
N° 3	h								1																				1	2					
	i									1																			1	2					
N° 3	j										1																		1	2					
	k											1																	1	3					
N° 4	l												1																1	1					
N° 6	m													1															1	3					
N° 8	n	1	1	1																									1	5					
	o		1	1																									1	4					
N° 11	p																												1	1	5				
	q																												1	1	4				
N° 11	r																												1	1	6				
	s																												2	1	2				
N° 12	t																												2	2					
N° 13	u																												1	1	4				
	v																												1	1	5				
N° 15	8																												1	1	7				
	10																												1	1	2				
N° 9	12																												1	1	2				
	16																												2	1	5				
Extérieur	o																												3	3					
Total Entrées		1	2	1	1	0	1	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	1	6	0	94

- les *taalibe* respectifs de Sérigne Cheikh Sey et de Sérigne Hassan N'Diaye (eux-mêmes *taalibe* de Cheikh M'Backé);
- un *taalibe* de Sérigne Ibra M'Baye.

Chacun de ces groupes cultive effectivement un champ-du-mercredi pour le compte de son propre marabout, mais tous se réunissent, à l'appel du chef de la communauté, pour les grands *santaane* sur le champ-du-mercredi de Sérigne Baye Fallo, marabout de la majorité des villageois et du Sérigne du village lui-même.

Ainsi, la force du lien communautaire traditionnel, dont le fondement est le rapport personnel de chacun des habitants du village à son chef — arbitre des conflits, distributeur de terre et représentant de la communauté à l'extérieur — efface les tendances centrifuges tenant à la diversité des liens de dépendance maraboutique.

L'accomplissement des travaux collectifs profanes consacre cette représentation avec une parfaite netteté :

TABLEAU V. — Influence de l'identité de lien de dépendance maraboutique sur la constitution des équipes de travail

Lien de dépendance maraboutique	Nombre de chefs de carré concernés		Journées de travail échangées	
			I) A l'intérieur du groupe	II) Avec l'extérieur (% : I/II)
<i>Taalibé</i> de S. Baye Fallo.	6	37,6 %	45	27 62 %
T. S. Mortala M'Backé ....	2	12,5 %	—	13 0 %
T. S. Abdou Assiz M'Backé.	2	12,5 %	—	74 0 %
T. Cheikh M'Backé .....	3	18,7 %	8	84 9 %
Isolés .....	3	18,7 %	8	84 9 %
TOTAL .....	16	100 %	53	198 26 %

Si les échanges à l'intérieur du groupe majoritaire des *taalibe* de S. Baye Fallo est supérieure (62 %) à l'importance relative du groupe au sein de la communauté (37,6 %), on constate que l'identité des liens de dépendance maraboutique ne joue plus aucun rôle pour les groupes minoritaires.

C'est à un niveau supérieur que se manifestent les conséquences de la communauté d'appartenance religieuse : on relève en effet que les échanges de travail entre les habitants de Darou Diop et les exploitants des hameaux voisins se font uniquement à l'intérieur de la communauté Wolof-Mouride, malgré la proximité de groupes Tijanes et Serer-Mourides. Des vérifications effectuées dans les hameaux Wolof-Mourides autres que Darou Diop ont confirmé le caractère général du phénomène dans la région. Nous n'y avons trouvé que deux exceptions : en premier lieu, un *dimböli* au bénéfice du chef de village administratif, d'ethnie Peule et rattaché à la confrérie islamique de la Khadria; en deuxième lieu, un grand *santaane*, organisé par le chef tijane du village voisin de Diaga, en hommage au Khalife Général des Mourides, auquel ont participé sur l'ordre de leur marabout les *tak-der* de la *Daara* (12) de Touba Diaga.

On le voit, communauté islamique et communauté d'insertion dans les organisations administratives modernes permettent le dépassement des antinomies ethniques et confrériques, mais, en-deça, ce sont les diversités de culture et de religion qui définissent les

(12) Très brièvement, indiquons que les *tak-der* sont les jeunes travailleurs des exploitations maraboutiques. Ils sont regroupés en sections permanentes de travail, les *Daara*, dont le sens original est « école coranique », mais qui, sous cette forme, sont une institution spécifique du mouridisme.

cadres permanents du déroulement des opérations de la vie quotidienne, à l'intérieur desquels les groupes de localité apparaissent à leur tour comme le lieu privilégié des échanges de travail : à Darou Diop, sur deux cent vingt-cinq journées de travail effectuées sur les plantations des chefs de carré de la communauté au titre des *santaane*, cent quatre-vingt-onze journées, soit 84 % de l'ensemble, sont le fait de la main-d'œuvre villageoise (13). Et cet appel à une main-d'œuvre extérieure y est uniquement le fait du Sérigne du village, et dans une bien moindre mesure, de ses deux frères.

Ainsi, à chacun des moments de la séquence ainsi définie : communauté villageoise - communauté mouride - communauté administrative - communauté islamique, l'apparition du phénomène *santaane* révèle une de ses fonctions qui est de donner forme aux relations des groupes en présence. C'est dans cette perspective qu'il devient important de noter que les médiateurs de cette mise en relation sont les chefs ou les représentants des communautés concernées.

### La reconnaissance des hiérarchies traditionnelles.

La hiérarchie spécifique de la société wolof à travers la persistance des interdits matrimoniaux se maintient comme un système d'ordre (distinguant hommes libres et hommes de condition servile) et de « castes » professionnelles (14). La possibilité, aujourd'hui universelle, d'accès à la propriété foncière et au métier d'agriculteur en a cependant effacé la plupart des conséquences dans les relations de la vie quotidienne. L'observation, en tout état de cause, ne permet pas de constater, à partir d'elle, de discrimination dans les échanges de travail.

Par contre, la constitution des équipes de travail manifeste, avec une grande netteté, la distance sociale chef de carré - travailleurs dépendants sur laquelle s'établit la hiérarchie des rôles et la répartition des tâches au sein de la concession agricole familiale.

Un chef de concession qui veut organiser un *santaane* s'adresse à un autre chef de carré. Celui-ci, ou bien se déplacera lui-même, ou bien ordonnera à un de ses dépendants de l'accompagner ou de le représenter (15).

Un travailleur dépendant, *surga* ou navétanes, qui veut organiser un *santaane*, s'adresse exclusivement à d'autres travailleurs dépendants (la distinction travailleurs permanents - travailleurs saisonniers n'étant pas ici pertinente).

Les quelques exceptions apparentes à la règle permettent en fait de spécifier la nature exacte des rapports sociaux mis en cause :

Les tableaux carrés des échanges de travail rendent respectivement compte des prestations engageant des chefs de carré (*tableau III*) et des travailleurs dépendants (*tableau IV*), indiquent que certains individus, désignés comme chefs de carré, apparaissent dans les deux cas : ils se rendent indifféremment à des *santaane* organisés par d'autres chefs de carré ou par des travailleurs dépendants, et s'adressent indifféremment à des chefs de carré ou à des travailleurs dépendants.

La mise en parallèle du comportement des chefs de carré à l'occasion des *santaane* et de la place qui leur revient au sein du conseil de village fournit immédiatement une explication :

(13) Les échanges de travail entre travailleurs dépendants se font à peu près exclusivement à l'intérieur du groupe de localité.

(14) Cf. G. BALANDIER, « Anthropologie politique », P.U.F. (1967), p. 100.

(15) On sait en effet que les *Surga* ou les navétanes doivent cinq matinées par semaine à leur « patron ». Les *Santaane* ayant à peu près toujours lieu le matin, la règle décrite ne soulève aucune difficulté d'application : la seule exception relèverait des *Santaane* de battage des arachides, qui se déroulent le plus souvent l'après-midi, la rosée du matin gênant l'opération. Les chefs de carré de Darou Diop ont résolu ce problème à leur façon en évitant d'organiser cette catégorie de *Santaane*. Le chef du village, de par sa situation dans la hiérarchie maraboutique, lui a trouvé une solution originale : il charge un de ses taalibés de lui servir d'intermédiaire, ce qui lui permet de « faire » un *Santaane* de « jeunes » sans que son prestige soit mis en cause.

TABLEAU VI. — *Comportement dans les santaane et place des chefs de carré au Conseil de village*

Comportement dans les <i>santaane</i>	Position au conseil du village		Age des chefs de carré	
	Droit de parole	Pas de droit de parole		
Echanges de travail avec d'autres chefs de carré seulement .....	Chefs de carré n°	Chefs de carré n°		
	1		58 ans	
	2		49 —	
	3		67 —	
	4		50 —	
	5		48 —	
	6		54 —	
	7		40 —	
	9		35 —	
	11		50 —	
	13		56 —	
	14		55 —	
	15		59 —	
	Echanges de travail indif- féremment avec des chefs de carré ou des travailleurs dépendants.		8	33 ans
			10	40 (?)
		12	27 —	
		16	33 —	

Les jeunes chefs de carré, désignés comme tels en raison de leur qualité d'aîné dans leur propre maison (n° 10 et 16) ou des responsabilités qui leur sont revenues en raison du grand âge de leurs chefs de famille (n° 8 et 12) ont un statut intermédiaire, reconnu supérieur à celui des travailleurs dépendants de leur âge, ce qui réurgit sur le comportement auquel ils sont admis à l'occasion des *santaane*, mais seuls les anciens ayant droit de parole aux réunions du conseil de village peuvent se prévaloir de leur rang en toute circonstance.

Ainsi, la coupure manifestée dans la constitution des groupes de travail entre chefs de carré et travailleurs dépendants ne correspond pas à la reconnaissance d'une hiérarchie établie sur la distribution des rôles et l'inégalité des pouvoirs économiques. Elle est l'affirmation d'une différence plus fondamentale entre les anciens et les jeunes, qui survit ainsi à la désagrégation des lignages et à la disparition de l'opposition des aînés et des cadets.

En tout état de cause, la composition des groupes de travail sur les champs collectifs des *da'ira* (16) du village fait apparaître la même distinction entre pleine et partielle « maturité sociale » des participants. La *da'ira* des hommes comprend tous les travailleurs dépendants du village, plus les jeunes chefs de carré de « statut intermédiaire ». La *da'ira* des femmes comprend toutes les jeunes filles non mariées, et elles seules.

La coupure chef de concession-travailleurs dépendants est forcément moins nette dans les travaux effectués sur les champs-de-mercredi, la contribution personnelle de chacun étant normalement requise. Il n'en reste pas moins qu'un chef de carré conserve la possibilité de donner l'ordre à un de ses dépendants de l'y représenter (17).

(16) *Da'ira* : association religieuse.

(17) Signe que le travail sur le champ-de-mercredi ne peut plus trouver sa justification dans le bénéfice moral que l'individu tirerait d'un effort personnel et librement consenti. L'opération doit être analysée comme une simple prestation, parmi d'autres.

Ainsi la relation *taalibe* - Marabout, qui nie la hiérarchie des rangs de la société traditionnelle, dans la mesure où elle replace l'ensemble des *taalibe* ordinaires dans une société des égaux, n'en permet pas moins aux distances sociales « traditionnelles » de se manifester, dans la différence.

### L'EXERCICE DU « COMMUNAUTARISME TRADITIONNEL »

Un individu ayant sollicité l'aide d'un tiers se doit de répondre à son tour, le cas échéant, à l'appel de ce dernier. La réalisation des travaux collectifs agricoles profanes impliquerait ainsi la réciprocité dans les échanges de travail : telle est au moins l'idéologie la plus couramment reçue auprès des populations elles-mêmes. Nous serions ainsi en droit d'opérer une nette distinction entre un système de prestations unilatérales et verticales découlant du lien de dépendance maraboutique et un système de prestations réciproques s'appuyant sur les principes de la « solidarité traditionnelle » et de l'entraide.

Nous sommes cependant amenés à nous demander si les manifestations du travail collectif agricole sont véritablement fondées, par essence, sur les idées de solidarité et d'entraide. En effet, que les conditions de réalisation de la réciprocité soient réunies et que celle-ci soit vérifiée dans un certain nombre de cas ne nous permet pas de conclure sur ce point : ce qui peut être vrai sur le plan des faits peut, à l'évidence, ne pas être vrai sur le plan de l'analyse.

Une démarche efficace nous paraît être de prendre en considération tous les éléments intervenant dans la définition des situations concrètes et de placer, en parallèle, les occasions observées de coopération sur un continuum établi en fonction du degré de réciprocité réalisé dans chaque cas.

Le schéma II marque ainsi une progression, allant de l'absence de réciprocité à une réciprocité partielle, puis totale, tout en indiquant le caractère immédiat ou différé de la contre-prestation.

Il permet de constater dès l'abord :

- 1° Que l'institution du *santaane* ne recouvre pas la totalité du spectre;
- 2° Qu'elle n'est homogène, ni en ce qui concerne la nature de la contre-prestation observée, ni en ce qui concerne la référence idéologique qui la fonde et, à travers elle, les rapports sociaux qui en sont la trame.

Tentons d'en analyser les termes successifs.

### Réciprocité nulle.

Nous trouvons ici tous les travaux collectifs découlant des obligations résultant de la relation *taalibe* - Marabout : travaux sur le champ-du-mercredi, travaux sur les champs des *daa'ira*, dont le produit est entièrement destiné au Marabout.

Ce qu'il importe de rappeler ici est que la forme d'organisation du travail qui s'y applique est calquée sur celle des *santaane* profanes.

A Darou Diop, dans tous les cas observés, ce sont les plus anciens des *taalibe* concernés qui se trouvent désignés par leur pair comme responsables (*Diawrigne*) de divers champs-du-mercredi, leur fonction étant de veiller au bon déroulement des opérations et, le cas échéant, d'appeler et d'encourager les *taalibe* au travail collectif (18).

(18) Dans sa relation écrite d'un grand *Santaane* de sarclage sur le champ-du-mercredi de S. Baye Fallo à Darou Diop, l'enquêteur Cheikh GUEYE note : « (Le griot) tape le tam-tam pour encourager les gens au travail. (L'esclave domestique du Serigne) distribue la kola que celui-ci a acheté pour les hommes. La femme du griot distribue la kola aux femmes ». (« Le Serigne ne travaillait pas, mais il encourageait les hommes et les femmes en leur rappelant que Serigne Touba, le prophète, a dit : celui qui travaille pour moi sera bien reçu dans l'autre monde. Celui qui suera recevra sa récompense. »

Réciprocité	Nulle 1	Partielle		Totale			
		Différée	Immédiate	Différée	Immédiate		
		2	3		4	5	6
Travaux collectifs .. Nature de la contre- prestation .....		En travail	En nature (repas)	En nature (repas) et en travail	En travail	En nature (produit)	En espèces
Référence idéologi- que impliquant : a) Des rapports so- ciaux verticaux ..	Religion		Recon- nais- sance de l'im- portance sociale des béné- ficiaires				Rémuné- ration du travail
b) Des rapports so- ciaux horizon- taux .....		Solida- rité « tradi- tion- nelle »		Solida- rité « tradi- tion- nelle »	Entraide	Contre- don	
Institution concernée .....	<i>Santaane</i>	Dimböli	<i>Santaane</i> (et Dimböli)		Nadante	<i>Santaane</i> (et Dimböli)	<i>Santaane</i>

SCHÉMA II. — *Travaux collectifs et réciprocité des transferts*

De même, les présidents et vice-présidents des *daa'ira* ont été choisis parmi les jeunes filles et les jeunes hommes de la famille du Sérigne chef de la communauté (19).

### Réciprocité partielle et différée, en travail.

L'apport en travail est compensé, dans la plupart des cas, par un repas offert par le bénéficiaire. Mais il n'en va pas toujours ainsi : des équipes de travail se forment pour assister, à sa demande ou spontanément, un agriculteur malade ou en difficulté, qui ne se trouve pas en mesure de réunir au moment voulu les fonds nécessaires à la nourriture des travailleurs. La forme de coopération adoptée est celle du *dimböli*, qui se présente ici comme une véritable institution de solidarité. La réciprocité est implicite, mais elle n'est ni obligatoire, ni systématique, les journées de travail n'ayant pas à être nécessairement rendues ou compensées, lorsque la situation personnelle de l'assisté s'est rétablie.

(19) Le Président de la *Da'ira* des « jeunes gens » est le neveu maternel du chef. Les vice-présidents sont respectivement le propre fils du chef et le neveu maternel d'un de ses frères. La Présidente de la *Da'ira* des « jeunes filles » est la fille du chef de village.

### Réciprocité partielle et immédiate, en nature (repas).

La réciprocité des échanges de travail étant posée dans le principe, la fourniture d'un repas aux travailleurs n'est jamais interprétée par les intéressés comme une contrepartie, mais comme une simple compensation, voire un signe de remerciement.

L'existence de situations où la contre-prestation en travail n'a aucune chance de survenir ne peut être ainsi analysée que comme engageant une réciprocité immédiate, mais partielle.

Une démonstration totalement scientifique supposerait une observation continue du phénomène sur une longue période. Néanmoins, les tableaux carrés d'échanges de travail sur une seule année font apparaître des dissymétries telles dans les flux constatés que l'on se trouve admis à y voir, dans la plupart des cas, la manifestation d'une tendance permanente.

Le bilan des échanges de travail à Darou Diop révèle en effet :

1° L'apparition de relations duelles fortement dissymétriques entre deux chefs de carré (n° 13 donnant, au n° 5, 31 journées de travail), significatives de l'insertion possible des échanges de travail dans des réseaux antérieurs d'obligations interpersonnelles : l'apport en travail, prenant la forme du *dimböli*, représentant ici la compensation d'une dette personnelle envers le bénéficiaire (soins à un malade);

2° Dans les échanges intérieurs à la communauté, une polarisation des échanges au profit du sérigne du village;

3° Dans les échanges avec l'extérieur de la communauté, des flux unilatéraux au profit de commerçants et grands propriétaires fonciers établis dans les hameaux voisins (*notes A, B, C, au tableau III*).

Reprenons ces deux derniers points :

Aux grands *santaane* de sarclage et de mise en grenier du mil organisés à son profit par le Sérigne chef de la communauté de Darou Diop ont personnellement assisté ou participé *tous* les chefs de concession du village, accompagnés de *tous* leurs dépendants. Tous les groupes mourid voisins (20) et eux seuls s'y trouvaient représentés soit par leur chef, soit par un de ses chefs de carré.

Nous avons finalement ici, ou dans des cas semblables, les seuls rassemblements humains où se manifestent, de façon concrète, l'unité et la cohésion de la communauté mouride locale.

Aucun autre événement de la vie profane ou religieuse ne peut, sur ce plan, leur être comparé : les assemblées marquant les grands moments de l'existence individuelle (baptême, mariage) sont établies sur les liens de la famille et de l'amitié; les grandes fêtes religieuses, tout au moins celles célébrées localement, sont des manifestations de la vie villageoise; les visites d'hommage rendues aux grands Marabouts de passage dans la région ont un caractère strictement personnel.

Par contre, les grands *santaane* organisés par les chefs traditionnels de village (*Borom Dekh*) sur leurs propres concessions ou par les grands Marabouts de Darou Kharim et Touba Diaga sur les exploitations de leur *daara*, mettent en mouvement tous les rouages de la société wolof-mouride. Ils font valoir ses hiérarchies subtiles. Ils utilisent tous les réseaux qui en font un ensemble merveilleusement intégré.

De cela nous donnerons une image dans le déroulement des *santaane* organisés par S. Sam Diop, *Borom Dekh* de Darou Diop (*cf. schéma III*).

En tout premier lieu, S. Sam Diop rassemble les chefs de concession de son village et annonce l'occasion et la date du *santaane* qu'il souhaite organiser. Ici, comme nous venons de le voir, l'acceptation unanime et l'assistance réelle de tous va de soi. Opposer un refus serait s'exclure de la communauté villageoise.

(20) Inclus dans la circonscription administrative villageoise de Habatte-Diaga.

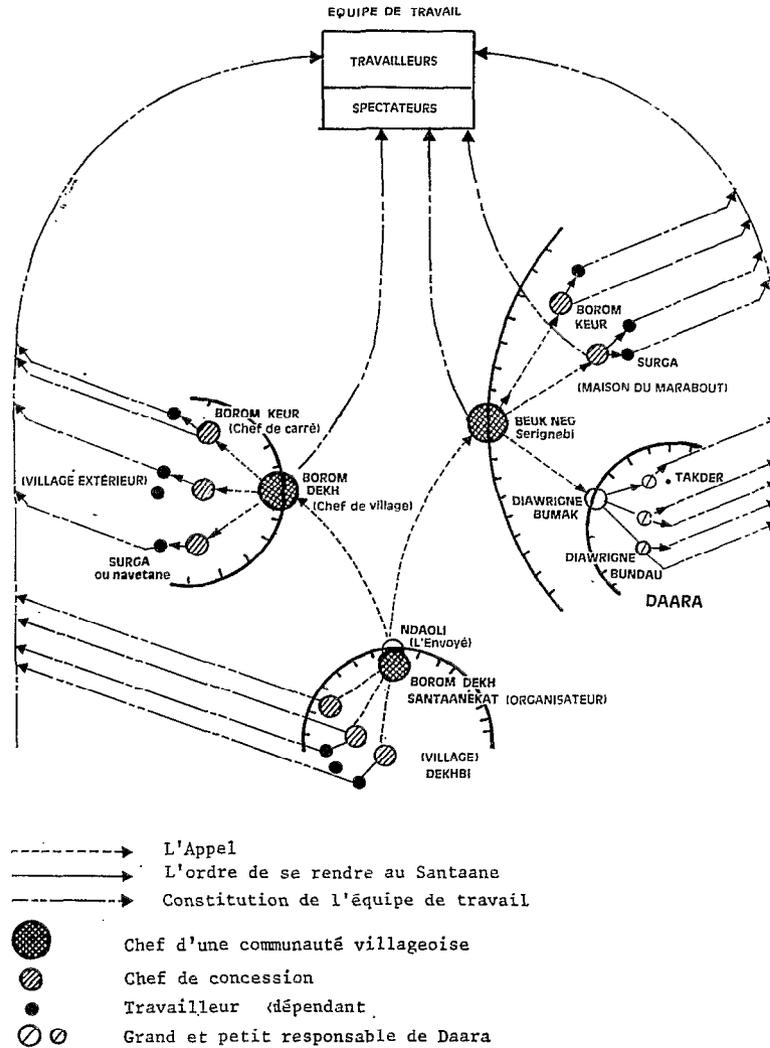


SCHÉMA III. — *L'appel au travail collectif et la constitution de l'équipe de travail Cas d'un santaane organisé par un chef de village*

Le Sérigne ne se chargera pas personnellement de la convocation des étrangers au village. Il déléguera pour cette tâche un griot ou son esclave domestique. Cet envoyé (*Ndao li Serigne bi*) prendra personnellement contact avec tous les chefs des hameaux mourides voisins :

L'accès de Darou Kharim, Maison de Sérigne M.F.K M'Backé, neveu du prophète, lui est ouvert par le *Bök Neg* du Marabout, chargé de gérer ses biens (21) et de le représenter pour accueillir les étrangers. Le *Ndao* accompagné du *Bök Neg* se rend auprès du grand responsable des daara (*Diawrigne Bumak*) et lui fait part du *santaane*. Après leur départ, le *Diawrigne Bumak* réunit les responsables des diverses daara (*Diawrigne Bundau*) et désignera ceux qui devront se rendre au *santaane*. Ceux-ci, à leur tour, décideront librement de leur participation personnelle ou de l'opportunité de se

(21) « L'argent et les greniers ».

faire accompagner ou représenter par un ou plusieurs des jeunes travailleurs placés sous leur autorité.

L'envoyé rend visite aux divers chefs de carré du village et les convie dans les mêmes termes. A ceux-ci, s'ils le désirent, de désigner, de la même façon, un de leurs dépendants pour les accompagner ou les représenter. On le voit, le *daara*, comme unité organisationnelle et comme entité sociale autonome se trouve assimilé à une concession ordinaire. La dépendance des *taalibe* envers le Marabout, que vient signifier la nécessaire intercession du *Bök Neg* dans les conversations, apparaît ici très peu réelle.

La mission de l'Envoyé dans les hameaux voisins se limite à une rencontre avec leur chef qui transmettra l'invitation à ses propres chefs de carré, sans qu'il soit question pour lui de donner un ordre quelconque.

En tout état de cause, lorsqu'il s'agit d'un *santaane*, chaque communauté ou chaque concession peut se contenter de déléguer un seul de ses membres. A l'inverse, dans le *dimböli*, l'obligation d'assistance, si elle est moins contraignante sur le plan social, concerne l'ensemble des individus du groupe.

Dans tous les cas, les équipes de travail comprendront donc certains chefs de carré venus de leur propre initiative et des travailleurs dépendants agissant sur ordre. Par contre, les personnages importants (*Borom Dekh*, Marabouts, *Bök Neg*) ou les vieillards assistent au *santaane* sans participer aux travaux, honorant leur hôte de leur présence et se contentant d'encourager les travailleurs qu'ils ont entraîné à leur suite.

Ainsi, à travers la personne de son chef, *santaanekat*, c'est la réalité de la communauté villageoise qui se trouve affirmée. A travers des prestations en apparence individuelles, ce sont des structures d'autorité qui trouvent à se manifester. A travers la confrontation des groupes, c'est l'adhésion à un ensemble de valeurs communes qui est rendue visible.

Il nous semble qu'apparaît ici, une nouvelle fois, un trait distinctif de la société Wolof-Mouride : les fonctions d'intégration sociale se réalisent par le jeu des institutions authentiquement traditionnelles que sont *santaane* et *dimböli*, mettant en cause des rapports sociaux les plus éloignés possible des relations spécifiques du mouridisme, *mais le phénomène passe par les élites*. La cohésion et le dynamisme passé de la société wolof-mouride tiendrait alors au fait que ces élites étaient jusqu'ici issues ou suffisamment dépendantes de la hiérarchie maraboutique.

Or, nous voyons aujourd'hui se constituer sur le front pionnier du Ferlo occidental une catégorie de grands propriétaires, cultivateurs et commerçants, dont l'accès à la propriété privée dépend de leur seule réussite passée dans les secteurs du commerce ou de l'administration.

La polarisation des échanges de travail à leur profit indique au moins que leur « origine impure » n'a aucune incidence sur la reconnaissance de leur importance sociale et de leur statut de *Borom Dekh*. Quelles qu'en soient les voies, l'argent, en leur personne, donne les avantages de la *Barke*, qui désigne le don charismatique, mais aussi, par connotation, la richesse et la félicité que dispense une sainte influence. L'orthodoxie des vieux Mourides a tôt fait de révéler la différence : souci trop humain dans le premier cas, sainte oisiveté dans le second (22). Mais les jeunes gens y compris les *tak-der* des *daara*, dont les souffrances consenties au profit de leur marabout sont acceptées dans l'attente de récompenses autant terrestres que paradisiaques, confondent bien souvent les effets visibles du charisme avec les fins poursuivies par le commerçant. Et comment, en tout état de cause, ne pas souhaiter rendre tant soit peu son obligé celui qui détient la haute main sur les circuits de l'endettement et de la traite officieuse ?

Le commerçant, de son côté, a tout intérêt à agir dans le cadre d'une institution traditionnelle qui lui permet de mobiliser, en temps voulu, une main-d'œuvre nombreuse et

(22) « Les commerçants ont-ils la *Barke* ? — Non, ils courent toujours. — Qu'est-ce alors la *Barke* ? — La *Barke*, c'est être riche parce que beaucoup de gens travaillent pour toi, à ta place. » (Entretien avec Serigne Sam Diop, mai 1968.)

peu coûteuse (23), et de maintenir avec ses « clients » des rapports hautement personnalisés, par quoi il évite les risques d'une mobilisation de l'opinion contre ses pratiques professionnelles.

### Réciprocité totale et différée en nature (repas) et en travail.

Nous avons ici la réalisation donnée comme « normale » par les intéressés.

L'examen des tableaux carrés d'échange de travail montre bien que la réciprocité se réalise dans un certain nombre de cas au cours d'un même cycle agricole. Il est très probable qu'une observation de longue période vérifierait assez largement le phénomène.

L'analyse nous conduit cependant à déchiffrer dans le *santaane*, au-delà de sa fonction économique, une institution fondamentalement orientée sur l'affirmation du statut social des intéressés :

La polarisation des transferts au profit des chefs de village et des grands propriétaires, la coupure entre chef de carré et travailleurs dépendants dans la constitution des groupes de travail, nous fournissent déjà une indication dans ce sens. Le caractère ostentatoire des dépenses effectuées pour les repas offerts aux participants à l'occasion des *santaane* vient confirmer ce point de vue.

L'étude de la composition des repas et de leurs modalités de financement nous permet de développer sur ce plan deux remarques convergentes :

LES REPAS SERVIS AUX PARTICIPANTS DES *santaane* SONT D'UNE QUALITÉ TRÈS SUPÉRIEURE AUX REPAS ORDINAIRES.

Le coût moyen d'un repas est de 96 F, soit plus du double de celui d'un repas ordinaire.

Sur dix-huit repas observés, onze fournissent une nourriture carnée, chose bien rare dans la vie courante. Valorisé par rapport au mil dans la mesure où il diminue le travail de préparation du repas et symbolise le pouvoir d'achat, le plat de riz survient dans douze cas sur dix-huit. La ration proposée est alors considérable, un peu supérieure à 1 kg de riz par personne en moyenne.

LE FINANCEMENT DE CES REPAS HORS DU COMMUN SE FAIT PAR L'ENDETTEMENT.

L'étude du financement des repas (*cf. tableau VIII*) fait apparaître la faiblesse de l'autoconsommation (14,4 % du coût total). Mieux, les *santaanekat* n'hésitent pas, en période de soudure, à vendre du mil qui leur fera à peu près toujours défaut dans les mois qui suivent, pour acheter riz et viande.

Le montant des achats à crédit est loin de correspondre à l'endettement réel occasionné par les dépenses de *santaane* : il convient, en effet, d'y ajouter les ventes d'arachide à perte, quelques semaines avant l'ouverture de la traite, et la valeur des achats au comptant financés sur un emprunt monétaire préalable.

L'importance du dessaisissement représenté par les ventes de mil, des taux d'intérêt pratiqués couramment dans l'emprunt sur gage (50 %) ou pour l'achat remboursable à la traite (de 50 à 100 %), et des pertes à la vente pour les arachides (50 à 100 %) rend compte des sacrifices consentis par les intéressés pour honorer leurs hôtes d'un repas sortant de l'ordinaire.

Quel sens donner au phénomène ?

(23) Les dépenses pour les repas de *Santaane*, seule « compensation » fournie aux travailleurs, dépassent rarement 150 F, pratiquement jamais 200 F par personne.

TABLEAU VII. — Valeur des produits consommés à l'occasion des *santaane* (Darou Diop) \*

Désignation	Valeur (francs C.F.A.)	Pourcentage
1. Viande .....	8 400	29,4
2. Riz .....	7 110	24,7
3. Sucre .....	3 600	12,5
4. Huile .....	3 475	12,1
5. Mil .....	2 915	10,1
6. Café, thé .....	1 450	5,0
7. Cola .....	425	1,5
8. Sauce tomate .....	370	1,3
9. Lait .....	260	0,9
10. <i>Dyar</i> .....	230	0,8
11. Oignons, haricots .....	145	0,5
12. Poisson séché .....	115	0,4
13. Autres .....	320	1,1
TOTAL .....	28 815	100

TABLEAU VIII. — Origine des produits consommés et financement des repas de *santaane* (Darou Diop, 1967-1968)

Origine des produits	Montant global des dépenses (F. C.F.A.)		
		Pourcentages	
Autoconsommation .....	4 025		14,4 %
<i>Achats au comptant financés sur :</i>	19 219	100,0 %	68,9 %
Vente de mil .....	4 745	24,7 %	
Vente d'huile .....	410	2,1 %	
Revenus de l'artisanat et du commerce .....	4 205	21,9 %	
Epargne .....	4 195	21,8 %	
Vente d'arachide à perte.	554	2,9 %	
Emprunt monétaire préalable .....	5 110	26,6 %	
<i>Achats à crédit</i> .....	4 665		16,7 %
TOTAL .....	27 909		100 %

La société traditionnelle connaît une institution de solidarité, qui est le *dimböli* : le « pauvre », l'homme frappé d'incapacité - le vieillard, le malade - ne seront pas abandonnés. Mais le *santaanekat* n'est pas celui qu'on voit et auquel on porte assistance. Il est celui qui se fait voir et qui convoque. Le *santaane*, dans lequel, nous l'avons vu, l'invité devient l'obligé de l'hôte, est, au sens originel du terme, une *prétention*. Le sens de l'institution nous paraît se dégager de cette obligation, pour l'invité, de répondre à l'appel qui

\* La valeur des produits autoconsommés (essentiellement mil et huile) a été estimée aux prix courants sur le marché local.

lui est adressé. Et cette obligation qui s'analyse comme le moment d'une relation de dépendance impose à son initiateur le devoir de la justifier par la démonstration symbolique de sa puissance. Ainsi, même s'il est apprécié comme tel par les intéressés, la fourniture d'un repas plantureux ne nous paraît pas pouvoir être interprétée sur le plan de l'analyse, comme la compensation d'un apport en travail.

La réciprocité des échanges de travail, ainsi, passerait au second plan. Elle ne procéderait finalement que de la répétition d'un jeu unique entre un nombre limité de participants.

La réalisation du phénomène est une source pour toutes les rationalisations possibles et les informateurs ne s'en privent pas. Mais le sens social de l'institution leur apparaît tout aussi bien. Ainsi :

a) *Question* : « Comment choisit-on le nombre de personnes que l'on invite à son *santaane* ? »

*Réponse* : « Si j'ai 10 000 F et si j'ai envie de faire un *santaane*, j'invite dix personnes. Avec cela j'achète tout : le riz, l'huile, la viande. Si je n'ai que 3 000 F, j'invite quatre ou cinq personnes. Avec cela, j'achète le riz, l'huile, pas de viande. Si mon repas est mauvais, je suis plein de honte. Les gens diront : il est pauvre et il veut faire un *santaane*. Nous avons sué pour lui et il ne nous a donné rien de bon à manger. »

b) *Question* : « Comment calcule-t-on les dépenses à faire pour le repas d'un *santaane* ? »

*Réponse* : « Un homme qui fait un *santaane* veut qu'on le voie. S'il a invité cinq personnes, il préparera 10 kg de riz, au lieu de 5 ou 6 kg. S'il doit tuer un poulet, il essaye de tuer un mouton. S'il doit tuer un mouton, il essaye de tuer un bœuf. Dans un *santaane*, ce sont les gens qui regardent qui sont les plus nombreux et qui mangent le plus (24). »

### Réciprocité en travail totale et immédiate.

C'est ici que nous trouvons, avec le *Nadante*, la seule institution correspondant pleinement à la notion d'entraide agricole.

Le *Nadante* peut prendre diverses formes :

— ou bien un certain nombre de participants constituent un groupe de travail cultivant à tour de rôle les champs de chacun d'eux;

— ou bien plusieurs individus possédant des moyens de production complémentaires (moyen de traction et instrument aratoire, par exemple) s'associent pour la durée d'une opération culturale.

Deux exemples, choisis entre bien d'autres, en rendent compte :

— A et B décident de s'entraider pour des semis de mil. A possède un cheval, mais pas de semoir. B a deux chevaux et trois semoirs. A se rend le matin avec son cheval sur les champs de B. L'après-midi, B prête un semoir à A et ordonne à sa fille d'aller aider ce dernier pour conduire l'attelage.

— C n'est pas outillé, D possède une unité de culture attelée. C consacre une journée entière au sarclage des champs de D. Le lendemain, D se rend sur les champs de C avec son cheval et sa houe, mais pendant une matinée seulement.

---

(24) Extraits d'interviews réalisés à Darou Kharim (juin 1969).

## Réciprocité totale et immédiate, en nature (produit) et en espèces.

Les *santaane* ou *dimböli* de pilage et de vannage du mil (*bodj dugup*) et de vannage de l'arachide (*dieri gerté*) ne s'accompagnent que très rarement d'un véritable repas. Au mieux, une petite collation est servie : thé, café, sucre, biscuits.

Il s'agit là d'opérations réservées aux femmes, et l'on est admis à penser que les hommes se sentent ici dispensés de la parade du repas. Les quelques kilogrammes de mil ou d'arachide en coque que les travailleuses reçoivent à la fin de la journée (25) représentent un cadeau de remerciement (*lako*) : son importance n'est en aucun cas soumise à une entente ou une discussion préalable; il n'est pas totalement obligatoire, et, effectivement, ne survient pas dans tous les cas.

L'enquêteur qui tente de suggérer que ce type de compensation correspond, ne serait-ce que partiellement, à une rémunération du travail, provoque, chez les intéressés, une vive réaction de défense idéologique.

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

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

Rendons compte de quelques faits :

Au grand *santaane ligei yu sembö dugup* (26) organisé par un important cultivateur de Darou Kharim, le Sérigne de Darou Diop, accompagné de bon nombre de ses villageois, est invité. C'est lui, accompagné du *Bök Neg* du Sérigne de Darou Kharim, qui surveille, avant d'annoncer le commencement des opérations, la mesure de l'*assaka* sur la meule à engranger. Le soir même, avant que les participants ne se séparent, tout l'*assaka* est distribué.

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

L'*assaka* est disposée en petites gerbes, représentant environ 10 kg de mil. Tous les bénéficiaires recevront part égale.

Ont reçu une part : le Sérigne de Darou Diop, des étrangers au village venus en visite probablement pour la circonstance, les vieux et les femmes du village qui se sont présentés, mais aussi tous les chefs de carré de Darou Diop ayant participé au *santaane*. Les jeunes travailleurs n'ont pas été comptés, mais il faut se souvenir qu'ils ne sont pas venus de leur propre initiative, mais en exécution des ordres de leurs chefs de carré (27).

On le voit, le glissement de sens du transfert comme don au transfert comme salaire n'est que partiellement réalisé : d'autres que les travailleurs en bénéficient, et les parts distribuées ne sont pas à proportion du travail fourni (les chefs de carré ayant travaillé ou simplement assisté au *santaane* et s'étant fait ou non accompagner par un ou plusieurs de leurs dépendants se voyant attribuer même quantité).

Mais si ce glissement ne se produit pas, les conditions de possibilité en sont posées. En effet, sur le plan formel, deux éléments entrent en ligne de compte dans la définition de l'*assaka* : d'une part, l'impérieuse nécessité de s'en dessaisir (28), d'autre part la liberté

(25) Selon nos constatations, 6 à 10 kg de mil pour un *Bodj*, 10 à 15 kg d'arachide en coque pour un *Dieri*, ce qui correspond, aux prix locaux du moment, à une somme de 100 à 150 F, représentant elle-même le coût d'un excellent repas. Ce transfert spécifique est nommé *Watchental*.

(26) Littéralement : l'appel au travail de mise en grenier du mil.

(27) L'enquête sur les *Santaane* de même type organisés à Darou Diop au cours de la même campagne agricole a confirmé en tout point cette description, à ceci près que l'on a été amené à y constater qu'une partie de l'*Assaka* pouvait être mise en réserve pour des distributions ultérieures.

(28) Notons sur ce point, entre bien d'autres, la forte formule d'un paysan de Darou Kharim : « l'*Assaka* est comme un cadavre, il faut que cela sorte de la maison ».

d'appréciation dont dispose le donateur pour le choix des bénéficiaires, l'individu se trouvant tout au plus soumis à une pression diffuse du groupe pour que soit respecté, au moins sur le plan des apparences, le « principe de charité » — l'*assaka*, en pure orthodoxie musulmane, étant le « don aux pauvres ». Dans le cas des *santaane*, où l'*assaka* fait l'objet d'une distribution publique, le contrôle social établi sur l'idéologie religieuse joue pleinement, contribuant ainsi au maintien de l'authenticité de l'institution.

\*  
\*\*

Le passage au travail salarié, caractérisé par la dépersonnalisation des rapports d'employeur à employé et le contrat de location de service, suppose un saut qualitatif dont rien, dans le fonctionnement actuel de l'institution, ne laisse prévoir l'imminence. Le vrai problème, le plus actuel, est ailleurs, dans l'alternative devant laquelle se trouve placé le producteur entre recours au *santaane* et recours au travail rémunéré à la tâche : Ph. COUTY a montré que sa solution relevait du pur calcul économique (29).

Il semble important de rappeler cependant que les termes de cette alternative ne se situent pas sur le même plan. L'appel à la main-d'œuvre des *santaane* s'adresse essentiellement aux membres de la communauté, alors que le contrat de location de service se réalise exclusivement avec des étrangers à la communauté : la forme des rapports sociaux impliqués dans les diverses catégories de travaux collectifs demeure bien une forme constitutive du lien communautaire « traditionnel ».

## CONCLUSION

La nature des liaisons entre structures traditionnelles et structures spécifiques du système Mouride ressort des conclusions suivantes :

a) La force du lien communautaire traditionnel efface les tendances centrifuges tenant à la diversité des liens de dépendance maraboutique (*ch. 1, s. 1*).

b) Communauté islamique et communauté d'insertion dans les organisations administratives modernes permettent le dépassement des antinomies ethniques et confrériques, mais, en deçà, ce sont les diversités de culture et de religion qui définissent des cadres permanents pour le déroulement des opérations de la vie quotidienne (*ch. 1, s. 2*).

c) La coupure manifestée dans la constitution des équipes de travail entre chefs de concession et travailleurs dépendants correspond moins à la reconnaissance d'une hiérarchie établie sur la distribution des rôles et l'inégalité des pouvoirs économiques qu'à l'affirmation d'une différence plus fondamentale entre les vieux et les jeunes, qui survit ainsi à la désagrégation des lignages (*ch. 1, s. 3*).

d) La relation *taalibe*-marabout, qui nie la hiérarchie des rangs de la société traditionnelle, n'en permet pas moins aux distances sociales traditionnelles de se manifester, dans la différence (*ch. 1, s. 3*). De même, la forme d'organisation du travail qui s'applique dans les *santaane* religieux apparaît calquée sur celle des *santaane* profanes. Les marabouts eux-mêmes, dans le rôle de *santaanekat*, se trouvent liés par les obligations de la coutume et ne sont pas admis à faire valoir, dans ce cas, les droits spécifiques découlant de la relation de dépendance des *taalibe* à leur égard (*ch. 2, s. 3*).

e) Le lien personnel du *santaanekat* aux travailleurs qu'il a conviés apparaît comme fondamentalement distinct de la relation *taalibe*-marabout (*ch. 2, s. 4*) : les deux catégories de normes, impliquées dans les deux systèmes en présence, coexistent sans solution de continuité. Seul le cas du *dimböli* est susceptible d'introduire l'identification des comportements de solidarité traditionnelle et des devoirs de charité religieuse (*sarar*) (*ch. 2, s. 2*).

---

(29) Cf. Ph. COUTY, *opus cit.* (p. 200, « Un choix économique »).

f) A l'opposé, cependant, la persistance du lien communautaire traditionnel, au-delà de la disparition des cadres concrets de la société traditionnelle (*ch. 1, s. 1*) se réalise à travers le jeu des relations sociales spécifiques instaurées par le mouridisme : c'est la représentation du chef de la communauté locale comme chef religieux qui rend possible le dépassement des diversités d'origine et de culture et réalise l'insertion du « groupe politique » élémentaire (*deck*) dans la société paysanne concernée (*ch. 1, s. 2; ch. 2, s. 3*).

Ainsi, sur le plan structurel et statique, Mouridisme et Tradition apparaissent, selon les cas, tantôt en relation de simple conjonction, tantôt en relation d'implication mutuelle. Ceci rend compte de la cohésion de la communauté mouride rurale, mais démontre, du même coup, que le dynamisme de la Société Wolof-Mouride ne devra pas être recherché dans un jeu de contradictions entre les deux types de relations sociales en présence : tout particulièrement, c'est dans une perspective fonctionnaliste que devra être abordée la dynamique du mouvement pionnier, à travers celle des modalités de constitution des communautés nouvelles et des stratégies impliquées dans les décisions individuelles d'émigration.

Par contre, nous sommes admis à prévoir, par là même, que le devenir de la Société Wolof-Mouride tiendra surtout à sa capacité de réponse aux influences extérieures, entre autres celles correspondant à l'apparition d'une catégorie de grands propriétaires et commerçants, contrôlant les circuits de l'endettement et de la traite officieuse. Nous avons pressenti (*ch. 2, s. 3*) que les effets de l'ambiguïté de l'orientation aux valeurs religieuses et de développement économique peuvent intervenir à ce niveau.

Enfin un aspect du passage du Traditionnel au Moderne nous est apparu sous la forme d'une alternative offerte aux producteurs individuels entre recours au travail salarié et recours au travail effectué dans le cadre des institutions traditionnelles (*ch. 2, s. 6*). Nous avons vu, sur ce cas particulier, que la seule analyse économique ne suffisait pas à caractériser les choix économiques.

Nous sommes ainsi en droit de nous demander si le changement économique qui, dans le cas de la Société Wolof-Mouride, paraît bien ne pouvoir qu'être difficilement appréhendé comme une dynamique des structures, ne pourrait être considéré comme le résultat, quasiment statistique, d'options individuelles. On ne pourrait qu'être tenté, à partir de là, de transposer la méthode à la solution de l'alternative théorique : départ vers les villes - départ vers les Terres Neuves, le problème demeurant celui de connaître ce qui détermine les individus, et quels individus, à décider pour eux-mêmes entre les termes de l'alternative.

#### OUVRAGES CITÉS EN RÉFÉRENCE

- BALANDIER G. (1967). — *Anthropologie politique*. P.U.F.  
 KLEIN M. A. (1968). — *Islam and Imperialism in Senegal. Sine-Saloum (1847-1914)*. Stanford University Press, Stanford (California).  
 PÉLISSIER P. (1966). — *Les paysans du Sénégal*. Imprimerie Fabrègue, Saint-Yrieix.