

**TRAVAUX
ET DOCUMENTS
DE L'O.R.S.T.O.M.**

**MAINTENANCE SOCIALE
ET CHANGEMENT ÉCONOMIQUE
AU SÉNÉGAL**

**I. Doctrine économique
et pratique du travail chez les Mourides**



**J. COPANS
Ph. COUTY
J. ROCH
G. ROCHETEAU**



ÉDITIONS DE L'OFFICE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE OUTRE-MER

RENSEIGNEMENTS, CONDITIONS DE VENTE

Pour tout renseignement, abonnement aux revues périodiques, achat d'ouvrages et de cartes, ou demande de catalogue, s'adresser à :

SERVICE CENTRAL DE DOCUMENTATION DE L'ORSTOM
70-74, route d'Aulnay, 93 - BONDY (France)

— Tout paiement sera effectué par virement postal ou chèque bancaire barré, au nom du Régisseur des Recettes et Dépenses des SSC de l'ORSTOM, 70-74, route d'Aulnay, 93-BONDY ; compte courant postal n° 9.152-54 PARIS.

— Achat au comptant possible à la bibliothèque de l'ORSTOM, 24, rue Bayard, PARIS (8°).

REVUES ET BULLETIN DE L'ORSTOM

I. CAHIERS ORSTOM

a) Séries trimestrielles :

- Entomologie médicale et Parasitologie
 - Hydrobiologie
 - Hydrologie
 - Océanographie
 - Pédologie (1)
 - Sciences humaines
- Abonnement : France 95 F ; Etranger 115 F ;
le numéro 25 F

b) Série trimestrielle :

- Géologie.
- Abonnement : France 75 F ; Etranger 80 F ;
le numéro 40 F

c) Séries non encore périodiques :

- Biologie (3 ou 4 numéros par an)
 - Géophysique
- Prix selon les numéros

II. BULLETIN ANALYTIQUE D'ENTOMOLOGIE MÉDICALE ET VÉTÉRINAIRE

- (12 numéros par an)
Abonnement : France 75 F ; Etranger : 85 F ;
le numéro 8 F

(1) Masson et C^o, 120, bd Saint-Germain, Paris-VI^e, dépositaires de cette série à compter du vol. VIII, 1970.
Abonnement France : 96 F ; Etranger : 134 F.

Nous vous rappelons deux autres ouvrages sur le Sénégal, publiés dans la même collection :

- ETUDE DEMOGRAPHIQUE DANS LA REGION DU SINE-SALOUM (Sénégal). Etat civil et observation démographique (Trav. et Doc. n° 1) — 1969 — de P. Cantrelle 27 F
- FAKAO (Sénégal). Dépouillement de registres paroissiaux et enquête démographique rétrospective. Méthodologie et résultats (Trav. et Doc. n° 7) — 1970 — de B. Lacombe 48 F

MAINTENANCE SOCIALE
ET CHANGEMENT ÉCONOMIQUE
AU SÉNÉGAL

I. Doctrine économique
et pratique du travail chez les Mourides

« La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les " copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective " et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, " toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite " (alinéa 1^{er} de l'article 40).

« Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal. »

TRAVAUX ET DOCUMENTS DE L'O.R.S.T.O.M. N° 15

J. COPANS, Ph. COUTY, J. ROCH, G. ROCHETEAU

MAINTENANCE SOCIALE
ET CHANGEMENT ÉCONOMIQUE
AU SÉNÉGAL

I. Doctrine économique
et pratique du travail chez les Mourides

Paris
O.R.S.T.O.M.
1972

Table des matières

AVANT-PROPOS	7
CARTES	10
Ph. COUTY :	
<i>L'économie sénégalaise et la notion de dynamisme différentiel</i>	11
J. COPANS :	
<i>La notion de dynamisme différentiel dans l'analyse sociologique : société traditionnelle, système mouride, société sénégalaise</i>	19
J. ROCH :	
<i>Éléments d'analyse du système agricole en milieu wolof mouride : L'exemple de Darou Rahmane II</i>	35
Ph. COUTY :	
<i>La doctrine du travail chez les Mourides</i>	67
Ph. COUTY :	
<i>Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : Darou Rahmane II</i>	85
J. ROCH :	
<i>Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : Kaossara</i>	133
J. COPANS :	
<i>Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : Missirah</i>	165
Ph. COUTY :	
<i>Travaux collectifs agricoles en milieu wolof mouride : Darou Rahmane II</i>	183
J. COPANS :	
<i>Les travaux collectifs sur les champs maraboutiques : Yassy-Missirah</i>	211
G. ROCHETEAU :	
<i>Système mouride et rapports sociaux traditionnels. Le travail collectif agricole dans une communauté pionnière du Ferlo occidental</i>	225
CONCLUSION	251
GLOSSAIRE	257
PHOTOGRAPHIES	265
PLANCHES	273

Avant - Propos

Ces études ont été écrites à différents moments d'une recherche qui n'est pas encore achevée. On les a réunies pour que soit fait le point des travaux terminés, pour que des conclusions provisoires puissent être élaborées, et pour qu'une seconde phase de recherches commence dans de bonnes conditions.

Le Pr A. NICOLAÏ dirige en Afrique, à Madagascar et en Polynésie le programme de travail auquel se rattachent ces enquêtes. Ce programme est inspiré par l'idée suivante : les comportements économiques, et plus précisément les différences de dynamisme économique, ne peuvent être étudiés sans qu'il soit fait référence à une situation socio-structurelle et socio-culturelle donnée. C'est en somme la thèse de Karl POLANYI : « *The human economy is embedded and enmeshed in institutions, economic and non-economic. The inclusion of the non-economic is vital* » (1). Idée qui paraît banale, mais dont la vérification sur le terrain pose de difficiles problèmes théoriques et pratiques. Comment harmoniser des cadres conceptuels aussi différents que ceux de la théorie économique et de l'anthropologie ? Comment mettre en œuvre ces schémas théoriques hétérogènes dans un plan d'enquête cohérent ? Comment enfin faire collaborer des chercheurs très divers qui se trouvent subitement appelés à former ce qu'on appelle une équipe ?

A ses origines, la partie africaine du projet de recherche portait essentiellement sur la confrérie sénégalaise des mourides. Par la suite, l'objet de ce projet s'est à la fois élargi et précisé.

1) Il a d'abord semblé nécessaire de relier la variable « Comportement économique » ou « Comportement économique dynamique » non plus seulement à la religion et à la structure sociale, mais aussi au facteur ethnique et à l'ancienneté de l'installation. D'où le choix de deux terrains de recherche : une zone wolof (mouride) et une zone serer. A ce stade de la formulation de projet, il était prévu de comparer : d'une part les comportements et les dynamismes économiques observés en milieu wolof dans des villages mourides anciens et nouveaux, et d'autre part les comportements ou dynamismes économiques observés en milieu serer dans une zone dont on pouvait penser qu'elle était soumise à l'influence mouride. Ces dernières recherches devaient, autant que possible, se relier à d'autres enquêtes exécutées en milieu serer traditionnel ou pionnier par des géographes du Centre ORSTOM de Dakar.

(1) K. POLANYI : *The Economy as instituted process*, in E. E. LECLAIR & H. K. SCHNEIDER ed., *Economic Anthropology*, Holt, Rinehart & Winston, New York (1968), p. 127.

Le schéma d'ensemble pouvait alors s'esquisser ainsi :

Milieu Wolof ..	Villages mourides anciens de stricte obédience.	Villages mourides anciens d'obédience relâchée.	Villages mourides pionniers.
Milieu Serer ...	Village traditionnel.	Village traditionnel en voie d'évolution.	Villages pionniers.

2) En se précisant dans certaines de ses parties, ce schéma était appelé à perdre en partie son apparente cohésion. Le volet mouride s'est révélé plus complexe que prévu, et dans un premier stade tout au moins, c'est simplement entre divers tendances ou aspects du mouvement qu'il a paru possible d'envisager des comparaisons. Par ailleurs, les chercheurs se sont surtout penchés sur les problèmes du travail, et ce recueil montrera les raisons et les résultats de cette option.

Le volet serer, lui aussi, se révélait plus complexe et surtout plus spécifique que prévu, au point sans doute — mais cela peut être discuté — de diminuer l'intérêt des comparaisons prévues sur le plan inter-ethnique. Les recherches en milieu serer, en tout cas, ont tendu à se poursuivre selon une dynamique propre, commandée par leur objet, encore qu'elles aussi aient largement porté sur les problèmes du travail.

La synthèse définitive de toutes ces recherches n'est pas achevée. Pour cela, il faudra attendre que toutes les monographies soient terminées, et que les synthèses partielles soient rédigées ou en tout cas très avancées (2). Dès maintenant toutefois, il ne semble pas inutile de présenter une partie des documents recueillis : ceux qui concernent le milieu wolof mouride.

En allant du général au particulier, ces documents s'ordonnent de la manière suivante :

Une *première partie* se compose de deux articles, l'un où Ph. COUTY montre, d'une manière très générale, ce qui distingue Serer et Wolof dans l'économie sénégalaise, et l'autre où Jean COPANS souligne la spécificité sociologique du système mouride.

Une *seconde partie*, due à Jean ROCH, est consacrée à l'analyse sur cas d'espèce, du système agricole en milieu wolof mouride. Ainsi sont précisées les étroites contraintes dont les comportements économiques doivent s'accommoder.

Les problèmes du travail sont traités dans une *troisième partie* : ils nous ont semblé fondamentaux pour l'étude du mouridisme, et c'est pourquoi cette série de textes, la plus spécialisée, est aussi la plus considérable. Elle débute par une *introduction* de Ph. COUTY consacrée à l'examen de la doctrine mouride en matière de travail. La mesure du travail est ensuite abordée dans un *premier ensemble* de monographies, dont l'une (COUTY) traite de l'emploi du temps en général, et les autres des temps de travaux agricoles (COPANS, ROCH). Une *deuxième série de monographies* (COUTY, COPANS, ROCHETEAU) traite des travaux collectifs, phénomène qui nous a paru mériter une attention particulière. Ces travaux collectifs expriment en effet les formes anciennes de la vie de relation; c'est sur eux que se fonde une communauté rurale qui coexiste avec la communauté mouride et qui ne se confond pas avec elle; ces travaux collectifs constituent aussi la forme privilégiée des prestations des *taalibe* à leurs marabouts.

Un mot maintenant sur les auteurs :

Jean COPANS, né en 1942, a été allocataire de recherches de l'ORSTOM de 1967 à 1970, et prépare une thèse de troisième cycle en sociologie. Il s'est particulièrement spécialisé en anthropologie économique et politique; il se consacre également à l'étude des problèmes méthodologiques de la recherche anthropologique. Il a effectué une courte mission socio-économique en Côte d'Ivoire.

(2) Certaines de ces synthèses doivent être présentées dans des thèses de doctorat.

Philippe COUTY, né en 1932, est Maître de Recherches de l'ORSTOM et docteur ès sciences économiques. Il a séjourné quatre ans au Cameroun et au Tchad avant de venir au Sénégal, et a fait plusieurs enquêtes sur le commerce des produits vivriers africains et malgaches. Depuis 1967, il assume la responsabilité des enquêtes socio-économiques exécutées par l'ORSTOM au Sénégal, dans le cadre du programme de recherches sur les dynamismes économiques différentiels.

Jean ROCH, né en 1939, est chargé de Recherches stagiaire de l'ORSTOM; il est diplômé d'Etudes supérieures de Sciences économiques et licencié en sociologie.

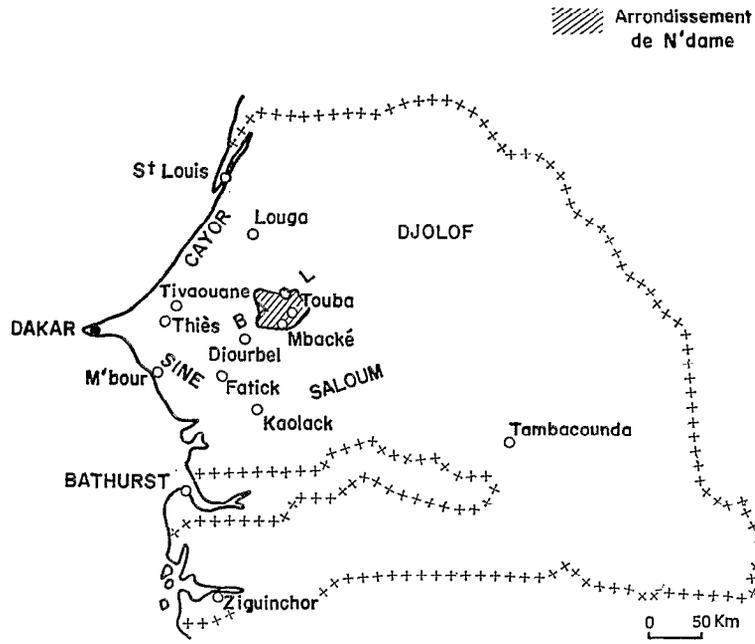
Guy ROCHETEAU, né en 1936, est chargé de Recherches de l'ORSTOM, docteur ès sciences économiques et Maître en sociologie. Il a effectué plusieurs années de recherches en Nouvelle-Calédonie avant de s'orienter vers la sociologie économique et de rejoindre, fin 1968, l'équipe déjà constituée au Sénégal.

Nous attirons l'attention sur le fait que les contributions qui forment ce volume, bien que marquées par la formation et le tempérament de chacun, nous semblent constituer une œuvre non dépourvue d'unité. En quoi consiste au juste le fameux dynamisme économique des Mourides? S'il existe, ou s'il a existé, que signifie-t-il pour les intéressés? Comment les apports de l'Islam confrérique s'intègrent-ils au substrat culturel préexistant? Sur toutes ces questions, une collaboration ininterrompue a permis d'arriver, sinon à un accord total, du moins à une certaine homogénéité dans l'approche et la manière de voir. Tous les auteurs sont d'ailleurs également conscients des imperfections de leur travail et tous souhaitent les critiques constructives qui leur permettront de le poursuivre.

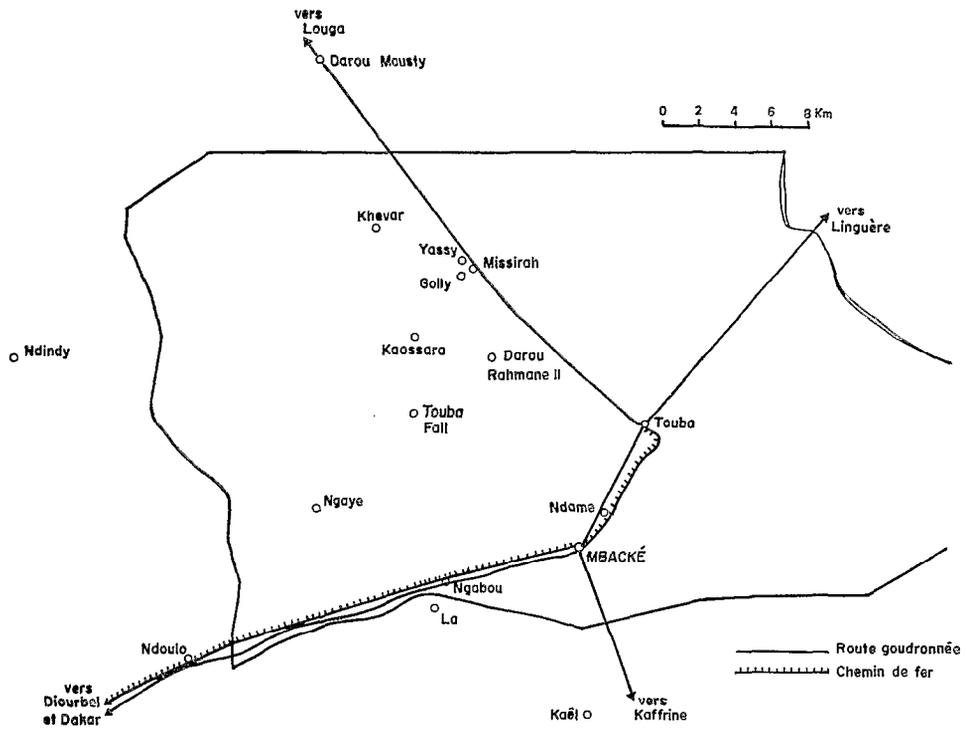
Nous tenons à témoigner notre reconnaissance envers les autorités sénégalaises, dont la collaboration nous a été infiniment précieuse. Nous remercions tout particulièrement M. le Gouverneur de la Région de Diourbel, ainsi que M. le Préfet de M'Backé et M. le Chef d'Arrondissement de N'Dame, qui ont facilité avec beaucoup d'obligeance l'installation matérielle des chercheurs dans le village de Missirah. Nous avons d'autre part contracté une dette importante envers le personnel de la SATEC (devenue SODEVA) qui n'a jamais refusé de satisfaire nos curiosités parfois importunes. Enfin, et surtout, nous remercions les marabouts et les paysans des villages étudiés, ainsi que les enquêteurs et interprètes sans lesquels ce travail n'aurait pu être mené à bien.

Dakar, juillet 1969.

Ph. COUTY, J. COPANS, J. ROCH et G. ROCHETEAU.



CARTE 1. — Situation de la zone d'enquête



CARTE 2. — Arrondissement de N'dame

L'Économie sénégalaise et la notion de dynamisme différentiel

Appliqué à l'ensemble d'une économie, le qualificatif de « dynamique » ne semble pas avoir de signification scientifique précise. Son contenu est plus pauvre que celui des deux concepts habituellement utilisés pour décrire un mouvement économique global : la croissance et le développement (1). En fait, la tradition scientifique tend à parler plutôt d'analyse dynamique que d'économie dynamique. L'adjectif qualifie alors les techniques de construction et d'appréhension de l'objet plutôt que l'objet lui-même, et dans cet emploi, il a un sens bien précis : est dynamique l'analyse qui met l'accent sur les anticipations, les délais de réaction, les taux de variation, en un mot les phénomènes économiques saisis dans leur succession (2).

On parle aussi de secteurs, de branches et d'entreprises dynamiques, mais de façon banale, pour indiquer que ce secteur, cette branche, cette entreprise sont en expansion, pratiquent une politique agressive de ventes, et témoignent en somme de l'énergie, de la vitalité et peut-être aussi de la chance des agents responsables. Insensiblement nous sommes passés de l'économie — cet arrangement abstrait de quantités — au milieu humain qui en est le support et le moteur (3).

On essayera de montrer dans cet exposé :

- sur quels résultats débouche un premier essai de repérage des dynamismes différentiels au Sénégal, et comment, pour dépasser cette approche superficielle, il est nécessaire de formuler une hypothèse sur l'économie globale;
- comment s'est exprimé, sur la base de cette hypothèse, le dynamisme socio-économique de certains groupes sénégalais.

Deux remarques pour conclure cette introduction :

- la perspective adoptée ici se révèle fructueuse dans d'autres domaines couverts par les sciences humaines. Qu'il suffise de rappeler ici la vogue des théories pluralistes en science politique (4);

(1) Pour une formulation récente du contenu de ces deux concepts, voir F. PERROUX (1968), pp. 247, 248.

(2) Voir F. MACHLUP (1967), pp. 9, 42.

(3) Même les théoriciens de l'économie pure étaient conscients de la nécessité d'une telle démarche. Ainsi WALRAS ironisant sur la définition que SAY donne de l'économie politique : « Il semble d'après lui que les richesses se forment d'une manière indépendante de la volonté de l'homme... » [WALRAS (1952), p. 8]. Pour une tentative intéressante de mesurer à quel point la production dépend peu des disponibilités naturelles et bien plus de la « volonté de l'homme », voir B. MALDANT (1968).

(4) Cf. M. F. LOFCHIE (1968).

— le souci de rattacher certains types d'activité à des groupes significatifs est peut-être le propre de ce qu'on appelle l'anthropologie économique. Par groupes significatifs, on entend des groupes perçus dans leur *culture* propre, et visant à réaliser certaines *fins*. Les discontinuités culturelles entre groupes et les oppositions ou différences entre les valeurs reconnues par les groupes sont alors considérées comme ressortissant à l'analyse économique.

I

Ce milieu humain, il est intéressant de le découper en groupes qui témoignent soit d'une préférence marquée pour certaines activités, soit d'un intérêt plus intense que celui d'autres groupes pour le domaine de l'activité économique et du gain monétaire en général.

La recherche prend alors deux orientations : descriptive, explicative ensuite :

Description.

On recensera :

— Dans la distribution par ethnies des agents qui se consacrent à une activité donnée (commerce du charbon de bois, production maraîchère...) les proportions anormales — non attribuables au hasard — d'agents appartenant à *une* certaine ethnie. Ceci, bien sûr, en tenant compte de la situation géographique.

Dans une ville éloignée du domaine territorial propre à une certaine ethnie, on a le droit, par exemple, de se demander pourquoi cette ethnie monopolise certains métiers; la situation n'aurait plus rien de surprenant dans le pays d'origine de l'ethnie en question.

— Dans la population totale, les groupes auxquels on peut attribuer une proportion de réussites économiques (en tout domaine) non imputable au hasard statistique.

Le schéma qui vient d'être donné est celui d'une démarche idéale; la réalité est toujours beaucoup moins simple.

Explication.

En associant certains groupes à certaines activités, ou en attribuant à certains groupes un taux anormal de réussite (ou une apathie économique particulièrement intense), on n'a encore rien expliqué. L'ethnie n'est qu'un cadre, où classer les comportements; elle n'explique pas pourquoi ces comportements sont ce qu'ils sont. Quand Everett HAGEN adopte l'approche esquissée ci-dessus pour construire une théorie du changement économique et social, il propose — et tente de vérifier — l'hypothèse suivante : s'intéressent particulièrement à la réussite économique les groupes qui, à un moment de leur histoire, ont subi une diminution de leur statut social et politique, ainsi que de leurs privilèges (5).

Au Sénégal, on peut rattacher certaines activités à certains groupes, et c'est même un type de recherches extensives qui pourrait donner d'intéressants résultats. Très utiles au plan de la description et de la connaissance pratique du pays, ces énumérations ne permettraient cependant peut-être pas de dépasser des explications fondées sur :

— Les restes de la division traditionnelle du travail en groupes plus ou moins assimilables à des castes (exemple : les *Laobe* sont spécialisés dans le travail du bois (6).

(5) E. HAGEN (1962).

(6) En fait, ce type d'explication n'épuise jamais la réalité. J.-P. DUBOIS, géographe de l'ORSTOM, a attiré mon attention sur le fait que les *Laobe* sont aussi spécialisés dans le commerce des ânes. Voir sur ce sujet MOLLIER (1967), pp. 106-107.

— La situation géographique : ce sont des Maures qui conduisent les caravanes de chameaux chargés de sel de la région de Fatick jusqu'en Mauritanie, et qui vendent une partie de ce sel pendant la portion sénégalaise du trajet (7).

— Ou tout simplement des circonstances historiques apparentées au hasard. C'est cette explication résiduelle qu'on est bien forcé d'adopter, au moins provisoirement, pour les phénomènes locaux tels que l'emprise des Peuls du Fouta sur le commerce du charbon de bois à Kaolack ou le portage d'eau par les Haratines à Dakar (8).

Si l'on cesse de se borner à noter les domaines où se manifeste le dynamisme économique de telle ou telle ethnie, et si l'on cherche à repérer de manière plus générale des différences dans l'intensité de ces dynamismes, on sent très vite le besoin d'une hypothèse préalable sur le mouvement global de l'économie. Pourquoi ? Parce que la recherche des groupes dynamiques est nécessairement fondée sur une critique des réalités de la croissance ou du développement économiques dans le pays considéré. Au Sénégal par exemple, un examen superficiel de certains indicateurs permet de déclarer que de 1865 à 1965, l'économie a connu une remarquable croissance (9). Or, les choses se compliquent si l'on songe que pendant la période considérée — et sauf peut-être vers sa fin — il n'y a pas vraiment eu d'économie sénégalaise. Il y a eu d'une part une économie dominante, celle de la métropole, avec les agents qui s'y rattachent de près ou de loin, et d'autre part une économie dominée, dont la nature véritable n'est pas claire.

Ce découpage organique méconnaît les pseudo-frontières tracées sur les cartes, mais il permet de classer les agents économiques en deux groupes :

— les agents étrangers, commerçants et fonctionnaires (Européens, Libanais) dont le dynamisme fournirait assurément à l'économiste un passionnant sujet d'étude, mais qui ne se rattachent qu'indirectement à l'économie sénégalaise;

— les agents autochtones, dont le dynamisme ne peut se manifester que dans des directions qu'il s'agit maintenant d'élucider. Pour y parvenir, un détour théorique est nécessaire.

II

Mil et sorgho destinés à l'autoconsommation, arachides collectées autrefois par les traitants et maintenant par les coopératives, telles sont les deux productions principales des paysans du Bassin Arachidier Sénégalais (avec en plus l'élevage chez les Serer). Les tonnages d'arachides produits ne doivent pas faire illusion : ces paysans ne font qu'assez peu appel au marché pour satisfaire leurs besoins fondamentaux. Même chez les Wolof, assez portés à diminuer leurs cultures vivrières au profit de l'arachide, les gens consomment avant tout la récolte du champ de mil que tous cultivent en commun sous la conduite du chef de carré. Encore actuellement, le revenu annuel monétaire ne dépasse guère une dizaine de milliers de francs C.F.A. par actif. L'impôt payé, ce faible revenu semble être considéré comme un revenu discrétionnaire, destiné à satisfaire des besoins moins immédiats que ceux de la consommation quotidienne; aussi les paysans s'accoutument-ils difficilement à la nécessité d'en prélever une partie pour l'investissement en matériel et l'achat d'engrais.

Même si l'on tient compte d'une entraide villageoise toujours très vivante, l'unité familiale n'utilise au bout du compte que sa propre force de travail : les navétanes, que l'on rencontre surtout dans les Terres-Neuves du Sine-Saloum, ne sont pas des salariés, et l'emploi des firdous (10) n'est pas fréquent chez les paysans ordinaires. Inversement,

(7) Mais pourquoi les Maures contrôlent-ils une grande partie du commerce de détail ?

(8) Exemples signalés par J.-P. DUBOIS.

(9) 1865, 5.811 t d'arachides produites (X. GUITRAUD, 1937); — 1965, 1 112 000 [Situation Eco. du Sénégal (1967)].

(10) Ouvriers agricoles saisonniers employés à la récolte des arachides.

le travail consenti au bénéfice des marabouts est fourni sans contrepartie matérielle.

On a donc affaire à un système hybride, largement fondé sur l'autoconsommation, et ne participant à l'économie de marché que d'une manière ambiguë. Le concept d'économie paysanne, élaboré par Alexandre CHAYANOV (11) semble bien adapté à une réalité aussi spécifique.

En économie paysanne, la cellule de production est l'exploitation familiale, qui ne verse pas de salaires. Cette catégorie économique étant absente, il est impossible de calculer profit, rente, intérêt, et la théorie des quatre facteurs de production (travail, capital, terre, esprit d'entreprise) devient inapplicable.

La quantité produite annuelle est fixée par la cellule de manière à suffire à ses besoins; elle résulte d'une confrontation interne d'évaluations subjectives entre les besoins familiaux d'une part, la fatigue due au travail d'autre part (12). Bien entendu, cette confrontation fait implicitement référence aux conditions objectives dans lesquelles se trouve la cellule de production.

On voit que la logique fondamentale du système est de préserver, de sauvegarder un équilibre. Dans un tel contexte, le seul dynamisme possible est un dynamisme de réaction, visant à résoudre les tensions apparues dans certains domaines. Au Sénégal, tensions et réactions s'articulent pendant la période coloniale en un processus complexe où jouent :

- l'introduction et l'extension d'une spéculation nouvelle (l'arachide);
- les fluctuations des prix du marché (13);
- l'appauvrissement des sols, entraînant éventuellement une extension des cultures ou une migration facilitée par la construction des chemins de fer;
- l'augmentation de la population (2,5 % par an ces dernières années) et l'apparition de densités critiques.

Ce sont les diverses formes de ce dynamisme de réaction dans une économie paysanne dominée que nous allons nous attacher à caractériser maintenant.

III

Toute la difficulté de cette démarche vient de ce qu'il est impossible d'analyser les différentes formes revêtues par le dynamisme de réaction auquel il a été fait allusion plus haut sans tenir compte d'éléments qui n'ont rien d'économique. Ceci est vrai à deux points de vue :

1. En premier lieu, la partie anciennement peuplée du Bassin Arachidier (14) est le théâtre d'au moins deux types d'économie paysanne, avec deux formes de relation à l'économie de marché envahissante ou dominante. On constate d'une part la réticence prolongée des paysans serer tournés vers la sauvegarde d'un équilibre complexe entre les hommes et les ressources, et d'autre part l'insertion apparemment plus facile des Wolof dans les circuits de l'arachide.

On peut voir là le résultat d'une différence entre les dynamismes de réaction de ces deux ethnies. Or, il existe d'autres domaines — par exemple l'attitude à l'égard de l'Islam — où Wolof et Serer se sont comportés de manière différente, et il se trouve que les modalités du comportement religieux peuvent être utilement rapprochées de celles

(11) A. CHAYANOV (1966).

(12) « *We take the motivation of the peasant's economic activity not as that of an entrepreneur who, as a result of investment of his capital, receives the difference between gross income and production overheads, but rather as the motivation of the worker on a peculiar piece-rate system which allows him alone to determine the time and intensity of his work.* » CHAYANOV (1966), « *Peasant Farm Organization* », p. 42.

(13) Qu'on songe à la chute des prix qui caractérisa les années 1886-1887, et qui entraîna des refus de cultiver [WITHERELL (1964), pp. 144-145].

(14) Sans les Terres-Neuves, mais avec le Baol mouride.

du comportement économique. Non pour bâtir des pseudo-explications fondées sur les qualités supposées inhérentes à l'une et à l'autre ethnie : réceptivité wolof, méfiance et réserve serer, mais pour chercher si l'Islam, sous la forme de la confrérie mouride, n'a pas fourni des moyens de composer avec l'économie de marché.

2. En second lieu, et pour limiter cet exposé au cas wolof, on peut démonter l'articulation de la réaction étudiée en distinguant :

- des groupes significatifs;
- une interprétation religieuse des réalités économiques.

Les groupes significatifs sont les marabouts et les *taalibe* (disciples), unis par une relation spécifique sur laquelle il ne peut être question de s'étendre ici (15), mais qui constitue la pièce maîtresse du système.

L'interprétation religieuse de la réalité économique est celle que les Mourides ont été amenés à donner au concept de travail, en utilisant précisément la relation marabout-*taalibe*. L'économie de marché que la puissance coloniale introduisait au Sénégal pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle reposait sur trois principes :

- le travail se vend et s'achète, son prix s'établit sur un marché;
- la création de monnaie doit être réglée par un mécanisme automatique;
- les marchandises doivent circuler entre les pays sans obstacles ni préférences (16).

C'était surtout le premier de ces principes qui risquait de bouleverser l'équilibre des sociétés africaines, notamment si, avec le travail, la terre également était proclamée marchandise.

Que se passe-t-il en fait chez les Wolof à cette époque ? Objectivement, l'économie de marché — c'est-à-dire l'arachide — fait d'extraordinaires progrès, mais il ne s'ensuit pas que les populations y participent autant qu'on pourrait le croire. Les gens donnent, ou tendent à donner à la catégorie économique libérale la plus importante et la plus dangereuse un contenu tout à fait original, et cette réaction témoigne d'un dynamisme à la fois culturel et économique extrêmement intéressant.

Loin de voir dans le travail une marchandise dont le prix dépendrait en somme de celui d'un kilo d'arachides, les paysans mourides le considèrent comme un moyen d'exprimer leur attachement aux marabouts qui les guident (17). Il s'agit d'une véritable invention collective, née de la pratique quotidienne, et sur laquelle on trouve peu de renseignements dans les écrits d'Amadou BAMBA, fondateur de la confrérie (18). Tout se passe comme si marabouts et *taalibe* avaient découvert et mis au point ensemble un double moyen :

- de donner un contenu et une forme populaires au mysticisme soufi;
- d'absorber en la neutralisant l'économie de marché et ses catégories.

Il est difficile de mesurer aujourd'hui l'importance d'un tel phénomène. Bien souvent, le mouridisme en milieu rural n'a plus les formes contraignantes d'autrefois; les *daara* se sont transformés en villages, et dans certains de ces villages les paysans ne consacrent pas plus de 10 % de leur temps de travail aux champs du marabout. Aussi bien, des

(15) Cette relation implique la possession d'un charisme par le marabout (en wolof : *barke*); elle fonde une hiérarchie à fonctions multiples : rendre socialement viable le mysticisme confrérique, organiser la production, fournir des structures de commandement, etc.

(16) K. POLANYI (1957), p. 135. Cet autre passage de POLANYI est très significatif : « A market economy is foisted upon an entirely differently organized community; labor and land are made into commodities... which is a short formula for the liquidation of every and any cultural institution in an organic society. »

(17) La signification des prestations de travail fournies par les *taalibe* est évidemment très difficile à cerner. Un aspect en particulier ne doit pas être négligé : travailler pour le marabout a pour but de briser l'orgueil du *taalibe*, et ce trait, selon un informateur, différencie précisément Tidjanes et Mourides. Ce qui est certain, c'est qu'il serait aussi simpliste de voir dans ces prestations de travail une forme d'exploitation que de considérer la dot comme le simple prix d'achat d'une femme.

Cf. COUTY (1968), p. 32.

(18) Cf. DUMONT (1968).

phénomènes de cet ordre sont toujours très complexes : même en 1915, les Mourides ne travaillaient pas que pour leur marabout, ce dernier n'était pas seul détenteur et seul vendeur de l'arachide produite, il ne formait pas complètement écran entre le paysan et l'économie mondiale. Jamais les paysans n'ont apporté tout leur travail à leur marabout, en tout cas pas pendant toute leur vie. Ils vendaient eux-mêmes leurs arachides aux traitants, ils continuaient à faire fonctionner tout un système de travaux collectifs organisés en dehors du marabout...

Au bout du compte, l'économie de marché a fini par envahir le pays, au point que les cultures vivrières ont dangereusement diminué et que le Sénégal doit importer 150 000 tonnes de riz par an (19). Ce résultat final — et inévitable — ne doit pourtant pas masquer l'ambiguïté de l'évolution antérieure : lorsque marabouts et *taalibe* mourides se sont lancés dans les défrichements et la culture de l'arachide, ils n'adoptaient l'économie de marché qu'en apparence, puisqu'ils ne faisaient pas du travail une marchandise comme l'exige la logique du système. A la limite, ce compromis original peut être analysé comme une tentative de résistance à l'économie de marché, encore que les intéressés n'en aient évidemment pas eu conscience (20).

Rien de tel chez les Serer. Amadou BAMBÀ ne réussit jamais à convertir le Bour Sine (21) et l'islamisation de cette ethnie ne semble avoir progressé que très récemment. Ne se mouridisant pas, les Serer — si notre hypothèse est juste — ne pouvaient neutraliser l'économie de marché tout en paraissant l'adopter; ils y ont donc tout simplement résisté, conservant leurs cultures vivrières, perfectionnant leur civilisation agraire et refusant de migrer en dépit de leur forte densité de population. Ceci alors que les Wolof, sous la conduite de leurs marabouts, occupaient les espaces disponibles en chassant au besoin les pasteurs peul qui s'y trouvaient. Aujourd'hui encore, les différences de comportement économique entre les deux ethnies se manifestent en de nombreuses occasions. Pendant les travaux collectifs étudiés dans un village serer (les *sim*) par exemple, les repas sont beaucoup moins plantureux que ceux des *santaane* wolof observés non loin de là : le riz et la viande apparaissent rarement, parce que les Serer hésitent à s'endetter alors que les Wolof le font à l'excès. Pour la même raison, l'équipement des paysans en petit matériel agricole a progressé moins vite chez les Serer que chez les Wolof.

*
*
*

On peut dire en conclusion que la notion de dynamisme différentiel paraît de nature à faciliter l'analyse des comportements économiques, à condition — dans le cas qui nous occupe — d'envisager ces dynamismes non pas au point de vue strictement économique, mais comme susceptibles d'inspirer des réactions complexes alliant l'invention collective en matière culturelle et religieuse, la construction de nouvelles structures sociales et la stratégie du contact avec une économie dominante et perturbatrice. Un ultime aspect du phénomène a d'ailleurs été volontairement passé sous silence dans cet article : le mouridisme a souvent été analysé, à juste titre sans doute, comme une réponse politique à la pénétration coloniale. A l'encadrement traditionnel que le colonisateur avait contribué à détruire, le mouridisme aurait substitué de nouvelles structures hiérarchiques exprimant la résistance populaire à la domination étrangère (22). Le schéma de cette résistance est d'ailleurs difficile à tirer au clair, car les protagonistes sont nombreux : le colonisateur, les paysans, les *tyeddo* païens oppresseurs des paysans, et les marabouts. Un auteur va jusqu'à parler d'une « véritable lutte des classes » entre prolétaires et aristocratie fétichiste, ou entre cultivateurs et guerriers, aboutissant à faire des

(19) *Situation économique du Sénégal* (1967), p. 79.

(20) DUMONT et MONTEIL ont insisté sur la nécessité d'analyser le mouridisme et la doctrine mouride à la fois sur deux plans, objectif et subjectif. Subjectivement, Amadou BAMBÀ n'était probablement qu'« un homme de rêve, un ascète perdu dans ses contemplations » (commandant du cercle de Louga en 1911). Objectivement, il a été l'instrument, et ses Mourides avec lui, de toute une dynamique sociale.

(21) KLEIN (1968), p. 226.

(22) WITHERELL (1964), pp. 165, 172-173, 187.

marabouts les chefs naturels de la foule contre ses oppresseurs (23). Dans une certaine mesure, cette optique minimise le rôle joué par le colonisateur. KLEIN, par exemple, a vu dans les débuts de l'expansion islamique le fruit de tensions purement internes à la société africaine... On pressent quelles difficultés guettent l'analyse scientifique en ce domaine. Néanmoins, cet aspect des mouvements confrériques, et du mouridisme en particulier, ne saurait être négligé : les dynamismes économiques sont aussi des dynamismes politiques.

BIBLIOGRAPHIE

- CHAYANOV A. V. (1966). — *Theory of the Peasant Economy*. Homewood Irwin, Illinois.
- COUTY Ph. (1968). — *Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol*. ORSTOM, Dakar (multigr.).
- DUMONT F. (1968). — *Essai sur la pensée religieuse d'Amadou Bamba (1850-1927)*. Thèse de 3^e cycle, Univ. Dakar, 3 vol. (multigr.).
- FIRTH R. (1967). — Themes in Economic Anthropology, pp. 1-28. In R. FIRTH, ed. *Themes in Economic Anthropology*, Londres, Tavistock public.
- GUIRAUD X. (1937). — *L'arachide sénégalaise*. Paris, Librairie Technique et Economique.
- HAGEN E. E. (1957). — The process of economic development. *Econ. Development and Cultural Change*, 5 (avril).
- HAGEN E. E. (1962). — *On the Theory of social change*. Massachusetts Inst. Technol.
- LOFCHIE H. F. (1968). — Political theory and African politics. *J. Mod. Afric. Stud.*, vol. 6, n^o 1 (mai).
- KLEIN M. (1968). — *Islam and Imperialism in Senegal, Sine-Saloum (1847-1914)*. Stanford Univ. Press.
- MACHLUP F. (1967). — *Essays in Economic Semantics*. The Norton Library, New York.
- MALDANT B. (1968). — Facteurs naturels. Population et production agricole. *Rev. Tiers-Monde*, t. IX, n^o 34 (avril-juin).
- Ministère du Plan et du Développement, Service de la Statistique (1968). — *Situation économique du Sénégal (1967)*, Dakar (multigr.).
- MOLLIEN G.-Th. (1967). — *L'Afrique Occidentale en 1818 vue par un explorateur français : Gaspard-Théodore MOLLIEN*. Présentation de H. DESCHAMPS. Paris, Calmann-Lévy.
- MONTEIL V. (1966). — Esquisses sénégalaises. *Initiations et Etudes Africaines*, n^o XXI, I.F.A.N., Dakar.
- PERRoux F. (1968). — Les investissements multinationaux et l'analyse des pôles de développement et des pôles d'intégration. *Rev. Tiers-Monde*, t. IX, n^o 34 (avril-juin).
- POLANYI K. (1957). — *The great transformation*. Beacon Press, Boston.
- WALRAS L. (1952). — *Eléments d'économie politique pure*. Paris, Pichon et Durand-Auzias.
- WITHERELL J. W. (1964). — *The response of the people of Cayor to French penetration (1850-1900)*. Ph. D. dissertation. Ann Arbor, Michigan.

(23) ARNAUD (1912), cité par MONTEIL (1966), p. 110.

La notion de dynamisme différentiel dans l'analyse sociologique : société traditionnelle, système mouride, société sénégalaise (1)

La démonstration proposée par Ph. COUTY dans le cadre de la théorie économique appelle inévitablement une démonstration complémentaire de l'analyse sociologique. Cela provient d'une part des concepts employés et du point de vue qui replace l'économique au sein de l'évolution socio-historique globale. Mais c'est également la forme même de l'enquête — interdisciplinaire — qui nous impose cet objectif : peut-il y avoir à propos d'un objet identique, une mise en œuvre *commune* de deux discours scientifiques, distincts et complémentaires, et aux pratiques spécifiques ?

La théorie sociologique a comme objet les groupes sociaux, l'examen de leurs propriétés et de leurs rapports, ainsi que la structure la plus générale de ces rapports, la société. Evidemment les divergences théoriques sont nombreuses quant à la manière de *délimiter* et de *définir* le fonctionnement de ces rapports. Et la notion de dynamisme différentiel, avec tout ce qu'elle sous-entend (2), fait surgir en filigrane le fameux débat : dynamisme-structuralisme.

Comme il s'agit d'un débat fondamental pour la sociologie, il serait malhonnête de l'esquiver, mais d'autre part le but de cette contribution n'est pas l'examen des raisons de ce débat (d'autant plus qu'on ne peut le réduire à la dichotomie simpliste : dynamisme/structuralisme). Notre démarche aura donc deux objectifs :

1. L'explication sociologique du phénomène mouride grâce à l'emploi notamment de la notion de dynamisme différentiel.
2. La démonstration pratique des raisons du choix de telle démarche théorique plutôt que de telle autre.

L'image (3) du mouridisme, proposée par la littérature existante, est largement idéologique et historiquement datée. Nous n'analyserons pas les raisons de ce phénomène

(1) Cet article est l'ébauche d'une thèse de doctorat de 3^e cycle en préparation consacrée à l'*Organisation du travail agricole et la stratification sociale dans les villages mouride du Sénégal*, et que dirige le Pr G. BALANDIER. Certaines hypothèses ont donc un caractère provisoire, qu'accentue la présentation sommaire de certains phénomènes. Ce texte ne présente donc pas un point de vue définitif. Il a bénéficié des critiques et corrections suggérées par notre femme et nos collègues Ph. COUTY, J.-M. GASTELLU, J. ROCH et G. ROCHETEAU.

(2) Il suffit de rappeler le sous-titre du tome 1 de *La vocation actuelle de la sociologie*, de G. GURVITCH, vers une sociologie *différentielle* ou le projet théorique de G. BALANDIER d'élaborer une anthropologie *dynamique et critique*.

(3) Cette image est devenue une imagerie grâce à la répétition (rarement avouée comme telle) des descriptions et des analyses de P. MARTY.

mais il nous faut rappeler ce point de départ pour son importance méthodologique. Cette image nous conduisait, au point de vue sociologique, à appréhender le mouridisme en termes de structures formelles (de hiérarchie sociale, de subordination, d'exploitation) et de groupes définis (sinon « clos » : ordres, castes, marabouts, *taalibe*). Hiérarchisation, homogénéité, correspondance prescriptions idéologiques / pratique sociale très marquée, tels étaient les critères distinctifs de la réalité mouride. Et puis, progressivement, le travail de terrain révèle tout autre chose : une fluidité des situations, des relations, une société hétérogène aux prescriptions idéologiques singulièrement limitées (4). Cette seconde image confrontée à la première nous a conduit à penser cette dernière comme *témoignage historique* et *vision idéologique* (5). Mais du coup l'histoire se voit accorder un rôle fondamental : non seulement elle nous révèle une évolution (6), mais aussi et surtout elle nous permet de saisir les variations possibles d'une structure sociale. En saisissant les variations on saisit également les invariances et ce qui est proprement la structure du système (et des possibilités qu'elle offre aux différents groupes sociaux qui le composent). En effet la dimension diachronique de l'analyse sociologique permet de *différencier* les éléments du système et de les mettre à *leur juste place*. De même elle permet de définir les *conditions de possibilité* du système ainsi que ses conditions de *reproduction* et de *transformation*. La diachronie ouvre donc la voie à l'explication (7) mais c'est dans la nature spécifique des divers groupes, rapports et systèmes sociaux qu'il faut finalement rechercher celle-ci (8).

Nous étudierons donc successivement les conditions d'apparition, de fonctionnement et de reproduction, de transformation du système mouride. La notion de dynamisme différentiel nous permettra, peut-être, de préciser l'originalité de ce dernier.

LES CONDITIONS D'APPARITION : CONDITIONS DE POSSIBILITE ET GENESE DU SYSTEME MOURIDE

Le système mouride se définit structurellement par la relation marabout-*taalibe* (9). C'est cette relation sociale spécifique qui en définit à la fois le processus de constitution et le fonctionnement. Mais au niveau des conditions d'apparition du système, il faut distinguer entre les *conditions de possibilité* et la *genèse* proprement dite. L'examen des conditions de possibilités d'un système se situe sur deux plans distincts mais complémentaires :

1. Délimitation des éléments antérieurs au système qui entrent dans la constitution de celui-ci.

(4) Evidemment, toute approche empirique relativise les affirmations antérieures et produit pendant un certain temps une vision « floue » des hommes et de leurs rapports. Mais il s'agit ici, à vrai dire, de tout autre chose et à bon droit on peut définir cette « fluidité » comme structurale. Les principes organisateurs de cette réalité sociale se définissent plus par le couple *inertie* (sociologique)/reconnaissance (du pouvoir) que par le couple *cohésion* (sociale)/contrainte (religieuse).

(5) Il nous faut tenir compte du facteur suivant : toutes les analyses précédentes du phénomène mouride se sont concentrées sur la hiérarchie maraboutique. On en a conclu à une identité du système à tous ses niveaux. Cette vision quasi-hégélienne (le principe mouride) est remise en cause dès que l'on se situe au niveau élémentaire du système : c'est-à-dire au niveau villageois (et même individuel). Le cadre de notre enquête fut bien sûr un des facteurs les plus importants quant au renouvellement de la vision du phénomène mouride. Le choix de ce cadre d'enquête fut bien sûr volontaire.

(6) Saisir l'évolution d'un système grâce à son histoire est un truisme. Présenter pendant 50 ans (de MARTY à MONTEIL) le système mouride de façon presque identique fait beau jeu de l'histoire et de l'évolution naturelle d'un système social. Ce qui est étonnant ce n'est pas que le système ait évolué, c'est que ceux qui l'ont décrit ne se soient jamais demandé si le système en question évoluait. Que la plupart des études récentes soient fondées sur des documents de seconde main (actualisation statique d'une description passée) ne change rien à l'affaire : il y a là une dimension théorique absente des préoccupations de ces chercheurs.

(7) C'est ce que souligne M. GODELIER (1969) : « La science historique mobilise et unifie toutes les sciences humaines. A ce prix, elle peut découvrir la logique *cachée* de structures sociales et de comportements qui paraissent au premier abord, lorsqu'ils appartiennent à des sociétés archaïques ou non-occidentales, étranges sinon absurdes » (p. 117).

(8) La structure, par définition, c'est la forme finie (limite) des conditions de possibilité. Remonter des possibilités (variations) à la structure (invariant) ce n'est pas remonter des effets à la cause, c'est schématiquement, construire (l'inconnu) à partir de l'empirique (connu).

(9) Cette relation sera décrite et analysée dans la seconde partie ci-dessous.

2. Détermination de la conjoncture (le moment historique) qui permet la transformation ou une nouvelle combinaison de ces éléments.

Concrètement, au niveau de l'étude du phénomène mouride, cela implique l'analyse :

1. Des origines historiques (externes) de la relation marabout-*taalibe* puisque l'Islam et sa forme confrérique est un phénomène d'importation en Afrique Noire et au Sénégal en particulier.

2. De la conjoncture historique (deuxième moitié du XIX^e) qui rend possibles son implantation et son développement au Sénégal.

C'est à la suite de cette démonstration que peut être saisie la genèse du système mouride, c'est-à-dire le processus socio-historique qui produit ce système social spécifique qu'est le mouridisme. La dynamique de ce processus organique, c'est-à-dire la différenciation de la confrérie mouride d'avec les autres confréries musulmanes, par l'établissement de formes originales de peuplement et de rapports sociaux, n'est pas donnée par la conjoncture. Cette distinction est d'autant plus fondamentale que cette conjoncture historique concerne l'ensemble sénégalais et que le mouridisme n'est qu'un système à l'intérieur d'une société globale (que l'on considère le niveau ethnique wolof ou inter-ethnique constitué par l'ensemble des ethnies sénégalaises).

Les origines.

Les origines du mouridisme en tant que phénomène confrérique peuvent remonter fort loin. Il est admis, en effet, que le phénomène confrérique provient du développement du mysticisme soufi. Les formes « conventionnelles » (ou non) que prennent certains regroupements autour d'hommes saints : *ribat*, *zawiya* et le rôle spirituel et temporel de direction que prennent les marabouts, marquent bien la spécificité sociologique de ces mouvements confrériques. C'est en Afrique du Nord que ces caractères seront bien mis en valeur et c'est également de l'Afrique du Nord que provient l'islamisation des zones soudaniennes. Il est fondamental de saisir le mécanisme de cette islamisation et du développement correspondant des fonctions maraboutiques. Les marabouts sont à la fois des lettrés, des conseillers politiques, des diffuseurs de la foi nouvelle, etc. De même il faut examiner le rôle des différentes confréries, Quadiriya, Tidjaniya et les enseignements idéologico-religieux qu'elles propagent. Enfin, l'adaptation de l'Islam à la société traditionnelle est un processus lent et contradictoire, fait de progressions et de reculs, touchant d'abord les élites et le pouvoir. L'importance du phénomène confrérique dans la deuxième moitié du XIX^e siècle au Sénégal provient justement de ce renversement des dynamismes : d'un phénomène superficiel (et utilisé selon les circonstances et les besoins politiques de l'heure), l'Islam devient un mouvement profond, de masse. Mais pour expliquer cet « événement » historique, il fallait que soient clairement mis en lumière les éléments et facteurs antérieurs à la crise qui a vu naître le mouridisme et que soit expliquée la nature originelle de certains rapports et de certaines fonctions sociales que ce dernier utilisera pour se répandre. Cette analyse sociologique est nécessaire (bien qu'elle ne soit pas le fruit d'un travail de terrain) pour souligner l'extériorité radicale aux sociétés sénégalaises de la relation sociale constitutive du système mouride, c'est-à-dire la relation marabout-*taalibe*.

La conjoncture.

L'apparition du système est rendue possible par une crise sociale et politique, qui s'accompagne de perturbations économiques profondes. C'est la structure de cette conjon-

ture que nous allons brièvement analyser. A partir de 1850, on peut schématiquement distinguer trois séries de facteurs concomitants :

1. La crise larvée des systèmes politiques wolofs dont la faiblesse est un signe de détérioration sociale.
2. Les péripéties de la conquête politico-militaire française.
3. Le développement de la culture commerciale de l'arachide (et le rôle de l'impôt de capitation).

Cette conjoncture ouvre la voie à une déstructuration partielle des rapports sociaux traditionnels, des hiérarchies politiques et des systèmes agro-économiques. Le jeu dialectique des trois séries de facteurs, dont certains sont le fruit de logiques extérieures aux sociétés en cause, approfondit le processus de crise sociale et politique. La conquête coloniale accélère la crise politique (10) mais provoque également des réactions sociales plus ou moins violentes que tempère ou accélère le développement de la culture de l'arachide.

Le premier résultat de cette situation est la recrudescence d'un islamisme militant (n'oublions pas le contexte plus général de l'Afrique occidentale avec El Hadj Omar, Samory, etc.). Le marabout devient un meneur d'hommes, un prédicateur plein de prosélytisme et même un homme de guerre. Ainsi, au Sénégal, les exemples de Ma Ba dans le Sine-Saloum (1861-1867) et de Mamadou Lamine dans le Haut-Sénégal (1885-1887) (11). Dans cette situation de crise généralisée, le marabout est amené à prendre ouvertement des responsabilités sociales : les raisons peuvent être de tous ordres et non seulement religieuses. D'autre part, la relation entre le marabout et ses fidèles s'affermi, tout en transcendant les anciennes allégeances politiques et sociales. Avec l'intervention croissante des marabouts dans la vie socio-politique se dessine une nouvelle *force sociale* fondée sur la mobilisation religieuse. Mais il ne s'agit pas encore, à proprement parler, d'un modèle ou d'un système social cohérent.

Ce qui transforme radicalement la situation c'est la victoire française et l'écroulement des superstructures politiques traditionnelles, ou le refus par les Wolof de les reconnaître lorsqu'elles deviennent trop ouvertement un instrument pro-français. A ce moment s'implante réellement l'économie monétaire : l'impôt de capitation et la culture de l'arachide en vue de sa commercialisation. Ce double processus : destruction de la superstructure politique et idéologique, production pour le marché conduit à une certaine indépendance des producteurs et des individus par rapport aux hiérarchies sociales traditionnelles. Ainsi apparaît la possibilité d'une dépendance maraboutique.

La genèse.

La forme spécifique de dépendance maraboutique que va réaliser le mouridisme, s'explique par une différenciation d'avec la forme « traditionnelle » de cette dépendance que représente la confrérie Tidjane, déjà largement implantée et par une *prise en charge* des mouvements sociaux résultant de la conjoncture décrite précédemment. WITHERELL a assez clairement démontré dans son ouvrage le caractère « collaborateur » de la confrérie Tidjane lors de l'implantation coloniale française (12). Le mouridisme, par contre, prendra dans un premier temps (1886-1915) une signification objective de résistance potentielle à

(10) Il faut bien souligner qu'elle n'en est pas la cause première.

(11) Cf. notamment KLEIN (1968 a, 1968 b), NYAMBARZA (1969) et BATHILY (1969).

(12) Cf. WITHERELL (1964). Ce « collaborationnisme » avait déjà été mis en valeur en Afrique du Nord. Les tidjanites se refuseront à suivre le mouvement de résistance de l'Emir Abd-El-Kader qui était pourtant des leurs (1836-1840).

cette même implantation coloniale (13). En effet, la nécessité de trouver de nouvelles terres, le refus de la présence coloniale (par le non-paiement de l'impôt de capitation par exemple) ainsi que l'insécurité sociale et politique sont des facteurs de *démobilisation sociale*, de fuites et de migrations. Le mysticisme très profond d'Amadou Bamba devient un puissant élément polarisateur de ces mouvements sociaux. Et finalement c'est le mouridisme qui réalisera la synthèse de ces refus et de ces aspirations en créant un système social et idéologique homogène et cohérent (14). Cet encadrement maraboutique, s'il donne une forme originale à un phénomène de restructuration sociale, n'ouvre cependant pas la voie à une transformation radicale de la société wolof (puisque le mouridisme s'est essentiellement identifié à l'ethnie wolof malgré son caractère supra-ethnique). De fait, les modifications des forces productives et des rapports de production sont d'abord le fruit de l'introduction de l'arachide. Le mouridisme, tout en contribuant à une certaine modification des rapports de production, n'est finalement qu'une forme originale donnée à celle-ci (15). En effet, les structures du système mouride ne sont en contradiction ni avec les structures de la société traditionnelle, ni avec les besoins de l'économie monétaire. C'est cette non-contradiction qui explique que le mouridisme, tout en constituant un système de relations sociales globales, n'est pas à proprement parler une société en tant que telle. La mise en place de la hiérarchie maraboutique et d'implantations humaines nouvelles qui lui sont liées se fait dans le cadre offert par une société traditionnelle, déstructurée certes, mais qui existe et vit encore à travers un certain nombre d'institutions et de coutumes. Enfin, la subordination du système à l'égard de l'économie monétaire ne lui permet pas de créer un espace économique autonome dont l'entière direction serait assumée par la hiérarchie maraboutique. La hiérarchie mouride gère partiellement mais ne dirige pas la production économique. C'est ce que va tenter de démontrer notre seconde partie consacrée à la description du fonctionnement du système mouride.

LES CONDITIONS DE FONCTIONNEMENT ET DE REPRODUCTION DU SYSTEME MOURIDE

En premier lieu, il faut aborder la structure générale du système, c'est-à-dire la relation marabout-*taalibe*. Ayant précisé ce point, nous pourrions décrire les structures

(13) C'est en grande partie l'attitude négative et de méfiance de l'administration coloniale française à l'égard d'Amadou Bamba et de ses premiers disciples et fidèles qui a produit ce comportement. Les deux déportations successives d'Amadou Bamba au Gabon (1895-1902) et en Mauritanie (1903-1907) en sont une preuve évidente. La « reconnaissance » du mouridisme proviendra d'un changement d'attitude de l'administration coloniale mais également d'une acceptation assez marquée de son rôle par Amadou Bamba : en 1915 il fait enrôler 400 sénégalais dans l'armée française. [A propos de l'attitude des Français face à l'Islam en A.O.F. cf. BEHRMAN (1967) et O'BRIEN (1967).] Il faut rappeler ici un critère classique de l'analyse socio-historique qui distingue entre les intentions subjectives des acteurs historiques et les conséquences objectives de leur action. Les intentions mystiques d'Amadou Bamba n'expliquent donc que très partiellement la résonance objective de son mouvement. Sans imputer de visées politiques à Amadou Bamba il faut cependant tenir compte des conséquences politiques de son prosélytisme religieux. C'est le lieu d'évoquer très brièvement la problématique générale des rapports entre Islam et colonisation européenne. L'Islam a-t-il joué dans ce contexte un rôle de résistance nationale voire de mouvement révolutionnaire ou quasi-messianique ? Une séance de la section d'histoire du II^e Congrès des Africanistes (Dakar, décembre 1967) nous a montré combien ce débat est réel et... politique. L'exemple du mouvement Mahdiste au Soudan est éclairant sur ce point. Il vise à la fois la construction d'un Etat et l'organisation d'une lutte de libération nationale et religieuse. Mais justement les particularités de l'histoire et de la sociologie de la région expliquent la spécificité de ce mouvement qu'on ne retrouve pas ailleurs en Afrique Noire. N'oublions pas que le mouridisme survient, en Afrique Occidentale, dans un moment de défaite des grands (et petits, cf. note 11) *djihad*s. Amadou Bamba, même s'il en avait l'intention (ce qui n'est pas le cas) ne peut reprendre les « combats » d'El Hadj Omar ou de Ma Ba. A cette époque de tournant du siècle, les compromis entre les chefs islamiques et les colonisateurs sont plus nombreux que les conflits et en fin de compte le mouridisme n'échappe pas à cette règle.

(14) J. SURET-CANALE formule ce résultat de la façon suivante : « Dans cette crise sociale, le mouridisme apporte un pis-aller, un compromis entre l'arachide et les structures sociales qu'elle a détruites mais qu'elle ne peut remplacer. » J.S.C. (1964), p. 539.

(15) C'est ce que suggère Ph. COURY lorsqu'il écrit : « Tout se passe comme si marabouts et *taalibe* avaient découvert et mis au point ensemble un double moyen : — de donner un contenu et une forme populaires au mysticisme soufi, — d'absorber en la neutralisant (souligné par nous, J.C.) l'économie du marché et ses catégories. » (Cf. *l'Economie sénégalaise et la notion de dynamisme différentiel*.) Nous analyserons ce problème général de comptabilité entre structures socio-économiques différentes dans notre troisième partie.

locales et villageoises que la dynamique de cette relation a suscitées. Enfin, après avoir examiné la forme du système, il nous restera à en définir le dynamisme au niveau de la production et de l'idéologie.

La relation marabout-taalibé.

Puisque le mouridisme est une confrérie religieuse islamique, il est normal que son emprise ne se détermine pas par rapport à un ensemble social particulier. Transcendant les relations sociales élémentaires (ethnie, parenté), la religion mouride s'adresse à tous ceux qui acceptent la voie d'Amadou Bamba. En fait, pour des raisons historiques et sociologiques qui seront brièvement analysées dans la troisième partie, le mouridisme est essentiellement wolof et paysan (16). Du moins ces deux caractéristiques ont-elles contribué de façon décisive à l'élaboration du mouvement mouride.

Le marabout est un intermédiaire *nécessaire* entre le fidèle et Dieu. C'est pourquoi le lien de dépendance et sa forme-contenu religieuse forment un *tout donné* et il est arbitraire de séparer ces deux aspects. Cette relation se caractérise de façon élémentaire par :

1. L'existence d'un lien personnel entre le *taalibe* et son marabout et le libre choix de l'objet de ce lien par le *taalibe*.
2. L'absence de critère territorial ou de résidence définissant rigoureusement des groupes de *taalibe* sauf dans le cas du *daara*.
3. L'affectation au marabout d'un surproduit (variable) produit par le *taalibe*, qui à la fois permet, justifie et sanctionne cette relation.
4. L'existence d'une hiérarchie maraboutique instituant une coupure sacré/non-sacré renvoyant elle-même à une coupure non-travail/travail.

Ce schématisme extrême exige quelques précisions. Au niveau de la hiérarchie maraboutique, on distingue d'une part les descendants de la famille du fondateur Amadou Bamba : les M'Backé M'Backé, de l'autre les marabouts, compagnons ou descendants des compagnons d'Amadou Bamba et qui ont reçu le *wird* (17) de ce dernier. Une autre dichotomie doit s'ajouter à celle-ci qui distingue des grands marabouts, aux *taalibe* très nombreux et résidant souvent à Touba et des plus petits marabouts (qui peuvent être des M'Backé M'Backé) le plus souvent chefs de village, aux *taalibe* moins nombreux (et corollairement aux ressources moins importantes). Fondée à la fois sur les possibilités offertes par les rapports de parenté et sur un charisme originel mais transmissible, la hiérarchie maraboutique ne constitue pas, du fait de la nature essentiellement personnelle des liens entre marabouts et *taalibe* (18) un groupe homogène. La direction unique reconnue

(16) P. PÉLISSIER à ce sujet propose l'hypothèse suivante : « La situation de Touba comme les origines sociales et le passé de son chef valent au mouridisme naissant un recrutement particulier qui contribue à le distinguer du Tidjanisme. Aristocrates fidèles aux dynasties princières, Tiedo mis en disponibilité par l'évolution historique et ardents à servir une nouvelle cause, paysans pauvres et anciens esclaves attirés par une terre nouvelle, jeunes gens séduits par le prestige confondu du prophète et du chef, marabouts soucieux de vie spirituelle intense et de prosélytisme militant, peuplent la zaouïa de Touba en rangs si serrés que l'administration s'inquiète » (p. 120).

(17) *Wird* : étymologiquement « approche de l'aiguade ». Il désigne le texte d'initiation liturgique constitué par des morceaux choisis du Coran. Chaque confrérie possède son *wird* particulier (cf. DUMONT, pp. 149-160). Seul Amadou Bamba a pu faire de ses proches disciples des marabouts grâce à sa *barke* (charisme). Depuis sa mort, il n'y a pas de création de nouvelles lignées maraboutiques. De ce fait le groupe maraboutique constitue un groupe fermé qui se reproduit sans élargir sa base sociale. Il se reproduit par descendance à partir d'un noyau originel.

(18) Ce lien est personnel parce qu'il relie directement le *taalibe* à son marabout sans passer par l'intermédiaire d'une allégeance à un groupe ou à une institution (la littérature mouride est très explicite sur ce point). Mais cet aspect personnel ne doit pas masquer l'importance des manifestations collectives dans le mouridisme. L'existence d'associations à but religieux, les *daa'ira*, l'organisation fréquente de soirées de chants religieux (*sama*), la culture de champs collectifs pour le Khalife général et même du champ du mercredi (*Tool-u larba*) pour chaque marabout, les visites faites au marabout ou au Khalife (*ziara*), enfin la célébration du grand Magal sont autant de circonstances où se manifeste la dimension collective de la pratique religieuse mouride. Lien personnel et manifestations collectives très marquées ne sont en aucun cas contradictoires.

au Khalife général (actuellement un des fils du fondateur) n'empêche pas la constitution de « clans » aux intérêts et aux politiques divergentes (19). Cette caractéristique apparaîtra clairement lorsque nous analyserons la constitution et l'accaparement du surproduit provenant des *taalibe*.

Les structures locales et villageoises.

C'est à ce niveau que l'on peut décrire l'état de *taalibe*. Originellement le mouridisme est fondé sur des implantations humaines agricoles (20). Les *daara*, communautés pieuses où les *tak-der* (des célibataires) travaillent sous la direction exclusive d'un marabout, constituent la structure élémentaire du peuplement (21). Mais il ne semble pas que dès le début, leur implantation ait été en contradiction avec la mise en place de véritables villages. De toutes les façons, avec le temps, les *daara* peuvent donner naissance à des villages tout en subsistant également à côté de ceux-ci.

LES FONCTIONS MARABOUTIQUES : la création de nouvelles implantations humaines place les marabouts dans une situation où l'exercice d'une direction spirituelle ne suffit pas par elle-même à assurer le fonctionnement de ce groupement social. En un premier temps le marabout choisit le lieu d'implantation (22), dirige le défrichage et l'installation des concessions. C'est lui qui répartit la terre et assure (lorsque cela est possible) le forage d'un puits. Par la suite, il assumera les fonctions traditionnelles de la chefferie : relations avec l'administration, réglementation des conflits. Mais cette « autorité politique » ne se double pas d'une direction quelconque de la production agricole (23) et les modalités de production et d'accaparement d'un surproduit doivent être envisagées dans un autre contexte.

LES FORMES DE LA COHÉSION SOCIALE : c'est le lien de dépendance maraboutique qui donne naissance et forme à ces implantations humaines. L'unité villageoise (et à plus forte raison le *daara*) ne se constitue donc pas sur les modèles de parenté même si elle

Une réflexion de MARX dans *Le Capital* à propos du Moyen Age éclaire bien cette problématique : « Cette dépendance personnelle caractérise aussi bien les rapports sociaux de la production matérielle que toutes les autres sphères de la vie auxquelles elle sert de fondement. Et c'est précisément parce que la société est basée sur la dépendance personnelle que tous les rapports sociaux apparaissent comme des rapports entre les personnes (souligné par nous, J. C.). Les travaux divers et leurs produits n'ont en conséquence pas besoin de prendre une figure fantastique distincte de leur réalité. Ils se présentent comme services, prestations et livraisons en nature. La forme naturelle du travail, sa particularité — et non sa généralité, son caractère abstrait, comme dans la production marchande — en est aussi la forme sociale. La corvée est tout aussi bien mesurée par le temps que le travail qui produit des marchandises; mais chaque corvéable sait fort bien sans recourir à un Adam Smith, que c'est une quantité déterminée de sa force de travail personnel qu'il dépense au service de son maître. La dîme à fournir au prêtre est plus claire que la bénédiction du prêtre (souligné encore par nous, J. C.). De quelque manière donc, qu'on juge les masques que portent les hommes dans cette société, les rapports sociaux des personnes dans leurs travaux respectifs s'affirment nettement comme leurs propres rapports personnels, au lieu de se déguiser en rapports sociaux des choses, des produits du travail » (*Le Capital*, livre I, Editions sociales, tome I, p. 89).

(19) Ceci se manifeste à propos de la politique gouvernementale officielle, de la scolarisation ou de la diffusion du progrès technique (l'action de la S.A.T.E.C.) par exemple.

(20) Du point de vue géographique, les premières migrations se font vers l'est du Cayor dans le Baol dans les cinquante à cent kilomètres autour de Touba (cf. carte, p. 10). Cette région était inhabitée ou occupée par des pasteurs Peuls. Dans certains cas, les mourides sont entrés en conflit violent avec ceux-ci. Notamment à Darou Rahmane II.

(21) En fait, le marabout dirige rarement le *daara* lui-même. Il confie cette tâche à un représentant. Les conditions de vie et de travail des *daara* sont telles que l'apprentissage du Coran y est plus un vœu pieux qu'une réalité. Il ne faut pas confondre le *daara* avec l'école coranique où les élèves tout en « apprenant » le Coran travaillent pour assurer la subsistance de leur maître. Celui-ci n'est pas un marabout et n'assume aucune fonction religieuse.

(22) Ou est délégué par le fondateur Amadou Bamba ou un grand marabout pour fonder un village dans un endroit précis. Ce qui est encore le cas de Darou Rahmane II.

(23) En fait il faut nuancer cette affirmation. Car c'est quand même le marabout qui attribue ce moyen essentiel de production qu'est la terre, mais cette attribution est quasi-définitive (non remise en cause sauf en cas de départ ou d'extinction d'une lignée) et limitée dans certains cas. D'autre part, sans être institutionnalisée, il y a cependant une certaine « direction » lointaine des travaux agricoles. Le Khalife général vers février-mars rappelle les *taalibe* qui sont allés passer la saison sèche en ville pour qu'ils soient disponibles pour les débroussages; les semis dépendant strictement des premières pluies, il n'y a évidemment pas d'intervention à ce moment. C'est le Khalife qui rappelle également le début de la récolte d'arachide. Mais ces interventions sont plus indicatives que contraignantes.

les manifeste d'une certaine façon. Il y a donc, par rapport aux modèles « traditionnels », une hétérogénéité familiale du peuplement. L'absence de cohésion sociale à ce niveau structurel n'est que *partiellement* remplacée par les liens de dépendance maraboutique. En effet les villages ne sont pas uniformément *l'unité* d'un marabout et de ses propres *taalibe*. Plusieurs cas sont possibles, qui semblent dépendre de l'histoire et de la taille du village, de l'importance des marabouts qui y résident (24). Le village est certes une réalité sociologique, mais qui est plus le produit d'un assemblage social partiellement centré que d'une cohésion originelle et structurée (25). La dimension collective de la pratique religieuse en est le garant.

Les dynamismes socio-économiques :

Ceux-ci trouvent leur origine dans certaines particularités de la relation marabout-*taalibe* qui explicite les diverses modalités d'organisation du travail agricole (26). La première constatation d'évidence est que la hiérarchie maraboutique constitue un groupe social qui ne travaille pas. L'accaparement d'un surproduit (si faible soit-il au niveau de chaque producteur individuel) est nécessaire pour entretenir cette hiérarchie. Ce phénomène peut donc se définir structurellement comme une exploitation. Mais la nature et les modalités d'affectation et d'utilisation de ce produit donnent un visage tout à fait original à cette exploitation. Car le marabout mouride est par définition en droit de recevoir une partie du fruit du travail de son *taalibe* : c'est même ce qui marque sa qualité d'intercesseur nécessaire entre Dieu et celui-ci.

LA NATURE DU SURPRODUIT (27) : Il provient de la production agricole d'arachide et de mil. Il est fourni aux marabouts soit monétairement soit en nature (cas plus rare et qui concerne la récolte de certains champs appartenant au Khalife général ou aux très grands marabouts). Son origine est double :

a) Une partie est le fruit direct du travail personnel du *taalibe* et représente monétairement une part de sa production;

b) Une partie résulte du *travail* du *taalibe* sur des champs destinés aux marabouts (28) et représente donc un surtravail objectivement mesurable. Dans le premier cas le surproduit a une origine individuelle, dans le second cas une origine collective (puisque les champs maraboutiques sont cultivés collectivement).

D'autre part, ce surproduit n'est pas produit dans le cadre d'une organisation contraignante institutionnalisée (29). Son importance n'est pas définie précisément que l'on considère :

(24) A Darou Rahmane II et Kaossara les habitants sont tous *taalibe* d'un même marabout, chef du village. A Missirah, par contre, les habitants sont les *taalibe* de trente marabouts différents dont quatre ou cinq seulement résident sur place.

(25) La cellule de base reste cependant le carré (*Kör*), unité familiale relativement peu étendue (en moyenne trois à dix personnes actives, c'est-à-dire un ou deux ménages apparentés) qui possède ses propres instruments de travail et organise elle-même ses travaux agricoles (cf. COUTY, COPANS et ROCH plus loin).

(26) Cf. plus loin les études détaillées consacrées à ce problème fondamental.

(27) Nous n'étudierons ici que le cas des *taalibe* paysans, le plus important à tous points de vue. Les *taalibe* urbains donnent également de l'argent à leur marabout et leurs contributions sont souvent très importantes, dans la mesure où leurs revenus sont supérieurs à ceux des *taalibe* du monde rural. Lors du Magal de Cheikh M'Backé (fils du premier khalife) organisé le 18 avril 1968, les *daaira* de Touba, Taif et Dakar ont apporté respectivement 1 184 075 C.F.A., 1 435 220 C.F.A., et 1 252 000 C.F.A. à leur marabout (renseignements fournis par J. ROCH).

(28) Champs collectifs et champs personnels des grands marabouts, champs du mercredi, champs des *daa'ira*. Le produit de ces derniers est destiné à un marabout, souvent le Khalife général.

(29) Le non-paiement de ce surproduit n'est passible d'aucune sanction juridique et les marabouts ne possèdent évidemment aucun moyen de coercition physique. La « pénalité religieuse », par contre, est implicite et de ce fait la question du non-paiement du surproduit ne se pose même pas. Le surproduit est consubstantiel à la relation marabout-*taalibe*.

MARX souligne dans *Le Capital* l'importance de la forme d'accaparement du surproduit : « (La) forme économique spécifique dans laquelle du sur-travail non-payé est extorqué aux producteurs directs, détermine le rapport de dépendance tel qu'il découle directement de la production elle-même et réagit à son tour de façon déterminante sur celle-ci » (*Le Capital*, livre III, Éditions sociales, t. VIII, p. 171).

- les superficies cultivées pour les marabouts (et corollairement les prestations en journées de travail nécessaires à en assurer la culture);
- les dons personnels (*haddiya*) versés aux marabouts (30).

Un problème se pose toutefois : ce surproduit (sous forme des prestations de travail) est-il produit ou non aux dépens des travaux agricoles personnels du *taalibe* producteur : il semble que les cas soient variables et qu'il n'y ait pas de loi absolue en ce domaine (31).

L'AFFECTATION ET L'UTILISATION DU SURPRODUIT : la relation marabout-*taalibe* est personnelle, l'affectation et l'utilisation du surproduit accaparé dans le cadre de cette relation sont également individuelles. Le marabout a le droit de faire l'usage *qu'il veut* de ce surproduit. Le plus souvent, il est destiné à une consommation personnelle, parfois ostentatoire et souvent appréciée des *taalibe* (maison, voiture, épouses nombreuses). Dans certains cas, il est utilisé pour mettre sur pied des opérations commerciales ou il est investi dans des secteurs productifs non-agricoles (cf. l'exemple de Cheikh M'Backé) (32). Dans certains cas (notamment au niveau du Khalife général) il est redistribué en partie à des *taalibe* particulièrement fidèles, importants ou... affairistes (33).

Enfin il faut indiquer l'existence de travaux effectués par les *taalibe* au bénéfice de la communauté mouride tout entière : construction d'une mosquée (celle de Touba par exemple), du tombeau du dernier Khalife El Hadji Falilou M'Backé (34).

Ce surproduit (direct ou résultant d'un surtravail personnel) est très spécifique car il n'y a aucune centralisation de celui-ci au niveau du groupe maraboutique, que ce soit pour l'usage propre de ce groupe en tant que tel ou pour celui de la communauté des fidèles. Ce phénomène marque bien que nous sommes en présence d'un système partiel et non d'une société globale puisqu'il n'a pas de mécanisme assurant la reproduction de tous les rapports sociaux (35). En fin de compte, l'élément moteur de la relation marabout-*taalibe* réside dans son aspect idéologico-religieux qui en est la finalité explicite.

Les dynamismes idéologico-religieux.

Ils se situent sur deux plans distincts. D'une part il y a la doctrine théologique du mouridisme élaborée par Amadou Bamba dans ses 41 *qasida* (36) (odes, laudes, psaumes de louange). Son originalité semble souligner les préoccupations sociales du fondateur de la confrérie. D'autre part il y a la foi telle qu'elle *fonctionne* au sein du système mouride et qui se manifeste alors comme une *idéologie*.

(30) Il est difficile d'évaluer l'*haddiya*. Elle varie évidemment selon les ressources du *taalibe* mais il semble qu'il y ait un seuil incompressible situé aux environs de 1 000 ou 2 000 C.F.A. soit approximativement 100 kg d'arachides (fait confirmé par G. ROCHETEAU). Il existe aussi un surtravail non-agricole qui peut consister en construction ou réparation de cases, de clôtures, de greniers, etc... Mais comme l'avouait ingénument un de nos informateurs marabout : « Tout, tout ce que possèdent les marabouts (y compris les épouses, J. C.) provient de l'*haddiya*. » A cette *haddiya*, il faut ajouter la dîme, *asaka*, aumône destinée aux pauvres mais souvent considérée comme une rente foncière et accaparée à ce titre par le marabout. Il ne faut pas oublier également les diverses dépenses occasionnées par l'achat de gris-gris (amulettes) qui peuvent parfois être importantes.

(31) Ce point est très important et rend inutile toute comparaison avec un système féodal ou semblable où cette situation est la règle. Il semble que ce surtravail ne dépasse pas 10 % du travail agricole total fourni par un *taalibe* (cf. Ph. COUTY plus loin). Il faut souligner également une évolution de l'attitude des *taalibe* à l'égard de ces prestations de travail. Un manque d'enthousiasme évident sinon un refus plus ou moins masqué semble se développer de plus en plus. Ces réactions sont évidemment variables suivant les *taalibe* et... les marabouts pour lesquels ils travaillent (cf. plus loin les différences entre Darou Rahmane II, Missirah et Kaossara).

(32) Cf. S. AMIN (1969), pp. 48-52.

(33) Fonctionnaires, commerçants. Le secrétaire du feu Khalife a pu se constituer une fortune grâce à ses fonctions et il est maintenant transporteur à son compte.

(34) Le Khalife est décédé le 7 août 1968. En mai 1969, son tombeau était encore en construction. En plus des prestations de travail exigées pour les travaux de terrassement et dans les carrières, on a fait appel aux contributions financières de *taalibe* pour construire ce tombeau et un mur autour de la mosquée de Touba. Les frais ont été évalués à plus de 30 millions C.F.A.

(35) Cf. notre troisième partie sur les conditions de transformation du système. En fait, celui-ci est déterminé par la société globale (sénégalaise) et l'économie de marché. Ce sont donc les conditions générales de fonctionnement de ces deux ensembles qui permettent la reproduction du système mouride.

(36) C'est du moins le minimum à peu près certain établi par F. DUMONT.

L'ORIGINALITÉ DE LA DOCTRINE MOURIDE : le problème est complexe et a été magistralement analysé par F. DUMONT dans sa thèse. Il n'est pas possible d'en résumer ici le contenu. Soulignons simplement quelques points fondamentaux :

a) Le mysticisme soufi d'Amadou Bamba a des origines doctrinales précises et tout à fait orthodoxes, mais il met en valeur certains thèmes par rapport à d'autres;

b) Ainsi Amadou Bamba insiste-t-il beaucoup sur le rôle de guide que doit jouer le Cheikh pour son *taalibe* (37);

c) Il en découle une nécessité (implicite mais non contradictoire avec un comportement mystique) de tenir compte des besoins de la masse des fidèles. La doctrine vise à la fois à une éducation de la vie religieuse et de la vie morale et même quotidienne du *taalibe*.

Comme l'indique DUMONT dans sa conclusion : « Le soufisme d'Amadou Bamba a une portée pratique et non spéculative (sa pensée) est davantage un enseignement religieux (donné ou simplement retransmis) qu'un véritable témoignage mystique » (38).

LE CARACTÈRE IDÉOLOGIQUE : La foi religieuse est un élément *constitutif* de la relation marabout-*taalibe* mais avec le temps elle apparaît comme une justification du système. En effet, la foi religieuse et l'attachement personnel des *taalibe* à leur marabout masque le caractère partiel d'exploitation de ce lien de dépendance. Dans la mesure où elle masque ce caractère du lien de dépendance tout en le proclamant nécessaire par ailleurs, la religion mouride possède un caractère idéologique très marqué car :

— elle *justifie* le fonctionnement de tout le système social;

— elle masque les mécanismes réels de son fonctionnement. Ces *fonctions* sont bien celles de l'idéologie (39). Le mouridisme est donc une idéologie puisque la foi islamique est consubstantielle à une certaine forme de structure sociale. Dans la mesure où les marabouts ont une fonction politique et de direction de la vie sociale, cette religion se transforme en idéologie politique, en une image d'un certain type de société. Et cette idéologie, à son tour, permet le maintien du système en tant que système global.

Voici donc assurées les conditions de fonctionnement et de reproduction du système. Mais tout système est assujéti à des *transformations* de nature variée et d'origines diverses, d'ordre interne et externe. L'étude des conditions de transformation est d'autant plus importante que le système mouride est un système social partiel qui joue au sein d'un ensemble structuré selon des lois très différentes. C'est à l'examen de cette problématique qu'est consacrée cette dernière partie.

(37) Cf. l'analyse de ce point par DUMONT, pp. 143-147. Voici quelques extraits des *qasida* d'Amadou Bamba sur ce problème :

« La vérité est dans l'amour pour son Cheikh
Et partout dans l'obéissance à ses ordres
Sans lui opposer la moindre résistance
Même en son for-intérieur, à ce qu'on dit
Il faut aussi renoncer à son libre-arbitre
Car la pensée du Cheikh est inattaquable. »
(Celui qui éclaire les cœurs, 12-14/20.)

Et encore :

« Celui qui n'a pas reçu durant un temps sa formation d'un Cheikh, rencontre l'épreuve.
Car celui qui n'a pas eu un Cheikh pour guide, aura Satan pour Cheikh, qu'importe où qu'il aille. »

(Itinéraires du Paradis, 13-14/19.)

(38) DUMONT, pp. 546 et 550.

(39) Nous reprendrons sur ce point les définitions de L. ALTHUSSER dans *Pour Marx*, pp. 238-243. Notamment, pp. 239-240 : « L'idéologie est bien un système de représentations : mais ces représentations n'ont la plupart du temps rien à voir avec la "conscience" : elles sont la plupart du temps des images, parfois des concepts mais c'est avant tout comme structures qu'elles s'imposent à l'immense majorité des hommes sans passer par leur "conscience". Elles sont des objets culturels perçus — acceptés — subis —, et agissent fonctionnellement sur les hommes par un processus qui leur échappe. » Et plus loin : « Dans l'idéologie, les hommes expriment, en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence mais la façon dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence : ce qui suppose à la fois rapport réel et rapport "vécu", "imaginaire". L'idéologie est, alors, l'expression du rapport des hommes à leur "monde", c'est-à-dire l'unité (surdéterminée) de leur rapport réel et de leur rapport imaginaire à leurs conditions d'existence réelles. »

LES CONDITIONS DE TRANSFORMATION DU SYSTEME MOURIDE ET LE CONCEPT DE FORMATION SOCIALE EN TRANSITION

La description qui a été faite du système mouride constitue d'une certaine façon un modèle formel. Elle semblerait confirmer plutôt qu'infirmier cette image stéréotypée que nous récusons au début de notre analyse. En fait, ce modèle est à la fois une réalité et un mythe. Réalité car les choses se passent bien ainsi; mythe parce qu'il se passe aussi *autre chose qui n'est pas propre au système mais qui l'enveloppe, le pénètre de l'intérieur, qui en un mot le défigure, le dénature*. Cette réalité autre est tout simplement l'ensemble des relations socio-économiques dans lequel s'intègre le système mouride. Cet ensemble est autant déterminé par la nature du substrat sociologique *sur lequel et à partir duquel* s'est constitué le mouridisme que par les relations économiques mondiales qui placent le Sénégal et ses sociétés en *situation de dépendance*. C'est également cet ensemble qui définit les conditions de transformation du système mouride car la structure de ce dernier ne permet pas de transformation (ou d'évolution) interne et *autonome*. L'examen de ce problème important nécessite l'étude :

- 1) De la nature des rapports entre le système mouride et les formations sociales auxquelles il est lié;
- 2) De la structure de ces rapports;
- 3) De la situation de transition qui en est la problématique générale.

Systeme et formation sociale.

L'espace de fonctionnement du système est la communauté villageoise (40). C'est dans cet espace homogène que s'inscrivent la plupart des relations qui fondent le système. Mais cette communauté villageoise, tout en étant une « invention » mouride, s'est constituée à partir d'un peuplement wolof. Bien que les caractéristiques anté-islamiques de la société wolof soient difficiles à dégager sinon impossibles à reconstituer (41), il s'est produit au niveau culturel un syncrétisme qui n'exclut pas systématiquement les aspects traditionnels wolofs, même marginaux (42).

Cet espace n'est pas isolé, il est plus ou moins intégré à l'ensemble national sénégalais et subit de ce fait les effets des diverses décisions d'ordre politique, économique, administratif ou culturel qui sont prises dans ce cadre. C'est au niveau économique que ceci est le plus visible avec l'installation du réseau coopératif et les actions de vulgarisation agricole. Les paysans dépendent de l'Etat sénégalais (et par voie de conséquence du marché mondial) pour la commercialisation de leur récolte d'arachide et pour l'attribution du matériel moderne de culture, des semences, etc. (43). La hiérarchie maraboutique est par définition *absente* de ce système (44). Les conditions générales de la production sont donc déterminées *en dehors* du système mouride : celui-ci ne constitue qu'un système partiel et *dominé*.

(40) Ce terme est utilisé pour sa commodité. Il ne présume rien au niveau des formes « communautaires ». Cf. plus loin nos réflexions sur système de parenté et *santaane* à propos du cas de Darou Rahmane II.

(41) Cf. les recherches menées par Abdoulaye DIOP, sociologue I.F.A.N.

(42) Cf. la richesse des thérapeutiques des maladies mentales mises en lumière par les recherches de l'équipe du Dr H. COLLOMB à l'hôpital psychiatrique de Fann [M.C. et E. ORTIGUES (1966); A. ZEMPLENT (1966); J. ZEMPLENT-RABAIN (1966); A. ZEMPLENT et J. RABAIN (1965)]. Sur un autre registre celui de la tradition orale des contes, des constatations identiques semblent pouvoir être faites [COPANS et COUTY (1968)].

(43) Cf. COPANS (1968).

(44) Même si elle en profite. Ce sont souvent des marabouts qui sont présidents de coopérative en milieu mouride. Les marabouts agissent directement au niveau étatique pour l'octroi de prêts particuliers. Mais chaque marabout a sa stratégie personnelle et il n'y a que les plus grands qui bénéficient réellement de ces facilités.

La réussite conjointe du système mouride et de la culture commerciale de l'arachide est le pont aux ânes de l'analyse du phénomène mouride. Elle démontre l'existence d'une formation sociale qui est *la combinaison spécifique de plusieurs modes de production*.

A première vue, nous avons trois éléments en présence : la société traditionnelle, le système mouride, l'économie de marché et ses déterminations socio-politiques. Ces trois éléments ont chacun leur structure et leur dynamique propre, mais d'autre part ils ne sont pas de nature équivalente et leurs rapports sont asymétriques (45). Quelques remarques pertinentes de Ch. BETTELHEIM (46) vont nous permettre d'approfondir cette problématique :

« Lorsque nous abordons l'étude d'une économie réelle — indépendamment de la notion même de transition — nous devons penser cette économie comme une *structure complexe à dominante*. Nous saisissons une telle structure comme une combinaison spécifique de plusieurs modes de production dont un est *dominant*. C'est ce mode de production dominant qui imprègne tout le système et qui modifie les conditions de fonctionnement et de développement des modes de production subordonnés.

« En d'autres termes, par leur subordination même, ces " modes de production " sont autres que dans leur " pureté " (souligné par nous J. C.) ». Mais depuis l'apparition du mouridisme les sociétés sénégalaises sont entrées dans une « situation de transition » (47). Cette « situation de transition » nous semble très spécifique en un sens car elle est constituée, diachroniquement et synchroniquement, de *deux paliers de transition*, successifs et contemporains à la fois.

Deux paliers de transition.

Nous avons analysé plus haut le rôle de la conjoncture historique dans la naissance du mouvement mouride. Cette conjoncture permet la mise en rapport d'éléments d'origine différente et la création d'un système social spécifique. La pénétration coloniale française modifie *l'ensemble des conditions socio-économiques de toutes les sociétés sénégalaises*. Mais le mouridisme, tout en étant plus particulièrement lié à la *déstructuration politique* des royaumes wolof, est placé lui aussi dans ces conditions générales qui, au contraire, le *structurent*. Paradoxalement, l'introduction de l'arachide permet dans le cas précis du mouridisme, et son apparition et son développement. La contradiction qui existe entre société traditionnelle et économie du marché (puisque cette dernière tend à détruire la première) se transforme en *compatibilité* des structures (48). Cette compatibilité des structures est permise par l'Islam. Comme l'a démontré M. RODINSON dans son ouvrage *Islam et Capitalisme*, il n'y a pas de contradiction réelle entre idéologie islamique et production marchande. Tout se passe comme si le mouridisme avait permis l'introduction de l'économie monétaire aux *meilleures conditions possibles* sans traumatisme social

(45) Le système mouride n'est pas un mode de production si on le considère indépendamment des deux autres modes de production. Il ne définit pas des rapports de production spécifiques ni un niveau déterminé des forces productives. C'est uniquement pour la clarté de l'analyse que nous l'avons énuméré à la suite des autres modes de production.

Il est intéressant d'étudier ces trois éléments dans le cadre de la théorie weberienne des types de domination. R. ARON (1967, p. 522) la résume en ces termes : « Chacun de ces trois types est défini par la motivation de l'obéissance ou par la nature de légitimité à laquelle prétend le chef. La domination rationnelle se justifie par les lois et les règlements; la domination traditionnelle par la référence au passé et à la coutume, la domination charismatique par la vertu exceptionnelle, quasi magique que possède le chef et qui est prêtée par ceux qui le suivent et se dévouent à lui. » Il serait possible d'analyser dans cette perspective la nature du pouvoir propre à chacun de nos trois éléments.

(46) L'essentiel de notre réflexion dans cette troisième partie provient de son article, *Problématique de l'économie de transition*. Cet article est un des plus stimulants de la littérature marxiste française de ces dernières années (1968, p. 13).

(47) BETTELHEIM précise que dans le cas d'une économie de transition « intervient un élément supplémentaire, qu'est le *mode de dominance* et les *modalités d'élimination* des structures non dominantes » (*idem*, p. 14).

(48) Si l'on peut se permettre une image (et un jeu de mots) cette compatibilité est presque une collaboration. Mais peut-on imaginer une collaboration entre structures ?

durable d'une société en voie de déstructuration. Nous avons donc un schéma de deux paliers de transition :

1. L'Islam (mouride) permet une *récupération* de la société traditionnelle sous l'impact notamment de la pénétration coloniale;

2. Mais cette récupération (partielle), réalisée sous la forme du système mouride, est dès le départ en situation de *dépendance généralisée*.

D'une part, il y a reprise, de l'autre il y a domination. Cette structure particulière de la transition explique donc les limites du système mouride (système partiel) et son caractère d'*adaptabilité* à l'économie monétaire. Cette distinction de deux paliers de transition est fondamentale car elle permet de comprendre l'originalité du mouridisme en tant que transition partielle au sein d'une situation plus générale qui est la transition du traditionnel au moderne (49).

Les transformations.

Cette situation de transition est par essence contradictoire. L'évolution possible du système mouride, qui se replace dans le contexte d'une combinaison de plusieurs modes de production (au moins deux) est déterminée par « les modalités d'élimination des structures non dominantes » (cf. BETTELHEIM, note 47). C'est ce processus qui peut nous permettre de définir les transformations (et les non-transformations) du système. Pour cela, il faut préciser sa *fonction* dans l'ensemble socio-politique sénégalais (50).

Cette fonction est d'ordre structurel général. Au début, le mouridisme, grâce à sa fonction de « récupération », assume un certain nombre de fonctions « traditionnelles » dans cette situation de transformations générales qui menacent les sociétés sénégalaises. L'*isolement* des premières communautés mourides (*daara* ou villages) justifie le caractère prestataire des travaux exécutés pour le marabout. Il s'agit bien à ce moment d'un *paiement* des services que celui-ci rend aux *taalibe*. Cette fonction politique de direction sociale contribue au développement des liens de dépendance. Avec le temps cet aspect de la fonction politique disparaît. La rupture de l'isolement, le développement des villages, l'intégration dans un ensemble national font que le marabout n'est plus le seul pôle possible d'attraction sociale. Enfin les marabouts se multipliant, les conflits peuvent se développer et la cohésion de la confrérie peut être remise en cause. Les allégeances peuvent se relâcher. Cependant, un autre aspect de cette fonction politique se développe. Celui-ci est déterminé par la situation de domination où est placé le système mouride, que ce soit à l'époque coloniale ou depuis l'indépendance. Le système mouride est chargé de maintenir l'ordre social. La collaboration des marabouts mourides avec l'administration française après 1920 et avec l'administration sénégalaise depuis l'indépendance en est une preuve évidente. L'idéologie religieuse, du coup, se voit attribuer toutes les vertus

(49) Cette formulation conceptuelle n'est pas du tout satisfaisante, mais ce n'est le lieu d'analyser la problématique de cette « situation générale de transition ». Le lecteur pourra se reporter à l'article de Ch. BETTELHEIM qui lui consacre quelques paragraphes. Mais cette originalité se situe également sur un autre plan : celui de la confrérie mouride en tant que telle par rapport aux autres confréries musulmanes sénégalaises. Entre les confréries Tidjane et Mouride, il semble qu'il y ait une différence structurelle assez marquée. Chez les Tidjanes, en dehors de la lignée du fondateur, il n'y a pas de hiérarchie maraboutique semblable à celle des mourides ou du moins elle est plus étendue. Celui qui devient *muqaddam* (directeur régional ou cantonal d'un sous-groupement de Confrérie; cf. DUMONT, p. 60) parce qu'il a reçu le *lidjassa* (diplôme) peut à son tour conférer ce dernier. Le groupe maraboutique dans ce cas n'est pas la marque d'une coupure. D'autre part, les *taalibe* une fois qu'ils ont quitté leur *muqaddam* ne travaillent plus pour lui. Les champs collectifs que les Tidjanes cultivent pour leur Khalife (et lui seul) seraient le résultat d'une influence mouride. Cette comparaison s'inscrit elle-même au sein d'un ensemble original qu'il faudrait expliquer : celui des confréries musulmanes sénégalaises qu'on ne retrouve nulle part ailleurs en Afrique Occidentale.

(50) Nous nous inspirons ici de la problématique de M. GODELIER (1966, p. 862) : « Car ce qui est irréductible en fait, ce sont les fonctions et l'évolution des structures, leur différenciation s'expliquerait par la transformation, l'évolution de leurs fonctions. »

propres à assurer cette collaboration, notamment les valeurs du « développement » (51). L'ambiguïté « contestatrice » des origines a disparu et le conservatisme du système mouride est celui d'un pays sous-développé dépourvu de ressources, à l'économie stagnante. Malgré l'ambivalence du contexte (récupération-domination), la fonction du système mouride est celle d'un *maintien de l'ordre social établi*. Ce maintien se fait non seulement au profit du système lui-même, mais aussi au *profit de l'ensemble économique-politique sénégalais*. C'est pourquoi les changements profonds du système ne pourront provenir que de *l'extérieur*. Les facteurs essentiels à ce niveau sont ceux de l'évolution de la société sénégalaise et de ses liens de dépendance néo-colonialiste. Crise politique, crise de l'arachide peuvent être les moteurs d'une transformation du système. Mais tant que sa fonction de maintien de l'ordre social établi ne sera pas supprimée, il y a peu de chances d'assister à sa transformation et même à sa disparition (52).

CONCLUSION

La spécificité du système mouride n'a pas besoin de plus amples développements. Que ce soit au niveau interne ou au niveau de son inclusion dans la diachronie et la synchronie des sociétés sénégalaises, le phénomène mouride est animé d'un dynamisme différentiel qui en fait tout l'attrait... et la réputation. Ce dynamisme différentiel est la marque d'un système social à la fois hiérarchisé et syncrétique (53). Ce dynamisme différentiel est d'origine induite et il s'est manifesté par l'instauration d'une médiation maraboutique entre le paysan et Dieu, entre le paysan et les mécanismes sociaux, économiques, politiques et culturels qui le dominent. Cette médiation maraboutique de masse (qui est le signe distinctif des confréries musulmanes sénégalaises) est un gage de stabilité sociale et il ne peut en être autrement.

L'utilisation des spontanités paysannes par l'Etat pour procéder à un développement quelconque 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 que sur lui-même s'il veut améliorer et changer sa condition. Mais cette solution n'est possible qu'en remettant en cause le rapport qui le lie à son marabout, ce qui, pour le moment, est du domaine de l'utopie et de l'interdit idéologique.

(51) Cf. le célèbre discours de SENGHOR inaugurant la mosquée de Touba le 7 juin 1963 : « Puisqu'un certain gauchisme infantile prétend nous présenter nos chefs religieux comme des contre-révolutionnaires, les fourriers du conservatisme, il me plaît, en ce haut-lieu, de faire justice de ces calomnies. De nouveau, qu'est-ce que le socialisme sinon, essentiellement le système économique-social qui donne primauté et priorité au travail ? Qui l'a fait mieux qu'Amadou Bamba et ses successeurs, dont vous, El Hadj ? On me parlera d'un travail rationalisé, organisé. Et vous avez toujours dans ce sens, soutenu l'effort du Parti et du Gouvernement » [souligné par nous, J. C.; SENGHOR (1964), pp. 423-424]. L'actuel Khalife aurait tendance, semble-t-il, à se dégager de ces liens et à vouloir instaurer des rapports plus distants et neutres entre la hiérarchie mouride et le gouvernement. Mais ces intentions subjectives ne contredisent en rien la signification objective du système.

(52) Il n'est qu'à voir la façon dont le système neutralise les efforts modernistes du gouvernement en matière de scolarisation ou même de vulgarisation agricole.

En définitive, c'est le mode de production spécifique à cette situation de transition qui explique la place et le rôle du système mouride. Cf. M. GODELIER (1966), p. 863 : « Expliquer le rôle déterminant de l'économie, ce serait donc expliquer en même temps le rôle *dominant* de structures non-économiques dans tel ou tel type de société... »

(53) Comment distinguer le Wolof du Mouride aujourd'hui ? Et la mouridisation des autres ethnies, les Serer en particulier (plutôt animistes ou catholiques) ne s'accompagne-t-elle pas d'une wolofisation ? Les Wolof étant l'ethnie dominante du Sénégal, la langue wolof est devenue la langue véhiculaire quotidienne. Il est certain que l'ensemble de ces facteurs ne peut être séparé de la diffusion de l'Islam et de la culture de l'arachide.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALTHUSSER L. (1965). — Marxisme et Humanisme, in *Pour Marx*, pp. 225-249. Maspero, éd.
- AMIN S. (1969). — *Le monde des affaires sénégalais*. Ed. de Minuit.
- ARON R. (1967). — *Les étapes de la pensée sociologique*. Gallimard.
- BATHILY A. (1969). — Mamadou Lamine Dramé et la résistance anti-impérialiste sur le Haut-Sénégal (1885-1887). *Notes africaines* (I.F.A.N.), n° 125, janvier 1970.
- BEHRMAN L. C. (1967). — *The political influence of muslim brotherhoods in Senegal*. Philadelphie (mars) (multigr.).
- BETTELHEIM Ch. (1968). — Problématique de l'économie de transition, in *La Transition vers l'économie socialiste*, pp. 9-28. Maspero, éd.
- COPANS J. (1968). — Réflexions à propos d'un article de G. FESTINGER : *Homme et Société*, n° 9 (juillet-août-septembre), pp. 257-258.
- COPANS J. et COUTY Ph. (1968). — Contes Wolof du Baol (Sénégal). ORSTOM, Dakar (multigr.).
- DUMONT F. (1968). — *Essai sur la pensée religieuse d'Amadou Bamba (1850-1927)*. Univ. Dakar (3 t., multigr.).
- GODELIER M. (1966). — Système, structure et contradiction dans « Le Capital ». *Les Temps modernes*, n° 246 (novembre), pp. 828-864.
- GODELIER M. (1969). — La pensée de Marx et d'Engels aujourd'hui et les recherches de demain. *La Pensée*, n° 143 (janvier-février), pp. 92-120.
- KLEIN M. A. (1968). — a) *Islam and Imperialism in Senegal. Sine-Saloum (1847-1914)*. Stanford Univ. Press. — b) *The moslem Revolution in Nineteenth-Century Senegambia in Boston University Papers on Africa: History*. Eds D. McCALL, J. BUTLER and N. BENNETT, vol. IV, New York : Praeger.
- NYAMBARZA D. (1969). — Le marabout El Hadji Mamadou Lamine d'après les archives françaises. *Cah. Et. afric.*, vol n° 33, pp. 124-145.
- O'BRIEN D. (1967). — Towards an islamic policy in French West Africa, 1854-1914. *J. afric. Hist.*, vol. VIII, n° 2, pp. 303-316.
- ORTIGUES M.-C. et E. (1967). — *Œdipe africain*. Plon.
- PÉLISSIER P. (1966). — *Les Paysans du Sénégal*. Fabrègue, Saint-Yrieix.
- RODINSON M. (1966). — *Islam et Capitalisme*. Le Seuil.
- SENGHOR L. S. (1964). — *Liberté I*. Le Seuil.
- SURET-CANALE J. (1969). — *Afrique Noire Occidentale et Centrale, t. 2 : L'ère coloniale (1900-1945)*. Ed. soc., pp. 538-542.
- WITHERELL J. W. (1964). — *The response of the peoples of Cayor to french penetration, 1850-1900*. Univ. Wisconsin (multigr.).
- ZEMPLENI A. (1966). — La dimension thérapeutique du culte des rab. Ndöp, Fuuru et Samp. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof. *Psychopathol. afric.*, vol. II, n° 3, pp. 295-439.
- ZEMPLENI-RABAIN J. (1966). — Modes fondamentaux de relations chez l'enfant wolof du sevrage à l'intégration dans la classe d'âge. *Psychopathol. afric.*, vol. I, n° 2, pp. 143-177.
- ZEMPLENI A. et RABAIN J. (1965). — L'enfant Nit-Ku Bon. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et Lébou du Sénégal. *Psychopathol. afric.*, vol. 1, n° 3, pp. 329-441.

Éléments d'analyse du système agricole en milieu wolof mouride : l'exemple de DAROU RAHMANE II

Introduction.

Cette étude est avant tout un essai sur le système d'exploitation agricole en milieu arachidier; les chiffres nous servent d'argument ou d'illustration. Nous n'avons pu obtenir de données quantitatives exhaustives, dont la collecte est très difficile dans une société où les gens se déplacent sans cesse et ne tiennent pas de comptes. Nous avons préféré recueillir d'autres informations, plus intéressantes à notre avis.

Le petit village de Darou Rahmane II est présenté par Philippe COURTY (1). On est frappé par la rusticité de ce milieu, apparemment très peu différencié : on ne peut en rien comparer un village agricole du Baol, surtout quand il est éloigné de la route comme Darou Rahmane II, à un petit village français, où l'on trouve tant de variété, où tant de personnes ont des occupations urbaines. Ici, la seule activité autonome est la production agricole. Bien sûr, l'arachide donne lieu à de multiples transactions commerciales, mais celles-ci échappent à l'orbite d'activité villageoise : toutes les institutions développées par cette culture commerciale sont des créations administratives et citadines; quoi qu'elles les subjuguent, faisant leur peine ou leur bonheur, elles se développent sans qu'à aucun moment les villageois comprennent quelle peut être leur part d'initiative. Disons plutôt qu'ils en modifient parfois profondément le fonctionnement, notamment celui des coopératives, mais sans le savoir, parce qu'ils les utilisent à leurs fins particulières qui ne sont pas celles auxquelles on les destinait. Dans l'esprit des paysans, l'arachide est le domaine souverain de l'arbitraire : c'est pourquoi on ne découvre pas facilement des lois de comportement; l'arachide devient de plus en plus une spéculation, au sens boursier du terme, un mode d'acquisition de l'argent qui paraît relever du hasard autant que du calcul.

Dans la conjoncture présente, faite d'événements imprévus, les paysans réagissent d'une manière apparemment irrationnelle, qui irrite et désoriente les pouvoirs publics. Car le souci fondamental du gouvernement est la modernisation de l'agriculture sénégalaise,

(1) Cf. COURTY, « Emploi du temps »... (dans ce recueil).

notamment celle de l'arachide : il s'agit d'assurer un certain tonnage de récoltes pour honorer les contrats passés avec les huiliers et assurer des rentrées fiscales satisfaisantes, dont l'arachide est le principal pourvoyeur.

Ainsi, l'introduction de nouvelles techniques de culture, avec pour corollaire l'aménagement d'institutions de crédit agricole, est un événement lourd de conséquences. Nous essaierons d'appréhender quelques-unes des répercussions de cette action de modernisation dans la région du Baol, en prenant l'exemple de Darou Rahmane II. Plus précisément, nous analyserons certaines composantes du système d'exploitation en donnant chaque fois qu'il sera possible des ordres de grandeur; nous tenterons surtout d'interpréter les incidences insolites de cette opération de modernisation, consécutives aux efforts de rationalisation entrepris par les paysans pour assimiler ce corps étranger à leur système de valeurs.

Nous avons conscience de la difficulté d'une telle entreprise, à partir d'une observation limitée à un village, mais l'intérêt d'une monographie n'est-il pas le repérage de phénomènes qui soient des cas d'espèces susceptibles de se répéter plutôt que la description contingente d'un univers particulier? Ajoutons d'ailleurs que plusieurs chercheurs, établis dans d'autres terroirs du Sénégal, formulent, souvent sans s'être concertés, les mêmes hypothèses et rencontrent en tout cas le même objet. Après le travail de mise en commun qui s'impose, sans doute sera-t-il possible de prouver ce qui ne peut être encore qu'avancé prudemment.

L'ARACHIDE

La principale production agricole, à Darou Rahmane II comme dans l'ensemble de la région mouride, est l'arachide. On a même pu définir schématiquement le Sénégal comme « le pays d'une seule production, l'arachide, exportée dans un seul pays, la France ». Mais la plupart des travaux consacrés à l'arachide relèvent plus de la mythologie que de la connaissance scientifique. Le dictionnaire Robert définit le mythe comme un « récit fabuleux souvent d'origine populaire qui met en scène des êtres incarnant sous une forme symbolique des forces de la nature, des aspects de la condition humaine ». Sans doute, l'arachide ne correspond-elle pas tout à fait à cette définition; le Robert définit encore le mythe « par extension : représentation de faits ou de personnages réels déformés et amplifiés par l'imagination collective, la tradition ». Ici, aucun doute n'est permis : l'arachide répond bien à la définition.

Nous commencerons par poser le problème en termes réels. Il faut d'abord bien préciser que Darou Rahmane II est un village entièrement mouridisé. Or, il est connu qu'il existe un lien étroit, de principe (ou de fait?), entre l'expansion mouride au Sénégal et la culture de l'arachide. Cependant, quoique cette liaison soit maintenant reconnue par tous, certains auteurs ont cru pouvoir analyser le système presque aussitôt à son niveau idéologique. Le projet serait fondé, s'il existait une connaissance suffisante de la base matérielle principale de la société mouride, à savoir l'arachide. Mais cette information n'existe pas. En effet, que connaît-on de cette spéculation? Presque rien à vrai dire, si l'on excepte les recherches très spécialisées (travaux relatifs à la technologie de l'arachide) ou des renseignements qui sont au contraire d'ordre trop général. Mais on ne connaît ni les surfaces cultivées, ni les rendements réels, ni bien entendu le revenu agricole paysan, dont l'essentiel (en tout cas dans la région qui nous concerne) provient de l'arachide. Pour tout dire, la seule donnée statistique sûre concerne les quantités commercialisées par les coopératives. Ainsi, l'étude scientifique de la production arachidière reste à faire, particulièrement le simple recensement des forces productives qui lui sont affectées.

Cet essai cherche ainsi à contribuer à la quête de cette information élémentaire : elle n'apportera rien au dossier statistique d'ensemble, mais elle permettra de poser

quelques principes de méthode, ou plus simplement de donner une mesure circonstancielle d'un phénomène réel, traité généralement de manière mythologique. En effet, la mythologie de l'arachide traite de progrès technique, d'épargne paysanne et d'augmentation du revenu par tête à la campagne; mais l'observateur affronte constamment les termes symétriques, dans certaines régions du moins : ainsi, dans le Baol, il s'agit parfois de progrès technique, mais encore d'endettement paysan, de conditions d'existence précaires, de niveau de vie instable, de revenu problématique.

Nous précisons maintenant que nous n'envisageons ici que le point de vue du paysan parcellaire, quand il travaille pour lui. Cependant, il existe trois niveaux différents de l'activité du paysan mouride : il travaille pour lui et pour sa proche famille, mais il travaille aussi pour d'autres, soit au profit d'autres villageois mais à charge de réciprocité, soit pour son marabout mais en principe sans contrepartie. La question du travail collectif réciproque entre villageois (les « *santaane* ») fait l'objet, entre autres, d'une publication de Philippe COUTY qui concerne précisément le village de Darou Rahmane II pendant la saison 1967-1968. Quant au système des relations, économiques notamment, qui lient le *taalibe* mouride à son marabout, il est trop complexe pour être traité rapidement, car il exige une laborieuse critique de la bibliographie et de l'information orale accessibles, ainsi qu'une minutieuse observation de terrain, destinée à rectifier l'ensemble des stéréotypes qui encombrant l'examen correct de la question. Cette raison pratique explique les raisons de cette omission volontaire et provisoire. Ce travail ne concerne donc que la production familiale, sous les deux aspects des conditions écologiques et de l'exploitation.

Cette approche n'est ainsi que la première démarche d'une analyse plus large, celle du système économique du mouridisme, entendu au sens large. Ce qui signifie que chacune des interprétations qui suivent devra être tantôt corrigée, tantôt développée dans un ensemble plus compréhensif, incluant notamment la dimension idéologique. Ce travail partiel nous paraît néanmoins nécessaire, à condition qu'on le prenne seulement pour ce qu'il est : une étape provisoire d'un procès méthodologique complexe.

Disons pour terminer que nos renseignements ne concernent que la saison agricole 1967-1968, à Darou Rahmane II, considérée comme une saison favorable (bonne pluviosité notamment). Mais il faut replacer ces données dans le contexte suivant :

LA SITUATION DU VILLAGE.

Darou Rahmane II est considéré à juste titre comme un terroir pauvre, mais il en existe bien d'autres dans l'arrondissement de N'Dame, dont fait partie le village. Selon nos informations, il semble que ce terroir ne soit pas très favorisé, mais pas non plus spécialement défavorisé. En d'autres termes, il ne s'agit certainement pas d'un cas remarquable.

LE CONTEXTE TEMPOREL.

La saison 1967-1968 est en quelque sorte « encadrée » par deux années de sécheresse. La conjoncture agricole est donc très défavorable, c'est-à-dire que le contexte de l'étude est en fait l'endettement paysan et la stagnation (sinon la baisse) du revenu paysan.

Nous développerons cinq points particuliers relatifs à l'exploitation arachidière :

- Section 1 : Conditions écologiques, techniques et matériel utilisés.
- Section 2 : Surfaces consacrées à l'arachide.
- Section 3 : Rendements à l'hectare.
- Section 4 : Taux d'ensemencement à l'hectare.
- Section 5 : Coefficient de rendement à l'unité de semence.

Les conditions écologiques, les techniques agricoles et le matériel utilisé.

Le village de Darou Rahmane II fait partie de la zone d'intervention de la S.A.T.E.C., Société d'Aide Technique et de Coopération, à qui le gouvernement sénégalais a confié la responsabilité du « Programme Productivité Arachidière », avec deux objectifs :

1. Relèvement de 25 % de la productivité des cultures d'arachide afin d'accroître le revenu des paysans du bassin arachidier;
2. Création d'un outil national de vulgarisation.

La S.A.T.E.C. n'a pas pu atteindre le premier objectif, en raison notamment des deux sécheresses de 1966 et 1968. Par contre, elle a réussi à implanter un réseau assez dense de vulgarisateurs agricoles, choisis parmi les paysans. La S.A.T.E.C. a pour mission d'enseigner aux paysans les techniques de culture attelée.

L'unité complète de culture attelée comprend le matériel suivant :

- un animal de trait;
- un semoir;
- une houe (pour les sarclages et éventuellement pour les labours, quand le sol le permet);
- une souleveuse pour la récolte.

Cette technique concerne le petit paysan parcellaire comme la grande exploitation : elle permet, entre autres, l'ensemencement de plus grandes superficies, une meilleure utilisation du sol grâce au semis mécanique; elle permet encore d'éviter le recours aux firdous de Casamance, main-d'œuvre saisonnière très coûteuse.

Cette technique représente un progrès sensible par rapport à la culture traditionnelle, où la terre est travaillée à l'iler (2). Il reste à prouver que la hausse des rendements à l'hectare, liée à l'utilisation du matériel moderne, s'accompagne d'une élévation du revenu paysan. La question reste posée pour plusieurs raisons :

1. Les paysans ne savent pas encore utiliser rationnellement le matériel moderne.
2. Ils ne savent pas entretenir leur matériel, qui s'use trop rapidement. L'approvisionnement en pièces détachées est d'ailleurs mal assuré, si bien qu'il est parfois difficile de réparer un incident bénin, faute de pièces détachées.
3. Les paysans sénégalais, tantôt par insouciance, tantôt par un besoin pressant d'argent liquide, considèrent souvent le matériel comme un bien de consommation et non comme un bien d'équipement. Ainsi il est fréquent de voir revendre aussitôt au comptant et à perte un matériel acheté au prix fort à crédit. Souvent aussi, tel ou tel matériel (le cas est fréquent pour les semoirs) est gagé chez un commerçant contre une avance en argent ou en nature. On observe donc souvent qu'un cultivateur bien équipé sur le papier (liste de coopérative, recensements agricoles divers) ne possède pas le moindre matériel, même pendant la campagne agricole. Cette pratique déplorable est capable à elle seule de rendre en partie absurde le meilleur programme de modernisation; elle interdit en tout cas aux pouvoirs publics de connaître les besoins en matériel des paysans : les conséquences en sont une mauvaise distribution des crédits d'équipement et une aggravation inquiétante de l'endettement.
4. La conjoncture climatique (deux sécheresses en trois campagnes agricoles) a beaucoup contrarié l'action menée par la S.A.T.E.C., qui n'a pas encore pu faire la preuve que la technique de culture attelée était capable d'améliorer le revenu paysan.

(2) Pour la description de l'instrument, consulter HENRI RAULIN (1967).

Cependant, malgré toutes ces circonstances défavorables, la culture attelée se répand peu à peu au Sénégal, quoique inégalement. Elle diminue sensiblement la pénibilité du travail agricole; la technique traditionnelle du travail à l'iler est en effet très astreignante; en voici quelques désavantages :

1. Les sarclages sont longs et difficiles et les paysans ne peuvent pas toujours les effectuer tous; ils sont alors contraints, faute de temps, tantôt d'abandonner une parcelle en cours de saison, tantôt de renoncer au quatrième, parfois au troisième sarclage. Il est vrai que les abandons de parcelles sont plus fréquents pour le mil que pour l'arachide, généralement bien entretenue.

2. Le recours à la technique traditionnelle contraint les paysans à recourir aux *santaane* (demande de travail collectif aux autres villageois, à charge de réciprocité). Ceci n'évite pas, dans bien des cas, le recours à la main-d'œuvre salariée, les firdous de Casamance. Philippe COURY note à ce propos (cf. ouvrage cité) :

« Pour tous les cas observés, le prélèvement opéré par les firdous sur la valeur de la récolte semble être de l'ordre de 20 %. Or, l'usage de la souleveuse permettrait d'éviter le recours à cette main-d'œuvre salariée. »

Les avantages de la technique de culture attelée sont aujourd'hui bien connus. Pourquoi donc les paysans de Darou Rahmane II l'utilisent-ils si peu ? C'est qu'elle rencontre ici de nombreux obstacles, les uns d'ordre écologique, les autres d'ordre psychologique.

Le village de Darou Rahmane II fait partie de la zone d'intervention de la S.A.T.E.C., mais celle-ci n'y est pas très active, considérant que la pauvreté des sols rend aléatoire le succès de la vulgarisation; elle préfère ainsi faire porter son effort principal sur des terroirs mieux dotés ou dans des villages plus importants. Car l'apprentissage de la culture attelée est difficile et le matériel coûte cher; ainsi, en 1967, la norme d'équipement optimal définie par la S.A.T.E.C. était la suivante : un semoir et une houe par exploitation, ainsi qu'une souleveuse pour deux exploitations, sans compter bien sûr l'achat et l'entretien d'un animal de trait. Cette norme ne paraît pas convenir à Darou Rahmane II : en effet, l'exploitation définie par la S.A.T.E.C. correspond à 6 hectares de culture, tandis que la surface moyenne d'exploitation paraît sensiblement inférieure à Darou Rahmane II : aucun des quatre carrés du petit échantillon n'atteint ce chiffre (voir tableau 2). Pour les autres carrés, nous n'avons pas de mesure de surface, mais nous avons la liste détaillée des tonnages d'arachide commercialisée par la coopérative. Ces chiffres permettent d'induire que les surfaces d'exploitation sont pour la plupart inférieures à la norme des 6 hectares.

Le matériel conseillé coûte le prix suivant :

Désignation	Prix total (principal) (en francs C.F.A.)	Annuités 2 ans (en francs C.F.A.)	Annuités 5 ans
1 semoir	12 056	6 390	2 773
1 houe Sine ...	7 489	3 970	1 723
1 l a m e soule- veuse firdou ..	4 048	2 145	931
	23 593	12 505	5 427

Ce matériel est généralement payé en deux annuités. Ainsi, le prix total de la première annuité payable à la traite de 1968 était de 12 505 francs; il est clair que ce prix n'était pas à la portée des paysans de Darou Rahmane II, d'autant que la sécheresse de l'année précédente les avait presque privés de récolte d'arachide (aucune commercialisation par la coopérative en 1967!), donc privés de ressources financières.

Les conditions écologiques ne sont pas favorables : le terroir de Darou Rahmane II est situé dans cette région périphérique du Baol proche du désert du Ferlo; elle est très sableuse (sols dior légers), la pluviosité est faible et irrégulière. De plus, le terroir est saturé : la population agricole est dense, il n'existe plus de terres vacantes, d'autant que les éleveurs Peuls, encore nombreux, disputent la terre au marabout de Darou Rahmane II, comme en témoigne une vieille querelle judiciaire, non encore réglée. Les Peuls entendent en effet se réserver des parcours pour le passage du bétail sur des terres que les Mourides considèrent comme leurs et réservées à la culture. Cette rareté relative des terres a entraîné l'abandon progressif de la jachère, c'est-à-dire une usure rapide des sols : ceux-ci commencent à s'épuiser, l'utilisation de l'engrais chimique (coûteux !) ne permettrait même pas d'éviter une stagnation des rendements, voire des rendements décroissants. Telle est en tout cas l'opinion pessimiste que nous a confiée l'assistant technique S.A.T.E.C. de la région; il pense toutefois qu'il existe une solution, expérimentée récemment au Centre de Recherches Agronomiques de Bambey, mais elle suppose une nouvelle conception de la vulgarisation; cette technique consiste à pratiquer des labours profonds en fin de campagne, avec enfouissement des tiges de mil; sa vulgarisation n'est pas envisagée pour le moment, car elle implique notamment une modification du cheptel de trait, à savoir l'utilisation de la traction bovine.

Les paysans de Darou Rahmane II ne sont pas préparés à accepter les changements techniques qu'on leur propose. Ils sont assez réservés, parfois hostiles à la S.A.T.E.C. Cette attitude s'explique par un manque d'information sur les buts de la modernisation et par les mauvais résultats agricoles consécutifs à la sécheresse de l'année 1966-1967.

Voici, par exemple, l'opinion d'un chef de carré :

« Si le prix du matériel ne diminue pas, personne au village ne voudra plus de matériel (3). D'ailleurs le marabout, CHEIKH SYLLA, a écrit au chef de secteur de l'O.N.C.A.D. pour annuler les commandes...

« Quant à l'engrais, je pense qu'il est favorable quand il pleut, sinon il tue la plante...

« D'autre part, si l'on sème selon l'écartement conseillé par la vulgarisation (4), les mauvaises herbes croissent trop vite : il vaut donc mieux semer plus serré, car l'arachide empêche l'herbe de monter.

« ...Le gouvernement ne devrait se préoccuper que de donner des semences et de la nourriture à crédit pour la famille. Le gouvernement devrait renvoyer chez eux les agents de la S.A.T.E.C. qui ne servent à rien ici. Autrefois, on travaillait bien sans matériel : le prix du matériel a augmenté, tandis que celui de l'arachide diminuait. Avec le système actuel, les paysans perdront leur ristourne. (5) » (Interview recueillie le 20 mars 1968.)

Une autre interview, recueillie dans le village voisin de Missirah, confirme cette incertitude des paysans : voici l'opinion d'un cultivateur très endetté, N'Diaga Seck :

« ...Je ne prendrai pas d'engrais l'année prochaine, car il est trop cher, mais j'utiliserai le fumier de mes bêtes. Je sais bien que l'engrais enrichit la terre et la conserve, mais il est trop cher et mange (*sic*) toute la récolte... Par exemple, s'il existe deux champs, l'un avec et l'autre sans engrais, celui qui a reçu l'engrais donnera sans doute une meilleure récolte, mais son propriétaire sera aussi le plus endetté ! »

Notre informateur conclut :

« Continuer dans ces conditions, je veux dire prendre du matériel à crédit et continuer

(3) A cette époque, le matériel agricole était déjà commandé et prêt à être livré aux coopérateurs. Ceux-ci décidèrent peu après d'annuler leurs commandes pour revenir ensuite partiellement... sur cette annulation. Cet épisode illustre bien les incertitudes et le malaise actuel du paysannat mouride.

(4) La S.A.T.E.C. vulgarise le semis mécanique, avec écartement normalisé permettant les sarclages mécaniques.

(5) Cette saison, la coopérative payait le kilo d'arachide au producteur à 16,70 F le kilo. Mais les paysans devaient ensuite percevoir une ristourne supplémentaire, payable après examen de la situation financière de la coopérative. Cette ristourne, dont le mode de calcul est assez compliqué n'est pas payée automatiquement : elle dépend du degré d'endettement de la coopérative.

à s'endetter, est une honte pour un homme libre, oui une honte pour un homme libre (6). » Il parlait en connaissance de cause : peu auparavant, il venait de passer quelques journées en prison au chef-lieu du département, à la demande du Préfet. D'autres villageois connurent le même sort, mais tout s'arrangea à l'amiable : après l'intimidation, l'administration devait consentir un moratoire des dettes, libérer les débiteurs et restituer les matériels saisis. Tel est l'un des épisodes de la crise actuelle : on a trop considéré l'aspect technique de la modernisation sans compter avec la psychologie de paysans encore illettrés, incapables d'apprécier correctement leur capacité d'endettement. A ceci s'ajoute une erreur des pouvoirs publics sénégalais, qui ne firent connaître la baisse du prix de l'arachide qu'au moment de la traite : le prix d'achat au producteur passait de 19,85 F en 1967 à 16,70 F le kilo en 1968.

Aujourd'hui, le gouvernement a tenu compte de ces difficultés et réajuste ses objectifs. Le Président SENHOR vient d'annoncer sa nouvelle politique agricole dans un message à la Nation du 22 novembre 1968 (7) : « Il est question pour les paysans de ne *subir aucune baisse de revenu*, mais, grâce à une augmentation du rendement de leur travail, d'obtenir une production plus importante et donc, des revenus égaux ou supérieurs. »

Pour ce faire, il propose deux moyens : « La mise en place de dispositifs plus efficaces d'encadrement et de vulgarisation, la fourniture de produits et de matériels agricoles à de meilleures conditions. » A ces fins, le Sénégal a pu obtenir des prêts et crédits portant sur quelque 3 milliards de francs C.F.A. : « Le premier moyen, c'est-à-dire la réforme de la vulgarisation et de l'encadrement, consiste à créer une Société "sénégalisée", la S.O.D.E.V.A., qui prendra le relais de la S.A.T.E.C. Le second moyen consiste à permettre aux paysans de s'approvisionner en matériels agricoles avec des délais plus longs de remboursement. Ce qui les aidera à *s'endetter davantage* (8) sur les engrais dont l'usage massif est la clef de l'agriculture moderne. »

La ligne actuelle du gouvernement sénégalais consiste donc à choisir la « fuite en avant » : l'objectif principal, sinon exclusif, est l'augmentation de la productivité du travail agricole; mais la question du revenu paysan reste la grande inconnue du programme.

Les paysans de Darou Rahmane II se trouvent engagés, comme les autres, dans le bouleversement du système de production préconisé par le gouvernement. Car la S.A.T.E.C., quoiqu'elle se désintéresse quelque peu de ce terroir, ne peut pas non plus l'ignorer totalement puisqu'il fait partie de sa zone d'intervention. Mais il y a plus : Darou Rahmane II possède une coopérative. Or, le système d'approvisionnement en matériel agricole passe par les coopératives, dont le rôle est conçu en fonction de la vulgarisation. On voit donc la situation vécue par les paysans de Darou Rahmane II : la généralité du système et la complémentarité des institutions agricoles sont telles qu'il est difficile de refuser aux uns ce que l'on accorde aux autres. On est donc conduit à distribuer indifféremment dans toute la région arachidière du matériel et des biens d'équipement modernes, quelle que soit l'aptitude des paysans à les utiliser.

1. Les besoins : la vulgarisation n'est pas restée sans effets à Darou Rahmane II. Les villageois connaissent et pratiquent le semis mécanique, certains d'entre eux pratiquent aussi les sarclages à la houe. Mais le plus gros du travail agricole est encore aujourd'hui accompli à la main, pour les sarclages la plupart du temps et pour l'arrachage. Or, ces deux tâches sont les plus longues et les plus pénibles.

2. L'équipement des cultivateurs de Darou Rahmane II, d'après renseignements S.A.T.E.C. (cf. Philippe COUTY : *Emploi du temps...*) :

(6) La fin de la phrase est exprimée en français.

(7) Toutes les citations qui suivent sont extraites du message, dans la version qu'en donne le quotidien *Dakar-Matin* du 23 novembre 1968.

(8) Souligné par nous.

L'équipement des cultivateurs de Darou Rahmane II		
	1966	1967
Nombre d'actifs	185	202
Population totale	277	326
Engrais arachide utilisés	3 700 kg	4 000 kg
Engrais arachide conseillés par la S.A.T.E.C.	21 250 kg	
Engrais mil utilisés	800 kg	700 kg
Engrais mil conseillés par la S.A.T.E.C.	9 900 kg	
Nombre de semoirs existants	26	34
Supplément de semoirs conseillé par la S.A.T.E.C.	10	
Nombre de houes existantes	11	8
Supplément de houes conseillé par la S.A.T.E.C.	34	
Nombre de souleveuses existantes	1	0
Supplément de souleveuses conseillé par la S.A.T.E.C.	17	

Quels enseignements tirer de ces chiffres ?

1. L'équipement en semoirs a progressé en 1967 : à cette date, chaque exploitant peut théoriquement disposer d'un semoir, soit qu'il le possède, soit qu'il l'emprunte.

2. L'équipement en houes est insuffisant : il a même diminué en 1967.

3. Les souleveuses ne sont guère utilisées. Pourtant, elles permettent l'arrachage le plus rationnel, mais à certaines conditions : il faut une surface d'exploitation assez grande pour rentabiliser un matériel qui ne travaille que pendant quelques semaines; il faut aussi que soit respectée la norme d'écartement permettant son utilisation; il faut encore un animal de trait. Il est certain cependant que la solution la plus rationnelle serait l'achat et l'utilisation en commun d'une souleveuse pour plusieurs exploitations.

4. La consommation d'engrais reste insuffisante, ce qui est normal, compte tenu du prix et de résultats aléatoires sur un terroir usé. Disons même que cette demande théoriquement insuffisante n'est sans doute même pas justifiée dans tous les cas.

Un informateur sûr, le Président de la coopérative de Missirah, nous a affirmé qu'il était d'usage courant de voir un paysan acheter le quintal d'engrais arachide à crédit au prix de 1 470 F (en 1967) et le revendre aussitôt au comptant pour 300 F, ce qui équivaut à un crédit de consommation à un taux de 500 % !

Dans l'ensemble cependant, selon les recensements officiels comme celui-ci, il ressort que les paysans de Darou Rahmane II formulent des demandes raisonnables, même insuffisantes eu égard aux besoins.

Mais la réalité est que les paysans sont incapables de conserver le matériel qu'ils acquièrent et doivent sans cesse reformuler les mêmes demandes, parce qu'ils consomment les biens d'équipement agricole.

Une enquête menée auprès des quatre familles que nous avons particulièrement suivies (voir annexe 1) le confirme : au début de 1968, celles-ci étaient presque entièrement démunies d'équipement moderne :

- Ousmane N'Diaye déclarait n'avoir aucun matériel moderne, ayant tout vendu en 1964;
- M'Baye Ba n'avait rien non plus, mais déclarait avoir mis en gage deux semoirs;
- Matar Diop était dans la même situation, mais il avait mis un semoir en gage;
- Seul Mor N'Diaye possédait une houe artisanale qu'il n'avait pas encore payée (3 000 F).

Les surfaces cultivées.

Nous utilisons les données relatives aux 16 parcelles individuelles cultivées dans les 4 carrés du petit échantillon (voir tableaux 1 et 2).

LE RÉGIME D'EXPLOITATION. DÉFINITION DES UNITÉS DE RÉFÉRENCE : L'EXPLOITANT ET L'EXPLOITATION.

Nous remarquons que chaque adulte, homme ou femme, cultive au moins une parcelle d'arachide pour son compte. D'autre part, nous savons par interviews que chacun dispose librement de la recette afférente à sa récolte, *quel que soit son statut* au sein du carré (par contre, il est beaucoup plus hasardeux d'énoncer un principe quand il s'agit de l'affectation de la récolte de mil, cf. chapitre sur le mil). Il s'agit là d'un point fondamental; en effet, la littérature ethnographique traite abondamment de l'inégalité des individus dans les sociétés traditionnelles, qui seraient caractérisées par la hiérarchie. Dans un tel système, l'activité productive, comme l'ensemble des formes de sociabilité, seraient strictement déterminés par le statut occupé dans le clan, le groupe, la famille étendue ou restreinte... Dans tous les cas, il importe donc de repérer l'unité de référence au sein de laquelle s'organise la hiérarchie. Dans la société wolof, cette unité caractéristique est le carré, où nous avons distingué quatre statuts différents : à chacun d'eux correspond un mode social de comportement, notamment dans l'ordre de l'activité agricole. Ce sont, par ordre d'importance décroissante :

1. Le chef de carré : il pourvoit aux besoins de ses dépendants, qui lui doivent en échange différentes prestations en travail ou en nature : travail gratuit sur ses champs et prestations de produits vivriers dont il a la garde et dont il assure la redistribution.

2. Le *surga* : il s'agit d'un homme adulte, célibataire, nourri par le chef de carré. La plupart du temps, comme à Darou Rahmane II, le *surga* est le frère cadet du chef de carré. Celui-ci assure la nourriture de celui-là en échange de prestations en travail, strictement fixées par la coutume.

Le *surga* travaille chaque matin sur les champs du chef de carré, sauf le vendredi. Il semble toutefois que le *surga* soit le plus indépendant des dépendants, car il dispose non seulement de sa récolte d'arachide, mais parfois aussi de tout ou partie de sa récolte de mil, qu'il peut revendre au chef de carré.

3. La femme (ou les femmes) du chef de carré : elles vaquent aux travaux domestiques habituels, très absorbants, mais elles travaillent aussi aux champs; elles cultivent pour leur compte une ou plusieurs parcelles d'arachide et travaillent gratuitement sur les champs du mari. Quand elles cultivent une parcelle de mil, elles ne semblent pas disposer de leur récolte (9), stockée dans le grenier familial. A l'occasion, elles vendent quelques kilos de mil aux commerçants locaux, mais n'encaissent pas la récolte, affectée à différents achats de viande, sucre, café et autres denrées de consommation courante du ménage. Elles troquent encore du mil contre du lait caillé, fourni par les éleveurs Peuls vivant alentour.

4. Les inactifs : ce sont les enfants et les vieillards. Ils ne sont pas capables de cultiver eux-mêmes leur parcelle, mais ils contribuent évidemment à la production agricole du carré. Les enfants, par exemple, aident les parents, notamment au moment des sarclages; ils vaquent aux besognes de détail, font les corvées : apporter la boisson sur les champs, aller quérir un sac, une ficelle, emprunter tel ou tel outil chez un voisin, etc...

Cette hiérarchie entraîne évidemment des conséquences à tous les niveaux de la vie sociale. Nous n'avons mentionné brièvement que les incidences principales du système dans

(9) De récentes observations nous amènent à être encore plus circonspect sur ce point.

l'activité agricole. Mais nous apercevons que, sauf dans le cas des inactifs (entièrement dépendants), l'arachide fait exception à la norme habituellement proposée, selon laquelle le produit de la récolte serait en principe indivis dans la famille africaine.

Ici, nous posons les principes suivants :

— Puisque tous les actifs cultivent leur(s) propre(s) parcelle(s) d'arachide et qu'ils sont maîtres de leur récolte, la culture de l'arachide apparaît comme le seul domaine de plein exercice de l'individualisme.

— En conséquence, la définition de l'exploitation ne sera pas la même quand il s'agit de l'arachide ou des cultures vivrières. Ainsi, dans le cas de l'arachide :

— l'exploitant est tout individu, homme ou femme, capable de cultiver seul sa propre parcelle;

— l'exploitation est la somme des parcelles cultivées par le même individu (voir, dans le second chapitre, la définition différente de l'exploitation de mil).

TAILLE MOYENNE DES PARCELLES D'ARACHIDE A DAROU RAHMANE II.

La taille moyenne des parcelles cultivées par les hommes est sensiblement supérieure à celle des parcelles exploitées par les femmes, respectivement 95 et 22 ares.

La différence apparaît mieux dans la distribution des fréquences.

Distribution des parcelles du petit échantillon selon la surface

	Moins de 25 ares	De 25 à 30 ares	De 50 ares à 1 hectare	Au-delà d'un hectare
Hommes		3	1	5
Femmes	5	2		

Aucune des sept parcelles féminines n'atteint 40 ares, tandis que cinq des neuf parcelles masculines dépassent l'hectare.

TAILLE MOYENNE DE L'EXPLOITATION.

Les différences de taille observées au niveau du parcellement sont encore plus nettes au niveau de l'exploitation :

— la plus petite exploitation féminine occupe 20 ares, la plus grande 35 ares 80 centiares;

— chez les hommes, la fourchette est plus large : la surface moyenne d'exploitation varie de 1 à 2 hectares.

Le rapport moyen entre la taille de l'exploitation masculine et celle de l'exploitation féminine est de 5,5. Nous avons pratiqué deux tests d'hypothèse sur les surfaces moyennes, pour calculer les limites de confiance à 95 % (voir le détail des calculs à l'annexe 2) :

— pour l'exploitation féminine : de 19 à 32 ares;

— pour l'exploitation masculine : de 97 ares à 1 hectare 88 ares.

Ces résultats nous conduisent à deux observations :

1. Les possibilités d'émancipation de la femme restent encore très limitées. La taille minuscule de leur exploitation leur donne tout juste les moyens de disposer d'un petit revenu personnel et d'être plus libres dans le choix de leurs achats. Mais elles n'ont guère la possibilité de cultiver plus, car elles restent très absorbées par les tâches domestiques; d'autre part, c'est le chef de carré qui distribue la terre : il peut ramener facilement à la raison une femme qui manifesterait de trop grandes vellétés d'indépendance. Sans en

exagérer l'importance, nous sommes cependant fondé à parler d'exploitation féminine, dans la mesure où la femme est capable d'obtenir de façon autonome un produit marchand dont elle tire un revenu personnel.

2. La surface de l'exploitation masculine (de 1 à 2 hectares) paraît encore compatible avec le mode de production traditionnel de la culture manuelle. L'analyse statistique confirme ainsi les impressions qu'on peut avoir sur le terrain, c'est-à-dire que le terroir de Darou Rahmane II paraît trop exigu et morcelé pour justifier l'acquisition individuelle du matériel de culture attelée.

L'institution d'une véritable coopérative de production, c'est-à-dire l'achat et l'utilisation en commun du matériel par plusieurs producteurs ou par l'ensemble des villageois, serait peut-être la solution la plus rationnelle. Les paysans pratiquent d'ailleurs timidement cette forme d'entraide entre voisins : par exemple, l'un prête le matin son cheval à son voisin qui possède un semoir et peut utiliser à son tour le semoir sur son propre champ l'après-midi.

De telles formules sont de plus en plus pratiquées : il existe même toute une gamme de contrats de plus en plus précis; on voit apparaître des tarifs de location de matériel, adaptés à toutes les demandes : on peut louer un semoir à l'heure, à la demi-journée, on peut même louer un semoir à la tâche. (On louera une mesure de semoir à tel prix.)

Les rendements. (voir tableau 1).

Nous traitons ensemble les vingt données du petit échantillon, sans distinguer selon le sexe ou selon le mode de culture individuel ou collectif.

Il y aurait cependant un argument en faveur du traitement séparé des résultats obtenus par les hommes de ceux obtenus par les femmes : celles-ci cultivent en effet une si petite surface qu'il serait naturel, « toutes choses égales d'ailleurs » (c'est-à-dire à technique de culture identique), d'en attendre un rendement supérieur, dû à une culture plus intensive. Rien de tel n'apparaît dans nos résultats : il n'existe pas de liaison, semble-t-il, entre la taille de l'exploitation et les rendements.

Quels sont ces rendements ?

Le rendement moyen à l'hectare est de 963 kilos d'arachide en coques. Nous avons calculé les limites de confiance de cette moyenne pour l'ensemble de la population : l'intervalle de confiance à 95 % donne une valeur située entre 817 et 1 109 kilos à l'hectare (voir le détail des calculs à l'annexe 3).

Ce résultat paraît très convenable, même surprenant, s'agissant d'un terroir réputé infertile et peu touché par la vulgarisation. Peut-être l'année 1967-1968 est-elle une année exceptionnelle ? Il faudrait bien connaître les résultats sur une période assez longue pour avoir une idée correcte des rendements.

Mais on peut se demander si la politique d'utilisation massive de l'engrais aujourd'hui préconisée permettrait d'atteindre les résultats favorables qu'on en attend. Le cas de Darou Rahmane II n'est pas exceptionnel : on peut penser que, dans bien des villages sénégalais, l'amélioration du revenu paysan ne dépend pas nécessairement du progrès de l'investissement en capital.

Le taux d'ensemencement à l'hectare.

Il varie évidemment selon les techniques culturales. La S.A.T.E.C. admet que le taux pratiqué dans la région de M'Backé se situe aux environs de 100 kilos d'arachide en coques, ce qui équivaut, « grosso modo », à 50 kilos d'arachide décortiquée.

Nous ne pouvons pas apprécier la représentativité de cette norme : peut-être est-elle effectivement juste à l'échelle de la région ? Mais dans le cas précis de Darou Rahmane II,

le taux d'ensemencement est très supérieur : il correspond à un semis beaucoup plus dense que celui conseillé par la vulgarisation.

L'un des arguments donnés par les paysans en faveur de cette pratique est celui-ci : « Si l'on sème selon les conseils de la S.A.T.E.C., les mauvaises herbes croissent trop vite; il vaut donc mieux semer plus serré : l'arachide empêche ainsi l'herbe de monter » (interview d'Ousmane N'Diaye, le 20 mars 1968).

Mais il nous semble que la raison principale est celle-ci : les paysans sont convaincus qu'il existe une liaison directe de cause à effet entre la densité du semis et le rendement.

Les résultats obtenus sur le petit échantillon sont les suivants :

— *Taux moyen d'ensemencement à l'hectare :*

- Chez les hommes : 72 kilos d'arachide décortiquée (parcelles individuelles et champs collectifs);
- Chez les femmes : 100 kilos d'arachide décortiquée, soit le double du chiffre avancé par la S.A.T.E.C.

— *Distribution des taux pour l'ensemble de l'échantillon :*

	Moins de 50 kg à l'hectare	De 50 à 75 kg	De 75 à 100 kg	Au-delà de 100 kg
Nombre d'observations	1	7	6	6

L'éventail est assez ouvert : de 45 kilos à 145 kilos à l'hectare.

Nous observons :

1. Les femmes gaspillent la semence plus encore que les hommes. Peut-être à cause de la taille exiguë de leurs parcelles, n'ont-elles pas le sentiment de gaspiller, la quantité semée n'étant pas très importante en valeur absolue ? Par contre, le taux d'ensemencement devient considérable.

2. Les hommes, comme les femmes, n'observent pas sur ce point les conseils de la S.A.T.E.C.

3. Il est permis de douter de la valeur des estimations de surface de la S.A.T.E.C. En effet, faute de mesures précises, les experts de la S.A.T.E.C. ont calculé les surfaces d'arachide par induction à partir des taux d'ensemencement à l'hectare.

La base du calcul est la suivante : à chaque quintal de semences d'arachide en coques correspond 1 hectare de culture. Ce calcul est douteux pour deux raisons : comment connaître précisément, sinon par enquête détaillée, quelles sont les quantités semées dans une région donnée ? D'autre part, la norme des 100 kilos nous paraît très sujette à caution. Peut-être cette méthode est-elle valable au niveau de la région, mais cela demanderait à être vérifié ? Peut-être est-ce une information suffisante pour un organisme qui travaille à grande échelle et se fixe des fins pratiques ? On peut dire en tout cas qu'elle ne constitue pas une information statistique correcte.

Coefficient de rendement à l'unité de semence.

Nous le définissons comme le rapport des quantités récoltées aux quantités semées. Ce coefficient joue le rôle d'un indice synthétique de productivité.

Nous connaissons ce coefficient pour la plupart des parcelles d'arachide de Darou Rahmane II pour la campagne 1967-1968. Les données concernent 30 des 38 carrés du village et portent sur 122 parcelles, dont 48 sont cultivées par des femmes et 74 par des hommes (voir tableau 3).

Les résultats sont assez remarquables : on retrouve le même coefficient moyen chez les exploitants masculins et féminins : le rapport récolte/semences est dans les deux cas égal à 5 (10). Cette similitude des résultats mérite d'être notée : est-elle due au simple hasard ou est-elle l'expression d'un rapport remarquable ? Seul un examen détaillé des *inputs*, notamment celui des temps de travaux, permettrait d'apprécier s'il existe des différences significatives dans la productivité du travail selon le sexe de l'exploitant.

Notons seulement que l'un et l'autre, quels que soient les moyens et la peine, obtiennent le même résultat.

LE MIL

A côté de l'arachide, culture principale et culture de rente, les paysans de Darou Rahmane II cultivent le mil, destiné à l'autoconsommation. Il est quelquefois vendu (dès le début de la récolte) en petites quantités aux commerçants locaux, à raison de 15 F le kilo. Ces ventes au détail procurent l'argent nécessaire à l'achat de sucre, café, etc. Quelque temps après, en pleine saison sèche, les paysans devront racheter au même commerçant le mil nécessaire à leur subsistance à 25 F le kilo, avec l'argent de l'arachide. L'opération se fait à leur désavantage : il faut l'interpréter comme une opération de trésorerie.

Nous analyserons les points suivants :

Section 1 : Les conditions écologiques, le matériel et les techniques utilisés.

Section 2 : Quelques modalités du parcellement.

Section 3 : Définition de l'exploitation de mil. Ses dimensions à Darou Rahmane II.

Section 4 : Les rendements à l'hectare.

Les conditions écologiques, le matériel et les techniques utilisés.

Il est plus difficile de faire accepter un changement de technique et des efforts d'équipement quand il s'agit d'une culture de subsistance. D'autre part, la vulgarisation s'y intéresse moins qu'à la culture de rente, où les résultats peuvent être spectaculaires et les bénéfices tangibles.

Darou Rahmane II ne fait pas exception à la règle : la culture du mil, plus encore que celle de l'arachide, reste une agriculture manuelle. Les paysans utilisent surtout l'*iler* pour les semis et sarclages, ils se servent d'un couteau ou d'une lame quelconque pour récolter. L'engrais est très peu utilisé : pendant la campagne 1967-1968, seuls trois coopérateurs avaient commandé de l'engrais mil, respectivement 200, 50 et 100 kilos, quantité à peine suffisante pour 3 hectares !

Les conditions écologiques, elles, sont franchement défavorables : la pluviosité est faible, les sols usés et le mil paraît être plus exigeant que l'arachide en pluie et en éléments nutritifs. Le diagnostic établi à ce sujet par l'assistant technique S.A.T.E.C. de la région est très pessimiste : « Dans tous les champs de mil qu'on peut voir sur N'Dame (le chef-lieu d'arrondissement), sauf dans quelques secteurs un peu plus riches, il y a toujours des hauts et des bas dans les champs de mil : le mil ne veut pas pousser; cette situation correspond à des zones en voie d'épuisement. En culture intensive arachide-mil, il arrive un moment où le sol est si faible que le mil ne peut pas pousser » (conversation enregistrée lors d'une tournée de l'équipe S.A.T.E.C. à Missirah, le 13 août 1968).

(10) D'après le tableau 3, le rapport est égal à 10, mais il faut diviser par deux le chiffre obtenu pour comparer deux termes semblables. Car le poids en semences est exprimé en quantités d'arachide décortiquée, mais celui des récoltes est exprimé en quantités d'arachide en coques. Rappelons que deux kilos en coques donnent à peu près un kilo décortiqué.

Dans ces conditions peu favorables, dont ils sont en partie responsables, les Wolofs continuent cependant à cultiver le mil : il n'est pas un carré de Darou Rahmane II qui n'en cultive plusieurs champs. Il faut en tout cas reconsidérer une opinion fort répandue selon laquelle les Wolofs sacrifieraient délibérément l'agriculture de subsistance à l'arachide. La question est plus complexe et la volonté n'est pas la seule en cause.

Quelques modalités du parcellement.

Nous connaissons le nombre et la répartition des parcelles par actif et par variété cultivée pour 29 des 38 carrés de Darou Rahmane II. Deux caractéristiques ressortent de ces données :

1. Tous les carrés, quelle que soit leur taille, cultivent plusieurs parcelles de mil, deux au moins. Mais ici, contrairement à ce qui se passe pour l'arachide, les femmes se contentent le plus souvent d'aider les hommes à cultiver, sans avoir elles-mêmes la pleine responsabilité de l'entretien d'une parcelle : ainsi, dans 16 des 29 carrés, aucune femme n'est recensée comme cultivatrice de mil. Ceci s'explique aisément : les femmes consacrent le plus clair de leur temps aux besognes domestiques. Elles n'ont donc pas toujours la possibilité, surtout dans les ménages monogames, de travailler et le mil et l'arachide. Dans ces conditions, il est naturel que leur préférence aille à l'arachide, qui leur procure un revenu personnel. En outre, nous le verrons plus loin (*voir section 3*), les femmes interviennent dans l'élaboration du mil comme produit fini, mais leur rôle principal commence après la récolte.

2. Deux variétés de mil sont cultivées à Darou Rahmane II : le *Suna*, petit mil hâtif, et le *Sanyo*, petit mil tardif. Les deux se partagent à peu près également le nombre des parcelles, soit 52 pour le *Suna* et 45 pour le *Sanyo*. On relève deux parcelles où les variétés sont associées, mais elles comptent précisément parmi celles qui ont été mesurées par Philippe COURTY. Il est probable que les cas d'association des deux variétés de mil sur la même parcelle sont plus fréquents qu'il le paraît ci-dessus : l'enquêteur (11) s'est probablement contenté d'indiquer la dominante quand l'association est réalisée.

Concernant la taille des parcelles (*voir tableau 4*), nous n'avons que treize mesures se rapportant à quatre carrés : leur superficie n'atteint pas 6 hectares. La surface moyenne des parcelles (moyenne d'échantillon) est donc très restreinte, inférieure à un demi-hectare. Cette caractéristique est confirmée par la distribution suivante :

	Moins de 25 ares	De 25 à 50 ares	De 50 à 75 ares	De 75 à 100 ares
Nombre de parcelles	4	5	3	1

Aucune des treize parcelles n'atteint l'hectare : la plus grande mesure 88 ares.

Définition de l'exploitation de mil. Ses dimensions à Darou R. II

DÉFINITION DE L'EXPLOITATION DE MIL.

Nous avons défini l'exploitation arachidière par rapport à l'individu. Ici, au contraire, la seule unité de référence concevable nous paraît être le carré. En effet, le mil est destiné à la consommation du ménage et non à la vente : la récolte est donc indivise, c'est-à-dire appropriée collectivement par l'ensemble des membres d'un même carré. D'autre part, il s'agit d'un mode de production communautaire, car l'élaboration du mil

(11) Cheikh GUEYE, informateur africain résidant dans le village, a procédé à cette enquête à l'exception des quatre carrés dont les champs ont été recensés et mesurés par Philippe Courty.

comme produit fini, c'est-à-dire prêt à la consommation, fait l'objet d'une franche division du travail par sexes : l'homme cultive et récolte la plante; la femme l'aide à l'occasion des sarclages, qui requièrent le plein emploi de la force de travail disponible, mais son rôle principal commence après la récolte et consiste à piler le mil. C'est la femme qui transforme le produit brut (le mil en épis) en produit fini (le mil pilé).

Production et consommation sont deux actes collectifs; pour nous, l'exploitant est le carré et l'exploitation comprend la somme des parcelles cultivées par l'ensemble des membres du carré.

DIMENSIONS DE L'EXPLOITATION.

Nos données trop restreintes ne nous permettent pas d'avancer une hypothèse générale sur la taille de l'exploitation de mil à Darou Rahmane II. Elles permettent par contre de poser les questions fondamentales relatives au système de production agricole en vigueur dans la région. Plusieurs points retiennent l'attention :

Les surfaces de mil dans les quatre carrés observés sont les suivantes :

Désignation des carrés	Taille de la famille (Nombre de personnes nourries dans le carré)	Surfaces cultivées en mil
Carré de Mor N'Diaye	4	41 ares 25 centiares.
Carré de Matar Diop	8	1 hectare 32 ares.
Carré de M'Baye Bâ	9	1 hectare 85 ares 20 centiares.
Carré d'Ousmane N'Diaye .	9	1 hectare 81 ares.
Ensemble	30	5 hectares 39 ares 45 centiares.

Aucun des quatre carrés n'a la possibilité de vivre pendant toute l'année sur sa production de mil. En effet, les villageois mangent du mil chaque jour, excepté pour les fêtes et quand ils ont des invités. Et, d'après une enquête menée auprès de chacun des quatre chefs de carré, il ressort que la consommation quotidienne s'élève à 3 kilos par jour dans chaque carré. Ouvrons ici une parenthèse : la norme de consommation quotidienne de mil dont nous parlons ne soulève pas d'objection pour trois des quatre carrés observés, qui sont de taille similaire. En revanche, elle paraît relativement élevée dans le cas de Mor N'Diaye, monogame, qui n'a que deux petits enfants à nourrir (le carré est ainsi deux fois moins peuplé que les trois autres). Mais il faut signaler que Mor N'Diaye cumule plusieurs petits métiers de saison sèche, ce qui peut expliquer sa capacité à assurer un niveau de consommation plus élevé que les autres. Ensuite, cet homme représente un cas singulier : il est sans doute celui qui, de tous les villageois, a sacrifié le plus délibérément la culture de mil à l'avantage de l'arachide. Il tire donc l'essentiel de son revenu de la culture de rente et d'occupations non agricoles. On remarque encore qu'il s'agit d'un cultivateur peu conformiste : il fait partie de la minorité des planteurs de manioc (on trouve maint cultivateur de manioc dans cette partie du Baol, mais s'il ne s'agit certainement pas d'un fait extraordinaire, il reste cependant l'exception); d'autre part, il est le seul, à notre connaissance, à avoir planté du sorgho cette saison, bien que cette spéculation soit réputée peu adaptée aux conditions de sol et de climat dans cette région. Ceci dit, nous pouvons cependant nous livrer à une estimation grossière du déficit en mil encouru par les intéressés au moment de leur choix des emblavures en début de saison agricole. Le déficit, ainsi entendu, n'implique donc pas nécessairement la disette, puisque la saison sèche offre des occasions de travail rémunéré, donc la possibilité d'acheter une partie de la nourriture; mais il exprime une carence agricole, souvent très contraignante. Les bases du calcul de ce déficit sont les suivantes :

— 300 jours de consommation de mil par an, en tenant compte des jours de fête et de réception (où l'on consomme du riz), qui généreusement calculés peuvent atteindre deux mois dans l'année;

- les besoins annuels du carré sont donc au minimum de 900 kilos de mil par an (3 kilos pendant 300 jours);
- Nous supposons enfin que l'espérance de rendement à l'hectare de mil est de 400 kilos à Darou Rahmane II (*voir la section 3*). Nous la rapportons ensuite aux surfaces cultivées en mil par les quatre carrés pour estimer une durée de consommation.

A partir de là, nous pouvons estimer la durée de consommation conséquente au choix des surfaces pour chacun des carrés :

- Carré Mor N'Diaye 165 kilos, soit à peine deux mois d'espérance de consommation.
- Carré Matar Diop 528 kilos, soit à peine six mois.
- Carré M'Baye Ba 740 kilos, soit environ huit mois.
- Carré Ousmane N'Diaye 724 kilos, soit huit mois.

Ce calcul donne la mesure du déficit théorique auquel correspondent les choix de surfaces en début de campagne : avec 24 mois d'espérance de consommation pour 40 mois de besoins, le taux moyen d'auto-approvisionnement en mil est de 60 %. Pour atteindre cet objectif idéal d'auto-approvisionnement, les quatre chefs de carré auraient dû consacrer non pas 5 hectares et quelques à la culture du mil, mais au minimum 9 hectares, c'est-à-dire une surface à peu près égale à celle qu'ils affectent à l'arachide.

Cette démonstration n'a pas pour but de produire des chiffres et des pourcentages exacts, mais de fixer des ordres de grandeur caractéristiques : ceux qui précèdent le sont assez pour qu'on en tire quelques déductions intéressantes :

1. Les surfaces consacrées au mil sont notoirement insuffisantes et contraignent les paysans à chercher des occupations secondaires et à vivre d'expédients divers pour assurer leur subsistance pendant plusieurs mois de l'année. L'arachide ne procure pas les revenus suffisants pour éviter d'y recourir; nous verrons d'ailleurs dans le troisième chapitre que le revenu de l'arachide est affecté à la satisfaction d'autres besoins, quand il n'est pas déjà consommé avant d'être perçu !

Ce recours à une troisième source de revenus hors de l'agriculture est bien connu, mais nous ne l'imputons pas tant à l'imprévoyance dont on taxe trop facilement les Wolofs qu'à la nécessité. En d'autres termes, le déficit observé tient essentiellement à des contraintes de structure et non à un comportement aberrant. Ainsi, il n'est pas question d'envisager le doublement des surfaces de mil à Darou Rahmane II, où toutes les terres sont occupées, où l'exploitant n'a même plus la possibilité de maintenir la jachère.

Les remèdes ne sont pas si simples et ceux qu'on propose généralement n'ont pas de sens : les Serer, dit-on, sont capables de vivre en autosubsistance sur des terroirs surpeuplés, mais ils ne sont pas motivés par l'appât du gain comme les Wolofs ! Autrement dit, on propose de refaire l'histoire : on transforme le Wolof en Serer et le tour est joué. On peut rétorquer que les Serer mouridisés qui ont suivi les Wolofs dans leur aventure ont procédé de la même manière. Ceux mêmes qui sont restés dans leur territoire traditionnel sont amenés, bon gré mal gré, à développer leur production d'arachide, pour beaucoup de raisons, dont la moindre n'est pas celle de l'attrait de l'argent et des biens qu'il procure.

2. Les paysans de Darou Rahmane II, du moins certains d'entre eux, auraient pu vivre de leur seul travail agricole en 1967-1968, si, maintenant les mêmes surfaces d'arachide, ils avaient pu mettre en culture une surface égale en mil. Il s'agit d'un système qui réalise la parité : or, il est précisément appliqué dans certaines régions serer, réputées capables de vivre de la seule agriculture (12). Il n'en est rien à Darou Rahmane II, où le rapport de surfaces est nettement favorable à l'arachide : 2 hectares d'arachide pour 1 hectare de mil pour les quatre carrés du petit échantillon. Nous verrons

(12) Cf. LERICOLLAIS (1969).

plus loin cependant que le principe de la parité est posé par les habitants de Darou Rahmane II, sinon au niveau des surfaces, du moins à celui du parcellement (*voir section 2*).

Les rendements à l'hectare.

A) MÉTHODE DE RECENSEMENT.

Il est difficile de connaître le poids exact des récoltes de mil. Il n'est pas destiné à la vente : les paysans ne pèsent donc pas leur récolte. D'autre part, le seul chiffre significatif est celui du tonnage récolté en mil pilé et le pilage n'intervient pas au moment de la récolte : les femmes pilent souvent au jour le jour la quantité nécessaire à la consommation du carré; il s'agit d'une opération échelonnée dans le temps, qui n'est pas comptabilisée.

Comment, dans ces conditions, estimer la récolte de mil par champ ou par exploitation ? Il y a la méthode des carrés de sondage : tirer dans chaque champ un échantillon de la récolte qu'on fait peser et piler à part, et calculer ensuite le résultat à l'hectare; nous n'avons pu le faire à Darou Rahmane II, étant arrivés après la récolte (nous l'avons pratiqué à Kaossara, village voisin, sur certaines parcelles, pour la saison 1968-1969). Il n'existe qu'une méthode idéale, mais elle est difficile à pratiquer : elle consiste à peser intégralement la récolte de chaque champ.

Nous avons dû nous contenter d'une estimation par questionnaire rétrospectif : il s'agissait de calculer quelles étaient les réserves en mil dans les greniers au jour de l'enquête (= estimation en mil pilé) et d'ajouter à ce premier résultat la quantité déjà consommée (= nombre de journées de consommation multiplié par la ration quotidienne moyenne).

B) LES RÉSULTATS (*voir tableau 4*).

L'éventail des chiffres de rendement à l'hectare est très ouvert : la fourchette va de 162 à 789 kilos à l'hectare, en exceptant le résultat aberrant obtenu par les femmes d'Ousmane N'Diaye, dont la parcelle avait été mal entretenue. Ce manque d'homogénéité est naturel et corrobore les impressions données par l'observation sur le terrain : certains champs sont presque entièrement stériles, seuls quelques groupes d'épis vigoureux apparaissent çà et là sous les *Kad*, arbres dont les vertus fertilisantes sont bien connues; mais, quelques centaines de mètres plus loin, on aperçoit des champs où les pousses sont homogènes, où la plupart des tiges portent des épis. Ces différences ne tiennent pas toujours à la compétence du cultivateur : champ fertile et champ infertile, contigus, peuvent être aussi soigneusement cultivés l'un que l'autre. Il est donc normal que le même cultivateur obtienne des rendements inégaux selon l'emplacement des parcelles.

Le rendement moyen à l'hectare est de 357 kilos. De tels résultats, obtenus sur un échantillon restreint, seraient sujets à caution s'ils n'étaient précisément corroborés par d'autres estimations dans la même région de Diourbel. La S.A.T.E.C. y évalue le rendement du mil à 370 kilos à l'hectare, ce que confirme un autre auteur :

« Diourbel : on note une très forte augmentation en 1961-1962, puis une rechute spectaculaire l'année suivante et une stabilisation à 420 kg/ha en 1963-1964. La moyenne pour les quatre années est de 370 kilos (13), ce qui est très inférieur à la moyenne générale du Sénégal en 1964 (14). »

Il est possible, selon les spécialistes, d'obtenir de bien meilleurs rendements : certains cultivateurs récoltent 1 000 kilos à l'hectare en culture traditionnelle. On n'en est pas là pour l'instant à Darou Rahmane II, ni d'ailleurs dans l'ensemble de la région. Il s'avère

(13) Souligné par nous.

(14) Cf. DELBARD (1965).

que la production de mil du terroir ne saurait suffire à nourrir la population. Pour y parvenir, les villageois doivent donc combiner plusieurs types d'occupations, étalées dans le temps.

Le système consiste à cumuler trois types d'activités complémentaires :

1. La culture de l'arachide : elle procure un revenu de quelques milliers à quelques dizaines de milliers de francs par an. Cette somme est affectée à l'achat des biens élaborés jugés indispensables (vêtements, matériel de case, produits alimentaires nobles), et à des dépenses somptuaires qui sont devenues un élément essentiel du standing en milieu wolof, enfin au règlement de tout ou partie des dettes accumulées avant la traite.

2. La culture du mil : elle permet à la famille de « tenir » quelques mois en auto-subsistance. Plusieurs raisons militent en faveur du maintien d'un minimum de cultures vivrières. Le mil est récolté avant l'arachide, à une période de l'année où les paysans ont épuisé leurs possibilités d'appel au crédit. Ensuite, il n'existe pas encore un marché organisé du mil : on ne peut donc pas l'acheter à n'importe quel moment, même si l'on a l'argent nécessaire. Il existe encore des contraintes agronomiques : il faut respecter un type d'assolement indispensable au maintien de la fertilité. Le mil est aussi le principal matériau de construction en savane, ce qu'on oublie trop souvent. Il y a de puissantes motivations d'ordre esthétique : le mil est une forme habituelle du paysage. Enfin et surtout, il est lié à une forme de société, c'est-à-dire à un ensemble d'institutions et de valeurs encore bien vivant. La société Wolof n'est pas prête, quoi qu'on en ait dit, à considérer l'argent comme le seul bien désirable.

3. Les occupations secondaires : dès les mois d'avril, mai ou juin, selon les familles, commence la période de pénurie; c'est la période dite de « soudure ». Les paysans n'ont plus ni argent, ni réserves alimentaires, et doivent se débrouiller pour subsister comme ils le peuvent. A Darou Rahmane II, les plus avisés parviennent à exercer un métier artisanal ou commercial secondaire pendant toute la saison : ce sont les tailleurs et les boutiquiers. Mais les autres doivent vivre d'expédients, être à l'affût des occasions de travail temporaire, dans les bourgs voisins de Touba et M'Backé. Citons le travail de portefaix dans les seccos au moment de l'évacuation des arachides sur Dakar, la confection de tapades (15) pour les citadins, le ramassage et la vente de bois mort aux ménagères, métier de cocher à M'Backé, vente d'eau au Magal (16), etc...

Quand il n'y a pas d'occasions de travail, restent les solutions de fortune : on réside quelque temps chez un parent plus aisé, on lui emprunte de l'argent, on met en gage son matériel agricole chez un commerçant pour avoir une avance, etc...

Tel est, dans son principe, le système d'occupation qui combine trois types d'activités exercées à différents moments de l'année : l'agriculture de subsistance est une composante essentielle de ce tryptique.

LE RAPPORT MIL - ARACHIDE

Nous écartons la comparaison des rendements entre les deux productions : le fait que le rendement à l'hectare et la rémunération du travail soient supérieurs dans le cas de l'arachide ne permet pas d'induire comment évoluera le système agricole dans cette région. On admet en effet trop facilement que l'agriculture vivrière est appelée à régresser, voire à disparaître, au moins dans les zones les plus défavorisées, comme celle qui nous occupe. Rien n'est moins sûr : certains auteurs pensent même que la tendance est à l'augmentation des surfaces en mil : il est vrai que cette progression serait faite aux dépens d'autres cultures vivrières, dont le manioc (à Darou Rahmane II, le manioc et les niébés occupent d'ailleurs une place très restreinte). DELBARD (*cf. ouvrage cité*) avance même l'hypothèse suivante : « Les superficies cultivées en mil progressent plus

(15) Voir glossaire.

(16) Voir glossaire.

vite que l'arachide; comme elles semblent, en outre, le faire au détriment d'autres cultures vivrières. On peut dire que l'on tend vers un système où les terres à mil sont supérieures aux terres à arachide. » Il en donne l'explication suivante : « L'irrégularité arachidière créerait une préférence pour le mil, considéré comme une culture stable. Cette irrégularité ira en s'accroissant avec l'alignement des prix sur les cours mondiaux. » Cet alignement est aujourd'hui réalisé, mais on a peu de renseignements sur le rapport de surface entre les deux cultures. Cependant, certaines indications semblent confirmer un regain de faveur de l'agriculture de subsistance : la S.A.T.E.C. a constaté par exemple une diminution sensible des demandes d'engrais arachide cette année, tandis que les commandes d'engrais mil augmentaient légèrement; nous avons nous-même interviewé quelques paysans de Darou Rahmane II, qui nous ont déclaré vouloir accroître leurs surfaces de mil à l'avenir. Tous ont été très sensibles à la hausse continue du prix de l'engrais arachide, concomitante à une baisse du prix de l'arachide au Sénégal, ceci joint à une chute de la production du fait de la sécheresse. Mais cette tendance tient essentiellement à une conjoncture exceptionnellement défavorable à l'arachide : il est donc impossible de se prononcer encore.

Les termes de la relation arachide-mil.

Chacune des deux cultures correspond à un mode de production particulier. Chaque cultivateur, nous l'avons vu, dispose de sa récolte d'arachide; le *Surga*, par exemple, est relativement indépendant dans le carré : il investira l'argent de sa récolte en dot, en dépenses de prestige, il cherchera souvent à l'investir dans un petit commerce ou dans l'achat d'un matériel artisanal, machine à coudre par exemple. Les femmes même, dans une moindre mesure, cherchent avant tout dans l'arachide un mode d'émancipation.

Rien de tel avec le mil, qui est avant tout une culture communautaire destinée à l'alimentation du groupe familial. Nous sommes en présence d'un ensemble de personnes liées par le sang ou l'alliance, placées sous l'autorité d'un aîné, ici le chef de carré. Celui-ci fonde son autorité sur les réserves vivrières qu'il détient seul et qu'il redistribue à ses dépendants : il a la gestion du grenier à mil. Voici un mode de production qui maintient un style d'autorité et la cohésion du groupe familial.

Le mil est une denrée déficitaire au Sénégal. Il est mal commercialisé et n'a pas encore de valeur d'échange stable. Les paysans connaissent bien la situation : ils savent qu'ils ne seront jamais sûrs d'obtenir du mil au prix moyen. Ils ont appris à leurs dépens que le mil est une denrée rare, dont le prix ne peut qu'augmenter au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la récolte; il peut atteindre des prix imprévisibles au plus fort de la période de « soudure », c'est-à-dire pendant la campagne agricole. Même si la culture de l'arachide rémunère plus que celle du mil, la comparaison est en faveur du mil dans les périodes d'instabilité : d'un côté la sécurité, de l'autre l'incertitude. Ainsi le chef de village, Ousmane N'Diaye, nous a confié son intention d'accroître sa production de mil la saison prochaine : « Il est préférable aujourd'hui de faire du mil et du manioc. J'achète actuellement le mil à 25 F le kilo. Je pense même que ce prix pourrait atteindre bientôt 40 F. » Ce pronostic, établi en mars 1968, devait se révéler presque exact : dès la fin du même mois, le sac de 100 kilos commençait à se vendre à crédit au prix de 3 500 F. D'autres villageois, moins affirmatifs, estimaient eux aussi que leur production vivrière était insuffisante, mais ils n'étaient pas prêts pour autant à réduire leurs surfaces d'arachide ! La question reste ouverte, mais il faudra bien choisir un jour : ou trouver un système de culture plus stable dans la région, mais on ne voit pas comment; ou bien quitter la région pour s'établir dans les terres neuves : il existe déjà un fort courant migratoire du Sine et du Baol vers les terres neuves du Sine-Saloum, mais à notre connaissance, il touche encore peu les Wolofs de l'arrondissement de N'Dame; nous ne connaissons pas de cas d'émigrations de Darou Rahmane II vers le Sine-Saloum. Par contre, les migrations saisonnières sont très importantes : leur ampleur confirme, si besoin était, que le terroir de Darou Rahmane II

ne suffit plus à nourrir sa population. Citons seulement les exemples suivants : le hameau Serer de Darou Sine, hameau qui fait partie de Darou Rahmane II, a été totalement déserté pendant les mois de saison sèche de l'année 1968; nous avons retrouvé quelques-uns des habitants à M'Backé, dont certains semblent vivre aux crochets de parents plus heureux. Autre exemple, individuel, mais assez significatif : le marabout de Darou Rahmane, Cheick Sylla lui-même, a été contraint d'effectuer plusieurs tournées pour demander de l'aide aux *taalibe* jusque dans le Saloum, sans grands résultats selon lui : « Mes *taalibe* les plus nombreux sont en dehors de Darou Rahmane II; par exemple tous les villageois de Darou N'Dindy sont des *taalibe* de mon père. Mes *taalibe* et ceux de mon père sont les mêmes, de même que pour vous, votre argent et celui de votre femme c'est la même chose. »

« Je n'ai pas ramené grand-chose de mes expéditions : les *taalibe* veulent donner, mais ils ne le peuvent pas, à cause du gouvernement, à cause de l'impôt et des dettes à la coopérative. Plusieurs même sont en prison pour dettes (*dyap*, en wolof). Les gens qui doivent me donner n'ont rien et je ne peux rien avoir... Mon voyage n'a pas du tout été agréable. »

Le problème vivrier sénégalais, dont le terme principal est l'équilibre à trouver entre culture de rente et culture vivrière se pose aujourd'hui en termes nouveaux, par suite des actions de développement entreprises dans les campagnes et d'une conjoncture incertaine. Plusieurs interprétations contradictoires de l'évolution du système agricole sont données aujourd'hui : certains, nous l'avons vu, pensent que la production de mil tendra à augmenter. Certains constatent d'autres comportements : malgré la détérioration des termes de l'échange entre l'arachide et les biens d'importation, dont le mil, il serait encore préférable de développer la culture de l'arachide et d'acheter le mil avec la recette additionnelle plutôt que d'accroître les surfaces ensemencées en mil. C'est le calcul que feraient les Serer de Sob, dans le Sine, selon André LERICOLLAIS; il constate, au terme d'une étude agricole exhaustive dans ce terroir, que les surfaces en arachide augmentent au détriment du mil; mais sitôt perçu l'argent de la traite, les Serer achètent le mil à son cours le plus bas : il s'agit ainsi d'un substitut du système traditionnel d'autosubsistance, rendu caduc par le manque de terres consécutif à une trop forte densité de population (cette région agricole du Sine compte aujourd'hui 100 habitants au kilomètre carré).

Mais les Wolofs de Darou Rahmane II ne font pas ce calcul. L'arachide a créé chez eux des besoins presque incompressibles : habitudes de consommation plus raffinée, dépenses ostentatoires, etc. On en revient à l'interprétation classique du système de la traite; on voit alors apparaître « le dualisme sectoriel, consécutif à la commercialisation partielle de l'agriculture sénégalaise : le secteur de production commerciale ou d'économie monétaire est en relation avec l'extérieur qui, à travers sa demande de produit et son offre de marchandise, lui transmet ses secousses. Le secteur de subsistance est périphérique vis-à-vis du précédent avec lequel il a certaines relations » (17). Nous pensons aussi qu'il n'existe pas de relations directes d'échange entre les deux secteurs.

Il existe cependant un lien intime entre les deux secteurs. Le plus important est d'expliquer où se situe la relation. En d'autres termes, comment les paysans sont-ils amenés à déterminer leur plan de production, qui ne dépend certainement pas du hasard ? Il faut donc trouver le médiateur, puisqu'il n'existe pas de liaison directe entre les deux termes. Lucy BEHRMAN formule l'hypothèse suivante qui nous paraît pertinente (sinon vraiment convaincante) : « La véritable signification de l'augmentation de la production de mil est difficile à évaluer puisqu'elle est probablement liée aux termes de l'échange entre l'arachide et le riz. Pour préciser cette explication, disons que les paysans échangent de l'arachide contre du riz qu'ils préfèrent au mil (18). Cependant, lorsque les termes de

(17) Cf. DIARASSOUBA (1968).

(18) Cette préférence est très marquée à Darou Rahmane II. Il y a sans doute une question de goût, mais il y aurait une autre raison : plusieurs informateurs nous ont confié que les femmes n'aiment pas préparer le mil, dont le pilage est très fastidieux.

l'échange se détériorent, les paysans tendent à diminuer leur production d'arachide par rapport à leur production de mil. Pendant les dernières années, de 1961 à 1964, il semble que les termes de l'échange se soient aggravés dans l'optique des paysans, ce qui joue peut-être un rôle dans l'accroissement de leur production de mil (19). »

Essai d'interprétation de la relation arachide-mil à Darou R. II.

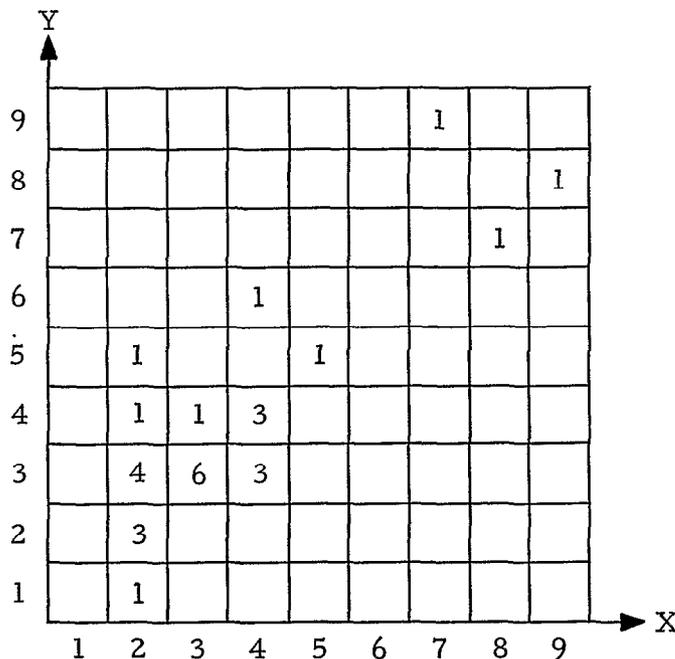
Nous avons déjà traité de la parité à propos des surfaces. Il nous a semblé que la parité pouvait, dans certaines conditions, apparaître comme le « type idéal » à réaliser.

Mais cette parité des superficies n'est pas réalisée à Darou Rahmane II : d'après les données du petit échantillon (*voir tableau 5*), les surfaces d'arachide sont le double de cellesensemencées en mil. Mais ce rapport moyen recouvre de grosses disparités, difficiles à interpréter.

Observons maintenant comment est fait le parcellement à Darou Rahmane II : nous avons des informations exhaustives pour vingt-huit des trente carrés de Darou Rahmane II. Or, nous constatons :

1. Que le nombre total des parcelles de mil est à peu près égal à celui des parcelles d'arachide, respectivement 98 et 106. La parité est donc réalisée globalement.

2. Structure beaucoup plus caractéristique : la parité semble aussi respectée au niveau du carré, comme en témoigne le diagramme suivant :



X = nombre de champs de mil.

Y = nombre de champs d'arachide.

Les valeurs portées dans les cases donnent le nombre des carrés qui réalisent un certain type d'association. Par exemple, l'une des cases comporte le chiffre 6, ce qui veut dire que les six carrés dont il est question cultivent trois champs de mil et trois champs d'arachide.

(19) Cf. BEHRMAN (1967).

Analyse du diagramme.

1. La corrélation entre les deux variables apparaît nettement.
2. La parité nombre de parcelles de mil - nombre de parcelles d'arachide est respectée dans treize carrés sur vingt-huit.

De tels résultats nous autorisent à penser que la structure du parcellement correspond à un principe de comportement rationnel chez les paysans. On peut d'ailleurs vérifier facilement, par simple observation, cette disposition remarquable des cultures : il n'y a pas de spécialisation géographique, on ne voit que très rarement deux champs de mil ou deux champs d'arachide contigus, mais une répartition alternée sur tout le terroir. Nous l'interprétons comme suit :

1. Il s'agit d'un système rationnel de répartition des risques : malgré l'inégale fertilité des terres, chaque carré est assuré d'obtenir une récolte minimum et de mil et d'arachide.
2. Nous avançons, sous toutes réserves, l'hypothèse suivante : ce mode de parcellement correspond à un modèle de comportement, qui consiste à ne donner aucune préférence définitive à l'une ou l'autre des deux cultures. Le principe en serait celui-ci : on maintient la parité du nombre des parcelles faute de pouvoir l'appliquer aux surfaces, et on réalise l'alternance des cultures dans l'espace. Ce système donne aujourd'hui la préférence à l'arachide, mais elle n'est pas irréversible : on pourrait facilement inverser le rapport en faveur du mil en cas de crise de l'arachide sans bouleverser la structure du terroir, c'est-à-dire sans modifier sensiblement l'assolement.

Le système ainsi défini permet de tenir la balance égale entre deux modes de production différents, mais également nécessaires. Il réalise le compromis entre deux styles de vie apparemment incompatibles.

La question de l'équilibre à tenir entre les deux spéculations nous paraît échapper en grande partie à la seule analyse économique : c'est pourquoi il est si difficile de l'interpréter. Les paysans eux-mêmes sont sans cesse contraints de composer entre deux exigences contradictoires : l'arachide procure de l'argent et l'habitude de l'argent crée sans cesse de nouveaux besoins, mais elle est aussi un mode d'émancipation des cadets; d'autre part, le mil est nécessaire à la survie du groupe, il est aussi l'un des piliers de l'organisation hiérarchique traditionnelle, parce qu'il est l'assise du pouvoir des aînés.

L'équilibre instable qui est maintenu tant bien que mal sera sans doute rompu définitivement quand les cultures vivrières entreront dans le système de l'échange marchand. Ce sera la fin de ce « dualisme structurel » tant décrié, mais on verra disparaître les solidarités traditionnelles. Les choix d'affectation des terres seront faits en fonction du seul calcul de rentabilité. Comment évoluera le système de production ? Il est trop tôt pour le prévoir : peut-être verra-t-on une spécialisation agricole par région ? Mais quelle sera la part échue aux régions excentriques les moins douées dont fait partie Darou Rahmane II ?

CONCLUSION

Pendant combien de temps le terroir de Darou Rahmane II sera-t-il en mesure de nourrir sa population ? Nous pourrions peut-être donner une réponse plus claire à la question si notre enquête n'avait pas été perturbée par une conjoncture agricole exceptionnellement défavorable. La situation n'est pas nécessairement si précaire qu'il le paraît. Il faut tout de même remarquer que les deux sécheresses qui viennent de sévir presque consécutivement ont eu des effets plus catastrophiques dans cette région du Baol que dans la plupart des autres terroirs sénégalais, très inégalement concernés : l'arrondissement de N'Dame est d'ores et déjà le secteur le plus sinistré du pays pour la saison agricole qui s'achève (1968-1969). S'agit-il seulement de malchance ? Il serait intéressant de connaître des séries pluviométriques représentatives par région pour en juger. Pour

sa part, le Centre national de Recherches agronomiques de Bambey avance une probabilité d'une année de sécheresse sur quinze ou quarante, et même souvent plus : ce chiffre demanderait à être vérifié et établi pour chacune des régions agricoles; rappelons encore que la terre est rare et fatiguée dans la région qui nous occupe, que les techniques agricoles y sont peu progressives. Enfin, il y a peu d'emplois urbains : parmi ceux qui existent, beaucoup ne peuvent être occupés que par des citadins, car les paysans mourides sont rarement scolarisés.

Ainsi, à notre sens, les accidents de conjoncture ne suffisent pas à masquer la situation précaire de certains terroirs de la région, Darou Rahmane II en particulier. L'évolution en cours semble être une lente dégradation du rapport ressources/population; la situation financière des exploitants devient critique : l'impact d'une opération de modernisation mal assimilée contribue à aggraver l'endettement.

D'autres chercheurs travaillent aujourd'hui dans différents terroirs agricoles du Sénégal, dont certains mieux doués pour tirer profit des changements techniques. On connaîtra bientôt les résultats de ces travaux dont doit sortir une synthèse commune : il sera alors possible de faire la part plus exacte entre le nécessaire et le contingent. Car l'espace agricole sénégalais n'est pas encore aménagé : il reste des terres à occuper, de nouvelles cultures à promouvoir, telles le riz et la canne à sucre. Le remède à la crise agricole est peut-être dans l'organisation des migrations dont on distingue déjà les circuits principaux : du Sine et du Baol méridional vers le Sine-Saloum.

La prochaine étape du procès de la modernisation agricole au Sénégal devrait être l'aménagement d'infrastructures dans les Terres Neuves pour accélérer les migrations et la définition d'une politique agricole par les Pouvoirs publics. La seule intervention au niveau du changement technique paraît aujourd'hui très insuffisante.

ANNEXE 1

PRÉSENTATION DES FAMILLES

Carré d'Ousmane N'Diaye.

Le carré comprend neuf personnes. Mais toutes ne résident pas habituellement à Darou Rahmane II, notamment les deux filles.

1. Ousmane N'Diaye, 42 ans;
2. Nogaye M'Baye, 30 ans, femme de 1;
3. Oumy Fall, 20 ans, femme de 1;
4. Dieng Seye, 13 ans, fille de 1 et 2;
5. N'Dongo N'Diaye, 9 ans, fils de 1 et 3;
6. M'Bene N'Diaye, 16 ans, fille de 1 et 2;
7. Sérigne N'Diaye, 5 ans, fils de 1 et 3;
8. N'Dindi Diop, 1 an, fils de 6 et de Bassirou Diop;
9. Darou N'Diaye, né le 1-4-1968, fils de 1 et 2.

Ousmane N'Diaye est le chef de village, mais l'autorité réelle est détenue par le marabout, Cheikh Sylla, fils du fondateur du village. La fonction principale du chef de village est la collecte de l'impôt : il perçoit une ristourne au prorata des sommes perçues.

Ousmane N'Diaye vaque à différentes occupations temporaires en saison sèche : cette saison, il cousait des matelas à M' Backé; il a gagné aussi quelque argent en surveillant les portefaix, qui chargeaient l'arachide sur les camions.

Equipement agricole :

Nous avons effectué un inventaire des biens possédés dans le carré en février 1968 : à cette date, Ousmane N'Diaye ne possédait pas de matériel agricole moderne; il avait un semoir en gage à M'Backé et déclarait avoir vendu tout son matériel en 1964.

Ousmane N'Diaye travaille la terre à l'iler; pour les semis d'arachide, il loue cheval et semoir à raison de 500 F par *mata* (le *mata* est une mesure de 40 kilos).

En 1967-1968, Ousmane N'Diaye ne figurait pas sur la liste des demandeurs de matériel agricole et d'engrais. Mais il déclarait avoir utilisé 200 kilos d'engrais au cours de la saison (la norme d'utilisation est de 150 kilos d'engrais à l'hectare).

Il avait commandé à l'O.N.C.A.D. 270 kilos de semences d'arachides en coques : le taux du remboursement, effectué en nature, est de 25 %. Ousmane N'Diaye et ses femmes ont semé 118 kilos d'arachide décortiquée : il a donc consommé une partie des semences qu'il avait commandées pour les semis.

Situation financière du carré au milieu de la saison sèche consécutive à la récolte de 1967 :

Ousmane N'Diaye déclare avoir perçu 9 500 F pour les ventes d'arachide du carré à la coopérative, ce qui correspond à un apport de 569 kilos, soit à peine un tiers de la récolte. Il n'avait pas eu d'autres rentrées d'argent notables à cette date (interview du 20-3-1968) : il avait alors réglé ses dettes à la coopérative et à l'O.N.C.A.D.

Ses dettes envers les commerçants et particuliers (celles dont il se souvenait en tout cas) étaient les suivantes au jour de l'interview :

	F
15 kilos de riz à 75 F le kilo	1 125
10 kilos de semoule à 60 F le kilo	600
Arriéré de dettes des années précédentes	1 000
Dettes en argent	1 675
1 mouton	1 250
100 kilos d'arachide à 40 F le kilo	4 000
TOTAL	9 650

Ousmane N'Diaye admettait n'avoir ni l'intention, ni les moyens de rembourser ses dettes cette année et concluait : « Les créanciers devront patienter. »

Carré de Mor N'Diaye.

Il s'agit d'un petit carré, comprenant deux adultes et deux petits enfants :

1. Mor N'Diaye, 50 ans;
2. Seynabou N'Diaye, 40 ans, femme de 1;
3. Cheikh N'Diaye, 7 ans, fils de 1 et 2;
4. Modou N'Diaye, 1 an, fils de 1 et 2.

Mor N'Diaye se livre à différents petits métiers de saison sèche : il a travaillé en mars et partie avril à M'Backé : tressage de palissades et construction de toits de cases. Il déclarait gagner de 150 à 250 F par jour quand il trouvait du travail : « Quand je ne travaille pas, je me repose chez des parents à M'Backé. » Autres métiers d'occasion : Mor N'Diaye vend du bois mort aux ménagères de Touba et M'Backé; à l'occasion du grand Magal, il était marchand d'eau.

Équipement agricole :

Pendant la saison sèche de 1968, Mor N'Diaye possédait encore une houe artisanale, qu'il n'avait pas payée!

Il avait perçu 430 kilos de semences à l'O.N.C.A.D., qu'il avait remboursées à la traite.

Situation financière du carré en avril 1968 (16-4-1968): dettes :

— A la coopérative :

	F
— 180 kilos d'arachide (solde à payer pour l'achat d'une charrette).	3 000
— 12 kilos de mil à 21 F le kilo	252
— Aux commerçants et à des particuliers :	
— 1 sac de semoule de 40 kilos	1 250
— Solde à payer pour 1 sac de semoule	275
— 1 houe artisanale	3 000
TOTAL	7 777

A cette date, Mor N'Diaye n'avait plus, selon lui, que vingt jours environ de consommation de mil dans son grenier.

Il n'avait rien pu vendre à la coopérative : toute sa récolte de 1967 avait servi au remboursement partiel de ses dettes! Sa femme avait vendu 100 kilos d'arachide à la coopérative. Il avait cependant réussi à conserver son âne et sa charrette, indispensables à son activité de ramassage et de vente de bois mort.

Carré de M'Baye Ba.

Le carré comprenait neuf personnes au début de la saison agricole 1967-1968, mais Samba Soaré a divorcé depuis et vit seul chez M'Baye Ba.

1. M'Baye Ba, 36 ans;
2. Astou Diop, 25 ans, femme de 1;
3. Faty Kandji, 8 ans, sœur de 2;
4. Marema Ba, 6 ans, fille de 1 et 2;
5. Darou Ba, 2 ans, fille de 1 et 2;
6. Samba Soaré, 25 ans, frère de 1;
7. Awa Kandji, 18 ans, femme de 6;
8. Abdou Soaré, 1 an, fils de 6 et 7;
9. Fatou Thiam, 65 ans, mère de 6.

M'Baye Ba n'exerce pas de métier secondaire régulier, mais se livre à divers travaux temporaires quand l'occasion se présente : il coupe des piquets qu'il vend, tresse des palissades, travaille comme portefaix à la coopérative; à l'occasion du grand magal, il confectionnait des stands de vente pour les marchands. Ces expédients n'ont pas suffi à redresser la situation financière catastrophique de M'Baye Ba, contraint de disparaître pendant plusieurs semaines pour échapper à ses créanciers : il s'était notamment payé le luxe de vendre un bœuf qu'il n'avait pas encore payé et de dilapider aussitôt l'argent de la vente!

Samba Soaré connaît une situation financière moins critique et peut subvenir à ses besoins pendant toute l'année : il épargne actuellement l'argent nécessaire à sa dot, car il veut se remarier (la dot est de 40 000 F, prix habituel dans la région).

Equipement en matériel en mars 1968 :

M'Baye Ba n'avait plus de matériel moderne : il avait mis en gage deux semoirs. Il travaille la terre à l'*iter*.

C'est son frère, Samba Soaré, qui adhère à la coopérative et peut donc commander le matériel. C'est lui encore qui a emprunté les semences d'arachide à l'O.N.C.A.D. : 490 kilos, en 1967-1968.

Situation financière de M'Baye Ba le 22-3-1968 :

Celle-ci était rien moins que brillante : M'Baye Ba était peut-être à cette époque le paysan le plus endetté de Darou Rahmane II.

Il avait réussi à vendre quelque 10 000 F d'arachide à la coopérative et 150 kilos à 12,50 le kilo à des commerçants. Bien entendu, il n'en restait rien à la date de l'interview et il avait mangé toute sa récolte de mil.

Il avait réglé ses dettes à la coopérative et à l'O.N.C.A.D., mais ses dettes privées étaient considérables :

	F
Dettes d'argent	7 000
100 kilos de mil à 35 F le kilo	3 500
Autres dettes de mil	7 500
Solde restant à payer pour le bœuf.....	12 500
TOTAL	30 500

De plus, il avait obtenu 10.000 F chez des parents, ceci pour faire patienter ses créanciers les plus inquiets et pouvoir ainsi regagner le village qu'il avait dû fuir : cette somme d'argent sera vraisemblablement demandée un jour ou l'autre par la famille. Le montant de ses dettes est donc d'au moins 40.000 F bien avant la fin de la saison sèche!

M'Baye Ba n'envisageait évidemment pas de rembourser dans l'immédiat et pensait le faire la saison prochaine, s'il était possible. Il ne paraissait d'ailleurs pas spécialement inquiet pour autant : l'endettement à Darou Rahmane II n'est pas une catastrophe. La seule question est de savoir jusqu'à quel point la situation pourra durer sans dommage pour ses habitants?

Carré de Matar Diop.

Le carré comprend huit personnes, dont quatre adultes : Matar Diop et ses deux femmes, ainsi que son frère Bassirou Diop :

1. Matar Diop, 35 ans;
2. Faty Ba, 22 ans, femme de 1;
3. Dior Ba, 17 ans, femme de 1;
4. Cheikh Diop, 5 ans, fils de 1 et 2;
5. Modou Diop, 2 ans, fils de 1 et 2;
6. Bousso Diop, 1 an, fils de 1 et 2;
7. Bassirou Diop, 20 ans, frère de 1;
8. Un garçon, né le 1-4-1968, fils de 1 et 3.

Matar Diop a un métier secondaire : il est tailleur. Il vaque aussi à quelques activités temporaires rémunérées : il transporte à l'occasion des passagers dans sa charrette; il était marchand d'eau au grand Magal de Touba. Matar Diop est l'un des notables de Darou Rahmane II : il est président de la *daa'tra* des chefs de carrés et vice-président de la coopérative.

Equipement agricole au 2-4-1968 :

Matar Diop n'avait pas de matériel agricole, sinon un semoir gagé chez un commerçant. Il ne figurait pas sur la liste des demandeurs de matériel à la coopérative en 1967-1968, bien qu'il déclare devoir 200 kilos d'engrais à la coopérative (20). Il avait emprunté 590 kilos de semences d'arachides à l'O.N.C.A.D. pour la même saison.

Situation financière du carré :

Matar Diop n'avait pu vendre que 700 kilos de sa récolte d'arachide à la coopérative, le reste étant affecté au remboursement de dettes; ses femmes avaient vendu 231 kilos et son frère 1 400 des 1 500 kilos de sa récolte.

En avril 1968, Matar Diop déclarait n'avoir plus aucune réserve de mil. Il comptait sur son métier de tailleur pour continuer à nourrir sa famille.

L'état de ses dettes était alors le suivant :

	F
A la coopérative : 200 kilos d'engrais	1 880
Dettes privées : une chèvre	1 250
dettes d'argent	800
Emprunt obtenu (contre le gage d'un semoir)	2 000
Tissus.	1 500
TOTAL.....	7 430

Matar Diop pense acquitter ses dettes dès que possible sans trop de difficultés : il compte sur son métier de tailleur.

(20) Il faut donc accorder une confiance limitée aux listes officielles : bien des choses se passent entre la demande et les livraisons effectives.

ANNEXE 2

RÉSULTATS CHIFFRÉS

TABLEAU 1. — *Dahrou Rahmane II : Campagne agricole 1967-1968. Semences et récolte d'arachide concernant les vingt parcelles mesurées dans les quatre carrés (petit échantillon)*

Nom de l'exploitant	DONNÉES			RÉSULTATS à l'hectare		
	Sexe	Surface de chaque parcelle (1)	Se- mences (2)	Récolte (3)	Taux (2) d'ensem- cement	Rende- ment (3)
1. Carré Mor N'DIAYE :						
Mor N'DIAYE	H	0 32 40	30	200	92	617
		1 32 00	60	1 100	45	691
		0 27 15	20		73	
Seynabou N'DIAYE ...	F	0 18 40	10	100	54	543
		0 07 60	10	100	131	1 315
2. Carré Matar DIOP :						
Matar DIOP	H	2 02 00	200	2 700	99	1 336
Bassirou DIOP	H	1 15 00	120	1 400	104	1 217
Dior BA	F	0 30 00	30	120	100	400
Faty BA	F	0 20 00	29	125	145	625
3. Carré M'Baye BA :						
M'Baye BA	H	0 49 00	35	500	71	1 020
		0 50 80	37	202	72	397
Samba SOARE	H	1 21 00	92	1 500	76	1 239
Astou DIOP	F	0 35 80	25	280	69	782
4. Carré Ousmane N'DIAYE :						
Ousmane N'DIAYE	H	1 25 00	67	1 240	53	992
Nogaye M'BAYE	F	0 20 00	20	240	100	1 200
Oumy FALL	F	0 23 00	31	270	134	1 173
Champs collectifs :						
Dahira des jeunes ...	H	1 12 00	95	1 044	84	932
Dahira Chefs carré ..	H	0 95 00	85	900	89	947
Champ du mercredi	H	2 76 00	220	2 700	79	978
Champ du mercredi	H	1 13 00	80	742	70	656
TOTAL		16 05 15 (20 parcelles)	1 296	15 463	81	963

(1) Les surfaces sont exprimées en hectares, ares et centiares. Ainsi, 0 32 40 se lit : 32 ares 40 centiares.

(2) En kilogrammes d'arachide décortiquée.

(3) En kilogrammes d'arachide en coques.

TABLEAU 2. — *Taille de l'exploitation arachidière*
(Surface cultivée par exploitant cad. somme des parcelles cultivées par exploitant.)

Désignation des carrés	HOMMES		FEMMES	
	Nom	Surface cultivée	Nom	Surface cultivée
1. Carré de Mor N'DIAYE ...	Mor N'DIAYE.	1 91 55	Seynabou N'DIAYE.	0 26 00
2. Carré de Matar DIOP	Matar DIOP. Bassirou DIOP.	2 02 00 2 15 00	Dior BA. Faty BA.	0 30 00 0 20 00
3. Carré de M'Baye BA	M'Baye BA. Samba SOARE.	0 99 80 1 21 00	Astou DIOP.	0 35 80
4. Carré d'Ousmane N'DIAYE.	Ousmane N'DIAYE.	1 25 00	Nogaye M'BAYE. Oumy FALL.	0 20 00 0 23 00
ENSEMBLE	6 hommes.	8 54 35	6 femmes.	1 54 80

TABLEAU 3. — *Darou Rahmane II*

Campagne agricole 1967-1968 : Coefficients de rendement à l'unité de semence
(Grand échantillon : les données concernent 122 parcelles d'arachide, soit 48 parcelles féminines
et 73 parcelles masculines; le recensement porte sur 30 des 38 carrés existant à Darou
Rahmane II.)

Parcelles féminines

Liste des parcelles	Semen- ces (1)	Récolte (2)	Coefficient de rendement à l'unité de semence	Liste des parcelles	Semen- ces (1)	Récolte (2)	Coefficient de rendement à l'unité de semence
1	10	100	10	25	25	270	10,80
2	10	100	10	26	40	374	9,35
3	30	120	4	27	25	377	15,08
4	29	125	4,31	28	25	125	5
5	25	280	11,20	29	80	600	7,5
6	20	240	12	30	45	436	9,68
7	31	270	8,70	31	25	375	15
8	35	275	7,85	32	35	375	10,71
9	35	290	8,28	33	40	425	10,62
10	50	350	7	34	25	235	9,40
11	32	300	9,37	35	30	311	10,36
12	35	300	8,57	36	15	85	5,66
13	25	500	20	37	40	410	10,25
14	20	27	1,35	38	45	550	12,22
15	35	200	5,71	39	25	235	9,40
16	35	700	20	40	25	220	8,80
17	40	700	17,50	41	30	315	10,50
18	45	400	8,88	42	35	130	3,71
19	25	200	8	43	30	300	10
20	20	100	5	44	40	435	10,87
21	40	600	15	45	35	510	14,57
22	50	650	13	46	30	370	12,33
23	35	135	3,85	47	45	510	11,33
24	35	270	7,71	48	40	450	11,25
					1 577	15 655	9,93

(1) En kilos d'arachide décortiquée.
(2) En kilos d'arachide en coques.

Parcelles masculines

Liste des parcelles	Semen-ces (1)	Récolte (2)	Coefficient de rendement à l'unité de semence	Liste des parcelles	Semen-ces (1)	Récolte (2)	Coefficient de rendement à l'unité de semence
1	95	1 044	10,98	40	240	2 600	10,83
2	85	900	10,58	41	105	900	8,57
3	220	2 700	12,27	42	100	450	4,50
4	80	742	9,27	43	95	550	5,78
5	30	200	6,66	44	120	1 150	9,58
6	60	1 100	13,75	45	100	600	6
7	200	2 700	13,50	46	75	300	4
8	120	1 400	11,66	47	150	1 540	10,26
9	35	500	14,28	48	35	247	7,05
10	92	1 500	16,30	49	100	425	4,25
11	37	202	5,45	50	49	350	7,14
12	67	1 240	18,50	51	145	1 395	9,62
13	70	725	10,35	52	150	2 010	13,40
14	90	370	4,11	53	100	995	9,95
15	125	1 300	10,40	54	150	1 990	13,26
16	85	350	4,11	55	110	850	7,72
17	100	400	4	56	80	830	10,37
18	110	700	6,36	57	39	295	7,56
19	45	290	6,44	58	130	1 275	9,80
20	65	800	12,30	59	95	1 225	12,89
21	125	840	6,72	60	40	350	8,75
22	45	475	10,55	61	220	3 670	16,68
23	135	1 100	8,14	62	117	1 325	11,32
24	120	2 100	17,50	63	120	950	7,91
25	80	1 000	12,50	64	130	870	6,69
26	180	1 365	7,58	65	100	395	3,95
27	100	625	6,25	66	47	225	4,78
28	80	525	6,56	67	120	1 725	14,37
29	95	1 440	15,15	68	110	1 225	11,13
30	90	425	4,72	69	190	2 044	12,49
31	145	1 700	11,72	70	135	1 455	10,77
32	140	1 100	7,85	71	80	711	8,88
33	90	300	3,33	72	95	895	9,42
34	85	700	8,23	73	110	1 540	14
35	140	1 200	8,57				
36	100	400	4	TOTAL ...	7 656	74 470	9,73
37	95	1 900	20				
38	135	641	4,74				
39	63	114	1,80				

(1) En kilos d'arachide décortiquée.

(2) En kilos d'arachide en coques.

TABLEAU 4. — Campagne agricole 1967-1968

Récolte de mil pour les treize parcelles mesurées dans quatre carrés (petit échantillon)

Liste des cultivateurs	Sexe	Surface de chaque parcelle (1)	Variété cultivée Suna	Récolte (2)	Rendement à l'hectare (2)
1. Carré Mor N'DIAYE : Mor N'DIAYE	H	0 22 75 0 18 50	Suna + Sanyo Sorgho	150 30	659 162
2. Carré Matar DIOP : Matar DIOP	H	0 39 00 0 42 00 0 19 00 0 32 00	Sanyo Suna Sanyo Suna	100 200 150 200	256 476 789 625
3. Carré M'Baye BA : M'Baye BA	H	0 73 70 0 29 30	Suna Sanyo	200 150	271 511
Samba SOARE	H	0 57 70	Suna	100	173
Astou DIOP	F	0 24 50	+ Sanyo Suna	70	285
4. Carré Ousmane N'DIAYE : Ousmane N'DIAYE	H	0 88 00 0 34 00	Suna Sanyo	400 150	455 441
Les deux femmes	F	0 59 00	Suna	25	42
		5 39 45 (13 parcelles)		1 925	357

(1) Les surfaces sont exprimées en hectares, ares et centiares. Exemple de lecture de surface : 0 22 75 = 22 ares 75 centiares.

(2) En kilogrammes d'arachides en coques.

TABLEAU 5. — *Darou Rahmane II : Campagne agricole 1967-1968*
(Comparaison arachide-mil pour les quatre carrés du petit échantillon.)

	Nombre de parcelles			Surfaces			Production		
	Ar.	Mil	A/M	Arachide	Mil	A/M	Arachide	Mil	A/M
1. Carré de Mor N'DIAYE :									
1 homme	3	2		1 91 55	0 41 25		1 300	180	
1 femme	2			0 26 00			200		
ENSEMBLE	5	2	2,5	2 17 55	0 41 25	5,27	1 500	180	8,33
2. Carré de Matar DIOP :									
2 hommes	2	4		3 17 00	1 32 00		4 100	650	
2 femmes	2			0 50 00			245		
ENSEMBLE	4	4	1	3 67 00	1 32 00	2,78	4 345	650	6,68
3. Carré de M'Baye BA :									
2 hommes	3	3		2 20 80	1 60 70		2 202	450	
1 femme	1	1		0 35 80	0 24 50		280	70	
ENSEMBLE	4	4	1	2 56 60	1 85 20	1,38	2 482	520	4,77
4. Carré d'Ousmane N'DIAYE :									
1 homme	1	2		1 25 00	1 22 00		1 240	550	
2 femmes	2	1		0 43 00	0 59 00		510	25	
ENSEMBLE	3	3	1	1 68 00	1 81 00	0,92	1 750	575	3,04
Récapitulation :									
6 hommes	9	11		8 54 35	4 55 95		8 842	1 830	
6 femmes	7	2		1 54 80	0 83 50		1 235	95	
ENSEMBLE (H + F)..	16	13	1,23	10 09 15	5 39 45	1,87	10 077	1 925	5,23

BIBLIOGRAPHIE

- BEHRMAN L. (1967). — *The Political Influence of Muslim Brotherhoods in Senegal*. Boston University (mars 1967, multigr.).
- DELBARD B. (1965). — *Aspects du problème vivrier sénégalais*. I.S.E.A., Dakar (février 1965, multigr.).
- DIARASSOUBA Valy-Charles (1968). — *L'évolution des structures agricoles du Sénégal*. Editions Cujas, Paris.
- LERICOLLAIS A. (1969). — *Un terroir Serer du Sine (Sénégal)*. O.R.S.T.O.M., Dakar (janvier 1969, multigr.).
- RAULIN H. (1967). — *La dynamique des techniques agraires en Afrique tropicale du Nord*. C.N.R.S., Paris.
- TINTNER G. (1962). — *Mathématiques et statistiques pour les économistes*. Tome 1, Dunod, Paris.

La doctrine du travail chez les Mourides

Le contact direct avec les paysans mourides n'apporte pas toujours une confirmation des données recueillies sur la Confrérie dans la littérature. A parler franc, l'impression dominante est que les documents écrits abritent un certain nombre de stéréotypes dont les plus intéressants concernent la doctrine et la pratique mourides en matière de travail : ce qu'aurait enseigné Amadou Bamba, fondateur de la confrérie, et la manière dont cet enseignement est passé dans celui de ses successeurs, et dans les faits.

La récente publication (1) de l'ouvrage monumental de F. DUMONT paraît devoir être l'occasion d'un recensement et d'un examen de ces stéréotypes. Pour la première fois, on peut prendre connaissance, en traduction, de ce qu'a vraiment dit le fondateur de la Confrérie Mouride. Pour la première fois, on peut chercher si la doctrine mouride est aussi simple qu'on l'a faite, et y déceler autant de nuances et d'hésitations qu'on en observe dans les situations concrètes.

Dans cet essai, je tenterai d'énumérer les points de vue habituellement exprimés par les auteurs qui ont précédé DUMONT. Puis, en reprenant les textes traduits par ce chercheur, j'essaierai de montrer dans quelle mesure les vues traditionnelles étaient ou non justifiées. Bien entendu, c'est à l'enseignement écrit d'Amadou Bamba que seront comparés les stéréotypes concernant la doctrine mouride; j'adopte donc implicitement l'hypothèse selon laquelle ces stéréotypes n'ont pas pu se fonder sur un enseignement oral qui aurait différé sensiblement des textes écrits — mettant par exemple plus nettement l'accent sur l'importance du travail. Je crois avoir le droit d'adopter cette hypothèse, pour la raison suivante : les *qasîdâ* (odes) consacrées par Amadou Bamba à l'enseignement des disciples ont indiscutablement un caractère cursif, terre-à-terre, composite et concret. On y trouve une foule de conseils, et même des recettes plus ou moins superstitieuses. Ces textes ne peuvent donc être considérés comme exprimant une doctrine théorique distincte ou différente de l'enseignement quotidien. Mis à part l'emploi de la langue arabe et l'utilisation des ressources de la prosodie, les *qasîdâ* reproduisent à n'en pas douter l'enseignement oral du Sérigne.

La première partie de cet essai sera consacrée à quelques remarques sur les liens susceptibles d'exister entre idéologie et comportements économiques, ainsi que sur le champ ouvert aux interactions de ces variables dans le cas particulier du Sénégal. Qu'on ne veuille bien voir dans ces considérations liminaires qu'une tentative, certainement très imparfaite, pour donner un cadre plus précis au problème qui nous occupe.

Les deux autres parties traiteront respectivement des stéréotypes concernant le travail chez les Mourides, et de l'enseignement d'Amadou Bamba à ce sujet.

(1) Malheureusement sous forme ronéotée. On doit souhaiter que l'impression de ce travail ne se fasse pas trop attendre.

I

Comment peut-on envisager la relation entre l'idéologie et les comportements économiques d'un groupe social ?

Une distinction doit d'abord être rappelée : celle que Frank KNIGHT fait entre conduite (*conduct*) et comportement (*behavior*) (2). Les conduites, c'est-à-dire, selon SPENCER, les « actes adaptés à une fin » formeraient d'après KNIGHT le matériau par excellence de l'analyse économique, par contraste avec la « catégorie plus large » des comportements. KNIGHT va très loin dans les restrictions qu'il apporte au domaine de notre science, puisqu'il le limite aux actes commandés par des motifs conscients (*conscious motives*). Un tel point de vue paraît peu scientifique : comment, dans un groupe social dont la culture nous est et nous restera à peu près totalement étrangère, déceler ou élire un ensemble de fins en fonction duquel certains actes seront jugés économiques (s'ils s'adaptent consciemment à ces fins) et d'autres non économiques (s'ils ne s'y adaptent pas) ? On nous assure que ces fins se résolvent en une seule : la satisfaction des besoins, mais comment transcender à la fois notre culture et la culture en observation au point de pouvoir dire en toute objectivité de quels besoins il s'agit ? Les besoins matériels poseront peut-être peu de problèmes, mais les autres ?

Au moins dans une première approche, je crois que la notion de comportement doit être entendue d'une manière très large. Je serais assez partisan d'une formulation aussi délibérément objective que celle proposée par un cybernéticien, G. PASK (3) : « *An unchanging form of events due to the activity within an assembly.* » La définition de PASK est intéressante puisqu'elle ouvre la voie à une extension supplémentaire qui me paraît très importante. Loin de considérer seulement le comportement d'agents économiques, on est amené à étudier les événements qui manifestent l'activité d'une « *assembly* ». PASK attribue évidemment à ce vocable un sens technique précis, mais je me demande si, dans le cas qui nous occupe, il ne serait pas permis d'y voir un terme désignant le complexe abstrait formé par les agents économiques d'une part, leur culture d'autre part. Plutôt que de prendre parti prématurément sur le sens et l'intensité des influences que la culture exerce sur le comportement des hommes, et réciproquement, nous allons considérer la série uniforme d'événements qui résultent de l'activité du complexe hommes-culture, et essaierons de tirer certaines propositions sur l'interaction des éléments constituant le complexe en cause.

Ces propos de départ peuvent, en fin de compte, se résumer comme suit :

1. Il n'est pas possible de dire *a priori* ce qui entre et ce qui n'entre pas dans la catégorie des comportements économiques rattachés à une culture étrangère, à moins d'adopter une définition étroitement substantive excluant toute véritable analyse de la culture observée.

2. Il est fructueux de construire d'emblée un objet d'étude qui sera l'activité du complexe hommes-culture considéré provisoirement comme indissociable.

3. Il sera même nécessaire d'embrasser la série d'événements résultant du contact entre plusieurs complexes hommes-culture. On exposera plus loin l'hypothèse selon laquelle le développement du mouridisme et notamment des attitudes mourides à l'égard du travail peut s'expliquer partiellement par l'intrusion de l'économie du marché, et la nécessité de réagir contre cette intrusion. Or, cette économie est un phénomène relevant au départ d'un complexe hommes-culture étranger au Sénégal et à l'Afrique.

Nous nous garderons donc de poser *a priori* que l'homme construit une culture, et dans cette culture une idéologie religieuse, afin de mieux pouvoir satisfaire ses besoins (4), ce qui nous évite, du même coup, d'avoir à énumérer ces besoins. Nous nous bornons à

(2) KNIGHT (1964) pp. 51-52.

(3) PASK (1968), p. 18.

(4) MALINOWSKI (1968), pp. 35, 79, 95 et 122.

constater que les comportements traduisent une relation entre hommes et culture, que rien n'interdit d'imaginer comme un processus cumulatif à double sens, et c'est à l'étude des manifestations explicites de cette relation que nous nous attacherons (5).

Nous écartons aussi, avec RODINSON (6), l'hypothèse d'une doctrine « préalablement constituée en dehors des habitants d'une époque et d'une région ». Ce refus entraîne deux conséquences :

- Nous n'oublierons pas qu'une doctrine est faite à la fois par le maître et par les élèves, ou en tout cas par un maître qui n'est tel que par le consensus des élèves.
- Nous n'oublierons pas non plus que toute doctrine appelle des accommodements. C'est le cas du soufisme (7). A supposer donc que la doctrine de Cheikh Amadou Bamba n'ait rien proposé de particulièrement précis quant aux problèmes du travail, rien n'empêche que ses disciples aient été amenés, pour des raisons de circonstance, à s'intéresser plus que lui à cette question.

Qu'entendre au juste par « raisons de circonstance » ? Je serais assez tenté de ranger sous cette rubrique un certain nombre de faits qui non seulement ont assigné aux relations envisagées tout à l'heure un champ d'action bien précis, mais encore qui ont orienté ces relations de manière quasi contraignante dans certaines directions. Je voudrais attirer l'attention sur un fait maintes fois signalé : la coïncidence de la pénétration de l'économie de marché (c'est-à-dire de l'arachide) au Sénégal avec l'apparition et le développement du mouridisme. Cette pénétration a une cause prochaine : la croissance de la demande française pour les huiles végétales à partir de 1840, et l'appui donné par certains groupes économiques marseillais ou bordelais aux officiers de marine partisans d'une politique agressive en Afrique (8). Les consommateurs français dédaignaient le savon jaune fabriqué à partir d'huile de palme, alors que les Anglais l'adoptaient sans difficulté. Les industriels marseillais cherchèrent donc, et trouvèrent, une autre huile végétale susceptible d'être mélangée à l'huile d'olive pour fabriquer du savon. Ce fut l'huile d'arachide. En 1841, un peu plus d'une tonne d'arachides fut expédiée de Gorée à Marseille; en 1880, les exportations approchaient de 35 000 tonnes.

L'existence d'une demande soutenue doit être rapprochée des conditions physiques et techniques locales : la culture de l'arachide est facile, et c'est, avec celle du mil, la seule possible dans une grande partie du Sénégal. Il n'en fallait pas davantage, semble-t-il, pour que se déclençât un mouvement au cours duquel le travail agricole devait nécessairement, et pour ainsi dire mécaniquement, acquérir une grande importance. Le problème des terres se posait en des termes faciles à résoudre (9), d'engrais ou de matériel il n'était pas encore question, le seul facteur limité était donc le travail. Ne pouvait-on s'attendre que l'Islam, qui résolvait déjà la question des surfaces cultivables en rendant possible la rupture avec les terroirs d'origine (10), résolut aussi le problème du travail ?

C'est bien ce qui semble s'être passé en fait, si l'on en juge par les vertus que la doctrine mouride attribuerait au travail. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Qu'il

(5) D'où le type d'approche adopté dans nos enquêtes de première main : relevés d'emploi du temps, etc.

(6) RODINSON (1966), pp. 20-21.

(7) « Dans l'Islam comme dans le christianisme, le courant dominant a intégré l'expérience mystique dans une synthèse où elle recevait une place éminente mais limitée à côté de la raison » [RODINSON (1966), p. 120]. Cf. DUMONT (1968) sur le mouridisme envisagé comme soufisme minimiste.

(8) Par exemple DAGORNE, commandant à Gorée de 1835 à 1843. Cf. KLEIN (1968), p. 36.

(9) Le facteur critique est évidemment ici l'existence d'un arrière-pays qu'on puisse ouvrir à la culture. RAULIN a souligné ce point : *La suprématie politique des Wolof et la faible densité du peuplement de l'arrière-pays leur permirent d'aller à la recherche de terres nouvelles, laissant derrière eux des sols pour longtemps stériles* » [RAULIN (1967), pp. 98-99]. Pour une vue plus théorique du problème, voir MYINT (1966), p. 36.

Cf. aussi SZERSZEWSKI (1969), p. 240 : « *Forest and thinly settled savannah land was virtually in free supply, its only cost being the labour required to clear it. The capital input was negligible at the start... The critical factor was thus labor, the only variable in the simple african household economy.* »

(10) Cette formulation est due à RAULIN (1967), p. 99.

suffise de dire pour le moment que le contenu précis de cette doctrine devient de moins en moins clair au fur et à mesure que l'on passe de l'interprétation schématique des observateurs européens aux vues actuellement exprimées par des mourides ordinaires et enfin aux textes originaux. On est donc tenté de formuler l'hypothèse suivante : les mourides ont valorisé le travail, certes, mais ils ne l'ont fait qu'au plan d'une pratique vécue, et pour des raisons de circonstance où la doctrine religieuse n'avait peut-être pas grand-chose à voir. Ces raisons seraient les suivantes :

1. Les économies dominantes lançaient de toute façon un intense appel au travail.

2. Il devenait urgent, compte tenu de la pénétration de l'économie de marché en Afrique, d'empêcher le travail de devenir une marchandise, ce qui eût eu des effets désastreux sur la cohésion des sociétés noires. D'où la nécessité de donner à la notion de travail un contenu original.

3. Il était expédient de trouver un moyen simple d'exprimer l'attachement que des masses ignorantes et inaptes aux élans mystiques éprouvaient pour leur marabout. Le moyen trouvé fut le travail. Du même coup, le problème précédent était résolu.

4. Enfin l'administration coloniale voyait tous ces développements avec faveur, mais parce qu'elle en considérait le résultat final : l'augmentation de travail, donc d'arachide. C'est également sur ce résultat que se concentra l'attention des observateurs (dont beaucoup appartenaient d'ailleurs à l'administration) (11). D'où leur insistance sur la liaison entre mouridisme et travail, alors que le nœud de la question est ailleurs. Parler de dynamisme économique mouride, c'est attacher trop d'importance à un phénomène dérivé. Le point fondamental, c'est la dépendance du *taalibe* à l'égard du marabout, motivée par des raisons religieuses. Cette dépendance se manifeste par un certain travail, mais les résultats économiques de ce travail ne sont pas recherchés en tant que tels.

Actuellement, l'économie sénégalaise est toujours en grande partie dépendante d'économies plus développées, mais le malheur veut que cette dépendance n'ait plus d'effet moteur. Une étude (12) sur les perspectives des marchés des principales exportations sud-africaines fait clairement ressortir l'influence qu'exercent les cours des huiles de colza, de soja ou de tournesol sur ceux des oléagineux africains. Les raisons de la surproduction américaine d'huile de soja illustrent de manière frappante le mécanisme de cette influence. Aux Etats-Unis, comme dans les autres pays riches, la demande de viande augmente régulièrement. La production accrue de veaux, de porcs et de volailles nécessite une quantité croissante de tourteaux de soja, mais le soja n'est transformé en tourteaux que pour 70 % de sa valeur. Le reste donne de l'huile, sous-produit dont le caractère excédentaire et les bas niveaux de prix ne préoccupent personne, sinon les exportateurs africains d'oléagineux. Il va de soi que si de telles conditions avaient prévalu autrefois, les mourides auraient probablement cherché un autre moyen que le travail agricole pour exprimer leur attachement aux marabouts (13).

Voilà en tout cas quelles étaient, et quelles sont devenues les conditions dans lesquelles le travail devait être appelé à jouer un rôle important dans la doctrine vraie ou supposée du mouvement mouride. Nous nous intéresserons d'abord à la doctrine supposée. Après quoi, nous essayerons de connaître la vraie.

II

L'œuvre de Paul MARTY n'a pas été égalée, et devrait inspirer à tous les chercheurs un profond respect. Sans avoir la prétention de résumer ici un travail aussi considérable, je voudrais faire remarquer que MARTY n'insiste ni sur le lien supposé entre doctrine

(11) Par exemple MARTY, NEKKACH, PORTÈRES, BOURLON, QUESNOT...

(12) *L'Economie Ouest-Africaine*, n° 155 (oct. 1968), B.C.E.A.O.

(13) Cf. le discours du Président L.-S. SENGHOR au Conseil Economique le 26-3-1969 : « Nous savons aujourd'hui qu'on ne peut attendre l'accroissement du revenu du paysan de la culture de l'arachide. En 3 ans, des conditions climatiques défavorables et la baisse des cours mondiaux ont fait chuter le revenu distribué aux paysans de quelque 4 milliards. »

mouride et travail, ni sur une pratique mouride anormale quant aux quantités de travail fournies. Ce qui semble avoir frappé l'auteur des *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, c'est surtout :

— L'aspect communautaire de la confrérie : « Le cultivateur devient une unité productive dans la grande famille maraboutique »; nous avons affaire à « une vaste association de coopération agricole à base confessionnelle » (14).

— La dépendance des *taalibe* à l'égard des marabouts, la soumission « sans conditions » au Sérigne par les adeptes abandonnés corps et âme au marabout, pour lesquels la vie matérielle devient accessoire; l'exploitation de travailleurs « quasi réduits en esclavage et dénués de tout souci, très heureux de leur sort » (15).

C'est bien après MARTY, semble-t-il, qu'apparaît le thème du travail sanctificateur, ou encore celui de la division du travail entre marabouts qui prient et disciples qui cultivent la terre. Promis à une singulière fortune, ce thème mérite d'être examiné de près. Une formulation caractéristique en a été donnée par FROELICH (16) :

Amadou Bamba prêche la sanctification par le travail, avec salut confié aux élus de Dieu : l'élu remplit les devoirs religieux à la place des adeptes, qui ne gardent pour eux que la subsistance. L'adepte reste persuadé que la sainteté de son marabout l'affranchit de toute obligation morale et religieuse, et lui ouvre le paradis.

De telles propositions ont le défaut de ne pas faire de distinction explicite entre la situation des *taalibe* travaillant en *daara*, et celle des paysans mourides vivant dans des villages ordinaires : elles ne font pas non plus de différence entre le mouridisme courant et les tendances extrêmes du mouvement représentées par les Baye-Fall. D'ailleurs, il doit exister bien peu d'adeptes qui se croient vraiment « affranchis de toute obligation morale et religieuse ». Même les *tak-der* des *daara*, les plus asservis de tous les mourides, se préoccupent de religion, à en juger par les *aloo* (tablettes) qu'ils couvrent de sentences coraniques... Le rapport CINAM (17) ne laisse aucun doute sur ce point, et insiste sur le caractère religieux des *daara*; de même P. PÉLISSIER (18). Quoi qu'il en soit, ce thème du travail sanctificateur est traité à satiété par la littérature. Il suffira d'en donner encore quelques exemples :

Le marabout est devenu le facteur social dominant de la société mouride... Enseignant la sanctification par le travail, il intervient dans le circuit économique (19).

BROCHIER cite, sans donner de source, une formule attribuée à Amadou Bamba, et que l'on retrouve assez souvent, sous une forme ou sous une autre :

Travailler c'est prier. Travaillez pour moi et je prierai pour vous (20). »

Ces deux membres de phrase sont contradictoires : si travailler équivaut à une prière, le travailleur prie en travaillant et n'a pas besoin qu'un marabout prie pour lui. Dans son discours, à l'inauguration de la mosquée de Touba en 1963, SENGHOR a parlé, plus subtilement, non d'un travail qui se substituerait à la prière, mais d'un travail qui serait « une forme fonctionnelle de la prière ».

(14) MARTY (1917), tome 2, chap. 8.

(15) MARTY (1917), t. 2, p. 352.

(16) FROELICH (1962), pp. 227 sq. Dans le même passage, l'auteur assure que les mourides ne prieraient et jeûneraient que depuis peu de temps.

(17) Ce rapport sera étudié en détail un peu plus loin.

(18) PÉLISSIER (1966), p. 329 : « Un *daara* est à la fois une école de brousse pour l'éducation coranique et la formation morale du jeune *taalibe*, et un camp de travail austère où règnent un ordre et une discipline sans faiblesse. »

(19) QUESNOT (1962), pp. 95-96.

(20) BROCHIER (1965), p. 142. PÉLISSIER met en doute, à juste titre, l'authenticité de ces formules, et remarque qu'elles sont peu conformes au langage poétique habituel du Sérigne [PÉLISSIER (1966), p. 324]. En fait, la première maxime est fondée sur une erreur de traduction (voir plus loin, note 46).

Dans un rapport malheureusement non diffusé, mais excellent à bien des égards, NEKKACH fait allusion au « dogme de la sanctification par le travail, très bien incorporé aux doctrines mystiques » (21). GAMBLE écrit de son côté :

It (le mouridisme) is based on a total submission of the individual to his spiritual chief, who fulfils the necessary religious duties on his behalf, takes over the direction of his earthly life, and in return guarantees his salvation in the next. Instead of despising agriculture like many Muslim peoples, the seriny here make it one of the essential conditions for sanctification (22).

Ces remarques ont le mérite de bien marquer l'ordre des phénomènes : d'abord la soumission au sérigne, ensuite le travail sanctificateur. Plus gênante est chez NEKKACH l'absence de détails sur ce qu'on entend au juste par sanctification, et l'emploi sans justification de termes ayant un sens précis (dogme, par exemple).

Passons sur une formulation qui donne tout à fait le ton des résumés de seconde ou de troisième main (23), et venons-en à un ouvrage d'une valeur bien supérieure, celui de PÉLISSIER. A juste titre, cet auteur voit dans le mouridisme d'abord un mouvement mystique, et note que ce caractère fondamental entraîne plusieurs conséquences : le goût de l'isolement (donc la propension à défricher des « forêts vides »), la tendance à l'abdication de la personnalité. PÉLISSIER ne met qu'au deuxième rang, parmi les originalités doctrinales de la confrérie, ce qu'il appelle « l'exaltation du travail » (24) :

Lui-même (Amadou Bamba) et ses successeurs ont dénoncé dans l'oisiveté la source de tous les désordres individuels et collectifs, ont assigné au travail un pouvoir sanctifiant, et... en ont fait l'instrument essentiel des vertus mourid, de la purification, du renoncement aux satisfactions temporelles, de l'oubli de soi. La valeur spirituelle reconnue au travail contribue à rendre compte du rôle capital joué par le mouridisme dans l'expansion du domaine agricole wolof.

Cette citation de PÉLISSIER pourrait conclure notre bref tour d'horizon. Le souci d'être complet m'amène à mentionner pour mémoire la variante introduite par RAULIN (25). KLEIN reproduit quelques remarques courantes sur la confrérie (26) et BEHRMAN fait de même (27). SURET-CANALE voit dans la « discipline de l'obéissance absolue l'essentiel du mouridisme, et semble ne donner à la fameuse exaltation du travail qu'un caractère fortuit :

Puisqu'on est au siècle de l'arachide et qu'il faut bien vivre, on appellera le paysan à travailler la terre et à produire beaucoup d'arachides... Le collectivisme patriarcal ressurgit ainsi; il exige un travail acharné... (28).

MONTEIL enfin, dans plusieurs études, nous donne un état de la question très documenté et extrêmement pratique (29).

Venons-en maintenant aux divergences qu'un examen approfondi permet de déceler dans le consensus un peu monotone des auteurs. La plus intéressante oppose le rapport

(21) NEKKACH (1952), pp. 26-27.

(22) GAMBLE (1957), p. 70.

(23) « Cette secte musulmane, un peu hérétique, des Mourides semble dégrader ses adeptes. Elle leur explique d'abord qu'ils n'ont plus besoin de s'occuper de leur salut puisque le marabout garantit à ses taalibe qu'il les mènera au ciel; ils sont ainsi dispensés même de la prière... Il n'en reste pas moins que ce souci du marabout mérite récompense; c'est pourquoi, quand il prie pour ses fidèles, ceux-ci peinent pour lui » R. DUMONT (1962), p. 119.

(24) PÉLISSIER (1966), p. 324. C'est essentiellement sur ce texte que Mamadou NIANG et Etienne LE ROY s'appuient pour établir leur fiche *daara* (voir bibliographie).

(25) Il parle de « l'acharnement au travail » qui formerait « l'idéologie unique et suprême des Baye-Fall ». Les mêmes Baye-Fall considèrent le travail comme « rédempteur ». RAULIN (1967), p. 189.

(26) KLEIN (1968), p. 226. Les trois caractéristiques du mouridisme seraient les suivantes : « General militancy, importance of the marabout as an intermediary between god and man, belief in the value of work. »

(27) BEHRMAN (1967), chap. 7. Les recherches de cet auteur ont surtout porté sur le rôle politique de la confrérie.

(28) SURET-CANALE (1964), pp. 538-542.

(29) Voir la bibliographie à la fin de cette étude.

PORTÈRES, datant de 1953, et la contribution de VILLENEUVE aux rapports de la C.I.N.A.M., publiés sept années plus tard. Cette divergence ne porte pas simplement sur la question du travail en milieu mouride, mais sur l'ensemble des caractéristiques du mouvement. On sait que PORTÈRES avait jugé très sévèrement le système mouride, en partant de constatations purement agronomiques. VILLENEUVE, au contraire, s'est intéressé à la confrérie dans son ensemble et ne s'est pas cru autorisé à la juger sur la base de ses seules réalisations agricoles. PORTÈRES observe par exemple que les mourides abattent les *kad* (*Acacia albida*) (30), se dispensent des jachères de régénération, déplacent leurs villages après avoir dilapidé les sols, constituent un grave danger pour les pasteurs, et restreignent les surfaces cultivées en mil (31). Ainsi prévenu contre la confrérie, il s'élève contre l'esclavage qu'elle impose à certains de ses membres et condamne en général le système avec la dernière énergie. Non sans d'ailleurs exprimer des vues exactes, par exemple celle-ci : le fameux dynamisme mouride se rencontre chez les chefs du mouvement, et non dans les masses.

Une telle démarche fait naître un certain malaise : le mouvement mouride est jugé et condamné sans qu'ait été tenté un véritable effort de compréhension sociologique. Plus gênantes encore sont certaines erreurs ou exagérations : il est faux que les Mourides soient d'incorrigeables coupeurs d'arbres, et VILLENEUVE a raison de faire remarquer que seuls les environs immédiats de Touba et M'Backé sont dénudés; de nombreux paysans mourides wolof sont aussi conscients que les serer des vertus de l'*Acacia albida*, et beaucoup font remarquer que les arbres ombrageant les places de villages ont été plantés sur l'ordre de marabouts urbanistes...

VILLENEUVE insiste avec la plus grande clarté sur la distinction à faire entre Baye-Fall et Mourides ordinaires : on a souvent décrit le Mouride comme un fanatique, dévoué à son marabout, lequel accomplit toutes les pratiques religieuses pour le disciple en échange du travail de celui-ci. Cette description, dit VILLENEUVE, ne vaut que pour les Baye-Fall. Quant aux autres Mourides, ce sont des paysans ordinaires, des « Wolof comme les autres ». Leur ardeur aggrave les défauts du système traditionnel, mais il n'y a pas de système (agricole) mouride. Seul le colonat maraboutique présente quelquefois des défauts particuliers, mais la plupart des Mourides se situent en dehors de tout colonat.

Avec beaucoup de sens, VILLENEUVE laisse entendre que bien des choses hâtives ont été écrites sur les rapports entre travail et prière dans le mouridisme. Il conteste par exemple la théorie selon laquelle le mouridisme, manifestant une tendance sénégalaise au syncrétisme, aurait accepté la « notion chrétienne de travail rédempteur ». Selon lui, il y aurait là une tradition originale de l'Islam africain, et pas seulement d'une confrérie (32). VILLENEUVE conclut en souhaitant qu'une enquête approfondie éclaire un jour le contenu réel des croyances dans ce domaine et leur origine.

J'examinerai maintenant trois ouvrages qui présentent la particularité d'être écrits par des Africains. Nous passerons rapidement sur le petit travail de vulgarisation consacré par Médoune THIAM à Cheikh Amadou Bamba (33). On n'y trouve guère que des extraits copiés dans l'ouvrage collectif du CHEAM, qui date de 1962 (34), et des stéréotypes d'une

(30) C'est apparemment le rapport PORTÈRES qui a donné naissance au cliché suivant : « Les Mourides sont les ennemis de l'arbre et font progresser la désertification des sols. »

(31) En adoptant un ton aussi dramatique, PORTÈRES sacrifiait à une tradition ancienne. Dès 1937, Jean DE BELVERT avait décrit les conflits entre Mourides (Wolof) et Peulh dans le Baol, en prenant nettement parti pour les seconds. C'est dans son article qu'on trouve le fameux passage sur les défrichements opérés par 200 à 400 *taalibe* disposés en ligne : « ...les champs de manioc sont retournés, les misérables cases peulh sont jetées à terre et incendiées... », etc. DE BELVERT (1937).

(32) En tout cas pas de la seule confrérie mouride. MONTEIL, dans ses « *Esquisses sénégalaises* », rappelle que les Tidjanes aussi prônent le travail et QUESNOT (1958) écrit : « *Le dogme de la sanctification par le travail ne sera plus l'apanage de la secte mouride, mais deviendra de plus en plus une règle de l'Islam sénégalais.* »

(33) THIAM (1964). Cet ouvrage m'a été donné par le Khalife Général Falilou, qui m'assura que j'y trouverais « tout sur le mouridisme ».

(34) Recherches et documents du CHEAM, n° 1 (1962).

banalité si parfaite qu'elle en devient exemplaire. On y trouve notamment cette exhortation, attribuée à Amadou Bamba sans indication de source :

*Travaille comme si tu ne devais jamais mourir,
Prie comme si tu devais mourir demain* (35).

On y trouve aussi des passages tels que celui-ci :

Le goût du travail et l'esprit d'initiative qu'Amadou Bamba avait su insuffler au Mouridisme et dont il a exalté les vertus dans de nombreuses exhortations morales a permis au Mouridisme de se frayer, contre vents et marées, un chemin qui paraissait difficile... Grâce à leur dynamisme et à leur travail sans répit, les Mourides ont transformé les régions qu'ils ont occupées en véritables centres d'intérêt... A ce titre, ils représentent incontestablement un facteur important de progrès..., etc. (36).

La thèse de Cheikh TIDJANE SY relève d'un genre plus sérieux (37). L'auteur fait d'Amadou Bamba un réformateur qui bouscule les castes, et grâce à qui les critères d'ascension sociale deviennent des critères objectifs de travail. Le sérigne est un « humaniste » qui, en réhabilitant le travail, saisit l'homme dans sa totalité. Néanmoins, les Mourides souffriraient d'une aliénation de l'individu née d'une sorte de contrat (38), ce qui nous ramène au thème particulièrement tenace de la division des tâches entre marabouts qui prient et *taalibe* qui travaillent. Encore une fois, et sauf peut-être en milieu Baye-Fall, il n'a jamais été constaté que les Mourides se dispensaient de prier. Quant au terme de « contrat », il paraît bien mal venu pour désigner la relation affective et irrationnelle qui unit marabouts et *taalibe*. Comment d'ailleurs un tel contrat pourrait-il être conclu si, comme l'avait déjà souligné MARTY, « la masse des islamisés sénégalais ne se fait aucune idée de ses fins dernières islamiques ? » (39).

Selon Abdoulaye WADE, « le mouridisme et le protestantisme sont les deux seules religions qui définissent une telle attitude (la sanctification par le travail) à l'égard de l'économie » (40). Cette assimilation a de quoi surprendre. D'une façon générale, mouridisme islamique et protestantisme chrétien constituent des attitudes religieuses diamétralement opposées. L'essence du protestantisme est de rejeter toute pratique magique — ou considérée comme telle — en vue d'obtenir le salut. Le Mouride, au contraire, se repose sur la *barke* de son marabout pour parvenir au Paradis et la *barke* n'est rien d'autre que pouvoir magique. On sait, au reste, la confiance immodérée dont les Wolof mourides font preuve envers les gris-gris de toute sorte. Les qualifier de protestants musulmans, c'est faire un véritable contresens (41).

Le *taalibe* mouride voit dans le travail un moyen d'exprimer son attachement au marabout, et de témoigner sa parfaite dépendance envers ce personnage. S'il travaille, donc, ce n'est pas, comme l'écrit WADE, en vertu d'une « mentalité positive orientée vers l'action parce qu'ayant conscience de la réalité de la chose et aussi percevant les rapports objectifs entre les choses et les phénomènes » (42); c'est pour donner un contenu palpable à une relation personnelle. Le protestant — plus exactement le calviniste — croit de son devoir de se considérer comme sauvé, sous peine de pécher contre la foi. Mais la foi doit être attestée par ses résultats objectifs (*fides efficax*); elle se reconnaît à un type de conduite capable d'augmenter la gloire de Dieu par des œuvres réellement

(35) THIAM (1964), p. 9.

(36) THIAM (1964), p. 29.

(37) SY (1965).

(38) SY (1965), p. 63.

(39) MARTY (1917), tome 2, chap. 1.

(40) WADE (1966).

(41) Une partie de l'ouvrage de F. DUMONT est consacrée, textes à l'appui, à démontrer que le mouridisme est orthodoxe et que son fondateur l'a voulu tel. Le mouridisme n'est donc pas une « secte », comme on le dit si souvent; toute nuance « protestante » en est profondément exclue.

(42) WADE (1966), p. 13.

bonnes (43). Œuvres bonnes et succès économique ne sont pas un moyen d'obtenir le salut mais un signe qu'on l'obtient (44).

Entre le Mouride, exprimant par le travail son attachement à un personnage doté de pouvoirs magiques, et le protestant qui cherche à vérifier la réalité de son élection par un travail considéré comme « le moyen ascétique le plus élevé, et la preuve la plus sûre, la plus évidente, de régénération et de foi authentique » (45), je ne m'explique pas qu'on ait pu trouver une similitude.

WADE procède ensuite au commentaire de deux maximes attribuées à Amadou Bamba :

- *Travailler est un des comportements d'un esclave de Dieu;*
- *Travailler fait partie de l'action de suivre Dieu* (46).

Se limiter ainsi à l'exégèse de ces deux formules est pour le moins singulier, quand on sait qu'Amadou Bamba a pris la peine d'exposer copieusement sa doctrine dans une quarantaine de *qasidâ* qui représentent environ trente mille vers, plus quatre mille lignes de prose. Quoi qu'il en soit, WADE croit pouvoir conclure des deux maximes en question que le travail, à la fois condition et devoir, est en somme pour les Mourides une échelle pour accéder à Dieu. L'auteur nous met en garde cependant, avec raison, contre le danger qu'il y aurait à négliger l'un des trois éléments du mouridisme : la science, la prière, le travail.

Au total, rien par conséquent de bien nouveau, rien surtout qui justifie la conclusion de l'auteur :

« *Le potentiel doctrinal du mouridisme est un important capital capable de nourrir un interminable bond en avant.* »

Si l'on a tellement parlé de travail à propos des Mourides, ce n'est évidemment pas sans raison. Il n'est pas douteux qu'au moins sur le plan pratique, certains adeptes ont accordé au travail une grande importance (47). Toute la question est de savoir si l'on peut en conclure à l'existence d'un dynamisme économique spécifique, fondé sur le syllogisme suivant : le Mouride travaille, or le travail permet la réussite économique, donc le Mouride recherche la réussite économique. Ne doit-on pas se demander, au contraire, si la performance laborieuse ne traduit pas tout autre chose que la volonté d'obtenir des résultats matériels ? Qu'on n'objecte pas que cela revient au même pour l'économiste, et que le point de vue des intéressés importe peu du moment que les résultats matériels existent (48). Ce serait prendre l'apparence pour la réalité, un peu comme l'a fait l'administration coloniale quand elle a voulu voir dans la colonisation mouride un effacement des préoccupations spirituelles au profit d'une « mystique du travail » (49).

(43) WEBER (1964), p. 137.

(44) Cf. la prière luthérienne (Gud som hafver...) que les enfants récitent en Suède :

Mon bonheur est dans les mains de Dieu.

Le bonheur vient, le bonheur va;

Celui que Dieu aime trouve le bonheur.

(*Lycka*, bonheur, pourrait aussi se traduire par fortune, succès, chance.)

(45) WEBER (1964), p. 232.

(46) WADE donne ces maximes en wolof (assorties d'une traduction que je reproduis ici) : *Ligey thi diamou yalla bok* et *Ligey thi top yalla la bok*. MONTEIL, dans ses *Esquisses sénégalaises*, rappelle que la seconde maxime n'a rien de spécifiquement mouride et appartient à la tradition musulmane (*hadith*). Le même auteur a le premier attiré l'attention sur une traduction fautive mais commune de cette seconde maxime. *Ligey thi top yalla la bok* ne signifie pas « travailler, c'est prier », mais « travailler fait partie de la religion » (traduction qui équivaut à celle de WADE).

MONTEIL (1962), p. 95.

WADE (1966 et 1969).

O'BRIEN (1969), p. 153.

(47) Nous verrons plus loin ce qu'il en est aujourd'hui. Dans un village où j'ai étudié l'emploi du temps des paysans, j'ai constaté que ceux-ci fournissaient en général un effort très modéré, et n'accordaient à leur marabout que 10 % de leur temps de travail total alors qu'ils en consacraient 15 % à s'aider entre eux par des travaux collectifs.

(48) Je serais assez de l'avis de DALTON (1961), pour lequel toute question sur une société donnée ne peut et ne doit être posée qu'en termes conformes aux valeurs reconnues par cette société.

(49) DUMONT (1968), p. 127.

Le sentiment mystique s'exprimait par le travail, mais il n'y avait ni mystique du travail ni mystique du succès économique. WITHERELL voit juste quand il écrit que ce qu'Amadou Bamba exige du Mouride, c'est l'obéissance et le rejet du monde matériel pour l'union spirituelle avec Dieu (50). Les informateurs le disent aussi très clairement :

Il y a une différence entre Mourides et Tidjanes. Les Mourides disent : « Il faut travailler pour Dieu. » Les Tidjanes, ce n'est pas pareil. Un taalibe tidjane, c'est quelqu'un de très paresseux. Ou plutôt c'est un orgueilleux. Moi, si mon marabout me dit : « Mustafa, va me chercher un fagot de bois sec », j'y vais tout de suite. Même s'il se trouvait ici, avec nous, et me donnait cet ordre, je l'exécuterais. Mais si j'étais Tidjane et si le marabout venait me dire ici d'aller chercher un fagot de bois sec, je serais très gêné, je dirais qu'il me considère comme un chien » (51).

Les Mourides voyaient dans le travail un moyen de briser l'orgueil et de donner un contenu précis au *dyebalu* (52). L'administration voyait dans ce point de vue un moyen d'intensifier la culture de l'arachide. Entre ces deux univers, il y avait peu de chances de communication.

III

Il était d'ailleurs parfaitement normal qu'il en fût ainsi. La tâche que les colonisateurs s'étaient assignée n'était pas de chercher à connaître le mouridisme, mais d'administrer le pays, d'y maintenir l'ordre et d'en tirer le peu qu'il eût à offrir : une légumineuse annuelle du sous-ordre des papilionacées. On tente aujourd'hui d'aller plus loin, en oubliant peut-être que lorsque nous prétendons savoir pourquoi les paysans mourides travaillent pour leurs marabouts, nous nous trouvons à peu près dans la situation d'un Esquimaux qui serait venu demander aux Français du moyen âge pourquoi ils partaient en croisade ou dans quel but ils construisaient des cathédrales. Quoi qu'il en soit, et sans nous faire d'illusions sur la valeur des résultats, nous avons deux voies d'approche :

— Aller voir sur place comment, pour qui et combien de temps les Mourides travaillent (53);

— Etudier leur doctrine, et par doctrine j'entends non pas quelques pauvres maximes, mais bien les textes que, par chance, nous pouvons lire aujourd'hui.

L'examen de ces textes m'amène à défendre la thèse suivante : Amadou Bamba s'est au fond assez peu préoccupé du travail, et une lecture impartiale de ses œuvres traduites permet de découvrir un certain nombre de textes, préconisant d'autres moyens de salut. Toutefois, la défiance prudente éprouvée par le Sérigne à l'égard des formes extrêmes du renoncement et de l'ascétisme mystiques l'a conduit à jeter les bases d'une morale sociale, certes peu explicite, mais où était ménagée la place, en *creux* pour ainsi dire, d'une future exaltation du travail.

J'examinerai d'abord certains passages qui semblent considérer le travail avec faveur. Je chercherai ensuite s'il en est d'autres exprimant un point de vue opposé. En dernier lieu, je montrerai de quelle manière l'enseignement du Sérigne a pu être orienté dans le sens de la sublimation du travail :

TEXTES EN FAVEUR DU TRAVAIL.

DUMONT confirme que la sentence « le travail fait partie de la religion » peut bien être attribuée à Amadou Bamba. Elle ne fait d'ailleurs que reprendre un point de vue exprimé dans les *qasidâ* :

(50) WITHERELL (1964), p. 127.

(51) COUTY (1968), p. 32. Cf. l'opinion de Cheikh Ibra Fall, rapportée par WADE (1966) : « *La vertu essentielle du travail c'est qu'il éjecte le péché du corps.* »

(52) Voir glossaire.

(53) Il est rendu compte d'enquêtes de ce genre dans la suite de ce travail.

Le corps humain, depuis sa création, existe pour accomplir un travail ordonné par Dieu (54).

Le cœur a été créé pour recueillir la pensée, la langue pour invoquer Dieu, le corps pour travailler là où il lui est ordonné de le faire (55).

On notera toutefois que nulle excellence particulière n'est accordée au travail. Le travail trouve sa place dans l'ordre des choses, un point c'est tout, et cette place n'est aucunement la première. Cela ressort clairement d'un texte où le Sérigne déclare que les Saints dirigent les hommes en les soumettant à cinq règles (*adâb*) :

- respect de ce qui est interdit;
- bien faire son travail;
- remercier Dieu;
- élever sa pensée de ce monde vers le monde futur;
- être constant (56),

et d'un autre texte tiré de l'ode intitulée « Le Bonheur des Mourides » :

Que je sois élevé au-dessus de mes ennemis au point que les méchants et les bons me soient dociles et que je devienne heureux en adorant à jamais et en travaillant à une œuvre qui réjouisse Dieu (57).

Hormis ces textes, je n'ai pu trouver de passages qui puissent être interprétés comme une invitation formelle au travail dans un but religieux (58). Or, les textes précédents, on l'a vu, n'ont rien de très pressant. Nous devons donc chercher ailleurs le biais — s'il existe — par lequel l'enseignement d'Amadou Bamba a pu être considéré comme favorable au travail.

TEXTES PRÉCONISANT D'AUTRES MOYENS DE SALUT QUE LE TRAVAIL.

En face des citations précédentes, il serait facile de placer d'autres textes qui montrent que le Sérigne envisageait, pour conduire ses disciples au salut, bien d'autres moyens que le travail.

Morale positive.

Les trois célèbres recommandations du Sérigne à son frère, Ma Samba, et à deux de ses fils, Mamadou Mustafa et Falilou, ne font aucune allusion au travail (59), mais cela peut s'expliquer par le rang social des destinataires. Un autre texte célèbre, la lettre à Mamour Cissé, Sérigne de Pakala (60), énumère neuf principes de conduite sans parler une seule fois du travail. Toutes ces recommandations se retrouvent, avec des variantes, dans une foule de textes, dont je vais maintenant donner quelques exemples :

Voici mes conseils, ô Mouride.

Par eux tu auras ce que tu désires :

Fais passer la science (religieuse) avant toute action

(54) Ode n° 21, « Les Grâces de l'Éternel ». DUMONT (1968), p. 183.

(55) Ode n° 22, « Celui qui éclaire les cœurs ». DUMONT (1968), p. 369.

(56) DUMONT, p. 369.

(57) N° 27, DUMONT, p. 391.

(58) À moins de considérer comme tels certains passages assez vagues, tels que les suivants :

« *Persistez dans vos actions généreuses* » (ode 26, « Poèmes de la fin des temps »). DUMONT, p. 7.

« *Je convie tous les fidèles*

Dans ma demeure sans vanité

Qu'ils soient terriens, qu'ils soient marins,

Faites de la terre l'Océan du Bien » (« *Les Présents de l'Utile* ». DUMONT, p. 193).

La lettre d'Amadou Bamba à tous ses *taalibe* [THIAM (1964), p. 12], n'exclut que ceux qui ne veulent ni travailler, ni apprendre, et laisse le choix aux intéressés.

(59) MONTEIL (1966), p. 173.

(60) MONTEIL (1966), p. 174 et DUMONT (1968), p. 207.

*Si tu veux concrétiser tes espoirs,
C'est la science qui vivifie les cœurs,
Elle chasse les ténèbres de l'âme, etc. (61).*

*Ces principes sont de ceux qui mènent au but.
Ils apparaissent comme ceux de la Mystique,
Le premier, c'est l'application stricte du Livre
Et puis de la Sunna de l'Elu si parfait.
L'abandon des passions et des innovations,
En gardant la vénération des Cheikh soumis (62).*

*Donc, j'ai ordonné à tous ceux qui m'ont apporté leur adhésion pour l'amour de Dieu
d'apprendre les articles de foi, le dogme de l'Unicité de Dieu, les règles de la pureté,
la prière cultuelle, le jeûne, ainsi que tout ce qui est obligatoire pour ceux qui en ont
pris l'engagement (63).*

Je terminerai par un dernier texte, qui recommande non pas le travail, mais la pratique du *wird* (64), en des termes extrêmement catégoriques :

*Quiconque ne s'est pas adonné un peu au wird
A perdu totalement son temps,
Et Dieu, au jour où les gens seront jugés,
Ne lui donnera que passion, peine et mal (65).*

On notera que cette directive s'adresse à tous. On notera aussi que si, dans la suite du même texte, la paresse est flétrie, c'est seulement celle qui écarte du *wird*.

Morale négative.

La remarque précédente nous amène à chercher si, à défaut de textes d'Amadou Bamba prônant explicitement les vertus du travail, on en trouve au moins qui stigmatisent la paresse. La réponse est négative. La liste de fautes graves donnée dans la *qasîdâ* intitulée *Celui qui éclaire les cœurs* (66) s'établit à peu près comme suit : vanité, orgueil, jalousie, ostentation, meurtre, vol, calomnie, médisance, usure, parjure, faux témoignage, consommation de vin, vol du bien des orphelins, pédérastie, désobéissance aux parents, désertion, dilapidation des biens des musulmans, négligence de la prière, abandon du droit chemin. L'oisiveté n'est même pas mentionnée. Il en va de même dans les autres textes du même genre (67). Constatation d'autant plus frappante que, c'est DUMONT qui le fait remarquer, le Sérigne s'attache visiblement au concret banal dans un respect très étroit du commandement légaliste. Autrement dit, nous n'avons pas affaire dans ces Odes à d'abstruses dissertations de théologie morale, mais à des conseils pratiques destinés aux masses. Si la mise au travail de celles-ci avait autant qu'on le dit préoccupé le Sérigne, il est clair qu'il eût consacré quelques vers à condamner la paresse.

En vérité d'ailleurs, on devrait plutôt s'attendre, à ce qu'Amadou Bamba témoignât d'une certaine indifférence, voire d'une certaine défiance à l'égard du travail et de toute forme d'activisme. Rien ne serait plus logique, après tout, de la part du vrai mystique que semble bien avoir été le Cheikh. La pensée bambienne, écrit DUMONT, « ne semble pouvoir être saisie et bien comprise qu'en référence constante à la pensée des grands

(61) Ode n° 8, *Le bonheur*, DUMONT (1968), p. 350.

(62) Ode n° 11, *Les cadenas de l'Enfer*, DUMONT (1968), p. 204. Voir aussi l'Ode, n° 22, *Celui qui éclaire les cœurs*.

(63) Message à tous les disciples. DUMONT (1968), p. 71. Ce texte fait justice de la prétendue dispense de prière et d'obligations religieuses accordée aux Mourides.

(64) Voir glossaire.

(65) Ode n° 9, *Les itinéraires du Paradis*. DUMONT (1968), p. 152.

(66) N° 22 de la liste de DUMONT.

(67) N° 9, *Les itinéraires du Paradis* et le texte *Le repentir sincère* dans l'Ode, n° 28, *Félicités pour les disciples*.

soufis de l'Islam » (68). Or, le soufisme est une recherche de l'absolu qui implique un renoncement initial au monde en perpétuel devenir; son but est de trouver Dieu, le seul réel, par un « éclair intuitif et affectivisé » (69). C'est dans ce renoncement, c'est dans cette recherche qu'Amadou Bamba voit le souverain bien, et certains textes le montrent avec une clarté éblouissante :

Sois avec ce monde comme si tu n'y avais jamais été, et avec l'autre comme si tu ne devais plus le quitter.

O homme, vends ta vie présente pour ta vie future et tu les gagneras toutes deux; ne vends pas ta vie future pour la vie présente, tu les perdrais toutes deux.

N'aie pas pour objectif de te concilier les hommes.

Chaque fois que tu préféreras la science à ce monde,

Tu auras vendu ta part ici-bas pour gagner l'autre (70).

UNE MYSTIQUE MODÉRÉE.

Il serait fastidieux de poursuivre la démonstration qui vient d'être esquissée. Je voudrais seulement conclure en apportant une nuance à mes dernières remarques : certes, Amadou Bamba est un mystique, et comme on pouvait s'y attendre, son œuvre écrite accorde au monde futur une place autrement importante qu'au monde sensible. Le Sérigne, néanmoins, n'a pas poussé cette attitude à l'extrême et c'est peut-être dans cette réticence qu'on peut découvrir, en creux en quelque sorte, le lieu d'une future apologie du travail. Les particularités de ce mysticisme réaliste, ou, comme dit encore DUMONT, de ce « soufisme minimiste », ont été analysées avec tant de maîtrise par le traducteur des *qasîdâ* qu'on a scrupule à insister. Disons seulement que la modération d'Amadou Bamba, au point de vue qui nous intéresse, se manifeste dans deux sortes de textes au moins :

1° Textes ayant trait au *zuhd* (renoncement). Un mystique musulman se doit de prôner le *zuhd*, mais Amadou Bamba l'a fait bien souvent en termes si généraux qu'on est tenté de penser, avec DUMONT, qu'il hésite à passer aux applications pratiques. Cela est sensible dans l'Ode n° 9, intitulée *Les itinéraires du Paradis* (71). L'ambiguïté des vues du Sérigne sur le sujet éclate encore dans un passage du *Bonheur des disciples* (ode n° 27), où le Cheikh demande à Dieu d'être conduit vers l'ascétisme en des termes qui ne révèlent aucun esprit d'ascèse :

Conduis-nous sur un chemin de succès et de bonheur et tire nos cœurs vers l'ascétisme et la pureté (72).

Ailleurs, Amadou Bamba assure que le véritable renoncement consiste à renoncer au renoncement lui-même (73) et témoigne d'une modération et d'un réalisme bien étrangers à l'ascétisme authentique :

*Ce qui est suffisant ici est certes préférable
à pauvreté ou richesse, pour éviter ce qui nuit.*

*Le riche, s'il est reconnaissant à son Seigneur,
est supérieur au pauvre qui n'est que résigné (74).*

Enfin, de nombreux poèmes constituent purement et simplement de classiques prières de demande :

(68) DUMONT (1968), p. 278.

(69) DUMONT, p. 222.

(70) Ode n° 41, *Celui qui adoucit les cœurs*, inspirée d'Hasan BASRI (mort en 712). DUMONT (1968), p. 278.

(71) DUMONT, p. 262.

(72) DUMONT (1968), p. 211.

(73) Ode n° 9, *Itinéraires du Paradis*. DUMONT (1968), p. 259.

(74) Cf. aussi le *Recueil de douze poèmes*, n° 17. DUMONT, p. 475.

O Dieu, je me réfugie auprès de toi contre... la pauvreté... Je te demande un savoir utile, une activité agréée, un rizq (75) bon.

*Rends bonne ma vie, sans mort ni douleur,
Facilite mes désirs et demandes (76).*

2° Textes ayant trait au *tawakkul* (confiance du cœur, abandon à Dieu).

L'ode intitulée *Comment faire l'éducation des Mourides* (77) montre qu'Amadou Bamba ne s'intéresse qu'au premier degré du *tawakkul*, celui qui ne supprime pas le principe de l'initiative propre et du libre choix. Comme tout à l'heure pour le *zuhd*, le Sérigne ne pousse donc pas jusqu'aux dernières conséquences de l'attitude soufie. Il rejette en particulier le troisième degré du *tawakkul*, comparable à l'« état du cadavre entre les mains du laveur de morts », le célèbre *perinde ac cadaver* dont on a voulu, à tort, faire une caractéristique de l'obéissance mouride.

Le sens de toutes ces restrictions au soufisme paraît clair. Mystique lui-même, indiscutablement attiré par le renoncement, le pur amour de Dieu, l'abandon au Tout-Puissant, le Sérigne se garde bien d'appeler une foule ignorante à le suivre dans cette voie périlleuse. En cela, il est mû par un souci d'orthodoxie et par une juste appréciation du niveau intellectuel de ses disciples. Il ne prêche donc qu'un demi-soufisme, qu'un mysticisme empreint de prudence, laissant entière la possibilité pour les disciples non certes de rechercher la réussite matérielle mais de donner des preuves matérielles de leur attachement à la personne des marabouts.

*
**

Je ne saurais mieux faire, pour conclure ce trop bref essai, que de signaler à l'attention la plus récente étude d'ensemble sur le mouridisme, celle de Donal Cruise O'BRIEN. C'est aussi l'une des meilleures, à cause des nuances et des éclaircissements qu'elle introduit dans le traitement d'un sujet que les auteurs antérieurs avaient beaucoup trop simplifié.

A propos de la question traitée ici, O'BRIEN fait remarquer que, pour pressante et fréquente qu'elle ait été (au moins oralement sinon dans l'œuvre écrite), l'invitation au travail lancée par Amadou Bamba n'est pas le résultat d'une élaboration théologique complexe (p. 88). Elle manifesterait plutôt une simple adaptation du fondateur aux besoins de son époque, et notamment au fait que l'agriculture offrait en zone wolof un moyen de vivre aux personnes qui avaient perdu leurs ressources antérieures, les anciens *tyeddo* (par exemple). A vrai dire, écrit O'BRIEN, la part d'Amadou Bamba dans cette adaptation reste obscure, et c'est plutôt Cheikh Ibra, chef de file des Baye-Fall, qui semble avoir joué un rôle décisif dans le développement de la doctrine et de la pratique mouride du travail :

« Il imposa avec succès son style religieux aux premiers Mourides, et ce style influença de manière décisive l'évolution ultérieure de la confrérie... Son obsession personnelle du travail physique fut reprise et institutionnalisée pendant des générations successives de Mourides : il introduisit l'idée d'un noviciat de travail (muritu) et créa une institution adaptée : le daara de travail... De toute manière, il semble très clair que l'agent actif de l'innovation fut Cheikh Ibra, et non Amadou Bamba » (p. 256).

Innovation, mais non révolution. L'auteur souligne à juste titre qu'en valorisant le travail, ni Amadou Bamba ni ses successeurs ne bouleversaient les vues communément admises. Selon la tradition, les Wolof devaient à leurs chefs à la fois un tribut et des prestations en travail (*moyal* et *lokate*). Ici, comme bien souvent, le marabout peut être considéré comme « l'héritier direct du chef » (p. 152).

(75) Ode n° 3, *La citadelle du bien*. DUMONT (1968), p. 265.

Le *rizq* est la part de chaque être, ce qui lui est alloué.

(76) *Recueil béni*, n° 16.

(77) N° 35, p. 266, DUMONT (1968).

Pour en revenir à l'aspect doctrinal de la question, O'BRIEN fait remarquer que le travail en tant que tel, le travail égoïste, ne reçoit aucune approbation particulière. C'est le travail *pour un cheikh* qui possède une valeur religieuse, et cette valeur culmine dans le travail des *taalibe* attachés aux *daara* :

« Quand il est finalement libéré et remercié par son *cheikh*, le *taalibe* est certain d'obtenir le paradis... C'est dans ce contexte, et non pas de manière générale, que l'on peut parler d'une certaine forme de sanctification par le travail » (p. 155).

La comparaison avec le protestantisme européen n'est guère justifiée :

« Dans le cas mouride, malgré la valeur religieuse attribuée à certaines formes de travail, la contribution décisive au changement socio-économique se situe sans doute davantage au plan de l'organisation qu'à celui de la doctrine » (p. 497).

La conséquence de tout ceci a bien été vue par Abdoulaye DIOP (78). Si le travail mouride n'acquiert son prix qu'en tant qu'offrande au *cheikh*, et de cette manière seulement, sa valorisation « fait partie intégrante d'une conception religieuse globale, de l'organisation d'une confrérie, et ne se comprend que dans ces cadres ». L'attitude mouride face au travail n'a de sens que reliée à l'allégeance maraboutique, et ne saurait devenir, en soi, un facteur de développement.

*
**

Pour citer Amadou Bamba lui-même, c'est dans l'amour pour les *cheikh* que réside la vérité (79), non dans les moyens employés pour manifester cet amour. Que le travail ait permis de vivre cette vérité résulte au fond de circonstances assez étrangères à l'essentiel du mouridisme, et qui ne jouent plus avec la même force qu'autrefois. L'étude qui suit montrera quelle est, dans les villages mourides, la réalité d'aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie n'est pas exhaustive. Pour la compléter, on est prié de se reporter aux ouvrages de BEHRMAN, BROCHIER, DUMONT (F.), FROELICH, KLEIN, MONTEIL, O'BRIEN, PÉLISSIER, RODINSON, SURET-CANALE et SY.

BA El Hadj Cheikh Baïdy (1963). — Compte rendu de la cérémonie inaugurale de la mosquée de Touba et de la première prière du vendredi, 7 juin 1963. *Thiès*. Imprimerie des Chemins de Fer.

B.C.E.A.O. (1968). — *L'Economie Ouest-Africaine*, n° 155 (oct. 1968).

BEHRMAN L. (1967). — The political influence of Muslim Brotherhoods in Senegal. *Ph. D. Dissertation*, Boston University (multigr.).

BEHRMAN L. (1968). — The political significance of the Wolof adherence to Muslim Brotherhoods in the Nineteenth Century. *African Historical Studies*, I (1968), Boston University.

BELVERT J. DE (1937). — L'exode d'une race. *Outre-Mer*, n° 4 (décembre 1937).

BOURLON A. (1962). — *Mourides et Mouridisme* (1953), in : « Notes et études sur l'Islam en Afrique Noire ». Recherches et Documents du C.H.E.A.M., Paris, Peyronnet.

BROCHIER J. (1965). — *La diffusion du progrès technique en milieu rural sénégalais*. I.S.E.A., Dakar, 2 vol. (multigr.).

(78) Abdoulaye DIOP (1969), p. 5.

(79) « La vérité est dans l'amour pour son *cheikh* »; *qasidâ* intitulée *Celui qui éclaire les cœurs*, n° 22 de la liste de DUMONT.

- C.I.N.A.M./S.E.R.E.S.A. (1960). — *Rapport sur les perspectives de développement du Sénégal*. Annexes régionales, la région arachidière, 1^{re} partie, chap. 1.5, Dakar, Bompard et Gia (étude rédigée par M. VILLENEUVE) (multigr.).
- COUTY Ph. et COPANS J. (1968). — *Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol*. O.R.S.T.O.M., Dakar (multigr.).
- DALTON G. (1961). — Economic theory and primitive society. *Am. Anthr.* 63 : 1-25 (1961).
- DEPONT O. et COPPOLANI X. (1897). — *Les confréries religieuses musulmanes*. Alger, A. Jourdan.
- DIOP Abdoulaye B. (1969). — La culture wolof : tradition et changements. *Notes africaines*, n° 121 (janvier 1969).
- DIOUF A. (1965). — *La dara mouride*. Mémoire de sortie présenté à l'École nationale d'Economie appliquée, Dakar (dactylogr.).
- DUMONT F. (1968). — *Essai sur la pensée religieuse d'Amadou Bamba (1850-1927)*. Université de Dakar, 3 vol. (multigr.).
- DUMONT R. (1962). — *L'Afrique Noire est mal partie*. Paris, Seuil.
- DURAN P. (1954). — *Notes sur le mouridisme*. Mémoire de l'École nationale de la France d'Outre-Mer, année scolaire 1953-1954, Paris (dactylogr.).
- FROELICH J.-C. (1962). — *Les Musulmans d'Afrique Noire*. Orante, Paris.
- GAMBLE D. (1957). — *The Wolof of Senegambia*. Londres, International African Institute.
- GOUILLY A. (1952). — *L'Islam en A.O.F.* Paris, Larose.
- GRENIER P. (1958). — *Rapport de mission dans la région du Ferlo* (déc. 1956 - mai 1957). Dakar, Service de l'Hydraulique de l'A.O.F. (multigr.).
- KLEIN M. (1967). — *Processes of Islamization in late 19th Century Senegambia*. Communication au 2^e Congrès des Africanistes, Dakar (déc. 1967) (multigr.).
- KLEIN M. (1968). — *Islam and Imperialism in Senegal. Sine-Saloum (1847-1914)*, Stanford University Press.
- KNIGHT F. (1964). — *Risk, Uncertainty and Profit*. A. M. Kelly, New York.
- LEWIS I. M. (éd. 1966). — *Islam in Tropical Africa*. International African Institute, Oxford University Press.
- MALINOWSKI B. (1968). — *Une théorie scientifique de la culture*. Ed. Maspero, Paris.
- MARTY P. (1917). — *Etudes sur l'Islam au Sénégal*. Leroux, Paris.
- MASSE H. (1961). — *L'Islam*. Armand Colin, Paris.
- MERLE DES ISLES P. (1949). — *Contribution à l'étude du mouridisme : Le magal de Touba*. Saint-Louis (dactylogr.).
- MONTEIL V. (1961). — Islam et développement au Sénégal. *Cahier de l'I.S.E.A.*, n° 120 (déc. 1961).
- MONTEIL V. (1962). — Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal. *Archives de Sociologie des Religions*, n° 14 (1962), pp. 77-101.
- MONTEIL V. (1964). — *L'Islam Noir*. Paris, Seuil.
- MONTEIL V. (1966). — Esquisses Sénégalaises. *Initiations et Etudes Africaines*, n° XXI, I.F.A.N., Dakar.
- NEKKACH L. (1952). — Le mouridisme depuis 1912. Dakar (dactylogr.). *Archives du Sénégal*, dossier 1 G 56.
- NIANG M. et LE ROY E. (1969). — *Eléments du Corpus Wolof : Le système foncier*. Laboratoire d'Anthropologie Juridique, Paris (multigr.).
- O'BRIEN D. B. Cruise (1967). — Towards an Islamic Policy in French West Africa (1854-1914). *Journal of African History VIII*, 2 (1967).
- O'BRIEN D. B. Cruise (1969). — *The Mourides of Senegal : the socio-economic structure of an Islamic order*. Thèse pour le Ph. D., Université de Londres (dactylogr.).

- PASK G. (1968). — *An Approach to cybernetics*. Hutchinson, Londres.
- PÉLISSIER P. (1966). — *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Imprimerie Fabrègue, Saint-Yrieix.
- PORTÈRES R. (1952). — *Aménagement de l'économie agricole et rurale au Sénégal*. Dakar, G.I.A. (3 fascicules multigr.).
- QUESNOT F. — Influence du mouridisme sur le tidjanisme, in *Notes et Etudes...* (voir Bourlon).
- RAULIN H. (1967). — *La dynamique des techniques agraires en Afrique Tropicale du Nord*. C.N.R.S., Paris.
- ROBINSON M. (1966). — *Islam et Capitalisme*. Paris, Seuil.
- RONDOT P. (1958 et 1960). — *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui*. Paris, Orante.
- SINIBALDI J. (1948). — *Les Mourides du Baol*. Mémoire de l'Ecole nationale de la France d'Outre-Mer, année scolaire 1948-1949. Paris (manuscrit).
- SURET-CANALE J. (1958 et 1964). — *Afrique Noire*, 2 vol. Paris, Editions Sociales.
- SY Cheikh Tidjane (1965). — *Traditionalisme mouride et modernisation rurale au Sénégal*. Thèse de 3^e cycle, E.P.H.E., Paris (multigr.).
- SY Cheikh Tidjane (1967). — *L'odyssée extraordinaire du Soufi Ahmadou Bamba, fondateur de la confrérie sénégalaise des Mourides*. Communication au 2^e Congrès des Africanistes, Dakar (déc. 1967, multigr.).
- SY Cheikh Tidjane (1969). — *La confrérie sénégalaise des Mourides. Présence Africaine*, Paris.
- SZERSZEWSKI R. (1969). — Some features of the Economic Development of Tropical Africa. *J. Dev. Stud.*, vol. 5 (1969), n° 4, pp. 239-244.
- THIAM M. (1964). — *Cheikh Amadou Bamba, fondateur du mouridisme*. Imprimerie nationale, Conakry.
- THOMAS L.-V. (1967). — L'Africain et le Sacré (réflexion sur le devenir des religions). *Bull. I.F.A.N.*, t. XXIX, série B, n° 3-4 (1967).
- TOLLEVAST A. (1965). — Une puissance : la confrérie musulmane des Mourides, in : *France-Eurafrique*, n° 164 (juillet-août 1965).
- TRIMMINGHAM J. S. (1959). — *Islam in West Africa*. Oxford, Clarendon Press.
- TRIMMINGHAM J. S. (1962). — *A History of Islam in West Africa*. Glasgow University Publications.
- WADE A. (1966). — *La doctrine économique du mouridisme*. Dakar, Faculté de Droit et des Sciences économiques (ronéo.). Cet article a été imprimé dans *Dakar-Matin*, numéro du 7 octobre 1969 et suivants.
- WEBER M. (1964). — *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par J. CHAVY. Paris, Plon.

Philippe COURTY.

Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : DAROU RAHMANE II

Introduction.

On trouvera dans ce travail les résultats d'une enquête qui s'est poursuivie de juin 1967 à juillet 1968, soit pendant treize mois, dans le village de Darou Rahmane II, situé dans l'arrondissement de N'Dame (département de M'Backé) (1).

Pourquoi, au cours d'une recherche portant sur les relations entre faits économiques et idéologie religieuse, a-t-il paru nécessaire d'accorder une attention si prolongée à l'emploi du temps des habitants de ce village ?

I

On peut répondre d'abord que l'analyse d'une relation doit reposer, de toute nécessité, sur une connaissance exacte des termes mis en relation. Dans le cas qui nous occupe, ces termes sont au nombre de deux : les comportements économiques manifestes, et les représentations ou opinions religieuses. Si les phénomènes du second type ne peuvent être appréhendés qu'au cours d'entretiens approfondis, les comportements, quant à eux, doivent être observés et si possible faire l'objet de mesures.

Dans un petit village de cultivateurs, ressortit au comportement économique tout ce qui concerne le travail agricole d'une part, les échanges d'autre part. Le travail a donc été étudié au moyen de relevés quotidiens. Simultanément, on a tenté, au cours d'entretiens très ouverts et à caractère généralement biographique, de saisir la doctrine mouride telle qu'elle était vécue et exposée par les paysans ou par leur marabout. Entreprise évidemment périlleuse, et qui eût sans doute requis le concours d'un psychologue et d'un islamisant.

D'autres travaux montreront la nécessité d'intercaler un troisième terme entre les comportements économiques et les représentations religieuses. Ce sera la structure sociale, et les rapports de dépendance qui en découlent. Au moins à titre d'hypothèse, on peut en effet proposer le schéma suivant : au sommet de la hiérarchie mouride, quelques mara-

(1) Ce village est présenté p. 95.

bouts sont pleinement conscients des implications d'une doctrine qu'ils assument dans sa plénitude; ces marabouts sont unis à la masse des *taalibe* (2), soit directement, soit par l'intermédiaire de marabouts secondaires — par une relation qui trouve son origine dans le *dyevalu* (3) du *taalibe*; en fonction de cet assujettissement, les masses règlent leur comportement sur une doctrine qu'elles n'intériorisent que dans une très faible mesure.

II

J'ai parlé d'emploi du temps au sens large, et c'est en effet le résultat de relevés exhaustifs qui est analysé ici. Néanmoins, la partie de leur temps que les paysans consacrent au travail agricole ou non est évidemment la plus intéressante à observer. Il est inutile de rappeler ici tout ce qu'on peut tirer d'une enquête portant sur les temps de travaux, soit pour la connaissance pratique du pays, soit pour alimenter la réflexion théorique (4). Ici, l'étude de l'emploi du temps a un but précis : contribuer, par une information de première main, à mesurer la place véritable occupée par le travail dans la vie quotidienne des paysans mourides. La littérature insiste sur le rôle rédempteur, voire sanctificateur, que l'enseignement des marabouts mourides attribuerait au travail. Beaucoup d'exagérations et de simplifications ont acquis, par le processus éprouvé de la citation mutuelle, une autorité qui ne doit pas faire illusion (5). En réalité, plusieurs questions se posent, et il importe de les distinguer soigneusement :

a) L'effort consenti par des paysans qui se disent mourides est-il plus considérable que celui consenti par d'autres ? Cet effort dépasse-t-il de manière significative un niveau de référence fixé par convention et indiquant de façon plausible la quantité de travail que l'on pourrait attendre des intéressés ? Que ce dépassement ait lieu ou non, dans quelles directions s'oriente l'effort des paysans mourides (travail agricole ou non agricole, arachide ou mil ?).

b) La qualité de mouride ou de non-mouride ne saurait être rapprochée de manière univoque des quantités de travail fournies. Il faudra distinguer d'abord entre les différentes tendances du mouvement, ensuite entre les degrés d'assujettissement au marabout que les paysans peuvent connaître au cours de leur vie ou selon diverses autres circonstances. L'enquête dont on va rapporter les résultats a eu lieu dans un petit village mouride assez traditionnel, dirigé par un marabout dont l'autorité semblait considérable; mais des enquêtes similaires ont eu lieu dans un village de mourides Baye-Fall (6), ainsi que dans un autre village (7), où l'autorité des marabouts paraît quelque peu affaiblie par des conflits internes et par divers facteurs de modernisation (école, proximité de la route, taille de l'agglomération...). Une dernière enquête se déroule dans une région des Terres Neuves où l'on peut observer des *daara* nouvellement fondés (8). Ainsi espère-t-on distinguer :

- la situation du mouride ordinaire de celle du mouride Baye-Fall;
- la situation du *taalibe* travaillant en *daara* de celle du paysan marié qui vit dans un village (9).

c) En fait, c'est sans doute la situation de ce dernier type de paysan qui mérite le plus d'attention. D'abord parce qu'à l'époque actuelle, les *daara* ne semblent pas très nombreux, ensuite parce que de toute manière la vocation des *daara* semble bien avoir été le plus souvent de se transformer en villages. En admettant que la dépendance du *taalibe* à l'égard

(2) Voir glossaire.

(3) Voir glossaire.

(4) Voir à ce sujet G. GOUET (1960), et surtout M. LACOMBE (1967).

(5) Voir étude précédente.

(6) Les Baye-Fall sont supposés représenter la tendance extrême du mouvement. Le village est appelé Kaossara (arr. de N'Dame) et l'enquête a été confiée à J. ROCH.

(7) Missirah (arr. de N'Dame). Enquête réalisée par J. COPANS.

(8) Enquête confiée à G. ROCHETEAU.

(9) Ce village pouvant évidemment résulter de la transformation d'un *daara*; c'est le cas à Darou Rahmane II.

de son marabout connaisse une intensité maximum au cours du passage en *daara* et s'exprime alors par un labeur particulièrement considérable dont le marabout bénéficierait en totalité, un court séjour suffit à montrer que dans un village ordinaire les liens entre marabout et paysans sont beaucoup plus relâchés. Le paysan travaille surtout pour lui et pour sa famille, encore qu'il réserve une certaine partie de son temps au marabout dont il dépend, et qui se trouve assez souvent être chef du village (10). Il s'agit alors de mesurer le nombre d'heures passées par chaque individu sur les champs personnels du marabout, sur le champ-du-mercredi (11) ou sur les champs des *daa'ira* (12) locales, puis de comparer ce total à celui des heures passées par l'intéressé sur ses propres champs, sur ceux de ses parents et alliés, et aussi sur ceux des autres villageois à l'occasion de travaux d'entraide collective. Ainsi, et ainsi seulement, pourra-t-on donner un contenu précis aux assertions concernant la soumission des paysans aux marabouts, l'exploitation des premiers par les seconds, et enfin l'existence d'un surplus collecté par les marabouts.

III

Quelque intéressante qu'elle soit en elle-même, cette recherche descriptive doit nourrir une réflexion théorique portant sur trois questions :

a) Au strict point de vue de l'analyse économique, il y a lieu de se demander pourquoi le paysan choisit — ou paraît choisir — tel ou tel modèle d'emploi de son temps. Des exemples analysés ci-après semblent en effet se dégager une structure dont le caractère général semble indiquer qu'elle n'est pas due au hasard. En fait, les proportions selon lesquelles un paysan répartit son temps entre les travaux collectifs (envisagés comme une assurance en situation d'incertitude ?) et les travaux sur les champs du carré sont certainement justiciables d'une analyse microéconomique approfondie, dont le seul défaut est d'être redoutablement complexe (13). Cette complexité s'accroît encore si l'on étend l'analyse à la partie du temps affectée au marabout, et dont le rendement social, tout évident qu'il soit, est difficile ou impossible à mesurer. Tout porte à croire en tout cas que l'attention d'analystes maîtrisant pleinement certaines techniques très raffinées pourrait avantageusement se porter sur ce problème du choix et de la décision dans un milieu où les alternatives sont plus nombreuses qu'on peut le croire à première vue.

b) Il va de soi, cependant, qu'on ne saurait se limiter à une analyse aussi étroitement économique de la question (14). Le but avoué des recherches est de parvenir à une meilleure connaissance du mouridisme, et ce but resterait hors d'atteinte si l'on ne se risquait à proposer des interprétations peut-être invérifiables *stricto sensu*, mais qui seront sélectionnées et améliorées en raison de la lumière accrue qu'elles jettent sur les faits. Des mesures minutieuses nous montrent que des paysans mourides, dans un village ordinaire, consacrent 10 % de leur temps de travail à leur marabout. En soi, le résultat est intéressant, ne serait-ce que parce qu'il oblige à nuancer les stéréotypes qui ont cours depuis MARTY. Toutefois, il reste à savoir quelle est la structure sociale qui oblige les paysans à un tel comportement. Il reste aussi et surtout à chercher, en remontant au besoin aux poèmes didactiques d'Amadou Bamba, fondateur de la confrérie, quelle peut être pour les intéressés la signification exacte de ces prestations de travail. Enfin, il faudra chercher si des causes objectives, dont ni les paysans ni les marabouts n'auraient eu conscience, ne peuvent pas être trouvées au phénomène tout entier, ou à certains de ses aspects. A

(10) Telle est la situation à Darou Rahmane II, de fait sinon officiellement.

(11) *Tool-u-larba* (Voir glossaire).

(12) Voir glossaire.

(13) « Unfortunately the level of analysis which is required may be very sophisticated indeed », écrit L. JOY (1967), p. 37, faisant explicitement référence aux coutumes africaines en matières de travail réciproque. Parmi les techniques qui pourraient se révéler appropriées, JOY mentionne la programmation quadratique, appliquée jusqu'ici à la sélection d'un portefeuille d'investissements.

(14) J'entends : une analyse recourant à la technique du modèle logique fondé sur deux prémisses : celle de la rareté (ou du caractère limité) des ressources et notamment des ressources en temps, et celle de la possibilité d'usages alternatifs de ces ressources.

certain points de vue, tout se passe comme si le contenu d'une catégorie économique aussi fondamentale que celle du travail avait été conçu par les Mourides de manière à permettre *en fait* toute une stratégie d'absorption de l'économie de marché. On rejoint alors, non sans risque peut-être, le projet que Maxime RODINSON formulait au début d'un livre magistral (15) : après avoir éclairé les rapports entre faits économiques et idéologie religieuse, chercher où se situe la société étudiée dans la typologie des systèmes de production. En abordant cette tâche, j'ai été amené à nuancer l'essai de classification que j'avais esquissé dans un travail antérieur (16), et à constater que dans le Bassin arachidier sénégalais, le secteur auquel j'avais cru pouvoir appliquer les épithètes de moderne et de rapporté (17) ne mérite d'être qualifié de la sorte que si on le considère de l'extérieur. Une analyse plus approfondie révèle que la participation apparente des agents mourides à l'économie arachidière de marché s'opère en partie sous le couvert d'interprétations qui modifient profondément la nature de cette participation. Au bout du compte, un concept comme celui d'économie paysanne (18) paraît beaucoup mieux rendre compte des activités en cause que celui de secteur moderne rapporté.

c) Sur un plan plus général encore, on a d'assez bonnes raisons de penser, avec R. FRANKENBERG, que « l'association du temps et de la production dans un cadre culturel donné, la discussion de l'allocation de cette ultime ressource entre les ressources rares — le temps — peuvent bien constituer la clé du développement théorique futur de l'anthropologie économique » (19). Des recherches toutes récentes semblent déjà justifier l'assertion de FRANKENBERG. On s'est avisé que la croissance économique entraîne l'accroissement quantitatif d'un nombre limité de biens, mais diminue les ressources en air pur, en eau et en temps. Or, si l'allocation des ressources monétaires à différents usages constitue la pièce de résistance de la théorie économique, l'allocation du temps a été beaucoup moins étudiée, alors qu'elle pose des problèmes plus importants et qu'elle fournit un pont entre les différentes sciences humaines. Un économiste suédois a entrepris d'analyser les causes qui gouvernent cette affectation du temps, et la manière dont elle varie lorsque le revenu par tête s'accroît (20). Il est permis de penser que ce type de recherches se développera de plus en plus.

Cette manière élargie de traiter le problème convainc encore davantage l'économiste que « la croissance n'est pas un moyen assuré de parvenir au ciel économique » (21) et que « le dénuement des primitifs n'existe que par rapport à notre culture matérielle » (22); elle l'amène à tenir explicitement compte dans ses analyses de la notion de fin (ou de valeur). On peut penser qu'un tel souci donne à l'anthropologie économique à la fois son intérêt et sa spécificité.

SECTION 1.

TECHNIQUE D'ENQUETE

On donnera ici quelques indications techniques qui pourront aider à la compréhension des résultats exposés dans les sections suivantes. Elles concernent :

- l'organisation pratique et les procédés d'enquête;
- le classement des résultats.

(15) M. RODINSON (1966).

(16) COUTY (1968).

(17) Ce secteur était opposé en général :

— au secteur traditionnel fondé sur les activités de subsistance;

— à un secteur dit « intermédiaire », qu'on trouve dans plusieurs économies de savane africaine, mais qui est à peu près absent au Sénégal.

Dans ce pays, le secteur moderne rapporté serait celui de l'arachide.

(18) Elaboré par A. CHAYANOV (1966).

(19) R. FRANKENBERG (1967), p. 70.

(20) S. B. LINDER (1969) et communication personnelle.

(21) S. B. LINDER (1968).

(22) M. & F. PANOFF (1968) p. 91.

I

Les relevés ont commencé dans la deuxième semaine de juin 1967, et se sont poursuivis jusqu'au 30 juin 1968. Pendant toute cette période, ils ont été effectués quotidiennement dans quatre carrés, comprenant douze adultes actifs.

L'enquêteur était installé à demeure dans le village. Il passait chaque soir dans les quatre carrés suivis (1), et y interrogeait chacun des habitants adultes, hommes et femmes, sur son emploi du temps de la journée. Il arrivait bien entendu qu'il ait à recueillir ces renseignements par l'intermédiaire des présents, lorsqu'une absence momentanée empêchait l'un des habitants d'être questionné directement.

La difficulté était d'arriver à faire accepter aux paysans interrogés cette routine (2) qui aurait pu devenir assez vite insupportable. Tout dépendait de l'enquêteur. Il fallait trouver quelqu'un capable de se faire accepter par les paysans, donc qui fût paysan lui-même, mais qui eût un niveau d'instruction suffisant. En général, ces deux conditions sont contradictoires, et un premier essai le fit bien voir. Finalement, il fut possible de recruter un jeune paysan originaire d'un village voisin (Ngaye) et titulaire du certificat d'études; son caractère agréable en fit un ami de la plupart des villageois, et l'enquête se déroula sans difficultés majeures (3).

Ces problèmes d'enquêteur sont la raison pour laquelle les relevés ne purent débiter à la date idéale, c'est-à-dire en avril, époque à laquelle commencent les débroussages et le nettoyage des champs. Par ailleurs, les résultats obtenus en juin 1967 furent imparfaits, en raison de l'inexpérience de l'enquêteur; seuls ceux de juillet et des mois suivants purent être retenus. L'année agricole 1967-1968 se trouve donc amputée de son début, mais pour compenser cette déficience, les relevés se poursuivirent jusqu'au début de la campagne agricole suivante (1968-1969). On peut donc considérer que l'on dispose d'une année agricole complète.

TABLEAU 1. — Nombre de jours recensés dans chaque carré

Carrés Périodes	Total des jours à recen- ser	Ousmane N'DIAYE		M'Baye BA		Matar DIOP		Mor N'DIAYE	
		M	R	M	R	M	R	M	R
7/67 à 1/68	184	43	141	42	142	42	142	42	142
1/68 à 7/68	182	15	167	13	169	13	169	14	168
ENSEMBLE	366	58	308	55	311	55	311	56	310

REMARQUES. — M signifie manquants, R signifie recensés.

Par « jours manquants », on entend les jours où l'enquêteur n'a pas effectué son passage habituel. Dans les quelque 310 jours où ce passage a eu lieu, on compte, bien entendu, un certain nombre d'absences imputables aux enquêtés eux-mêmes, et enregistrées comme telles (avec leur motif et tous autres détails, quand ces renseignements ont pu être obtenus).

(1) Il n'avait en réalité que trois carrés à visiter, puisqu'il habitait dans l'un des carrés observés.

(2) D'autres questions étaient posées sur les entrées et les sorties d'argent ainsi que sur les menus des repas consommés.

(3) Une petite indemnité mensuelle fut versée aux chefs des carrés observés pendant toute la durée de l'enquête.

Comme on l'a indiqué plus haut, les relevés étaient quotidiens. Il ne s'agissait pas, en effet, d'une enquête statistique visant à recueillir un petit nombre de données auprès d'un grand nombre de personnes, mais d'une recherche approfondie, à caractère aussi ethnographique qu'économique; sa caractéristique essentielle devait donc être la continuité. Cette règle n'a pourtant pas pu être respectée rigoureusement : en effet, un certain nombre de jours (voir tableau 1) n'ont pas été recensés pour diverses raisons (4). En décembre 1967, une absence exceptionnelle de l'enquêteur a même fait monter la proportion de jours non enregistrés à 50 % du total (15 sur 31), mais le fait ne s'est heureusement pas reproduit. Pour toute la période des relevés, soit de juillet 1967 à juin 1968 inclus, le taux de jours non enregistrés oscille, suivant les carrés, entre 15 et 15,8 % du total (de 55 à 58 jours non enregistrés sur 366).

Il y a lieu de remarquer que ces manquants se trouvent en général répartis de manière uniforme, et par unités isolées; on peut donc considérer que les proportions dégagées reflètent d'assez près la réalité.

L'enregistrement porte sur la journée, comptée de l'aube au crépuscule, et saisit en principe aussi bien les moments de loisir (aller causer chez le marabout, jouer aux cartes) que les temps de travail agricole (*bayat* arachide dans le champ du chef de carré avec hilaire) que non agricole (réparer la palissade du carré). En fait, il n'était pas possible d'exiger de l'enquêteur ni des informateurs des renseignements très détaillés; tout ce qui a trait à la mesure du temps consacré aux repas, notamment, a été passé sous silence; par contre, les périodes de repos diurne sont généralement notées.

C'est sans doute en ce qui concerne les femmes que les informations recueillies sont le moins précises. Cela tient au caractère répétitif des tâches ménagères (eau, bois mort, cuisine) et à la difficulté de distinguer soit repos et travail (les femmes au puits bavardent autant qu'elles puisent), soit repos et occupations diverses (tressage des cheveux). De toute manière, une précision plus grande en ce domaine n'eût pas modifié les proportions significatives dont il sera question plus loin; cette précision n'avait donc pas à être recherchée.

Cette remarque conduit naturellement à ajouter quelques mots sur la façon dont ont pu être enregistrés non plus la consistance des tâches ou des loisirs, mais leur échelonnement dans le temps. Les renseignements sont exprimés en heures sur les questionnaires : un tel a procédé au *bayat* de ses arachides de 8 h. à 12 h., une telle est allée puiser de l'eau de 8 h. à 11 h. Les paysans ont une perception très nette des différents moments de la journée (notamment grâce à la position du soleil) et ils sont parfaitement capables de communiquer cette perception à l'enquêteur, par exemple en se référant au découpage de la journée wolof fondé en partie sur les différentes prières musulmanes (5). Il importe néanmoins de souligner que, sauf exception (6), l'enquêteur ne procédait pas et ne pouvait pas procéder à des constatations *de visu* : il ne recueillait que des renseignements rétrospectifs et approximatifs, qu'il lui appartenait d'exprimer d'une manière succincte et pratique, c'est-à-dire en heures. Cette traduction donne des résultats qui n'ont rien de

(4) Absences ou maladies de l'enquêteur. On remarquera que le taux de manquants est moins élevé en 1968 qu'en 1967, comme le montre le tableau 1.

(5) Voici quel est ce découpage :

- *Ndyöl*, l'aube, l'heure à laquelle les femmes commencent à piler le mil;
- *Yor-yor*, environ 10 h. du matin;
- *Any*, repas de midi;
- *Ndyolor*, milieu du jour, moment de la sieste;
- *Tisbar*, prière de 14 h.;
- *Takusaan*, prière de 17 h.;
- *Marakh*, crépuscule;
- Le *bötyek* s'étend d'environ 10 à 14 h.

(6) Il est arrivé assez fréquemment que l'enquêteur accompagne aux champs le paysan chez qui il logeait, et travaille avec lui.

rigoureux, mais étant donné le genre de renseignements souhaités, cette absence de précision n'offre guère d'inconvénient (7).

Encore une remarque : les relevés indiquent quel temps a été affecté à telle ou telle occupation, autrement dit, quel temps a été rendu indisponible pour toutes les autres occupations que celle à laquelle il était affecté. Plus que des temps de travail à proprement parler, ils expriment en quelque sorte le coût d'opportunité — en temps — de tel ou tel type de travail. La notion est voisine de celle de temps de travail *stricto sensu*, mais elle ne lui est pas équivalente. Pour passer par exemple des temps affectés aux *santaane* (et indisponibles de ce fait pour toute autre activité) à la durée du travail effectivement fourni, des corrections sont nécessaires : la déduction du temps des repas, par exemple. Cette déduction a systématiquement été pratiquée lors du dépouillement, mais le résultat ne peut qu'être approximatif.

II

On trouvera ci-après une liste des différentes occupations rencontrées dans les relevés, et classées en quatre rubriques. Pour plus de détails, on peut se reporter à l'annexe 1.

ACTIVITÉS AGRICOLES.

Ce sont celles qui sont directement liées à la production de mil (*suna* et *sanyo*), de sorgho, de niébé (8), d'arachides. Entrent dans cette rubrique toutes les opérations culturales effectuées sur les champs, depuis le débroussaage et le semis jusqu'au battage et au vannage des arachides. Y entre également le décorticage des arachides effectué dans les cases, mais en vue de préparer les semences. On considérera également comme travail agricole le pilage des épis de mil effectué juste après la récolte, dans la mesure du moins où on peut le distinguer du pilage quasi quotidien rattaché aux activités culinaires des femmes.

Par contre, on a convenu de considérer comme non agricoles toutes les activités de transport : transport des arachides du champ à la coopérative, transport de fumier, etc...

ACTIVITÉS NON AGRICOLES.

Elles incluent toutes les occupations non comptées dans la rubrique précédente, et contribuant cependant à la production de biens et de services. Ce sont par exemple :

- les activités ménagères;
- les métiers secondaires, temporaires ou non (coudre à la machine, construction d'abris à Touba pour le *magal* (9));
- les travaux de réparation et de construction;
- les transports.

OCCUPATIONS DIVERSES.

Ces occupations ne contribuent pas à la production de biens et de services. Nombre d'entre elles se rattachent à l'utilisation des loisirs (chasse, jeu de cartes, causerie) ou à la vie sociale (mariages, baptêmes, enterrements). Une difficulté se présente pour les voyages : il n'est pas toujours possible de distinguer entre les voyages ayant un but utilitaire (aller vendre un bœuf à M'Backé) et ceux qui en sont dépourvus (aller voir un enfant en pension à Diourbel). Aussi tous les voyages ont-ils été rangés dans la catégorie des occupations diverses.

(7) Le seul problème est de s'entendre sur l'utilisation qu'on veut faire des données recueillies. Les chiffres présentés ici n'ont pas la précision qu'exigerait une étude agronomique de rendements; il eût fallu en ce cas mesurer avec précision les distances parcourues, l'intensité du travail fourni, etc., toutes choses qu'il est possible de recueillir pendant une période courte, et en y mettant le prix.

(8) Voir glossaire.

(9) Voir glossaire.

Il est apparu nécessaire de prévoir une rubrique spéciale où ranger les activités que l'un des chefs de carré observés exerce à titre de chef de village. Ce titre ne doit pas faire illusion. Le véritable chef du village est le marabout, fils du marabout fondateur; mais si ce personnage exerce l'autorité la plus directe et la plus constante, il n'entend pas être assujéti à ces corvées que sont la perception de l'impôt, le démarchage pour obtenir des paysans le remboursement des semences, les convocations chez le chef d'arrondissement, etc. Il en charge donc un simple paysan qui fait fonction de représentant, mais qui, aux yeux de l'administration, a le titre de chef de village.

REPOS.

Une rubrique neutre permet de compléter les relevés de manière que le total des heures enregistrées soit quotidiennement égal à vingt-quatre : c'est la rubrique « repos ». Il arrivait que l'enquêteur notât qu'une partie de la journée avait été consacrée au repos, mais à ces périodes de loisir effectivement enregistrées, il convient d'ajouter le repos nocturne, qui ne se trouve comptabilisé que par différence, et d'une manière très approchée.

III

Reprenons maintenant les deux premières catégories : travail agricole et travail non agricole. Les quantités de travail fournies dans l'un et l'autre domaine seront réparties suivant les bénéficiaires, à savoir : les marabouts, et les agents eux-mêmes, étant entendu que ces agents, lorsqu'ils travaillent pour eux, peuvent :

- soit travailler sur leurs propres champs ou sur ceux d'autres personnes de leur carré (un chef de carré déterre les arachides de sa femme);
- soit travailler sur les champs d'autres villageois, le plus souvent à l'occasion de *santaane*, sur une base de réciprocité dépourvue de rigueur. Dans ce cas, il y a présomption d'équilibre entre les prestations fournies par les membres d'un carré sur les terres d'un ou de plusieurs carrés voisins, et celles obtenues en retour (10).

L'importance relative des prestations de travail fournies à l'occasion des *santaane* justifie qu'on distingue pratiquement trois bénéficiaires pour l'ensemble des prestations de travail :

- les marabouts;
- les agents appartenant au carré de l'auteur de la prestation, y compris cet auteur lui-même;
- les agents n'appartenant pas au carré de l'auteur de la prestation, et bénéficiant de son travail à l'occasion d'un *santaane*.

Nous obtenons donc six rubriques de classement, symbolisées par le schéma suivant :

Travaux Destinataires	Travail agricole	Travail non agricole
Marabouts		?
Agents du carré		
Agents extérieurs au carré (<i>santaane</i>)		

Sur ces six cases, cependant, quatre seulement — cinq tout au plus — sont susceptibles d'être remplies. En effet, les prestations de travail non agricole bénéficiant aux marabouts n'ont guère d'importance (*voir tableau 2*), et quant aux prestations de travail non agricole opérées à l'occasion d'un *santaane*, il n'en a pas été observé.

TABLEAU 2. — *Travail agricole et non agricole bénéficiant aux marabouts pendant une année (chefs de carré seulement)*

Auteurs des prestations	Total heures	Travaux agricoles		Travaux non agricoles	
		Heures	Pourcentage	Heures	Pourcentage
O. N'Diaye ..	103	101	98	2	1,9
M. Ba	102	93	91	9	8,8
M. Diop	99	85	86	14	14
M. N'Diaye ..	98	89	91	9	9

N.B. — *Compte tenu des manquants, les valeurs absolues sont un peu sous-estimées, mais les proportions restent vraisemblables.*

L'éventail des possibilités s'établit donc comme suit :

TRAVAUX ACCOMPLIS PAR UN VILLAGEOIS AU PROFIT D'UN MARABOUT.

Travail non agricole (pour mémoire : réparations de case, etc.).

Travail agricole :

— Sur les champs personnels du marabout-chef de village (cette prestation est souvent fournie à l'occasion de *santaane*, mais non assortis de repas);

— Sur les champs du mercredi dont les superficies sont indiquées à la section 2;

— Sur les champs des *daa'ira*. Les deux *daa'ira* de Darou Rahmane II sont contrôlées par Matar Diop, chef de l'un des carrés observés, et homme de confiance du marabout. Il préside en personne la *daa'ira* des chefs de carré, et son frère, Bassirou, préside celle des jeunes. La cotisation s'élève à 500 F pour les hommes et 400 F pour les femmes, payables pendant la traite. En plus, chaque membre de la *daa'ira* fournit 2 kilos d'arachides décortiquées, en guise de semences. Le produit de la récolte et des cotisations est porté directement à Sérigne N'Dindy (fondateur du village) au cours d'un voyage dans une voiture que les membres de la *daa'ira* louent spécialement à cette occasion. C'est dans les gros villages ou dans les villes que les *daa'ira* organisent des séances de chants religieux en recourant à des chanteurs professionnels rémunérés (*diangakat*). Ces chants sont en général des poèmes d'Amadou Bamba (11).

TRAVAUX ACCOMPLIS PAR UN VILLAGEOIS POUR LES PERSONNES DE SON CARRÉ (Y COMPRIS LUI-MÊME).

Travail non agricole.

L'annexe 1 comporte suffisamment d'indications sur ce sujet. Qu'il suffise de rappeler ici que la division sexuelle des tâches est très marquée : les hommes réparent les cases et exercent des activités secondaires (tailleur, marchand de bois...); les femmes sont acca-

(10) Ces contre-prestations n'ont pu être mesurées avec exactitude.

(11) Par exemple, la *qasidâ* intitulée « Les présents de l'Utile dans les éloges de l'Intercesseur » [cf. DUMONT (1968), p. 193]. A propos des *daa'ira*, voir COPANS (1968), pp. 63-78.

parées par les tâches ménagères et surtout par le puisage de l'eau (12). Il arrive que les hommes aillent chercher de l'eau, mais en charrette, au forage de Missirah (à 4 km et demi).

Travail agricole.

Là encore, division des tâches entre hommes et femmes, mais moins stricte peut-être que pour les travaux non agricoles : le décorticage des arachides en vue des semis est accompli surtout — mais pas exclusivement — par les femmes. Celles-ci ne prennent guère part au débroussaie, au déterrage (13) ou au battage des arachides; par contre, le vannage leur est à peu près réservé. Les semis et les sarclages sont fait indifféremment par les deux sexes.

TRAVAUX ACCOMPLIS POUR AIDER DES PERSONNES EXTÉRIEURES AU CARRÉ (AUTRES QUE LES MARABOUTS).

— Travaux non agricoles : pas d'exemples observés.

— Travaux agricoles : il faut distinguer, pour être précis, l'aide consentie à titre individuel par un ami ou un parent, et l'entraide fournie lors d'un *santaane*. De loin le plus fréquent, ce deuxième cas est étudié en détail dans une publication complémentaire (14).

SECTION 2.

LES HOMMES ET LA TERRE

Après une brève présentation du village, on trouvera dans cette section quelques détails sur les marabouts bénéficiaires d'une partie de l'effort de travail, sur les habitants des carrés observés, et sur les facteurs de production (terre, matériel) dont disposaient ces habitants en 1967.

Les arachides sont commercialisées par une coopérative qui compte vingt-deux adhérents. Les quantités ont été les suivantes :

TABLEAU 3. — *Quantités d'arachides commercialisées par la Coopérative de Darou Rahmane II*

Années	Quantités commercialisées (kg)
1962 - 1963	38 620
1963 - 1964	196 459
1964 - 1965	151 802
1965 - 1966	193 573
1966 - 1967	0
1967 - 1968	135 000 (chiffre provisoire)

On ne peut dire que Darou Rahmane II soit un foyer de modernisme. L'infertilité des terres a conduit la S.A.T.E.C. à ne pas beaucoup pousser son action de vulgarisation, et les résultats sont rien moins que brillants. Le tableau 4 montre que les conseils donnés en 1966 ne semblent avoir été suivis qu'en ce qui concerne les semoirs; or, on sait qu'il

(12) Le puits de Darou Rahmane II ne donne pas suffisamment d'eau, surtout en saison sèche; la nappe est à 60 m de profondeur, ce qui rend le puisage long et pénible.

(13) Il leur arrive de conduire le cheval attelé à la souleuse, mais ces engins sont rares à Darou Rahmane II.

(14) COUTY et COPANS : Travaux collectifs agricoles... (publié dans ce recueil), p. 183.

s'agit là d'un type de matériel qui a de toute manière toujours connu une faveur assez vive. Au contraire, les recommandations relatives aux houes et à l'engrais n'ont eu aucune sorte d'effet, pas plus que celles concernant l'écartement des semis : la quantité de semence utilisée dans les champs d'arachide est, en moyenne, de 80 kg de graines décortiquées par hectare (avec un écartement de 30 cm entre les lignes de semis).

TABLEAU 4. — *L'équipement des cultivateurs de Darou Rahmane II*

	1966	1967
Nombre d'actifs	185	202
Population totale	277	326
Engrais arachide utilisés	3 700 kg	4 000 kg
Engrais arachide conseillés par la S.A.T.E.C.	21 250 kg	»
Engrais mil utilisés	800 kg	700 kg
Engrais mil conseillés par la S.A.T.E.C. ...	9 900 kg	
Nombre de semoirs existants	26	34
Supplément de semoirs conseillé par la S.A.T.E.C.	10	
Nombre de houes existantes	11	8
Supplément de houes conseillé par la S.A.T.E.C.	34	
Nombre de souleveuses existantes	1	0
Supplément de souleveuses conseillé par la S.A.T.E.C.	17	

Présentation du village.

Darou Rahmane signifie « Maison du (Dieu) Clément ». Le village a été fondé il y a trente-trois ans par un marabout appelé Sérigne Amadou Ba Sylla, ou (d'après son lieu de naissance) Sérigne N'Dindy. Ce marabout, qui vit encore actuellement, était *taalibe* d'Amadou Bamba, qu'il accompagna en Mauritanie; il fut ensuite disciple de Sérigne Amadou Mustafa, fils d'Amadou Bamba et premier Khalife Général des Mourides. C'est sur les instructions de Sérigne Amadou Mustafa qu'il fonda le *daara* qui devait devenir par la suite le village de Darou Rahmane II (1).

Les débuts de l'histoire du village sont marqués par le manque d'eau et les luttes contre les Peuls. Le puits actuel ne fut creusé (2) que cinq ans après la fondation du *daara* et les gens devaient s'approvisionner à Ngaye ou Ngabou, villages plus anciens situés à plus de 12 km de Darou Rahmane. Encore aujourd'hui, le puits donne très peu d'eau en saison sèche et il arrive que les habitants doivent aller en chercher à Missirah, à 4 km de distance.

(1) Sérigne N'dindy a fondé plusieurs autres villages ou *daara* devenus villages. Voir annexe 2 de la présente contribution.

(2) L'eau est à 60 m de profondeur.

Dans sa lutte contre les Peuls, le marabout fondateur paraît avoir été soutenu par l'administration coloniale; aujourd'hui, quelques carrés Peuls seulement demeurent dispersés dans les environs du village, et leurs habitants — qui se souviennent des luttes anciennes — montrent encore beaucoup d'animosité à l'égard de Sérigne N'Dindy.

A la mort de Sérigne Amadou Mustafa, il semble que Sérigne N'Dindy ait reconnu l'autorité de Cheikh M'Backé, et non celle de Falilou. C'est du moins ce qui ressort d'un entretien avec le fils de Sérigne N'Dindy, Cheikh Sylla, marabout lui-même, et chef réel du village de Darou Rahmane. Quand on leur pose la question, les habitants répondent que le marabout du village est Sérigne N'Dindy, et que le marabout de Sérigne D'Dindy est Cheikh M'Backé. Aucune allusion n'est jamais faite à Sérigne Falilou. Les deux champs-du-mercredi de Darou Rahmane II (en tout 4 ha) sont cultivés au profit de Sérigne N'Dindy.

A 2 km vers l'ouest, on trouve un hameau de neuf carrés serer : Darou Sine. Les habitants sont très wolofisés et ne parlent pas serer. Ils sont originaires pour la plupart des arrondissements de Ngoye et de Niakhar (du village de Wakhaldiam en particulier); leur venue remonte à l'époque de la fondation de Darou Rahmane. Bien que séparés géographiquement, Darou Rahmane *stricto sensu* et Darou Sine forment un seul village administratif, placé sous l'autorité d'un chef qui n'est qu'un prête-nom de Cheik Sylla. L'autorité de Cheikh Sylla, et à travers lui, celle de Sérigne N'Dindy, se fait sentir aussi bien à Darou Sine qu'à Darou Rahmane. Il est intéressant de rechercher si l'unité qui naît d'une même autorité administrative et traditionnelle coïncide avec celle qui résulte des formes spontanées de solidarité entre villageois, ou si au contraire cette solidarité se restreint au cadre géographique du hameau.

L'aspect extérieur du village — du moins de Darou Rahmane *stricto sensu* (3) — est net et agréable : les cases sont disposées autour d'une vaste place (*mpentye*) sablonneuse et ombragée. La concession du marabout occupe la plus grande partie du côté ouest de cette place; au centre, une petite mosquée, et le secco de la coopérative (pendant la traite). Une tapade en tiges de mil délimite le pourtour des concessions, au moins dans la partie contiguë au *mpentye*. Quelques rares cases sont recouvertes de tôle.

A ses débuts, Darou Rahmane comptait 79 *taalibe*, « des hommes mais aussi des femmes pour leur donner à manger ». Les comptages de 1960-1962 qui ont servi de base au Répertoire des villages établi par le Service de la Statistique du Sénégal évaluent la population du village à 242 habitants. En 1966, le recensement de la S.A.T.E.C. donne 277 habitants, et 326 en 1967 (4). La population est répartie en 38 carrés : 9 à Darou Sine et 29 à Darou Rahmane.

Les marabouts de Darou Rahmane II.

La biographie de Sérigne N'Dindy, marabout fondateur du village, a été racontée par son fils, Cheikh Sylla, au cours d'une entrevue dont le compte rendu enregistré et traduit *in extenso* se trouve dans l'annexe 2 jointe à cette contribution. Pour compléter ce portrait, je donnerai quelques extraits d'un journal d'enquête tenu en 1967 :

Les villageois m'ont souvent parlé de Sérigne N'Dindy. Il ne vient à Darou Rahmane que pour des visites assez espacées, et je ne l'y rencontre qu'au mois de novembre 1967. Ce jour-là (le 21) la camionnette « 403 » de ce personnage un peu mystérieux se trouve bien visible dans l'avant-cour de Cheikh Sylla, fils du Sérigne, marabout lui-même et chef actuel du village. Tout autour, s'affairent plusieurs tak-der, ceinturés de cuir comme le veut la tradition et vêtus de ce qui paraît être de la toile de sac. Quant à Sérigne N'Dindy, il est allongé sur une chaise longue à l'ombre d'une arbre touffu, entouré d'une petite

(3) L'expression « Darou Rahmane II » désignera l'ensemble du village, celle de « Darou Rahmane » désignera le hameau wolof (par opposition à Darou Sine).

(4) Un recensement O.R.S.T.O.M. (mai 1967) donne 313 habitants.

cour admirative... « C'est notre Dieu », dit très haut Ousmane N'Diaye, toujours porté à l'exagération (5). Le marabout va-t-il protester? Nullement. Il hoche la tête, sourit, et derrière ses lunettes, ses yeux me dévisagent.

On ne me permet pas de m'entretenir longtemps avec lui ce jour-là, car le vieillard (il a plus de quatre-vingts ans) est fatigué par le voyage. Aussi, très tôt le lendemain matin, je me présente chez Cheikh Sylla (à qui j'ai dû donner 500 F la veille, « pour qu'il puisse honorer son étranger »). Je le trouve en train de prendre son petit déjeuner. Il fait assez froid, deux taalibe soufflent sur un fourneau malgache, et le marabout verse lui-même du café dans des verres pendant que sa petite fille croque des biscuits à ses pieds. De temps à autre, Cheikh Sylla appelle un des assistants par son nom, et lui tend un verre de café. L'interpellé avale respectueusement une gorgée, puis rend le verre presque plein pour qu'on reverse le contenu dans la cafetière. La faveur est présente, palpable, on pourrait la couper au couteau et la peser. Vers 8 heures, Sérigne N'Dindy apparaît dans un grand remuement d'étoffes, s'étend sur le lit de Cheikh Sylla (les marabouts reçoivent assis sur des lits), et l'audience commence. Toutes les deux ou trois minutes, quelqu'un entre, s'abîme en genuflexions, glisse entre les doigts du Sérigne un paquet de cola ou une pièce de monnaie qui disparaissent immédiatement sous l'oreiller, et puis va s'accroupir dans un coin.

Suit une conversation étrange, au cours de laquelle je pose à Sérigne N'Dindy beaucoup moins de questions qu'il ne m'en pose. Ses curiosités portent sur trois domaines. L'astronomie d'abord : A combien de kilomètres la lune se trouve-t-elle de la terre? Combien pèse-t-elle? Est-elle plus grosse ou moins grosse que la terre? La religion ensuite : Combien les chrétiens ont-ils de prophètes? Si Issa (Jésus) était fils de Dieu, sa mère était-elle la femme du Créateur? Combien y a-t-il d'anges? Etc. Enfin la psychologie : Quand tu as oublié quelque chose, et puis que tu t'en souviens, où donc cette chose était-elle allée?

Il est facile de se rendre compte que toute cette séance a été préparée. Le Sérigne n'est pas fâché de briller devant un public conquis d'avance, et son succès le met d'assez bonne humeur. Il veut bien confirmer qu'il est né à N'Dindy, comme son père (marabout également), et qu'il a quitté ce village pour s'installer dans le Sine, à N'Doffane. Ceci à l'instigation de son propre marabout, Sérigne Mamadou Mustafa, fils d'Amadou Bamba et premier Khalife Général des Mourides (6). Après quoi, il a fondé Darou Rahmane, mais aussi de nombreux autres daara qui devinrent ou non des villages (7). J'essaye d'en savoir les noms, mais ma curiosité l'excède. De toute façon, il y en a eu beaucoup... Comment sont-ils devenus des villages? C'est très simple :

« Un daara peut devenir un village. Si quelqu'un, dans un daara, creuse un puits et trouve de l'eau, alors les gens viennent et le daara se transforme en village... »

La fin de l'entretien est marquée par une petite comédie que les paysans suivent avec intérêt : Sérigne N'Dindy retient, avec les marques d'une vive affection, la main que je lui ai tendue, tout en m'interrogeant de façon pressante sur la prière et les aumônes que font les chrétiens. Il insiste surtout sur les aumônes, sans lâcher ma main...

Le lendemain, les commentaires des paysans jettent une lumière assez vive sur la relation entre marabout et taalibe :

« Nous l'aimons, nous avons confiance en lui, nous le suivons. Ce que le marabout dit de faire, nous le faisons; ce qu'il interdit, nous nous en abstenons. On compte sur lui, c'est pourquoi on le suit... Nous l'aimons, tout simplement (sop rek), etc... »

(5) Cf. O'BRIEN (1969), pp. 91-92 : « Tradition has it that one of his disciples, Ser. Mbaye Sar always called the founder God (Yalla), and an administrator reported in 1912 that Amadou Bamba's passage through Mbacké Baol was greeted by cries of « Our God is returning » (Administrateur de Louga à L. Gouverneur du Sénégal, 19-1-1912, dossier Amadou Bamba, Archives du Sénégal).

(6) La fidélité à Sérigne Modou (Mamadou) Mustafa est très forte à Darou Rahmane; l'allégeance des villageois s'est reportée sur son fils, Cheikh M'Backé, et le nom de Sérigne Falilou, Khalife Général jusqu'à 1968, était rarement mentionné.

(7) Au moins dix, situés dans les arrondissements de Niakhar (Patar, Sorokh) et de Diakhao (Farare, Thiew); le village de Sandatou se trouve dans l'arrondissement de Colobane.

Quant à Cheikh Sylla, chef du village et fils de Sérigne N'Dindy, c'est un marabout d'une quarantaine d'années, très digne, et qui se trouve probablement dans une situation économique difficile. Il a été président de la petite coopérative du village, mais sa gestion n'a pas donné satisfaction, et a même failli lui causer de sérieux ennuis. Le personnage est complexe, un peu fuyant, avec des aspects déroutants : à la mort d'un de ses enfants, Cheikh Sylla se retirera plusieurs après-midi de suite en brousse, pour se livrer à la lecture — ou à la récitation ? — d'un petit Coran à feuilles jaunes. Dans une circonstance de ce genre, le chercheur européen éprouve alors à l'évidence que la spiritualité mouride existe, qu'elle pèse d'un poids très lourd dans la vie quotidienne, et qu'à n'en pas douter, elle contribue à l'empire que les marabouts exercent sur les paysans. Mais cette constatation ne fait que rendre encore plus impénétrable le milieu étudié; désespérant de le connaître jamais, nous devons en fin de compte nous contenter de le décrire d'une façon toute extérieure. L'expérience n'est pas sans faire naître une certaine frustration.

A ces deux marabouts, il conviendrait d'ajouter Cheikh M'Backé, leur marabout à tous deux. On sait que Cheikh M'Backé est le fils de Sérigne Modou Mustafa (auquel il avait espéré succéder en 1945), et petit-fils d'Amadou Bamba. Il est certain qu'une partie des avantages fournis à Sérigne N'Dindy (en argent, en nature ou en travail) par l'intermédiaire de Cheikh Sylla est retransmise à Cheikh M'Backé, et c'est pourquoi il doit être mentionné ici. Il est malheureusement impossible d'être plus précis (8). Aussi bien, les villageois ne semblent entretenir aucune relation directe avec Cheikh M'Backé; pour eux, « le marabout », c'est toujours Cheikh Sylla ou Sérigne N'Dindy.

De sa visite à Cheikh M'Backé, personnage quelque peu redouté et très admiré, Jean COPANS donne le compte rendu suivant :

L'enterrement officiel du Khalife Général des Mourides, El Hadji Falilou M'Backé, eut lieu à Touba le lundi 12 août 1969. La nuit fut l'occasion des réjouissances habituelles : chants religieux, visites aux marabouts. Il était possible d'entrer dans tous les carrés pour voir ce qui s'y passait. C'est ainsi que nous fîmes la visite du jardin de la villa ultramoderne du marabout Cheikh M'Backé. Ce jardin était ordonné autour d'une grande vasque d'où jaillissait de l'eau. Il était éclairé par des lampadaires. Des chemins dallés découpaient des parties couvertes de gazon et de coquillages blancs. Le jardin était rempli de fidèles marchant, assis, allongés, silencieux ou bavards. Certains soulevaient les coquillages à pleines mains et les faisaient glisser sur leurs bras, d'autres les comptaient et les mettaient en tas. De petits groupes compacts se pressaient auprès des portes et des fenêtres de la villa. On apercevait un salon plein de tapis et de gros fauteuils rouges et profonds.

Nos enquêteurs qui nous accompagnaient disparurent un instant pour revenir nous dire qu'ils avaient arrangé une entrevue avec le marabout. Notre surprise était grande, car nous n'étions absolument pas présentables : sales, hirsutes, nous ne nous sentions pas de taille à affronter le marabout le plus impressionnant des Mourides. Mais tout cela n'était qu'une manœuvre des enquêteurs qui tenaient à voir le marabout et nous étions, bien sûr, la meilleure des introductions. Sur un côté de la villa, il y avait un escalier extérieur d'une vingtaine de marches qui menait à une espèce de palier couvert sur lequel s'ouvrait un salon semblable à celui que nous avions aperçu quelques instants. L'escalier et le palier évidemment étaient couverts d'une foule remuante qui se poussait pour essayer d'apercevoir le marabout par la porte vitrée.

Péniblement, nous arrivâmes à la porte qui s'entrebâilla et nous fîmes introduits dans le Saint des Saints. Par rapport au brouhaha extérieur, ici le silence régnait, d'autant plus impressionnant que tous les regards s'étaient fixés sur nous. Le long du mur, à droite de la porte, trônait un gros sofa rouge au milieu duquel le marabout était assis. Autour de la porte, un groupe filtrait les visiteurs. Au fond, légèrement à gauche, assises à même le sol, trois femmes très richement habillées et parées introduisaient une atmosphère

(8) Cheikh M'Backé est aussi et surtout un homme d'affaires; on trouvera d'intéressants renseignements sur ses activités dans Samir AMIN (1969).

de luxe dans cette pièce moderne mais sans décoration particulière. Nous nous agenouilâmes devant le marabout, à un mètre de lui environ, nos enquêteurs derrière nous, à genoux également. L'œil gros et rond, le regard fixe et un peu lourd, Cheikh M'Backé ne disait pas un mot, ne faisait pas un geste.

Roch lui présenta nos condoléances pour la mort de son oncle, en expliquant que nous travaillions dans la région depuis un certain temps, que nous n'avions jamais eu l'occasion de le saluer et que nous en avions profité. J'expliquai le genre de travail que nous faisons pour l'O.R.S.T.O.M.. Au moment de détailler la signification du sigle, Cheikh M'Backé parla : « Oui, je sais, je connais l'O.R.S.T.O.M.... » Ensuite, il nous remercia beaucoup de notre visite, dit qu'il en était très content et qu'il souhaitait une bonne continuation à nos travaux. L'entrevue était terminée; elle avait duré deux à trois minutes au plus.

TABLEAU 5. — Population des carrés observés

Chef de carré	Femme(s) du chef de carré	Enfants	Surga
Ousmane N'Diaye, 42 ans	Nogaye M'Baye 30 ans Oumy Fall 20 ans	Dieng (f.) .. 12 ans Ndongo (m.). 9 ans Sérigne (m.). 5 ans	
Matar Diop, 35 ans ..	Faty Ba 22 ans Dior Ba 17 ans	Cheikh (m.). 5 ans Modou (m.). 2 ans Bouso (f.).. 1 an	Bassirou Diop, 20 ans, frère de Matar.
M'Baye Ba, 36 ans ...	Astou Diop 25 ans (Fatou Thiam, 70 ans, mère de S. Soaré, vit aussi dans le carré.)	Marema (f.). 6 ans Darou (m.).. 1 an	Samba Soaré.
Mor N'Diaye, Ndanan, 50 ans	Seynabou N'Diaye .. 40 ans	Cheikh (m.). 7 ans Modou (m.). 1 an	

Les paysans.

Les relevés d'emploi du temps ont porté sur quatre carrés, tous situés dans la partie wolof du village : il eût été peu commode d'envoyer chaque jour l'enquêteur dans le hameau serer, dont les habitants sont d'ailleurs trop wolofisés pour que leurs comportements aient quelque chance de différer de ceux observés à Darou Rahmane (9).

Ces carrés comptaient en toute douze personnes actives, et dix enfants de moins de quinze ans (voir tableau 5).

Voici un bref portrait de ces différents carrés :

OUSMANE N'DIAYE.

Comme on a déjà eu l'occasion de le signaler, Ousmane N'Diaye est chef administratif du village, mais cela ne lui confère aucune dignité particulière : il est simplement l'homme à tout faire que le marabout charge des corvées déplaisantes. C'est un homme

(9) Voir note 3, p. 96.

de petite taille, vif, empressé, en général d'excellente humeur. Sa conversation se ponctue de « merci » (en français) répétés et bien sentis. Il habite un carré assez pauvre, situé à l'entrée du village, sur la route de Missirah. C'est chez lui que loge l'enquêteur.

Comme les autres chefs de carrés observés, Ousmane N'Diaye est un *ger*, c'est-à-dire un homme libre (10). Il est né à M'Barassane (arrondissement de N'Dindy, département de Diourbel). Il avait déjà séjourné quatre ans à Darou Rahmane avant de venir s'y installer définitivement « l'année où Sérigne Modou Mustafa s'est endormi pour toujours » (en 1945). A son premier séjour, Ousmane N'Diaye était fort jeune, puisqu'il se rappelle avoir été circoncis dans le village :

« Tout cela se tenait, les maisons étaient partout. C'était en somme comme une grande concession. Tous étaient disciples de Sérigne Bamba. Tous étaient taalibe et tous obéissaient à la voix de Sérigne Modou Mustafa. Chacun avait quitté son village, guidé par la même foi, pour se mettre sous l'autorité du grand Sérigne. Tout le monde était uni, et dépendait du marabout, qui était chargé de la dépense... »

Ousmane N'Diaye a épousé trois femmes à Darou Rahmane, mais il a divorcé avec l'une d'entre elles. Celles qui restent sont Nogaye, née à M'Barassane elle aussi, et Oumy, née à Darou Rahmane et d'ailleurs parente d'Ousmane.

Ousmane affirme avoir été le premier à ouvrir une boutique dans le village, mais l'entreprise a échoué :

« Tu n'as plus ta boutique ?

— Non.

— Pourquoi ?

— J'ai tout dépensé pour me marier... Les cadeaux m'ont tellement fait souffrir ! » (11).

MATAR (OU MAKTAR) DIOP.

Ce chef de carré est né à Khevar, village voisin de Missirah. Son père est venu à Darou Rahmane en 1945, à la mort de Sérigne Modou Mustafa; il était lui-même né à N'Dindy, mais avait habité Khevar et Madina Touré.

Le père de Matar lui a choisi deux épouses; l'une d'elles, Faty Ba, est sœur de M'Baye Ba, autre chef de carré suivi pendant l'enquête. Dior Ba, elle, est née à Sandatou, village fondé par Sérigne N'Dindy dans l'actuel arrondissement de Colobane.

A la mort de son père, en 1962, Matar a repris sa case et ses terres. Ce qu'il a lui suffit, mais si sa famille s'agrandit, il devra redemander des terres au marabout; il semble avoir d'ailleurs déjà des visées sur une « grande terre du côté de Diadj; le marabout ne la cultive pas, et il pourrait fort bien la lui donner... » (12).

C'est avec un tailleur qui habite actuellement Touba que Matar Diop a appris à coudre pendant deux ans. Il a ensuite acheté pour 25 000 F une machine à coudre qu'il a payée à crédit.

On peut ajouter que Matar Diop préside la *daa'ira* des chefs de carré, et semble jouir de la confiance du marabout. Ce dernier l'a d'ailleurs inclus dans la liste des chefs de carré sur lesquels il désirait que portât l'enquête (13).

(10) Par opposition au *dyam* (esclave) ou aux gens des castes inférieures (forgerons, etc.). Toutes ces distinctions ne semblent guère avoir de conséquence pratique à Darou Rahmane II.

(11) Entretien enregistré à Darou Rahmane en juin 1967.

(12) En fait, il y a à Darou Rahmane un personnage que les autres paysans appellent *laman*, ou chef de terre, et c'est en principe à lui qu'on s'adresse pour avoir une terre à cultiver. Ce Maniaw Kabir (Maniaw « Le Grand ») est un *dyam* (esclave) de Sérigne N'Dindy, et c'est à lui que le marabout fondateur a « donné » sa terre à gérer. Maniaw Kabir, évidemment homme de confiance, a été aussi président de la Coopérative. Son frère, également *dyam* du marabout, est responsable du puits.

(13) Ces directives du marabout ont dû être respectées en partie, après des négociations assez confuses.

Ce carré compte un *surga* (14), Bassirou Diop, frère de Matar, et président de la *daa'ira* des jeunes.

M'BAYE BA.

M'Baye Ba est né à Kelel (arrondissement de N'Dame) et il est venu à Darou Rahmane deux ans après sa naissance. Son père venait de N'Dindy — village du marabout fondateur, situé dans l'arrondissement du même nom — et n'avait séjourné à Kelel que sur ordre du marabout. Ce dernier « vint ensuite le chercher à Kelel pour lui faire habiter Darou Rahmane ».

M'Baye Ba s'est marié avant la mort de son père avec une sœur de Matar Diop, née à Madina Touré, mais venue à Darou Rahmane à l'âge de un an.

Le père de M'Baye Ba avait épousé la mère de Samba Soaré, à la mort du père de celui-ci. Samba Soaré habite maintenant chez M'Baye Ba. Il a appris chez Matar Diop le métier de tailleur, et travaille assidûment sur une machine qu'il a achetée 20 000 F, et qui se trouve chez un petit commerçant du village, Abdou N'Diaye.

M'Baye Ba est un homme de caractère un peu mélancolique. Il semble avoir peu de chance : en août 1967, il a dû rester alité au moment des sarclages, à la suite d'une morsure de serpent qu'il avait faite soigner par un guérisseur peul; ses difficultés financières de 1968 ont fini par l'affecter à tel point qu'il a cessé temporairement tout travail et a même voulu abandonner ses responsabilités de chef de carré.

MOR N'DIAYE.

Mor N'Diaye porte le surnom de « N'Danan » (travailleur) pour qu'on le distingue d'un autre Mor N'Diaye surnommé M'Backé. Il est né à N'Doukoumane N'Diaye, dans l'arrondissement de Niakhene (département de Tivaouane). Après avoir passé trois ans à Thiarene, dans le même arrondissement, à l'école d'un marabout dont il porte le nom, Mor N'Diaye est venu dans le *daara* (15) de Sérigne N'Dindy, devenu depuis le village de Darou Rahmane II : « Quand on coupait les arbres, j'étais là » (16).

Mor N'Diaye est marié depuis dix ans; c'est le marabout qui lui a trouvé une épouse, comme c'était l'habitude autrefois.

En plus de ses activités de cultivateur, Mor N'Diaye est bûcheron. Il va couper et faire sécher du bois qu'il transporte ensuite en charrette à Touba, ou même à M'Backé, au risque de faire confisquer sa charge par les gardes forestiers. Une charge de charrette peut valoir jusqu'à 300 F à M'Backé. Malgré cet appoint de ressources, le carré de Mor N'Diaye a un aspect particulièrement misérable; cela n'empêche pas le propriétaire de conserver une mine réjouie et de faire preuve d'un humour rustique assez savoureux.

(14) Voir glossaire.

(15) Il semble, d'après les récits, qu'il y ait eu en fait jusqu'à cinq *daara* voisins les uns des autres, et regroupant chacun une dizaine de *taalibe*. « Ils ne voyaient jamais de femmes et faisaient la cuisine eux-mêmes. Avec des chameaux, ils allaient chercher jusque dans le Sine, dans les greniers de Sérigne N'Dindy, le mil nécessaire à leur consommation... »

(16) Cette remarque spontanée ferait songer aux critiques que Portères ne ménage pas aux Moudes, si un autre informateur, de manière tout aussi spontanée, n'éprouvait le besoin de dire que les arbres sont beaucoup plus nombreux qu'autrefois, et même qu'on en a beaucoup planté... Voir sur ce sujet les remarques très justes de VILLENEUVE (1960).

TABLEAU 6. — Terres cultivées en 1967 par les carrés en observation (hectares)

Carrés Spéculations	Ousmane N'Diaye 3 actifs	M'Baye Ba 3 actifs	Mor N'Diaye 2 actifs	Matar Diop 4 actifs
Arachide	Ousmane .. 1,25 Nogaye ... 0,23 Oumy 0,20	M. Ba 0,49 0,50 S. Soaré .. 1,21 A. Diop ... 0,35	M. N'Diaye. 0,32 1,32 0,27 Seynabou .. 0,18 0,08	M. Diop .. 2,02 B. Diop .. 1,15 F. Ba 0,21 D. Ba 0,29
TOTAL	1,68	2,56	2,17	3,67
Mil/Sorgho	Suna/fella.. 0,88 (champ de case). Sanyo des f. 0,34 Suna des f. 0,59	Sanyo M.B. 0,29 Suna (champ de case) 0,74 Suna A.D... 0,24 Sanyo/Suna de S. Soaré .. 0,58	Sorgho (champ de case) 0,18 Suna/Sanyo 0,22	Suna (champ de case) 0,32 Sanyo de M.D. 0,40 Sanyo de M.D. 0,19 Suna de M.D. 0,42
	1,81	1,85	0,41	1,33
Niébé				F.B. et D.B. 0,16
TOTAL GÉNÉRAL ..	3,49	4,41	2,58	5,16
Surface cultivée par actif	1,15	1,46	1,29	1,28

Les facteurs de production.

Les quatre carrés qui viennent d'être décrits cultivaient en 1967 un peu plus de 15 hectares, divisés en 30 parcelles : 16 d'arachide, 13 de mil ou de sorgho, 1 de niébé. Le tableau 6 donne tous les détails nécessaires. La surface cultivée en moyenne par personne active est partout supérieure à 1 hectare, comme le montre le tableau suivant :

TABLEAU 7. — Surface de mil et d'arachide cultivée en moyenne par actif dans les quatre carrés observés (ha)

Carrés	Mil	Arachide	Ensemble
O. N'Diaye	0,60	0,56	1,16
M. Ba	0,61	0,85	1,47
M. N'Diaye	0,20	1,08	1,29
M. Diop	0,33	0,91	1,25

N.B. — Le rapport des surfaces cultivées en mil et en arachide, pour l'ensemble des carrés étudiés, est de $\frac{5,40}{10,08}$, soit 0,53.

Outre les champs énumérés plus haut, les paysans de Darou Rahmane travaillent sur un certain nombre de terres collectives :

- le champ-du-mercredi de Darou Rahmane, 2,76 ha (17);
- le champ de la *daa'ira* des chefs de carré, 0,95 ha;
- le champ de la *daa'ira* des jeunes, 1,12 ha.

Soit en tout 4,83 ha de champs dont le produit est destiné aux marabouts (18).

La culture se fait surtout à la main. Les paysans, nous l'avons vu, sont fort mal équipés. Il est d'ailleurs difficile de donner des indications précises sur une situation qui varie constamment, et qui a en général beaucoup empiré depuis 1966 : l'accélération de l'endettement consécutive aux récoltes mauvaises ou médiocres qui ont suivi cette date a obligé les paysans à mettre en gage leur matériel, de sorte que la plupart n'avaient plus rien en 1968. C'est ce que constate Jean ROCH :

« Au début de 1968, Ousmane N'Diaye déclarait n'avoir plus aucun matériel moderne; M'Baye Ba n'avait rien non plus, mais avait mis en gage deux semoirs; Matar Diop était dans la même situation, avec un semoir en gage; seul Mor N'Diaye possédait une houe artisanale, qu'il n'avait d'ailleurs pas encore payée (19). »

A cette situation, les paysans remédient par des locations temporaires : ainsi, le 19 juillet 1967, M'Baye Ba emprunte un semoir à un Peul de Bouboul, contre paiement de 500 F. Cet expédient coûteux reste exceptionnel, et les cultures de 1967 ont pratiquement toutes été faites avec les outils traditionnels qui sont :

- pour les sarclages, la *iler*, suffisamment connue pour qu'il soit inutile de la décrire;
- pour la récolte des arachides, la *dyalla*, composée d'un manche long et d'un fer en disque dont le plan fait avec l'axe du manche un angle très obtus; le *dibon*, dont se servent les firdous, et qui ressemble à une sorte de houe;
- pour la récolte du *suma*, le *ngoban*, simple lame garnie de caoutchouc, qui sert à trancher les épis;
- pour le battage des arachides, deux bâtons coudés (*batyu*);
- pour le vannage, de petits paniers appelés *teng-teng*.

SECTION 3. LA MESURE DE L'EFFORT

Il est peu d'articles ou d'ouvrages relatifs aux Mourides qui ne fassent allusion à l'importance que cette confrérie accorde au travail. Les expressions « sanctification par le travail », « exaltation du travail », « travail rédempteur » reviennent avec régularité sous la plume d'auteurs visiblement frappés par les performances des *daara*, par certains travaux collectifs tels que la récolte des arachides du Khalife Général à Touba Bogo (1), ou par la construction de la Mosquée de Touba.

(17) Le hameau serer de Darou Sine cultive un autre champ-du-mercredi, destiné également à Sérigne N'Dindy, et mesurant 1,13 ha.

(18) Soit 6 ha, avec le champ de Darou Sine; on est donc en dessous du chiffre indiqué par M. VILLENEUVE (0,25 à 0,50 ha par carré). A Darou Rahmane II, cette proportion donnerait de 10 à 20 ha, au lieu de 6.

VILLENEUVE (1960), 1-5 (31).

(19) ROCH : *Éléments d'analyse* (dans ce recueil, p. 42).

(1) Voir annexe 3.

Ces vues soulèvent d'abord un problème quantitatif :

- De quel ordre est la quantité de travail fournie par un paysan mouride ordinaire ?
- Cette quantité est-elle supérieure ou inférieure à celle que fournit un paysan non mouride placé dans des conditions écologiques semblables ?

Les pages qui suivent apportent des éléments de réponse à la première de ces questions. Après avoir donné quelques renseignements techniques, on tentera de classer les cas observés de manière à rendre compte des différentes intensités de l'effort. Dans le même but, on examinera ensuite la liaison entre la quantité de travail et le moment de l'année. Quant à la deuxième de ces questions, elle sort du sujet de ce travail puisqu'il n'a d'autre but que de préparer une étude synthétique portant justement sur la comparaison entre Serer (Mourides et non mourides) et Wolofs (mourides). Néanmoins, quelques indications seront données sur ce problème en fin de section.

Fixation d'une norme.

Un certain nombre d'heures de travail ont été enregistrées pour chaque individu pendant un certain nombre de jours. Comme les relevés ne portent en général que sur les 8 ou 9/10^{es} du nombre total de jours de chaque mois, il n'était pas question de comparer les valeurs absolues. De toute manière, il fallait bien rapporter ces valeurs absolues à une norme théorique pour juger de l'effort fourni par les intéressés.

LACOMBE (1967) rappelle que pour établir une norme de ce genre, l'I.R.H.O. avait estimé :

- que le paysan peut travailler tous les jours de l'année (soit 365 jours);
- qu'il peut fournir des journées de travail effectif de 8 heures.

« *De cette hypothèse, il résulte que le temps de travail mesuré journallement ôté de huit heures (journée de travail maximum) donne le sous-emploi (2).* »

Cependant, ajoute cet auteur, la société traditionnelle prévoit au moins un jour chômé par semaine, auquel on peut ajouter une autre demi-journée réservée aux obligations religieuses. En outre, est-il justifié de fixer la journée maximum à 8 heures pendant toute l'année, alors que les travaux agricoles ont une périodicité très marquée ?

M. LACOMBE adopte une solution de compromis : elle fixe le potentiel journalier à 10 heures, mais en ôtant 78 jours chômés par an (1,5 jour par semaine). Elle obtient ainsi une norme annuelle de 2 870 heures, soit à peu de choses près celle à laquelle l'I.R.H.O. parvient en fixant un potentiel quotidien moindre, mais en ne tenant pas compte des jours chômés.

En fait, si l'on veut établir une norme, il faut s'entendre sur l'usage qu'on veut en faire. S'il s'agit seulement de comparer les prestations de paysans placés dans des situations climatiques ou sociales diverses, à peu près n'importe quelle norme peut servir de pont. Si, par contre, on veut mesurer le sous-emploi, c'est à la norme elle-même que l'on compare les quantités de travail fourni, et cela nécessite certaines précautions. Il semble qu'une telle norme doive se fonder sur une appréciation réaliste des possibilités et des habitudes locales; elle ne saurait toutefois se calquer trop fidèlement sur la réalité, car elle perdrait alors les caractères d'abstraction, d'idéalité et de généralité qui font précisément qu'elle est une norme. Tenir compte des jours chômés est nécessaire : aucune société humaine ne travaille chaque jour de l'année.

Par contre, établir la norme en fonction des possibilités *actuelles* d'emploi dans un pays pauvre doté d'une courte saison des pluies aboutirait à nier l'existence du sous-emploi

(2) M. Lacombe (1967), p. 23.

qu'on veut mesurer. Nous nous intéressons ici aux activités agricoles *et non agricoles*; si les premières apparaissent peu susceptibles d'extension dans les conditions actuelles d'irrigation et d'implantation humaine, rien n'empêche d'imaginer que les secondes puissent se développer un jour. Les paysans du Baol pourraient travailler en saison sèche — certains le font d'ailleurs — si l'économie était suffisamment diversifiée.

Il semble donc que le maximum théoriquement exigible doive être établi déduction faite des jours normalement chômés, mais sur la base de 8 heures par jour (3). Dans le village étudié, le jour de repos hebdomadaire est habituellement le lundi (4). Le vendredi après-midi ne semble pas réservé de manière régulière (5) aux pratiques religieuses, aussi n'a-t-on tenu compte que d'un jour chômé par semaine, ce qui porte la norme théorique à 314 jours de 8 heures, soit 2 512 heures l'année 1968 était bissextile (6).

Les normes théoriques mensuelles ont été établies d'après le nombre de jours ouvrables recensés (en abrégé: J.O.R.) multiplié par 8 h. Autrement dit, si 29 jours ont été enregistrés pour Mor N'Diaye pendant le mois de janvier 1968, et si — déduction faite des lundis — 25 jours seulement pouvaient être considérés comme ouvrables, la norme théorique du mois s'établira à $(29 - 4) \times 8 \text{ h.} = 192 \text{ h.}$, et c'est à cette norme que sera comparée la prestation effective de travail, soit 197 h.; le résultat de cette comparaison s'exprime par des indices mensuels (ici $197/192 = 1,02$) et annuels.

Au risque de me répéter, je crois nécessaire de rappeler que ces opérations ont pour but principal non pas de mesurer le sous-emploi rural, mais de comparer les quantités de travail fournies par des paysans mourides traditionnels et dépourvus de matériel (Darou Rahmane II), des paysans mourides plus évolués et mieux équipés (Missirah), des paysans mourides Baye-Fall (Koassara) et des paysans serer (Nghohé). Nous avons donc besoin d'une référence dont le mérite ne sera pas d'être exacte, mais d'être générale.

Classification des indices individuels d'effort.

Les indices annuels résument l'effort globalement consenti par les individus observés, tant dans le domaine agricole que dans les autres activités. Ces indices s'étagent de 0,51 à 1,05 et on peut les regrouper sous deux rubriques :

- indices élevés (supérieurs à 0,80);
- indices médiocres (inférieurs à 0,80).

La première rubrique englobe deux catégories d'agents : les six femmes de l'échantillon et trois hommes exerçant une activité secondaire en plus de leurs activités agricoles. La seconde rubrique regroupe les hommes qui ne sont qu'agriculteurs. On aboutit donc à une classification en trois catégories.

(3) Je ne crois donc pas devoir suivre M. LACOMBE quand elle annule la déduction (justifiée) des jours chômés par un accroissement (injustifié) de la journée de travail, portée à 10 h.

(4) Au chapitre 5 du tome 2 des « Etudes sur l'Islam au Sénégal », MARTY mentionne que le lundi est considéré par les Serer comme un mauvais jour pour les cultures. Par ailleurs, la *qasidâ* d'Amadou Bamba intitulée *La Nef de la Sécurité* (DUMONT 1968, p. 398) contient un passage sur la prière du lundi matin qui efface les péchés, conduit droit vers le Prophète avec un cortège de cent mille anges et fait de la maison de l'orant un palais gardé par les anges. Est-ce l'origine du repos du lundi? De toute manière, la même *qasidâ* reconnaît que « la prière du vendredi est la plus fructueuse... ».

(5) Au contraire, il est expressément prévu que les navétanes et les *surga* disposent du vendredi tout entier pour travailler sur leurs propres champs, alors que pendant le reste de la semaine, ils doivent consacrer leurs matinées aux champs de leur maître (*ndiatigi*).

(6) J'insiste sur le caractère purement conventionnel de cette norme. Si l'on voulait une norme reflétant plus exactement la réalité, — mais alors le terme de « norme » serait peu adéquat —, il faudrait prendre un chiffre très inférieur. Cf. CLARK et HASWELL (1965), p. 11 : « *It may seem surprising to those not acquainted with Africa, but it appears from all the evidence available that the average African at present, subject to periods of intense activity at certain seasons of the year, nevertheless on the average over the year, devotes only about four hours per working day to field work.* » Avec humour, les auteurs ajoutent : « *The apportionment of time for the rest of the day is admittedly conjectural.* »

TABLEAU 8. — *Classification des indices annuels d'effort*

Agents	Indice d'effort agricole	Indice d'effort non agricole	Indice global
Femmes	Seynabou ... 0,14	0,85	1,00
	Faty Ba 0,15	0,67	0,83
	Dior Ba 0,16	0,72	0,89
	Astou Diop .. 0,16	0,80	0,96
	Nogaye 0,23	0,67	0,90
	Oumy 0,19	0,70	0,89
Hommes avec activité secondaire	M. Diop 0,38	0,46	0,84
	S. Soaré 0,43	0,53	0,97
	M. N'Diaye . 0,51	0,54	1,05
Agriculteurs purs	B. Diop 0,61	0,12	0,73
	M. Ba 0,45	0,18	0,63
	O. N'Diaye .. 0,44	0,07	0,51

TABLEAU 9. — *Indices annuels d'effort des femmes dans les carrés polygames et monogames*

	Indice d'effort agricole	Indice d'effort non agricole	Indice global
Carrés polygames	Faty Ba 0,15	0,67	0,83
	Dior Ba 0,16	0,72	0,89
	Nogaye 0,23	0,67	0,90
	Oumy 0,19	0,70	0,89
Carrés monogames	Seynabou ... 0,14	0,85	1,00
	Astou D. 0,16	0,80	0,96

LES FEMMES.

Les femmes consacrent une faible partie de leur temps (14 à 23 %) aux travaux agricoles (7) mais sont absorbées par les travaux domestiques (67 à 85 %), notamment par le puisage de l'eau, que les conditions locales rendent très long et très pénible. Au total, leur temps de travail effectif approche du maximum théorique de 8 heures par jour ouvrable.

L'échantillon compte deux carrés polygames et deux monogames. Les indices d'effort varient dans le sens attendu, mais avec une amplitude trop faible pour être significative. Il semble que l'intensité de l'effort agricole ne soit pas liée au nombre d'épouses : cet effort est relativement élevé dans le carré d'Ousmane N'Diaye, relativement faible dans

(7) M. LACOMBE trouve 21 % en 1965 et 12,5 % en 1966 (année de sécheresse). Cf. LACOMBE (1967), tableaux 3 et 4, p. 30.

celui de Matar Diop, tous deux polygames. Chez Mor N'Diaye et M'Baye Ba, le travail agricole des épouses équivaut à celui des femmes de Matar Diop. Une différence plus nette semble apparaître en ce qui concerne les travaux non agricoles, qui sont ici des travaux domestiques : les femmes des chefs de carré monogames consacrent toutes plus de 80 % de leur temps aux travaux domestiques, alors que pour les autres, cette proportion ne dépasse pas 72 %.

Le tout s'explique aisément : la présence de co-épouses allège les corvées domestiques de chaque femme, grâce notamment à l'institution de tours de cuisine qui apparaissent clairement dans les relevés; cela permet aux femmes de polygames de fournir un effort plus grand sur leurs parcelles individuelles, ainsi que sur la ou les parcelles collectives, à moins qu'un *surga* ne les décharge d'une partie des travaux qu'elles doivent au chef de carré (c'est le cas pour Faty Ba et Dior Ba) (8).

HOMMES EXERÇANT UNE ACTIVITÉ SECONDAIRE.

Matar Diop et Samba Soaré cousent à la machine, Mor N'Diaye ramasse et vend du bois mort. Leur indice d'effort agricole moyen est de 0,44, mais comme les intéressés consacrent respectivement 46 %, 53 % et 54 % de leur temps à leur activité secondaire, leur indice d'effort global rejoint celui des femmes (de 0,84 à 1,05).

AGRICULTEURS PURS.

Leur indice d'effort agricole moyen est un peu supérieur à celui de la catégorie précédente (0,50) mais l'indice des activités secondaires (qui ne sont ici qu'occasionnelles) tombe à 0,12. En conséquence, l'indice global est évidemment très inférieur à celui des femmes, ou des hommes exerçant une activité secondaire.

Le cas de Bassirou Diop mérite une remarque : son indice d'effort agricole est surestimé parce que les relevés qui le concernent ont dû s'interrompre à partir de février 1968, pour cause d'absence. S'ils avaient continué, la somme des maxima théoriques mensuels aurait été augmentée alors que la quantité totale de travail agricole n'aurait crû que très faiblement; l'indice annuel d'effort agricole aurait alors peut-être été ramené au niveau de ceux de M'Baye Ba et d'Ousmane N'Diaye.

L'indice d'effort non agricole d'Ousmane N'Diaye est le plus faible de tous, sans doute parce que l'intéressé consacre une certaine partie de son temps à ses activités administratives. Il n'est pas possible de procéder à des mesures rigoureuses, mais il semble qu'il s'agisse d'environ 500 heures, passées à tenter de récupérer l'impôt, à convaincre les gens de rembourser les semences et à répondre aux convocations du chef d'arrondissement. Si on ajoutait ces 500 heures aux 150 heures de travail non agricole d'Ousmane N'Diaye, son indice d'effort non agricole s'élèverait alors à 0,30, et son indice global à 0,75.

Tout ceci est assez banal pour qu'il n'y ait guère lieu de prolonger le commentaire. Notons seulement que si la pratique d'une activité secondaire semble résoudre en partie le problème du sous-emploi, elle n'exige pas en général des intéressés un effort comparable à l'effort agricole. Quand Samba Soaré passe 6 ou 7 heures par jour à sa machine devant la boutique d'Abdou N'Diaye, il consacre une bonne partie de son temps à la rêverie ou à la conversation. Quand Mor N'Diaye passe la journée à M'Backé pour vendre son bois, il perd un certain nombre d'heures à éviter le garde forestier et à rendre visite à ses parents et amis. Ce qu'on additionne dans les tableaux, ce sont des heures affectées à telle ou telle occupation, et non de véritables heures de travail.

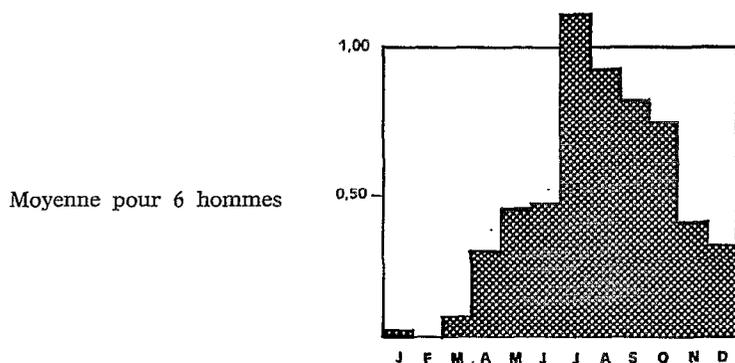
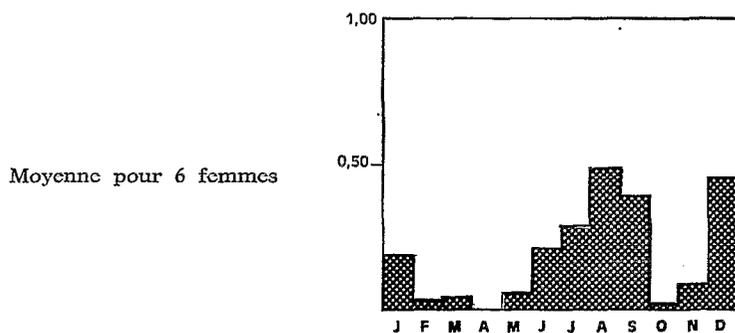
(8) Normalement, les *surga* Bassirou Diop et Samba Soaré devraient, étant donné leurs obligations, fournir un effort agricole supérieur à la moyenne. Les résultats obtenus ne sont de nature ni à infirmer ni à confirmer cette hypothèse : le métier secondaire de Soaré le contraint à limiter son effort agricole, alors que l'indice de Bassirou Diop est surestimé.

Evolution des indices au cours de l'année.

Pour compléter les renseignements donnés ci-dessus, il faut dire quelques mots de la manière dont les indices d'effort agricole et non agricole varient au cours de l'année. Les indications données resteront très brèves; elles seront développées plus amplement dans la section 4, où les différentes activités sont décrites de manière qualitative et quantitative.

ACTIVITÉS AGRICOLES.

Le caractère saisonnier du travail agricole est bien mis en évidence par le graphique 1 et le tableau 11. On remarquera que ce travail agricole ne s'interrompt vraiment que pendant deux ou trois mois : février et mars, quelquefois janvier. Dès mars, le débroussaillage et le nettoyage des champs occupent — ou devraient occuper — un nombre d'heures assez important. Ce n'est qu'en juin, cependant, que la saison agricole proprement dite débute avec les semis de mil en sec. Ces semis s'achèvent au début de juillet, et sont suivis par les semis d'arachides (9) et les premiers sarclages. Le mois de juillet est donc très chargé, et les indices d'effort agricole arrivent à dépasser le maximum théorique de 8 heures par jour ouvrable — au moins en ce qui concerne les hommes.



GRAPHIQUE 1. — Evolution annuelle de l'indice d'effort agricole (l'indice 1,00 correspond à 48 h de travail par semaine).

(9) GATIN (1968), p 40, précise que ces semis doivent être effectués « dès les premières pluies suffisantes », en pratique, après une pluie d'environ 15 mm. En 1967, les semis d'arachide ont été faits du 5 au 8 juillet; le premier sarclage (*radu*) a été fait la semaine suivante.

En août et en septembre, les sarclages de mil et d'arachides occupent encore beaucoup les paysans des deux sexes, mais les indices paraissent quelque peu inférieurs à ceux de juillet. On notera que le nombre de sarclages d'arachide observés n'a pas dépassé trois.

L'arrachage des arachides peut commencer vers le 15 octobre : les indices d'effort agricole restent donc encore élevés à cette époque, mais simplement en ce qui concerne les hommes. Ceux des femmes s'effondrent au contraire puisqu'elles ne participent ni à l'arrachage ni au battage. En décembre, l'indice des femmes se relève à cause du vannage, qui leur est à peu près réservé. Le vannage se prolonge jusqu'en janvier, et comme le glanage s'y ajoute, l'indice des femmes reste à un niveau non négligeable pendant ce mois. Même en février, le glanage empêche l'indice des femmes de tomber à zéro.

En résumé :

- l'effort agricole des hommes, au sens où nous l'avons défini, croît jusqu'à un palier moyen en mai-juin, connaît un maximum en juillet, décroît ensuite régulièrement jusqu'à janvier, et s'annule en février-mars;
- l'effort agricole des femmes est négligeable de février à mai; il croît de juin à juillet pour diminuer ensuite et s'annuler en octobre. Il croît de nouveau ensuite et connaît un second maximum en décembre.

Ces résultats sont étroitement conditionnés par la pluviométrie. A la différence de 1966 et 1968, l'année 1967 a connu des précipitations supérieures à la moyenne, comme en témoigne le tableau 10 :

TABLEAU 10. — *Pluviométrie à Missirah*
(4,5 km de Darou Rahmane II) (Source : S.A.T.E.C.)

Années	Pluviométrie à Ndamé	Missirah
1966	—	485 mm
1967	705 mm	816,8 mm
1968	203 mm	285 mm

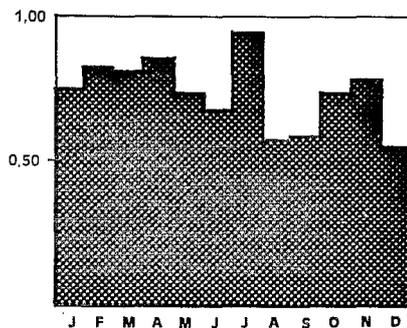
TABLEAU 11. — *Evolution mensuelle des indices d'effort agricole selon le sexe des agents*

	J	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Indice moyen des hommes.	0,02	0,00	0,06	0,30	0,45	0,46	1,13	0,93	0,81	0,75	0,40	0,33
Indice moyen des femmes.	0,18	0,02	0,05	0,00	0,05	0,20	0,27	0,47	0,38	0,02	0,07	0,44

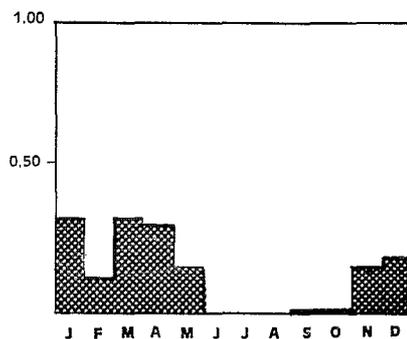
ACTIVITÉS NON AGRICOLES.

Le graphique 2 et le tableau 12 montrent que l'indice des femmes reste stable tout le long de l'année. L'indice des hommes exerçant une activité secondaire suit une évolution exactement contraire de celle de l'indice d'effort agricole. Pour les agriculteurs purs, le profil de l'histogramme est le même, mais à un niveau constamment inférieur.

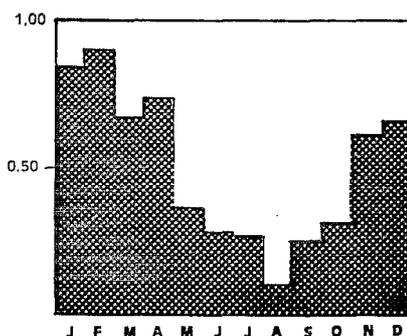
Moyenne pour 6 femmes



Moyenne pour 3 hommes dépourvus d'activité secondaire



Moyenne pour 3 hommes ayant une activité secondaire



GRAPHIQUE 2. Evolution annuelle de l'indice d'effort non agricole (l'indice 1,00 correspond à 48 h de travail par semaine)

Des considérations qui précèdent, il semble possible de tirer la conclusion suivante : les paysans mourides observés à Darou Rahmane fournissent un effort médiocre, même pendant les moments critiques de la saison des cultures. Cet effort n'est pas supérieur à celui des paysans serer observés à Sob par A. LERICOLLAIS en 1966-1967 (10). Pourtant, le temps total de travail à Darou Rahmane inclut des prestations fournies au marabout, qui diminuent la part dont bénéficient les paysans.

(10) A Sob, la moyenne par actif masculin était de 1 042 h., alors que pour les six hommes observés à Darou Rahmane, cette moyenne est de 860 h. La définition des « travaux agricoles » adoptée par LERICOLLAIS semble la même que celle utilisée ici.

Cf. LERICOLLAIS (1969), pp. 68-70, 133.

On n'aura garde d'oublier que les résultats obtenus à Darou Rahmane sont sous-estimés d'environ 15 %.

TABLEAU 12. — Evolution mensuelle des indices d'effort non agricole selon le sexe des agents

	J	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Indice moyen des hommes, — avec activité secondaire	0,84	0,90	0,66	0,74	0,35	0,28	0,26	0,09	0,24	0,30	0,60	0,65
— agriculteurs purs.	0,32	0,12	0,32	0,30	0,15	0,00	0,00	0,00	0,01	0,01	0,15	0,18
Indice moyen des femmes.	0,75	0,83	0,81	0,86	0,72	0,67	0,95	0,57	0,58	0,72	0,78	0,53

Appendices.

1. Les arrêts de travail dus à la maladie ne semblent ni fréquents ni de longue durée pour l'échantillon observé. Hormis deux femmes ayant accouché (douze jours d'arrêt de travail pour chacune), on note un arrêt de travail de huit jours dû à une morsure de serpent, et une demi-douzaine d'arrêts de deux à trois jours chacun, pour maux d'yeux, de tête ou de ventre.

La question de l'état de santé dans plusieurs villages de l'arrondissement de N'Dame fait l'objet d'une étude de J. COPANS (*à paraître*).

2. La mesure de l'effort dans les domaines agricole et non agricole constitue une introduction nécessaire à l'étude du rendement économique de cet effort. La question ne saurait être traitée ici en détail, mais il convient de signaler la situation très caractéristique qui semble régner à cet égard à Darou Rahmane II. Le travail en ville, même occasionnel, est en général infiniment mieux rémunéré que le travail agricole (11). Aussi la désutilité marginale de l'effort agricole est-elle très certainement supérieure à celle de l'effort consenti dans d'autres domaines. L'équilibre entre désutilité et utilité marginales du produit agricole compte tenu des besoins familiaux risque donc d'être atteint à un niveau plus bas que si la comparaison entre rendement des activités agricoles et non agricoles n'était pas possible, ou que si elle tournait au désavantage des activités non agricoles (12). La « limite naturelle à la production », que CHAYANOV estime caractéristique des exploitations qui forment le tissu de l'économie paysanne joue ici à plein, et peut expliquer en partie les difficultés rencontrées par la S.A.T.E.C.

SECTION 4.

L'OBJET DE L'EFFORT

Dans le chapitre précédent, nous avons mesuré globalement l'effort fourni par les paysans, en distinguant simplement les deux grandes directions dans lesquelles il s'exerce. Il convient maintenant d'examiner de plus près les points d'application précis des efforts ainsi consentis. L'effort agricole nous retiendra le plus longtemps.

(11) Pendant le *Magal* de 1968, M'Baye Ba a rapidement gagné 3 500 F en construisant des abris pour les marchands. La récolte de son champ d'arachide ne lui a pas rapporté plus de 12 000 F.

(12) Cf. la situation étudiée par CHAYANOV (1966), p. 87, note 6 : « The subjective evaluation of the drudgery of winning the marginal ruble on his (the peasant's) farm will always be almost less than when hiring himself out for work, since payment on his farm is higher than wages. »

Objet de l'effort agricole.

Les tableaux originaux, non reproduits ici, donnent, pour chaque individu, le total des heures affectées :

- à chaque spéculation : mil et sorgho, arachide, niébé (1);
- à chaque opération culturale.

Il est avantageux d'extraire de ces données quelques tableaux plus denses contenant des moyennes établies pour les six hommes et les six femmes du groupe étudié. En effet, c'est en distinguant les agents d'après leur sexe qu'on prend le plus nettement conscience des modèles selon lesquels le temps disponible est réparti entre les diverses tâches.

LES SPÉCULATIONS.

Le tableau 13 met en évidence deux faits importants :

— Les femmes consacrent la majeure partie de leur temps (82 %) à la culture de l'arachide, et s'intéressent beaucoup moins au mil.

— Les hommes consacrent plus de 17 % de leur temps au débroussage. Compte tenu du rapport des surfaces cultivées en mil et en arachide, cette proportion peut se décomposer ainsi : 5,8 % pour le débroussage des champs de mil, 11,7 % pour le débroussage des champs d'arachide. Dans ces conditions, les hommes se trouvent passer 28,6 % de leur temps (2) à la culture du mil, et 71 % (3) à celle de l'arachide. Ils passent donc nettement plus de temps que les femmes à cultiver le mil.

La responsabilité des hommes — en fait, des chefs de carré — en ce qui concerne la nourriture des membres du carré paraît donc à première vue beaucoup plus lourde que celle des femmes. En réalité, la récolte de mil sur les champs du carré est loin de suffire à la subsistance des personnes concernées; le carré doit donc acheter du mil ou du riz avec l'argent provenant de la vente des arachides (4) ou en s'endettant. Dans la mesure

TABLEAU 13. — Temps consacré par les paysans aux diverses spéculations ou opérations agricoles

Opérations	Moyennes pour			
	6 hommes		6 femmes	
	Heures	Pourcentage	Heures	Pourcentage
Débroussage	150	17,6	3	0,8
Culture des niébé	4	ε	7	1,9
Culture des mils et sorghos	195	22,9	53	14,8
Culture des arachides	510	59,4	294	82,3
TOTAUX	859	99,9	357	99,8

(1) L'échantillon ne comportait pas de cultivateurs de manioc.

(2) $22,8 + 5,8 = 28,6$.

(3) $59,3 + 11,7 = 71$.

(4) Les rapports de prix et de rendements rendent en principe cette opération avantageuse :

Mil — Rdt/ha : 357 kg — Prix : 25 F.

Arachide — Rdt/ha : 963 kg — Prix : 17 F.

Cf. ROCH, *Eléments d'analyse* (étude publiée dans ce recueil). Le rendement obtenu pour l'arachide est exceptionnel, mais n'a rien d'in vraisemblable. Il ne concerne que les quatre carrés observés.

où les achats sont réglés grâce aux ressources provenant de la récolte d'arachides du chef de carré, on peut dire que ce dernier est effectivement responsable de la subsistance des membres de son carré.

LES OPÉRATIONS.

On constate que :

- les tâches pénibles sont réservées aux hommes : débroussage, arrachage des arachides;
- les tâches plus faciles, ou exigeant beaucoup de patience, sont plus ou moins réservées aux femmes : décorticage, mise en tas et vannage des arachides, glanage du mil et surtout des arachides;
- les autres opérations sont effectuées à la fois par les hommes et les femmes : semis et sarclage.

Nous reviendrons sur ces différents points dans la section 5, lorsqu'il s'agira d'examiner à quoi s'emploient les paysans lorsqu'ils travaillent pour eux-mêmes ou pour les marabouts.

Pour conclure, on peut remarquer que le nombre d'heures de culture est plus élevé pour l'hectare d'arachides que pour l'hectare de mil : 338 heures contre 268 heures. En d'autres termes, quand le paysan affecte 1 heure à la culture du mil, il affecte $1,26 \times 1$ heure à celle de l'arachide. Pour plus de précision, mieux vaut cependant fonder les calculs sur les temps consacrés à une opération culturale précise, le sarclage par exemple (5). On rapprochera alors les 142 heures de sarclage affectées à l'hectare de mil des 168 heures de sarclage affectées à l'hectare d'arachide : le coefficient tombe à 1,18 (6). Il convient de remarquer que les inputs de travail résultant des *santaane* reçus n'ont pu être comptabilisés, ce qui ôte aux calculs ci-dessus une partie de leur intérêt.

Objet de l'effort non agricole.

Il y a peu de choses à dire sur ce sujet. Les femmes sont toutes obligées de consacrer une part importante de leur temps à un petit nombre de corvées domestiques, toujours les mêmes. A titre d'exemple, un dépouillement a été effectué dans deux carrés, l'un monogame, l'autre polygame : dans les deux cas, la cuisine (y compris le pilage du mil et le décorticage des arachides) et le puisage de l'eau occupent plus de 80 % du temps de travail non agricole (7). Les pourcentages du tableau 14 sont évidemment assez peu

TABLEAU 14. — Répartition du temps consacré par les femmes aux travaux non agricoles

Tâches	Carré monogame	Carré polygame
Cuisine	56,5 %	46,0 %
Puisage de l'eau	31,3 %	41,7 %
Collecte du bois mort	6,2 %	2,7 %
Transport du repas sur les champs	1,7 %	0,6 %
Lavage du linge	2,8 %	6,8 %
Cueillette de <i>mbum</i> , etc...	1,5 %	2,0 %
Divers	—	0,2 %
TOTAL	100 %	100 %

(5) Il est difficile de déterminer la limite entre opérations de production et de transformation de manière à comparer la durée respective des premières seulement. Il est également difficile de mesurer les heures consacrées à la récolte du mil.

(6) Les paysans de Darou Rahmane II n'utilisent pour ainsi dire pas de matériel (sauf rares cas de location).

TABLEAU 15. — Répartition du temps affecté par les hommes aux travaux non agricoles

Tâches	Chef de carré sans activité secondaire	Chef de carré avec activité secondaire
Collecte et vente de bois mort	1,0 %	58,6 %
Nettoyage de la cour du carré	1,0 %	—
Nettoyage de la place du village	4,1 %	2,1 %
Réparation des cases du carré	16,9 %	4,6 %
Réparation de la palissade de la coopérative	3,0 %	0,5 %
Chercher des tiges de mil et des piquets ...	23,9 %	5,4 %
Transports d'arachides ou de semence ...	1,6 %	1,1 %
Tresser des palissades à M'Backé	—	20,0 %
Réparation d'une case de marabout	2,3 %	0,9 %
Vente d'eau au magal	—	6,8 %
Construction d'abris pour le magal	16,1 %	—
Surveillance de champs	0,5 %	—
Recherche d'un mouton perdu	1,5 %	—
Porter des sacs à la coopérative	28,1 %	—
TOTAL	100,0 %	100,0 %

N.-B. — En valeur absolue, ces temps de travail non agricole représentent :

— 54 % du maximum théorique de 8 h. par jour ouvrable pour le paysan exerçant une activité secondaire;

— 18 % de ce même maximum pour le paysan sans activité secondaire.

rigoureux, étant donné la difficulté de faire tenir un compte exact de l'emploi du temps dans ce domaine.

Le tableau 15 indique à quelles tâches non agricoles se sont consacrés deux chefs de carré du groupe étudié. L'un d'eux exerce assez régulièrement une activité secondaire — celle de marchand de bois —; l'autre peut être considéré comme simple agriculteur, bien qu'il effectue occasionnellement quelques travaux de manœuvre. On remarquera certaines activités qui ne se rencontreraient probablement pas ailleurs qu'en milieu mouride : nettoyage de la place du village sur l'ordre du marabout (8), réparation d'une case de marabout, construction d'abris pour le magal de Touba.

Les modèles d'affectation du temps qui viennent d'être décrits très schématiquement doivent être interprétés dans une double perspective.

a) Ils doivent d'abord être considérés comme susceptibles de se modifier, et comme se modifiant en fait en fonction des prix du marché, de la composition et de la densité de la population, de la situation foncière, de la vulgarisation agricole.

En ce qui concerne la première cause de modification, on peut rappeler, avec L. BEHRMAN et M. KARP, que le niveau de la production de mil est probablement lié aux termes de l'échange entre arachides et riz. Les paysans, et notamment les paysans wolof,

(7) En valeur absolue, ce temps de travail non agricole occupe pour les femmes en cause, 74 % du maximum théorique de 8 heures par jour ouvrable.

(8) Presque tous les observateurs ont été frappés, à juste titre, par la netteté et la propreté des villages mourides.

vendent des arachides afin d'acheter du riz qu'ils préfèrent au mil. Cependant, lorsque les termes de l'échange se détériorent, les paysans tendent à diminuer leur production d'arachides relativement à celle de mil, et c'est bien ce qui semble se passer depuis quelques années (9).

Une analyse plus précise de cette évolution est extrêmement délicate :

- parce qu'il est difficile ou impossible de mesurer les variables pertinentes, et surtout de déterminer une tendance débarrassée des accidents climatiques;
- parce que le mécanisme des liaisons logiques entre ces variables pose des problèmes conceptuels non encore résolus.

b) Ces modèles offrent des exemples de combinaison entre ressources rares, étant bien entendu que les possibilités de combinaison sont multiples, même dans un milieu écologique marqué par des contraintes aussi rigides que celles qui règnent dans le bassin arachidier sénégalais. Toutefois, l'analyse d'une situation agraire donnée ne saurait se faire seulement en considérant cette situation comme le résultat apparent ou réel d'une décision relative à la combinaison de ressources rares afin d'atteindre un résultat jugé optimum. La situation doit être également perçue comme un résultat découlant d'une certaine organisation sociale, d'un certain mode d'exercice et de répartition du pouvoir, de certaines coutumes, de l'idéologie et de la religion. Autrement dit, les points de vue et les méthodes de l'anthropologue et de l'économiste doivent se réunir et se renforcer. Malheureusement, il est beaucoup plus facile de disserter d'une façon générale sur les conditions, les modalités et les avantages de cette rencontre que de la réaliser pratiquement à l'occasion d'un problème précis — à supposer même que ce soit possible étant donné l'état actuel des deux sciences.

SECTION 5.

ORGANISATION DU TRAVAIL ET BENEFICIAIRES DE L'EFFORT

L'analyse des rapports fondés sur les flux de travail gagne à être conduite en deux étapes :

- Il convient d'abord de se demander quels liens unissent les différentes catégories d'agents à l'intérieur du carré;
- Considérant ensuite le carré comme unité élémentaire, il y a lieu de décrire les rapports que cette unité entretient avec les autres carrés et avec le marabout.

Les flux de travail à l'intérieur du carré (1)

On peut partir du schéma proposé par J. ROCH dans son rapport sur le système agricole d'un village wolof mouride :

- En ce qui concerne l'arachide, l'exploitant est tout individu capable de cultiver sa propre parcelle; l'exploitation est donc la somme des parcelles cultivées par un même individu;
- Le mil est cultivé et consommé en commun : l'exploitant est le carré, et l'exploitation comprend la somme des parcelles cultivées par l'ensemble des membres du carré.

Ce schéma entraîne les conséquences suivantes en matière d'organisation du travail :

- Tous les membres du carré, hommes et femmes, cultivent les parcelles vivrières communes sous l'autorité et la responsabilité du chef de carré. Toutefois, le

(9) BEHRMAN (1967), p. 358.

(1) Les flux de travail non agricole ne seront pas traités ici. Ils concernent les travaux domestiques des femmes et les travaux de réparation ou de construction effectués par les hommes.

produit des parcelles ne suffit pas à assurer la subsistance commune, dont le chef de carré a la charge. Il doit donc se procurer du riz ou du mil qu'il achète avec l'argent de ses arachides.

- Aussi les prestations de travail fournies par les femmes et les *surga* ne peuvent-elles, en toute logique, s'appliquer aux seules parcelles vivrières. Le chef de carré en bénéficie également sur la ou les parcelles d'arachides qui lui sont attribuées en propre. Ainsi, les *surga* consacrent leurs matinées soit aux parcelles de mil ou de sorgho destinées à la nourriture du carré, soit aux parcelles d'arachide du *borom kör* (2).

Ce schéma de base se complique pour plusieurs raisons :

- Les femmes (et quelquefois les *surga*) peuvent cultiver des parcelles de mil ou de niébé dont le produit leur appartient. Selon les informateurs, le chef de carré ne peut exiger que la récolte de ces parcelles soit affectée à la subsistance commune, bien que les « bonnes femmes » ne fassent pas de difficultés pour y consentir. Par contre, l'*assaka* serait due par les femmes à leur mari sur les produits ainsi obtenus. En pratique, il semble que ce mil soit vendu par petites quantités, et que l'argent serve à acheter du lait caillé ou d'autres douceurs dont les femmes font profiter le carré lors d'une *ndiogondika* (3) servie en plus des repas habituels.
- Aux échanges de travail fondés sur la responsabilité du chef de carré en matière de subsistance, s'adjoint un réseau secondaire de prestations et de contre-prestations à caractère beaucoup moins institutionnel, qui exprime surtout la division sexuelle du travail ainsi que les bonnes relations entre membres du carré. Le chef de carré et même les *surga* débroussent toutes les parcelles du carré, y compris celles des femmes; c'est à eux qu'incombe l'arrachage et le battage des arachides. En revanche, les femmes contribuent aux sarclages et assurent à peu près seules le vannage de toutes les arachides du carré (4).

Le dépouillement exhaustif des activités d'un carré polygame où réside un *surga* permet de repérer un double système de flux de travail :

1. Des échanges de travail concernant la culture de l'arachide, effectués entre les trois pôles que constituent le chef de carré, le *surga* et les deux femmes (dont les parcelles sont difficiles à distinguer).
2. Des travaux fournis par ces trois pôles sur les deux parcelles de mil *suma* et les deux parcelles de mil *sanyo* placées sous la responsabilité du chef de carré.

La distinction entre ces deux types de flux est matérialisée par le graphique 3. Elle est précisée par les tableaux 16 et 17, où il apparaît que le chef de carré, à lui seul, a fourni 54 % du temps de travail total affecté par le carré à la culture du mil. En revanche, aux 266 heures passées par ce même chef de carré sur sa parcelle personnelle d'arachides, sont venues s'ajouter (137 + 150) = 287 heures (5) fournies par les autres membres du carré. En définitive, le chef de carré ne fournit que 48 % du travail total nécessaire à la culture de ses arachides personnelles : ses échanges de travail avec le reste du carré, en ce qui concerne *mil et arachides*, semblent donc bien aboutir à une situation d'équilibre.

Le réseau secondaire décrit plus haut existe bien dans la réalité :

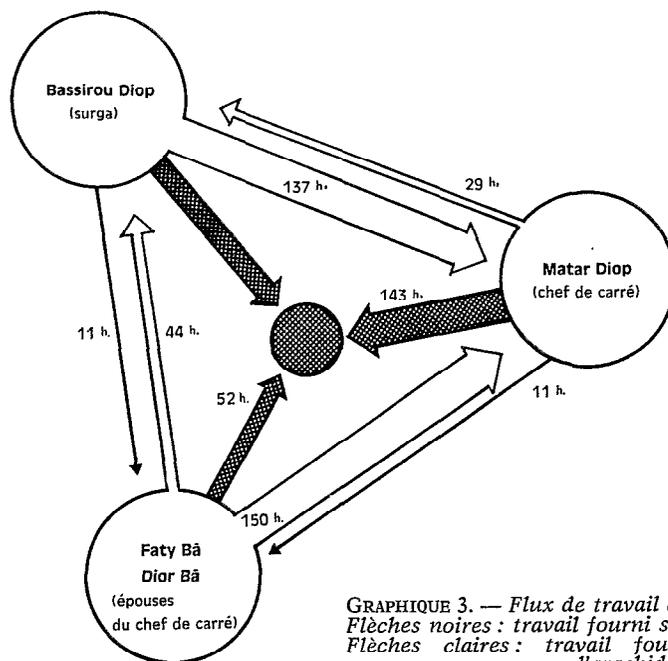
- 11 heures passées par Matar Diop à semer, déterrer et battre les arachides de ses femmes;
- 29 heures passées par Matar Diop à semer les arachides de son *surga*;
- 44 heures passées par les femmes à vanner les arachides du *surga*;
- 11 heures passées par le *surga* à semer, déterrer et battre les arachides des femmes.

(2) Chef de carré.

(3) Collation.

(4) Pour être complet, il faudrait rattacher aux flux de travail certaines prestations en argent : sommes prêtées par un chef de carré à ses femmes pour leur permettre d'organiser des *santaane*, remboursement de ces sommes, etc...

(5) 137 heures fournies par le *surga*, 150 heures fournies par les femmes.



GRAPHIQUE 3. — Flux de travail à l'intérieur d'un carré. Flèches noires : travail fourni sur les parcelles de mil. Flèches claires : travail fourni sur les parcelles d'arachide

TABLEAU 16. — Flux de travail à l'occasion de la culture de l'arachide dans un carré (en heures)

	M. Diop (chef de carré)	B. Diop (surga)	Femmes	Totaux
M. Diop	266	29	11	306
B. Diop	137	299	11	447
Femmes	150	44	193	387
TOTAUX ...	553	372	215	1 140

N.-B. — Les temps consacrés au débroussaage et au décorticage des semences ne sont pas comptés. Les lignes du tableau indiquent les auteurs des prestations, les colonnes indiquent les bénéficiaires de ces prestations. Ainsi, M. Diop a fourni 266 heures de travail à lui-même, 29 à son surga, et 11 à ses deux femmes, etc...

TABLEAU 17. — Travaux effectués sur les parcelles vivrières communes du carré (en heures)

	Semis	Sarclages	Récolte	Total	Pourcentage
M. Diop	30	98	15	143	54
B. Diop	12	42	15	69	26
Femmes	11	41	—	52	20

Il est intéressant de noter que ce double réseau de flux s'ordonne selon les deux principes que, d'après SAHLINS (1965), on trouve alternativement ou simultanément présents dans la série de transactions économiques dont rend compte la littérature ethnographique : la réciprocité et la redistribution. Le caractère réciproque des flux de travail qui concernent la culture des parcelles d'arachide correspond à la nature composite du carré (6) et à la multiplicité des exploitations qui le constituent; au contraire, la centralisation des flux de travail sur une ou plusieurs parcelles vivrières manifeste l'unité du carré (7). Encore faut-il préciser que ces deux principes d'organisation du travail au sein du carré se superposent à un double point de vue :

— D'une façon banale d'abord, parce qu'ils ont pour support les mêmes individus et la même unité sociale;

— D'une manière organique ensuite, en raison de la faible importance que revêt aujourd'hui l'autoconsommation dans les carrés wolof. Si les habitants du carré ne consommaient que du mil cultivé en commun, on aurait le droit de distinguer nettement, d'une part la production de nourriture organisée selon un principe de centralisation et de redistribution, et d'autre part la production d'arachides organisée selon un système d'échanges réciproques de travail. Mais la centralisation par le chef de carré d'une certaine quantité de travail fournie sur les parcelles vivrières ne suffisant pas, dans les circonstances actuelles, à assurer la nourriture de tous pendant toute l'année, il faut bien, comme je l'ai dit plus haut, que le chef de carré attire d'autres flux de travail sur ses parcelles personnelles d'arachides, puisque c'est au bout du compte le produit de ces parcelles qui lui permettra de compléter les ressources en vivres.

Relations entre le carré et l'extérieur : les bénéficiaires de l'effort.

Les relations qui vont être décrites concernent le seul travail agricole (8). Elles sont mesurées dans les tableaux 18 et 19, qui indiquent la quantité totale de travail fournie par chacun :

- sur les champs du carré;
- lors de *santaane* organisés par des personnes extérieures au carré;
- et enfin sur le champ-du-mercredi, les champs des *daa'ira*, et les champs personnels du marabout.

Les résultats obtenus sont assez frappants : le travail agricole fourni par les six hommes de l'échantillon se répartit à peu près toujours de la même façon entre les trois destinations énumérées ci-dessus, et les moyennes portées sur le graphique 4 résument des données affectées d'une très faible dispersion. En gros, on peut dire que le temps de travail agricole des hommes est affecté à raison de 75 % aux terres du carré; les *santaane* organisés par l'extérieur occupent 15 % du temps de travail, et le reste, soit 10 %, bénéficie aux marabouts.

On se convaincra davantage encore de l'uniformité de ces résultats en jetant les yeux sur le graphique 5, qui rend compte des modalités d'affectation du travail pour chaque individu tout au long de l'année; le profil des histogrammes et la manière dont ils se décomposent sont à peu près les mêmes dans tous les cas.

Une structure aussi générale fournit un indicateur simple de l'intensité des relations qui unissent le marabout à ses *taalibe*, puisque c'est essentiellement par le travail que ces relations peuvent s'exprimer. On ne manquera pas de remarquer, à ce propos, que les villageois consacrent moins de temps à travailler pour le marabout qu'à s'entraider les uns et les autres sur une base purement profane. C'est peut-être la conclusion la plus impor-

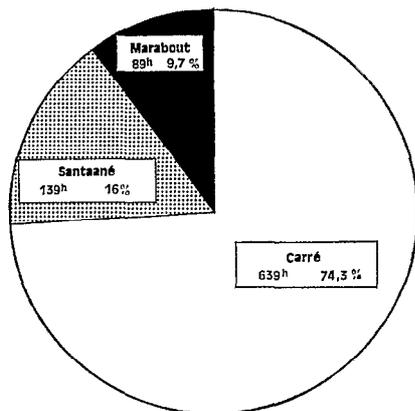
(6) Reciprocity is a between relation : the action and reaction of two parties... reciprocity is social duality and symmetry... SAHLINS (1965), p. 141.

(7) La centralisation suppose une « within relation, the collective action of a group »... « Pooling is the complement of social unity and, in Polanyi's terms, centricity... » SAHLINS (1965), p. 141.

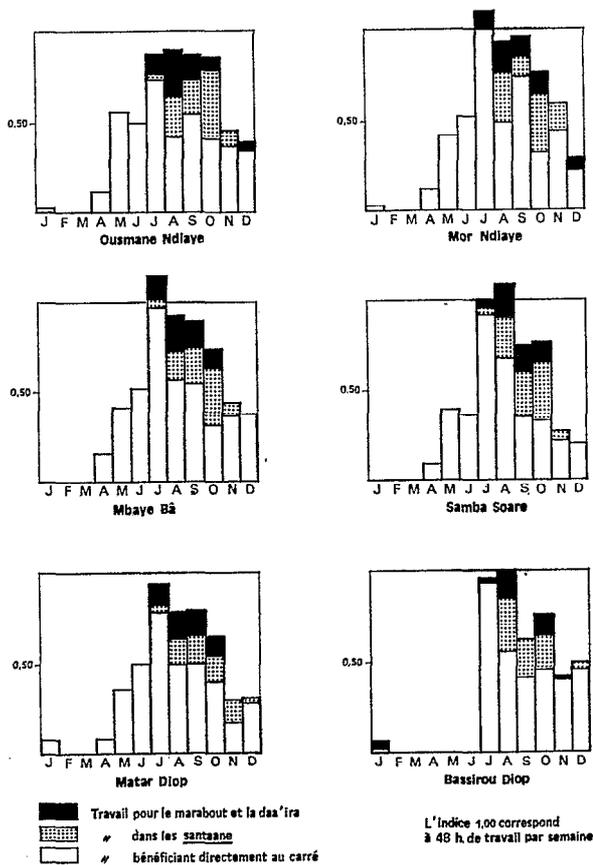
Cf. aussi POLLET et WINTER (1968), p. 528, et POLANYI (1957).

(8) On note quelques cas de travail non agricole bénéficiant au marabout (réparation de case). Par ailleurs, les *santaane* sont évidemment un mode d'organisation du travail non limité au domaine agricole.

tante de l'enquête. Elle donne à penser que la sécularisation liée à la transformation des *daara* en villages relâche les liens verticaux entre marabouts et *taalibe* à un point tel que ces liens finissent par avoir moins d'importance que les relations horizontales interpersonnelles fondées sur la parenté ou surtout sur le voisinage.



GRAPHIQUE 4. — Bénéficiaires du travail agricole : moyenne pour six hommes



GRAPHIQUE 5. — Bénéficiaires du travail agricole

Les proportions de travail allouées au marabout d'une part, au carré et aux *santaane* d'autre part, résultent sans doute de facteurs subjectifs tels que l'attachement au marabout ou à son père, les obligations qu'on peut lui avoir en matière foncière, et surtout la pression sociale et la nécessité d'un certain conformisme. Des éléments plus objectifs président aussi à cette répartition : les femmes, par exemple, n'accordent au marabout en moyenne que 2,5 % de leur temps de travail agricole total, soit quatre fois moins que les hommes.

Les proportions de travail affectées au carré (9), directement ou par le détour des *santaane*, ne résultent pas du hasard, ni, bien sûr, de calculs conscients : elles expriment simplement le résultat de pressions multiples, telles que la nécessité de combiner les facteurs de production dans des proportions précises à certains moments du cycle agricole (10), le désir de bénéficier du surcroît d'efficacité — ou en tout cas de la moindre désutilité — qui s'attache au travail en groupe comparé au travail solitaire, le sentiment de sécurité procuré par la réciprocité souple de l'entraide collective (11), etc...

TABLEAU 18. — *Destination de l'effort agricole des hommes (en heures)*

	Carré	<i>Santaane</i>	Marabout	Total du travail agricole
M. N'Diaye	736	150	89	975
M. Ba	711	139	93	943
M. Diop	612	109	85	806
O. N'Diaye	668	156	101	925
B. Diop	514	125	54	693
S. Soaré	597	154	80	831
TOTAL	3 838	833	502	5 173
Pourcentage.	74,3	16	9,7	

TABLEAU 19. — *Destination de l'effort agricole des femmes (en heures)*

	Carré	<i>Santaane</i>	Marabout	Total du travail agricole
Seynabou	276	5	13	294
Nogaye	440	12	6	458
Oumy	384	5	15	404
Astou Diop	352	—	—	352
Dior Ba	317	—	10	327
Faty Ba	317	—	10	327
TOTAL	2 086	22	54	2 162
Pourcentage.	96,5	3,5		

Une analyse rigoureuse de toutes ces influences exigerait des documents beaucoup plus complets et beaucoup plus précis que ceux qui ont été recueillis, et comme l'a souligné Joy, elle poserait des problèmes méthodologiques considérables. Quoi qu'il en soit, la quantité somme toute assez faible de travail qui bénéficie au marabout oblige à considérer avec un certain scepticisme les généralisations qui continuent parfois d'avoir cours

(9) Avec en fait une triple destination : parcelles personnelles, parcelles du chef de carré, parcelles vivrières communes.

(10) Apports de travail intense et de courte durée lors des semis, des premiers sarclages, de l'arrachage.

(11) Réciprocité qui, à n'en pas douter, peut ne se réaliser que sur une période de plusieurs années.

à propos du mouridisme. Ajoutons, pour conclure, que le regroupement au profit d'un marabout d'un certain nombre de prestations en travail satisfait très évidemment au principe de redistribution dont parle SAHLINS. Toutefois, des deux fonctions que cet auteur attribue à la redistribution, une seule paraît exister encore aujourd'hui. La fonction pratique, « logistique » (12), c'est-à-dire la redistribution physique des richesses et le soutien matériel du groupe paraissent bien réduits à l'époque actuelle (13). Par contre, la fonction instrumentale est indiscutablement très vivante : la centralisation (on ne peut plus guère parler de redistribution) constitue, pour reprendre les termes de SAHLINS, un « rituel de communion et de subordination à l'autorité centrale, elle sert de support, socialement parlant, à la structure communautaire ».

Il est significatif que ce type de support social ait prospéré chez les Wolof plutôt que chez les Serer. On retrouve ici une différence dans le caractère et l'organisation sociale des deux ethnies, sur laquelle P. PÉLISSIER d'abord, V. MARTIN ensuite, ont déjà attiré l'attention : « Le m'bind incarne beaucoup plus encore que le keur en pays wolof la cellule fondamentale de la société Serer. Le village n'ayant ni l'unité ni la cohésion qu'il a dans le Cayor et le Baol, *la vie sociale a un caractère beaucoup moins collectif* » (14).

CONCLUSION

Une question se pose à nouveau : quelle est la représentativité de Darou Rahmane II et des Mourides qui l'habitent ? Il me semble que cette représentativité n'est pas douteuse, à condition qu'on sache bien de quoi l'on parle. Darou Rahmane II est un village, habité par des paysans, ce n'est pas ou ce n'est plus un *daara*. Les habitants sont tous *taalibe* d'un même marabout, et l'on peut voir dans cette homogénéité un facteur de préservation, voire de renforcement des liens entre marabout et disciples. Pourtant, ces disciples sont libres, ils mènent leur vie et leurs affaires à peu près comme ils l'entendent, ils sont sortis par conséquent de la sujétion quasi absolue qui caractérise les *daara*. Assurément, l'influence de la tradition reste très forte à Darou Rahmane II; le marabout y exerce encore des pouvoirs que l'on peut juger considérables, et le fonctionnement du système mouride doit pouvoir y être observé dans de bonnes conditions. Une remarque cependant : le fait même que ce village constitue une petite communauté resserrée sur elle-même maintient ou favorise entre les paysans des relations purement séculières, distinctes des rapports à coloration religieuse, et pouvant assez paradoxalement entrer en concurrence avec ces derniers ou en modifier l'intensité (1).

Tout ce que répète la littérature au sujet de l'acharnement des Mourides au travail, de leur croyance à la rédemption ou à la sanctification par le travail, de l'équivalence entre prière et travail, et bien d'autres choses encore, ne vaut — ou n'a valu — probablement que pour les *taalibe* des *daara*. Une fois achevé son passage en *daara*, ou bien lorsque le *daara* se transforme en village (comme c'est le cas à Damou Rahmane II), le *taalibe* devient à peu de choses près un paysan comme les autres. Il ne travaille ni plus ni moins que les autres paysans; même en juillet, il dépasse bien rarement le chiffre de quarante-huit heures de travail par semaine, qui n'a pourtant rien d'excessif. Le reste du temps, son effort tombe très au-dessous de ce chiffre. C'est donc sur les possibilités climatiques et physiques locales que cet effort se modèle, et la doctrine supposée du mouvement mouride ne peut guère modifier une telle situation. Ce sont les activités ou métiers secondaires qui permettent à certains paysans de continuer à travailler toute l'année, sans d'ailleurs jamais dépasser les fatidiques quarante-huit heures par semaine, et même en restant généralement bien au-dessous de ce niveau.

(12) SAHLINS (1965), p. 143.

(13) Alors que d'après les informateurs, elle était importante pendant la période qui a immédiatement suivi la fondation du village.

(14) PÉLISSIER (1966), pp. 230-231, cité par MARTIN (1969), pp. 25-26. Texte souligné par Ph. C.

(1) Il est possible que le fonctionnement de la coopérative entraîne des effets de ce genre, actuellement ou dans un proche avenir. Dans un autre ordre d'idées, il est certain que les *santaane* qu'organisent les paysans entre eux concurrencent ceux du marabout.

La réalité n'a donc pas les couleurs romantiques dont on a pris l'habitude de la parer. Le dynamisme des paysans mourides de Darou Rahmane II est tout juste celui qu'on peut attendre de gens qui vivent dans une région déshéritée, et dont la philosophie semble bien se résumer dans une remarque désabusée recueillie par un géographe de l'O.R.S. T.O.M. : « Les *badolo* sont fatigués ! » Quant à dire que ces paysans sont exploités par leurs marabouts, c'est là une expression manifestement inappropriée.

Au strict point de vue économique, on peut dire avec POLANYI qu'il y a exploitation lorsqu'on observe une inadéquation permanente dans les rapports d'échange (2). Il peut arriver que cette inadéquation soit objectivement repérable et mesurable, mais la plupart du temps, elle ne peut être appréciée — et même elle n'existe — que subjectivement. Ni l'une ni l'autre de ces deux situations ne semble prévaloir à Darou Rahmane II. Les paysans sont à peu près unanimes à considérer *l'assaka* versée à leur marabout comme une sorte de redevance foncière parfaitement justifiée, et dont le montant ne leur semble pas exagéré. Quant au travail dont bénéficient le marabout et son père, les paysans le fournissent de bonne volonté; partager la *barke* de leur sérigne constitue à leur yeux la contrepartie bien suffisante d'une certaine d'heures de travail.

On pourrait s'étendre sur la nature du prélèvement effectué par les marabouts, sur la possibilité de l'assimiler à un surplus, sur la manière dont une somme de contributions minimales finit par se concentrer en quelques mains en raison d'une structure hiérarchique très vite rétrécie, et finalement sur l'affectation donnée à ce prélèvement (3). Malheureusement, on est bien obligé de constater qu'il est difficile, voire impossible, d'apprendre quoi que ce soit de précis concernant les puissants et les riches (4). Nous ne perdrons pas beaucoup à réfréner une curiosité qui, dans la mesure où elle ne peut être satisfaite, est tout simplement dépourvue de signification scientifique. A supposer qu'elle soit possible, la mesure globale du prélèvement opéré par la hiérarchie mouride (essentiellement sous forme de travail) ne nous apprendrait peut-être pas grand-chose. Bien plus importante, à mon avis, est la transformation qualitative que cette destination donnée au travail agricole a fait subir, ou tendu à faire subir, à la notion même de travail. Même si, à l'époque actuelle, le labeur du paysan mouride moyen est devenu quantitativement médiocre, et ne bénéficie en définitive que dans une faible mesure aux marabouts, il n'en reste pas moins que cette pratique collective a manifesté en son temps une véritable stratégie d'absorption de l'économie de marché. L'arachide et la traite envahissaient le Sénégal, mais le travail ne devenait pas toujours et partout une simple marchandise : on en faisait aussi, et peut-être surtout, le moyen de marquer à l'égard d'un sérigne une dépendance librement acceptée, et l'assurance de se mettre en ce monde et en l'autre sous la protection d'un intermédiaire nécessaire (5). Cette métamorphose infligée à une catégorie économique aussi fondamentale que le travail, cette lutte contre l'inévitable *entzauberung* que l'économie de marché fait subir au travail (6), invitent à considérer l'économie paysanne des Wolof mourides comme un système original dont l'étude contribuera certainement au progrès de la recherche théorique.

(2) A permanent inadequacy of ratios of exchange. POLANYI (1957), p. 159.

(3) Cf. S. AMIN (1969), pp. 182-183 : « L'apparition d'hommes d'affaires chez les Mourides permettra peut-être le transfert vers le commerce et l'industrie des capitaux ponctionnés sur le monde rural — si le monde rural le permet. » Cette vue semble très optimiste.

(4) Ce point doit être souligné. Tout n'est pas possible quand on fait des recherches directes, et ce qui est impossible n'offre aucune espèce d'intérêt. Cf. DEN HOLLANDER (1967), p. 14 : « One rarely learns much about the wealthiest and most powerful people, at least not directly. It is impossible to approach them on their own social level. The same is true of the very poorest, but in their case there are always informants who know a lot about them. In the case of the wealthy and powerful, there are not... »

(5) Cf. COUTY, *L'économie sénégalaise et la notion de dynamisme différentiel* (Etude publiée dans ce recueil).

(6) Voir sur ce point GOSSELIN (1966), pp. 134-140.

ANNEXE 1

LISTE DES ACTIVITÉS ET OCCUPATIONS RELEVÉES AU COURS DE L'ENQUÊTE

Mois	Général	Arachides	Mil/Sorgho	Niébé
Avril	Débroussage.			
Mai	Débroussage..	Décorticage des semences.		
Juin	Débroussage. Inspection des champs.	Décorticage des semences.	Semis.	
Juillet		Décorticage des semences. Semis. 1 ^{er} sarclage (<i>radu</i>). 2 ^e sarclage (<i>bayat</i>).	Semis. 1 ^{er} sarclage (<i>baybahaw</i>).	
Août		2 ^e sarclage (<i>bayat</i>). Tas d'herbes.	1 ^{er} sarclage (<i>baybahaw</i>). 2 ^e sarclage (<i>bayat</i>).	Sarclage (<i>bayat</i>).
Septembre ..		2 ^e sarclage (<i>bayat</i>). 3 ^e sarclage (<i>balarti</i>).	2 ^e sarclage (<i>bayat</i>). Repiquage du <i>sanyo</i> . 3 ^e sarclage du <i>sunu</i> (<i>ba- larti</i>).	
Octobre		Déterrage (<i>dekhi</i>). Mise en tas (<i>naf</i>).	Récolte du <i>sunu</i> .	
Novembre ..		Mise en tas (<i>naf</i>). Battage (<i>baty</i>).		
Décembre ..		Battage (<i>baty</i>). Vannage (<i>dyceri</i>).	Récolte du <i>sanyo</i> . Pilage des épis.	
Janvier		Battage (<i>baty</i>). Vannage (<i>dyceri</i>). Glanage.		
Février		Glanage.		
Mars		Glanage.		

ACTIVITÉS NON AGRICOLES.

Construction d'abris à Touba pour le *magal*.

Couture à la machine.

Cueillette ou ramassage de : bois mort; *dimb*, poires du Cayor, *Cordyla pinnata*; *mbum*, épinards, *Amaranthus viridis*; paille d'arachides, piquets, tiges de mil.

Cuisine.

Décorticage des arachides pour la cuisine.

Lavage du linge.

Nettoyage de la place du village (sur l'ordre du marabout).

Pilage des grains de mil pour la cuisine.

Portage de sacs d'arachide à la coopérative.

Portage de tiges de mil pour réparation et constructions.
 Puisage de l'eau.
 Ramassage (voir cueillette).
 Recherche de bétail égaré.
 Réparations de palissades (case, coopérative...)
 Transport : d'arachides, d'eau (provenant du forage de Missirah), d'engrais ou de fumier, de passagers en charrette (à M'Backé, etc.), de repas et d'eau de la maison aux champs, de semences (du secco de Missirah), de vivres achetés à l'extérieur (lait caillé, manioc...)
 Tressage de palissades neuves.
 Vente de (bois mort à M'Backé, Touba..., d'eau pendant le Magal de Touba).

OCCUPATIONS DIVERSES.

Occupations courantes.

Accompagner (un marabout à Touba...)
 Accouchement (et repos après).
 Baptême (annonce du, assistance à un, dans un autre carré; célébration du baptême dans le carré).
 Causerie dans le village, chez le marabout...
 Chasse.
 Condoléances après un décès.
 Dispensaire (attente au).
 Distribution de viande dans le village (participation à la).
 Enterrement (assistance à un).
 Inscription à l'impôt à Missirah.
 Jeu de cartes.
 Magal de Touba (assistance au).
 Maladie (maux de tête, d'yeux, coliques, piqûre de serpent).
 Mariage (assistance à un).
 Mission pour le compte du marabout.
 Prière à la mosquée.
 Promenade.
 Remboursement des semences.
 Repos.
 Réunion au village.
 Tressage des cheveux.
 Visites à des parents, etc.
 Voyages à Dakar, Diourbel, M'Backé, N'Dofanne (Sérigne N'Dindy), Touba.

Activités de la chefferie (Ousmane N'Diaye).

Aller chercher (engrais, mil de soudure, semences) au secco de Missirah.
 Convocation chez le chef d'arrondissement, à N'Dame.
 Distribution du mil de soudure.
 Perception de l'impôt dans le village.
 Persuasion des habitants de Darou Sine en vue du remboursement des semences.
 Porter l'impôt à l'arrondissement.
 Remboursement des semences à l'O.N.C.A.D. (Missirah).
 Stage des coopératives (au C.E.R. de N'Dame).

ANNEXE 2

Histoire de DAROU RAHMANE II, racontée par CHEIKH SYLLA
(27 juin 1967)

I. UN VIEILLARD, QUE CHEIKH SYLLA A CHARGÉ DE PARLER A SA PLACE.

C'est Sérigne N'Dindy qui a fondé ce village, en écoutant la voix de Sérigne Mustafa M'Backé (1), il y a trente-trois ans. Les gens venaient du Sine, de N'Doffane (2). Nous étions soixante-dix-neuf, des hommes, et des femmes pour leur donner à manger. Nous nous sommes installés ici à la période du *dekhi* (3). Nous avons apporté nos provisions, et en plus nous demandions l'aumône. Nous couchions sur la terre, sous les branches des arbres; nous avons simplement construit des abris (4) couverts avec des branches de *nger* (5). La première récolte a été merveilleuse : nous avons fait cinq cents quintaux d'arachides...

II. CHEIKH SYLLA, RASSURÉ SUR LE FONCTIONNEMENT DU MAGNÉTOPHONE, ÉCARTE LE VIEILLARD ET PREND LA PAROLE.

Mon père s'était donné (6) au grand-père de Sérigne Cheikh (7), Sérigne Touba (8) et il est resté avec Sérigne Touba jusqu'au jour où celui-ci l'a donné à Sérigne Mamadou Mustafa. Quand Sérigne Mamadou Mustafa mourut, mon père est demeuré avec Cheikh Amadou M'Backé. C'est mon père qui m'a remis (9) à Cheikh Amadou M'Backé, et je suis resté comme son grand fils. Mais le marabout de Darou Rahmane II, c'est Sérigne N'Dindy, encore appelé Sérigne Amadou Ba Sylla. Cheikh M'Backé est le marabout de Sérigne Amadou Ba Sylla.

Au commencement le village était un *daara*. Les Mourides étaient dans la brousse, ils construisaient leur case partout et cultivaient leurs champs. Sérigne Amadou Ba Sylla, Sérigne N'Dindy, était avec eux. Il construisit ici sa maison, il accompagnait ses *taalibe* et travaillait avec eux. Puis des compatriotes vinrent rejoindre les premiers *taalibe*. On traça (10) la place publique, on traça les rues (11), on habita un beau village.

Q. — Pouvez-vous nous expliquer ce que c'est que le mouridisme ?

R. — La voie mouride est un *tyosaan* (12). Je peux vous éclairer dans la mesure de mon savoir. Comment a été conçue cette voie (13) ? Les anciens qui m'ont appris ce que je sais m'ont dit que Sérigne Amadou Bamba entreprit d'être l'esclave de son maître. A l'époque où ceci se passait, il se comporta comme tout esclave se comporte à l'égard de son maître, jusqu'à ce que ce maître — qui est aussi le nôtre — lui fasse rejoindre les autres créatures. Ces créatures, ce sont les personnes qui sont venues dire à Sérigne Amadou Bamba : « Nous allons vivre avec toi, ta manière d'être nous convient, nous ferons tout ce que tu nous conseilleras de faire, nous nous abstenons de tout ce que tu nous interdiras. »

Sérigne Amadou Bamba continua à être l'esclave de son maître. A ceux qui étaient membres (14), et qui possèdent des noms connus qu'on peut citer, il a répondu en conseil-

(1) Fils aîné d'Amadou Bamba, Khalife général des Mourides du 25 juillet 1927 au 13 juillet 1945.

(2) N'Doffane, arrondissement de Diakhao, département de Fatick.

(3) C'est-à-dire de l'arrachage des arachides (octobre-novembre).

(4) *Mbar*.

(5) *Guiera Senegalensis*.

(6) *Dyebalu* : se mettre à la disposition d'un marabout, s'offrir, se dévouer.

(7) Sérigne Cheikh (ou Cheikh M'Backé), fils aîné de Mamadou Mustafa M'Backé qui fut le premier Khalife des Mourides après Amadou Bamba, aurait bien voulu succéder à son père, mais se vit évincer par Falilou M'Backé, actuel Khalife Général, deuxième fils d'Amadou Bamba. Sérigne Cheikh est le chef d'un certain nombre de Mourides qui semblent ne pas reconnaître Falilou : c'est le cas des villageois de Darou Rahmane II.

(8) Amadou Bamba, fondateur du mouridisme.

(9) *Dyokh*, donner, transmettre.

(10) *Khoti*, littéralement : déchira.

(11) S'il y a effectivement à Darou Rahmane un vaste *mpentye* (place), il est difficile de parler de rues mais le marabout embellit un peu la situation.

(12) Expression difficile à rendre. Les traducteurs disent : quelque chose qui a eu lieu à une époque précédant la génération actuelle. Kobès donne le sens suivant : commencement, origine, fondation. L'informateur veut probablement dire que le mouridisme est quelque chose d'assez ancien.

(13) *Yon* : route, voie, passage.

(14) En français dans l'entretien.

lant (15) de travailler pour leur maître, et c'est ce qu'ils firent. Il les envoya en d'autres lieux, où ils rencontrèrent à leur tour des gens qui leur dirent : « Nous voulons nous aussi être esclaves de Dieu avec vous. »

Cela, je le sais, c'est le comportement conforme à la voie.

C'est Dieu qui a conseillé le travail à ses esclaves, tel est son conseil. C'est aussi ce qu'a dit Sérigne Amadou Bamba lorsqu'il est venu, et les gens l'ont suivi dans ce qu'il a prêché. Ils ont suivi son conseil de travailler pour Dieu. Ils ont eu confiance, et sont devenus, eux aussi, des esclaves de Dieu. J'ai appris, chose plus certaine encore, que si tu es esclave de Dieu, à ta mort, Dieu te conduit au Paradis. Mais pour celui qui est envoyé sur terre et refuse d'être l'esclave de Dieu, demain Dieu saura de celui-là ce qu'il lui plaira d'en savoir dans sa miséricorde, et il le lui fera subir. Là s'arrêtent notre réflexion et notre science (16).

Sérigne Amadou Ba Sylla est né à N'Dindy, où se trouve la maison de son grand-père. Quant il eut grandi aux côtés de son père, Sérigne Mokhtar Mareme Sylla, il convint avec lui d'aller en Mauritanie rejoindre Sérigne Amadou Bamba. Il est alors resté chez les *Nâr* jusqu'à ce que Sérigne Touba quittât la Mauritanie et revint au pays, dans une région appelée Djolof. Ils sont toujours restés ensemble jusqu'à ce que Sérigne Touba quittât le Djolof pour s'aventurer dans l'intérieur du pays, jusqu'à N'Dyarem (17).

Sérigne N'Dindy demeura alors avec Sérigne Amadou Mustafa M'Backé, fils aîné de Sérigne Touba. Ce n'est que plus tard que Sérigne Amadou Mustafa lui dit de retourner chez son père, à N'Dindy. Ils s'entendaient bien, tous les deux; ils avaient les mêmes pensées.

Quand Sérigne N'Dindy fut revenu chez son père, celui-ci lui donna l'ordre de se diriger vers l'Orient : « Tu sortiras du village, à un kilomètre ou un kilomètre et demi de distance, tu habiteras là-bas et tu y installeras ton *daara*. » Il habita donc là-bas et installa son *daara* qu'il appela Darou. Ce Darou-là, on le considérait comme apparenté à N'Dindy, et on l'appelait Darou N'Dindy. Il resta là-bas avec ses *taalibe*; ceux-ci cultivaient beaucoup. Le nombre des *taalibe* augmenta, leur famille les rejoignit, le village grandit, on y cultiva chaque année du mil et de l'arachide. Tout cela marcha ainsi pendant des années.

Sérigne Amadou Mustafa appela alors Sérigne N'Dindy à N'Dyarem et lui dit : « Viens, tu vas me chercher des terres dans le Sine, dans la région de N'Doffane. » Quand il fut parti pour trouver la terre cherchée, il rencontra un « chef » (18) du nom de Mahékor, qui lui fit conclure un accord avec ses *dyaraf* (19). Ils ont fait le tour de la terre en question.

A son retour, Sérigne N'Dindy dit au marabout : « J'ai vu la terre. » Le marabout lui demanda : « Es-tu satisfait de cette terre? Irais-tu la cultiver pour moi? » Sérigne N'Dindy répondit : « Oui. Je suis content que tu m'envoies là-bas, et content de travailler pour toi. » Partout où tu m'enverras, je serai heureux de travailler pour toi. » Le marabout lui répondit : « Alors, *Bisimilay* (20) », et lui fit conclure un accord avec un nommé Mamour Diouf, son *dyawriny* (21). Une fois là-bas, ils firent un travail droit, un travail conforme à la voie.

Le travail était important, mais Sérigne Amadou Ba Sylla n'en tirait pas orgueil. Il n'en donnait rien à sa femme, rien à aucun de ses parents ou à son fils pour que cela leur serve. Cela dura longtemps. A la fin, Sérigne Amadou Mustafa le fit appeler pour qu'il revînt chez lui. Il lui dit : « J'ai à Touba une autre terre et je voudrais qu tu ailles la voir afin que tu puisses y travailler avec des *taalibe*. Mais d'abord, il convient de la voir. » Et il lui indiqua que cette terre était située dans les environs de Missirah. A son arrivée là-bas, Sérigne Amadou Ba Sylla observa la terre, il la regarda encore et encore, très exactement. Puis il alla dire à Sérigne Amadou Mustafa : « J'ai vu la terre en question. » Le marabout lui demanda : « Est-ce une bonne terre? A-t-elle beaucoup de *mbahay* (22)? Es-tu content de travailler pour moi? » Sérigne Amadou Ba Sylla répondit : « Je suis content de travailler pour vous, et quel que soit l'endroit où vous me demanderez d'exécuter un travail pour vous, je serai content de le faire. »

Quand Sérigne Amadou Ba Sylla arriva ici, à Darou Rahmane pour commencer le travail, la contrée était habitée par des Peulhs. Les Peulhs n'étaient pas du tout satisfaits que le marabout Amadou Ba Sylla vienne travailler ici. Ils se sont levés et se sont battus avec lui. Ils luttaient pour que Sérigne Amadou Ba Sylla ne travaille pas à Darou Rahmane II. Ils se

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

(16) Réflexion : *halaat*; Science : *ham-ham*.

(17) Nom wolof de Diourbel, signifiant : le passant admire.

(De *dyar*, ou *n'dyar*, passer par un endroit; et *em* ou *yem*, être dans l'admiration.)

(18) En français dans l'entretien. Il doit s'agir du *Bur* Sine.

(19) Voir glossaire.

(20) Au nom de Dieu. S'emploie pour conclure un accord.

(21) Voir glossaire.

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

sont battus avec leur savoir, ils se sont battus avec leurs moyens, ils se sont battus avec tout ce qui — espéraient-ils — empêcherait les nouveaux arrivants de travailler en cet endroit. Cela inquiéta Sérigne Amadou Ba Sylla au point qu'il retourna en parler à Sérigne Amadou Mustafa de la manière la plus claire. Un jour, les Peulhs sont allés jusqu'à dire à Sérigne Amadou Ba Sylla qui venait vers eux dans une intention pacifique : « Que tes pieds s'arrêtent ici ! N'approche pas de nous ! Si tu viens jusqu'à nous, nous te tuerons ! » Cela, Sérigne Amadou Ba Sylla ne le crut pas; un *taalibe* qui l'accompagnait n'écoula pas les Peulhs, et ces derniers sont arrivés sur eux. Sérigne Amadou Ba Sylla et son *taalibe* ont alors rebroussé chemin et ils ont dit à Sérigne Amadou Mustafa : « Même si nous avons voulu parler avec les Peulhs, c'était impossible car ils voulaient nous tuer. »

Sérigne Amadou Mustafa a alors décidé d'aller voir Drouet, le gouvernement, qui était là et qui dirigeait le pays, pleinement responsable. A cette époque, le gouvernement était français, c'étaient les Français qui étaient là. Il a discuté avec eux de ce problème. Ils lui ont répondu : « Nous allons prêter attention à cette question, nous nous en occuperons. » Ils ont alors envoyé leurs messagers, qui ont consacré leur attention au problème. Ils ont constaté que tout ce qu'avaient rapporté Sérigne Amadou Ba Sylla et Sérigne Amadou Mustafa concernant la question des Peulhs était parfaitement conforme à la vérité (23). Le gouvernement français a aussitôt mis en mouvement son savoir et sa force. Il s'est transporté jusqu'à cet endroit, l'endroit d'Amadou Ba Sylla (qui y travaillait pour le compte de Sérigne Mamadou Mustafa). Parmi les gens qui étaient installés ici et qui étaient des *kal* (24) de Sérigne Mamadou Ba Sylla du côté des Peulhs, certains, belliqueux et querelleurs, étaient particulièrement récalcitrants. Ceux-là, le gouvernement français les arrêta, et ce fut comme si le malheur se soulevait pour leur tomber dessus. Une fois arrêtés, on les emmena, on les enferma, et certains sont morts en prison. D'autres furent libérés après avoir purgé leur peine. Le gouvernement français envoya ici son savoir, et son savoir, c'est le Tribunal. Le Président du Tribunal et tous les membres sont venus ici pour partager la terre. Ils ont porté sur elle un jugement qu'ils ont écrit sur un papier, après quoi ils ont remis cette terre à Sérigne Amadou Mustafa. Telle fut la façon dont les choses marchèrent désormais dans le village. Le travail marcha mieux encore, il augmenta; auparavant, nous produisions cinq cents quintaux, mais à la fin on en produisait mille cinq cents. Il y avait aussi des greniers qu'on n'arrivait pas à évaluer, et jusqu'à aujourd'hui, je n'ai jamais vu de greniers aussi grands (25).

Encore aujourd'hui, il arrive assez souvent que les Peulhs laissent leurs animaux passer dans les champs, et causent des dégâts. Mais on ne se bat pas. Et si vous constatez qu'on ne se bat pas, c'est parce que les gens (du village) sont bien élevés, de sorte qu'ils sont capables de contenir leur colère. Normalement, si une bête abîme les champs de quelqu'un, il est logique que le propriétaire se querelle avec le maître de l'animal, mais heureusement, les gens sont bien élevés. C'est une assemblée de gens bien élevés qui se sont rencontrés ici... (26).

Tout ce que j'ai raconté continua jusqu'au moment où Sérigne Amadou Mustafa, marabout de Sérigne Amadou Ba Sylla, lui dit : « J'ai maintenant une autre terre, où je compte aller travailler moi-même avec mes *taalibe*. Je voudrais que tu ailles la voir pour moi. » Sérigne Amadou Ba Sylla quitta alors Darou Rahmane II pour aller voir cette terre, qui était située dans le Sine-Saloum. Quand il l'eut observée, il en fit tout le tour. Revenu ici, il fit savoir à Sérigne Amadou Mustafa qu'il avait vu la terre. Sérigne Mustafa lui demanda : « Sera-t-il facile de la cultiver ? — Oui, répondit Sérigne Amadou Ba Sylla, on peut la cultiver. — Serais-tu content d'aller y travailler pour moi et pour Dieu (27) ? — Oui, je serai heureux de travailler pour toi; quel que soit l'endroit où il te plaira de m'envoyer, je serai toujours heureux d'y travailler pour toi. — Tu iras donc », répliqua Sérigne Amadou Mustafa.

Il y alla en effet, avec des *ndongo*, c'est-à-dire des mourides porteurs de la ceinture de cuir (28); ces mourides n'ont pas de besoins et pas d'enfants; ils obéissent à tout ce qu'on leur

(23) *Lu sakh la, lu dögu la*, littéralement : quelque chose de germé. Une « vérité germée », c'est une vérité ferme, immuable.

(24) Voir glossaire.

Dans l'entretien rapporté ici, l'allusion est peu claire. Il semble que Sérigne Amadou Ba Sylla ait été *kal* de certains Peulhs, bien qu'il soit indubitablement *Ger* (non casté).

(25) Les évaluations quantitatives en quintaux (*barigo*) sont toujours relatives à l'arachide. Les greniers (*saha*) contiennent le mil.

(26) On voyait sur la place du village, pendant la saison des pluies de 1967, un enclos contenant les bêtes saisies lors de tels incidents; les propriétaires ne pouvaient les recouvrer que contre paiement d'une amende.

(27) Ou peut-être : « Pour moi, par amour de Dieu. » De toute façon, Dieu n'est cité qu'en second : « *Ligeval ma fa ngir Yalla.* »

(28) Littéralement : « Qui en sont au stade de s'attacher le cuir » (*tak sen der*). Les *tak-der* sont les jeunes mourides qui forment la population des *daara*.

Voir glossaire.

dit, ils ne font rien de ce qu'on leur interdit. Ils sont partis dans le Sine-Saloum, vers Sadio (29), pour y abattre les arbres. Lorsque cette tâche fut achevée, ils fondèrent un petit établissement qui devint un village. Ce village est situé à l'est de Taïf et à l'ouest de Sadio. Ce village, Saha Adatou (30), est celui où Sérigne Amadou Ba Sylla vécut le plus longtemps. Il y a accompli un travail aussi important qu'à N'Dindy et à Darou Rahmane.

Quand Cheikh Amadou Mustafa partit au Paradis, où il se trouve maintenant, Cheikh Amadou M'Backé, qui est le Khalife de Sérigne Amadou Ba Sylla (31), lui conseilla d'aller visiter le Sine, et les *taalibe* qu'il y avait laissés, pour s'occuper à nouveau de l'embellissement de sa maison car il avait quitté ces lieux depuis longtemps. Il retourna donc dans le Sine, il convoqua les habitants pour leur transmettre le message envoyé par Cheikh Amadou M'Backé, et leur apprendre que celui-ci devait représenter Cheikh Amadou Mustafa et surveiller leurs familles en tant que Khalife. Les habitants furent très satisfaits. Cheikh Amadou Ba Sylla remit à neuf la maison et le village, il s'y fixa (32) et y prêcha l'Islam au nom de Sérigne Amadou Bamba. Depuis, il ne cesse de prêcher l'Islam. Les gens viennent à lui dans l'Islam, un Islam pur, prêché par Amadou Bamba, la voie mouride. Aujourd'hui, Sérigne N'Dindy est toujours à N'Doffane, dans le Sine. S'il le désire, il peut aller à N'Dindy chez son grand-père, son père et ses parents. Il peut aussi venir ici, à cause de l'attrait qu'exerce Touba, ou pour nous rendre visite à nous, habitants de Darou Rahmane II qui sommes là sous ses ordres. Il est également libre, si cela lui plaît, d'aller dans le Sine rendre visite aux gens qui sont aussi sous ses ordres et qui travaillent pour Dieu et le Prophète d'après le conseil de Sérigne Amadou Bamba. Mais de toutes ces visites, celles qu'il fait dans le Sine sont les plus nombreuses; on peut même dire qu'il habite là-bas.

ANNEXE 3

LA RÉCOLTE DES ARACHIDES DU KHALIFE GÉNÉRAL

Il a été souvent question, au cours de ce rapport, de travaux collectifs sur les champs des marabouts. A titre documentaire, je donne dans cette annexe un second extrait du journal d'enquête tenu en 1967. Il concerne la récolte des arachides à Touba Bogo, sur les champs du Khalife Général de l'époque, Sérigne Falilou M'Backé.

24 octobre 1967.

Toute la nuit du 23 au 24, utilisant les hauts-parleurs installés la veille pour la visite de l'adjoint du préfet et du chef d'arrondissement, des chanteurs ont hurlé des chants mourides. Les camions annoncés par Sérigne M'Backé Fadiama (1) sont venus prendre les gens en pleine nuit, vers cinq heures du matin. Il serait interdit, d'après Sérigne M'Backé Nioro (2), de « déterrer » la nuit, alors qu'autrefois cela se faisait couramment, paraît-il. Les camions ne regagneront Missirah que très tard dans la soirée, remplis de gens chantant à tue-tête...

Notre départ n'a lieu que vers huit heures. Il a été retardé par l'attente de Sérigne M'Backé Nioro, d'Amsata Dieye (3) (qui apporte solennellement tapis et parapluie venus de Shangaï), et surtout de Cheikh Sylla (4), qui n'ira d'ailleurs que jusqu'à Touba : les habitants de Darou Rahmane II ne vont pas récolter les arachides de Touba Bogo, ils travailleront, sur l'ordre de Sérigne Cheikh M'Backé, à récolter le champ du gardien du tombeau de Sérigne Modou Mustafa (père de Sérigne Cheikh...). Il semble qu'il y ait volonté de leur part de se rendre utiles à Cheikh M'Backé et non à Sérigne Falilou.

Les 2 CV chargées de marabouts s'ébranlent enfin vers Touba et l'est de l'arrondissement. L'une d'elles crèvera ignominieusement dans un chemin creux, malgré la *barke*.

(29) Dans l'arrondissement de Colobane (département de Gossas).

(30) Telle est l'orthographe portée sur la carte de l'I.G.N. au 1/200 000°. Dans le répertoire des villages, on lit Sandatou.

(31) Cette remarque semble bien confirmer que les *taalibe* de Sérigne N'Dindy ne reconnaissent pas l'autorité de Falilou en tant que Khalife.

(32) Littéralement : il y germa. En réalité, Sérigne N'Dindy fonda encore d'autres villages (au moins neuf), tous actuellement commandés par ses descendants (c'est le cas de Darou Rahmane II) ou ses *taalibe*.

(1) Marabout habitant Missirah.

(2) Marabout habitant Missirah, ancien président de la Coopérative.

(3) Notable Tidjane habitant un hameau proche de Missirah.

(4) Marabout, chef réel du village de Darou Rahmane II.

Les champs de Touba Bogo couvrent une étendue considérable, mais il s'agit en fait de parcelles de 1 à 2 ha, semble-t-il. Additionnées, ces parcelles totaliseraient environ 2 500 ha, selon le chef de village de Touba Bogo, plus vraisemblablement 4 000 ha, selon l'assistant technique de la Satec à N'Damé. A noter que Cheikh Tidjane Sy donne un chiffre voisin de cette dernière estimation. Il faudrait d'ailleurs distinguer entre parcelles de mil et d'arachides, ainsi qu'entre parcelles cultivées ou non.

Après avoir traversé le village de Touba Bogo, nous nous dirigeons vers les deux champs dont « sont chargés les gens de Missirah » sous la conduite de Cheikh Ata (5), mais c'est en fait Isma (6) qui semble diriger les opérations. Diriger n'est peut-être pas tout à fait le mot à employer : le travail se fait dans un beau désordre.

On observe un noyau actif, qui va et vient rapidement d'une limite du champ à l'autre; il est composé :

- de chanteurs, de danseurs et de joueurs de tam-tam,
- d'individus qui suivent les chanteurs, la *dialla* sur l'épaule,
- et de personnes qui déterrent véritablement les arachides...

Les photos de COPANS donnent une idée très juste de la confusion spectaculaire dans laquelle se fait l'opération. Un peu partout, dans le reste du champ, on voit des grappes de gens, porteurs ou non d'outils, qui grattent la terre négligemment ou qui bavardent. « Tout cela, c'est de la gymnastique saint-louisienne », dira ironiquement l'assistant technique de N'Damé (comme les *taalibe* tidjanes, les Saint-Louisiens en général ont une réputation de paresse bien établie). Beaucoup de jeunes, en pantalon de tergal et lunettes de soleil. Quelques enfants, munis de bâtons, suivent plus ou moins le groupe actif, en faisant mine de rassembler en tas les arachides déterrées (en fait, ce travail ne sera fait systématiquement que plus tard, dans l'après-midi). Les notables vont et viennent, sans donner aucun ordre, et plutôt en spectateurs. Si l'on en juge par l'emplacement du groupe actif, les trois-quarts du champ devraient être déjà récoltés; en réalité, il est difficile d'en être certain, car la partie déjà récoltée semble n'avoir été traitée que par plages discontinues. Le groupe actif n'est d'ailleurs pas homogène; il se décompose parfois en deux fronts venant à la rencontre l'un de l'autre; de temps à autre, quelques excités se détachent et « déterrent » comme des enragés, en poussant des cris sauvages, mais jamais très longtemps. Bref, un véritable mouvement brownien.

Sous les arbres, ont été disposés des fûts d'essence contenant de l'eau, pour éteindre la soif des travailleurs. On a un certain souci du détail, puisqu'à la surface de cette eau, flotte une vieille boîte de tomates destinée à servir de verre. Un homme âgé ramasse ces boîtes au moment où le champ est à peu près terminé. On voit aussi un *ndongo* du *daara* voisin; il a l'air très fruste dans sa chasuble de toile à sac, et porte l'inévitable ceinturon de cuir. Sur sa tête, une bassine pleine d'eau (qu'il offre aux gens) aplatit son épaisse chevelure. On nous apprend que ce sont ces *ndongo* qui sont responsables des semis et des sarclages — lesquels ont été faits avec soin : il y a très peu d'herbes dans ce champ. On ne ferait appel aux gens que pour la récolte... L'assistant technique de N'Damé prétend d'ailleurs que la ferveur diminue de plus en plus. De fait, ce matin, M'Backé Diouf est parti travailler dans son champ à lui, sans gêne aucune; il a tout simplement envoyé son petit garçon, Sam, à sa place. Sur le champ où nous sommes, il y a à peu près 300 ou 400 personnes dont un tiers travaillent.

La bassine du *ndongo* porte une inscription arabe à la peinture blanche qui se lirait *badoho*. D'après Mustafa, le vulgarisateur de la S.A.T.E.C., ce serait une « parole contre les mauvaises langues ».

C'est le *daara* voisin qui est chargé de préparer le repas qui sera offert aux travailleurs. Malheureusement, ce repas n'est qu'un *dakhin mop*, austère mélange de riz, d'arachides, de niébe, d'eau et de sel, sans huile. Nos enquêteurs le dédaignent. Impossible de savoir par qui exactement le repas est fourni. Pas par le Khalife, semble-t-il, encore que certains informateurs le prétendent; plutôt par Cheikh Ata, ou par le chef de village de Missirah, Sérigne Isma...

Le premier champ fini, on passe au suivant. Deux nouveautés remarquables :

- Un personnage à lunettes et chapeau de cow-boy, qui se dit « technicien des Eaux et Forêts », s'avance et fait face au front des récoltants, en disant : « *Kaddi*, — *kaddi!* » Il entend protéger les minuscules *Acacia albida* que son service a plantés dans le champ, et qui, presque invisibles, sont signalés par un bâtonnet piqué dans le sol.

(5) Marabout habitant M'Backé, père de Sérigne M'Backé Nioro.

(6) Marabout chef de village de Missirah.

— Une troupe de musiciens apparaît. Elle est composée d'un chanteur (dont la voix est magnifique) et de plusieurs individus portant un haut-parleur avec sa batterie, doté de deux pavillons, ou jouant le rôle de choristes. Voilà à peu près ce qu'ils chantent (tout le temps la même chose, et tout le temps le même air), en wolof bien entendu : « Le Prophète est à Makké (La Mecque) et à Medina... »

On voit de plus en plus de gens assis et ne faisant rien. Une sorte de contremaître passe, en criant avec énergie : *Ay thiamu diok*, ou encore : *Diok len, murid, diok len*. Ce qui voudrait dire : « Debout, mourides, courage ! » Effet nul : personne ne s'émeut.

Vers onze heures, un camion apporte un nouveau chargement. Il comprend un petit contingent de femmes, qui ne feront guère que rassembler — ou faire semblant de rassembler — les tas d'arachides avec des bâtons.

En fin de compte, les gens ne semblent être venus que pour se rencontrer et se faire voir; le travail est occasionnel et désordonné. Pourtant, assez miraculeusement, le champ finit par être récolté — probablement assez mal, mais le reste sera glané par les *tak-der*.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Ouvrages et articles ronéotypés ou multigraphiés

- BEHRMANN L. (1967). — The political influence of Muslim brotherhoods in Senegal. *Ph. D. Dissert.*, Boston Univ.
- COPANS J. (1968). — *Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol*. Vol. 2, O.R.S.T.O.M., Dakar.
- COUTY Ph. (1968). — *Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol*. Vol. 1, O.R.S.T.O.M., Dakar.
- DUMONT F. (1968). — *Essai sur la pensée religieuse d'Amadou Bamba (1850-1927)*. Univ. Dakar, Fac. Lettres et Sciences humaines, 3 vol.
- GOUET G. (1960). — Enquête emploi du temps. Temps de travaux, *R.C.A.* (1959-1960).
- LACOMBE-ORLHAC M. (1967). — *Contribution à l'étude de l'emploi du temps du paysan dans la zone arachidière* (Hanene, Sénégal). I.S.E.A., Dakar.
- LERICOLLAIS A. (1969). — *Un terroir serer du Sine (Sénégal) : Sob (arrondissement de Niakhar)*. O.R.S.T.O.M., Dakar.
- MARTIN V. (1969). — *Structure démographique de la famille chez les Serer et les Wolof*. Fraternité Saint-Dominique, Dakar.
- SY C. T. (1965). — *Traditionalisme mouride et modernisation rurale au Sénégal*. E.P.H.E., Paris.
- VILLENEUVE M. (1960). — Contribution à CINAM/SERESA : Rapport sur les perspectives de développement du Sénégal. La région arachidière 1^{re}-5^e parties. *Etude régionale*, annexes, 1-5 (1) à 1-5 (37), Dakar.
- WADE A. (1966). — La doctrine économique du mouridisme. Fac. Droit et Sc. Econ. de Dakar. (Cet article a été publié dans le quotidien *Dakar-Matin* à partir du 7 octobre 1969.)

II. — Ouvrages et articles imprimés

- AMIN S. (1969). — *Les milieux d'affaires sénégalais*. Paris, Ed. de Minuit.
- CHAYANOV A. V. (1966). — *The theory of peasant economy*, ed. by D. Thorner, B. Kerblay, R. E. F. Smith. *Amer. Econ. Assoc.* Homewood (Illinois).
- CLARK C. & HASWELL M. R. (1965). — *The economics of subsistence agriculture*. Londres, Macmillan.
- COHEN P. S. (1967). — Economic analysis and economic man (some comments on a controversy). In : *Themes in Econ. Anthropol.*, R. Firth ed. A.S.A. Monogr., n° 6, Londres, Tavistock Publ., pp. 91-118.

- COUTY P. (1968). — La structure des économies de savane africaine. *Cah. O.R.S.T.O.M., Sér. Sc. hum.*, V, 3.
- DEN HOLLANDER (1967). — Social description : the problem of reliability and validity. In : *Anthropologists in the field*, D.G. Jongmans et P.C.W. Gutkind eds., Assen, Van Gorcum et C^{is}.
- DORSEMAINE G. (1968). — *Manuel de la culture des mils et sorghos dans le Bassin arachidier du Sénégal*. Minist. Développement rural et S.A.T.E.C., Dakar.
- FRANKENBERG R. (1967). — Economic Anthropology (the anthropologist's view). In : *Themes in Econ. Anthropol.*, R. Firth ed., ASA Monogr. n° 6, Londres, Tavistock Publ., pp. 47-89.
- GATIN A. (1968). — *Manuel de la culture de l'arachide au Sénégal*. Minist. Développement rural et S.A.T.E.C., Dakar.
- GODELIER M. (1967). — Objet et méthodes de l'anthropologie économique, In : *L'Economie et les sciences humaines*. G. Palmade, dir., Paris, Dunod, t. 1, pp. 71-122.
- GOSSELIN G. (1966). — Anthropologie du travail. *Cah. internation. Sociol.*, vol. XLI, pp. 134-150.
- GUILLARD J. (1965). — *Golonpoui : Analyse des conditions de modernisation d'un village du Nord-Cameroun*. Paris, Mouton.
- JOHNSON R. (1967). — Conception du travail dans le milieu traditionnel africain. *Rev. Psychopathol. afric.*, Dakar, 3 (2), pp. 293-297.
- JOY L. (1967). — One economist's view of the relationship between Economics and Anthropology. In : *Themes in Econ. Anthropol.*, R. Firth ed., A.S.A. Monogr. n° 6, Tavistock Publ., Londres, pp. 29-46.
- KOBES A. et ABIVEN O. (1923). — *Dictionnaire wolof-français*. Mission Catholique, Dakar.
- LINDER S.B. (1968). — Ekonomisk eskatologi. *Svenska Dagbladet* (3 août).
- LINDER S.B. (1969). — Den rastlösa välfärds människan, Stockholm, Bonniers.
- MALINOWSKI B. (1968). — *Une théorie scientifique de la culture*. Paris, Maspero.
- MARTY P. (1917). — *Etudes sur l'Islam au Sénégal*. Paris, Leroux, 2 vol.
- MONTEIL V. (1966). — Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal. In : *Esquisses Sénégalaises, Initiat. Et. afric.*, n° XXI, Dakar, I.F.A.N., pp. 159-202.
- PANOFF M. et F. (1966). — *L'ethnologue et son ombre*. Paris, Payot.
- PÉLISSIER P. (1966). — *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Imprimerie Fabrègue, Saint-Yrieix.
- POLANYI K. (1957). — *The great transformation*. Beacon Press, Boston.
- POLANYI K. (1957). — The economy as instituted process. In : *Trade and market in the early empires*, K. Polanyi, C.M. Arensberg et H.W. Pearson eds., Glencoe (Illinois).
- POLLET et WINTER G. (1968). — L'organisation sociale du travail agricole des Soninke (Dyahunu, Mali). *Cah. Et. afr.*, vol. III, 4^e Cah., n° 32, pp. 509-534.
- RODINSON M. (1966). — *Islam et Capitalisme*. Paris, Seuil.
- SAHLINS M. (1965). — On the sociology of primitive exchange. In : *The relevance of models for soc. anthropol.*, M. Banton ed., A.S.A. Monogr. n° 1, Londres, Tavistock Publ., pp. 139-236.
- UDY S.H. (1959). — Organization of work : a comparative analysis of production among non industrial people. *Behaviour Sci. Monogr.*, New Haven.
- UDY S.H. (1966). — *Work in traditional and modern society*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J.

Jean ROCH.

Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : KAOSSARA

Introduction.

Cette enquête se fixe les mêmes buts et utilise les mêmes moyens que celles menées par Philippe COUTY et Jean COPANS, respectivement à Darou Rahmane II et Missirah. Les trois villages font partie d'une région écologique homogène et sont tous situés dans l'arrondissement de Ndamé (Baol).

Mon étude ne concerne que le travail agricole, car je n'ai pu m'installer à Kaossara qu'en début de saison des pluies. L'enquête ne porte donc que sur le second semestre de l'année 1968 qui coïncide avec la période de pleine activité agricole. Je manque par contre de l'information nécessaire pour traiter des occupations non agricoles, exercées principalement en saison sèche, surtout pendant les mois de janvier, février et mars.

Je ne reprendrai pas les arguments en faveur de l'étude détaillée du travail en pays mouride (1). J'indiquerai seulement quelles sont à mon sens les deux questions majeures qu'elle soulève. La première concerne l'importance relative du « surtravail » dont bénéficient les marabouts. La seconde, plus importante encore, est celle-ci : le système des prestations de travail gratuit consenties par les *taalibe* (2) est-il en mesure de modifier le mode de production agricole dans la partie du bassin arachidier contrôlée par la confrérie mouride ? Il importe donc non seulement de mesurer l'emprise exercée par les marabouts sur la production agricole, mais encore d'analyser les fondements et le contenu des rapports de production observés pour interpréter s'ils se rattachent ou non au même système productif. On sera donc en présence ou d'une structure intégrée ou au contraire de différents secteurs de l'activité productive qui n'entretiennent entre eux aucune relation nécessaire et n'interfèrent pas. Dans le second cas, on constaterait l'incapacité du mouridisme à se constituer en société globale, puisqu'on pourrait isoler les institutions spécifiques du mouridisme de celles plus générales qu'on rencontre à la fois chez les mourides et dans l'ensemble du territoire sénégalais.

(1) Cf. COUTY, *Emploi du temps...* (publié dans ce recueil), p. 85.

(2) Voir glossaire.

OBJET ET PROCEDURE DE L'ENQUETE LES DIFFICULTES THEORIQUES ET PRATIQUES RENCONTREES

L'objet de l'enquête.

Le travail agricole est le principal facteur de production dans la société sénégalaise. A ce titre, il s'impose déjà comme un objet de recherche privilégié. La nécessité d'une telle étude s'affirme encore plus quand il s'agit de la société mouride.

1) Toute la bibliographie relative au mouridisme, fort nombreuse et de valeur très inégale, aborde inévitablement la question du travail sous deux aspects.

— Elle rappelle d'une part que le fondateur de la confrérie, Amadou Bamba, ainsi que ses successeurs, considèrent le travail, plus encore que la prière, comme la pierre angulaire de la doctrine musulmane. C'est ce qui vaut au lecteur quelques poncifs bien établis tels que : le mouridisme c'est la « sanctification par le travail », « rédemption par le travail », etc.

— Le second thème favori de la littérature relative à la confrérie est encore plus marqué : il fait allusion à la pratique qui résulterait de la doctrine qui précède, selon laquelle les *taalibe* mourides seraient des travailleurs acharnés, tenus notamment de consentir un « surtravail » gratuit considérable en faveur de leurs marabouts.

Une pareille insistance ne pouvait manquer de nous amener à vérifier si l'enseignement d'Amadou Bamba et la pratique des fidèles justifient ce qui est dit et écrit à propos du travail chez les mourides. Philippe COURTY s'est attaché à l'analyse de la doctrine (3). Quant à la pratique, seule une analyse détaillée de l'emploi du temps paysan pouvait apporter le minimum d'informations nécessaires en fixant notamment l'intensité globale des prestations de travail et leur répartition. L'enquête menée à Kaossara, comme celles menées à Darou Rahmane II et Missirah cherchera à donner la mesure aussi précise que possible d'un phénomène qu'on traite généralement sans le connaître, à partir d'informations superficielles ou de sources datées de plusieurs dizaines d'années.

2) Les paysans mourides affirment eux-mêmes que leur salut dépend de leur acharnement au travail, ainsi que l'aurait enseigné le fondateur de la confrérie. En revanche, ils ignorent à peu près tout de l'enseignement mystique d'Amadou Bamba, ceci parce qu'ils sont illettrés la plupart du temps et incapables de connaître directement la pensée religieuse du fondateur. Ainsi, la pratique religieuse des mourides s'analyse essentiellement comme une pratique sociale qui valorise le travail. Le cas extrême est représenté par les *Baye-Fall* de Cheikh Ibra Fall, le plus fidèle compagnon d'Amadou Bamba. Le village de Kaossara, cadre de cette enquête, est précisément composé de *Baye-Fall*. J'ai pu vérifier qu'à leurs yeux l'observation correcte de l'Islam se réduit à quelques règles de conduite très élémentaires qu'on peut exprimer de la façon suivante : croire en un Dieu unique qui est Allah (4), reconnaître que Mohammed est son prophète, travailler et obéir fidèlement à son marabout. Les interviews que j'ai multipliées dans ce sens m'ont confirmé que les *Baye-Fall* n'observent ni le jeûne du Ramadan, ni les prières rituelles, ne vont pas en pèlerinage à la Mecque, et affirment avoir été nommément dispensés de toute pratique culturelle par Amadou Bamba. Les mourides non *Baye-Fall*, sans doute moins laxistes dans leur comportement religieux, sont eux-mêmes considérés par les Musulmans intégristes comme peu orthodoxes, voire traités d'hérétiques.

Il existe bien entendu des musulmans lettrés chez les mourides, capables de lire et d'enseigner le coran : on rencontre donc des hommes bien informés des prescriptions

(3) Cf. COURTY, *La doctrine du travail...* (publié dans ce recueil), p. 67.

(4) Prononcé *Yalla* par les Wolofs.

coraniques. Ils sont cependant la minorité ; la grande masse des fidèles est constituée d'hommes frustes, dont l'attachement à l'Islam s'exprime avant tout dans la vie quotidienne, principalement par le travail. Cette circonstance a été bien exploitée par les leaders du mouvement qui ont appelé leurs *taalibe* à leur consacrer gratuitement une partie de leur force de travail. On reconnaîtra ainsi dans toute la région mouride deux secteurs bien distincts de l'activité productive : l'un est celui de la production familiale qui présente les mêmes caractères à travers tout le territoire sénégalais, l'autre est spécifique au mouridisme et comprend l'ensemble des prestations de travail gratuit consenties par les fidèles en faveur de leur marabout. On est ainsi en présence d'une division sociale du travail propre au mouridisme.

Techniques d'enquête.

Difficultés théoriques et pratiques rencontrées.

L'objet de l'enquête consiste à repérer l'ensemble des formes du travail agricole dans le village de Kaossara et d'en donner la mesure la plus précise possible. Le procédé obligatoire était ainsi l'utilisation de questionnaires spécialisés passés périodiquement tout au long de la saison agricole. Faute de pouvoir couvrir l'ensemble de la population, j'ai dû retenir quelques familles seulement. Deux types de questionnaires étaient utilisés, l'un relatif au travail de l'exploitation familiale, l'autre concernant le travail collectif, qu'il s'agisse de l'entraide agricole ou des prestations de travail au marabout. Les questionnaires étaient passés par enquêteur résidant dans le village. Concrètement, les opérations se déroulaient comme suit :

Questionnaires relatifs au travail de l'exploitation familiale.

L'enquêteur passait chaque soir dans les huit carrés choisis, dont quatre seulement seront évoqués ici. Il s'agit donc d'un procédé rétrospectif, rassemblant pour chaque actif les renseignements les plus détaillés possible : indication de l'horaire de travail individuel pour chaque opération culturale (avec inscription du terme vernaculaire pour éviter toute confusion) et pour chaque parcelle, avec mention de l'instrument de travail utilisé. On obtient ainsi les imputations essentielles pour obtenir un tableau complet des échanges de travail dans le carré.

Questionnaires relatifs au travail collectif.

Ils sont passés chaque fois qu'une occasion de travail collectif se présente et comportent les mêmes renseignements que le relevé précédent. Seule la périodicité du passage de l'enquêteur varie.

La technique utilisée présente bien sûr de nombreux inconvénients :

La méthode rétrospective entraîne de nombreuses distorsions :

— l'enquêteur est amené à remplir les questionnaires de manière automatique et approximative, de telle sorte qu'il est nécessaire de recouper fréquemment les renseignements du questionnaire par enquête personnelle ;

— les enquêtés sont souvent fatigués en fin de journée et tendent à répondre schématiquement, sans entrer dans le détail. En outre, comme il est fréquent, tous les membres du carré ne sont pas présents chaque soir au moment du passage de l'enquêteur : celui-ci s'adresse donc le plus souvent à une seule personne, généralement au chef de carré, qui parle pour lui-même... et pour tous les autres.

Problème de l'évaluation du temps de travail et de sa mesure.

Outre l'imprécision due à l'aspect rétrospectif du questionnaire, l'estimation du temps de travail pose des problèmes difficiles. Faut-il compter ou non les déplacements comme temps de travail ? Le temps de présence sur le champ est-il intégralement consacré au travail ? Ici, l'horaire de travail établi par questionnaire concernera seulement l'occasion de travail, déplacements compris. Ainsi, les emplois du temps dont il est question dans cette enquête doivent être interprétés comme des estimations entachées de différentes erreurs : la mesure du temps de travail est laissée à l'appréciation des enquêtés ; si elle est inexacte, elle n'est pas non plus aberrante, car les paysans ont différents repères d'appréciation du temps, tels que la position du soleil, le rythme des occupations sociales dans le village, etc. D'autre part, ils apprécient le temps de travail de la manière la plus compréhensive en imputant dans le travail agricole toutes les occupations comprises depuis le départ au champ jusqu'au retour dans la concession. Les renseignements recueillis seraient certainement trop imprécis pour une étude de la productivité du travail. Par contre, ils permettent de fonder des appréciations valables concernant la répartition du travail, soit en fonction du caractère individuel ou collectif, soit en fonction des principaux bénéficiaires. Le projet principal de cette enquête est avant tout d'établir des imputations de temps, non de calculer le rendement du travail.

Difficultés d'imputation des parcelles.

Dans certains cas, il est difficile de déterminer quel est le bénéficiaire de telle ou telle parcelle cultivée. Il n'y a pas de difficultés pour l'arachide : chaque actif cultive sa (ou ses) parcelle(s) et dispose de sa récolte. Par contre, on ne sait pas toujours distinguer les bénéficiaires de la récolte de mil. Très souvent, les parcelles de mil seront attribuées nominalelement au chef de carré, alors qu'il s'agit en réalité d'une parcelle collective dont la récolte servira à la nourriture de la famille. Dans certains cas, au contraire, le mil est approprié individuellement : tel est le cas par exemple de la parcelle de mil cultivée par Sérigne N'Diaye (*voir p. 154*), qui vend sa récolte au chef de carré. De même, très souvent, les femmes vendent aux commerçants la petite récolte de leur parcelle de mil : elles en font souvent bénéficier leur famille, achetant par exemple du sucre ou du café dont chacun aura sa part, mais elles peuvent aussi affecter cette recette à la satisfaction de besoins personnels.

Plusieurs informateurs, hommes et femmes, ont essayé de m'expliquer comment est appropriée la récolte de mil. Il en ressort que le mil est parfois approprié personnellement, encore qu'il s'agisse la plupart du temps d'une culture communautaire.

Parallèlement à la technique du questionnaire, il était naturellement indispensable de procéder à une enquête extensive par interviews. Les questionnaires ne permettent en effet que d'observer la répartition de l'effort individuel à partir de cas particuliers, mais ils ne donnent aucune information sur l'extension temporelle et spatiale de chaque institution étudiée. Ainsi, il importe d'apprécier le rendement global de chacune d'elles en considérant le nombre des prestataires concernés. Ces renseignements dépassent le contexte villageois et ne peuvent être obtenus que par entretiens approfondis auprès d'informateurs qualifiés : chef de village, notables, fondateurs du village, personnalités extérieures au village.

Problèmes théoriques soulevés par l'étude du temps de travail.

On ne peut étudier le travail abstraitement. Il faut donc fixer une norme qui consiste à définir les possibilités de la force de travail. Pour ma part, j'ai retenu les mêmes conventions que COUTY et COPANS, d'une part parce qu'elles me paraissent réalistes, ensuite pour comparer immédiatement mes résultats aux leurs. J'ai ainsi choisi comme maximum théorique la journée de travail de 8 heures avec un jour de congé hebdomadaire : les

Wolofs ne travaillent généralement pas le lundi, ni pendant les fêtes musulmanes. Il convient bien sûr d'éliminer les journées pendant lesquelles l'enquêteur n'a pu remplir les questionnaires : le cas ne s'est produit que les 15 et 16 août pour deux des familles enquêtées et pour le 16 août seulement pour les deux autres familles, ce qui n'a pas d'incidence sur les résultats (les relevés portent sur tout le second semestre de l'année 1968, commençant précisément le 24 juin 1968 et se terminant en fin de saison agricole).

Je prends ainsi comme référence le nombre de jours ouvrables, ce qui exclut les lundis et le jour de la Korité (fin du Ramadan), qui tombait le 26 décembre pendant l'année 1968. Il faut déduire de ce chiffre les quelques questionnaires manquants (un ou deux jours selon les familles pendant le mois d'août) pour obtenir le nombre de jours ouvrables recensés (J. O. R.) qui constituent l'étalon de mesure de l'effort agricole.

La norme de travail ainsi établie servira à fixer l'intensité de l'effort agricole à partir d'un calcul simple, qui consiste à rapporter l'horaire de travail fourni à l'horaire de travail théoriquement possible. On aborde en même temps la notion fondamentale du sous-emploi, longuement analysée dans l'étude de Monique LACOMBE (5). Il est en effet indispensable d'évoquer le problème du sous-emploi agricole dans un pays comme le Sénégal, où les conditions naturelles interdisent le plein emploi de la force de travail agricole. Il suffira de rappeler que le début de l'année civile, tout le premier trimestre et même au-delà, coïncide avec un repos agricole forcé dans la plupart des régions du pays : c'est la période de saison sèche pendant laquelle aucune plante cultivée ne peut pousser, pendant laquelle il n'est pas encore opportun de commencer les opérations de préparation du sol (débroussaie, dessouchage, fumure...). Monique LACOMBE a clairement posé tous les termes du problème; il serait superflu d'y revenir. Par contre, il est permis de ne pas la suivre dans ses conclusions. Elle calcule en effet un maximum de travail théoriquement possible, auquel elle rapporte le travail effectivement réalisé, ce qui lui permet d'obtenir un solde qu'elle appelle « sous-emploi ». Il s'agit bien sûr d'une quantité d'heures qui pourraient théoriquement être utilisées à des fins productives. Mais est-il permis de l'interpréter comme elle le fait, quand elle affirme : « Cette recherche du temps de travail et du temps disponible repose sur l'idée qu'il existe une importante épargne cachée dans les pays sous-développés : les millions de journées inemployées par la population rurale. Le sous-emploi rural représente une force de travail qui pourrait être mobilisée en vue de contribuer à résoudre les problèmes de la formation du capital, problème si aigu dans ce pays, par la mise en œuvre de travaux productifs amenant la croissance économique. » Je pense en effet qu'il s'agit le plus souvent de temps irrémédiablement perdu, car dans les conditions présentes (cf. la clause *rebus sic stantibus* chère aux économistes) et pour assez longtemps sans doute, la main-d'œuvre paysanne sénégalaise n'a pas la possibilité de travailler, à la fois à cause de la rareté des occasions de travail, et par manque de qualification. Le sous-emploi dont il est question ne peut pas s'analyser comme du « temps disponible » s'agissant de paysans illettrés, privés avant longtemps d'autres aptitudes que celles de cultivateurs de mil et d'arachide. Personnellement, je considère que tout le travail agricole disponible est correctement utilisé dans le Sénégal actuel, et que traiter du « sous-emploi » revient simplement à donner la mesure des impossibilités présentes. Chez les Mourides particulièrement, qui s'opposent encore aujourd'hui avec succès à la scolarisation des campagnes, on ne voit pas le moyen pratique d'éviter le chômage forcé du plus grand nombre pendant plusieurs mois de l'année.

La mesure du travail agricole soulève une difficulté d'un autre ordre : où commence et où s'arrête le travail agricole ? On peut estimer que le travail productif cesse à la récolte, mais on pourrait également imputer dans le travail agricole toutes les opérations de transport des arachides à la coopérative et le conditionnement des produits : mise en sacs, criblage de l'arachide à la coopérative, pilage du mil. Bref, il faudrait logiquement considérer toutes les opérations nécessaires pour transformer la production brute en produit

(5) Cf. LACOMBE (1967), pp. 21 à 24.

marchand. On observe, par exemple, que si le cycle végétal du mil est sensiblement plus court que celui de l'arachide, le mil demande par contre beaucoup plus de travail que l'arachide pour devenir un produit fini prêt à la vente : le pilage du mil est une opération longue et pénible qu'il est difficile de recenser. En effet, il s'agit d'un produit essentiellement auto-consommé : le pilage se fait souvent au jour le jour. Rien de tel avec l'arachide qui est conditionnée le plus rapidement possible pour la vente à la coopérative. Il est ainsi quelque peu arbitraire de comparer des temps de travail entre deux spéculations (mil et arachide) produites dans des conditions aussi différentes. J'ai donc limité mon enquête à la seule mesure du temps de travail agricole *stricto sensu*, c'est-à-dire jusqu'à la récolte incluse. Il est certain que ce point de vue tend à minimiser le temps de travail consacré au mil et qu'il faudrait une année complète d'observation et une enquête approfondie du travail féminin pour apprécier l'importance réelle de la culture du mil dans l'emploi du temps paysan.

LE VILLAGE DE KAOSSARA : MARABOUT ET PAYSANS

Le village : présentation sommaire.

Kaossara est situé dans l'arrondissement de N'Dame, dans la région du Baol. Le village est à égale distance de la capitale religieuse du Mouridisme, le bourg de Touba (à 15 km à l'est de Kaossara à vol d'oiseau) et du chef-lieu du département, la petite ville de M'Backé (à 15 km au sud de Kaossara à vol d'oiseau). La route goudronnée la plus proche passe à 8 km au nord-est du village qui reste facilement accessible par piste.

Les communications sont faciles : on atteint Dakar en trois heures de voiture (210 km); d'autre part, la proximité de centres secondaires bien équipés dispense Kaossara d'avoir une infrastructure commerciale et artisanale d'importance : quelques boutiquiers et réparateurs suffisent, il n'existe pas de marché. Kaossara est donc avant tout un village de cultivateurs.

Les infrastructures indispensables sont peu nombreuses. Kaossara les possède toutes aujourd'hui. Il existe une coopérative qui commercialise l'arachide. D'autre part, les villageois disposent maintenant d'un forage profond (avec château d'eau) qui leur permet d'avoir de l'eau toute l'année. Le forage étant éloigné de 2 km, les ménagères utilisent aussi l'eau des deux puits installés depuis longtemps déjà au cœur du village. Kaossara fait donc partie des villages privilégiés qui n'ont aucun problème d'approvisionnement en eau. Tel n'était pas le cas au moment de la fondation : les villageois devaient alors effectuer des marches harassantes pour aller quérir l'eau à Niaye et Ngabou, respectivement distants de 10 et 15 km !

TAILLE DU VILLAGE.

Kaossara est d'une taille supérieure à la moyenne des villages de l'arrondissement. Le répertoire des villages établi par le Ministère du Plan et de l'Équipement en 1964 dénombrait 151 villages dans l'arrondissement de N'Dame, parmi lesquels Kaossara se situait au dix-septième rang par l'importance de la population.

J'ai effectué un recensement complet en 1968, car les données administratives ne concernent pratiquement que la population adulte (c'est-à-dire les contribuables). Mes renseignements ne portent que sur les villageois groupés à Kaossara et ne tiennent pas compte des isolés vivant à plus de 2 km de l'agglomération villageoise; celle-ci compte 58 carrés, dont la population se répartit comme suit :

TABLEAU 1. — Répartition de la population à Kaossara en 1968

	Nombre de personnes recensées	Pourcentage
Population totale	389	100,0
Population active	276	70,9
— Hommes	142	
— Femmes	134	
Population inactive	113	29,1
— Garçons	58	
— Filles	55	

Remarques :

Je définis comme personne active toute personne âgée de 15 ans au moins. J'ai inclus les vieillards, d'ailleurs peu nombreux, parmi les actifs : en effet, les paysans wolofs ne connaissent pas d'âge de retraite et travaillent tant qu'ils en ont la force.

Les inactifs représentent la population enfantine jusqu'à 15 ans, c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas en mesure d'exercer une activité autonome. Ils commencent cependant très tôt à faire leur apprentissage du travail agricole en aidant les parents dès le plus jeune âge (à Kaossara, aucun enfant ne fréquente l'école primaire, quoiqu'il existe une école dans le village voisin de Touba Fall).

S'agissant d'une enquête agricole en pays mouride, le chiffre le plus important du tableau ci-dessus est le nombre d'actifs masculins : ce sont les hommes, en effet, qui fournissent le plus gros effort agricole; ce sont eux aussi qui travaillent le plus souvent pour le marabout. Les actifs masculins représentent un peu plus du tiers de la population totale, soit 36,5 % exactement.

J'ajouterai encore deux remarques :

1. La population, tant chez les adultes que chez les jeunes, se répartit également par sexe, moitié d'hommes moitié de femmes.

2. Le pourcentage de la population de moins de 15 ans s'explique à la fois par la date récente de la fondation du village et par le mode particulier de cette fondation : Kaossara a été créé il y a quelques décades, à partir d'une migration d'hommes, adultes célibataires; beaucoup d'entre eux se sont mariés assez récemment. Ceci explique le déséquilibre relatif de la répartition par âges : le pourcentage de jeunes n'atteint pas 30 %. On rapprochera ce résultat de ceux obtenus par le D^r CANTRELLE dans la région de Niakhar-Paos-Koto (Sine-Saloum) : « La proportion des moins de 15 ans est la même dans les deux zones, 44 % » (6). On peut penser que la répartition de la population par âge à Kaossara n'a donc pas atteint son niveau d'équilibre et que la proportion des jeunes dans la population devrait augmenter progressivement.

LE MODE DE FONDATION DE KAOSSARA.

Kaossara est l'un des nombreux villages fondés par le plus fidèle disciple d'Amadou Bamba, Cheikh Ibra Fall, promu *Cheikh* (7) par le fondateur de la confrérie. Il était l'organisateur d'une tendance particulière du mouvement : les *Baye-Fall*. Ils sont en quelque sorte les radicaux de la confrérie, réputés pour leur sens de l'organisation et un attachement fanatique à leurs marabouts.

(6) Cf. CANTRELLE (1966), p. 25.

(7) Voir glossaire.

La zone contrôlée par les *Baye-Fall* se situe dans l'ouest de l'arrondissement de N'Dame autour des villages de Touba Fall, Kaossara, Guebe Fall, Darou Khafor, Ngaye, Darou Rahmane Fall. Ces villages sont dirigés par les fils de Cheikh Ibra Fall, soit directement, soit par leurs hommes de confiance.

Les modalités de la fondation des villages mourides dans cette région du Baol présentent partout les mêmes caractères. Ces traits communs sont les suivants :

1. Les villages mourides du Baol sont de fondation récente, un demi-siècle au plus. Beaucoup, parmi lesquels Koassara, ont été créés autour de l'année 1930.

2. Les marabouts mourides de la première génération pionnière se sont partagé le territoire à conquérir en grandes zones d'influence. Chacun procédait au recrutement de quelques dizaines (parfois quelques centaines) de *taalibe* et partaient avec eux installer des *daara* (8) dans les Terres Neuves. Il s'agissait presque uniquement d'hommes adultes célibataires. Cependant, après quelques années, lorsque le premier débroussage de la forêt était accompli, les *taalibe* retournaient se marier dans leur région d'origine et revenaient s'installer ensuite avec leurs femmes. Le *daara* se transformait donc progressivement en village normal, mais restait toujours dirigé par le marabout, devenu chef de terre. Celui-ci attribuait à chacun une parcelle tout en conservant la meilleure partie des terres pour lui.

3. La transformation du *daara* en village s'est accompagnée d'un changement dans l'organisation du travail : au lieu de travailler exclusivement pour leur marabout, les paysans se sont mis à travailler avant tout pour leur propre compte. Cependant, ils ont continué à servir des prestations de travail gratuit à leur marabout, en travaillant sur son exploitation ou en cultivant des champs collectifs à son profit.

4. La conquête du Baol par les Mourides n'a pas été sans difficultés. En effet, les « Terres Neuves » du Baol n'étaient pas des terres vides : elles étaient déjà occupées par une population d'éleveurs semi-nomades, les Peuls. Les Mourides se sont imposés par la force, grâce à leur nombre et à leur organisation. Les Peuls furent contraints de fuir, tantôt sans combattre comme à Kaossara, tantôt au contraire après de furieuses batailles au coupe-coupe. Les Peuls qui vivent encore dans le Baol se souviennent bien de la violence exercée par Sérigne Modou Moustapha M'Backé, premier khalife des Mourides et fils d'Amadou Bamba. Celui-ci fit même appel à l'administration pour faire emprisonner les Peuls qui lui résistaient : ce fut le cas à Darou Rahmane II, où de solides inimitiés continuent à opposer le marabout aux éleveurs peuls demeurés dans la région. A Kaossara, comme je l'ai dit, il y eut un accord négocié, fixant à chacune des parties en conflit une zone d'influence précise.

Tels sont les traits généraux de la conquête mouride dans le Baol. Je ne traiterai pas ici des circonstances particulières de la fondation de Kaossara : elle ne diffère guère de ce qui s'est passé dans les autres villages de la région. Je signalerai seulement que la fondation de Kaossara s'est effectuée en deux temps :

— De 1926 à 1931, Cheikh Ibra Fall est venu lui-même installer les *taalibe* pour débrousser la forêt. Ceux-ci restaient cultiver pendant l'hivernage et repartaient ensuite dans leur famille.

— A partir de 1931, les *taalibe* se sont définitivement fixés à Kaossara, sous la direction de l'actuel marabout, Sérigne Assane Fall, fils de Cheikh Ibra.

L'origine du nom de Kaossara serait celle-ci : « Le marabout a nommé son village ainsi parce qu'il y avait un bel arbre au centre du village; il y avait un grand trou dans le tronc, contenant de l'eau fraîche : on pouvait s'y désaltérer en buvant cette eau fraîche. Telle est l'origine du nom du village » (d'après Saliou NIANG, l'un des fondateurs survivants).

(8) Voir glossaire.

Le marabout.

Sérigne Ibra Fall, le marabout qui dirige aujourd'hui le village, est l'un des fils de Cheikh Ibra Fall. Il est né à Saint-Louis il y a 67 ans. Il fait partie des grands marabouts de la confrérie mouride, mais n'appartient pas à la famille d'Amadou Bamba : il compte des centaines (voire des milliers) de *taalibe* à travers tout le Sénégal, contrôlant directement ou indirectement plusieurs villages. A Kaossara, il jouit d'une autorité absolue : un de ses hommes de confiance, Adama Diop, occupe les fonctions de chef de village, mais n'est que le préposé du marabout, auquel il rend compte de tout. Sérigne Assane Fall, dit-on, aurait des *taalibe* jusqu'au Sénégal oriental et même en Gambie.

Le marabout ne réside pas à Kaossara; il vit à Thiès, dans le quartier *Baye-Fall* dénommé « Thiès-Kaossara ». Il vient parfois à Kaossara rendre visite à ses disciples, à l'occasion des fêtes musulmanes le plus souvent : il reçoit alors l'*haddiya*, qui est un don en argent ou en nature offert au marabout par ses *taalibe*. Quoiqu'il réside rarement dans le village, Sérigne Assane Fall y possède une très belle demeure en dur, d'un luxe inhabituel pour une résidence de brousse. En son absence, sa concession est habitée par une trentaine de personnes au moins, parmi lesquelles ses treize femmes de Kaossara et quelques hommes de confiance. Leur nourriture est assurée par le marabout, qui possède un grenier bien garni de mil et de riz : la gestion du grenier est confiée à Cheikh Ibra Niang, un des cinquante-huit chefs de carré de Kaossara.

Bref, malgré son absentéisme, Sérigne Assane Fall est le maître incontesté de Kaossara; il est bien informé des activités de ses fidèles par ses hommes de confiance, qu'il convoque fréquemment à Thiès pour leur donner ses instructions.

Sérigne Assane Fall ne cultive pas : il se contente de superviser le travail de ses dépendants. De plus, il se sent dégagé de toute pratique et de tout enseignement religieux, car les *Baye-Fall*, marabouts compris, ne prient pas : leur fonction dans le mouvement mouride est en quelque sorte de constituer la garde prétorienne du khalife des Mourides et de se tenir à sa disposition. Ce statut peut paraître singulier, car on imagine mal un marabout qui n'observe pas les prescriptions coraniques et n'enseigne pas ses disciples.

J'ai interrogé les paysans pour tenter de connaître la nature de l'engagement qui les lie à leur marabout. Tous m'ont affirmé que la médiation du marabout était nécessaire pour gagner le Paradis, qu'il tenait son autorité de sa seule qualité de fils de Cheikh Ibra Fall, premier compagnon d'Amadou Bamba. Sérigne Assane Fall entretient les mêmes relations avec le khalife actuel du mouvement et compte parmi ses principaux lieutenants : ce statut suffit sans doute à lui conférer une autorité que personne ne conteste.

Le marabout est un homme à l'aspect débonnaire, assez bon vivant. Il aime plaisanter. Quand il vient à Kaossara, les villageois cessent toute activité et se précipitent à son domicile pour l'honorer, s'agenouillant respectueusement devant lui. Le marabout sait être familier ou distant selon les circonstances. Il vit dans l'aisance et n'a aucun problème matériel; il n'a, semble-t-il, aucune velléité de participer au développement de son pays : il accepte bien l'expérience de vulgarisation agricole entreprise par la S.O.D.E.V.A., mais il ne fait rien de particulier pour la favoriser. C'est un notable, dont la richesse est affectée avant tout à des fins personnelles et aux fins du mouvement : on peut penser qu'il consomme sa richesse plus qu'il ne l'investit.

Les paysans de Kaossara.

Présentation des quatre familles choisies pour l'étude de l'emploi du temps agricole.

QUELQUES REMARQUES D'ENSEMBLE SUR LA PAYSANNERIE DE KAOSSARA.

Les habitants de Kaossara sont tous cultivateurs, mais certains exercent des métiers secondaires. Ceux-ci sont parfois réservés à des gens de condition castée, tels les métiers de forgeron, de cordonnier, de tisserand. Il n'y a pas de *laobé* (9) à Kaossara.

(9) Voir glossaire.

On retrouve comme partout, à côté des gens castés, l'ancienne hiérarchie opposant les hommes libres aux esclaves, mais elle n'a plus guère de signification. De l'avis général des villageois, il n'y a plus de discrimination entre hommes libres et esclaves, excepté un certain sentiment de supériorité chez les hommes libres, les *ger*. Il est encore difficile à un esclave d'épouser une femme de condition libre, mais cette difficulté n'est plus une impossibilité comme jadis. En tout cas, l'égalité des droits est aujourd'hui acquise : quelle que soit leur condition, tous les paysans peuvent obtenir de la terre, que le marabout distribue à chacun en fonction de ses besoins.

La terre cultivable devient rare : tous les informateurs s'accordent à dire qu'il est difficile de trouver de nouvelles terres et qu'ils tendent à restreindre leurs demandes de matériel en conséquence. Quant à la fertilité des sols, elle n'est pas meilleure, semble-t-il, que dans le reste de l'arrondissement (10); terre pauvre et usée, raréfaction de la jachère.

Les cultivateurs de Kaossara sont assez bien équipés en semoirs et en houes, quoique de nombreux paysans continuent à pratiquer les sarclages manuels : le niveau de l'équipement paraît supérieur à celui de Darou Rahmane II, sans doute inférieur à celui de Missirah.

PRÉSENTATION DES FAMILLES ENQUÊTÉES. LEURS MOYENS DE PRODUCTION.

Je présenterai dans les pages qui suivent des relevés d'emploi du temps agricole : ils concernent quatre carrés sur les cinquante-huit recensés à Kaossara.

En 1968, ces quatre carrés comprenaient quinze personnes, dont neuf hommes d'âge actif. Ces carrés sont donc de taille inférieure à la moyenne villageoise, qui se situe aux environs de six habitants par carré.

Tous sont Wolofs, comme la majorité de la population du village, où vivent cependant quelques Serer : ceux-ci sont d'ailleurs entièrement wolofisés, parlant la langue wolof et ayant abandonné l'élevage du bétail.

Voici quelques indications sur les familles, avec un aperçu des moyens de production disponibles en 1968.

Présentation des familles.

Carré de Modou Diouf.

1. Modou Diouf, chef de carré, 48 ans.
2. Nogaye Thioye (11), femme de 1, 38 ans.
3. Massow Diouf, fils de 1 et 2, 15 ans.

Pendant cette campagne, il n'y avait en réalité que deux personnes vivant dans le carré, ce qui explique l'intense effort agricole des deux hommes, contraints de reprendre le travail des champs de Nogaye Thioye, après son divorce (Modou Diouf vient de se remarier, mais sa nouvelle épouse n'habite pas encore le carré). Cette circonstance explique aussi la faible importance des prestations au marabout : Modou Diouf et son fils étaient trop absorbés par leur exploitation pour pouvoir se libérer.

Modou Diouf est un homme réservé, parfois réticent devant l'interview, moins semble-t-il par méfiance ou hostilité que par timidité. Il m'a été difficile de le rencontrer souvent, car il travaillait beaucoup, passant de longues journées aux champs : avec l'aide de son fils, il a repris les parcelles que sa femme avait abandonnées après son départ. Aujourd'hui, en attendant sa nouvelle femme, Modou Diouf et son fils sont nourris par une famille de voisins, dans le carré de M'Baye Thiam.

(10) Cf. ROCH, *Éléments d'analyse du système agricole en milieu wolof mouride : l'exemple de Darou Rahmane II* (étude publiée dans le présent recueil).

(11) Nogaye Thioye a divorcé dès le début de l'hivernage 1968 (Modou Diouf était gêné d'ailleurs de l'avouer à un étranger). Son mari, Modou Diouf, s'est ensuite remarié avec Sokhna Ndongue, mais celle-ci demeurait chez ses parents, en attendant le règlement complet de la dot.

Carré de Moussa N'Diaye.

1. Moussa N'Diaye, chef de carré, 44 ans.
2. Nar N'Diaye, fils de 1 et de Ken Fall (décédée), 15 ans.
3. Daouda N'Diaye, frère de 1, 37 ans.
4. Sérigne N'Diaye, frère de 1, 35 ans.

Le carré se compose uniquement d'hommes, tous quatre d'âge actif. Daouda N'Diaye ne cultive pas : il travaille à la S.O.D.E.V.A. comme vulgarisateur agricole (la S.O.D.E.V.A., Société de Développement et de Vulgarisation Agricole, a succédé à la S.A.T.E.C.) (12).

Moussa N'Diaye, le chef de carré, est cultivateur, mais à partir de décembre 1968, il est parti dans le village voisin de Thiasky comme peseur à la coopérative. Il est né en 1924 à Thiandigue, village de l'arrondissement de N'Doulo, région de Diourbel. Son père était installé à l'emplacement actuel de Kaossara avant la venue du marabout. Moussa N'Diaye est donc l'un des rares villageois, le seul à ma connaissance, à avoir des droits sur la terre antérieurs à ceux du marabout : il est considéré comme « chef de terre » (*borom suf*) et dispose d'une superficie assez vaste; il a pu mettre en gage une partie de sa terre auprès de deux chefs de carré : il reprendra son bien en restituant l'argent perçu (respectivement 5 000 et 2 000 F).

Moussa N'Diaye a passé toute son enfance dans l'actuel Kaossara, vivant en carré isolé : c'était avant l'arrivée des *Baye-Fall*. Il se souvient seulement que l'endroit était habité par les éleveurs Peuls : « Il n'y avait que des bergers; mon père, comme tous les Wolofs autrefois, cultivait, mais il était aussi éleveur de gros bétail. Quand les marabouts sont arrivés, ils ont négligé leurs troupeaux. »

Moussa N'Diaye est un homme intelligent et ouvert : autodidacte, il a appris seul à compter, il est capable d'écrire convenablement et s'exprime quelque peu en français. Il a appris le Coran auprès d'un marabout mouride, Souleymane Ly (ami de son père), qui venait en brousse avec ses *taalibe* pour mendier.

Moussa N'Diaye a fait son *dyevalu* auprès de Sérigne Assane Fall, tout comme son père qui avait lui-même quitté son premier marabout pour devenir *Baye-Fall*. Il explique en ces termes son attachement à l'Islam : « Le *Baye-Fall* n'a qu'à suivre les conseils de son marabout. Quand on lui demande du travail, il doit le faire. Si on lui demande autre chose, il doit le donner dans toute la mesure de ses possibilités. Les *Baye-Fall* ne prient pas, car Amadou Bamba les en a lui-même dispensés. »

En 1968, Moussa N'Diaye n'avait pas de femme. Il est veuf, mais il vient de se remarier début 1969 : sa nouvelle femme s'installera incessamment chez lui. En 1968, il a dû faire venir sa sœur pour préparer la nourriture des hommes du carré. Sa concession est bien tenue, très propre et d'aspect prospère. Les N'Diaye sont réputés être de bons cultivateurs. Ils sont relativement aisés, d'autant que Daouda N'Diaye dispose d'un revenu mensuel important comme vulgarisateur : il gagne plus de 100 000 F par an, somme d'argent considérable en brousse.

Carré de Bado M'Baye.

1. Bado M'Baye, chef de carré, 40 ans.
2. Nogaye Seck, femme de 1, 30 ans.
3. Cheikhouna M'Baye, fils de 1 et 2, 15 ans.
4. Dame M'Baye, fils de 1 et 2, 7 ans.

Bado M'Baye est né à Keur Samba Kane, dans l'arrondissement de Baba Garage, région de Diourbel. Il est installé à Kaossara depuis douze ans et a tenu plusieurs résidences auparavant.

(12) Cf. ROCH, *Eléments d'analyse*, p. 35.

Bado M'Baye est griot (13). Il a passé une partie de son enfance à suivre ses grands-parents pour mendier. Aujourd'hui, il a presque cessé ses activités de griot, sauf à l'occasion des fêtes, où il bat le tam-tam. C'est lui encore qui convoque les villageois aux travaux collectifs pour le marabout. Il cultive et exerce parfois le métier de boucher à l'occasion des fêtes, quand les villageois mangent de la viande. Il est assez insouciant et compte sur son astuce pour trouver des revenus à côté de sa récolte, car on ne peut pas le considérer comme un paysan très doué : il a été longtemps *bana-bana*, c'est-à-dire marchand ambulante. Il a appris le métier de boucher à Dakar, chez son oncle : il vendait la viande sur le marché. Mais il n'a résidé que deux ans à Dakar, n'ayant pu s'habituer à vivre en ville, loin de son marabout, auquel il est très attaché.

Bado M'Baye a rencontré Sérigne Assane Fall dans son village : « Il m'a trouvé dans mon village natal et il m'a plu. J'ai fait mon *dyevalu* auprès de lui et je l'ai suivi... Je ne me plaisais pas à Dakar, c'est à Kaossara que je me plais; ici, je suis toujours près de mon marabout. » Il définit ainsi le comportement idéal du *Baye-Fall* : « Un bon *Baye-Fall* doit d'abord écouter son marabout, souhaiter du bien aux autres villageois, partager avec eux ce qu'il possède. Le *Baye-Fall* ne croit qu'en Yallah et en son prophète. »

Bado M'Baye est très hospitalier. C'est un homme optimiste et insouciant. Il est assez pauvre, mais suffisamment habile pour trouver les ressources nécessaires à sa subsistance. Sa concession est plutôt désordonnée.

Carré de Dame Sene.

1. Dame Sene, chef de carré, 50 ans.
2. Marème Beye, femme de 1, 40 ans.
3. Maïmouna Sene, fille de 1 et 2, 15 ans.
4. Nar Sene, fils de 1 et 2, 13 ans.
5. Cheikh Sene, fils de 1 et 2, 11 ans.
6. Moustapha Sene, fils de 1 et 2, 9 ans.
7. Counta Sene, fille de 1 et 2, 7 ans.

Dame Sene est né à Diourbel. Il a passé toute son enfance chez Cheikh Ibra Fall, fondateur du groupement *Baye-Fall*. Dame Sene est d'ailleurs l'un des rares villageois à porter les cheveux longs, la célèbre coiffure *Baye-Fall* (14).

Dame Sene est un frère de Bado M'Baye (chef du carré n° 3), griot comme lui. En dehors de l'agriculture, son talent s'exerce (avec profit) dans la confection de gris-gris, talismans porte-bonheur : il griffonne sur papier des inscriptions coraniques, agrémentées de signes cabalistiques et vend ses gris-gris à des prix exorbitants : certains coûtent, m'a-t-il dit, jusqu'à 2 500 F, ce qui est considérable relativement au niveau des revenus paysans de la région.

Dame Sene est arrivé à Kaossara deux ans après la fondation, soit vers 1933.

C'est un homme très attaché au marabout, auquel il consacre beaucoup de temps : il l'accompagne fréquemment dans ses déplacements. Il lui a confié deux de ses fils : Cheikh et Moustapha Sene vivent constamment sur l'exploitation de Sérigne Assane Fall, *daara* sis à Taofekh, à 7 km du village. Ils travaillent pour lui gratuitement et ne reçoivent en échange que leur nourriture. Ces prestations représentent une somme de travail considérable, qui s'ajoute aux prestations consenties par leur père et leur frère Nar Sene, qui eux résident à Kaossara.

Dame Sene n'est pas un cultivateur très consciencieux. Sa concession est assez mal tenue, encombrée d'objet hétéroclites, dont on a parfois du mal à déterminer la fonction.

C'est un homme affable, le type même de l'extraverti : expansif, très sociable, il jouit d'une assez grande popularité auprès des paysans. Ses revenus apparents sont assez minces,

(13) Voir glossaire.

(14) Certains *Baye-Fall* laissent pousser leurs cheveux sans jamais les faire couper, à l'imitation de Cheikh Ibra Fall.

mais il a d'autres ressources plus difficiles à identifier. Bref, il illustre bien cette catégorie de gens, assez répandue en Afrique, qui ne séparent pas le travail de l'ensemble de l'activité sociale; il aime l'argent sans en être esclave, il sait l'obtenir quand il le faut grâce aux nombreux expédients qu'il est capable d'inventer.

Dame Sene est un homme heureux (il le paraît et il le dit), confiant en son avenir, persuadé que Yallah saura toujours venir à son secours dans les périodes difficiles.

Les facteurs de production.

Surfaces cultivées.

En 1968, les quatre carrés cultivaient 16 ha et demi, répartis en dix-sept parcelles, neuf d'arachide et huit de mil. Chacun, excepté Modou Diouf, cultivait en outre une petite parcelle de *niébé* (15). Dame Sene avait planté un petit champ en manioc, trop récemment encore pour obtenir une récolte.

Le tableau ci-dessous donne la répartition des surfaces par carré et par spéculation.

TABLEAU 2

Désignation des carrés	Nombre d'actifs	Surface d'arachides (en hectares)	Surface de mil (en hectares)	Surface totale (en hectares)
Modou Diouf	2	2 22	1 22	3 44
Moussa N'Diaye ..	3	4 35	3 19	7 54
Bado M'Baye	3	1 50	1 01	2 51
Dame Sene	2	1 23	1 76	2 99
ENSEMBLE ...	10	9 30	7 18	16 48

N.-B. — *J'appelle actif toute personne âgée de 15 ans au moins. Dans les carrés observés, chaque actif cultive au moins une parcelle personnelle en arachide ou en mil.*

Les surfaces moyennes par actif sont les suivantes : 1 ha 65 ares, dont 93 ares d'arachide et 72 ares de mil.

Le rapport des surfaces mil/arachide est égal à 0,77.

Le terroir de Kaossara ne se distingue pas des terroirs voisins de Missirah et Darou Rahmane II. Il s'agit de sols *dior* légers, aptes seulement à la culture de l'arachide et à certaines variétés de mil. A Kaossara, comme dans le reste de l'arrondissement, la principale variété cultivée en mil est le *Suna*, petit mil hâtif. Le petit mil tardif ou *Sanyo* est moins cultivé, car les résultats sont plus incertains, par suite de la faible pluviosité. Les jachères sont peu pratiquées, ce qui entraîne l'épuisement des sols. L'assolement habituel est biennal : arachide-mil - arachide-mil. Enfin, la terre se fait rare par suite de l'accroissement de population et à cause du maintien d'une forte minorité d'éleveurs Peuls.

L'équipement des cultivateurs.

Les paysans de Kaossara sont mieux équipés que leurs voisins de Darou Rahmane II : la majorité possède des semoirs, beaucoup possèdent (ou se font prêter) des houes, qui permettent le sarclage attelé : ce progrès est à porter à l'actif de la S.O.D.E.V.A.; mais au passif il y a l'endettement, aggravé par la sécheresse de ces dernières saisons.

(15) Le *niébé* est une variété de haricot. Chaque famille (ou presque) plante du *niébé* qui est auto-consommé. La récolte ne dépasse pas quelques dizaines de kilos par famille.

Dans les quatre carrés observés, l'équipement de culture attelée disponible en 1968 était le suivant :

- carré Modou Diouf : 1 âne, 1 semoir, 1 houe;
- carré Moussa N'Diaye : 1 cheval, 1 semoir, 1 houe;
- carré Bado M'Baye : pas de matériel de culture attelée; il l'empruntait à l'occasion à son ami, le commerçant M'Baye Fall;
- carré Dame Sene : 1 cheval, 1 houe.

Aucun n'a utilisé l'engrais chimique cette saison : il coûte cher et les résultats sont aléatoires dans cette région par manque de pluies.

L'EFFORT AGRICOLE : SON RYTHME ET SON INTENSITE

Le rythme de l'effort agricole.

Pour apprécier l'effort fourni pendant la saison 1968-1969 et interpréter le calendrier des opérations, il est indispensable de connaître la pluviométrie de l'année 1968, exception-

TABLEAU 3. — *Pluviométrie 1968 à N'Dame et Missirah*

Date du relevé	Hauteur de pluie en millimètres	
	N'Dame	Missirah
Juin	25	1,5
—	30	2,6
Juillet	17	24
—	18	26
—	22	3
—	23	40
—	25	5
—	30	0,2
—	30	2,6
Août	1	7,5
—	2	1,5
—	9	1,4
—	12	2,1
—	13	1,6
—	29	5
—	31	3
Septembre	2	35
—	3	7
—	4	14
—	5	1
—	6	5
—	10	35
—	11	35
—	15	16
—	16	6
—	24	9
Octobre	1	0,6
—	5	14,5
—	14	8,5
—	15	4,5
TOTAL		
	203,1	285
	pour 17 jours de pluie	pour 23 jours de pluie

nellement défavorable. Une période de sécheresse catastrophique a ruiné en grande partie le travail accompli, et les paysans, déjà très éprouvés les années précédentes, se sont trouvés dans une situation désastreuse au début de 1969. Fortement endettés à cette époque, les cultivateurs n'avaient aucune possibilité d'éponger leurs dettes, et devaient subir une disette éprouvante, avec souvent un seul repas par jour. On pouvait donc prévoir une saison agricole très dure, même si les conditions pluviométriques devenaient plus favorables : les paysans auraient à travailler durement, bien que leur ration soit réduite au minimum.

On imagine mal aussi le handicap représenté par un cheptel de trait famélique, très éprouvé dès le début de la nouvelle campagne. C'est dire que la productivité du travail risquait d'être bien amoindrie. Ce rappel permettra peut-être au lecteur d'apprécier comme il convient les chiffres qui vont suivre : il devrait oublier les normes occidentales relatives à l'effort que l'on est normalement en droit d'exiger. Je rappelle que j'ai choisi une norme de huit heures de travail quotidien : elle peut sembler modeste, mais je suis enclin à penser qu'elle est en fait considérable.

Il faut avoir vu les champs dévastés par la sécheresse de 1968 et les piètres résultats de la récolte pour juger à sa juste valeur l'effort agricole consenti par les paysans sénégalais, notamment dans le Baol : le résultat de plusieurs centaines d'heures de travail (plus de mille heures pour certains pendant la seule période des cultures) équivaut à quelques centaines de kilos de mil et d'arachide par actif, parfois par famille ! Récolte insignifiante, chiffre d'affaires infime, revenu dérisoire, tel est le bilan de l'année écoulée !

Les relevés pluviométriques de l'année 1968 se passent de longs commentaires. Le tableau 3 indique les chutes de pluies enregistrées dans les stations de Missirah et N'Dame, éloignées de quelques kilomètres de Kaossara.

Ces chiffres appellent quelques remarques.

1. Les chutes de pluie mentionnées ci-dessus concernent l'ensemble de l'année 1968. Elles sont caractéristiques d'une année de sécheresse exceptionnelle : les experts citent souvent en effet le chiffre annuel de 400 mm de pluie comme le seuil minimum en dessous duquel il n'est plus permis d'espérer obtenir une récolte convenable, ni en mil, ni en arachide.

2. Les pluies de l'année 1968 ont été non seulement très rares, mais encore elles ont été très mal réparties. Ainsi, il n'est pas tombé la moindre goutte d'eau pendant toute la première quinzaine de juillet, période cruciale pour les cultures : c'est le moment des semis. Le résultat en est l'absence totale de travail pendant quinze jours; après ce repos forcé, les paysans ont dû recommencer les semis de mil; de toute manière, le retard pris était déjà irréparable et compromettait définitivement tout espoir de bonne récolte. D'autre part, il a très peu plu en octobre, à une époque également importante : la récolte de l'arachide exige en effet que la terre soit arrosée pour permettre l'arrachage des graines dans de bonnes conditions.

A titre de comparaison, je rappellerai que la hauteur des pluies tombées à Missirah pendant l'année 1966, autre année de sécheresse, s'élevait à 485 mm ! En 1967, année pluvieuse, on avait enregistré 816 mm.

J'ai commencé mes relevés d'emploi du temps agricole dans les quatre carrés à partir du 24 juin 1968. Je n'ai donc pas enregistré les principaux travaux de préparation des sols (débroussage, dessouchage), qui sont des tâches masculines, ni les opérations de préparation de semences (décorticage des graines d'arachide), qui sont des tâches féminines. On aura donc un état des travaux agricoles de pleine saison, depuis les semis jusqu'à la fin de la saison, ce qui est l'essentiel. En effet, les opérations que je n'ai pas enregistrées, préparation du sol et décorticage des semences, sont très étalées dans le temps. On peut considérer que la durée de travail qu'elles requièrent ne varie guère d'une année à l'autre, la seule variable étant la taille des parcelles.

On aura une idée de l'importance de ces opérations préparatoires, qui commencent avant la saison des pluies et n'ont pas de caractère d'urgence, en consultant les chiffres recueillis par Philippe COUTY, qui a suivi une année complète à Darou Rahmane II (16).

Voici le calendrier des opérations agricoles, tel que je l'ai établi à partir de mes relevés :

TABLEAU 4. — *Calendrier des principales tâches agricoles en 1968*

Désignation des tâches	Mil	Arachide
Semis	Fin juin - début juillet.	17 juillet - 25 juillet.
1 ^{er} sarclage	24 juillet - 11 août.	20 juillet - 31 juillet.
2 ^e sarclage	24 septembre - 8 octobre.	13 août - 19 septembre.
3 ^e sarclage		12 septembre - 19 septembre.
Récolte	17 octobre - fin octobre.	12 septembre - 15 octobre.

Explication du tableau :

1. J'ai retenu les dates extrêmes de début et de fin des travaux à partir de l'ensemble des questionnaires. On relève, par exemple, que les semis d'arachide vont du 17 au 25 juillet, ce qui signifie que le 17 juillet est le premier jour où j'ai vu apparaître un semis d'arachide dans les emplois du temps et que le 25 juillet marque la dernière mention de cette opération.

2. Il n'y a pas de troisième sarclage de mil, car le cycle végétatif est plus bref que celui de l'arachide. Concernant l'arachide, il est parfois possible, et même recommandé, de pratiquer un quatrième sarclage, mais je n'en ai pas relevé cette saison.

Je ferai les commentaires suivants au tableau 4 :

1. On remarquera que le calendrier agricole est très serré cette saison : les semis d'arachide n'ont pu commencer que le 17 juillet, premier jour de pluie de quelque importance. Les paysans ont ainsi été contraints de prévoir au plus juste leur emploi du temps s'ils voulaient effectuer toutes les opérations culturales requises pour les deux spéculations; le plus souvent d'ailleurs, ils ont dû négliger certaines opérations, parfois même y renoncer totalement : ainsi Dame Sene et Bado M'Baye ne sont parvenus ni l'un ni l'autre à pratiquer le troisième sarclage de l'arachide. Cette carence paraît s'expliquer par les raisons qui suivent :

— horaire de travail insuffisant;

— importance du temps de travail consacré au marabout : 10 % environ de l'horaire de travail total masculin dans les deux carrés (les deux autres carrés observés ont consacré moins de temps au marabout);

— moindre utilisation du matériel : prédominance des sarclages manuels, beaucoup plus lents que les sarclages attelés;

— enfin, dans le cas de Dame Sene, la mauvaise répartition géographique et la dispersion des parcelles ont entraîné un allongement du temps de déplacement et un accroissement des temps morts (interruptions de travail plus fréquentes). Dans les trois autres carrés, les parcelles sont beaucoup plus proches les unes des autres.

(16) Cf. COUTY, *Emploi du temps*, p. 85.

2. On observera que les quatre mois de juillet, août, septembre et octobre ne permettent aucun retard dans aucune des opérations culturales, qui souvent se chevauchent et doivent donc être menées simultanément :

- juillet : semis (ou resemis) du mil et de l'arachide; 1^{er} sarclage de mil et d'arachide;
- août : 1^{er} sarclage du mil, 2^e sarclage d'arachide;
- septembre : 2^e sarclage de mil et d'arachide, 3^e sarclage d'arachide;
- octobre : 2^e sarclage du mil et 3^e sarclage d'arachide. Récolte du mil et de l'arachide.

La mesure de l'effort global.

Avant d'entrer dans le détail de la division du travail, en considérant soit les bénéficiaires (famille ou marabout), soit la nature du travail (individuel ou collectif), il importe d'apprécier si les Mourides ont la capacité de travail qu'on leur attribue communément. On en aura une idée en mesurant le total des prestations de travail effectuées par chaque individu sur l'ensemble de la saison. On pourra ainsi rapprocher les résultats obtenus d'une norme théorique, fixée ici à huit heures de travail quotidien; on pourra aussi établir éventuellement des comparaisons avec les données recueillies auprès d'autres communautés, dans l'ethnie serer par exemple (17), partiellement fixée dans la même région écologique.

Quelle que soit la norme retenue pour évaluer l'intensité du travail, il est indispensable d'en donner une mesure globale, ne serait-ce que pour juger de la véracité du cliché habituel, selon lequel le Mouride apparaît comme un « bourreau de travail ». Ce cliché remonte aux débuts de la colonisation mouride. Les observateurs ont été frappés, à juste titre, par le rush mouride vers l'Est du pays à partir du début de ce siècle, par l'abnégation et le courage des premiers disciples quittant tout pour s'installer dans des terres arides, en l'absence de toute infrastructure indispensable : difficultés de communications, manque d'eau, absence de boutiques, etc. Mais les Mourides ont obtenu ensuite les équipements nécessaires; ils sont même souvent mieux pourvus aujourd'hui que les autres régions rurales du pays : il existe des écoles, peu fréquentées d'ailleurs, des dispensaires, des coopératives, des forages profonds, de nombreux puits. Ce changement des conditions d'existence s'est certainement accompagné d'une modification des conditions de travail, principalement de sa pénibilité.

J'insisterai essentiellement sur le travail agricole des hommes, pour lesquels j'ai établi un indice d'effort agricole (rapport de l'horaire de travail accompli à l'horaire de travail maximum théorique).

Je rappelle que le maximum théorique s'obtient en multipliant le nombre de jours ouvrables recensés (J.O.R.) par les 8 heures de travail quotidien qui représentent la norme conventionnelle retenue. Mes données sont immédiatement comparables à celles recueillies par Philippe COUTY et Jean COPANS, qui ont utilisé les mêmes conventions et calculé le même rapport.

On peut de cette façon atteindre plusieurs objectifs :

1. Fixation d'un indice global de travail, permettant la comparaison avec d'autres études.
2. Etude de l'évolution du travail au cours de la saison.

La détermination d'indices mensuels permet d'observer l'allure du travail paysan et de percevoir éventuellement des constantes.

3. Vérification des assertions habituelles relatives à la capacité de travail des Mourides : le choix d'un indice synthétique à partir d'une norme raisonnable (horaire de travail quotidien de 8 heures) permettra d'apprécier les performances de travail qu'on attribue si facilement aux Mourides.

(17) Cf. LERICOLLAIS (1968).

LE TRAVAIL MASCULIN : le tableau qui suit présente la liste des neuf indices de travail masculin à partir du 24 juin 1968 jusqu'à la fin de l'année, ce qui couvre donc la totalité du second semestre de l'année.

TABLEAU 5. — *Indices de travail agricole, établis pour les neuf hommes actifs dans les quatre carrés étudiés*

Modou Diouf	0,78
Massow Diouf	0,76
Moussa N'Diaye	0,45
Nar N'Diaye	0,72
Sérigne N'Diaye	0,78
Bado M'Baye	0,73
Cheikhouna M'Baye	0,79
Dame Sene	0,66
Nar Sene	0,76
Indice moyen	0,71

L'indice moyen pour les neuf hommes s'établit à 0,71. Ceci correspond à un travail quotidien de 5 h 45. Il est vrai que les journées de travail ont souvent été plus longues cette saison, car il faut tenir compte du repos forcé pendant les périodes de sécheresse. Le travail de juillet, par exemple, est effectué en totalité pendant la deuxième quinzaine du mois; les journées de 10 heures étaient fréquentes à ce moment.

D'autre part, cet indice de 0,71 correspond à la période de pleine saison : l'indice annuel serait évidemment très inférieur puisqu'il tiendrait compte de la faible activité de saison sèche. On se reportera à l'étude de Philippe COURTY, qui a pu suivre l'emploi du temps paysan pendant une année complète (18).

La lecture des indices individuels présentés dans le tableau 5 fait apparaître la remarquable homogénéité des indices de l'effort : seul Moussa N'Diaye présente un indice très inférieur, avec 0,45, mais il est le seul chef de carré à bénéficier du travail de deux *surga* masculins (*voir p. 154*). Parmi les autres, Dame Sene est celui qui travaille le moins : il accompagne souvent le marabout dans ses déplacements et néglige ses champs.

Cependant, l'homogénéité des indices présentés recouvre d'importantes disparités :

1. L'effort individuel se répartit très différemment : certains s'absentent pendant plusieurs journées et rattrapent le temps perdu en travaillant ensuite jusqu'à dix heures par jour, d'autres ont un horaire plus régulier, avec des journées de travail plus réduites.

2. Les prestations de travail au bénéfice du marabout diffèrent considérablement selon les cas : certains ne donnent rien, certains consacrent 10 % de leur travail total au marabout (*voir p. 159*).

3. Ni les surfaces cultivées, ni la répartition des spéculations ne sont comparables selon les carrés. Les uns cultivent plus d'arachide, les autres plus de mil. Or, le cycle végétal des deux plantes n'est pas le même. D'autre part, les techniques culturales varient sensiblement : deux des carrés ont pratiqué la plus grande partie des sarclages à la houe, mais les deux autres ont surtout travaillé à la main.

(18) Cf. COURTY (dans ce recueil), p. 85.

On peut ainsi observer que chaque homme fournit globalement le même effort, à quelques petites différences près. Par contre, il faudrait une connaissance approfondie de toutes les conditions de la production pour interpréter ce résultat et faire les imputations intéressantes.

Il est cependant frappant d'observer cette similitude des indices. Le résultat est d'autant plus remarquable qu'il est très comparable à celui obtenu dans les villages voisins. On observera que la journée moyenne de travail n'atteint pas six heures, ce qui peut paraître modeste. Mais les conditions de travail sont bien différentes ici de ce qu'elles sont dans les pays tempérés : le travail est certainement plus éprouvant. Le travail utile se fait principalement dans les premières heures de la matinée, avant la grosse chaleur. L'après-midi, il règne une chaleur torride jusqu'à 16 heures au moins, et la productivité du travail est plus faible. Il m'a cependant semblé que les paysans de Kaossara pourraient répartir leur effort beaucoup plus judicieusement : la plupart, en effet, ne travaillent guère avant 8 heures du matin, alors qu'il serait plus opportun de commencer dès le lever du jour, pendant la période de fraîcheur. Dans ces conditions, il est très difficile d'espérer travailler plus de huit heures par jour. L'horaire de travail le plus fréquemment recensé dans mes relevés est le suivant : quatre heures de travail le matin, deux heures l'après-midi. Cet effort n'est pas négligeable, si l'on considère les difficultés des conditions de travail dans la région, mais il est permis de penser que les Mourides ne sont pas non plus les « bourreaux de travail » qu'on se plaît à décrire. D'autres communautés agraires du Sénégal travaillent tout autant, sinon plus.

Le mythe du travail mouride a la vie dure, mais il ne doit sans doute son succès qu'à la carence de l'information existante sur les conditions de travail dans le monde rural sénégalais.

LE TRAVAIL AGRICOLE DES FEMMES.

En 1968, il n'y avait que deux femmes cultivatrices dans les quatre carrés : l'une d'elles, Nogaye Thioye, dans le carré Modou Diouf, a abandonné ses deux parcelles après son divorce (en juillet 1968) : celles-ci ont été cultivées par les deux hommes du carré; l'autre, Nogaye Seck, femme de Bado M'Baye, a cultivé une parcelle d'arachide. Les autres femmes recensées dans les quatre carrés avaient pratiquement cessé tout travail agricole après le décorticage de l'arachide, jusqu'au moment du vannage de l'arachide en fin de saison.

Les femmes sont surtout absorbées par les tâches ménagères; les tâches agricoles qu'elles exercent interviennent soit avant la campagne agricole (préparation des semences), soit après la récolte (vannage de l'arachide, pilage du mil). Ces activités sont loin d'être négligeables, mais elles sont difficiles à saisir, car elles se pratiquent avant ou après les pluies : elles n'ont pas un caractère d'urgence et le travail peut donc être étalé dans le temps.

La culture d'une petite parcelle par une femme s'ajoute aux multiples corvées féminines et représente un surcroît de travail considérable. Ainsi, Nogaye Seck a consacré près du tiers de son temps au travail agricole pendant le second semestre (indice = 0,30), soit une moyenne de travail agricole quotidien de deux heures et demie environ. Nogaye Seck est monogame : elle est donc très absorbée par les tâches domestiques. Il est clair que les femmes ne travaillent pas moins que les hommes : elles travaillent même beaucoup plus tout au long de l'année, n'ayant pas l'occasion de se reposer comme la plupart des hommes pendant la saison sèche. Cependant, cette étude concerne seulement le travail agricole, activité essentiellement masculine. C'est donc le travail masculin qui retiendra surtout mon attention.

L'étude de l'emploi féminin exigerait une enquête plus difficile sur l'ensemble de l'année, car il comprend de nombreuses activités, dont l'agriculture n'est pas la principale. D'autre part, ce sont les hommes qui fournissent la quasi-totalité des prestations de travail au marabout, qui est le domaine le plus original de l'activité paysanne, le trait caractéristique de l'organisation du travail en milieu mouride. L'étude du travail féminin n'apprendrait rien sur le sujet.

L'ORGANISATION DU TRAVAIL AGRICOLE CHEZ LES BAYE FALL

Le travail agricole en milieu rural africain se répartit en deux grandes catégories :

1. Le travail individuel effectué par les membres de la famille sur leurs parcelles et pour leur propre compte.
2. Le travail collectif réciproque entre villageois : l'entraide agricole, que les Wolofs désignent par l'expression de *santaane*. L'institution a été étudiée en détail par Philippe COUTY, Jean COPANS et Guy ROCHETEAU (19).

Cette organisation se retrouve dans toutes les sociétés africaines sahéliennes, chez les Mourides en particulier. Par contre, ceux-ci ont inventé une troisième forme de travail : il s'agit des prestations de travail collectif des *taalibe* au profit de leur marabout. Cette forme nouvelle, propre au mouvement mouride, ne pouvait manquer d'attirer l'attention des auteurs et de l'opinion commune. Ils lui ont accordé une telle importance qu'ils ont fini par oublier l'existence des formes traditionnelles, notamment le travail de l'exploitation familiale, qui reste la forme principale de l'activité productive, chez les Mourides comme partout ailleurs au Sénégal.

A Kaossara, qui se trouve pourtant en plein cœur de la région mouride et qui est de surcroît habité par les *Baye-Fall*, réputés comme les plus fervents fidèles de la confrérie, on retrouve les prestations de travail *gratuit* au profit du marabout, mais l'essentiel de l'effort agricole est affecté aux terres de l'exploitation familiale. Il en va de même partout ailleurs. Le tableau ci-dessous indique les principales destinations du travail agricole masculin telles qu'elles apparaissent dans les emplois du temps des quatre carrés que j'ai suivis durant la campagne agricole 1968.

TABLEAU 6. — Répartition de l'effort agricole masculin (en fonction des bénéficiaires de l'effort) : les chiffres expriment des pourcentages

Désignation des prestataires de travail	Destination de l'effort agricole			
	Travail sur les champs du carré	Animation	<i>Santaane</i> (Entraide agricole)	Marabout
Modou Diouf	95,9	1,6	0,3	2,2
Massow Diouf	99,7		0,3	
Moussa N'Diaye	87,8	2,8	1,6	7,8
Nar N'Diaye	96,7	0,4	0,7	2,2
Sérigne N'Diaye	98,0		0,7	1,3
Bado M'Baye	85,9	1,3	1,3	11,5
Cheikhouna M'Baye	91,4	0,4	0,4	7,8
Dame Sene	89,7	0,5	0,6	9,2
Nar Sene	86,9	0,9	1,8	10,4
VALEUR MOYENNE	92,7	0,8	0,8	5,7

N.B. — Il existe à Kaossara un champ collectif de mil, créé à l'initiative des services de l'animation. Il s'agit d'un champ cultivé en commun par les villageois qui se partagent la récolte.

(19) Voir les études publiées dans ce volume.

Les chiffres présentés ci-dessus ne concernent qu'une seule saison et ne constituent que des cas d'espèce. Ils permettent cependant d'avancer quelques hypothèses générales, tant les tendances qu'ils révèlent sont manifestes.

1. La plus grande partie du travail individuel des hommes est affectée à l'exploitation familiale, soit plus de 90 %. Je rappelle que le travail féminin est exclusivement destiné à la famille, ce qui renforce encore la tendance.

2. Le travail collectif des neuf hommes représente à peine une demi-heure de travail quotidien en moyenne, ceci en pleine saison des pluies.

3. Les prestations de travail gratuit au marabout représentent peu de choses dans l'horaire de travail individuel, moins de 6 % dans les neuf cas observés. La puissance des marabouts n'est pas faite d'une exploitation forcenée des *taalibe* comme on a trop tendance à le dire. Il faut rappeler cette évidence : la communauté mouride compte plusieurs centaines de milliers de fidèles (on avance fréquemment le chiffre d'un demi-million), parmi lesquels quelques centaines seulement sont marabouts : or, chaque *taalibe* donne, bon an mal an, quelque chose à son marabout, prestations en travail ou argent. C'est le nombre de leurs disciples qui fait la force des marabouts.

Il est clair en tout cas que les paysans mourides travaillent essentiellement pour leur propre compte. Ceci est aussi vrai à Kaossara qu'à Darou Rahmane II ou Missirah.

4. Les taux individuels des prestations de travail pour le marabout sont très dispersés : de 0 à 11,5 %. Cette dispersion des indices laisse entrevoir la souplesse du système. Le marabout tient compte, en effet, des situations personnelles; en outre, il ne peut rien exiger de ses *taalibe* : il peut toujours les solliciter, mais n'a aucun moyen de coercition. Chacun donne en fonction de ses possibilités ou de son attachement. Le système des prestations de travail gratuit ne peut donc en aucune façon s'analyser comme un rapport de type féodal (20) : il ne s'agit pas de redevances obligatoires, mais de contributions volontaires. Il faut préciser que le *taalibe* peut quitter son marabout quand il le désire et que celui-ci n'a aucun moyen de l'en empêcher.

5. On remarquera enfin la faible importance de l'entraide agricole à Kaossara. Selon les informateurs, l'année 1968, malgré la sécheresse, n'est pas une exception; toutes ces dernières saisons, il en était de même : l'entraide agricole était peu importante. On rapprochera les 0,8 % que j'ai obtenus des résultats de Philippe Courty à Darou Rahmane II : la différence est considérable, puisqu'à Darou Rahmane II les *santaane* arrivent à absorber 16 % du temps de travail agricole total masculin. Une telle différence, observée dans la même région, révèle la variété des formes d'organisation de la production agricole au Sénégal et rappelle la rapidité et l'importance des changements en cours.

Il importe maintenant de présenter l'analyse détaillée de chacune des formes de travail présentées ci-dessus. Pour cela, l'étude d'emplois du temps agricole individuels ne suffit pas. J'utiliserai donc l'ensemble de l'information recueillie tant à Kaossara que dans l'ensemble de la région étudiée, car chacune des institutions observées a un caractère de généralité qui dépasse largement le contexte villageois.

Le travail agricole individuel.

Comme je l'ai signalé, les paysans mourides en général et les *Baye-Fall* en particulier consacrent la majeure partie de leur force de travail à l'exploitation familiale. Chez eux, comme dans tout le pays wolof, l'unité de production élémentaire est le carré.

Le carré représente un groupement familial restreint, qui dispose d'une même tenure foncière et forme une unité de consommation.

(20) Il est fréquent, en effet, d'entendre comparer le mouridisme à une féodalité.

On sait que la hiérarchie caractérise les sociétés africaines : elle s'exprime immédiatement dans le carré. Elle détermine un mode de relations prescrites, selon lesquelles chaque membre du carré voit ses droits et ses responsabilités régis par un statut.

Elle entraîne une division du travail qui contraint les membres du carré à coopérer sur une base inégale.

Chaque chef de carré dispose en principe de la quantité de terre nécessaire à assurer la subsistance des membres de sa famille : son emprise foncière lui donne une autorité suffisante pour qu'il se réserve le statut privilégié. Le chef de carré (*borom kôr*) répartit la terre entre ses dépendants, mais il exige de ceux-ci des prestations de travail sur les parcelles qu'il cultive. Les dépendants sont appelés *surga*. L'expression *surga* est un terme générique qui s'applique à tous les dépendants, mais l'expression a une acception restreinte plus précise. Etre *surga* consiste à travailler chaque matinée, sauf le vendredi, au profit du chef de carré; le *surga* peut être aussi bien un frère célibataire du chef de carré qu'un étranger à la famille; dans les deux cas, il a les mêmes obligations et les mêmes droits. Le chef de carré s'assure ainsi une position d'autorité qui ne peut être contestée : il donnera de la terre à son *surga* pour cultiver, mais celui-ci aura nécessairement une surface plus restreinte que celui-là, puisqu'il ne dispose que d'un temps limité pour cultiver et travailler généralement seul sur sa parcelle.

On observera toutefois que le statut de *surga* coïncide avec une époque de la vie. Car l'existence de statuts dans le carré est liée à la responsabilité de chacun dans la famille. L'inégalité observée ne s'analyse donc pas dans les mêmes termes que celle qui existe dans les sociétés occidentales régies par la propriété privée. Dans la société wolof, on attribue la terre à un chef de famille, mais celui-ci n'a pas le droit d'en disposer : par exemple, il ne peut pas la vendre; le *surga*, dès son mariage, obtiendra aussitôt la terre dont il a besoin pour nourrir sa famille et bénéficiera des mêmes avantages assortis des mêmes contraintes que tout autre chef de famille. Dans les sociétés occidentales au contraire, l'inégalité est durable : d'un côté les propriétaires fonciers, de l'autre les salariés, fermiers ou métayers qui ne peuvent quitter leur condition.

Ainsi la difficulté et l'intérêt de l'analyse de la production en milieu rural africain résident dans l'impossibilité d'analyser séparément les différents facteurs de production : ceux-ci n'ont pas d'existence autonome. Il serait aberrant par exemple de chercher à identifier le facteur terre et le facteur travail : il s'agit pourtant du vocabulaire élémentaire de la science économique. Or, cette terminologie n'a pas de sens pour l'analyse d'une société qui ne connaît pas la propriété foncière.

Pour illustrer le schéma des échanges de travail dans le carré, je prendrai l'exemple du carré de Moussa N'Diaye, où la hiérarchie apparaît clairement.

Deux raisons me déterminent à choisir ce carré :

1° Il s'agit d'un carré comprenant deux *surga*;

2° Le tableau des échanges de travail peut être établi sans ambiguïté aussi bien pour le mil que pour l'arachide : ainsi, Sérigne N'Diaye cultive lui-même à son compte sa propre parcelle de mil : il dispose de sa propre récolte de mil, qu'il revend au chef de carré. Dans les autres carrés, au contraire, il est plus difficile de faire des imputations individuelles.

Ce problème mérite d'être approfondi : dans un autre article de ce recueil (cf. ROCH : *Éléments d'analyse...*) j'observais qu'on ne peut définir l'exploitation de mil que par référence au carré, puisque le produit est approprié collectivement par la famille, contrairement à l'arachide, qui fait l'objet d'une appropriation individuelle.

Ce principe m'a toujours été affirmé à Kaossara comme ailleurs, lorsque je posais abstraitement la question de l'imputation des récoltes. En outre, l'observation détaillée de cas particuliers m'avait confirmé que le principe et la réalité concordaient. L'exception est venue avec l'étude du carré de Moussa N'Diaye, où le *surga* dispose manifestement de la récolte de la parcelle de mil qu'il cultive. Suite à cette observation, j'ai donc procédé à une enquête détaillée auprès d'autres carrés de Kaossara; le hasard m'a permis d'assister à un débat important concernant précisément l'affectation des récoltes à l'intérieur du carré. L'épouse d'un chef de carré était en train de compter et de stocker à part la

récolte d'une parcelle de mil qu'elle avait cultivée elle-même, aidée à l'occasion par son mari : à ma demande, elle répondit que sa récolte était destinée à la nourriture des membres du carré, mais qu'il s'agissait seulement d'un prêt; le mari, chef de carré, prétendait au contraire qu'une bonne épouse « doit aider le chef de famille et qu'elle mérite en échange une compensation qu'il lui appartient de fixer librement ». Le débat n'aurait eu qu'un intérêt anecdotique si d'autres personnes, plusieurs chefs de carré et leurs femmes, n'étaient intervenues ensuite. Or, les deux thèses restèrent inchangées : les chefs de carré défendaient le point de vue du mari, les femmes celui de l'épouse. En outre, aucune des femmes ne contestait son statut de *surga*. J'interprète ainsi les résultats de cette confrontation :

— Le principe de l'appropriation collective du mil, produit essentiellement auto-consommé, est affirmé par les chefs de carré. D'autre part, ce sont eux qui distribuent la terre à leurs dépendants : ils ont donc normalement les moyens pratiques de faire respecter ce principe.

— Certains *surga* revendiquent le droit de disposer librement de la récolte de leurs parcelles, quelle que soit la spéculation.

Ainsi, l'exemple que j'ai choisi, celui du carré de Moussa N'Diaye, me paraît sans doute un cas extrême, mais il est représentatif d'une tendance générale à l'émancipation qui parviendra peut-être à s'imposer. Le conflit oppose les tenants de la tradition aux partisans du changement, qui disposent d'un statut mineur.

On trouvera ci-dessous la présentation détaillée des échanges de travail dans le carré de Moussa N'Diaye : ils peuvent s'exprimer dans les trois tableaux suivants (le dernier est un tableau de synthèse qui résume les deux précédents).

TABLEAU 7. — *Echanges de travail sur les parcelles d'arachide (en heures)*

	Moussa N'Diaye	Nar N'Diaye	Sérigne N'Diaye	Totaux
Moussa N'Diaye ..	280,5	9	52,5	342
Nar N'Diaye	434	110	64,5	608,5
Sérigne N'Diaye ..	339	10	358,5	707,5
TOTAUX	1 053,5	129	475,5	1 658

Explication du tableau :

— les chiffres figurant dans le tableau expriment des heures de travail (par exemple le chiffre 280,5 représente 280 heures et demie de travail);

— en ligne, on trouve les prestations de travail fournies par chacun. En colonne figurent les prestations de travail reçues par chacun.

On lira par exemple à la première ligne, dans la 3^e colonne, le chiffre 52,5. Cela signifie que Sérigne N'Diaye a reçu 52 heures et demie de travail de la part de Moussa N'Diaye. On peut ainsi obtenir pour chacun des trois hommes du carré les prestations de travail qu'il donne et celles qu'il reçoit.

TABLEAU 8. — *Echanges de travail sur les parcelles de mil (en heures)*

	Moussa N'Diaye	Nar N'Diaye	Sérigne N'Diaye	Totaux
Moussa N'Diaye ..	154	Rien	6	160
Nar N'Diaye	231	—	48	279
Sérigne N'Diaye ..	171	—	103	274
TOTAUX	556	—	157	713

TABLEAU 9. — Echanges de travail pour l'ensemble des parcelles (mil et arachide) (en heures)

	Moussa N'Diaye	Nar N'Diaye	Sérigne N'Diaye	Totaux
Moussa N'Diaye ..	434,5	9	58,5	502
Nar N'Diaye	665	110	112,5	887,5
Sérigne N'Diaye ..	510	10	461,5	981,5
TOTAUX	1 609,5	129	632,5	2 371,0

Les chiffres présentés ci-dessus expriment clairement la hiérarchie : on remarquera non seulement le statut privilégié du chef de carré, mais aussi la différence de statut entre les deux *surga*. Les responsabilités dans le travail sont strictement déterminées en fonction de la hiérarchie familiale : les producteurs sont solidaires les uns des autres, de telle sorte que le carré est une structure de travail homogène dont on ne peut isoler les éléments. Il est sans doute possible de reconnaître des droits de culture individuels : chacun a la faculté de s'approprier la récolte d'une ou de plusieurs parcelles qu'on peut nommément imputer à tel ou tel. Mais cette part d'autonomie dans la production est la contrepartie d'obligations précises : les *surga* n'ont le droit de cultiver pour eux qu'après avoir servi les prestations qu'ils doivent au chef de carré. Cette situation se traduit par une coopération caractérisée par l'inégalité : les échanges de travail sont à sens unique. On comprend ainsi que le découpage de l'exploitation familiale en parcelles individuelles favorise les mieux placés dans la hiérarchie (21). Ainsi, un *surga* dans la force de l'âge, ne pourra jamais produire autant qu'un chef de carré moins capable que lui : son autonomie est limitée, de telle sorte qu'il dépendra du chef de carré jusqu'à son émancipation dans le mariage; ce n'est qu'à ce moment qu'il pourra obtenir, comme chef de famille, la terre qu'il est capable d'exploiter. Les droits fonciers correspondent, on le voit, à la responsabilité dans la famille qui détermine elle-même un statut du travail.

Il n'est pas possible d'isoler les facteurs de production, terre, capital, travail comme le fait traditionnellement la science économique. C'est pourquoi l'unité de production élémentaire est le carré, quoiqu'on pense y reconnaître en première analyse des exploitations individuelles : ainsi l'existence de parcelles nommément cultivées par tel ou tel actif, lequel a même le droit de s'en approprier la récolte, ne suffit pas à permettre l'émancipation des producteurs individuels. La famille, c'est-à-dire le carré en milieu wolof, est l'unité de production la plus fine qu'il soit possible d'analyser.

Le tableau des échanges de travail dans le carré de Moussa N'Diaye exprime clairement la structure hiérarchique existant dans le carré. Il ne fait qu'illustrer un modèle très général qu'on retrouve dans toute la société agraire sénégalaise :

1. Primauté du chef de carré : Moussa N'Diaye est celui qui a l'horaire de travail agricole le plus faible. Il reçoit par contre plus des deux tiers du travail agricole total fourni sur l'ensemble des parcelles du carré (il a travaillé 502 heures et en a reçu 1 609 et demie).

2. Son frère Sérigne N'Diaye partage à peu près également son temps entre ses parcelles (461 heures et demie) et celles du chef de carré (510 heures). Mais il reçoit encore la moitié du travail que son neveu ne consacre pas au chef de carré.

3. Nar N'Diaye est non seulement le dépendant du chef de carré auquel il consacre la majeure partie de son travail, mais il dépend encore de son oncle, lui-même *surga* du chef de carré (il donnera à son oncle 112 heures et demie de son travail alors qu'il ne travaille que 110 heures sur sa propre parcelle d'arachide). On conçoit aisément dans ces conditions que la taille de sa parcelle soit si réduite.

(21) Moussa Ndiaye cultive à son compte 4,86 ha, son frère Sérigne Ndiaye 2,40 ha et son fils Nar Ndiaye 28 ares seulement.

Le travail agricole collectif.

La majeure partie de l'effort agricole est affectée à ceux qui l'effectuent : plus de 90 % de l'emploi du temps masculin est destiné aux parcelles du carré, de même que la totalité du travail féminin. Ce résultat infirme donc clairement l'hypothèse souvent proposée d'un contrôle de la production paysanne par les marabouts dans la zone mouride. L'analyse des emplois du temps permet donc de mettre en évidence la primauté de l'exploitation familiale en pays mouride comme dans l'ensemble du territoire sénégalais.

J'analyserai maintenant en détail chacune des institutions de travail agricole collectif observées à Kaossara. Je distinguerai trois rubriques en fonction des bénéficiaires de l'effort :

1. Le travail agricole sur le champ de l'Animation;
2. L'entraide agricole réciproque : les *santaane*;
3. Les prestations au marabout.

Cette dernière rubrique du travail collectif est de loin la plus importante à Kaossara. C'est aussi la plus originale, car il s'agit d'un ensemble d'institutions propres au mouridisme.

LE CHAMP DE L'ANIMATION.

Les villageois cultivent un champ de mil collectif. L'initiative est venue de l'Animation rurale. Le marabout a accordé une parcelle de terre, que les chefs de carré cultivent collectivement. Les services de l'Animation rurale fournissent gratuitement des semences de mil sélectionné. Les chefs de carré se partagent la récolte en fin de saison.

Le champ de l'Animation est donc un essai de coopérative de production : travail collectif avec répartition égalitaire du produit entre les participants. Cette expérience représente peu de choses encore dans la vie paysanne : cette saison, la surface du champ de l'Animation était de 1 ha 59 ares; la récolte s'est élevée à 215 kilos de mil pilé, à répartir entre une cinquantaine de participants; chaque chef de carré obtient donc environ 4 kilos de mil, ce qui équivaut, selon les cas, à une ou deux journées de consommation par carré. Le travail affecté à ce champ équivaut en moyenne à 0,8 % du travail agricole total des neuf hommes actifs dans les quatre carrés observés.

Le champ collectif de l'Animation a donc un caractère expérimental et représente encore une forme mineure, peut-être sans lendemain. Quoique l'initiative ait été bien accueillie par les villageois, on peut douter qu'elle ait des chances de se généraliser, car elle impliquerait évidemment une modification profonde du régime foncier. On ne voit pas pourquoi le marabout consentirait à céder de la terre pour aider à développer une institution qui ne le servirait pas. On imagine encore moins que les paysans consentent à mettre leur terre familiale en commun pour entrer dans un système coopératif qu'ils ne connaissent pas et qui modifierait radicalement les bases de leur société. L'initiative du champ collectif est extérieure au village : elle est née dans les milieux politiques, suscitée par les Pouvoirs publics. Elle a ainsi une valeur symbolique et représente sans doute une innovation intéressante. Mais sa généralisation impliquerait une révolution politique et sociale que la société paysanne sénégalaise, en pays mouride comme ailleurs, ne paraît pas prête à entreprendre.

L'ENTRAIDE AGRICOLE : LES SANTAANE.

Le *santaane ligey* signifie littéralement « demande de travail ». Cette institution est très répandue en Afrique sahélienne, notamment au Sénégal : les Serer la connaissent sous le nom de *sim*.

La personne qui convoque un *santaane* fait appel à l'entraide villageoise : elle bénéficie d'un apport collectif de travail, permettant de mener à bien une tâche agricole déterminée dans le minimum de temps. L'entraide villageoise est surtout pratiquée au moment des sarclages et de la récolte. Philippe COUTY a analysé en détail l'institution du *santaane* à Darou Rahmane II en 1967 (22). Dans ce village, les *santaane* concernent pratiquement toute la population : les hommes adultes consacrent parfois jusqu'au quart de leur temps de travail agricole aux *santaane* (23).

Philippe COUTY observe que le *santaane* implique l'entraide réciproque : « Une fois mis en route, l'échange de *santaane* a tendance à s'entretenir lui-même. » Ainsi, tel paysan qui a répondu à une demande de travail peut revendiquer à son tour l'aide de la personne ou de la famille qu'il a obligée. La réciprocité est implicite, quoiqu'elle puisse s'étendre sur quelques saisons.

A Kaossara, les *santaane* existent aussi, mais j'en ai recensé assez peu pendant la dernière saison : dans les carrés suivis par exemple, la part des *santaane* dans l'horaire de travail agricole masculin atteint 0,8 % seulement, c'est-à-dire la même proportion que le temps consacré au champ de l'Animation. J'explique cette faible importance de l'entraide agricole par les circonstances sans doute, mais surtout par une modification des conditions de production. Il faut bien sûr considérer la faible pluviosité de la saison 1968 : les paysans découragés (et désargentés) ne voyaient pas l'utilité d'organiser des *santaane*, quand ils s'attendaient à une récolte insignifiante, voire totalement perdue. Cette circonstance a sans doute joué. Cependant, d'après les informateurs, les années précédentes n'avaient pas donné lieu non plus à de nombreux *santaane*. Il faut donc chercher des raisons plus décisives pour interpréter le déclin apparent de cette forme d'entraide traditionnelle à Kaossara. Il me semble que les *santaane* sont actuellement concurrencés par le matériel : la traction attelée, assez répandue aujourd'hui à Kaossara, réduit considérablement le temps de travail agricole, notamment pour les tâches les plus longues et les plus exigeantes : « Les binages sont effectués à l'iler ou à la houe qui permet une rapidité de travail très importante : réduisant sensiblement les temps de sarclage, le *goulot d'étranglement* que constituent ces travaux d'entretien *est ainsi éliminé* (24). » Le gain de productivité du travail dû à l'usage de la traction attelée me paraît être la raison principale de la désuétude des *santaane* à Kaossara, du moins sous leur forme traditionnelle d'entraide réciproque.

On rencontre d'ailleurs la même évolution dans la paysannerie française; l'entraide agricole était encore très répandue en France il y a peu de temps : les cultivateurs de céréales travaillent seuls aujourd'hui depuis la mise en service de la moissonneuse-batteuse. Par contre, les échanges de travail étaient très intenses à l'époque où la moisson et le battage étaient des opérations séparées : on voyait ainsi la majeure partie de la main-d'œuvre agricole des petits villages se rassembler successivement dans chaque ferme au moment du battage. Cette entraide réciproque, si intense il y a quelques années encore, a disparu véritablement du jour au lendemain par suite d'un changement technique. Il me semble que l'entraide agricole risque de disparaître de la même façon au Sénégal, quand la région arachidière aura définitivement adopté la culture attelée. On ne manquera pas de comparer en tout cas les chiffres obtenus par Philippe COUTY avec les miens.

Je ferai une deuxième remarque relative à l'entraide agricole à Kaossara. L'institution me paraît en effet en désuétude sous sa forme traditionnelle, qui implique l'aide réciproque. Par contre, j'ai recensé certaines opérations qualifiées de *santaane*, qui me paraissent réellement représenter une institution différente quoiqu'elle garde le même nom de *santaane*.

J'ai d'abord remarqué que la majorité des questionnaires *santaane* remplis par l'enquêteur concernaient deux seulement des cinquante-huit carrés de Kaossara : les noms

(22) Cf. COUTY, *Travaux collectifs agricoles*, p. 183.

(23) Cf. COUTY, *Emploi du temps*, p. 85.

(24) Cf. LACOMBE (1967).

du chef de village, Adama Diop, comme celui du principal commerçant, M'Baye Fall, apparaissaient régulièrement aussi bien au moment des sarclages que de la récolte et du battage de l'arachide.

Ces deux cas méritent de retenir l'attention, car ils n'ont guère de points communs avec l'institution du *santaane*, excepté le nom. On remarquera notamment ceci :

1. M'Baye Fall, le commerçant, et Adama Diop, le chef de village, sont les deux principaux demandeurs de *santaane*. Or, ni l'un ni l'autre ne se rendent à des *santaane* : il n'y a pas de réciprocité.

2. La raison en est que les deux personnages n'ont pas la possibilité de le faire. S'ils font appel à l'entraide, c'est précisément parce qu'ils sont trop occupés, l'un par ses tâches de chef de village et d'homme de confiance du marabout, l'autre par son métier de boutiquier, tant à Kaossara qu'à Touba.

3. Les *santaane* organisés par M'Baye Fall et Adama Diop ne correspondent plus à ce qu'on appelle l'entraide agricole, mais correspondent en réalité à une forme moderne bien connue qui est le travail à la tâche. Dans les deux cas observés, l'organisateur de *santaane* ne rend pas le travail, mais il paie en nature la main-d'œuvre qu'il convoque. Ce type de *santaane* pourrait correspondre à un contrat de louage de services encore ambigu, puisque la rémunération du travail consiste à payer le repas des participants au *santaane*.

La tendance paraît beaucoup plus affirmée dans les Terres Neuves du Sine-Saloum. On y trouve, en effet, de vastes surfaces disponibles et les gros exploitants font appel à une main-d'œuvre rémunérée non plus seulement en nature, mais parfois en argent, sur la base de contrats précis.

LE TRAVAIL POUR LE MARABOUT.

La majeure partie du travail collectif est destinée au marabout. On a vu qu'il représente cependant beaucoup moins dans l'emploi du temps individuel que le temps consacré à l'exploitation des parcelles familiales. Cependant, les prestations au marabout représentent parfois un très gros revenu pour lui : le travail est pratiquement gratuit et peut concerner plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de personnes. Il est donc clair que les marabouts constituent un groupe économique privilégié, une véritable aristocratie foncière. On comprendra facilement dans ces conditions qu'un marabout de l'envergure de Sérigne Assane Fall, dont dépendent entre autres les villageois de Kaossara, puisse bénéficier d'un « surplus » économique très important sans pressurer ses *taalibe*. On oublie trop que les marabouts disposent d'un revenu constamment renouvelé sans avoir jamais besoin d'aucune mise de fonds.

Telle est la clef de leur puissance économique. Le système des prestations au marabout s'accommode fort bien d'un prélèvement individuel relativement modeste et c'est par là qu'il a précisément les meilleures chances de durer.

J'insiste donc une fois encore sur deux erreurs communes. La première consiste à croire que les Mourides consacrent tout leur temps ou l'essentiel de leur temps au marabout. La seconde est de chercher à expliquer l'institution en se référant à un autre âge de l'économie, d'où l'analogie fréquente entre mouridisme et féodalité. La comparaison ne tient pas, car les Mourides vivent précisément à l'âge de l'économie marchande, comme tous les autres Sénégalais. Ce qui est particulier au mouridisme, c'est l'existence d'un secteur de l'activité productive qui échappe aux principes de la science économique. Telle est à mon sens la seule manière d'expliquer pourquoi il a pu naître et pourquoi il a réussi à se maintenir. C'est donc à ces caractéristiques et à l'invention de principes aberrants par rapport à ceux de l'économie marchande qu'il doit son autonomie. Ainsi, on ne peut pas parler de système économique mouride. Il est donc vain de tenter de le classer dans une typologie économique. Les marabouts n'ont aucun moyen pratique, contrairement aux féodaux auxquels on les compare très souvent, d'exiger du travail de leur *taalibe*, pas plus qu'un curé ne peut exiger de ses paroissiens qu'ils versent le denier du culte. Leur

puissance réside avant tout dans la vigueur idéologique du mouvement qu'ils dirigent. On objectera sans doute que les marabouts se trouvent souvent être des « chefs de terre », ce qui leur donne des arguments concrets pour demander du travail. Je noterai que d'une part ils n'ont pas la possibilité de retirer la terre qu'ils ont donnée, et ensuite qu'il existe en pays Serer, des Mourides qui travaillent tout autant pour leur marabout, bien qu'il ne soit pas chef de terre; enfin, il est bien connu que les marabouts mourides ont des *taalibe* en ville, qui donnent parfois beaucoup d'argent (notamment les commerçants) alors que rien ne les contraint à le faire, sinon leurs convictions religieuses.

Je décrirai en détail chacune des institutions qui constituent le système des prestations au marabout. J'utiliserai l'information recueillie à Kaossara, mais aussi l'ensemble des renseignements existants relatifs à chacune des institutions, qui sont des formes très générales, reproduites dans tout le pays mouride. Connaissant ainsi le degré de généralité et l'extension propre de chaque forme de prestations au marabout, on pourra en induire la représentativité des données monographiques collectées à Kaossara, comme à Missirah et Darou Rahmane II.

A Kaossara, j'ai recensé quatre rubriques qui sont :

- le travail des *daa'ira*,
- les champs du mercredi,
- le travail du *daara* de Taofekh,
- la grande exploitation de mil de Darou Bayrée, près de Thiès.

Les daa'ira.

Ce sont des associations confessionnelles, créées par les *taalibe*. On en compte quatre à Kaossara : deux *daa'ira* masculines et deux *daa'ira* féminines.

Ces groupements sont très répandus en milieu musulman, mais ils présentent un caractère ambivalent. Il semble, en effet, que les *daa'ira* aient une origine citadine : les *taalibe* installés en ville se sont regroupés en associations musulmanes, qui leur donnent l'occasion d'organiser des manifestations (chants religieux en particulier) pendant lesquelles on demande au public de donner de l'argent. Les veillées religieuses permettent de collecter des fonds qui sont offerts à tel ou tel marabout, selon l'obéissance de l'association organisatrice. La *daa'ira* serait ainsi le substitut des prestations de travail agricole, que les fidèles installés en ville ne peuvent évidemment pas accorder : ils donnent donc en argent ce que les ruraux donnent en travail. Le succès des *daa'ira* a été tel que les ruraux ont adopté eux aussi l'institution, assez récemment semble-t-il. Les *daa'ira* rurales organisent aussi des manifestations au cours desquelles on procède à des quêtes, mais elles demandent encore à leurs membres de cultiver un champ collectif dont la récolte est offerte chaque année au marabout.

La *daa'ira* est une institution très productive : certaines arrivent à collecter plusieurs dizaines de milliers de francs en une seule veillée de chants, d'autres offrent plusieurs millions de francs aux principaux marabouts de la confrérie, à l'occasion du *magal* qu'ils organisent chaque année (c'est le cas de Cheikh M'Backé, petits-fils d'Amadou Bamba). L'efficacité de la *daa'ira* explique son succès. En outre, il existe un précédent dans les sociétés africaines : ce sont les classes d'âge. Les *daa'ira* de Kaossara correspondent incontestablement à un regroupement du type classe d'âge : il existe une *daa'ira* des adultes et une *daa'ira* des jeunes, aussi bien chez les femmes que chez les hommes.

Les associations musulmanes apparaissent comme des groupements bien implantés aujourd'hui en milieu rural. Elles apportent non seulement des rentrées de fonds intéressantes pour le marabout, mais renforcent en même temps la cohésion du village, suscitant l'émulation et l'initiative, rompant la monotonie de la vie quotidienne par des chants, des danses et différentes festivités. L'activité des *daa'ira* ne se réduit donc pas au seul travail des champs collectifs.

Les hommes de Kaossara ont consacré chacun entre dix et vingt heures de leur horaire de travail de la saison à la culture des champs de *daa'ira* (la récolte s'élevait à 1 218 kilos d'arachide pour les deux champs des *daa'ira* masculines, pour une surface de 2,81 ha).

Les « champs du mercredi ».

L'institution est très répandue dans le pays mouride : chaque village cultive un ou plusieurs « champs du mercredi », dont la récolte est destinée au marabout. Les paysans donnent en principe une journée de travail gratuit chaque mercredi, pour cultiver un champ collectif. En réalité, le rythme du travail est commandé par le calendrier agricole qui ne s'accommode pas de la périodicité hebdomadaire. Etant donné la faible superficie des champs du mercredi et l'importance de la main-d'œuvre mobilisée, le travail demandé à chacun ne représente que quinze à vingt heures en moyenne chaque saison.

Les paysans de Kaossara ont cultivé deux champs du mercredi cette saison : la récolte s'élevait à 1 703 kilos d'arachide, pour une surface de 4,31 ha. J'ajouterai que ces résultats ne donnent qu'une faible idée du prélèvement dont bénéficie Sérigne Assane. Celui-ci contrôle en effet plusieurs centaines de « champs du mercredi » dans tout le Sénégal et même jusqu'en Gambie, selon le chef de village. On se rend compte que les grands marabouts, dont Sérigne Assane Fall fait partie, peuvent obtenir beaucoup sans être obligatoirement à la tête d'une grande exploitation agricole. Leur puissance provient d'un contrôle territorial très vaste : des milliers de *taalibe* répartis dans tout le pays peuvent ainsi dégager un surplus considérable en donnant chacun quelques heures de travail annuel : les « champs du mercredi » n'occupent qu'une surface minime dans chaque terroir villageois et ne lèsent pas les paysans.

Le daara de Taofekh.

Le marabout de Kaossara possède sa propre exploitation agricole, à 7 km du village : l'endroit se nomme Taofekh. Les terres du marabout sont gérées en *daara*. Le *daara*, on l'a vu, est une communauté de travail inventée par les Mourides : les *taalibe* de l'époque pionnière s'installaient sur une terre à défricher et travaillaient ensemble pour leur marabout; celui-ci avait la charge de nourrir ses disciples. Peu à peu cependant, les *daara* se sont transformés en villages et les *taalibe* se sont mis à travailler pour leur compte.

Le *daara* de Taofekh n'est pas une forme provisoire et ne ressemble donc qu'en apparence aux *daara* de l'époque pionnière. Il s'agit d'une structure pérenne, correspondant au deuxième âge du mouvement. Le marabout contrôle le village de Kaossara, qui fut à l'origine un *daara* comme beaucoup d'autres villages mourides. Il demande maintenant aux villageois de fournir la main-d'œuvre nécessaire à l'entretien de son exploitation : les chefs de famille lui confient certains de leurs enfants, qui restent à Taofekh pour cultiver.

La situation est donc fort différente de ce qu'elle était pendant l'époque pionnière : dans un cas, les *daara* comprenaient des hommes adultes, mais n'avaient qu'une existence éphémère, appelés à disparaître après le mariage des *taalibe*; dans le cas présent, le territoire du marabout est divisé en deux domaines distincts : d'une part le terroir villageois où domine l'exploitation familiale, de l'autre, les terres du marabout, gérées en *daara* dont la main-d'œuvre est constamment renouvelée. Les chefs de famille délèguent leurs enfants à Taofekh : ceux-ci restent une partie de leur jeunesse au service du marabout. Les conditions de travail sont les mêmes, mais d'une part la main-d'œuvre du *daara* est sensiblement plus jeune, d'autre part le *daara* est devenu une structure permanente.

Le *daara* de Taofekh est divisé en sept groupes, dirigés par des chefs de famille originaires de Kaossara : chacun prend en charge une équipe de jeunes gens. Les tonnages récoltés à Taofekh sont considérables : selon le chef de village de Kaossara, la récolte d'arachide s'est élevée cette année à 6,700 tonnes, ce qui, paraît-il, est très inférieur à la récolte habituelle; l'an dernier, la récolte se serait élevée à 50 tonnes. Le marabout disposerait actuellement (à l'entrée de la nouvelle saison) de huit greniers remplis de mil, contenant l'équivalent de 15 tonnes de mil pilé.

Le chef de village prétend que les récoltes du *daara* de Taofekh sont offertes au khalife général des Mourides. Il explique ainsi cette générosité : « Sérigne Assane donne tout au khalife, car il ne pourrait jamais manger seul avec sa famille tout le produit de ses champs ni l'argent de l'*haddiya* que lui offrent tous ses *taalibe*. Cette année par exemple,

le khalife lui a demandé 1 million C.F.A. à verser sur l'argent de *l'haddiya* qu'il a reçue. Car il a des *taalibe* en ville qui donnent 20 000 F, certains donnent 50 000 F. »

Le travail du *daara* n'apparaît pas dans les emplois du temps que j'ai analysés. Mais l'un des quatre chefs de carré suivis, Dame Sene, a délégué deux de ses fils à Taofekh; son carré donne donc en réalité un travail considérable au marabout : aux prestations consenties par Dame Sene et son fils Nar Sene s'ajoute le travail à *plein temps* des deux fils envoyés à Taofekh. On peut donc considérer que le carré de Dame Sene travaille au moins autant et même sans doute plus pour le marabout que pour le carré. Tel n'est pas le cas pour les trois autres carrés suivis, dont tous les actifs sont présents à Kaossara : les prestations qu'ils servent au marabout n'atteignent pas 10 % du temps de travail total (cf. *tableau 6*).

Le grand champ de mil de Thiès.

Le marabout de Kaossara a un statut particulier dans la hiérarchie mouride : il est l'un des lieutenants favoris du khalife général de la confrérie, ce qui lui confère prestige et autorité, mais entraîne aussi des responsabilités. J'ai mentionné le rôle de Cheikh Ibra Fall : il était le premier et le plus fidèle disciple d'Amadou Bamba, le fondateur de la confrérie. Il montrait peu d'aptitudes au mysticisme : Amadou Bamba l'aurait donc dispensé de toute pratique religieuse, mais Cheikh Ibra se serait spécialisé dans la gestion des affaires temporelles du mouvement. Il avait l'esprit d'entreprise et de grandes qualités de meneur d'hommes. C'est ainsi qu'on explique généralement le statut particulier des *Baye Fall* dans le mouvement mouride : exprimer leur conviction religieuse par le travail et jouer le rôle de serviteurs dévoués du khalife; les autres Mourides, par contre, ne sont pas dispensés de la pratique culturelle islamique.

Sérigne Assane Fall, leader *Baye-Fall*, est particulièrement dévoué au khalife des Mourides : ainsi il a la responsabilité de diriger une grande exploitation de *basi* (25) située près de la ville de Thiès, sa résidence habituelle. La récolte est intégralement destinée au khalife des Mourides.

La gestion d'une telle exploitation suppose réunies plusieurs conditions qui ne sont pas à la portée de n'importe quel marabout. Il faut être un grand sérigne pour les satisfaire :

— Sérigne Assane Fall contrôle de grandes surfaces qu'il a pu partiellement affecter au khalife. L'exploitation de *basi* est très vaste : je n'ai pu la mesurer, mais voici des chiffres qui rendent compte de son importance : les *taalibe* ont semé cette année plus d'une tonne de *basi*, ce qui suppose une vaste superficie (26); la récolte s'est élevée à 8,400 t en poids pilé, alors que, dans les années normales, on peut obtenir au moins 15 à 20 t, selon le chef de village.

— Le travail du grand champ de *basi* requiert naturellement une nombreuse main-d'œuvre que Sérigne Assane Fall est en mesure de fournir parmi les centaines de *taalibe* qu'il a à son service dans tout le Sénégal.

— Enfin, il dispose de moyens logistiques importants : les *taalibe* sont convoqués par communiqués radiodiffusés et acheminés vers Thiès par camions.

Le travail sur le champ de *basi* présente ainsi des caractères assez différents des autres formes de prestations précédemment décrites :

1. L'unité de travail est le village ou le quartier urbain. Le marabout fait convoquer pour chaque opération (semis, sarclage, récolte) un certain nombre de ces unités : tel village sera convoqué pour les semis, tel autre pour les sarclages. Le marabout tient compte des besoins en main-d'œuvre pour chaque tâche agricole, ainsi que des possibilités d'acheminement et d'hébergement (il faut trouver les camions et accueillir à Thiès une nombreuse main-d'œuvre).

(25) Voir glossaire.

(26) Quelques kilos suffisent normalement à semer 1 hectare.

2. A proprement parler, l'unité de travail n'est même pas le village, mais le camion : le marabout expédie un camion dans chaque village convoqué; dès que le camion est complet, il repart. L'initiative est entièrement laissée aux villageois : ceux qui partent sont des volontaires.

Le travail sur le champ de *basi* occupe plusieurs journées successives à Thiès : le travail commence le matin très tôt et s'achève à la nuit. Il s'agit donc de prestations qui peuvent occuper plusieurs dizaines d'heures par personne chaque saison, ce qui élève sensiblement le taux de travail pour le marabout; les différences de pourcentages qui apparaissent dans le tableau 6 proviennent précisément de ce que les uns sont partis une ou plusieurs fois à Thiès tandis que d'autres n'y sont jamais allés. Les prestations au marabout sont moins dispersées lorsqu'elles sont produites dans le seul terroir du village : tous peuvent donner à peu près la même contribution (*cf. les chiffres de Philippe COUTY à Darou Rahmane II*).

Le système des prestations de travail au marabout comprend aussi un ensemble d'institutions qui ont le mérite commun d'être à la fois très plastiques et très productives. Elles mobilisent une nombreuse main-d'œuvre pour des tâches assez brèves, bien réparties dans le temps, ce qui permet aux paysans de mener à bien le travail de leur propre exploitation. Le principe en est le volontariat : ainsi tel ou tel carré qui manque de main-d'œuvre s'abstiendra de participer au travail collectif destiné au marabout (c'est le cas de Modou Diouf par exemple); les informateurs m'ont tous affirmé qu'il appréciaient librement quelle peut être leur contribution : si le travail presse sur leurs parcelles, ils le font en priorité. Il en va de même pour les dons en nature ou en argent, qui sont prélevés sur la récolte familiale : les contributions sont laissées à l'initiative de chacun et dépendent de l'importance de la récolte. L'importance des dons aux marabouts varie ainsi considérablement d'une saison à l'autre : cette année, les *taalibe* de Kaossara, par exemple, ont offert des sommes d'argent très restreintes, parfois ils n'ont rien donné parce qu'ils manquaient du nécessaire. On a donc tort d'assimiler les prestations à une taxation des *taalibe*. *A fortiori*, la comparaison avec le système féodal n'a pas de sens : les féodaux disposaient de procédés contraignants, avec un appareil administratif et répressif. Rien de tel chez les Mourides : les prestations ne reposent pas sur la contrainte; il faut naturellement tenir compte de la pression sociale et de la crainte religieuse (la peur d'être damné) qui sont des motivations puissantes, cela va sans dire. Les institutions décrites ont des fondements solides, mais il n'est pas possible de les interpréter à partir des seules prémisses de la science économique.

CONCLUSION

L'analyse du travail en milieu mouride révèle la coexistence de deux secteurs indépendants :

1. La production familiale, qui prédomine, présente les mêmes caractéristiques dans toute la région arachidière. Les Mourides connaissent le même mode d'appropriation, les mêmes conditions de production, le même système hiérarchique dans la famille; ils ont les mêmes droits civils et politiques que la paysannerie vivant dans d'autres régions du territoire. Les marabouts eux-mêmes n'exercent aucun pouvoir réglementaire, n'ont ni droit de justice ni fonction administrative qui permettent de leur reconnaître un statut civil privilégié dans la société sénégalaise. Ils ont, cela va sans dire, des privilèges de fait, mais ils sont considérés en principe comme des citoyens parmi d'autres; ce sont des chefs religieux et des notables. Rien ne permet cependant de parler de féodalité à leur propos, car la féodalité est un régime économique et politique achevé, pleinement souverain. Toutes les prérogatives de puissance publique étaient détenues par l'Etat français au moment de la naissance du mouridisme, elles ont été transmises intégralement à l'Etat sénégalais.

2. Le second secteur de l'activité productive comprend l'ensemble des rapports particuliers créés par la confrérie mouride. Mais le système répond à des principes étrangers

à la science économique : les prestations de travail sont gratuites, elles sont bénévoles, elles n'impliquent aucune diminution du statut des prestataires. Bref, la viabilité du système échappe à la rationalité économique.

On remarquera ainsi que les deux secteurs sont deux mondes étrangers l'un à l'autre. Ce qui est essentiel cependant, c'est que les marabouts n'ont pas le pouvoir d'intervenir dans le mode de production dominant, celui de la production familiale. Ainsi, le mouridisme n'a pas les caractères d'une société globale et son destin est lié à celui de l'ensemble sénégalais. L'existence d'un « surplus » maraboutique exprime sans doute un privilège de groupe, mais ne modifie pas les caractères fondamentaux de la société agricole qu'on reconnaît, telle qu'ailleurs, dans le pays mouride. J'ajouterai pour terminer que les marabouts paraissent généralement peu soucieux d'investir leur fortune à des fins productives : leurs revenus sont affectés à la satisfaction de leurs besoins personnels et à l'administration religieuse du mouvement.

BIBLIOGRAPHIE

- CANTRELLE P. (1966). — Observations démographiques relatives à la région de Niakhar-Paos-Koto (région du Sine-Saloum). O.R.S.T.O.M., Dakar, décembre (multigr.).
- LACOMBE M. (1967). — Contribution à l'étude de l'emploi du temps paysan dans la zone arachidière (Hanène, Sénégal). I.S.E.A., Dakar, novembre (multigr.).
- LERICOLLAYS A. (1969). — Un terroir Serer du Sine (Sénégal). O.R.S.T.O.M., Dakar, janvier (multigr.).
- MARTY P. (1917.) — *Etudes sur l'Islam au Sénégal*. Paris, Leroux, 2 vol.

Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof mouride : MISSIRAH

LES PROCEDURES D'ENQUETE

OBJECTIFS.

L'enquête qui nous a permis de recueillir les données dont certaines sont traitées ici sommairement (1) avait plusieurs objectifs :

- Présenter un tableau des différentes formes d'organisation du travail agricole;
- Permettre de saisir l'importance relative des prestations de travail (à l'intérieur et à l'extérieur du carré);
- Saisir les facteurs sociologiques (parenté, caste, groupes sociaux), démographiques (population active) et techno-économiques (matériel, superficies) qui jouent à ce niveau.

Nous étions donc plus concernés par la signification sociale des diverses modalités du travail agricole que par une mesure de l'effort consenti.

MÉTHODES.

La solution adoptée était celle d'un relevé quotidien, sous forme d'un emploi du temps, des travaux agricoles exécutés dans plusieurs carrés. Nous avons choisi un échantillon de treize carrés stratifiés selon certains critères afin de constituer des unités types. Ce relevé d'emploi du temps a été effectué de mai à décembre 1968 pendant toute la durée des travaux agricoles. Nous avons demandé dans chaque carré, le nom des personnes qui avaient effectué un travail agricole (2) dans la journée, la production et le nom du propriétaire de ce champ, le type de travail effectué et la nature du matériel employé, enfin l'horaire de ce travail. Dans le cas de travaux collectifs, un questionnaire supplémentaire spécifiait la liste des participants, le matériel employé, le type de travail effectué et sa durée.

(1) Les résultats complets de cette enquête seront présentés dans une thèse en préparation.

(2) Cf. la définition proposée par COURT (*Emploi du temps*, p. 85).

Afin de préciser l'importance relative des prestations de travail, nous avons procédé au relevé des superficies de tous les champs cultivés dans notre échantillon.

LACUNES ET OBSTACLES.

Tout d'abord il y a les obstacles classiques à une telle enquête comme ceux qui sont relatifs à la mesure exacte de la durée du travail fourni (temps de déplacement, de repas, de repos, etc.). D'autre part, si l'on se place dans le cadre d'une véritable enquête agricole, il y a tout un ensemble de facteurs qui n'ont pu être appréciés en général par manque de qualification ou de moyens (3). En dehors de ces problèmes qui finalement sont pour nous secondaires (vu les objectifs que nous nous étions assignés), il faut signaler certaines lacunes d'enregistrement dans le cadre même de la méthode suivie.

1. Un des objectifs de l'enquête était de saisir le travail des firdous au moment de la récolte. Or, la sécheresse persistante de l'hivernage 1968 a rendu cette tâche impossible puisque les firdous ne sont pas venus travailler. Les comparaisons prévues avec les résultats de Ph. COUTY n'ont donc pas pu voir le jour (4).

2. Le travail fourni au carré par des gens qui lui sont extérieurs n'a pas été enregistré systématiquement (sauf dans le cas des *santaane*) alors que l'inverse (travail fourni par le carré à l'extérieur) l'a été. Mais des recoupements permettent de préciser l'insignifiance de ces apports.

Malgré cela, les résultats présentés ici paraissent significatifs et comparables, ce qui est le principal.

PRESENTATION GENERALE

LE VILLAGE DE MISSIRAH.

Missirah est un des dix plus gros villages de l'arrondissement de N'Dame. Il se trouve à 12 km au nord-ouest de Touba, sur la route goudronnée qui relie Touba à Kebemer. C'est un village qui a bénéficié de toutes les installations modernes : forage, école (deux classes), dispensaire, secco de coopérative. En 1968, la population administrative de Missirah était de 1 459 habitants. Missirah est constitué par le village proprement dit et par dix à quinze hameaux répartis en nébuleuse, distants de 1 à 5 km. Le village proprement dit comprend plus de la moitié de la population (au moins les 3/5^{es} répartis en quatre-vingt-cinq carrés).

Missirah est un village mouride très ancien : il a été fondé en 1917 (soit bien avant Darou Rahmane II et Kaossara) par le frère aîné d'Amadou Bamba, le marabout Mame Mor Diarra M'Backé. Depuis 1945, le village est administré par un de ses fils, Sérigne Isma M'Backé. De 1961 à 1968 la présidence de la coopérative était tenue par un des neveux de ce dernier, Sérigne M'Backé Nioro (5).

Plusieurs marabouts résident donc à Missirah : la structure de l'autorité n'est pas focalisée comme à Darou Rahmane II ou Kaossara sur un seul marabout. Ce phénomène, lié à l'importance du village, à sa situation (sur une route fréquentée) et à ses installations modernes, font que Missirah n'est pas tellement représentatif des villages de l'arrondissement. La cohésion villageoise est multicentrique (Missirah a des quartiers et plusieurs points de palabres) : on y perçoit des conflits, des individus plus qu'une entité sociale homogène.

(3) Cf. les réflexions sur ce sujet en conclusion.

(4) Cf. COUTY-COPANS (*Travaux collectifs.*).

(5) Son père, Cheikh Ata M'Backé est le frère aîné de Sérigne Isma et il vit encore, le plus souvent à M'Backé. Pour plus de précisions et de détails sur ces marabouts on pourra se reporter à Jean COPANS, *Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol*, vol. II, O.R.S.T.O.M., Dakar (octobre 1968), pp. 7-30.

Les terres de Missirah sont assez pauvres, comme dans toute la région. La S.A.T.E.C. poursuit depuis bientôt cinq ans un travail de vulgarisation dont les résultats ne sont pas décisifs : l'émiettement de l'autorité, l'opposition du chef de village à toute espèce de modernisme, l'endettement des paysans en sont quelques-unes des raisons. Les paysans de Missirah sont pourtant mieux équipés que les habitants des autres villages étudiés. Ils semblent faire moins appel aux *santaane* et consacrent peu de leur temps de travail à leur marabout.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure les paysans choisis par l'enquête sont représentatifs de l'ensemble des paysans et de leur groupe social particulier. Les moyennes de temps de travail suggèrent, grâce à leur homogénéité, l'existence de rapports déterminés entre la force de travail disponible et les nécessités climatiques, écologiques et agricoles. L'agriculture dans cette région du Baol est très dépendante des facteurs climatiques et pédologiques : la marge de l'initiative paysanne est donc variable mais limitée.

LES CARRÉS OBSERVÉS.

Sur les treize carrés observés, il n'y en a que quatre qui font ici l'objet d'une analyse des temps de travaux et de l'organisation du travail agricole. Le lecteur trouvera cependant dans les tableaux annexes les données de base concernant l'ensemble des treize carrés. Dans un premier tableau, nous donnons la répartition de la population active (par statut parental et sexe), du matériel agricole et des animaux de trait possédés. La deuxième série de tableaux donne les superficies cultivées en mil et en arachide par les treize carrés et les trois plus importants marabouts de Missirah (6).

La population active.

Dans notre échantillon, elle varie de deux à treize personnes par carré, mais la moyenne s'établit entre cinq et neuf personnes. La composition la plus fréquente est le chef de carré, ses femmes (sept chefs de carré ont au moins trois femmes), ses enfants, parfois la femme d'un fils aîné marié et presque aucun autre parent. Deux carrés seulement ont des navétanes. Il y a, en moyenne, légèrement plus d'hommes que de femmes. La cellule élémentaire où s'organise le travail est donc la famille restreinte, c'est-à-dire un père et ses fils.

Dans notre échantillon, nous avons choisi quatre carrés de castés : *Tög* (forgeron), *laobé* (travailleur de bois), *rabe* (boucher) et *wude* (cordonnier).

Le matériel.

Tous les carrés sauf exception (Mamadou Lame) possèdent du matériel (en dehors de la *iler* et de la hache ou du râteau). En moyenne il y a 1,5 houe et 1,5 semoir par carré. L'analyse des temps de travaux démontre que ce matériel est effectivement utilisé. On remarquera cependant l'absence de souleveuse, ce qui limite la mécanisation des travaux du carré.

Les animaux de trait.

Ils sont nécessaires à la bonne utilisation du matériel (houe et semoir). En moyenne, il y a deux animaux par carré, avec une nette prédominance des chevaux.

Les superficies cultivées.

Il est plus difficile d'apprécier l'importance de celles-ci, car si nous pouvons situer la représentativité des chiffres concernant la population active, le matériel et les animaux

(6) Les superficies consacrées aux champs collectifs maraboutiques sont présentées dans notre brève étude consacrée aux *santaane* maraboutiques.

Les superficies consacrées aux *niebe* sont négligeables : elles n'ont pas été systématiquement relevées d'autant plus que les *niebe* sont souvent cultivés en association avec l'arachide (les deux femmes de Saliou Lo cultivent 0,11 ha et M'Baye Thiouye 0,19 ha).

de trait (7), il n'en est pas de même ici où nous ne connaissons que les superficies de notre échantillon, puisque nous n'avons pas de cadastre du terroir de Missirah (8). Néanmoins, nous allons essayer d'en tirer quelques enseignements.

Du point de vue de la stratification sociale, il y a une certaine inégalité de la répartition foncière. Ainsi la moyenne d'hectares cultivés par actif est pour les castés de 1,02 ha, pour les paysans de 1,43 ha et pour les marabouts de 1,60 ha. Evidemment, en ce qui concerne les gens de caste, il y a une raison fort simple : ils ont une occupation artisanale qui rend le travail agricole souvent secondaire quant aux possibilités du temps de travail (donc de superficie cultivée).

En ce qui concerne la répartition entre arachide et mil, les superficies sont soit équivalentes, soit supérieures de deux à trois fois pour l'arachide par rapport au mil. Il y a cependant une nuance à introduire dans ce raisonnement : la parcelle en mil du chef de carré en tant que production de subsistance concerne le carré tout entier. En effet, cette parcelle constitue en moyenne les 4/5^{es} de la superficie totale du carré cultivée en mil et elle est presque toujours supérieure à celle cultivée en arachide par le chef de carré. Son importance est donc en partie déterminée par la taille du carré.

Enfin, si l'on se place au niveau du statut parental, au sein du carré, on s'aperçoit qu'au moins la moitié (et jusqu'aux deux tiers) des terres sont cultivées par le chef de carré. Les superficies cultivées par les femmes sont dans l'ensemble insignifiantes; celles cultivées par les fils dépendent de leur statut (marié ou non, âge).

Ce portrait sommaire de nos treize exploitations ne prend de sens que si l'on expose la manière dont ces ressources sont mises en valeur. L'organisation du travail agricole au sein du carré et les prestations fournies par le carré à l'extérieur au sein du village explicitent cette mise en valeur. La mesure de cette organisation en temps de travail permet de juger adéquatement des rapports sociaux qui lient les gens entre eux puisque, comme dans toute société paysanne, c'est le travail agricole qui est la mesure de toute chose.

Les quatre carrés analysés ici sont ceux de Mor N'Diaye, de Demba N'Diaye, de M'Baye Thiaye et de Sérigne M'Backé Fadiama.

LA SAISON AGRICOLE DE 1968.

L'arrondissement de N'Dame est situé dans une région où les variations pluviométriques sont déterminantes quant à la culture 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 (9). En 1966 on a relevé à Missirah 485 mm en . . . (10) jours; en 1967, 816,8 mm pour quarante-neuf jours et en 1968, 285 mm pour vingt-trois jours. Ces variations brutales coûtent très cher au paysan. Un facteur supplémentaire s'ajoute au déficit pluviométrique, celui de l'irrégularité de la pluviométrie 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. 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. Ce donn

(7) Grâce à notre recensement et à ceux de la S.A.T.E.C. Les chiffres 1966 du recensement S.A.T.E.C. donnent en moyenne pour la région de Diourbel :

- 6,5 personnes actives par carré (3,4 hommes et 3,1 femmes);
- 6 ha en arachide et 6 ha en mil soit 12 ha en tout ou encore 1,8 ha par actif;
- 1,2 semoir par carré et 1,1 houe par carré (1968), 0,2 souleveuse par carré;
- 1,15 unité de traction par carré.

[Source A. GATIN : *Bilan de quatre années de vulgarisation de thèmes techniques au Sénégal*, S.A.T.E.C. (novembre 1968).] Ces chiffres ne sont peut-être pas exacts (notamment les superficies qui paraissent exagérées, bien que le rapport arachide mil soit exact), mais ils sont tout de même significatifs : on pourra les rapprocher utilement des nôtres.

(8) La superficie approximative est de l'ordre de 80 km².

(9) La S.A.T.E.C. a établi la comparaison suivante sur Diourbel : la moyenne des années 1932 à 1965 donne 680 mm pour 49 jours. En 1968 il y a eu 351,3 mm en 30 jours.

(10) Chiffre inconnu. Pour juillet, août et septembre 1966, 23 jours et 310,8 mm.

climatique est déterminant, 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.

C'est dire que l'appréciation des temps de travaux agricoles de 1968 est forcément biaisée et parfois trop spécifique (notamment en ce qui concerne les deuxième et troisième sarclages, et la récolte).

Nous tiendrons compte dans l'analyse des temps de travaux du calendrier pluviométrique qui explique certains « trous » ou au contraire certains « goulots d'étranglement ».

LA REPARTITION DU TRAVAIL AGRICOLE : STRUCTURE GENERALE

Dans cette première partie, nous examinons la mesure et les variations de l'effort de travail consenti ainsi que la ventilation de l'effort selon les productions, les opérations agricoles et les grandes catégories de bénéficiaires (carré, autres carrés, marabouts). Ces variations globales dépendent évidemment des superficies cultivées, des opérations pratiquées et du matériel utilisé. Mais ce déterminisme paraît difficile à cerner exactement, du moins si nous nous limitons aux facteurs que nous pouvons apprécier objectivement et avec certitude (11).

MAXIMUM THÉORIQUE ET RÉPARTITION MENSUELLE (12).

L'importance de l'effort total du travail agricole varie selon le statut ou le sexe des individus : les hommes travaillent plus que les femmes, les fils et *surga* plus que leur père ou patron. Mais ces évidences n'ont pas grand intérêt.

Ce qu'il faut remarquer en premier lieu, c'est que le maximum de travail fourni (dans notre échantillon) n'atteint que 55 % du maximum théorique : El-Hadji N'Diaye dans le carré de Demba N'Diaye. Les moyennes oscillent entre 33 et 55 % chez les hommes (13) et 15 et 30 % chez les femmes. Mais ces moyennes ne sont pas très significatives car elles concernent une longue période (huit mois) pendant laquelle les travaux agricoles ne possèdent ni la même urgence ni la même difficulté. Nous avons donc calculé une autre série d'indices portant sur la période de trois mois (juillet-septembre) et de novembre qui sont les mois du semis, des sarclages et de la récolte (14). Il apparaît clairement que ces quatre mois sont ceux d'un travail intensif et que l'indice de dépense de travail est en moyenne supérieur de 50 % à l'indice général. En fait, les journées des paysans sont bien occupées pourvu que l'on s'attache à analyser le travail agricole en termes de *travaux nécessaires* et de *temps morts obligatoires* (15).

(11) Cf. en conclusion les essais de comparaison entre les trois villages étudiés et les réflexions sur les difficultés d'une véritable enquête agricole.

(12) Nous avons suivi ici les mêmes procédures de calcul que COURTY et ROCH.

(13) En fait chez les hommes on distingue deux groupes : celui des chefs de carré (33-35 %) et celui des fils ou *surga* (44-55 %). Cf. notre 4^e partie pour l'analyse de ce problème.

(14) Nous n'avons évidemment retenu que le travail des hommes seul significatif. Le début tardif des pluies (16 juillet) provoque une inactivité *forcée* d'une semaine dans les carrés de Demba N'Diaye, M'Baye Thiolyé et Serigne M'Backé Fadiama et de deux semaines dans celui de Mor N'Diaye. Cette inactivité forcée (cf. note 15) nous a conduit à retrancher du maximum théorique de ces trois mois, 56 heures dans trois cas (une semaine) et 112 heures dans un cas (deux semaines).

(15) Comme l'a souligné COURTY, le maximum théorique est une convention. Tous nos calculs sont donc fondés sur cette convention et relatifs. En fait, on peut adopter un autre mode de calcul qui pour paraître moins précis n'en serait cependant que plus satisfaisant, c'est celui fondé sur la demi-journée. Si l'on définit la demi-journée comme une matinée ou un après-midi (quelle que soit la durée effective du travail fourni) on s'aperçoit qu'en moyenne une demi-journée est de 3,5 heures et donc qu'une journée entière de travail est de 7 heures. Il serait donc possible de calculer un maximum théorique « naturel » sur la base de 7 heures par jour, la base de 8 heures étant typiquement occidentale. Sur une base de 7 heures par jour, nos indices seraient évidemment supérieurs à ceux présentés ici.

Il y a d'autre part le problème des *temps morts obligatoires de l'inactivité (agricole) forcée*. Ce sont des événements d'ordre naturel ou social qui rompent le rythme de travail. Comme le paysan ne peut pas ne pas en tenir compte, assimiler ces temps morts à des créateurs de goulots d'étranglement est une vision erronée des choses. Par exemple en juillet, août et septembre, le paysan respecte très peu son jour de repos hebdomadaire (le lundi) : l'inactivité est dans ce cas *relative*.

Travailler tous les jours pendant quatre mois, une matinée pendant quatre autres mois et enfin pas du tout pendant quatre mois introduit un rythme de travail agricole difficilement compatible avec un barème statistique *rigide*.

RÉPARTITION PAR PRODUCTION ET OPÉRATION CULTURALE.

La première distinction qui s'impose est celle qui sépare arachide et mil (16). Cette distinction, pour être opératoire, doit se fonder et sur les temps de travaux et sur les superficies cultivées. Sans cela il est évidemment impossible d'établir des comparaisons significatives entre nos carrés, ceux-ci et ceux des autres villages.

Notre analyse n'étant que globale, nous procéderons par examen au niveau du carré et non de l'individu (17). Il faut tout d'abord, pour rendre nos calculs significatifs, soustraire de nos totaux les heures consacrées au décortiquage des arachides (18).

Répartition globale par production.

On constate qu'en moyenne pour l'heure consacrée au mil, nous avons de deux à trois heures consacrées à l'arachide. Si nous nous limitons à la comparaison des temps consacrés aux sarclages (19), la différence est moins importante dans certains cas, 1,30, mais on retrouve également le rapport 1 à 2 ou 1 à 3.

Mais pour que ces chiffres soient réellement significatifs il faut introduire deux variables : la superficie et la population active (20). Dans ce cas nous arrivons à deux conclusions importantes :

- a) Le temps consacré par personne et par hectare cultivé est *supérieur* pour l'arachide (de 10 à 100 %);
- b) Le temps de sarclage consacré par personne et par hectare est en gros *identique* pour l'arachide et le mil.

Répartition globale par opération culturale.

Il s'agit simplement de chiffres indicatifs qui montrent l'importance réciproque des différentes opérations (21). Les paysans de notre échantillon répartissent leur effort comme suit :

- pour *l'arachide*, ils consacrent de 7 à 10 % au semis, de 16 à 25 % au débroussaage (22), de 30 à 40 % à la récolte et de 40 à 50 % au sarclage;
- pour le *mil*, ils consacrent de 2,5 à 5 % au débroussaage, de 10 à 25 % au semis, de 18 à 25 % à la récolte et de 45 à 70 % au sarclage;
- pour *l'ensemble* des deux productions, cela donne de 10 à 15 % pour le débroussaage, de 8 à 17 % pour les semis, de 24 à 32 % pour la récolte et de 42 à 60 % pour les sarclages.

On peut donc dire que les paysans consacrent en moyenne 50 % de leur effort aux différentes opérations de sarclage et 25 % de leur effort à la récolte (23).

(16) Les autres cultures, *niebe*, manioc, donnent lieu à un travail à la fois marginal et presque insignifiant; les temps de travaux consacrés à ces cultures ne sont pas analysés ici.

(17) Femmes comprises. Dans une étude en préparation, nous essaierons d'analyser les input de travail par opération et par champ. La division sexuelle du travail est analysée au début de la quatrième partie.

(18) Les chiffres du temps consacré au décortiquage sont aléatoires et peu significatifs. En effet, il ne s'agit pas d'une opération menée de façon continue et régulière. Décortiquage est synonyme de bavardage... C'est pourquoi il faut soustraire ces chiffres pour une étude quantitative, car par certains côtés, vu le laps de temps qui s'écoule entre le début et la fin du décortiquage (plus d'un mois) et l'aide occasionnelle apportée par les hommes, les enfants et les visiteurs (ou visiteuses), cette opération peut s'apparenter à un travail ménager.

(19) Cf. COUZY, *Emploi du temps...*, chapitre 5, note 5.

(20) Nous avons soustrait trois individus de la famille de Mor N'Diaye pour l'arachide et deux pour le mil car ils ne participent pas aux travaux agricoles.

(21) Cette analyse ne prend tout son sens que si l'on introduit la variable matériel. Dans l'ensemble les paysans de Missirah et de notre échantillon ont du matériel et s'en servent.

Mais il serait intéressant de détailler cette proposition (cf. notre étude en préparation).

(22) Nos chiffres concernant les opérations de débroussaage ne sont pas complets, car notre enquête a débuté alors que certains carrés avaient déjà commencé ces opérations. Nous avons essayé de rectifier ces chiffres mais leur exactitude est hypothétique.

(23) Pour les quatre mois de juillet, août, septembre et novembre, notre échantillon a produit de 56,7 à 72,6 % de son effort total.

Il est intéressant de relever que dans notre échantillon le semis d'arachide, *entièrement mécanisé*, varie selon les carrés de 18 à 30 heures à l'hectare.

Les grandes catégories de bénéficiaires.

Si l'on ventile les dépenses de travail selon trois catégories : dans le carré, pour d'autres carrés (*santaane*) et pour les marabouts, on s'aperçoit immédiatement de la très faible importance du travail dépensé à l'extérieur du carré.

De plus, l'essentiel de ce travail est fourni aux marabouts sur leurs champs collectifs (24) et non à d'autres carrés. Dans notre échantillon, la part du travail effectué à l'extérieur du carré varie de 0,3 à 3 % du total du travail agricole (25). Ce fait suggère deux conclusions :

1° La mobilisation des ressources du carré (en hommes et en matériel) permet l'exécution presque totale des travaux du carré. L'aide (*santaane*) est véritablement marginale et non structurelle comme à Darou Rahmane II (26);

2° Le travail effectué au profit des marabouts est également marginal. La contribution mensuelle par personne active varie de 0,2 à 1,8 heure, ce qui ne fait qu'au maximum un quart de journée par mois (27).

Cette structure générale de l'emploi du temps du travail agricole indique donc une très nette prédominance des travaux exécutés par les membres du carré au sein de ce même carré. Mais dans ce cas la structure de l'emploi du temps renvoie à la structure des rapports sociaux au sein du carré. La partie qui suit est donc consacrée à ce problème.

LA REPARTITION DU TRAVAIL AGRICOLE : RAPPORTS SOCIAUX

Les rapports sociaux au sein du carré sont d'abord fondés sur une division sexuelle du travail (28). Après la division sexuelle, nous étudierons la division sociale (ou parentale) du travail qui nous conduit à distinguer trois fonctions : le chef de carré (*borom kôr*), les fils ou dépendants (*surga*) et les femmes.

LA DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL.

Cette division sexuelle du travail est d'ordre qualitatif et quantitatif.

— Il y a certains travaux spécifiquement féminins ou masculins. Ainsi sont spécifiquement masculins : le débroussaie, le déterrage et la mise en gros tas de l'arachide (*naf*) ainsi que l'épandage d'engrais. Sont spécifiquement féminins : le vannage et pratiquement le décorticage.

— Les autres opérations (que ce soit pour l'arachide ou le mil) sont effectuées par les hommes et les femmes. Mais il s'agit de voir dans quelles proportions.

Dans l'ensemble, les femmes travaillent moitié moins que les hommes, et si l'on soustrait le temps consacré au décorticage, il peut atteindre un quart. Si l'on reprend le problème de la répartition de travail selon les productions, on trouve une légère différence entre les hommes et les femmes : pour l'heure consacrée au mil nous avons entre 1,3 et 1,9 heures consacrées à l'arachide. Jamais plus.

La division sexuelle du travail est donc qualitativement et quantitativement très significative. Mais elle prend encore plus de signification lorsqu'on la resitue au sein des rapports sociaux et parentaux du carré.

(24) Cf. notre étude : *Les travaux collectifs sur les champs maraboutiques* (Yassy Missirah).

(25) Mor N'Diaye : 18 heures, soit 0,3 %; Serigne M'Backé Fadiama : 20 heures, soit 1,3 %; Demba N'Diaye : 139 heures, soit 2,3 %, et M'Baye Thiouye : 44 heures, soit 3 %

(26) Cf. les études de COUTY-COPANS et COUTY, déjà citées.

(27) Ceci pose évidemment des problèmes quant à la nature de l'exploitation maraboutique. Cf. notre étude : *La notion de dynamisme...* (publiée dans ce recueil).

(28) Cette division sexuelle du travail constitue un des éléments fondamentaux de la structure générale de la répartition du travail agricole. C'est pourquoi nous reprenons sous cet angle certains problèmes abordés ou suggérés dans la partie précédente.

LA DIVISION SOCIALE ET PARENTALE DU TRAVAIL.

L'existence d'une telle division du travail apparaît immédiatement quand on étudie les échanges de travail. En effet, si l'on exclut le décorticage comme pour les calculs précédents, nous avons de 22,2 à 57,8 % du travail qui est échangé dans le carré : le travail produit est destiné à un autre que celui qui le fournit.

Ces échanges se font essentiellement au bénéfice d'une seule personne qui est le chef de carré, qui est également la personne qui en fournit le moins.

C'est le détail et le mécanisme de ce phénomène fondamental que nous allons analyser maintenant.

Le chef de carré.

C'est lui le chef de ce qui a été convenu d'appeler l'exploitation agricole (29). C'est lui qui possède le contrôle et la responsabilité des moyens de production au sein de cette unité : terres, ressources en travail, et qui commercialise la récolte d'arachide du carré. Cette responsabilité « économique » va évidemment de pair avec les responsabilités sociales, classiques d'un chef de concession : celle-ci en pays wolof mouride est composée d'une famille restreinte ou d'un groupe de frères (30).

Notre objectif est de mesurer et de situer cette responsabilité ou cette fonction au moyen du travail agricole. Le contrôle de ce moyen de production fondamental qu'est le travail (l'autre étant la terre) s'opère grâce aux rapports de parenté (descendance et alliance) qui constituent le groupe de la famille restreinte. Nous procéderons à une analyse carré par carré.

— *Demba N'Diaye*. C'est un vieillard qui, en fait, ne dirige plus que nominalement le carré; le véritable responsable est son fils Elimane. C'est pourquoi il travaille à peine pour lui (un peu de débroussage et de semis de mil) et reçoit tant de travail. Son fils Elimane, par contre, travaille comme la moyenne des chefs de carré pour lui-même et pour autrui. Il reçoit évidemment beaucoup moins de travail que son père. Ce fait trouve une partie de son explication dans l'origine différentielle du travail reçu : pour Demba, 86 % du travail reçu provient de ses fils (*surga*), tandis que pour Elimane seulement 12,3 % du travail reçu a la même origine. C'est ici qu'intervient le rôle de la division sexuelle du travail : l'importance du travail féminin pour certaines opérations de la récolte d'arachides, de mil ou le semis de celui-ci. La fonction intermédiaire d'Elimane (chef de carré *de facto* mais non *de jure*) lui vaut donc peu de travail de ses frères (qui ne sont pas véritablement ses *surga*) mais suffisamment de travail féminin.

— *Mor N'Diaye*. Ce chef de carré qui possède des superficies relativement importantes est également boulanger : il ne travaille pas plus qu'un autre chef de carré (pas moins, notons-le) mais il reçoit une quantité assez importante de travail répartie selon une proportion assez voisine de celle de Demba N'Diaye entre *surga* (75,7 %) et femmes (24,3 %).

— *M'Baye Thioye*. Il cultive ses champs sans *surga* (31). Il ne reçoit donc que du travail féminin dans une proportion semblable à ceux des autres chefs de carré (18,5 %) par rapport au travail fourni par lui-même.

— *Sérigne M'Backé Fadiama*. C'est un marabout assez ordinaire, aux ressources restreintes (32). C'est son jeune frère qui fait les travaux agricoles. Celui-ci consacre 68 % de son temps de travail pour son oncle (et 32 % pour lui-même). Le marabout reçoit également du travail féminin qui constitue 28 % de l'ensemble du travail qu'il reçoit, ce qui correspond encore une fois à la moyenne reçue par les autres chefs de carré.

(29) Cf. J. ROCH, *Éléments d'analyse*, et Ph. COUTY, *Emploi du temps*, p. 35 et p. 85.

(30) Cf. notre thèse de 3^e cycle en préparation, COUTY-COPANS, *Travaux collectifs*, p. 183, et COUTY, *Emploi du temps*, p. 85.

(31) Son fils est pompiste à M'Backé.

(32) Cf. les tableaux A et B/3 qui détaillent l'importance de ses moyens de production.

On peut donc conclure sur ce point que l'importance du travail contrôlé dépend évidemment de l'importance de la main-d'œuvre disponible, mais qu'en général le chef de carré peut contrôler une force de travail considérable qui peut constituer de 18,5 à 100 % du travail nécessaire à la culture de ses champs. De 15 à 30 % de ce travail nécessaire est du travail féminin.

Après avoir examiné la structure de la demande de travail exprimée par les chefs de carré, examinons la structure de l'offre de travail au niveau des *surga*, puis des femmes.

Les surga (33).

Première constatation, il peut exister des carrés sans *surga* : exemple M'Baye Thioye. Mais il peut exister des carrés avec plusieurs *surga*, qui de ce fait peuvent présenter des statuts différenciés. C'est ce que l'analyse des carrés de Demba N'Diaye et Mor N'Diaye va nous démontrer.

— *Demba N'Diaye*. Il y a quatre *surga*, tous fils de Demba et frères d'Elimane. On distingue deux groupes : celui des aînés, Abdou et Ousmane; celui des cadets, Gaindé et El-Hadji Cheikh. Abdou et Ousmane ne travaillent pratiquement que pour eux-mêmes et fournissent assez peu de travail même aux chefs de carré (34). Il faut ajouter qu'ils reçoivent peu (16,5 et 14,6 % du travail nécessaire) et essentiellement des femmes. Par contre, Gaindé et El-Hadji Cheikh, tout en travaillant pour eux-mêmes (mais en moyenne deux fois moins que leurs frères aînés) travaillent deux fois plus pour Demba. Le travail reçu est insignifiant (3,9 et 2,2 % du travail nécessaire).

— *Mor N'Diaye*. Ici il y a 5 *surga* (4 fils et 1 navétane) (35). Dans ce carré, on distingue trois groupes différents : Badara l'aîné (36), Bara, Talla et Modou Diop (le navétane); enfin Moustapha le cadet. Badara travaille deux fois plus pour son père que pour lui-même mais (à l'inverse de Gaindé et El-Hadji Cheikh N'Diaye) la part du travail reçu constitue 47,8 % du travail nécessaire. Bara, Talla et Modou Diop (celui-ci malgré son origine différente ne constitue pas une catégorie spécifique) ont une structure d'emploi du temps identique à celle de Gaindé et El-Hadji Cheikh N'Diaye : ils travaillent trois fois plus pour leur père ou patron que pour eux-mêmes, mais ils reçoivent très peu de travail. Moustapha, enfin, ne travaille que pour autrui (37), mais 23,2 % de ce travail est destiné à ses frères aînés (essentiellement Badara), alors que chez les autres *surga*, moins de 10 % du travail fourni est destiné à une personne autre que le chef de carré.

La structure du travail du *surga* est donc bien spécifique, mais stratifiée selon la position occupée par le *surga* par rapport aux autres *surga*. Tous travaillent pour eux-mêmes. Mais les aînés travaillent plus pour eux-mêmes que pour autrui (Abdou et Ousmane) ou reçoivent une aide importante (Badara). Le cas moyen est constitué par les cadets qui travaillent de deux à trois fois plus pour autrui que pour eux-mêmes. Cette structure correspond également à la structure du travail d'un navétane. Enfin, il y a le cadet qui ne travaille que pour autrui, en reportant sur ses frères aînés la part de travail

(33) Fonctionnellement, on distingue deux types de *surga* : ceux qui appartiennent à la parenté du carré et ceux qui n'y appartiennent pas. Les premiers peuvent être les frères cadets, les fils, les neveux; les seconds constituent une main-d'œuvre d'origine étrangère au carré et qui en échange de terres allouées par le chef de carré, consacrent à celui-ci une demi-journée de travail. On les appelle ordinairement *navétane* car ils viennent que pour la saison des cultures (*navet* : hivernage). Mais ils peuvent se fixer dans un carré et finir par faire « partie » de la famille. La différence d'appellation proviendrait donc d'une différence d'intégration. Dans une des familles de notre échantillon non analysée ici, le *laobé* Amadou Sow, il y avait deux navétanes.

(34) Nous avons aggloméré Demba et Elimane car Abdou travaille autant pour les deux (11 et 13 heures) et Ousmane ne travaille même pas du tout pour Demba.

(35) En fait il y a un autre *surga* : Modou, fils de Mor N'Diaye. Mais à partir du mois d'août il sera absent du carré. Nous n'avons donc pas tenu compte de son travail (95 % du travail effectué était pour Mor N'Diaye).

(36) Badara est également le président de la *daa'ira*. Cf. COPANS (1968), pp. 63-67.

(37) En fait Moustapha travaille un tout petit peu pour lui-même (24 heures) et reçoit 15 heures de travail féminin. Mais « officiellement » il n'avait pas de parcelle pour cultiver.

que ceux-ci s'attribuaient personnellement. En effet, tous les *surga* fournissent environ de 450 à 550 heures de travail au chef de carré (38).

Les femmes.

La structure du travail féminin est relativement simple : les femmes ne travaillent que pour leur mari (même si ce n'est pas le chef de carré), et évidemment pour elles-mêmes. Sauf exception, elles ne s'entraident pas (39) et n'aident pas leurs fils.

D'autre part elles reçoivent peu de travail et dans une proportion toujours inférieure à 50 % de celui qu'elles fournissent à autrui. Donc, en ce qui concerne leurs propres cultures, les femmes doivent avant tout compter sur elles-mêmes : elles sont dans la même situation que les cadets.

L'importance du travail fourni au chef de carré ou à leur mari (40) varie énormément, mais elle est plus déterminée par la nature des opérations que par la nécessité de fournir une masse fixe de travail complémentaire au travail masculin. Ces prestations au chef de carré varient de 24 à 90 % du travail total fourni par la femme (pour elle-même et pour autrui).

Il serait faux de dire que les femmes sont en dehors des circuits d'échange de travail (41) puisque la masse de travail qu'elles fournissent aux hommes n'est pas négligeable. Mais cet échange, sans être à sens unique (puisque les hommes rendent tout de même un peu ce qu'ils ont reçu) possède une signification marginale : fondé sur la division sexuelle du travail, il exige de la femme un travail spécialisé sans lui permettre de participer à l'ensemble du cycle des échanges. Le travail féminin est indispensable, mais il est totalement subordonné à *l'organisation masculine* du travail dans le carré, c'est une « indépendance dans la dépendance ».

CONCLUSION

Nous ne reviendrons pas sur les conclusions partielles avancées au cours de cette brève étude, sur les différents facteurs de répartition du travail agricole (selon les productions, les opérations et les statuts sexuels et sociaux des producteurs). Nous allons simplement approfondir quelques-uns des problèmes les plus significatifs à notre avis qui se posent dans le cadre des l'agriculture wolof-mouride.

LE FACTEUR DÉMOGRAPHIQUE.

Les chiffres des tableaux B (1, 2, 3) montrent que la moyenne de superficie cultivée (en hectares) *par actif* ne varie pas, selon l'importance démographique du carré. Mais on s'aperçoit de deux faits troublants :

— La moyenne de travail incorporée dans un hectare cultivé peut varier du simple au double (42);

— La moyenne de travail par hectare et par actif peut varier du simple au triple (arachide) ou du simple au quadruple (mil) et diminue proportionnellement, selon l'augmentation de la population active.

(38) Ainsi Moustapha fournit 174 heures à ses frères aînés, tout en travaillant 538 heures pour le chef de carré. Bara, par exemple, travaille aussi 538 heures pour son père, mais il consacre 188 heures à ses cultures personnelles.

(39) Bouso Thioye travaille 112 heures pour sa mère Bouso Seck, soit deux fois plus que pour son père : c'est là une situation de cadette.

(40) A.G. fournit 54 heures à son mari Abdou et S.T. 97 heures à son mari Ousmane. Dans ce cas le chef de carré ne reçoit plus que 5 et 11 heures de travail.

(41) Il y a cependant des cas où elles ne reçoivent rien des hommes : cf. les carrés de M'Baye Thioye et de Serigne M'Backé Fadiama. Ce fait se confirme si l'on examine la participation féminine aux travaux exécutés à l'extérieur du carré (*santaane*, marabouts) : elle est parfois nulle, en tout cas toujours inférieure à la participation masculine.

(42) Pour l'arachide de 192,3 heures à 384,7 heures à l'hectare et pour le mil de 165,5 heures à 324,2 heures.

Ces chiffres apparemment contradictoires expriment en fait l'existence d'une double limite à la dépense de travail :

- une limite inférieure, du travail *minimum* nécessaire à l'entretien d'un hectare cultivé;
- une limite supérieure du travail *optimum* nécessaire à l'entretien d'un hectare cultivé.

Cet optimum nécessite une main-d'œuvre relativement abondante (mais dans ce cas n'oublions pas que les superficies augmentent également en chiffres absolus), mais au-delà de cet optimum de travail, il est évident que la moyenne de travail par actif diminue si le nombre des actifs augmente. On peut donc conclure que l'augmentation de la population active du carré permet de cultiver les terres de celui-ci de façon optimum et, passé ce seuil, cette augmentation de population active permet une diminution de la moyenne de travail par actif et par hectare.

En fait, cette diminution est relative si l'on considère qu'elle s'exerce différemment : allègement du travail du chef de carré, existence de plusieurs producteurs ne travaillant que pour eux-mêmes, augmentation de la moyenne de travail chez les cadets (43).

Une population active nombreuse assure donc au chef de carré une culture optimale de ses champs (ce qui peut paraître évident), mais elle permet également aux *surga* aînés d'en profiter (ce qui est moins évident).

Il reste cependant un dernier problème à régler : les moyennes de travail actif et par hectare des carrés à faible population active expriment une intensité de travail *humainement* réalisable dans les carrés à forte population active. Mais il y a un obstacle qui s'y oppose : c'est celui de la terre disponible. En effet, les grands carrés *gaspillent* une partie de leur force de travail disponible et l'on concevrait très bien que ce gaspillage cesse par l'augmentation des terres cultivées.

En fait, ceci ne se produit pas pour plusieurs raisons :

- 1° La terre est rare;
- 2° Il existe un *optimum social* de superficie disponible (pour des raisons à la fois historiques et d'équilibre socio-économique des carrés) qu'on ne peut rompre sous peine de créations d'inégalités cumulatives (44).

Les limites de variation du facteur démographique mettent donc en lumière :

1. L'existence d'un optimum de temps de travail par hectare.
2. Les caractéristiques de la pression démographique sur la terre.
3. L'existence d'un équilibre démographique et économique qui se romprait si l'on ne contrôlait pas le facteur démographique, notamment sous la forme de potentialités de travail.
4. L'existence d'une stratification sociale qui permet d'amortir partiellement l'effet démographique en faisant bénéficier les uns d'une partie du travail des autres.

STATUT SOCIAL ET ÉCHANGES DE TRAVAIL.

En effet, et c'est là le second point que nous examinerons en conclusion, le travail agricole sert de fondement (partiel) à une stratification sociale au sein des groupes de parenté et de la société toute entière. Une analyse détaillée du tableau C nous permet de

(43) En fait il faut tenir compte de plusieurs autres facteurs de nature très disparate : la qualité des sols, du matériel et son utilisation (ou non-utilisation) ainsi que l'effet cumulatif du travail effectué collectivement (cf. nos remarques sur ce point dans notre analyse des travaux collectifs sur les champs maraboutiques).

(44) Des superficies trop importantes (dans l'hypothèse où l'extension des surfaces actuelles serait possible) obligerait les chefs de carré à travailler ou à engager de la main-d'œuvre supplémentaire (ce que Mor N'Diaye a fait) : dans ce cas ils perdent le bénéfice des prestations de travail et de la dépendance des *surga*. Un problème du même genre se pose à propos des superficies cultivées pour les marabouts.

saisir cette stratification sociale à travers le cycle des échanges de travail et d'élaborer une typologie sommaire des statuts possibles. Le travail agricole est ventilé selon trois rubriques : travail fourni à soi-même, à autrui, par autrui. Ce classement permet de repérer sept catégories différentes. Mais si l'on introduit la notion de statut social fonctionnel, c'est une hiérarchie de neuf types différents qu'il faut considérer.

1^{re} catégorie : le chef de carré ne travaille pas ou très peu et reçoit d'autrui tout le travail nécessaire. Mais Sérigne M'Backé Fadiama est un marabout et Demba N'Diaye n'en est pas un. Cette différence fondamentale se retrouve dans les trente-neuf heures quasi symboliques de travail produit par Demba. En effet, un marabout ne travaille jamais. Cette première catégorie recouvre donc deux types distincts.

2^e catégorie : c'est celle des chefs de carré proprement dits. Ils travaillent beaucoup pour eux-mêmes, mais pratiquement pas pour autrui et reçoivent une partie plus ou moins importante de travail. Les variations du travail reçu proviennent de facteurs conjoncturels : Mor a de nombreux *surga*; Elimane n'est pas véritablement un chef de carré (*cf. plus haut*); M'Baye Thioye ne reçoit que du travail féminin. Il faut donc considérer cette catégorie comme constituant un seul type.

3^e catégorie : c'est celle des fils aînés. Ils ne travaillent pratiquement que pour eux-mêmes. Ils donnent peu mais reçoivent peu. Nous avons donc ici un quatrième type.

4^e catégorie : elle est constituée aussi d'un fils aîné, mais dont la condition de *surga* est plus accentuée. Badara travaille plus pour autrui que pour lui-même, mais cette dépense est compensée en quelque sorte par d'importantes prestations de travail fournies par autrui. Si la situation de dépendance des *surga* de la 3^e catégorie est marquée négativement (rien pour autrui, rien d'autrui), ici cette situation est marquée positivement (beaucoup pour autrui, un peu de la part d'autrui). Cette catégorie correspond donc bien à un type spécifique.

5^e catégorie : c'est celle du *surga* ordinaire : il travaille plus pour autrui que pour lui-même, mais il ne reçoit rien. Pour la forme on peut distinguer deux sous-catégories : ceux qui travaillent de plus du double pour autrui et ceux qui travaillent moins du double. Mais dans cette cinquième catégorie se trouve le navétane. Son cas particulier constitue évidemment un type spécifique. Cette catégorie comprend donc deux types.

6^e catégorie : c'est celle du cadet qui ne travaille que pour autrui. Nous avons ici notre huitième type.

7^e catégorie : c'est celle des femmes. En moyenne elles travaillent autant pour elles-mêmes que pour autrui et reçoivent moins d'un tiers de ce qu'elles donnent (45).

Cette typologie permet de mettre en évidence des seuils de discontinuité, seuils qui ne correspondent pas automatiquement à un changement de catégorie. Nous avons repéré quatre seuils :

1^{er} seuil : il se situe au sein de la première catégorie, entre celui qui ne travaille pas et celui qui travaille, entre le marabout et les autres;

2^e seuil : il se situe entre la 3^e et la 4^e catégorie : c'est l'apparition du producteur qui travaille *plus* pour autrui que pour lui-même;

3^e seuil : il se situe entre la 5^e et la 6^e catégorie : c'est l'apparition du producteur qui ne travaille *que* pour autrui;

4^e seuil : il se situe entre la 6^e et la 7^e catégorie : entre les hommes et les femmes.

Mais cette typologie met aussi en lumière une solution de continuité entre la catégorie des chefs de carré et celle des fils aînés : ils travaillent plus pour eux-mêmes que pour

(45) Nous avons aggloméré ici les données relatives aux quinze femmes de notre échantillon.

autrui (46). C'est la variation du facteur démographique qui permet aux *surga* de prendre une certaine autonomie. Elle se fait évidemment au détriment des cadets.

*
**

Cette stratification sociale est sommaire, car si elle englobe le haut et le bas de l'échelle (le marabout, les cadets), elle ne met évidemment pas en lumière tous les statuts sociaux de la société globale (commerçants, artisans, castés...) (47). Mais la description de la stratification sociale au sein de l'unité parentale, qui est le groupe économique élémentaire, établit les fondements de cette description plus large (48). Rappelons enfin que cette stratification sociale, bien que fondée sur et exprimée en termes de dépenses de travail, est un phénomène complexe où prédomine notamment le facteur idéologique (49).

Mais avoir pu mettre la stratification sociale en évidence grâce au travail agricole, paraît être la façon la plus convaincante d'en analyser les effets. Et c'est là un des objectifs fondamentaux de toute anthropologie.

(46) Evidemment ce n'est pas le cas de Badara : mais ce qu'il reçoit vaut les 2/5^{es} de ce qu'il donne.

Ces hypothèses méritent d'être confrontées à celles de Cl. MEILLASSOUX, *Anthropologie Economique des Gouro de Côte d'Ivoire*, MOUTON, 1965.

(47) Pour une analyse de ce genre, cf. notre thèse de 3^e cycle en préparation.

(48) En fait une analyse des échanges de travail au niveau de village n'est pas très différente de celle proposée ici pour la bonne raison que la stratification globale n'introduit que des modulations au sein de la structure générale repérée dans notre échantillon.

N'oublions pas que Demba N'Diaye est un *tôg* (forgeron). Par ailleurs, on peut légitimement se demander si le travail agricole permet de repérer tous les niveaux de la stratification sociale. Une exacte compréhension des réseaux d'échange et de capitalisation monétaire paraît indispensable. Mais nous touchons là un autre domaine d'enquête.

(49) Cf. notre étude sur *La notion de dynamisme*, p. 19.

A. — Les moyens de production : hommes et outils

Carrés analysés

Nom du C.C.	Caste	Population active								Matériel					Animaux de trait		
		F	Fils	Fille	P*	S*	H	F	Total	Ii	Ho	Se	Ch	Di- vers*	Ch	Ane	Total
Mor N'Diaye	G	1	5	1		1	7	2	9	5	2	2		4	2		2
M'Baye Thioye ..	G	1		1			1	2	3	2	1	1	1		1		1
Demba N'Diaye ..	T	3	5		4		6	7	13	10	4	2			2	3	5
S. M'Backé Fadiama.	G (m)	3			1		2	3	5	4		1			1		1
N'Diaga Seck ...	G	2	2	2			3	4	7	6	2	2		2		2	2
Mamadou Lame..	R	1					1	1	2	2				2	1		1
S. Darou N'Diaye.	G	4	1	1	2		3	6	9	6	2	2		3	2	1	3
Malo Kanteye ..	G	3	2		1		3	4	7	6	2	1		4	1		1
E.H. Sérigne Diop.	G	3	2		1		4	3	7	7	1	1		1	1	1	2
Matar Ka	G	1	3				4	1	5	4	1	1		3	2	1	3
Saliou Lo	G	3	5	1			6	4	10	9	2	2		5	2	1	3
Amadou Sow	L	3				2	3	3	6	3	1	2		1	1	1	2
Assane Kandji ..	W	1	3	1			4	2	6	4	1	1		1	1		1

ANNEXE

I. COPANS

Légende. — G : guer. R : rabe. F : femme.
 T : tög. L : laobe.
 W : oude. M : marabout.

P* : autres parents.
 S* : Sarga ou navétanes.
 Ho : Houe.
 Se : Semoir.
 I : iler.

* Daba, hache.
 Râteau, coupe-coupe.
 Ch : Charrette.

B. — Les moyens de production : la terre (1)

	Mor N'Diaye		M'Baye Thioye		Demba N'Diaye		N'Diaga Seck		Mamadou Lame		S. D. N'Diaye	
Arachide	Personnel .	3,95	Personnel .	1,88	Personnel .	3,23	Personnel .	3,47	Personnel .	0,98	Personnel .	3,26
	Femmes ..	1,50	Femmes ..	0,20	Femmes ..	0,76	Femmes ..	1,18	Femme ...	0,23	Femmes ..	0,82
	Fils	2,40	Fille	0,59	Fils	3,59	Fils	1,51			Fils	0,95
	Fille	0,70			Femmes ..	1,07	Fille	0,28			Cheikh ...	2,29
	Navetane .	1,48			Fille	0,20						
TOTAL		10,03		2,67		8,85		6,44		1,21		7,32
Mil	Personnel .	3,05	Personnel .	1,78	Personnel .	4,98	Personnel .	1,51			Personnel .	4,93
	Femmes ..	0,63	Fille	0,40	Femmes ..	0,12	Femmes ..	0,16			Femmes ..	1,74
	Fils	0,49			Fils	3,74	Filles	0,48			Cheikh ...	0,60
					Femmes ..	0,30						
TOTAL		4,17		2,18		9,14		2,15				7,27
TOTAL GÉNÉRAL .		14,20		4,85		17,99		8,59		1,21		14,59
MOYENNE ACTIF . .		1,57		1,61		1,38		1,23		0,60		1,60

(1) En hectares.

B. — Les moyens de production : la terre (2)

	Malo Kanteye		E.H. Sérigne Diop		Matar Ka		Saliou Lo		Amadou Sow		Assane Kandji	
Arachide	Personnel .	1,46	Personnel .	3,45	Personnel .	0,84	Personnel .	2,97	Personnel .	3,96	Personnel .	1,59
	Femmes ..	1,81	Femmes ..	0,87	Femmes ..	0,24	Femmes ..	1,03	Femmes ..	0,46	Femmes ..	0,20
	Fils	0,97	Fils	0,45	Fils	0,99	Fils	3,79	Navetane .	2,28	Fils	1,61
	Femmes ..	0,55										
TOTAL		4,79		4,77		2,07		7,79		6,70		3,40
Mil	Personnel .	1,18	Personnel .	5,70	Personnel .	1,80	Personnel .	5,49	Personnel .	1,10	Personnel .	1,71
	Femmes ..	3,65	Femmes ..	1,15	Femmes ..	0,73	Femmes ..	0,94				
	Fils	0,20					Fils	0,63				
TOTAL		5,03		6,85		2,53		7,06		7,70		1,71
TOTAL GÉNÉRAL .		9,82		11,62		4,60		14,85		7,70		5,11
MOYENNE ACTIF..		1,40		1,66		0,92		1,48		1,28		0,84

(2) En hectares.

B. — Les moyens de production : la terre (3) (quatre marabouts de Missirah)

	S. M'Backé Fadiama		Sérigne Isma		Sérigne Cheikh Ata		S. M'Backé Nioro	
	Personnel .		Personnel .		Personnel .		Personnel .	
Arachide	Femmes ..	2,22	Femmes ..	5,66	Femmes ..	3,92	Femmes ..	3,59
	Fille	0,77	Fils	1,19	Tak-der marié ...	0,60	Surga ...	0,22
	Parent	0,13	Fille	1,18		1,33		1,69
		0,39		0,22				
TOTAL		3,51		8,25		5,85		5,50
Mil	Personnel .	0,64	Personnel .	0,96	Personnel .	4,66	Personnel .	3,15
	Femme ...	0,67	Femmes ..	0,52	Femmes ..	0,47	Surga ...	1,84
			Fils	0,45	Tak-der marié ...	1,16		
TOTAL		1,31		1,93		6,29		4,99
TOTAL GÉNÉRAL .		4,82		10,18		2,43		10,49
MOYENNE ACTIF..		0,96		1,27		12,14		1,75

(3) En hectares.

C. — Catégories de dépense de travail et typologie des statuts sociaux. Travail fourni (en heures)

	A soi	A autrui	Par autrui	Catégories		Types	Seuils et continuités				
Sérigne M'Backé F. ...			503	Chefs de carré	1	Marabout.	1				
Demba N'Diaye	39		1 113		2	Vieux C.C.					
Mor N'Diaye	530	10	3 175		2	3	Chefs de carré.				
Elimane N'Diaye	533	16	323								
M'Baye Thiroye	585	5	133		3	4	Surga aîné (—).				
Ousmane N'Diaye	747	42	127								
Abdou N'Diaye	452	97	89		4	5	Surga aîné (+).				
Badara N'Diaye	222	595	203								
Gainé N'Diaye	223	532	9	Surga	5	6	Surga cadet.				
El-Hadji Cheikh N'D.	272	534	6								
Bara N'Diaye	188	587	36								
Talla N'Diaye	171	560	21								
El-Hadji Niang	186	362	12								
Modou Diop	259	464	25					7	Navétane.	3	
Moustapha N'Diaye ..	24	749	15					6	8	Surga cadet (+).	4
15 femmes	1 388	1 444	418					fem.	7	9	Femmes.

Philippe COUTY.
Jean COPANS.

Travaux collectifs agricoles en milieu wolof mouride :

DAROU RAHMANE II

INTRODUCTION

I :

L'observation de la vie quotidienne dans un village mouride non *Baye Fall* montre que si les habitants constituent bien, à certains points de vue, une communauté de travail, celle-ci ne sert pas exclusivement de support à des relations verticales entre *taalibe* et marabout. Assurément, on vérifie l'existence de ces relations verticales, et certaines ont un caractère communautaire :

- le champ-du-mercredi (*tool-u-larba*) est toujours cultivé pour le marabout qui a fondé le village, ou pour son descendant, ou pour le Khalife général, ou pour un autre marabout;
- le produit des champs cultivés par la *daa'ira* (cercle confrérique) sert à organiser des séances de chants religieux dont la recette est versée au Khalife.

D'autres, au contraire, sont individuelles : *l'asaka*, considérée dans le village de référence comme une redevance foncière, est parfois versée au marabout titulaire d'un droit sur les terres cultivables. Quoi qu'il en soit, la communauté villageoise est aussi le théâtre de relations horizontales d'entraide qui s'organisent entre paysans sans faire référence à un quelconque marabout. La quantité de travail qui nourrit ces relations paraît au moins équivalente à celle que les villageois consacrent aux champs-du-mercredi ou aux champs des *daa'ira* (1).

II

L'étude des travaux collectifs agricoles en milieu mouride conduit donc à poser le problème suivant : les motivations qui poussent le mouride à travailler, et à travailler en commun, sont-elles aussi liées à la religion qu'on veut bien le dire ? Ce problème de

(1) Dans le village étudié, les deux champs-du-mercredi et les deux champs de *daa'ira* couvrent environ 6 ha; les champs des paysans dépassent 250 ha et presque tous les carrés ont organisé un ou plusieurs *santaane*.

psychologie économique pourrait se formuler autrement. Il semblerait que travailler « pour Dieu et pour le marabout » (2) ne suffit pas au mouride. Comme n'importe quel autre paysan africain, il recherche l'atmosphère exaltante ou simplement agréable qui naît de la réunion d'un certain nombre de travailleurs; il essaie de donner au travail agricole l'aspect d'une fête, surtout si ce travail est pénible; et pour qu'aucun doute ne soit permis, il conclut cette fête par un excellent repas.

Dans les pages qui suivent, j'exposerai quelques faits qui pourront contribuer à éclairer ce problème. Il est toutefois une question d'ordre plus strictement économique que je voudrais essayer de résoudre. Outre les raisons traditionnelles, psychologiques et autres, qui peuvent expliquer le caractère collectif de certains travaux agricoles, peut-on trouver des motifs exprimés en termes de prix et de coûts qui justifient le choix fait par le paysan en faveur d'une méthode de travail plutôt que d'une autre ? En milieu dit traditionnel, la mentalité économique est généralement aussi développée qu'ailleurs, et l'intérêt personnel, comme partout, inspire la plupart des choix. Autrement dit, l'analyse économique la plus classique, si elle est réaliste, peut aller assez loin quand il s'agit d'expliquer les solutions apportées à un problème de production, d'échange ou de consommation. A propos d'un exemple précis, nous nous demanderons si là encore, ce type d'analyse peut nous être de quelque secours.

III

Les données qui suivent sont le fruit d'une enquête directe sur laquelle tous les détails nécessaires seront donnés plus loin. Qu'elle soit ethnologique, économique ou administrative, la littérature fournit en effet assez peu de renseignements sur le sujet traité ici.

RAULIN (3) consacre quelques lignes à la culture-invitation, « véritable échange de travail qui tend à s'étendre à l'ensemble de l'Afrique des Savanes ». Cette extension entraînerait une véritable uniformisation de l'institution, qui joue un rôle social et économique de première importance. La constitution spontanée de ces équipes de travail collectif répondrait à une préoccupation très précise : obtenir, par un regroupement des efforts, une productivité supérieure à celle de la somme d'efforts individuels dispersés.

Chez les Wolofs de Gambie, David W. AMES (4) a étudié des groupes de travail coopératif (*kompin* ou *khamba*) composés soit d'hommes soit de femmes, et qui ont le caractère d'institutions permanentes. A cette occasion, il mentionne la préférence des Wolof pour le travail en commun, et note l'existence de groupes informels, différents des *kompin*, qui « exécutent certains travaux agricoles sur une base de réciprocité ».

Toujours chez les Wolof, mais cette fois au Sénégal, Monique LACOMBE-ORLHAC (5) range parmi les « activités diverses » des hommes une certaine aide extérieure qu'elle considère comme équivalente au total de l'aide reçue.

« Cette aide... concerne surtout les travaux agricoles, aux périodes de pointe, lorsque... ils doivent être réalisés en peu de temps et à des moments bien définis. Quoique s'étendant sur toute l'année, elle est donc surtout importante au moment des semis, des récoltes et lors de la préparation des semences... Elle est évaluée à quelque 12 % du total des travaux divers (6). »

« ...L'aide extérieure des femmes intéresse soit le transport d'eau et de bois, soit les travaux agricoles et parmi eux surtout le décorticage de l'arachide, en vue des semis, les binages, et parfois la récolte du mil et la ventilation de l'arachide. »

(2) *Ngir Yalla ak Seriny*. L'expression revient constamment dans les interviews.

(3) RAULIN (1967), p. 128.

(4) AMES (1959).

(5) LACOMBE-ORLHAC (1967), pp. 42 et 48.

(6) Lesquels « occupent de 11 à 22 % du temps que le paysan pourrait théoriquement consacrer au travail dans son ensemble ».

IV

L'importance des manifestations d'entraide collective dans le domaine agricole (appelées *santaane* en wolof) n'est apparue à Darou Rahmane II qu'une fois la saison des cultures déjà fortement avancée. Aussi les aspects quantitatifs du phénomène n'ont-ils pu faire l'objet que d'une étude rétrospective. Un questionnaire a été utilisé en janvier 1968 dans chacun des carrés du village, et ce sont les résultats de cette enquête qui sont donnés ici. A ce sujet, deux remarques doivent être faites :

1° Dans quatre carrés, le questionnaire n'a pu être rempli parce que les intéressés avaient quitté le village après la saison des pluies;

2° Dans d'assez nombreux cas, il n'a pas été possible d'interroger individuellement chacune des personnes actives habitant le carré (7). Etant donné la faible population de chaque carré, cela n'avait pas de grave inconvénient en ce qui concerne la première partie du questionnaire (liste des *santaane* organisés par les habitants du carré). N'importe quel homme habitant le carré savait en général combien de *santaane* avaient été organisés et par lui et par les autres personnes du carré. Par contre, pour être remplie correctement, la deuxième page du questionnaire (liste des habitants du carré qui ont participé à un *santaane* organisé dans un autre carré) eût requis l'interrogatoire de chacun des habitants du carré. A ce point de vue, le questionnaire n'a rencontré qu'un succès partiel, et il n'a pas été possible, comme on se l'était proposé, d'établir à l'échelle du village, un tableau carré des échanges de travail.

La liste des *santaane* établie grâce aux deux parties du questionnaire n'est pas complète, et il importe de la considérer comme un simple échantillon tiré de la population totale (inconnue) des *santaane* organisés à Darou Rahmane II en 1967. C'est l'inconvénient du questionnaire rétrospectif. Hâtons-nous de dire que cet échantillon est très représentatif : aux 81 *santaane* recensés dans la première partie du questionnaire, et sur lesquels on possède tous les détails nécessaires, il faut en ajouter 44 autres repérés dans la seconde partie du même questionnaire, qui n'avaient pas été mentionnés avec les premiers et sur lesquels on est beaucoup moins bien renseigné. On arrive donc à un total de 125 *santaane* pour une population active de 200 personnes. Si la méthode d'enquête n'a pu aboutir à une exhaustivité parfaite, il est peu probable qu'elle ait entraîné une sous-estimation grave du total véritable.

Le plan de cette étude sera le suivant : la section 1 est consacrée à une brève présentation du problème. Vient ensuite (section 2) une description du système d'entraide collective. La section 3 est consacrée aux aspects économiques de cette entraide. Dans la section 4, on examinera le problème du choix entre l'entraide et les autres méthodes d'exploitation.

SECTION 1.

PRESENTATION DU PROBLEME

Nous nous intéressons à l'exécution d'un certain nombre d'opérations culturelles, qui sont les suivantes :

ARACHIDE		MILS	
1 ^{er} sarclage	<i>radu.</i>	1 ^{er} sarclage	<i>bay-bahaw.</i>
2 ^e sarclage	<i>bayat.</i>	2 ^e sarclage	<i>bayat.</i>
3 ^e sarclage	<i>balartyi.</i>		
4 ^e sarclage	<i>bal-balat.</i>		
Arrachage	<i>dekhi.</i>		
Battage	<i>baty.</i>		
Vannage	<i>dyeri.</i>		

(7) Malgré des visites répétées dans certains carrés.

Les machines agricoles qui peuvent être utilisées pour ces opérations sont la houe (pour les sarclages) et la souleveuse (pour l'arrachage). En fait, ces engins sont très peu employés à Darou Rahmane II, soit parce que les gens n'en possèdent pas, soit parce que l'écartement adopté ne permet pas leur utilisation. Sur les trente-sept carrés étudiés lors de cette enquête, trois seulement disposaient d'une souleveuse et l'ont utilisée pour la récolte.

Considérons donc un paysan, qui ne dispose que du matériel ci-dessus, et qui doit effectuer un sarclage dans son champ d'arachide ou dans son champ de mil. Il peut soit travailler seul, soit faire appel aux autres villageois. L'emploi de main-d'œuvre saisonnière est exclu à ce moment de la saison des cultures puisque les firdous casamançais n'arrivent dans l'arrondissement qu'à partir d'octobre. Bien sûr, le paysan ne travaille jamais vraiment seul : il est aidé par ses fils, « en échange de la nourriture fournie par lui » (8); il peut aussi être aidé par ses femmes. Néanmoins, il peut éprouver le besoin d'organiser ce qu'on appelle un *santaane*. Le mot signifie « commission, convocation, ordre », et vient du verbe *santa* (prier de faire quelque chose, recommander, ordonner). Le *santaanekat* (personne qui organise le *santaane*) demande à ses voisins, parents et amis de venir l'aider, à charge de leur rendre le même service quand ce sera nécessaire, et aussi de fournir un repas. La fourniture d'un repas n'est pas vraiment obligatoire, tous les informateurs le soulignent, mais en pratique elle est presque nécessaire (9). Les seuls cas de *santaane* sans repas observés à Darou Rahmane II sont ceux organisés par le marabout, et ceux visant à aider un carré dont le chef était mort pendant l'hivernage.

Le chef de carré n'est pas seul à organiser des *santaane*; ses femmes, ses enfants, ses navétanes s'il en a, peuvent l'imiter. Quels sont les motifs qui peuvent pousser les uns et les autres à prendre ce genre d'initiative ?

D'abord, bien sûr, le désir de voir nettoyer un champ envahi par l'herbe plus rapidement que cela n'eût pu être fait avec l'aide des seuls habitants du carré. Cependant, étant donné que les *santaane* s'effectuent sur une base de réciprocité, et si l'on raisonne à l'échelle du village, le gain de temps obtenu par le *santaanekat* devrait être compensé par les pertes que celui-ci subit à son tour lorsqu'il assiste aux *santaane* de ses voisins. A l'échelle du village, on est donc bien obligé d'admettre que tout se passe comme si l'existence de l'effet de productivité mentionné et mesuré par RAULIN (10) était vérifiée, et comme si les gens, consciemment ou non, cherchaient à en tirer parti. On tiendra compte en tout cas de la préférence certaine que les paysans — à productivité égale — montrent pour les travaux faits en commun, surtout lorsqu'ils sont le prétexte d'un bon repas.

On pourrait ajouter qu'une fois mis en route, l'échange de *santaane* a tendance à s'entretenir de lui-même. Un informateur le dit très clairement :

« Ce qui nous pousse à faire des *santaane*, c'est que les autres gens te demandent une aide. Tu ne peux pas refuser, tu vas (aux *santaane*)... mais ta gentillesse va te causer beaucoup d'ennuis : c'est ton champ qui va être envahi par les herbes. Alors, tu fais appel, toi aussi, à un *santaane* (11). »

A l'époque de la récolte, il en va de même, avec deux différences :

1. La récolte doit être faite à un certain moment, et en peu de temps, alors que le calendrier des sarclages est plus souple. Cette situation est aggravée par le souci — dont

(8) A ce propos, la comparaison est souvent faite entre le fils du chef de carré et un navétane (ou un *surga*). Comme le *surga*, le fils travaille le matin sur les champs du chef de carré, et garde l'après-midi pour ses champs personnels. Il dispose du vendredi en entier.

(9) « Quand nous nous occupons du champ de quelqu'un, il est inutile de se donner de la peine pour préparer un repas ou quoi que ce soit... Il n'y a qu'à offrir de la kola ou du café... » (interview d'Ousmane Ndiaye, recueillie à Darou Rhamane II, le 12-9-1967, par Jean COPANS). Le marabout n'offre pas de repas quand il organise un *santaane*; il tire évidemment parti de sa situation.

(10) RAULIN (1967), p. 128. Cet effet pourrait se formuler ainsi : s'ils travaillent en commun, les travailleurs exécutent en un temps donné une quantité de travail supérieure à ce qui serait résulté, pendant le même laps de temps, de la somme des *n* efforts individuels.

(11) Interview citée plus haut (Ousmane Ndiaye).

les motifs n'apparaissent pas clairement — montré par de nombreux paysans d'être « les premiers » à déterrer leurs graines (12).

2. De toute manière, il est certain qu'il est encore plus vital à l'époque de la récolte qu'à celle des sarclages d'obtenir une intervention massive et rapide de travailleurs. La pratique des *santaane*, de fait, est encore plus répandue à ce moment que pendant les semaines précédentes. Il s'agit de *santaane* masculins : le *dekhi* est une opération trop pénible pour les femmes. Par contre, la proportion de femmes est très élevée dans les *santaane* consacrés au vannage.

3. Les paysans disposent d'une main-d'œuvre de Mandingues, de Diola et de Peuls qui viennent de Casamance pour participer aux récoltes. A partir d'octobre, on voit ces « firdous » cheminer (13) sur les routes, leur valise sur la tête; ils s'installent sous les arbres des places de village, et couchent dehors malgré la fraîcheur des nuits. Leurs campements sont aisément reconnaissables : quelques vêtements suspendus aux branches, quelques valises et cuvettes, des paniers pour le vannage, et surtout quantité de *safara* (14). Ces firdous se chargent de récolter le champ d'un paysan en échange d'une somme forfaitaire payable en janvier, à la traite (15). Pendant les deux ou trois jours que dure leur travail, ils sont nourris par le propriétaire du champ, au moins à midi; ils vivent également de mendicité.

On voit donc qu'un paysan qui ne dispose pas de souleveuse peut, pour récolter ses arachides, ou bien convoquer un *santaane*, ou bien engager des firdous. Passant sur les raisons sociologiques très pressantes qui peuvent inciter le paysan à préférer la première solution (16), nous montrerons au terme de cette étude quels sont les aspects strictement économiques du choix en question, et comment des considérations financières peuvent contribuer à le résoudre.

SECTION 2.

LES FAITS

Cette section est consacrée à l'examen des quatre questions suivantes :

- pour quelles opérations culturelles organise-t-on des *santaane* ? Quel est l'effectif moyen des participants ?
- Comment le système des *santaane* s'adapte-t-il à l'habitat, notamment à la division du village administratif en deux hameaux ?
- L'existence des castes a-t-elle un effet quelconque sur l'organisation des *santaane* ?
- Le système de parenté a-t-il une incidence quelconque sur les réseaux de *santaane* ?

I

La réponse à la première question est très simple : c'est surtout pour l'arrachage des arachides (*dekhi*) qu'on organise des *santaane*. Cela explique que l'institution n'ait paru mériter une étude approfondie qu'au moment où la saison des cultures se terminait. On fait aussi des *santaane* pour les sarclages (*bayat*) du mil ou de l'arachide, mais moins fréquemment.

(12) Une explication possible serait la suivante : le prix demandé par les firdous est bas au début de la période des récoltes, et plus élevé par la suite. Mais cette explication ne vaut que pour les paysans qui emploient des firdous.

(13) Quatre firdous interrogés à Yassy-Missirah en octobre 1967 étaient venus de Kolda (trajet Kolda-Mbacké en camion : 1 500 F). Leur dernier séjour dans le Baol remontait à 1965, et leur avait rapporté 100 000 F, soit 25 000 F par tête.

(14) Amulettes (voir glossaire).

(15) En janvier 1968, certains marabouts de l'arrondissement de N'dame ont conseillé aux paysans de réduire de 30 % les sommes promises aux firdous; il semble que la crainte qu'inspire les puissants gris-gris des Casamançais ait néanmoins poussé les villageois à respecter leurs engagements.

(16) Relations de voisinage, souci de récupérer une créance en travail née de la participation aux *santaane* des autres villageois, etc...

Le total des jours de travail effectués au titre d'un *santaane* pendant la période étudiée par les personnes interrogées, soit 1 035, se répartit de la façon suivante entre les diverses opérations culturales :

TABLEAU 1. — Opérations culturales classées d'après la mesure dans laquelle elles ont été l'occasion de jours de travail effectués au titre d'un *santaane*

Opérations	Nombre de jours de travail	Pourcentage
Arrachage des arachides	507	49
2 ^e sarclage des arachides	193	18,5
2 ^e sarclage du <i>sanyo</i>	126	12,2
2 ^e sarclage du <i>sunu</i>	112	10,8
Battage des arachides	38	9,3
Vannage des arachides	21	
Récolte du <i>sunu</i>	18	
3 ^e sarclage des arachides	13	
1 ^{er} sarclage du <i>sunu</i>	7	
	1 035	

Le tableau 1 ne tient compte que des *santaane* dont l'effectif était connu, donc des *santaane* recensés dans la première partie du questionnaire. Or, la classification ci-dessus peut être refaite à partir non pas du nombre de journées de travail fournies mais du nombre de *santaane* organisés; auquel cas il est possible d'y faire figurer tous les *santaane* dont l'existence a été repérée (y compris ceux dont l'effectif n'a pu être connu). Cette seconde classification ne diffère pas sensiblement de la première : seul le *dyeri* (vannage des arachides) change de place, probablement parce que les *santaane* de ce type sont nombreux mais d'effectif réduit (voir annexe 2.1).

TABLEAU 2. — Opérations culturales classées d'après le nombre de *santaane* dont elles ont été l'occasion

Opérations	Nombre de <i>santaane</i>	Pourcentage
Arrachage des arachides	58	46,4
2 ^e sarclage des arachides	19	15,2
Vannage des arachides	17	13,6
2 ^e sarclage du <i>sanyo</i>	13	10,4
2 ^e sarclage du <i>sunu</i>	7	5,6
Battage des arachides	5	8,8
Récolte du <i>sunu</i>	4	
3 ^e sarclage des arachides	1	
1 ^{er} sarclage du <i>sunu</i>	1	
	125	

Les tableaux 1 et 2 appellent les commentaires suivants :

1. Ils reflètent l'importance relative des différents types de *santaane* mais également celle des différentes opérations culturales. S'il y a peu de *santaane balartyi* ou de *santaane hav-bahaw*, ce n'est pas parce que les paysans préfèrent effectuer ces opérations de

manière individuelle, mais bien plutôt parce qu'ils les effectuent rarement de toute manière. Les chiffres donnés à ce sujet dans le cahier de résultats tenu à Darou Rahmane II en 1967 par le vulgarisateur de la S.A.T.E.C. sont absolument illusoires (17).

La question intéressante est en tout cas celle-ci : pour chaque opération culturale, quelles sont les proportions de travaux effectués collectivement d'une part, dans le cadre du carré d'autre part ? Les documents recueillis lors de cette enquête ne permettent pas de répondre à cette question, mais les mesures d'emploi du temps effectuées pendant un an dans quatre carrés du village pourront sans doute nous éclairer sur ce point.

2. Les résultats des tableaux 1 et 2 peuvent être établis pour chacun des hameaux composant le village administratif, soit Darou Rahmane *stricto sensu* (Wolof) et Darou Sine (Serer wolofisés). Dans ces deux hameaux, les annexes 2.1 et 2.2 montrent que c'est toujours la récolte des arachides (*dekhi*) qui provoque le plus de *santaane*.

3. A l'annexe 2.1, on trouvera le nombre moyen de participants à chaque type de *santaane*; les distributions sont données dans les annexes 2.2 et 2.3. Là encore, aucune différence significative entre Darou Rahmane et Darou Sine. La différence d'effectif entre les *santaane* de sarclage et d'arrachage d'une part, les *santaane* de battage et de vannage d'autre part, est assez considérable pour retenir l'attention. Il faut se souvenir cependant que les effectifs moyens des *santaane* du second type ont été calculés à partir d'un faible nombre d'observations.

On remarquera que l'optimum indiqué par RAULIN (18) n'est atteint que très rarement.

II

Etant donné sa division en deux hameaux, le village de Darou Rahmane II se prêtait bien à l'étude de l'influence que peut exercer l'habitat sur l'organisation des travaux collectifs. Les résultats donnés ici concernent les *santaane* recensés à la page 2 du questionnaire, pour un total de 276 journées d'actif; il ne s'agit donc que d'un échantillon, mais ces résultats sont aussi peu équivoques que possible : comme le montre le tableau 3, les *santaane* s'effectuent avant tout dans le cadre du hameau, et semblent donc basés sur les relations de voisinage immédiat.

Cela est si vrai que les habitants de Darou Sine fréquentent davantage les *santaane* organisés par leurs voisins de Yolly que ceux de Darou Rahmane, et cela bien que Darou

TABLEAU 3. — Géographie des *santaane*

Hameau où habitent les informateurs	Nombre de jours de travail collectif effectués par les informateurs à :			
	D. Rahmane	D. Sine	Yolly	Ailleurs
Darou Rahmane.	208	7	2	2
Darou Sine	2	44	10	1

(17) Il indique :

- que les trois premiers sarclages ont été effectués dans 52 champs d'arachides sur 61 (soit 85 %) et que le quatrième sarclage a eu lieu dans 16 champs (26 %);
- que les trois premiers sarclages ont eu lieu dans 38 champs de mil sur 45 (soit 84 %) et que le quatrième sarclage a eu lieu dans 18 champs (soit 40 %).

(18) RAULIN (1967), p. 128. « De l'avis unanime, le meilleur rendement est obtenu avec une équipe d'une vingtaine de travailleurs. Il ne faut pas descendre au-dessous d'une dizaine, et effectivement la plupart des équipes de travail collectif au profit des particuliers oscillent entre ces deux chiffres. Au-dessous il n'y a pas assez d'émulation, au-dessus il est difficile de contrôler le travail. »

Rahmane et Darou Sine ne forment qu'un seul et même village sous l'autorité d'un unique chef administratif et d'un unique marabout. La raison est évidemment que Darou Sine est beaucoup plus proche de Yolly que de Darou Rahmane (19).

Les jours de travail fournis « ailleurs » qu'à Darou Rahmane, Darou Sine et Yolly l'ont été en fait :

- à Madina Touré et à Bouboul par les habitants de Darou Rahmane. Madina Touré compte 250 habitants et se trouve à 4 km de Darou Rahmane; Bouboul est une entité administrative regroupant 28 Peuls dont les cases sont dispersées à l'est de Darou Rahmane;
- à Touba, par un habitant de Darou Sine.

Ces faits sont de nature à faire réfléchir sur la notion de village. Un village administratif, c'est un simple regroupement de carrés opéré dans un but fiscal : le chef de cette unité est avant tout responsable de l'impôt. Le village administratif coïncide ou non avec une entité beaucoup moins arbitraire, celle constituée par les descendants des personnes qui accompagnaient le marabout fondateur. Les habitants sont alors rassemblés par un même lien de dépendance à l'égard d'une même personne, ou de son descendant (20). Cette communauté dans la dépendance n'épuise cependant pas la totalité de la cohésion villageoise, et pour analyser celle-ci sous tous ses aspects, il faut tenir compte de certaines formes de sociabilité qui sont des relations d'échange de travail. La communauté formée par les dépendants d'un marabout se subdivise alors en unités plus petites, dont les contours sont étroitement liés à un fait matériel, celui de l'implantation sur le terrain.

Autrement dit, à la question : « Pourquoi les gens se regroupent-ils pour vivre au sein de certaines unités appelées villages, et pourquoi la taille de ces unités est-elle ce qu'elle est de façon durable ? », il y aurait peut-être lieu de substituer une autre question, formulée ainsi : « Il existe certaines unités qui sont les hameaux et les villages; quelle est donc, à l'intérieur de ces unités, la consistance des relations sociales et économiques entre les habitants ? »

III

Si l'éloignement ou le voisinage géographique exercent une influence aussi nette sur l'organisation des *santaane*, qu'en est-il de l'éloignement ou du voisinage social résultant de l'appartenance à des castes semblables ou différentes ?

TABLEAU 4. — *Castes à Darou Rahmane II*

Désignation	D. Sine	D. Rahmane	Ensemble	Pourcentage
<i>Ger</i> (homme libre)	32	83	115	36,7
<i>Dyam</i> (esclave) ..	46	131	177	56,7
<i>Ude</i> (cordonnier).	—	9	9	2,8
<i>Tög</i> (forgeron) ..	—	4	4	1,2
Griot	8	—	8	2,5
TOTAUX ...	86	227	313	

(19) En fait, Darou Sine et Yolly se touchent.

(20) « Dans le village, la majeure partie des habitants sont des parents. Pourquoi ? Parce que le marabout les lie; pour cette raison, tous sont des parents rendus plus proches par la religion. A cause du marabout, même ceux qui ne sont pas véritablement et naturellement des parents sont plus liés que des parents par le sang... »

Interview précitée (Ousmane Ndiaye).

La structure de la société wolof est connue, au moins dans ses grandes lignes, encore qu'on puisse s'interroger sur la portée actuelle que peut revêtir le fait d'être homme libre, esclave ou casté (21). A Darou Rahmane II, la stratification est résumée par le tableau 4.

Les résultats de l'enquête permettent d'énoncer deux conclusions :

1. Qu'ils soient *Ger*, *Dyam*, *Tög*, *Ude* ou Griots, tous les habitants de Darou Rahmane II organisent des *santaane* et assistent à ceux des autres (22). Un seul carré paraît se tenir quelque peu à l'écart du système : c'est celui d'un *Ger* venu s'installer à Darou Rahmane dix ans après la fondation du village, et qui dispose de suffisamment de fils pour cultiver sans aide.

2. Si les *Dyam* assistent aux *santaane* des *Ger*, l'inverse est également vrai. En outre, *Dyam* et *Ger* assistent aux *santaane* du forgeron, et réciproquement.

Jusqu'à preuve du contraire, il semble donc que les échanges de travail consentis à l'occasion des *santaane* s'organisent sans qu'il soit tenu compte du système des castes. Cela est d'ailleurs amplement confirmé par les conversations avec les informateurs, aussi bien à Darou Rahmane II que dans d'autres villages.

IV. SYSTEME DE PARENTE ET SANTAANE (23)

Pour des raisons structurelles et historiques, le système de parenté semble avoir une importance très relative en milieu wolof mouride. Ce phénomène que l'on peut démontrer au niveau de la cohésion et de l'organisation sociale villageoise, devient encore plus significatif si l'on entreprend de comparer le rôle des quelques réseaux de parenté existants à la manière dont sont organisés les *santaane* qui sont, il faut le rappeler, les seuls rapports collectifs (en dehors des prestations aux marabouts) qui existent au niveau de l'organisation de la production agricole.

En effet, si le système de parenté ne régit que faiblement les liens sociaux, au niveau de l'unité villageoise du moins, on peut dire que son rôle est absolument nul au niveau des rapports de production villageois. Ou du moins que là où il se manifeste il perd toute signification en tant qu'élément de cohésion sociale et villageoise.

Nous développerons d'abord brièvement quelques indications sur le rôle du système de parenté en milieu wolof-mouride. Puis nous indiquerons ce qu'il en est à Darou Rahmane II pour terminer par l'étude des rapports possibles entre ces faits et l'organisation des *santaane*.

Les système de parenté en milieu wolof-mouride.

Les causes réelles de l'affaiblissement du système de parenté sont certainement difficiles à saisir, surtout si l'on accepte l'hypothèse qu'il s'agit d'un phénomène ancien, antérieur à la colonisation. L'islamisation progressive des Wolof ainsi que l'anarchie

(21) Il y a certainement des conséquences en matière matrimoniale. Pour le reste, il semble bien que le *dyam* n'ait guère d'autres obligations que de dépecer le mouton de son *Ger* à la Tabaski, en échange de quoi il recevra le cou (*bat*) de l'animal.

Voir à ce sujet GAMBLE (1957) et SILLA (1966).

(22) 13 carrés *ger* déclarent avoir organisé 38 *santaane*; 16 carrés *dyam* déclarent en avoir organisé 39. Grâce aux *santaane* déclarés, chaque actif *ger* aurait disposé de 4,6 journées de travailleur à titre d'aide, et chaque actif *dyam* de 7,6 jours.

3 carrés de castés ont déclaré avoir organisé 4 *santaane* obtenant ainsi 4,7 jours de travailleur par actif.

(23) Cette étude sur le système de parenté et les *santaane* (p. 191-194) est due à Jean COPANS.

Comme le lecteur s'en apercevra immédiatement, ces quelques remarques sont très schématiques. D'autre part l'enquête que nous menons actuellement sur le système de parenté n'est pas encore terminée (pour Darou Rahmane II nous n'avons que 90 % des données à peu près) et bon nombre de ces remarques sont plutôt des hypothèses. Mais malgré ces lacunes, l'examen du problème suivant a pu être mené de façon significative.

politique de la deuxième moitié du XIX^e siècle qui en résulte partiellement, sans être les causes les plus immédiates, sont certainement responsables de l'évolution ultérieure du système de parenté (24).

Le mouvement mouride du premier quart du XX^e siècle, démontre clairement par la forme « brutale » qu'il prend, que le système de parenté doit s'effacer devant des nécessités idéologiques (religieuses et politiques) et même économiques. Le système de parenté se révèle être un faible instrument de mobilisation générale des populations. Mais il transformera un groupe familial en un véritable groupe social chez les marabouts. Bien sûr, un système de parenté ne disparaît pas du jour au lendemain, et les liens de dépendance maraboutiques, même s'ils paraissent contraignants au début, ne peuvent suffire à remplacer la forme générale de tous les liens sociaux. Celle-ci se maintient donc malgré le remodelage mouride de la société « traditionnelle ». La colonisation des « terres vierges » par les mourides a donc pris une certaine forme où la parenté jouait un rôle, mais plus par « la force des choses » que par la nature du phénomène lui-même. Dans la mesure où la forme prise par ce mouvement de peuplement est déterminante pour expliquer le rôle actuel du système de parenté dans les villages mourides, on comprendra facilement que ce rôle est secondaire (25).

L'exemple de Darou Rahmane II (26)

En identifiant les siblings (27) avec leur descendance et leur ascendance directe encore vivante nous formerons une unité familiale qui peut ou non correspondre aux carrés actuels. Darou Rahmane comprend ainsi vingt-sept unités familiales et Darou Sine neuf unités.

Si l'on recense les liens d'alliance actuelle et les liens d'ascendance commune qui lient ces unités, nous trouvons cinq groupes plus ou moins importants mettant en cause dix-neuf unités à Darou Rahmane et deux groupes à Darou Sine mettant en cause cinq unités familiales. Le nombre des liens d'alliance et celui des liens d'ascendance commune s'équilibrent à peu près sans cependant se recouvrir au sein de chacun des groupes. La profondeur généalogique moyenne de ces groupes est de trois générations (28).

En un sens, les réseaux de parenté entre le village et son « arrière-pays » (les zones d'origine de la population actuelle) sont peut-être plus denses (grâce au jeu des alliances notamment) qu'au sein même du village. Si l'on se marie encore le plus souvent « dans sa parenté », c'est dans une parenté éloignée géographiquement, le plus souvent identifiable à ce même « arrière-pays ». Cette distance géographique exprime également une

(24) Voici ce que nous entendons par affaiblissement du système de parenté. Selon les types de sociétés « traditionnelles », les fonctions du système de parenté sont plus ou moins déterminantes au niveau de l'organisation sociale et ses règles sont plus ou moins contraignantes. Par affaiblissement, nous désignons le phénomène suivant : pour une série de causes, le système de parenté voit son fonctionnement subordonné à une série de facteurs extérieurs et la forme des relations sociales ne tend plus à le prendre comme *modèle général* d'organisation des rapports sociaux. On peut penser qu'un certain nombre de caractères *internes* du système de parenté peuvent le prédisposer à un tel affaiblissement. Tel serait peut-être le cas du système wolof.

L'anarchie politique des états Wolof dans la deuxième moitié du XIX^e siècle trouve probablement ses racines dans la *forme* même du système politique wolof traditionnel.

(25) Ce point fait l'objet d'une étude approfondie en cours. Nous ne la détaillerons pas pour Darou Rahmane II, nous limitant à une esquisse de la place et de la forme générale des réseaux de parenté existants.

(26) Nous nous bornerons ici à une brève approche statistique. Elle vise à *simplifier* les réseaux de parenté et à permettre une comparaison éventuelle entre ceux-ci et l'organisation des *santaane*. Une telle approche n'indique que partiellement la structure du système de parenté qui sera analysée par ailleurs, ultérieurement.

(27) Groupe de frères et/ou de sœurs.

(28) Il est bien connu que le nombre de personnes liées entre elles croît avec la profondeur généalogique. Nous signalons un problème méthodologique. Les ascendances réelles sont peut-être plus nombreuses que les ascendances recensées mais la faible mémoire généalogique est générale chez les wolof-mourides. On peut rapprocher ce phénomène de l'affaiblissement général du système de parenté.

rupture sociologique et le fait qu'un des critères de l'alliance actuelle soit le seul voisinage villageois (la plupart du temps exclusif d'un lien de parenté) montre que le système de parenté est de moins en moins contraignant. Il en est de même au niveau de l'organisation des *santaane*.

Réseaux de parenté et réseaux de *santaane*.

Dans la mesure où le voisinage géographique, défini par des liens de dépendance maraboutique, modèle l'espace social du village, et où le système de parenté ne fonctionne plus que comme une des possibilités de l'alliance matrimoniale (et encore dans un espace qui dépasse de loin l'unité villageoise) (29), on peut s'attendre à une faible répercussion des réseaux de parenté sur les réseaux de *santaane*. On peut même conclure qu'elle est nulle à l'intérieur des différents groupes distingués précédemment (30).

Deux approches complémentaires nous ont permis de démontrer ce point. D'abord en examinant la place relative des *santaane* faits pour des « parents » dans l'ensemble de ceux qui ont été faits dans chacun des groupes. Puis en examinant la signification possible de ces *santaane* par rapport à certains liens de parenté privilégiés.

Notre première approche purement statistique (31) a été menée au niveau de chaque groupe en séparant Darou Rahmane et Darou Sine (32).

Nous avons distingué deux séries auxquelles nous avons appliqué trois critères.

Nous avons considéré la série de l'ensemble des *santaane* et celle de ceux exclusivement faits pour des « parents ».

Dans ces séries nous avons distingué trois critères :

- a) Le nombre de personnes *différentes* pour qui les *santaane* ont été faits;
- b) Le nombre de *santaane* différents qui ont été organisés;
- c) Le nombre des journées de travail dépensées (33).

DAROU RAHMANE.

Sur l'ensemble des cinq groupes, le pourcentage des personnes apparentées par rapport à toutes celles pour qui des *santaane* ont été effectués varie de 0 à 24,1 %. Le pourcentage des *santaane* faits pour ces « parents » sur l'ensemble des *santaane* varie de 0 à 32,4 %. Enfin, en ce qui concerne la dépense en journées de travail, elle varie de 0 à 34,6 %.

(29) Le mariage est viri-local.

(30) Au niveau de l'unité familiale un certain nombre de rapports existent qui modèlent effectivement l'organisation du travail productif. Mais cet aspect de l'organisation des travaux agricoles (entre siblings, à l'intérieur du ménage) n'a pu être saisi par nos questionnaires *santaane*.

(31) Le tableau complet des données statistiques à propos des *santaane* est donné dans l'annexe n° 6. Nous n'avons tenu compte dans cette étude que des *santaane* déclarés sur la page 2 du questionnaire c'est-à-dire ceux auxquels les membres de l'unité familiale disent avoir participé. Il est évident que les prestations ainsi dégagées ne représentent pas l'ensemble de celles fournies effectivement mais on ne peut procéder autrement si l'on tient à identifier les participants. Notre étude est donc fondée sur l'offre de travail et non sur la demande effectivement reçue. La part des « parents » n'en est pas moins significative.

De même, nous n'avons pas tenu compte des divers types d'opérations culturelles et nous avons considéré tous les *santaane* comme identiques car ce qui est déterminant dans ce cas est la participation et non la qualification du travail.

(32) Il n'existe pas de liens de parenté entre les unités familiales de Darou Rahmane et celles de Darou Sine aussi bien au niveau de l'ascendance (ce qui est normal puisqu'il s'agit de deux peuplements récents ethniquement différents) que de l'alliance. Comme l'a démontré Ph. Coutry, seul le critère de voisinage joue ici.

(33) En effet, des *santaane* ont pu faire l'objet de plusieurs contributions. Dans le groupe IV, par exemple, trois unités familiales sur les quatre que comprend le groupe ont participé à des *santaane* avec six participants. Ceux-ci ont consacré 23 journées de travail pour 19 *santaane* organisés par 17 personnes. Sur ces 17 personnes, seules quatre étaient apparentées d'une façon ou d'une autre.

DAROU SINE.

Pour l'ensemble des deux groupes, les variations des pourcentages sont respectivement : de 9,9 à 38,8 % en ce qui concerne l'apparement des organisateurs de *santaane*, de 7,6 à 60 % en ce qui concerne les *santaane* et de 6,6 à 51,6 % en ce qui concerne la dépense en journées de travail.

Pour juger du phénomène au niveau global de chacun des hameaux, le critère le plus significatif à notre avis est le rapport entre les dépenses de travail faites pour des *santaane* de parents et celles faites pour l'ensemble des *santaane*. Pour Darou Rahmane la moyenne pondérée est de 22,5 % et pour Darou Sine de 34,7 %. La part des *santaane* faits pour des parents apparaît encore plus significative si on rapporte la part des dépenses en travail faites pour ces *santaane* à celles fournies dans l'ensemble des *santaane* de Darou Rahmane II : elle est de 15,4 % à Darou Rahmane et de 29,8 % à Darou Sine (34).

Mais cette faible importance statistique, bien qu'elle tienne à la faible extension des réseaux de parenté, peut ne pas être entièrement significative. En fait, il n'y a aucun type de relation structurelle généralisée entre les réseaux de parenté et les réseaux de *santaane*. Les parents sont considérés au même titre que les voisins (35). En effet, si l'on considère les individus qui possèdent les mêmes liens de parenté avec d'autres, il n'y a pas de prestation systématique dans chaque cas. Autrement dit, ce ne sont pas les réseaux de parenté qui modèlent les réseaux de *santaane*, même partiellement, que ce soit au niveau de l'alliance ou de l'ascendance. De toute façon, la diversité des liens de parenté relevée à Darou Rahmane II va de pair avec leur aspect fragmentaire. Les lignées se construisent plus par référence à « l'arrière-pays » que par référence aux parents présents localement (les alliances reflètent à l'évidence ce phénomène).

Si le cas de Darou Rahmane II prouve bien la spécificité sociologique de l'implantation mouride, aucun élément ne permet de préjuger du rôle du système de parenté au niveau de l'organisation de la production antérieurement à cette implantation. La nouveauté radicale de celle-ci, déterminée par les liens de dépendance maraboutique, ainsi que les nombreux exemples d'un tel rôle dans les sociétés traditionnelles africaines peuvent nous pousser à croire qu'une telle fonction *pouvait* exister. Mais sa forme ainsi que ses modalités de fonctionnement nous seront probablement, à jamais, inconnues.

Le critère du simple voisinage permet donc pour l'instant de bien comprendre les caractères sociologiques de l'organisation des *santaane* en milieu wolof-mouride.

**

Là s'achèvera cette description superficielle du système des *santaane*. Les documents recueillis ont été assez longuement traités dans l'espoir de mettre en évidence quelques relations simples qui, si elles avaient été vérifiées, auraient incontestablement contribué à une meilleure connaissance de l'institution. Ces recherches s'appuyaient sur les hypothèses suivantes :

1. Chaque personne active habitant le carré cultive un champ d'arachides (éventuellement un champ de mil) et peut organiser des *santaane*. Le nombre de *santaane* organisés par un carré est donc susceptible de croître avec le nombre d'habitants du carré. Inversement, le nombre de *santaane* organisés par les habitants d'un carré pourrait décroître quand le nombre des habitants croît, puisque les possibilités d'entraide à l'intérieur de ce carré semblent rendre moins nécessaire l'appel à l'aide extérieure.

(34) Nous avons d'une part pris le total des journées de travail dépensées pour des parents (cf. annexe 6, colonne 9) et de l'autre nous avons totalisé les journées de travail dépensées telles que le tableau 3, géographie des *santaane*, nous les présente. Soit 219 journées pour Darou Rahmane et 57 pour Darou Sine. Alors que la part des dépenses totales en journées de travail des groupes dans l'ensemble de celles faites à Darou Rahmane II est de 70,3 % pour Darou Rahmane et de 80,7 % pour Darou Sine.

(35) Cf. la définition de la parenté et de son rôle donnée par le chef de village, Ousmane N'Diaye : le lien de dépendance maraboutique est plus fort que les liens de parenté (note 20, page 190).

En fait, aucune relation linéaire simple n'a été observée ni entre le nombre d'actifs habitant un carré et le nombre de *santaane* organisés par ce carré, ni entre le nombre d'actifs habitant un carré et le nombre de jours de travail obtenus de l'extérieur grâce aux *santaane*.

2. En l'absence de matériel, une grande surface cultivée en arachide pourrait, si le nombre d'actifs disponibles dans le carré est insuffisant, obliger à faire appel à des *santaane*, soit pour entretenir et récolter les champs d'arachides, soit pour entretenir et récolter les champs de mil que l'extension des surfaces cultivées en arachide contraint à négliger.

Sauf pour quatre carrés, la surface cultivée n'était pas connue et c'est le rapport quantité de semence/nombre d'actifs qu'on a corrélé avec le nombre de *santaane* (ou le nombre de jours de travail extérieur obtenus grâce aux *santaane*).

Là encore, les nuages de points ne révèlent aucune relation simple. De toute manière, en effet, un troisième facteur viendrait perturber cette relation, à supposer qu'elle existe. Pour organiser des *santaane*, il ne faut pas seulement avoir besoin de le faire, il faut aussi et surtout en avoir les moyens. Ce qui nous amène aux aspects économiques du phénomène, dont il va être question dans la section suivante.

SECTION 3.

L'ECONOMIE DES SANTAANE

Tout se passe comme si le système des *santaane* comportait une double série d'échanges :

- les prestations de travail obtenues par le *santaanekat* sont immédiatement compensées par la fourniture d'un repas;
- ces mêmes prestations sont aussi compensées par une contre-prestation en travail fournie à un moment quelconque par le *santaanekat* (ou par une personne de son carré) lorsqu'il assiste aux *santaane* organisés par d'autres carrés. Cette contre-prestation de travail sera d'ailleurs elle-même compensée par un repas.

L'équilibre de ce système ne peut être qu'approximatif, pour trois raisons :

- il repose sur deux séries d'échanges entremêlées : le déséquilibre d'un ensemble d'échanges peut être redressé par le déséquilibre inverse de l'autre ensemble;
- il ne s'établit pas de façon bilatérale (entre deux carrés);
- enfin les prestations sont difficilement mesurables.

Il serait en fait très difficile de représenter d'une façon chiffrée la résolution de ce double ensemble d'échanges. Dans le cas présent, c'est tout à fait impossible puisqu'on ne dispose que d'un recensement partiel des prestations. Pour chaque carré, on peut toutefois se faire une idée approchée de la manière dont fonctionne le système, au moins en ce qui concerne les prestations de nourriture; dans un assez grand nombre de cas en effet, on a pu faire préciser aux *santaanekat* le détail des frais qu'ils avaient dû exposer. A ce propos, trois questions seront examinées :

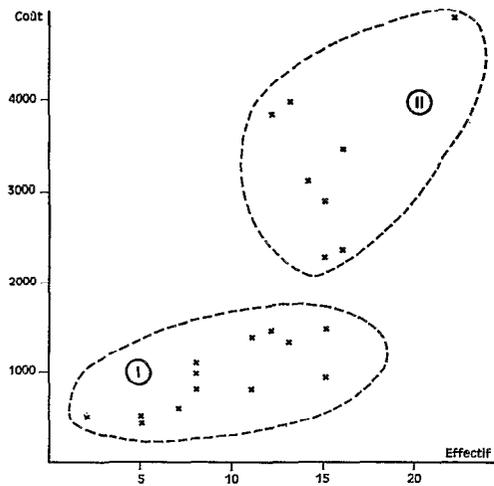
- Quels sont les déterminants du coût d'un *santaane* ?
- D'où viennent les fonds dépensés ?
- A quelles dépenses ces fonds sont-ils affectés ?

I

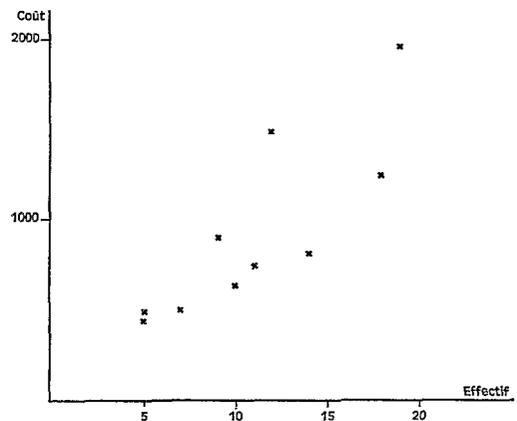
Le déterminant le plus immédiat du coût d'un *santaane*, c'est le nombre de participants. Un simple coup d'œil aux graphiques 1, 2 et 3 montre que la relation entre coût et effectif est vérifiée pour tous les types de *santaane*, à Darou Rahmane comme à Darou Sine. Le graphique 1 fait cependant apparaître une corrélation qui n'est pas aussi intense

dans les deux parties du nuage de points que l'on a numérotées 1 et 2. Assez bonne dans le sous-nuage 1, la corrélation devient mauvaise ou nulle dans le sous-nuage 2. On a donc été amené à se demander si ces deux ensembles de *santaane* différaient à un point de vue quelconque.

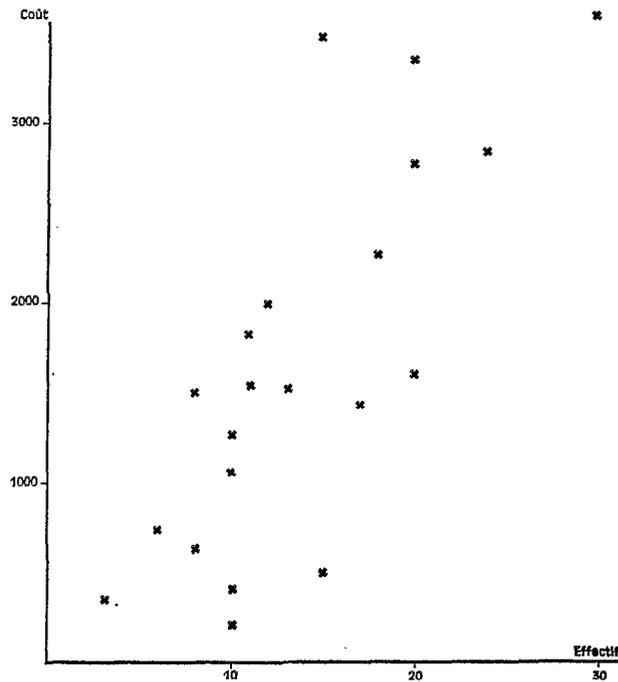
L'hypothèse a d'abord été faite que si, pour les *santaane* de l'ensemble 2, la dépense paraissait croître sans que le nombre de participants n'augmente, cela venait peut-être du



GRAPHIQUE 1. — Coût et effectif des *santaane* pour l'arrachage des arachides à Darou Rahmane



GRAPHIQUE 2. — Coût et effectif des *santaane* pour le sarclage des arachides à Darou Rahmane



GRAPHIQUE 3. — Coût et effectif des *santaane* à Darou Sine

fait que le pourcentage de crédit compris dans cette dépense était plus élevé que pour les *santaane* de l'ensemble 1. Le nombre de participants fixe un plancher aux dépenses d'un *santaane*, mais la nécessité de payer comptant leur impose un plafond. Si cette dernière contrainte est levée par l'obtention de crédit, rien ne s'oppose à ce que les dépenses occasionnées par un *santaane* perdent tout lien avec le nombre de convives, et prennent un caractère ostentatoire.

En réalité, rien de tel n'a pu être vérifié : le pourcentage de crédit dans la dépense totale est de 55,8 % pour les *santaane* de l'ensemble 1, et de 51 % pour ceux de l'ensemble 2. Par contre, une forte différence apparaît dans le niveau de la dépense par tête : dans l'ensemble 2, la dépense par tête est de 218 F, alors qu'elle n'est que de 102 F dans le sous-ensemble 1 (36). Cette différence vient peut-être du fait que dans l'ensemble 2, deux *santaane* au moins avaient été l'occasion de dépenses qui ne sont pas tout à fait habituelles (37). La raison de cette générosité est difficile à élucider. Il faut probablement se contenter de dire que dans une série de *santaane*, un certain nombre (aléatoire) d'unités doivent manifester la propension du *santaanekat* à la magnificence, et témoigner qu'il dispose de ressources plus élevées que les autres. Aussi bien, une certaine quantité de nourriture est parfois offerte aux parents et voisins du *santaanekat*, même s'ils n'ont pas été travailler sur son champ; cette pratique suffirait à expliquer que la liaison entre coût et effectif des *santaane* ne soit pas très rigoureuse.

II

Les tableaux 5 et 6 donnent le coût moyen total et le coût moyen par tête des principaux types de *santaane*. Ils montrent en même temps qu'environ la moitié des frais sont couverts par le crédit (38) : c'est à crédit, notamment, qu'est acheté souvent le riz qui figure dans presque tous les repas. Le prix de ce riz (payable en janvier) est alors de 75 F le kilo, au lieu de 45 ou 50 F.

Il est intéressant de remarquer que, dans l'échantillon observé, le pourcentage de crédit dans la dépense moyenne par type de *santaane* paraît augmenter au fur et à mesure que la saison des pluies s'avance. A Darou Rahmane, ce pourcentage est de 41 % pour les *santaane* de sarclage des arachides, de 52 % pour les *santaane* d'arrachage. Cette différence ne peut être due au fait que le coût moyen total des *santaane* d'arrachage est supérieur à celui des *santaane* de sarclage : s'il en était ainsi, on devrait observer une augmentation du pourcentage de crédit en fonction de la dépense totale à l'intérieur de la seule catégorie des *santaane* d'arrachage, ce qui est loin d'être le cas (39). La seule explication plausible est que l'argent liquide, ou les possibilités d'en obtenir, se font de plus en plus rares au fur et à mesure que l'année s'avance; l'appel au crédit devient donc de plus en plus intense. De même, à Darou Sine, et dans le cas particulier des *santaane* consacrés à la culture du mil, la dépense des *santaane* de récolte (*ngob*) — qui sont chronologiquement les derniers dans cette série — est couverte à 100 % par le crédit.

S'il y a recours au crédit, les paysans n'en doivent pas moins effectuer des règlements comptant. Comment y parviennent-ils ?

(36) Elle serait en réalité de 76 F si l'on tenait compte de tous les *santaane* recensés; il est plus réaliste de ne pas tenir compte d'un *santaane* organisé pour venir en aide à un carré dont le chef venait de décéder (42 personnes pour une dépense totale de 200 F).

(37) Un mouton de 2 000 F et une chèvre de 1 150 F.

(38) L'annexe 4 rassemble les données relatives au crédit pour tous les *santaane* étudiés dans les deux parties du village.

(39) Pour les 16 *santaane dekhi* ayant coûté moins de 2 500 F, la part du crédit dans la dépense totale est en moyenne de 54 %; elle tombe à 51 % pour les 6 *santaane dekhi* ayant coûté plus de 2 500 F. Si l'on partage les observations en deux massés égales les pourcentages sont respectivement de 63 % pour la masse la moins coûteuse et de 49 % pour la masse la plus coûteuse. La tendance serait donc plutôt à un accroissement du crédit dans les petits *santaane*. On observe une tendance analogue pour les *santaane* de sarclage.

TABLEAU 5. — *Coût moyen total des différents types de santaane (en francs C.F.A.)*

Désignation	Darou Rahmane			Darou Sine			Ensemble		
	Comptant	Crédit	C. total	Comptant	Crédit	C. total	Comptant	Crédit	C. total
Arrachage des arachides	847 48 %	938 52 %	1 775 100	1 365 77 %	425 23 %	1 790 100	1 040 58 %	740 42 %	1 780 100
2 ^e sarclage des arachides	546 59 %	371 41 %	917 100	—	—	—	546 59 %	371 41 %	917 100
Mil : toutes opérations	275 27 %	755 73 %	1 030 100	790 55 %	650 45 %	1 440 100	445 38 %	720 62 %	1 165 100

TABLEAU 6. — *Coût moyen par tête des différents types de santaane (en francs C.F.A.)*

Désignation	Darou Rahmane	Darou Sine	Ensemble
Arrachage des arachides ...	137	112	125
2 ^e sarclage des arachides ...	83	—	83
Mil : toutes opérations	90	138	106

N.-B. — La multiplication du coût moyen par tête par le chiffre de l'effectif moyen (annexe 2.1) des santaane pour le deuxième sarclage des arachides ne redonne pas le coût moyen total indiqué au tableau 5. En effet, quatorze santaane bayat ont servi au calcul de l'effectif moyen donné à l'annexe 2.1, mais le coût de dix d'entre eux seulement a pu être établi de façon sûre. Ces dix santaane comportaient en tout cent dix participants, et c'est sur cette base qu'a été calculé le coût moyen par tête donné au tableau 6.

La question a pu être éclaircie pour vingt-six *santaane* seulement; le tableau 7 résume les renseignements obtenus.

On remarquera que les paiements comptant ne proviennent que rarement d'une encaisse (partie de la rubrique « non spécifié » dans le tableau 7) — laquelle peut d'ailleurs correspondre partiellement à un endettement caché. La plupart du temps, il doit y avoir vente préalable, dont le produit est alors affecté *d'avance* aux frais du *santaane*. Les ventes de mil concernent le *sunu*, récolté avant que l'arachide ne vienne à maturité. Les paysans en écoulent une certaine quantité, à 15 F le kilo environ; cet excédent aggrave leur manque de vivres, et les oblige à s'endetter un peu plus tard.

III

Que ce soit à crédit ou au comptant, c'est en tout cas surtout par voie d'achat que les *santaanekat* se procurent les denrées nécessaires au repas qu'il est de coutume d'offrir aux travailleurs invités. Ce repas doit être abondant, et la nourriture doit être de qualité.

TABLEAU 7. — Source des fonds dans les paiements comptant lors des *santaane* (en francs C.F.A.)

<i>Santaane</i> organisés par les hommes			<i>Santaane</i> organisés par les femmes		
Source des fonds	Sommes	Pourcentage	Source des fonds	Sommes	Pourcentage
Non spécifié	10 345	35,5	Vente de poulets ..	900	26,5
Commerce de bouchers	7 985	27,3	Vente de mil	800	23,5
Menuisier	4 315	14,8	Non spécifié	700	20,6
Vente de mil	3 780	12,9	Vente de bois	500	14,7
Tailleur	1 400	4,8	Donné par le mari.	500	14,7
Cordonnier	875	3			
Vente de bois	500	1,7			
TOTAL	29 200	100,0	TOTAL	3 400	100,0

Pour des consommateurs wolof, cette dernière exigence a un contenu très précis : il faut de la viande (le poisson séché figure rarement dans les menus), du riz, et quantité d'huile. Dans les repas observés, il n'a pas été utilisé en moyenne moins d'un litre d'huile pour 3,5 kg de riz !

L'autoconsommation est peu fréquente; elle peut concerner le petit bétail, la volaille, le lait, le mil et le manioc.

Pour un échantillon de 34 340 F étudié surtout à Darou Sine (40), la dépense se répartit de la façon indiquée au tableau 8.

TABLEAU 8. — Affectation des sommes dépensées à l'occasion des *santaane* (en francs C.F.A.)

Désignation	Valeurs	Pourcentage
1. Riz	10 925	31,8
2. Viande (41)	9 050	26,3
3. Huile	5 750	16,7
4. Mil (42)	2 290	6,6
5. Sucre	2 110	6,2
6. Café	1 200	3,5
7. Sauce tomate (boîtes)	930	2,6
8. Cola	855	2,5
9. <i>Dyar</i> (43)	510	1,5
10. Lait	150	0,4
11. Oignons	135	0,4
12. Poisson séché (44)	40	0,1
13. Divers, non spécifié	395	1,2
TOTAL	34 340	

(40) Cette dépense a été couverte par le crédit à raison de 5 750 F.

(41) Les dépenses de viande se répartissent ainsi :

Chèvres	5 350	(59,2 %)
Moutons	1 500	(16,5 %)
Bœufs	1 400	(15,5 %)
Poulets	800	(8,8 %)

9 050

(42) Il s'agit de mil acheté pour confectionner du *lakh* (bouillie).

(43) *Dyar*, graine poivrée qu'on mélange avec le café (*Xylopia aethiopica*).

(44) *Keytyakh*.

Que retenir de tout ce qui précède ? Essentiellement ceci : que les dépenses supportées à l'occasion d'un *santaane* sont immédiates, et doivent être couvertes sur-le-champ. Or, le recours au crédit ne se pratique que jusqu'à un certain point; les nécessités de la consommation courante ont déjà endetté le paysan, et les commerçants n'acceptent pas de satisfaire de cette manière une demande qui, étant donné l'aspect de festivité revêtu par la plupart des *santaane*, deviendrait très vite exagérée. La réticence des boutiquiers, ou leur manque de disponibilités, obligent donc le paysan à régler comptant une partie des frais. Toutefois, dans le cas de l'arrachage des arachides, du battage et du vannage, une autre solution que le *santaane* est possible; cette solution a l'avantage de n'exiger aucun paiement immédiat. Un choix est donc possible, et la section suivante va en examiner les modalités.

SECTION 4.

UN CHOIX ECONOMIQUE

Le choix dont il vient d'être question est le suivant : ou bien organiser un *santaane dekhi*, ou bien engager des firdous. Ce choix n'est possible qu'à partir de l'arrivée des Casamançais, et ne vaut donc que pour la récolte de l'arachide et les opérations subséquentes. L'alternative n'intéresse que les gens qui ne disposent pas de souleveuse, ou qui ne peuvent l'utiliser. Ces machines sont supposées remplacer les firdous, et pour que les paysans prennent bien conscience de cette possibilité de substitution, la souleveuse actuellement vulgarisée par la S.A.T.E.C. a été baptisée « souleveuse firdou ». Officiellement, le recours aux firdous est déconseillé, parce que trop coûteux (45).

Nous n'aurons pas à tenir compte ici de la complication introduite par l'existence des souleveuses, puisque trois carrés seulement en détiennent à Darou Rahmane II. On remarquera simplement que si les souleveuses paraissent devoir exclure le recours aux firdous, leur possession ne met pas nécessairement fin à l'organisation de *santaane dekhi* : sur les trois carrés détenant une souleveuse et l'ayant utilisée, un au moins a aussi organisé des *santaane* d'arrachage.

Le choix entre *santaane* et firdous, auquel nous allons nous limiter maintenant, se décide pour de multiples raisons, et toutes ne sont pas économiques. La dynamique propre du système (voir page 186), le goût pour les réunions et les fêtes, et même la simple habitude, peuvent contribuer très fortement à résoudre la question. L'aspect purement économique du problème n'échappe cependant pas à de nombreux paysans, qui savent comparer le coût de chaque procédé. Nous ferons de même, en deux étapes : la comparaison portera d'abord sur le coût total de l'une et de l'autre solution, puis sur les possibilités de crédit dans chaque cas.

I

Pour effectuer la première comparaison, il fallait rapporter à la valeur de la récolte tirée du champ de référence les frais occasionnés soit par le recours à un *santaane dekhi*, soit par l'engagement de firdous. Or, la valeur de cette récolte n'a pu être établie champ par champ avec une précision suffisante; en conséquence, on a dû se contenter de l'estimer

(45) La souleveuse firdou est payable en 2 ou 5 ans. Dans le premier cas, elle coûte 11 640 F, et 12 650 F dans le second.

d'une manière indirecte, au moyen d'un taux de transformation de la quantité semée (arachides décortiquées) en quantité récoltée (coques). La principale critique que l'on peut faire à cette méthode ne porte pas sur la valeur absolue du taux de transformation adopté (46), mais sur l'utilisation d'un taux global qui ne tient pas compte des différences de rendement entre exploitations et entre champs; même sur un terroir où l'engrais est peu utilisé, ces différences peuvent être sensibles, et donnent aux chiffres du tableau 9 un caractère approximatif.

Huit cas d'engagement de firdous ont été observés à Darou Rahmane II; deux concernaient le battage, six la récolte proprement dite. Dans ces six derniers cas, les frais allaient de 1 000 F à 5 500 F, pour une récolte dont la valeur pouvait être estimée de 6 700 à 26 700 F. Le total des dépenses de firdous s'élevait à 15 900 F, alors que la valeur totale de la récolte de référence pouvait être estimée à 76 000 F. En moyenne, par conséquent, on peut dire que pour les cas observés, le prélèvement observé par les firdous sur la valeur de la récolte semble être de l'ordre de 20 %. Le tableau 9 montre que le coût relatif des *santaane dekhi* paraît beaucoup moins élevé (47).

TABLEAU 9. — Coût comparé des firdous et des *santaane d'arrachage* (en francs C.F.A.)

	1 Valeur totale de la récolte d'arachide dans le champ de référence	2 Coût total des opérations de récolte	3 2 en % de 1
<i>Santaane d'arrachage</i> :			
— Darou Rahmane ..	383 600 F	39 300 F	10 %
— Darou Sine.	287 574 F	23 295 F	8 %
Firdous	76 000 F	15 900 F	21 %

II

A s'en tenir à la stricte comparaison des coûts relatifs, il semble donc que le paysan ait avantage à organiser un *santaane* plutôt que d'engager des firdous. Pourtant, pour apprécier pleinement les termes de l'alternative, il convient de tenir compte de la date des paiements. L'intervention des firdous n'est payable qu'à la traite; le repas du *santaane* exige une dépense immédiate.

(46) Ce taux est de 10; il a été estimé à partir d'un échantillon de 20 champs d'arachide dont la surface a été mesurée en août et septembre à Darou Rahmane II. Il a été confirmé par le calcul du rapport Q. semée/Q. récoltée pour l'ensemble des cultivateurs du village, encore que les chiffres ayant servi de base à ce dernier calcul soient moins sûrs que ceux de l'échantillon. La faiblesse de ce taux ne doit pas surprendre : les terres de Darou Rahmane II sont peu fertiles, et l'engrais est peu employé.

(47) Comme l'ensemble de *santaane* observés ne constitue qu'un échantillon tiré de la population totale (inconnue) de *santaane*, et comme il en va probablement de même pour les firdous, il y a lieu de se demander si la différence apparue entre coût des firdous et coût des *santaane dekhi* est statistiquement significative. Le résultat des tests pratiqués permet d'avancer une réponse affirmative, mais en réalité, cette question a peu d'importance auprès de celles qu'on peut se poser quant à la validité de la méthode retenue pour l'évaluation de la valeur de la récolte, — plus précisément, quant au caractère exagérément global du taux de transformation retenu. Par ailleurs, les informateurs confirment tous que les firdous coûtent plus chers que les *santaane dekhi*; cette unanimité est beaucoup plus précieuse que les renseignements tirés des tests statistiques.

Supposons que nous nous trouvons au mois d'octobre. Soit une récolte dont la valeur sera de 100 F (en janvier). Le paysan peut :

- ou bien dépenser pour un *santaane dekhi* une somme totale de 10 F, comprenant 4 F, payés comptant, et 6 F payables en janvier;
- ou bien recruter des firdous dont le salaire (21 F) ne devra pas être versé avant janvier.

Si le paysan manque d'argent liquide au point de ne pouvoir organiser un *santaane*, il peut se trouver obligé d'adopter la seconde solution. Celle-ci ne requiert aucun versement comptant, mais elle est finalement beaucoup plus coûteuse (48) que la première.

On voit que lorsque le paysan choisit d'engager des firdous, tout se passe comme si ces derniers acceptaient de faire crédit à leur employeur pendant trois mois environ. Ils lui prêtent à court terme le salaire qu'ils seraient en droit d'exiger dès la fin d'octobre.

Dans ces conditions, on peut considérer que les 21 F perçus en janvier par les firdous (pour une récolte valant 100 F) se composent en réalité de deux sommes :

- le salaire qui aurait dû leur être payé dès le mois d'octobre;
- l'intérêt qui dédommage les firdous du retard avec lequel ils sont payés en fait.

Quel est le taux de cet intérêt ?

On peut s'en faire une idée approximative en cherchant ce qu'il en aurait coûté au paysan si, voulant récolter ses 100 F d'arachides, il avait pu organiser un *santaane dekhi* payé entièrement comptant. La différence entre le prix d'un tel *santaane* (versé en octobre) et le salaire des firdous (payé en janvier) représente à peu près l'intérêt prélevé par ces derniers.

La difficulté vient de ce qu'on ignore ce qu'eût coûté en moyenne, pour une récolte valant 100 F, un *santaane* payé totalement comptant. Il faudrait, pour le savoir, disposer d'un grand nombre d'exemples de *santaane* de ce genre, alors que la plupart ont précisément été payés en partie à crédit. On sait seulement que, toujours pour une récolte de 100 F, le coût du *santaane*-type se serait élevé à 10 F, soit :

- 4 F payables sur-le-champ (en octobre);
- 6 F payables en janvier, et comprenant donc eux-mêmes une part d'intérêt. Le taux de cet intérêt étant environ de 50 % (49), on peut dire que ces 6 F se composent d'un principal égal à $6/1,5 = 4$ F et d'un intérêt égal à 6 F — 4 F = 2 F.

Pour une récolte valant 100 F, le coût d'un *santaane* payé dès octobre, c'est-à-dire exclusif de tout intérêt, aurait été de 4 F + 4 F = 8 F. La différence entre 21 F et 8 F (50), soit 13 F, donne une idée du taux d'intérêt appliqué par les firdous. Si ceux-ci avaient été payés dès octobre, ils n'auraient guère pu exiger plus de 8 F. Comme ils reçoivent 13 F de plus en janvier, c'est qu'ils ont prêté ces 8 F à un taux dépassant 150 % (pour trois mois).

En conclusion, on peut dire que :

- l'emploi de firdous est beaucoup plus coûteux que l'achat d'une souleveuse; malheureusement, la décision d'acheter, de garder et d'utiliser une souleveuse nécessite bien plus qu'une simple comparaison entre deux sommes d'argent;

(48) En réalité, il peut arriver que le coût de l'une et de l'autre solution diffère moins qu'il ne semble. Il ne fait pas de doute que les paiements « comptant » effectués à l'occasion des *santaane* sont en partie faits avec de l'argent emprunté (ou avec du mil vendu à perte) qu'il faudra rendre plus tard avec un intérêt (ou qu'il faudra racheter plus cher).

(49) Dans les *santaane*, la dépense à crédit porte surtout sur du riz, vendu à 75 F le kilo au lieu de 50 F.

(50) Il n'est pas tout à fait légitime de comparer ces deux sommes; car le *santaane dekhi* n'aurait pas coûté que 8 F au paysan : ce dernier aurait dû fournir aussi une certaine quantité de travail lors des *santaane* organisés par ses voisins. Du point de vue des sorties d'argent — et ce sont elles qui comptent —, la comparaison peut cependant être proposée.

— l'emploi de firdous semble être environ deux fois plus coûteux que le recours à un *santaane*, et tout se passe comme si cette différence représentait le prix du retard avec lequel les firdous acceptent d'être payés.

Les facteurs économiques (comparaison des coûts) et sociaux (goût pour les fêtes et pour les travaux collectifs) militent donc *tous* en faveur du recours aux *santaane*. De fait, l'utilisation de firdous est assez rare dans le village étudié (51).

Néanmoins, le manque d'argent liquide peut obliger un paysan à passer outre à la comparaison des coûts; d'autre part, certaines personnes, — en particulier les commerçants — peuvent être amenées à choisir les firdous plutôt que les *santaane*, ou en tout cas à adopter simultanément les deux solutions, apparemment afin de garder une certaine indépendance à l'égard de la communauté villageoise (52).

CONCLUSION

Ce travail pourrait demeurer sans conclusion, puisque c'est surtout de la comparaison des résultats exposés ici avec ceux d'enquêtes effectuées ailleurs que l'on se propose de tirer des enseignements. Il semble néanmoins opportun de faire quatre remarques :

1. L'aspect collectif que revêtent dans une certaine mesure les travaux agricoles en milieu mouride découle certes, en partie, des obligations nées de l'appartenance à la confrérie, entre autres celle de cultiver un champ-du-mercredi pour le marabout. Comme ailleurs en Afrique, cependant, les travaux collectifs se font aussi et surtout sur une base parfaitement séculière : l'entraide se fonde sur des relations de voisinage géographique; elle a pour but et pour résultat d'améliorer la productivité en diminuant le caractère pénible de certains travaux.

2. Quel que soit le biais trouvé pour aborder une communauté villageoise, — et l'étude des travaux collectifs n'est au fond rien de plus qu'un biais de ce genre, — on finit toujours par retrouver les vrais problèmes. Le crédit (*leble*) en est un. Les dépenses occasionnées par les *santaane* ou surtout par l'emploi de firdous obligent le paysan à recourir à ces « circuits parallèles usuraires » (53) dont le fonctionnement rend illusoire tous les projets fondés sur l'évaluation de la capacité d'endettement des coopératives. La suppression des derniers organismes stockeurs n'a pas changé grand-chose à cette situation, et celle-ci paraît difficilement modifiable tant que les disponibilités en mil demeureront insuffisantes dans les régions considérées. Le moins qu'on puisse dire est que ces circuits usuraires devraient absolument faire l'objet de recherches sérieuses.

3. Cette étude touche aussi à un problème devenu classique, celui du chômage déguisé. Les travaux actuels ont tendance à contester que ce chômage soit aussi répandu qu'on l'avait cru tout d'abord. Dans une étude consacrée à l'Inde, Morton PAGLIN a notamment insisté sur le fait que dans les exploitations agricoles qui emploient de la main-d'œuvre salariée, le produit marginal de tous les membres de la famille doit être positif; sinon, il ne serait pas profitable d'employer des travailleurs extérieurs (54). Ces vues sont justes sur le plan théorique, mais il convient d'être très prudent quand on raisonne sur des cas pratiques.

(51) La valeur de l'arachide récoltée grâce aux *santaane* est neuf fois supérieure à celle de l'arachide récoltée par ces firdous. On compte en moyenne un champ récolté par les firdous pour six champs récoltés par *santaane*.

(52) Il est significatif qu'à Darou Rahmane comme à Darou Sine, les deux plus riches commerçants du village aient à la fois organisé des *santaane* d'arrachage et engagé des firdous. Ces deux commerçants font évidemment crédit aux villageois.

(53) L.-S. SENGHOR, Discours au Conseil économique du 28-03-1968.

(54) Morton PAGLIN (1965), p. 824 : « Most economists would interpret the existence of hired labor as a proof per se that disguised unemployment was not present... » Les vues de Morton PAGLIN sont contestées par Folke DOVRING (1967).

Si l'on raisonne comme PAGLIN, on doit dire qu'au moins à certaines périodes de l'année, tout chômage, déguisé ou non, cesse dans le village *puisque* certains habitants sont obligés de recruter des travailleurs salariés venus de l'extérieur. Ce qui légitimerait le « *puisque* » de la phrase précédente, c'est l'existence de comportements qui font que, dans le cadre d'un village ou d'un hameau, une famille peut tirer parti de l'excédent de main-d'œuvre détenu par une autre famille. Cependant, le chapitre précédent montre que l'appel aux firdous extérieurs peut fort bien ne pas signifier que tous les actifs du village sont occupés et que leur produit marginal est supérieur à zéro. Certes, on peut recruter des transferts obtenus par *santaane*); mais on en recrute aussi et surtout parce qu'on ne veut pas (cas des commerçants) ou qu'on ne peut pas organiser de *santaane*. Dans ce dernier cas, tout se passe comme si la communauté villageoise s'était fixée à elle-même des règles restreignant la fluidité du facteur-travail à l'intérieur de ses propres limites. Peut-être n'en allait-il pas ainsi quand l'auto-consommation était plus répandue; aujourd'hui, les manifestations d'hospitalité des *santaane* ont un coût monétaire, et du seul fait de ce coût, le *santaane* peut paraître impraticable. L'intérêt prélevé par les firdous représente alors en quelque sorte le prix que la communauté accepte de payer pour que soient respectées les normes actuelles de l'entraide.

Plus précisément : dans un hameau, la quantité de facteur-travail peut être insuffisante absolument; mais elle peut aussi n'être suffisante que si sa répartition demeure susceptible de modifications rapides et constantes. Une telle fluidité exige cependant que soient couverts certains coûts d'hospitalité; sinon, la communauté préfère apparemment recourir à des solutions financièrement plus onéreuses, mais socialement plus tolérables qu'une entraide non assortie des consommations requises.

4. Le point important, c'est que ces consommations tendent à prendre l'aspect, et peut-être la nature, d'une compensation monétaire comparable et comparée à ces autres compensations monétaires que sont les salaires de firdous. Si cette évolution se poursuivait, on ne pourrait même plus parler d'entraide; le facteur-travail devrait être recensé non plus dans le cadre du hameau, mais seulement dans celui d'exploitations restreintes qui l'échangeraient exclusivement contre de l'argent. On imagine assez bien les problèmes qui se poseraient alors aux petits marabouts traditionalistes. Bel exemple d'une possible modification des structures du système économique due au fonctionnement de ce système dans une conjoncture de monétarisation.

ANNEXE 1. — FRÉQUENCE DES *santaane* PAR TYPE D'OPÉRATION CULTURALEANNEXE 1.1. — Nombre de *santaane* organisés pour chaque type d'opération culturale

Spéculations agricoles	Opérations culturales	<i>Santaane</i> recensés à la page 1 du questionnaire		<i>Santaane</i> recensés à la page 2 du questionnaire	Ensemble	Pourcentage
		Darou Rahmane	Darou Sine			
Mil <i>Suna</i> ..	Sarclages ...	7	—	—	7	5,6
	Récolte	—	2	2	4	3,2
Mil <i>Sanyo</i> ..	1 ^{er} sarclage ..	1	—	—	1	0,8
	2 ^e sarclage ..	7	4	2	13	10,4
Arachide ..	2 ^e sarclage ..	14	—	5	19	15,2
	3 ^e sarclage ..	1	—	—	1	0,8
	Récolte	22	14	22	58	46,4
	Battage	3	2	—	5	4
	Vannage	4	—	13	17	13,6
TOTAUX		59	22	44	125	100,0

ANNEXE 1.2. — Nombre de jours de travail effectués au titre des *santaane* pour chaque type d'opération culturale

Spéculations	Opérations culturales	Jours de travail effectués au titre des <i>santaane</i>			
		A Darou Rahmane	A Darou Sine	Ensemble	Pourcentage
Mil <i>Suna</i> ...	Sarclages ...	112	—	112	10,8
	Récolte	—	18	18	1,7
Mil <i>Sanyo</i> ..	1 ^{er} sarclage ..	7	—	7	0,6
	2 ^e sarclage ..	82	44	126	12,2
Arachide ...	2 ^e sarclage ..	193	—	193	18,5
	3 ^e sarclage ..	13	—	13	1,2
	Récolte	285	222	507	49,0
	Battage	16	22	38	3,6
	Vannage	21	—	21	2,1
TOTAUX		729	306	1 035	99,7

ANNEXE 2. — EFFECTIF DES PARTICIPANTS AUX *santaane*ANNEXE 2.1. — Nombre moyen de participants à chaque type de *santaane*

Spéculations	Opérations culturales	Nombre moyen de participants aux <i>santaane</i> organisés		
		A Darou Rahmane	A Darou Sine	Ensemble
Mil <i>Suna</i>	Sarclages	16	—	16
	Récolte	—	9	9
Mil <i>Sanyo</i>	1 ^{er} sarclage	7	—	7
	2 ^e sarclage	11,7	11	11,4
Arachide	2 ^e sarclage	13,7	—	13,7
	3 ^e sarclage	13	—	13
	Récolte	13	15,8	14,1
	Battage	5,3	11	7,6
	Vannage	5,2	—	4
Moyennes générales		12	13,9	12,7

ANNEXE 2.2. — Distribution de l'effectif des participants aux *santaane* organisés à Darou Rahmane pour le deuxième sarclage des arachides

Effectif des participants	Nombre de <i>santaane</i>	Pourcentage
1- 5	2	14,3
6-10	4	28,6
11-15	4	28,6
16-20	3	21,4
+ 20	1	7,1
TOTAL	14	100

ANNEXE 2.3. — Distribution de l'effectif des participants aux *santaane* organisés pour la récolte des arachides

Effectif des participants	Nombre de <i>santaane</i> organisés à			
	D. Rahmane	D. Sine	Ensemble	Pourcentage
1- 5	3	1	4	11
6-10	4	2	6	19
11-15	11	4	15	42
16-20	2	5	7	19
21-25	1	1	2	5
26-30	—	1	1	2
+ 30	1	—	1	2
TOTAL	22	14	36	

ANNEXE 3. DISTRIBUTION DES *santaane* SELON LEUR COÛT TOTALANNEXE 3.1. — *Distribution des santaane selon leur coût total à Darou Rahmane*

Coût total	Nombre de <i>santaane</i>				Pourcentage
	2 ^e sarclage arachides	Arrachage arachides	Autres <i>santaane</i>	Ensemble	
1- 500 ..	3	3 (1)	5	11	23,9
501- 1 000 ..	4	5	5	14	30,5
1 001- 1 500 ..	2	5	3	10	21,8
1 501- 2 000 ..	1	—	1	2	4,3
2 001- 2 500 ..	—	2	—	2	4,3
2 501- 3 000 ..	—	1	1	2	4,3
3 001- 3 500 ..	—	2	—	2	4,3
3 501- 4 000 ..	—	2	—	2	4,3
4 001- 4 500 ..	—	—	—	1	—
4 501- 5 000 ..	—	1	—	1	4,3
TOTAUX.	10	21	15	46	

(1) Compte non tenu d'un *santaane dekhi* effectué quasi-gratuitement pour venir en aide à une famille dont le chef est mort pendant l'hivernage (42 participants, dépense totale : 200 F).

ANNEXE 3.2. — *Distribution des santaane selon leur coût total à Darou Sine*

Coût total	Nombre de <i>santaane</i>	Pourcentage
1- 500	3	14,3
501- 1 000	3	14,3
1 001- 1 500	4	19
1 501- 2 000	5	23,8
2 001- 2 500	1	4,7
2 501- 3 000	2	9,5
3 001- 3 500	2	9,5
3 501- 4 000	1	4,7
4 001- 4 500	—	—
4 501- 5 000	—	—
TOTAL	21	

ANNEXE 4. — PART DU CRÉDIT DANS LE COUT DES *santaane* (TOUS *santaane*)

Coût du <i>santaane</i>	Pourcentage de crédit dans le coût total	
	Darou Rahmane	Darou Sine
0 - 500	62 %	41 %
501 - 1 000	59 %	44 %
1 001 - 1 500	49 %	42 %
1 501 - 2 000	43 %	10 %
2 001 - 2 500	49 %	—
2 501 - 3 000	28 %	—
3 001 - 3 500	57 %	19 %
3 501 - 4 000	53 %	41 %
4 001 - 4 500	—	—
4 501 - 5 000	71 %	—
ENSEMBLE	53 %	20 %

ANNEXE 5. — COUT DES *santaane* D'ARRACHAGE ET COUT DES FIRDOUS
COMPARÉS AVEC LA VALEUR DE LA RÉCOLTE

a) Valeurs absolues (en C. F. A.)

Moyens employés pour récolter	Valeur de la récolte	Coût des opérations de récolte		
		Total	Comptant	Crédit
<i>Santaane</i> Darou Rahmane	383 600	39 305	18 655	20 650
<i>Santaane</i> Darou Sine	287 574	23 295	17 765	5 530
Firdous	76 000	15 900	—	15 900

b) Pourcentages

Moyens employés pour récolter	Valeur de la récolte	Coût des opérations de récolte		
		Total	Comptant	Crédit
<i>Santaane</i> Darou Rahmane	100	10	4	6
<i>Santaane</i> Darou Sine	100	8	6	2
Firdous	100	21	—	21

ANNEXE 6. — PART DES *santaane* FAITS POUR DES PARENTS EXTÉRIEURS A L'UNITÉ FAMILIALE
DANS L'ENSEMBLE DES *santaane* FAITS POUR LES HABITANTS DE DAROU RAHMANE II

		1	2	3	4	5	6	7	8	9	7/4	8/5	9/6
Darou Rahmane	Groupe I	2	1	1	4	4	4	0	0	0	0 %	0 %	0 %
	Groupe II	3	3	3	19	26	26	1	1	1	5,2 %	3,8 %	3,8 %
	Groupe III	4	2	5	20	29	31	4	4	4	20 %	13,7 %	12,7 %
	Groupe IV	4	3	6	17	19	23	4	6	8	23,5 %	31,5 %	34,6 %
	Groupe V	6	5	12	29	37	68	7	12	21	24,1 %	32,4 %	30,8 %
	TOTAL	19	14	27			152	16	23	34			22,5 %

Darou Sine	Groupe I	3	3	6	18	15	31	7	9	16	38,8 %	60 %	51,6 %
	Groupe II	2	2	2	11	13	15	1	1	1	9,9 %	7,6 %	6,6 %
	TOTAL	5	5	8			46	8	10	17			34,7 %

Légende

- 1 Nombre d'unités familiales dans le groupe.
 2 Nombre d'unités ayant fait des *santaane*.
 3 Nombre de participants.
 4 Nombre de personnes pour qui ont été faits des *santaane*.
 5 Nombre de *santaane*.
 6 Nombre de jours de travail dépensés.
 7, 8, 9 Identiques à 4, 5, 6, mais pour les parents.
 7/4 Part des parents dans l'ensemble des personnes.
 8/5 Part des *santaane* dans l'ensemble.
 9/6 Part des dépenses de travail dans l'ensemble.

BIBLIOGRAPHIE

- AMES D. W. (1959). — Wolof Cooperative Work Groups. In Bascom W. R. & Herskovits M. J. ed., *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago.
- CINAM-SERESA (1960). — Rapports sur les perspectives de développement du Sénégal, multigr.
- COPANS J. (1968). — Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol. O.R.S.T.O.M., Dakar, vol. 2, multigr.
- COUTY Ph. (1968). — Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol. O.R.S.T.O.M., Dakar, vol. 1, multigr.
- DOVRING F. (1967). — Unemployment in traditional agriculture, *Econ. Development and Cultural Change*, vol. 15, n° 1, Part 1, janvier.
- GAMBLE D. P. (1957). — *The Wolof of Senegambia*. Ethnographic Survey of Africa. Part XIV, International afr. Inst., Londres.
- LACOMBE-ORLHAC M. (1967). — Contribution à l'étude de l'emploi du temps du paysan dans la zone arachidière (Hanene, Sénégal). Dakar, I.S.E.A., multigr.
- MARTY P. (1917). — *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, 2 vol. Leroux, Paris.
- MONTEIL V. (1966). — Une Confrérie musulmane : les Mourides d'Amadou Bamba, in *Esquisses sénégalaises*, initiat., ét. afr., n° XXI, I.F.A.N., Dakar.
- PORTÈRES R. (1952). — Rapport de mission sur l'aménagement de l'économie agricole et rurale au Sénégal. G.G./A.O.F., Dakar, mars-avril, multigr.
- PAGLIN M. (1965). — Surplus Agricultural Labor and Development. Facts and Theories. *Amer. econ. Rev.*, vol. LV, sept., n° 4, pp. 815-834.
- RAULIN H. (1967). — *La dynamique des techniques agraires en Afrique tropicale du Nord*. C.N.R.S., Paris.
- SILLA O. (1966). — Persistance des castes dans la société wolof contemporaine. *Bull. I.F.A.N., sér. B*, t. XXVIII, n° 3-4, juillet-octobre.

Les travaux collectifs sur les champs maraboutiques : YASSY-MISSIRAH

L'ENQUETE

Celle-ci s'est déroulée en même temps que notre enquête sur l'organisation du travail agricole dans les carrés (1). Nous avons d'abord repéré (et mesuré) les champs maraboutiques qui faisaient l'objet d'un travail collectif. Chaque fois qu'une opération se déroulait sur un de ces champs, l'enquêteur enregistrait sur un questionnaire (2) le nom, le sexe et le lieu d'habitation de tous les participants ainsi que le type d'instrument agricole qu'ils apportaient avec eux. Bien sûr la date, l'horaire et la nature de l'opération étaient également enregistrés.

Cette enquête a été menée à Missirah et à Yassy, petit hameau dépendant de Missirah (à moins de 1 km au N.-O.) (3). Nous avons enregistré trente-huit opérations sur ces champs pour la saison agricole de 1968 (mai 1968 - janvier 1969) et c'est l'analyse de ces trente-huit opérations que nous présentons dans cette brève étude.

LES CHAMPS MARABOUTIQUES

Il y a plusieurs types de champs maraboutiques, mais cette enquête ne concerne que les champs collectifs, c'est-à-dire des champs cultivés spécialement pour certains grands marabouts (dont le Khalife, bien sûr). A Missirah, il y a une demi-douzaine de marabouts qui ont des champs que viennent cultiver des *taalibe*, mais ils ne donnent pas lieu à une mobilisation aussi importante que ces champs collectifs (4). Nous avons inclus dans ces

(1) Cf. « Emploi du temps et organisation du travail agricole dans un village wolof-mouride : Missirah », p. 165.

(2) C'est le même questionnaire que pour les *Santaane*.

(3) Nous avons étendu notre enquête à Yassy pour deux raisons : la possibilité d'enregistrer ces travaux (somme toute assez rares) nous était offerte par le fait qu'un de nos enquêteurs habitait Yassy et en était originaire. D'autre part, Yassy étant essentiellement *Tidjane*, nous avions là une dimension supplémentaire qui s'ouvrait à nous.

Sur Yassy, se reporter aux entretiens de Ph. COUTY avec Amsata DIEYE, pp. 48-61, Ph. COUTY (février 1968).

(4) D'abord parce que les marabouts villageois n'ont pas autant de *taalibe* que le Khalife ou Cheikh M'Backé et que tout *taalibe* en dehors de son marabout personnel se rattache à l'un de ces deux grands marabouts. D'autre part, le modèle du *taalibe* travaillant pour son marabout peut recevoir plusieurs contenus : ce peut être un jeune *tak-der* jouant le rôle de *surga*, ou le marabout n'a pas de *Taalibe* dans le village et donc le travail collectif de ses champs se réalise ailleurs. Ces deux cas existent à Missirah.

Pour situer le travail des *taalibe* et la fonction des champs maraboutiques, se reporter à la note 18, page 24, et aux pages 26 et 27 de notre étude : « La notion de dynamisme... » Pour la description du travail sur le champ d'un marabout de Missirah, cf. les déclarations de Serigne N'Backé NIORO, page 24 (COPANS, Entretiens..., oct. 1968).

champs maraboutiques, les champs des *daa'ira* (de Missirah et de Yassy) parce que le produit de ces champs est destiné, en dernière analyse, au Khalife. Mais du point de vue organisationnel, il faut distinguer soigneusement les travaux de la *daa'ira* et les autres.

Nous avons repéré trois (5) champs collectifs à Missirah et quatre à Yassy. A Missirah, il y a les champs de la *daa'ira*, du Khalife Général des Mourides et de Cheikh M'Backé. A Yassy, il y a deux champs pour le Khalife Général des Tidjanes (El Hadji Abdul Aziz Sy), un champ pour la *daa'ira* et un pour le Khalife Général des Mourides.

ORGANISATION DES CHAMPS.

Chaque année un *taalibe* différent prête un champ afin qu'il serve de champ collectif : il n'y a donc pas de champ (ou d'ensemble de champs si l'on veut tenir compte des rotations) défini que ce soit pour le Khalife, la *daa'ira*, etc... De même en général les semences proviennent d'un don des *taalibe* ou dans le cas des *daa'ira* d'un achat grâce aux cotisations des adhérents (6). Chacun des champs collectifs est placé sous la responsabilité d'un *taalibe* qui assure l'organisation et l'exécution des travaux (7). Parfois il est chargé de la vente de la récolte (8).

Ces travaux ne donnent lieu à aucune contrepartie alimentaire comme dans les *santaane* ordinaires (9).

IMPORTANCE DES CHAMPS ET DES TRAVAUX COLLECTIFS.

Sauf le champ du Khalife Général à Missirah, la plupart des champs maraboutiques sont de moyenne dimension. Il est intéressant de noter que pour l'ensemble de Missirah (Yassy compris), c'est environ 17 ha qui sont consacrés aux grands marabouts dirigeants des confréries. Cela représente l'équivalent de la superficie cultivée par douze actifs en moyenne (10).

Pour l'année agricole, le nombre d'heures de mobilisation par champ est relativement faible (de 14 à 20 heures), ce qui suffit pourtant à assurer un entretien moyen des champs. Il n'y a qu'une séance pour chaque opération agricole (débroussage, semis, etc.), et elle n'occupe qu'une demi-journée par mois environ. Chaque opération mobilise (en moyenne) de 29 à 81 personnes, et pour l'ensemble des opérations le nombre de personnes mobilisées varie de 145 à 571 selon le champ (11).

Bien que Missirah soit plus important que Darou Rahmane II, les moyennes dégagées ici sont très nettement supérieures à celle établie par Ph. COUTY et qui est de 12,7 personnes par opération culturale (12). Mais ces chiffres ne prendront de signification réelle que lors de l'analyse des modalités de dépense de la force de travail.

(5) Nous avons omis de notre analyse deux petits champs. Celui de Sokhna Faty M'Backé (sœur du feu Khalife El Hadji Falilou ?) est minuscule (0,38 ha) et n'est cultivé que par des femmes. Celui de Serigne Abdou Rahmane M'Backé est le champ du marabout de Elimane N'Diaye (cf. « Emploi du temps et organisation, p. 85 ») et n'est cultivé que par la famille de celui-ci (0,91 ha) (cf. *tableau I-a*).

(6) Cf. les déclarations du président de la *daa'ira* de Missirah, Badara N'Diaye, pp. 63-67, in COPANS (oct. 1968).

(7) Dans le cas des champs du Khalife des Tidjanes et de la *daa'ira*, à Yassy, le possesseur du champ a été jusqu'à assurer le débroussage des futurs champs collectifs (cf. *tableau I-b*).

(8) Habituellement la récolte est apportée en nature aux marabouts ou ceux-ci la font collecter par un camion. Le cas de la *daa'ira* est différent : elle vend sa récolte, organise une soirée de chants religieux et ensuite fait sa *ziara* au Khalife.

(9) Nous avons relevé une seule exception dans notre échantillon : à la séance de semis du 20 juillet la *daa'ira* de Missirah a distribué 2 kg de cola aux présents : valeur 300 C.F.A., provenant de la caisse de la *daa'ira*.

(10) Si nous faisons le même calcul que Ph. COUTY à propos du rapport superficie/nombre de carrés, nous avons avec 17 ha et 110 carrés (Missirah et Yassy) le même rapport qu'à Darou Rhamane II (6 ha/40 carrés). Cette identité mérite d'être soulignée. Si la moyenne qui s'en découle (1 ha pour 6,5 carrés) est générale, il est facile de calculer l'importance nationale des champs maraboutiques... Ce phénomène nous confirme dans notre analyse fondée sur le concept d'exploitation (cf. La notion de dynamisme... » et la conclusion de cette étude).

(11) Cf. le *tableau II*.

(12) Dans le cas de *santaane* « laïcs », il faut le rappeler.

Mais une des conclusions les plus importantes que l'on peut avancer sur le rôle de ces champs collectifs est celle qui a trait au *moment* de l'exécution des travaux. Le tableau III expose un calendrier schématique. Dans la première colonne nous avons indiqué le nom de l'opération et la date moyenne du début de cette opération à Missirah en 1968 (13). Les autres colonnes donnent la date d'exécution de l'opération pour chacun des champs.

La lecture de ce tableau ne laisse *aucun doute* : toutes les opérations sur tous les champs collectifs se déroulent après leur exécution chez les paysans eux-mêmes. *On ne vient travailler dans un champ collectif que lorsqu'on a fini (ou presque) l'opération correspondante sur ses champs personnels.* Cette conclusion en amène une autre plus concrète : les champs collectifs sont *moins bien* cultivés que les champs des paysans. Ce comportement, évidemment normal, ne pose, apparemment, de problèmes ni aux paysans... ni aux marabouts. Nous essaierons d'analyser ce problème dans notre conclusion, mais d'abord nous allons procéder à une description détaillée de ces travaux collectifs.

LES TRAVAUX COLLECTIFS : DESCRIPTION

Pour mesurer les dépenses de la force de travail, il faut analyser les travaux collectifs sous l'angle qualitatif et quantitatif.

MESURE DE LA FORCE DE TRAVAIL.

Il faut d'abord calculer le nombre total d'heures consacrées à chaque opération culturale. Pour cela, il suffit de multiplier le nombre de participants par la durée de chaque opération. Mais le chiffre auquel on aboutit est certainement moins exact que celui que l'on peut calculer pour les travaux agricoles des carrés. Car un des traits distinctifs de ces travaux collectifs, c'est la *présence* du plus grand nombre possible de *taalibe* : mais tous ne travaillent pas pendant toute la durée de l'opération. Certains ne travaillent même pas du tout, d'autres ne font que passer (14). C'est pourquoi on observe de si grandes différences entre les champs au point de vue du nombre d'heures de travail dépensées par hectare (presque du simple au quadruple). Mais ces variations peuvent s'expliquer aisément.

La moyenne la plus faible vaut pour le champ le plus étendu qui est celui du Khalife des Mourides à Missirah (5,02 ha). La moyenne la plus élevée est celle de la *daa'ira* de Missirah, ce qui se comprend puisque chaque membre doit participer aux travaux *sous peine d'amende*. La sanction, le fait qu'il s'agisse de jeunes, en général plus disponibles que les aînés ou les chefs de carré, mettent en évidence le facteur sociologique de l'émulation collective. Il est certain que ce phénomène s'ajoutant à ce que nous avons appelé le facteur démographique (15) gonfle les effectifs *nécessaires* à la simple réalisation technique des travaux. D'ailleurs, comment atteindre un optimum dans cette situation, puisque chaque séance étant une opération culturale distincte, il n'est pas possible de se rattraper à la séance suivante : non seulement on essaie de « faire le plein » des *taalibe* disponibles, mais pour être sûr de ne pas manquer de bras, on en a trop au point de ne savoir qu'en faire (16). Mais ces constatations ne nous empêcheront pas d'établir des comparaisons significatives dans la quatrième partie.

(13) D'après un dépouillement de l'échantillon de notre enquête « Emploi du temps... ».

(14) Notre enquêteur a eu parfois de grosses difficultés à enregistrer tous les noms : il n'est pas facile de compter et décrire le nom de 50 ou 100 personnes, surtout si celles-ci font des « va-et-vient ». Ce phénomène relativise également nos calculs sur la dépense de force de travail.

(15) Cf. la conclusion de notre étude « Emploi du temps... ».

(16) Un tel *santaane* est également une fête : l'émulation collective est source de gaspillage de force de travail. Cette évidence explique pourquoi tous les *taalibe* du Khalife Général des Mourides ne sentent pas leur présence nécessaire car il pourrait y avoir tout le village...

LA DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL.

On retrouve, bien sûr, les principes de la division sexuelle du travail : débroussage masculin, vannage plutôt féminin, etc. (17). Et de même, pour chaque opération, à une tâche masculine peut correspondre une tâche féminine. Mais il est intéressant d'examiner le *sex ratio* de ces opérations. Sauf exception (18), il y a évidemment toujours plus d'hommes que de femmes. Il n'existe pas de rapport constant hommes-femmes pour tous les champs ou pour chaque opération. On peut remarquer un rapport identique à chaque opération exécutée sur les champs de Cheikh M'Backé et de la *daa'ira* à Missirah. Les autres rapports sont beaucoup plus variables, comme l'est le total des *taalibe* présents à chaque opération.

Cette variabilité du *sex ratio* s'explique à la fois par le travail subordonné des femmes et par le fait que de toutes façons il y a toujours assez de monde pour travailler : c'est la rareté qui ordonne des comportements définis, non l'abondance et le gaspillage. La rationalité ici n'est pas technique mais sociale : la présence compte plus que la force de travail réelle, il n'y a donc aucune raison pour définir un *sex ratio a priori* (19).

L'EMPLOI DU MATÉRIEL MODERNE.

Nous entendons par matériel moderne celui qui est distribué par le système coopératif (20) : semoirs, houes, souleveuses, etc. La lecture des tableaux I-a et I-b est édifiante : à part les semis il n'y a aucune utilisation de matériel moderne. Mais là encore l'explication est assez évidente, d'ordre sociologique et non technique. L'utilisation de ce matériel vise à améliorer les rendements en économisant la main-d'œuvre et en permettant une extension des superficies cultivées. Or, l'objectif réel de ces champs collectifs, c'est de permettre la manifestation collective d'un attachement social et religieux. On comprend donc qu'il est contradictoire d'employer du matériel moderne et de rassembler des masses importantes de *taalibe*. A moins d'augmenter les superficies, ce qui est une autre histoire (21).

LE FACTEUR GÉOGRAPHIQUE.

Les *taalibe* viennent-ils de loin (22) pour participer à ces travaux collectifs ?

A Yassy, il n'y a aucun *taalibe* étranger au hameau. Mais cela est évident, car il n'y a que les habitants de Yassy à être Tidjane et les champs du Khalife des Mourides et de la *daa'ira* font concurrence à ceux de Missirah (23).

(17) Cf. notre étude « Emploi du temps... ».

(18) Cf. tableau IV.

(19) C'est toujours le même comportement d'émulation. Le *sex-ratio* constant dans les opérations culturelles de la *daa'ira* s'explique peut-être par le *sex-ratio* des adhérents. Vu les variations du nombre des présents (du simple au double) cette hypothèse n'est pas évidente.

(20) Cf. notre étude « Emploi du temps... ». Rappelons que ce matériel existe chez les paysans de Missirah et qu'ils l'utilisent plus ou moins.

(21) Même sur les grands champs du Khalife à Touba Bogo, la récolte s'est faite à la hiler et non à la souleveuse. Si dans le cas des champs maraboutiques de village, la terre semble faire obstacle au plein emploi d'une main-d'œuvre potentiellement abondante, il faut comprendre que cet « obstacle » est naturel dans le système tel qu'il fonctionne actuellement. Ces champs sont le fruit d'une initiative « privée et spontanée ». Nous entendons par là que la seule « contrainte » qui pousse les paysans à cultiver de tels champs est une « contrainte » d'ordre idéologique et non institutionnelle ou physique. Dans ce cas on conçoit parfaitement que la terre des champs provenant d'un prêt d'un *taalibe*, ne puisse être plus importante puisqu'elle correspond à la superficie d'un champ de paysan. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que le chef de village, voire le Khalife ou Cheikh N'Backé interviennent et fassent allouer une superficie déterminée à ces cultures. Mais cette rationalité est totalement étrangère au système mouride, système idéologique par excellence (cette caractérisation n'empêche pas une « exploitation » des paysans : se reporter à la conclusion de cette étude).

(22) Cf. la présentation de notre étude « Emploi du temps... » ; le village de Missirah est constitué d'un centre et de hameaux en nébuleuse distants de 1 à 5 km.

(23) Sur les différences entre Tidjanes et Mourides se reporter à la note 49, page 31, de notre étude : « La notion de dynamisme... » En fait, chaque communauté religieuse s'affirme à Yassy en cultivant un champ : mais les Tidjanes en ont deux... La *daa'ira* de Yassy est assez importante, mais cinq habitants de Yassy vont à la *daa'ira* de Missirah. Yassy est le seul hameau de Missirah à avoir des champs maraboutiques : cela tient probablement à la personnalité de son dirigeant, Amsata Dieye, et à la prédominance Tidjane du point de vue religieux.

Par contre, Missirah voit venir des *taalibe* de certains hameaux. Mais ils ne constituent jamais plus de 10 à 20 % du total des *taalibe* présents. Ce qui est peu, car la population des hameaux est pratiquement équivalente à celle de Missirah. La *daa'ira* voit venir des adhérents de Thiarène, Yassy, N'Deglou, Loyène, Thisse. Pour le champ du Khalife général des Mourides, on trouve des *taalibe* habitant Thiarène, Loyène, N'Dame, N'Deglou, Beye, M'Brane II et Nianghène.

La majorité de ces hameaux se trouve au plus à 1,5 km du centre de Missirah (24).

LE FACTEUR RELIGIEUX.

Le cas de Yassy permet une étude originale d'une communauté partagée entre deux confréries (25). Comment se manifeste cette coupure (qui n'en est pas une) (26) au niveau des travaux collectifs sur les champs maraboutiques ?

En ce qui concerne les champs pour les Khalifes, l'apport des *taalibe* extérieurs à la confrérie est faible : 2 % dans le cas mouride, 4 % dans le cas tidjane (27). On peut donc dire avec certitude que chaque confrérie cultive ses propres champs, qu'elle n'a pas besoin de *taalibe* extérieurs et que ceux-ci n'éprouvent pas le besoin de mettre en pratique un œcuménisme idéologique si généralisé et réaffirmé.

Le cas de la *daa'ira* est différent puisque *tout* le village participe à ses travaux. D'après le tableau V, Mourides et Tidjanes s'équilibrent avec une légère prédominance Tidjane (et masculine). La *daa'ira* exprime donc bien la réalité sociologique du hameau puisque l'association en acte, comme communauté au travail transcende la dualité confrérique. Dualité réelle puisqu'au niveau du travail des champs des Khalifes de confrérie, cette « cohabitation » religieuse ne se manifeste pas.



Pour essayer de situer avec plus de précision l'originalité des champs maraboutiques, nous complétons cette description par une série de comparaisons de ces champs entre eux et de ces champs avec les champs des carrés.

LES TRAVAUX COLLECTIFS : COMPARAISONS

LES OPÉRATIONS SUR LES CHAMPS MARABOUTIQUES.

Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, les comparaisons que l'on peut établir ici sont toutes relatives. Mais si l'on examine le déroulement des opérations culturales, on constate que :

- tous les sarclages ne sont pas exécutés (seulement trois champs sur sept reçoivent le troisième sarclage : *balarthé*);
- aucune opération ne mobilise systématiquement plus (ou moins) de monde;

(24) Mais les champs peuvent être plus ou moins éloignés : celui de la *daa'ira* de Missirah, sur la piste menant à Darou Rahmane II, est à au moins 1,5 km de Missirah. Par contre à Yassy, les champs de Abdoul Aziz Sy sont à moins de 500 m du hameau.

(25) A Missirah, il n'y a que des mourides et des champs maraboutiques mourides.

(26) En effet, Mourides et Tidjanes se veulent tous musulmans et nient qu'il existe une différence quelconque entre eux. Cf. la déclaration d'Amsata Dieye, page 57 [COURY (1968)].

(27) Quatre hommes Tidjanes à l'opération de semis sur le champ du Khalife des Mourides. Sur le grand champ de Serigne Abdul Aziz Sy, un homme et une femme mouride au semis et au sarclage; sur le petit champ, neuf femmes lors du vannage.

- il n'y a aucun rapport entre la superficie, le nombre de participants et le nombre de semoirs;
- l'évolution de la saison agricole n'introduit aucun rythme dans la mobilisation des *taalibe*.

Toutes ces constatations, comme les précédentes, confirment l'absence de structure de mobilisation de la force de travail. Les facteurs de mobilisation visent à assurer une *présence de travailleurs*, non une *efficience de la force de travail disponible*.

CHAMPS MARABOUTIQUES ET CHAMPS DE CARRÉ.

Ici encore, les comparaisons ne sont que relatives puisque dans l'ensemble, l'organisation du travail agricole au sein du carré vise à une efficience de la force de travail disponible.

D'un point de vue général cependant, les dépenses globales de force de travail selon les superficies sont identiques sur les champs maraboutiques et sur les champs de carré. Ainsi 3 337 heures ont été consacrées à la culture des 9,72 ha de champs maraboutiques à Missirah et le carré de Mor N'Diaye a consacré 3 859 heures à la culture de ses 10,03 ha (28). Mais ce sont 1 002 personnes (29) et non 12 qui ont dépensé ces 3 337 heures.

Evidemment, on peut également comparer la dépense d'heures de travail à l'hectare et par personne. Sur les champs maraboutiques, cette dépense moyenne (30) varie de 3 à 17 heures; sur les champs des carrés, elle varie de 30 à 95,1 heures.

Les champs maraboutiques sont donc travaillés à peu près comme un champ de carré mais ils sont *moins bien* travaillés (31) et donnent lieu à un énorme gaspillage de force de travail.

CONCLUSION

LES TRAVAUX COLLECTIFS DANS LE SYSTEME MOURIDE : DEPENDANCE IDEOLOGIQUE ET EXPLOITATION AGRICOLE

Le *taalibe* travaille peu pour son marabout et c'est un travail très peu productif (32). Si l'on se place du point de vue de la rentabilité de la dépense de force de travail, le *taalibe* travaille trop ou trop de *taalibe* travaillent un peu. C'est dire que la *valeur du travail du taalibe* réside ailleurs : elle est plus symbolique et idéologique que technique et économique (33).

Et pourtant, ce travail permet aux marabouts d'exister en tant que groupe social non productif (34). Si l'on généralise le rapport superficie de champ maraboutique/nombre de carrés, on peut aboutir à l'échelle nationale à des résultats... financiers appréciables (35). Ce résultat ne peut être que le fruit d'une structure sociale assurant l'*exploitation* des *taalibe* par les marabouts.

(28) Nous avons évidemment pris comme élément de comparaison un carré où le *facteur démographique* (cf. « Emploi du temps... » : la conclusion) joue presque le même rôle que la *présence et l'émulation collective* sur les champs collectifs : celui d'une sur-mobilisation de force de travail.

(29) Ces 1 002 personnes sont en fait 200 ou 300 personnes *différentes*. Mais vu la variabilité de la mobilisation, il faut considérer chaque opération comme un élément spécifique.

(30) La moyenne réelle est plus restreinte : entre 7 et 11 heures. Cette dépense moyenne est très faible à cause du nombre limité d'heures de mobilisation (de 14 à 20) et du grand nombre de *taalibe*.

(31) Cf. notamment le *moment* de l'exécution de l'opération et le nombre de sarclages.

(32) Cf. notre étude « Emploi du temps... ». En gros un chef de carré travaille 500 heures et un *surga* 800 heures. Il consacre au maximum 20 heures à ces travaux collectifs, soit 4 % de son temps pour le chef de carré et 2,5 % pour le *surga*. Parfois le *surga* travaille et pour le marabout et pour sa *daa'ira*, ce qui fait 5 %. Ce pourcentage est un *maximum*.

(33) C'est ce que confirme l'étude de Ph. COURY : « La doctrine du travail chez les Mourides ».

(34) Cf. notre étude « la notion de dynamisme... ».

(35) D'après notre note 10 ce rapport serait de 1 ha/6,5 carrés ou d'un peu plus d'un hectare pour 100 personnes. 1 hectare de champ maraboutique doit produire environ 700-800 kg d'arachides ou 12 000 C.F.A. (1968). Si l'on part d'une hypothèse de 400 000 Mourides, les champs collectifs rapporteraient environ 50 millions de C.F.A. Il va sans dire que ce calcul est purement hypothétique, mais non invraisemblable.

Mais ce concept d'exploitation possède un contenu précis qui permet d'en nuancer les aspects inégalitaires. En effet, notre brève étude nous a conduit aux conclusions suivantes :

1. Les champs maraboutiques sont cultivés en dernier et mobilisent un nombre de *taalibe* bien plus important que celui qui est nécessaire;
2. Les *taalibe* participent aux travaux collectifs maraboutiques pour marquer leur attachement à leur Khalife : ce phénomène, joint à l'émulation collective caractéristique de tout travail collectif, est source de gaspillage de force de travail;
3. Les travaux collectifs, pour le *taalibe* et pour le marabout, sont plus une manifestation idéologique qu'une institution économique. Ce fait est confirmé par l'organisation du travail, la taille des champs et la non-institutionnalisation de ce système de prestations. Les travaux collectifs sont avant tout le signe d'une *dépendance idéologique*.

Mais se limiter à cet aspect des choses, c'est se limiter à la vision qu'ont les acteurs de ce phénomène et à la signification objective des travaux collectifs pour les *taalibe* d'un village. Cette dépendance idéologique se reproduit à l'échelle de tous les villages mourides. Mais le résultat de cette dépendance est double : d'une part, il est signe d'une dépendance généralisée, d'autre part il est constitutif d'un *système* d'exploitation. Le *taalibe* seul n'est pas exploité car le temps qu'il consacre à son marabout ne se fait pas au détriment du sien propre et ce temps de travail est en soi insignifiant. Le surtravail d'un *taalibe* n'est pas signe d'un système d'exploitation, mais le surtravail de 400 000 mourides l'est certainement (36). Les travaux collectifs sont donc le fondement d'un *système d'exploitation* puisqu'ils en sont la principale institution.

Que ce système ne soit pas perçu par les *taalibe*, c'est l'évidence même. D'abord parce que tout système d'exploitation possède une idéologie qui en masque et en dénature le fonctionnement réel. Le système mouride ne fait évidemment pas exception à la règle. Ensuite, parce que c'est un système très peu institutionnalisé, dont le fonctionnement est assuré plus par les producteurs eux-mêmes que par les « exploiters ». L'absence de contrainte hiérarchique fait toute l'originalité du système mouride. Il explique certaines caractéristiques « spontanées » de l'organisation des travaux collectifs.

Les marabouts ne sont peut-être pas des « exploiters » au sens classique du terme : ils ont d'ailleurs plus ou moins conscience de profiter du travail d'autrui (37). Mais l'*inégalité économique*, fruit d'une *inégalité idéologique* (38) existe bien au sein du système mouride. Et cette *inégalité économique* trouve son origine concrète dans les travaux collectifs sur les champs maraboutiques (39). C'est dire finalement l'importance de ceux-ci.

(36) C'est pourquoi il est possible de tirer des conclusions erronées sur ce point si l'on se limite à une analyse de type monographique. Le système mouride n'existe pas au niveau villageois : il n'existe qu'au niveau national : autrement dit il n'y a pas identité du système à tous ses niveaux (cf. la note 5 de notre étude « La notion de dynamisme... »).

(37) Cf. la déclaration d'un marabout, note 30, de notre étude, « la notion de dynamisme... ». Un de nos informateurs a été même plus explicite et a parlé d'exploitation des *taalibe*... Mais dans l'ensemble cela est tellement évident que les marabouts n'en parlent pas.

(38) Le pouvoir et la fonction du marabout résident dans sa *Barke*. Cette *inégalité idéologique originelle* est constitutive du système mouride lui-même et introduit une coupure insurmontable entre *taalibe* et marabouts. Cette *inégalité idéologique* n'est pas le fruit d'une *inégalité économique* : elle est spécifique et irréductible à toute autre forme de déterminisme.

(39) On peut penser que les travaux collectifs sont une des premières manifestations de la dépendance du *taalibe*. Actuellement les dons en espèce et en nature, ainsi que les champs personnels rapportent certainement plus que ces champs maraboutiques. La stabilisation du système est peut-être cause de la forme actuelle des travaux et d'une certaine désaffection. Dans la mesure où il n'existe pas de contradiction entre ces travaux collectifs et les travaux personnels des paysans, le système peut fonctionner encore longtemps.

On imaginerait très bien des champs villageois ou nationaux organisés selon les mêmes principes et dont le produit servirait à la communauté et non à un groupe social privilégié. Mais cette utopie semble tout à fait inutile aux paysans : travailler pour son marabout, c'est travailler pour Dieu, travailler pour soi ou autrui c'est pour de l'argent. Dans ce cas, il est totalement exclu de travailler pour l'Etat (les bureaucrates) ou le village. D'ailleurs les quelques expériences de champs M.J.U.P.S. (Mouvement de la Jeunesse de l'Union Progressiste Sénégalaise) ou de l'animation sont des échecs patents. De toutes façons, il n'a jamais été question de tels champs à Missirah.

I-a. — *Les travaux collectifs par opération culturale : Missirah.*

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Débroussage	43	—	43	3	129		9
Semis	23	19	42	5	210	11	17
Sarclage	47	18	65	5	195		10
Déterrage	58	24	82	4	328		

Sérigne El Hadji Falilou M'Backé

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Débroussage	32	—	32	4,5	144		
Semis	20	13	33	5	165	8	1
Sarclage (1 ^{er})	29	22	51	5	255		
Sarclage (2 ^e)	28	20	48	3	144		
Déterrage	22	13	35	3	95		

Cheikh M'Backé

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Déterrage	15	7	22	3	66		

Sérigne Abdou Rahmane M'Backé

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Débroussage	62	—	62	3	186		18
Semis	43	23	66	3	198	10	10
Sarclage (1 ^{er})	70	40	110	3	330		14
Sarclage (2 ^e)	79	38	117	3	351		19
Déterrage	55	28	83	2,5	208		11
Battage	63	27	90	3	270		12
Vannage	14	29	43	3	129		

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Vannage	—	20	20	3	60		

Sokna Faty Dia M'Backé

Légende : H., F., Total : travailleurs.
 Hrs Total : horaire ; horaire \times travailleurs.
 M : matériel moderne (semoir, souleveuse).
 Ex. : travailleurs extérieurs au village.

I-b. — *Les travaux collectifs par opération culturale : Yassy*

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Semis	32	34	66	4	264	14	
Sarclage	30	26	56	4	224		
Déterrage	17	19	36	3	108		
Battage	23	—	23	3	69		

El Hadji Abdoul Aziz Sy (grand champ)

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Semis	19	12	31	3	93	14	
Sarclage	22	12	34	3	102		
Déterrage	16	16	32	3	96		
Battage	20	—	20	3	60		
Vannage	—	28	28	3	84		

El Hadji Abdoul Aziz Sy (petit champ)

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Débroussage	22	—	22	3*	66		
Semis	35	24	59	2	118	24	
Sarclage	15	21	36	3	108		
Déterrage	26	21	47	3	141		
Battage/vannage .	24	17	41	4	164		

EI Hadji Falilou M'Backé

* Hypothèse, car horaire exact inconnu.

	H.	F.	Total	Hrs	Total	M.	Ex.
Semis	42	35	77	3	231	25	
Sarclage	34	30	64	2,5	160		
Sarclage	36	21	57	2	114		
Déterrage	41	21	62	4	248		
Battage	37	—	37	3	111		
Vannage	7	25	32	4	128		

La Daa'ira

II. — Les champs collectifs : données globales

MISSIRAH

	Sup.	Sem.	Opérations pratiquées							T. Pers.	T. Hrs	Hrs	Hrs/ha	Pers./opér.
			1	2	3	4	5	6	7					
El H. Falilou M'Backé ..	5,02	400	X	X	X		X		232	862	17	171,7	58	
Cheikh M'Backé ..	2	180	X	X	X	X	X		199	803	20,5	401,5	40	
<i>Daa'ira</i>	2,7	180	X	X	X	X	X	X	571	1 672	20,5	619,2	81	
TOTAL ..	9,72								1 002	3 337				

YASSY

	Sup.	Sem.	Opérations pratiquées							T. Pers.	T. Hrs	Hrs	Hrs/ha	Pers./opér.
			1	2	3	4	5	6	7					
El H. A. Aziz Sy	1,71	200		X	X		X	X	181	665	14	388,8	45	
El H. A. Aziz Sy	0,83	100		X	X		X	X	145	435	15	524	29	
El H. Falilou M'Backé ..	1,47	100	X	X	X		X	X	205	597	15	406,1	38	
<i>Daa'ira</i>	2,23	200		X	X	X	X	X	329	992	18,5	444,8	55	
TOTAL ..	6,24								860	2 689				

Légende : Sup. : superficie (en ha).

Sem. : semences (en kg) non décortiquées.

1 : débroussaage ; 2 : semis ; 3, 4 : sarclages ; 5 : déterrage ;
6 : battage ; 7 : vannage.

III. — Date des opérations sur les champs maraboutiques

Opérations (début)	MISSIRAH			YASSY			
	Daa'ira	Ch. M'B.	Falilou	A. Sy (gr.)	A. Sy (pt)	Falilou	Daa'ira
Débroussage ... (mai)...		26- 5					
● 1 ^{re} pluie 16-17 ...	13- 6		16- 6			6- 6	
Semis 17- 7 ...							
● 2 ^e pluie 21-22 ...	20- 7	22- 7	24- 7	24- 7	24- 7	23- 7	25- 7
Radou 23- 7 ...							
(2)							
Bayat 1- 8 ...	9- 8	11- 8	4- 8				
				4- 9	4- 9	8- 9	15- 9
Balarthé 20- 9 ...	14- 9	11- 9					24- 9
Déterrage 1, 10-11.	1-11						
		10-11	11-11	14-11	14-11	10-11	16-11
Battage 1-12 ...	3-12						
			26-12	27-12	8-1-69		25-12
Vannage 1-12 ...	8-12				8-1-69		
				26-1-69			23-1-69

(1) Opérations menées de façon continue.

(2) En fait, semis et radou sont pratiqués en même temps sur les champs maraboutiques.

IV.— Sex-ratio des opérations sur les champs collectifs

	Champs	Semis	Sarclage (1)	Sarclage (2)	Déterrage
Missirah	E. Hadji Falilou M'B	23 - 19	47 - 18		58 - 24
	Cheikh M'Backé ...	20 - 13	29 - 22	28 - 20	22 - 13
	Daa'ira	43 - 23	70 - 40	79 - 38	55 - 28
Yassy	E. Hadji A. Aziz Sy.	32 - 34*	30 - 26		17 - 19*
	E. Hadji A. Aziz Sy.	19 - 12	22 - 12		16 - 16
	E. Hadji Falilou M'B	35 - 24	15 - 21*		26 - 21
	Daa'ira	42 - 35	34 - 30	36 - 21	41 - 21

Le premier chiffre est celui du nombre d'hommes, le second celui du nombre de femmes.

* Exceptions où F > H.

V. — Confrérie des participants aux travaux agricoles de la daa'ira de Yassy *

	Mourides			Tidjanes		
	H.	F.	Total	H.	F.	Total
Semis	19	15	34	22	20	42
Sarclage (1 ^{er})	14	12	26	18	18	36
Sarclage (2 ^e)	16	12	28	19	9	28
Déterrage ..	22	11	33	19	10	29
Battage	15	—	15	21	—	21
Vannage	3	12	15	4	9	13
TOTAL ..	89	62	151	103	66	169

* La différence des totaux de ce tableau et du tableau I-b provient de certaines impossibilités d'identifications (II en tout).

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^e 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.

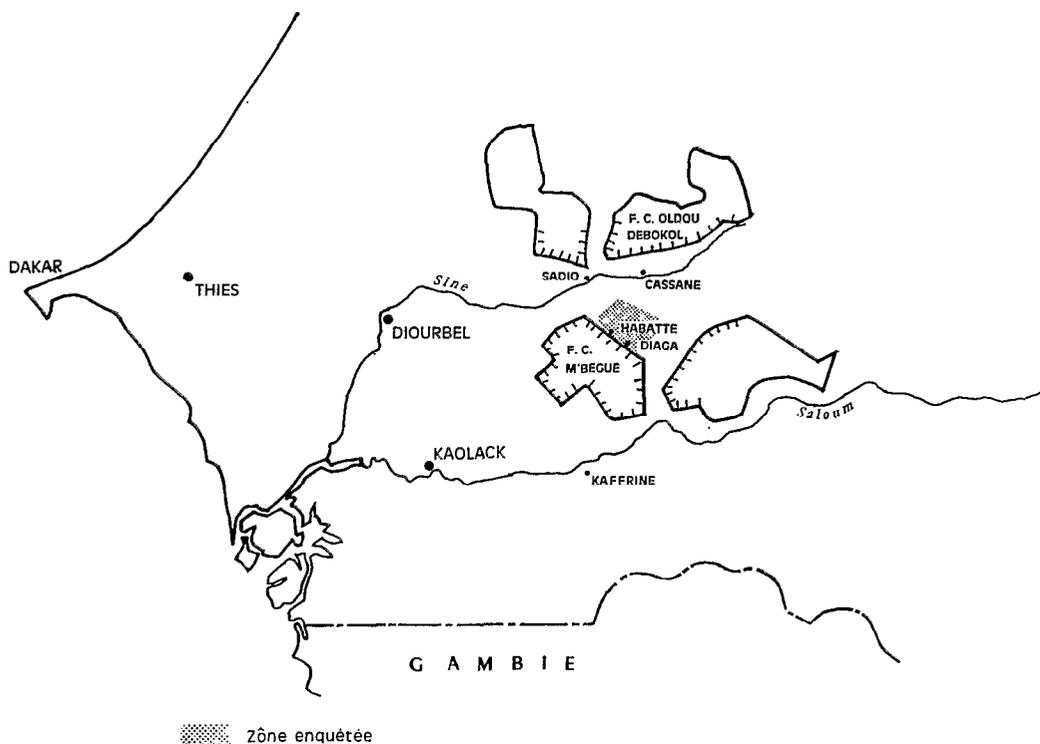
Les questionnaires ont permis d'établir :

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



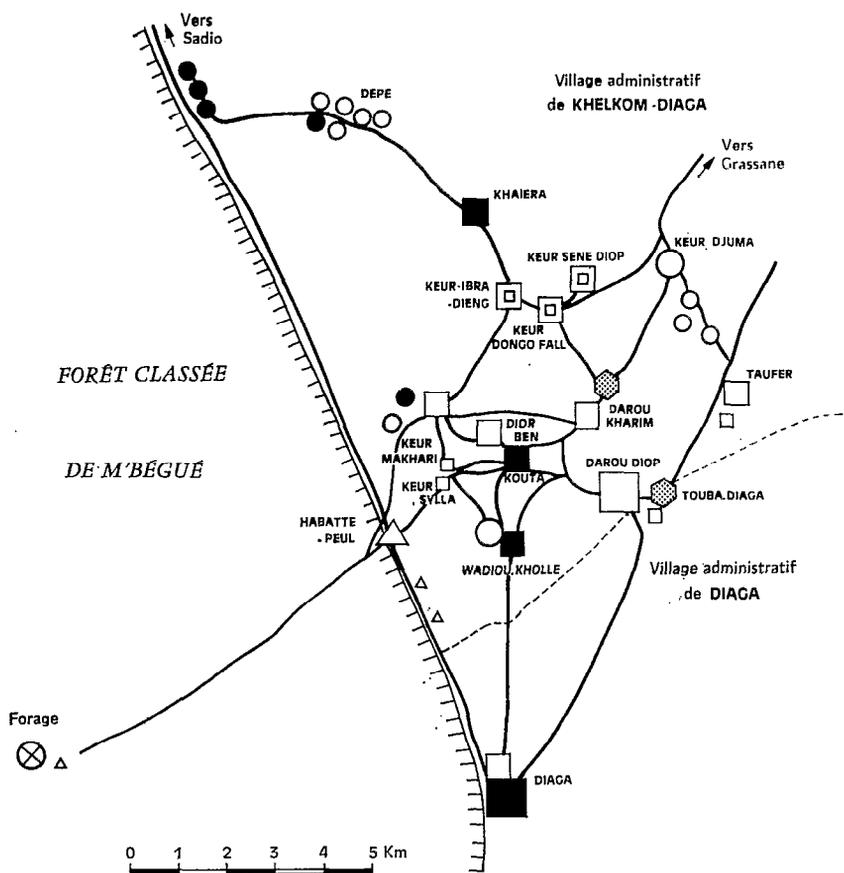
(7) Avec la collaboration de Cheikh GUEYE, enquêteur-interprète.

(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 ..	36	202	5,5
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	19	200	10
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
TOTAL	55	402	

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>	19	13	4	36
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>	11	7	1	19
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
TOTAL	30	20	5	55

* 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 débroussage 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.

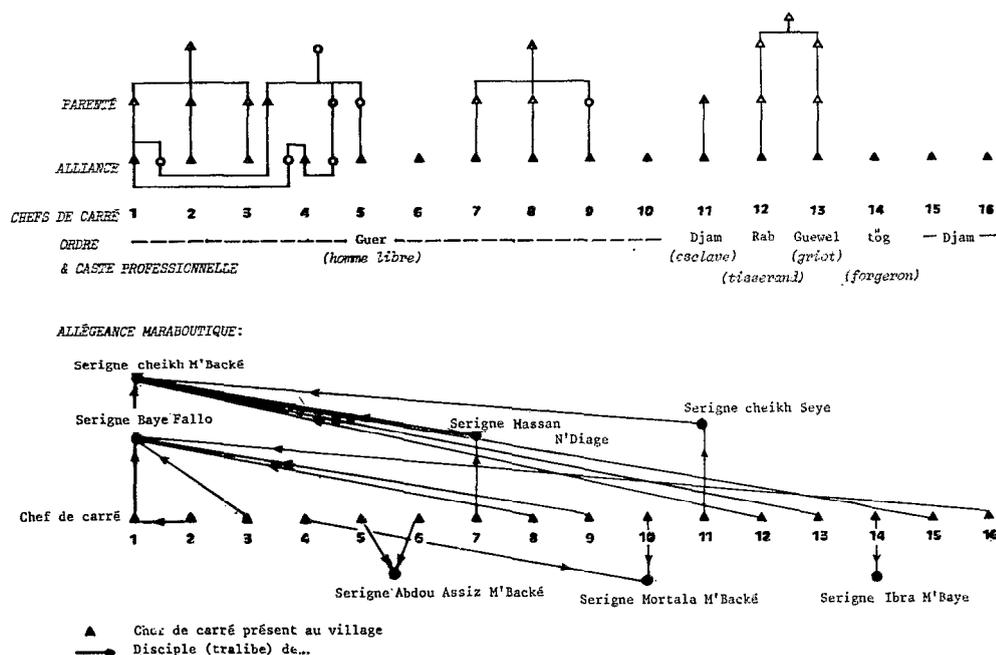


SCHÉMA I. — Les groupes d'appartenance à Darou Diop

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^{os} 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	0	191	9	16	5	1	8	1	40	231	
II - Extérieur		C	1													2									2	
		E	1													1									1	
		E	1	1												2									2	
		G	2		2											4									4	
		G	6		1											7									7	
		H	2													2									2	
		I	6	2												8									8	
		J	8													8									8	
III - Hors région		Total Entrées II et III	28	3	3											34										
Total Entrées			97	19	20	0	55	0	0	5	9	0	11	0	0	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
N° 1	1																											2
N° 2	b		1																									5
	c	2		1																								6
N° 3	d			1																								0
	e	2			1																							5
N° 4	f					1																						3
	g	1					1																					2
N° 6	h	1						1																				2
	i	1							1																			2
N° 7	j	1								1																		2
	k	1									1																	3
N° 8	l	1										1																1
	m	1											1															3
N° 8	n	1	1																									5
	o	1	1	1																								4
N° 11	p																											5
	q																											4
N° 12	r	2																										6
	s	2																										2
N° 13	t	1	1	1																								4
	u	1																										5
N° 15	v	1	1																									7
	8	1																										2
N° 9	10																											5
	12																											1
N° 16	16																											5
	Extérieur																											3
Total Entrées		1	2	1	8	0	1	0	18	0	0	0	0	0	0	0	5	0	0	0	0	10	14	0	0	16	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.

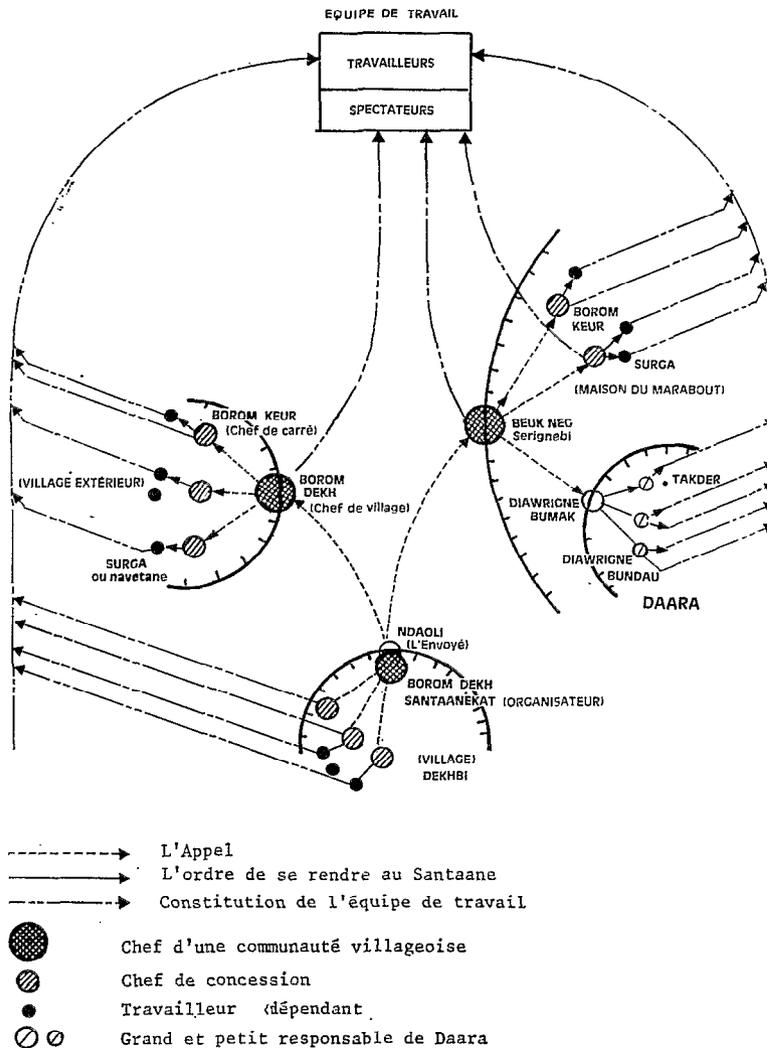


SCHÉMA III. — *L'appel au travail collectif et la constitution de l'équipe de travail Cas d'un santaane organisé par un chef de village*

Le Sérigne ne se chargera pas personnellement de la convocation des étrangers au village. Il délèguera 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.

Conclusion

La détermination du niveau de l'effort.

Quelles que soient les réserves qu'on puisse faire sur la représentativité statistique de nos échantillons, il semble certain que l'effort consenti par les paysans étudiés n'a rien d'exceptionnel. Par rapport à un coefficient 1,00 qui équivaldrait à quarante-huit heures de travail par semaine (y compris les déplacements), les coefficients constatés pour la seule période des cultures sont les suivants :

Echantillons	Hommes	Femmes
Darou Rahmane II	0,67	0,26
Missirah	0,45	
Kaossara	0,71	

Une comparaison limitée à Darou Rahmane II et à Missirah permet de jeter quelque lumière sur la façon dont s'établissent les niveaux d'efforts. En premier lieu, la *surface cultivée par actif* n'est pas en cause, elle est à peu près la même dans les deux échantillons :

Echantillons	Mil	Arachide	Surface totale
Darou Rahmane II.	0,45 ha	0,84 ha	1,30 ha
Missirah	0,56 ha	0,83 ha	1,39 ha

Par contre, trois autres facteurs au moins paraissent susceptibles d'expliquer les différences observées pendant les périodes d'enquête (1) :

a) Le coefficient de Missirah a été calculé en 1968, année de sécheresse, alors que celui de Darou Rahmane II a été établi en 1967, année où une pluviosité satisfaisante a permis un travail normal;

b) La quasi-absence de matériel oblige les habitants de Darou Rahmane II à fournir par hectare cultivé un temps de travail supérieur à celui que consentent les paysans de Missirah. Cela est particulièrement net en ce qui concerne les sarclages :

(1) Juillet 1967 à janvier 1968, à Darou Rahmane, plus juin 1968; juin 1968 à janvier 1969, à Missirah; juillet 1968 à janvier 1969, à Kaossara.

	Nombre d'heures consacrées en moyenne au sarclage d'un hectare cultivé dans les échantillons de :	
	Missirah	Darou Rahmane II
Mil	106 h.	156 h.
Arachide	125 h.	184 h.

c) Il n'existe qu'un seul marabout à Darou Rahmane II, et il exerce une forte emprise sur les paysans; au contraire, Missirah compte plusieurs marabouts, dont l'ascendant paraît moins fort. Cette constatation est à rapprocher du fait suivant : dans l'échantillon étudié à Darou Rahmane II, les paysans du sexe masculin donnent 10 % de leur temps de travail total à leur marabout, alors que ceux observés à Missirah n'en donnent que 3 % (2).

On remarquera que les deux derniers facteurs : emprise du marabout et présence de matériel jouent ici dans le même sens. Tout se passe comme si, à Darou Rahmane II, les gens travaillaient plus qu'à Missirah :

- parce qu'ils donnent 10 % de leur temps de travail total à leur marabout,
- et parce qu'ils travaillent sans matériel sur leurs champs et sur ceux de leur marabout.

Pour résumer ce qui précède, on peut dire que les niveaux d'effort semblent déterminés *d'abord* par les contraintes d'effort et de climat. A surface cultivée égale, la présence de matériel peut modifier ces niveaux d'effort, mais justement l'effet normal de ce facteur devrait être de permettre une extension des surfaces cultivées. Quant au complexe d'attitudes mentales et de relations sociales que, pour faire court, nous désignerons sous le nom de « relation marabout-*taalibe* », il ne peut influencer et n'influe en fait sur la quantité de travail fournie que dans des limites assez étroites. Mis à part certains cas tout à fait exceptionnels — ceux des *daara* par exemple —, les Mourides que nous avons observés sont avant tout des paysans ordinaires, et se comportent en conséquence.

Fonctions et organisation du travail agricole.

Les quantités de travail fourni ne sont que dans une faible mesure expliquées par la relation marabout-*taalibe*. De même, pour comprendre les fonctions et l'organisation du travail dans la société étudiée, il y a lieu de tenir compte d'éléments étrangers au mouridisme : dans le carré d'abord, à l'intérieur du village ensuite, les prestations de travail expriment des relations autres que la relation marabout-*taalibe*.

ORGANISATION ET FONCTIONS DU TRAVAIL A L'INTÉRIEUR DU CARRÉ.

La circulation du facteur travail.

Dans le carré, l'organisation du travail est fondée sur un réseau complexe de prestations traduisant d'abord l'intensité de la circulation du facteur-travail entre les membres du carré.

A Darou Rahmane II, sur 1 140 heures affectées au total à la culture de l'arachide dans un carré donné, 382, soit plus de 33 %, sont fournies sur des parcelles non affectées personnellement à l'auteur de la prestation. A Missirah, dans un carré donné, le travail que les individus exécutent sur des parcelles qui ne leur sont pas affectées peut être équivalent ou même supérieur à celui qu'ils fournissent chacun sur leurs parcelles personnelles.

(2) L'échantillon de Kaossara constitue un cas intermédiaire, avec 5,7 % en moyenne.

Les rapports de dépendance.

La disponibilité de terres étendues, de semences et de vivres pour l'hivernage permet à un chef de carré d'engager des *surga* hors de sa parenté (navétane). Le cas est fréquent surtout dans les Terres Neuves.

Le cas des firdous engagés pour la récolte des arachides doit être clairement distingué de celui des navétanes. La situation d'un firdou est presque celle d'un travailleur salarié.

La présence de frères ou de fils du chef de carré (ou d'autres parents), liée à l'obligation où se trouvent ces personnes de travailler pour le *borom kör*, ainsi qu'à l'obligation inverse du *borom kör* de nourrir ses parents, entraîne nécessairement un découpage inégal des terres du carré.

ORGANISATION ET FONCTIONS DU TRAVAIL AGRICOLE DANS LE VILLAGE.

Les prestations de travail consenties au bénéficiaire du marabout occupent à l'évidence une place importante (encore que variable) dans la société étudiée. On fausserait la réalité en privilégiant ces prestations : quantitativement, et au moins dans l'un des échantillons étudiés, elles sont *inférieures* à celles que les paysans se consentent entre eux au titre des *santaane*. On doit donc conclure que la cohésion de la société villageoise, dans la mesure où elle met en cause la gestion du facteur-travail, repose sur deux types (au moins) de relations :

- un faisceau de relations verticales, unissant le ou les marabout(s) d'une part, et l'ensemble des paysans d'autre part. L'équilibre de la relation met en jeu une contrepartie immatérielle : la *barke* maraboutique;
- un réseau de relations horizontales fondées surtout sur le voisinage, et ne faisant pas référence au marabout : l'entraide par *santaane*.

Il résulte de tout ceci qu'on peut difficilement parler d'une *société mouride* en ce sens que les comportements des paysans ne sont aucunement déterminés de façon exclusive, ou même simplement privilégiée, par leur appartenance au mouridisme. Nous croyons l'avoir montré en ce qui concerne l'organisation du travail, élément-clé du système mouride, mais il en irait de même pour bien d'autres aspects de la vie économique et sociale. Nombreuses sont les instances qui disposent de moyens de contrainte ou de pression dont les marabouts sont privés : administration, coopératives, sociétés d'intervention... En vérité, pour déceler l'impact du mouridisme, il faut probablement s'engager dans une autre voie que celle de l'observation des comportements quotidiens actuels. Quels que soient les périls de l'entreprise, il faut tenter une reconstruction de l'histoire économique sénégalaise, pour déboucher sur un modèle dont nous pourrions tester la cohérence et la plausibilité, mais dont la validité ne pourra jamais être démontrée.

Signification du mouridisme.

Le succès du mouvement mouride est souvent interprété de la manière suivante : lors de l'écroulement des structures politiques traditionnelles, la société wolof aurait cherché à reconstruire un ordre original qui satisfasse le besoin d'encadrement des masses tout en exprimant la défiance du colonisé à l'égard du colonisateur. Une aventure mystique individuelle, celle d'Amadou Bamba, aurait alors servi de point de départ à un regroupement des paysans autour des marabouts. Ce processus aurait marqué une volonté de repli, de réaction devant l'envahissement colonial. Il aurait installé durablement la société wolof dans une culture islamique aussi étrangère que possible à celle qu'apportaient avec eux les colonisateurs, et considérablement réduit les chances d'assimilation ou de modernisation.

A cette interprétation, on juxtapose une analyse qui fait du mouridisme le véhicule privilégié de l'arachide et de l'économie de marché. Une différence apparaît donc suivant le point de vue adopté : le mouridisme manifesterait la réticence wolof devant une certaine modernité culturelle et politique introduite par le colonisateur, mais traduirait aussi le fervent accord de la même ethnie avec les objectifs et les résultats de l'économie de marché.

Cette distorsion apparente ne résiste pas à une analyse approfondie. Réaction politique, le mouridisme aboutit très vite à un compromis réaliste et à la Légion d'honneur d'Amadou Bamba. Inversement, il ne faut pas faire coïncider de manière univoque l'extension de la confrérie et celle de l'économie de marché.

C'est ici que l'idéologie du travail bâtie par les successeurs d'Amadou Bamba joue un rôle capital, encore que, nous l'avons vu, elle n'emporte plus actuellement que des conséquences mineures au plan des comportements quotidiens. En faisant du travail le moyen par excellence d'exprimer une relation personnelle qui est au fond la clé du mouridisme, paysans et marabouts l'ont empêché du même coup de devenir une marchandise dont le prix s'établisse sur un marché. Ce faisant, ils ont simplement *paru* adopter l'économie de marché, ils l'ont transformée en transformant la plus importante de ses catégories.

Cette analyse rétablit l'homogénéité du mouvement mouride, que ce dernier soit envisagé au point de vue politique ou économique. Dans les deux cas, c'est une volonté de préservation, de réaction et de refus qui se manifeste, et qui aboutit à un compromis sur tous les plans.

Il n'est donc pas légitime de voir dans le paysan mouride ou dans son marabout une sorte d'entrepreneur capitaliste accessible d'emblée à des raisonnements fondés sur une comparaison entre un coût (matériel ou engrais) et un accroissement de productivité. L'économie de marché a objectivement envahi le pays, et elle a fait apparaître certains groupes d'ouvriers et de commerçants, mais elle n'a pas complètement modifié la mentalité des masses. Dans l'ensemble, celles-ci continuent de vivre dans un univers fondé sur la croyance dans les pouvoirs magiques des *cheikh* et sur la nécessité d'une relation salvatrice entre *cheikh* et *taalibe*. Cette relation impliquant une certaine exaltation du travail, le phénomène a semblé comporter des aspects économiques positifs. Pourtant, la place que les paysans et les marabouts mourides accordent ou sont censés accorder au travail n'est pas ce qui doit retenir *d'abord* l'attention. Ce qui compte dans le mouridisme, c'est une éthique (sinon une pratique) fondée sur le don gratuit, et consacrant la dépendance économique sous forme d'un lien personnel.

Or, pour reprendre les termes d'un récent commentateur de Max WEBER, « il est difficile, voire impossible, d'harmoniser une conduite éthique fondée sur la superstition, la croyance à des forces magiques et diaboliques et une économie qui repose sur le désenchantement du monde. La coexistence de ces deux comportements éthique et économique ne peut qu'être source de conflits et de tensions, et le cas échéant, on aboutira ou bien à paralyser l'évolution économique, ou bien à modifier le style de la vie éthique » (3).

On ne peut cependant s'en tenir à l'analyse — en quelque sorte négative — selon laquelle la transformation infligée à la notion de travail par les Mourides leur aurait permis d'adopter l'économie de marché en apparence, et de résoudre une tension potentielle entre éthique et économique. Pour que deviennent pleinement intelligibles la société rurale wolof et le mouridisme, il faut en effet poser la question suivante : Quel a été, quel est aujourd'hui le système économique de la société en cause ?

A cette question, qui ressortit par excellence au domaine de l'anthropologie économique, il ne pourra être apporté de réponse qu'au terme d'une recherche théorique dont la difficulté ne doit pas être sous-estimée (4). Pour être mené à bien, ce travail exigera la collaboration d'économistes et d'anthropologues, suivant un schéma qui pourrait être le suivant :

1° L'économiste devra chercher quelle dynamique naît du contact entre économie paysanne et économie de marché. Le mouvement mouride apparaît alors comme une réponse de l'économie paysanne, grâce à laquelle cette dernière tente d'absorber l'économie de marché sans cesser d'être une économie paysanne. L'avènement de l'économie de marché est toutefois simplement retardé, et finit par devenir inéluctable.

(3) J. FREUND, « Ethique économique et religions mondiales, selon Max WEBER », in *Archives de Sociologie des Religions*, n° 26 (juillet-déc. 1968), p. 15.

(4) Nous avons suggéré plus haut que cette recherche pourrait s'inspirer, entre autres, des travaux de CHAYANOV sur le concept d'économie paysanne.

2° Dans l'optique précédente, le phénomène mouride n'est encore appréhendé que de l'extérieur, comme une réponse extra-économique secrétée par un système économique, dont tout le dynamisme est orienté vers la conservation et la perpétuation. L'anthropologue intervient alors pour montrer que le mouridisme, phénomène sociologique et psychologique, possède sa logique propre, indépendante des fonctions économiques qu'on veut bien lui prêter. Socialisation d'une expérience mystique individuelle, résultat de tensions internes aux sociétés noires aussi bien que de conflits entre ces sociétés et le colonisateur, le mouridisme ne voit nullement sa réalité épuisée par un discours repérant ses fonctions économiques. Il convient de prendre garde, en particulier, à ses aspects religieux et mystiques. Ce sont d'ailleurs les plus difficiles à saisir, dans une confrérie dont les réalisations semblent avoir été plus temporelles que spirituelles, mais dont pourtant le fondateur s'inspirait, comme tout mystique musulman, de ce verset du Coran : « Vous désirez les biens terrestres, et Dieu veut vous donner les trésors du ciel. Il est puissant et sage (5). »

3° La conjonction des points de vue ci-dessus fournit un schéma composite, qui se complique encore lorsqu'on introduit l'Etat. L'Etat suscite des institutions dont le but officiel est de transformer les *taalibe* en paysans indépendants et responsables, mais qui perpétuent surtout le rôle d'entrepreneur et d'employeur universel que ce même Etat n'a cessé d'assumer depuis le jour où l'administration coloniale prit en mains au Cayor le système d'allocation des semences de mil et d'arachides (6). De toute manière, l'Etat semble devoir tôt ou tard se poser en adversaire des marabouts, alors qu'avant comme après l'indépendance, il a longtemps entretenu avec eux une véritable collusion.

(5) Coran, VIII, 68.

(6) Vers 1863. Cf. WITHERELL (1964), pp. 62-63, 67, 147, 159 et 180-186.

Glossaire

On trouvera dans ce glossaire :

- quelques sigles modernes (O.N.C.A.D., S.A.T.E.C.);
- des mots wolofs relatifs à l'agriculture du Bassin arachidier sénégalais (*suma, iler, santaane*);
- des mots wolofs ou arabes désignant des institutions ou des pratiques mourides (*barke, daara, dyebatu, wird*).

Tous les mots vernaculaires cités dans les textes du recueil sont expliqués dans le glossaire, mais pour que ce dernier offre un panorama à peu près complet du mouridisme, on y a introduit quelques termes supplémentaires rencontrés soit au cours d'enquêtes non publiées (1) soit dans les ouvrages de F. DUMONT et de D.C. O'BRIEN (2).

La transcription n'est pas l'œuvre de linguistes; elle se conforme en général aux suggestions d'A. B. DIOP (3) :

e = é;

ö = eu;

u = ou;

y n'existe pas comme voyelle, on utilise *i*;

Les voyelles allongées sont redoublées : *taalibe, santaane*;

g et *s* sont toujours durs : *ligey, asaka*;

Kh équivaut au *ch* allemand : *dekhi*;

Les consonnes mouillées sont notées *dy, ny, ty* : *dyam, dyawriny, sanyo, tyeddo*.

On a cependant respecté l'orthographe francisée de certains mots wolofs qui sont devenus d'un usage courant dans la littérature : *deck, dior, navétane, sérigne, toubab*.

Ph. COUTY.

(1) COUTY et COPANS, *Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol* (1968), 2 vol., multigr. ORSTOM, Dakar.

(2) *Essai sur la pensée religieuse d'Amadou Bamba (1850-1927)*, Université de Dakar (1966-1968), 3 vol. multigr.

The Mourides of Senegal : the socio-economic structure of an Islamic Order. Ph. D. thesis, University of London (1969), dactylo.

(3) *Société Toucouleur et migrations*. IFAN, Dakar (1965), p. 9.

ASAKA : Dîme coranique (*zakât*), aumône d'un dixième prélevée sur la récolte ou sur les gains et distribuée aux pauvres, aux aveugles, aux personnes qui ne peuvent travailler. Dans de nombreux villages mourides, cette *asaka* est donnée directement par les paysans aux bénéficiaires de leur choix, sans passer par le marabout. Ailleurs, l'*asaka* est versée au marabout, à charge pour ce dernier de la redistribuer aux pauvres. Une confusion peut alors s'établir avec une redevance foncière versée obligatoirement au marabout en tant que chef de terre (*borom suf*), et fondateur (ou fils de fondateur) du village.

(Voir *nyottuk bop, sadakh, sas.*)

BADOLO : Paysan libre.

BALARTYI : Troisième sarclage des arachides.

BAL-BALAT : Quatrième sarclage des arachides.

BARKE : Bénédiction, richesse, grâce (vient de l'arabe *baraka*). « La *barke*, c'est la richesse, les bonnes cultures, la bonne santé, la paix » (informateur wolof). Le mot désigne le charisme possédé par Amadou Bamba et transmis par lui à ses disciples, puis à ses descendants et aux descendants de ses disciples. Pour bénéficier de la *barke* d'un *cheikh*, et en dernière analyse de la *barke* d'Amadou Bamba transmise par un *cheikh*, les disciples font don d'eux-mêmes à ce *cheikh* par le *dyebalu*.

La proximité d'un *cheikh* permet de partager sa *barke*, mais il existe des méthodes plus efficaces, celle par exemple qui consiste, pour un marabout, à humecter ses mains de salive et à en frotter le visage de ses *taalibe*.

Dumont décrit la *barke* comme une illumination infusée par Dieu : soit lumière intérieure explicite sur l'objet de la foi, soit vision imaginative, soit connaissance prophétique du futur et du secret des âmes. La *barke* est à distinguer du *karama*, charisme à effets prodigieux qui est le propre des saints (*walî*), encore que les qualités de saint et de marabout mystique puissent être confondues en un seul personnage. La *barke* diffère aussi de l'impeccabilité (*isma*), don prophétique, immunité de défauts moraux, impossibilité de tomber dans l'erreur, toutes caractéristiques du Prophète Mohamed.

BASI : Désigne un certain nombre de variétés de gros mil ou sorgho (*sorghum*). Cycle de 140 jours environ.

BATY : Battage des arachides. *Baty* : bâton coudé utilisé pour cette opération.

BAYAT : Deuxième sarclage des arachides ou du mil.

BAY-BAHAW : Premier sarclage du mil, effectué à la *iler*.

BAYE-FALL : Aux débuts du mouridisme, on appelait ainsi les disciples de Cheikh Ibra Fall, premier *taalibe* d'Amadou Bamba. Les *Baye-Fall* sont regroupés aujourd'hui autour d'Abdoulaye Fall, 3^e khalife des Baye-Fall (depuis 1954), résidant à Diourbel. Ils se trouvent surtout dans la région de Touba, Fall et Kaossara (arrondissement de Ndam), ainsi qu'à Diourbel et à Thiès. Leur acharnement au travail et leur dévouement aux *cheikh* sont légendaires. Les *Baye-Fall* estiment être dispensés d'obligations islamiques telles que le jeûne et la prière.

On les appelle encore *Sökha bop*, tête touffue, par allusion à leurs longs cheveux.

BODJ DUGUP : Pilage et vannage du mil.

BOKKA NEG, BEKANEG : Intendant, économe, chargé de garder les greniers à mil d'un *cheikh*.

CHEIKH : Guide spirituel, intermédiaire entre Dieu (ou le Prophète) et les hommes. Chez les Mourides, les *cheikh* actuels relient leurs *taalibe* au fondateur de la confrérie, Amadou Bamba, dont ils transmettent la *barke* (charisme). O'BRIEN fait dépendre la qualité de *cheikh* mouride de deux conditions :

— une condition d'éligibilité : descendre par les mâles des parents ou des disciples d'Amadou Bamba devenus *cheikh* pendant la vie du fondateur. Ce dernier n'a pas créé de *cheikh* par consécration formelle; certains de ses disciples sont devenus tels par assentiment populaire (manifesté par la soumission de *taalibe*); par la suite, ces *cheikh* ont considéré qu'ils avaient été créés par le fondateur sinon d'une manière administrative explicite, du moins dans un sens mystique. Depuis la mort d'Amadou Bamba, il n'y a pas de création de nouvelles lignées maraboutiques;

— une condition d'élection : posséder actuellement des *taalibe* ayant fait acte de soumission (*dyebalu*).

Quelques textes de base permettent de cerner le rôle du *cheikh* :

1) Chapitre 12 du livre des Lances d'El Hadj Omar (*Rimâh*) :

« Tout sage qui désire se délivrer tôt ou tard de ses mauvais penchants doit rechercher la compagnie d'un *cheikh*, directeur spirituel. »

2) *Qasidâ* d'Amadou Bamba intitulée « Celui qui éclaire les cœurs » (n° 22 de la liste

de DUMONT, et traduction de cet auteur) :
« *La vérité est dans l'amour pour son cheikh.* »

- 3) *Qasidâ* d'Amadou Bamba intitulée « Les cadenas de l'enfer » (n° 11 de la liste de DUMONT, et traduction de cet auteur) :

« *Le cheikh guidera (le Mouride) par sa science et sa piété et lui apprendra qu'il faut changer de conduite, car qui-conque était avant lui un isolé sans un éducateur parfait pour le former s'enfonçait dans un océan de perdition; c'était en effet le démon qui le guidait.* »

(Cf. Abu Zayd : « *Qui n'a pas de maître a le diable pour maître* ».)

- 4) *Qasidâ* d'Amadou Bamba intitulée « Itinéraires du Paradis » (n° 9 de la liste de DUMONT, et traduction de cet auteur) :

« *Celui qui n'a pas reçu, durant un temps, sa formation d'un cheikh, rencontre l'épreuve, car celui qui n'a pas eu de cheikh pour guide aura Satan pour cheikh, où qu'il aille.* »

Une dernière précision : ce n'est pas en priant pour ses disciples que le *cheikh* leur assure le paradis (comme le disent faussement certains auteurs), mais en leur transmettant l'effet du pouvoir rédempteur possédé par le fondateur de la confrérie.

Cheikh est également un prénom wolof (comme Sérigne).

DAA'IRA : Association mouride, surtout urbaine, mais qui s'est répandue dans les villages de brousse. La principale fonction d'une *daa'ira* est, en ville, de recueillir des contributions en argent pour un marabout; en brousse, de cultiver un champ dont le produit sera versé au marabout, ou servira à organiser une soirée de chants religieux (*sama*) au cours de laquelle une quête pourra être faite au profit du marabout.

DAARA : Ce terme a deux acceptions :

- il désigne les écoles coraniques ordinaires, où les élèves travaillent une partie du temps, ou mendient, pour se nourrir et pour rémunérer le marabout;
- il désigne également les communautés spécifiquement mourides (*daara muritu*) inventées par Ibra Fall, qui se consacrent à peu près exclusivement au travail agricole, et dans lesquelles le seul enseignement à la disposition des *taalibe* est celui qu'ils se donnent à eux-mêmes. Ces *daara* cultivent dans les Terres Neuves les exploitations des marabouts.

DECK : Littéralement : marais, étang, cuvette. Désigne, par extension, les sols de bas-fonds contenant une certaine proportion d'argile, et qui sont favorables aux cultures de céréales.

DEKHI : Arrachage des arachides.

DHIKR : Litanie jaculatoire, répétition verbale du nom divin ou de formules pieuses relatives à Dieu et au Prophète. En technique *sufi*, le *dhikr* est l'action de louer Dieu par certaines invocations répétées qui vident le cœur de toute préoccupation terrestre et forcent l'esprit à se consacrer sur Dieu. La *niyya* (intention) est indispensable au *dhikr*; il masquerait Dieu s'il était purement mécanique.

Le *dhikr* est collectif ou individuel.

Il existe, selon DUMONT (p. 137), un *dhikr* initiatique mouride qui est secret au Sénégal; n'est diffusé que le *dhikr* des postulants.

Voici ce que dit Amadou Bamba au sujet du *dhikr*, dans un poème traduit par DUMONT (« Itinéraires du Paradis », DUMONT, pp. 168, 170) :

Regarde, frère, dans le « Bouclier du Mouride » (4).

Ce que notre Cheikh, le Khalifa, a écrit.

La position assise, en un lieu propre, fait partie de l'éducation de l'adepte.

Dirigé vers la qibla (vers la Kaaba), jambes croisées,

ou agenouillé comme pour la prière, répandant une bonne odeur, car le lieu

où est l'orant n'est pas désert : il y vient des anges pour écouter le récitant

et des djinn musulmans pour se rassembler. La netteté pour tous de toute souillure

est estimée indispensable au dhikr.

Si tu es débutant, frère, la Négation

est préférable, avec la Glorification :

« Pas d'autre divinité si ce n'est Dieu »;

et le confirmé dira seulement « Dieu »...

Ils (les mystères du dhikr) s'obtiennent par soumission

non par contradiction ni par répulsion...

DIBON : Outil agricole utilisé pour la récolte des arachides et ressemblant à une houe.

DIMB : Poirier du Cayor, *Cordyla pinnata*.

DIMBÖLI : Aide, assistance non obligatoire. (Voir *Santaane*, *Nadante*.)

DIOR : Littéralement : plaine nue. Désigne les sols légers et sableux propres à la culture de l'arachide.

DÖK : Village. *Borom dök* : chef de village.

(4) *Jummatu-l-murid*, par Cheikh Mukhtar Al-Kunti.

- DUGUP** : Mil en général.
- DYALLA** : Outil agricole analogue à la *iler*, mais muni d'un fer en disque. La *dyalla* sert à la récolte des arachides.
- DYAM** : Descendant d'esclave. C'est parmi les *dyam* de la couronne que se recrutaient les *tyeddo*.
- DYAR** : Graine poivrée qu'on mélange au café (*Xylopiya aethiopica*).
- DYARAF** : Chef de village ou de province. Dans le Sine, le Grand *Dyaraf* était une sorte de premier ministre ou de conseiller privé du roi.
- DYAWRINY** : Diawrigne, représentant d'un *cheikh*, pouvant être chef de *daara*. Le *dyawriny* détient par délégation une partie de l'autorité du *cheikh*.
Un *Dyawriny bumak* (grand *dyawriny*) peut avoir un certain droit de regard sur plusieurs *dyawriny bundaw* (petits *dyawriny*).
- DYEBALU** : *Njebbel* (O'BRIEN). Action de se livrer, de s'offrir, de se dévouer. Ce terme désigne l'engagement par lequel un *taalibe* choisit un *cheikh* pour guide spirituel. Le *dyebalu* est entièrement libre; il se révoque par un nouveau *dyebalu* fait à un autre marabout, entraînant automatiquement annulation (*khatch*) du premier engagement.
La formule donnée par O'BRIEN, et confirmée par de nombreux informateurs, est la suivante : « *Je me sou mets à toi corps et âme; je ferai tout ce que tu m'ordonneras et je m'abstiendrai de tout ce que tu me défendras.* »
- DYERI** : Vannage des arachides.
- FIRDOU** : Main-d'œuvre temporaire pour la récolte des arachides. Les *firdous* sont souvent originaires de Casamance.
(Voir navétane, *surga*.)
- GALADY** : Gris-gris (voir ce mot).
- GAMOU** : Anniversaire de la naissance du prophète, Mouloud, le 12 du troisième mois (Rabia-el-Ouel).
- GER** : Homme libre, de lignage royal, noble ou paysan.
- GERTE** : Arachide (*Arachis hypogaea*). On emploie aussi le mot *aren*.
- GOP DUGUP** : Récolte du mil.
- GRIOT** : *Gewel*, chanteur ou musicien casté, pratiquant coutumièrement la mendicité. Les griots sont généralement méprisés.
- GRIS-GRIS** : Amulette préservant contre un mal ou un accident quelconque (mot d'origine mandingue).
(Voir *Galady*, *Tere*, *Safara*.)
- HADDIYA** : Offrande pieuse faite lors d'une visite (*ziara*) à un marabout, ou à l'occasion d'un pèlerinage dans un lieu saint tel que Touba.
- ILER** : Principal outil de culture dans le bassin arachidier sénégalais, composé d'un long manche (2 m) et d'un fer en croisant.
- IMAM** : En arabe : guide, conducteur de caravane; aujourd'hui, désigne le personnage qui se tient devant les fidèles rangés pour la prière et qui indique les mouvements rituels à accomplir.
A ne pas confondre avec *imân*, religion.
- KAD** : *Acacia albida*, arbre connu pour ses vertus fertilisantes.
- KAL** : Sont dites *kal* des personnes qui, en raison du nom qu'elles portent, peuvent échanger librement des railleries (*kalante*). Il y aurait relation de *kal* entre les Gueye, les Seck et les Diaw, entre les N'Diaye et les Diop, etc. Le *kal* est également possible entre parents : on est *kal* avec le fils de sa tante paternelle (*mbadien*). Il y a *kal* enfin entre gens appartenant à des ethnies différentes, par exemple entre Toucouleurs et Serer, ou entre certaines castes wolof (*Tög*, *Wude*) et l'ethnie Peul en général.
- KEYTYAKH** : Poisson séché.
- KHALIFE** : Littéralement : remplaçant (de *khalifa*, mot arabe). Successeur d'un grand *cheikh*, et plus particulièrement d'un fondateur de confrérie tel qu'Amadou Bamba. Chez les mourides, sont également khalifes les chefs actuels de lignages maraboutiques, descendants des frères d'Amadou Bamba ou de ses grands *taalibe* (tels qu'Ibra Fall). La hiérarchie mouride est donc la suivante selon O'BRIEN :
1. Khalife général, descendant d'Amadou Bamba et dominant les autres khalifes;
 2. Khalifes de lignages maraboutiques;
 3. *Cheikh*;
 4. *Taalibe*.
- Toutefois, le khalife général, étant *cheikh*, a des *taalibe* qui dépendent directement de lui, et certains *cheikh* relèvent du khalife général sans passer par un khalife de lignage.
- KÖR** : Carré wolof, unité de résidence composée d'une cour fermée où se trouvent les cases.
Borom kör : chef de carré.

- KORITE** : Fête de rupture du jeûne, Aid-Seguir, le 1^{er} du dixième mois (Chaoual).
- KUMTE** : Don obligatoire de mil fait au *cheikh* par son *taalibe* le premier jour du Ramadan, pour sceller l'engagement de jeûner. Les Baye Fall, qui ne jeûnent pas, versent un *kumte* supérieur à celui des autres mourides.
- LAKH** : Bouillie de mil.
- LAMAN** : Chef de terre.
- LAOBE** : Travailleur du bois, casté.
- MAGAL** : agrandissement, glorification. Aujourd'hui : pèlerinage. Les confréries musulmanes sénégalaises et les différents *cheikh* organisent plusieurs *magal*, mais le plus connu est celui de Touba. Dès 1912, Amadou Bamba avait prescrit un rassemblement à Touba, pour célébrer l'anniversaire de son retour du Gabon (1902). Ce rassemblement fut appelé en son temps « la deuxième Tabaski ». Le 20 du mois de Moharrem 1347 (9 juillet 1928), le premier khalife général, Mamadou Mustafa M'Backé, convoqua les pèlerins à commémorer l'anniversaire de la mort d'Amadou Bamba. Ce fut le premier *Magal*. En 1946, après la mort de Mamadou Mustafa, le *Magal* fut fixé par Falilou, second khalife général, au 18 du mois de Safar; il rappelle désormais le départ d'Amadou Bamba en exil au Gabon (18 Safar 1313, ou 10 août 1895).
- MARABOUT** : Vient de *al-murabît* (arabe). A l'origine, le *murabît* était un garde attaché à un camp retranché (*ribât*). Pendant les *jihâd* (guerres saintes), ces camps devinrent des établissements à la fois religieux et militaires, puis surtout religieux. A partir du VI^e siècle en Orient, du XI^e et du XII^e siècle en Afrique du Nord, le développement du soufisme finit par transformer les citadelles en couvents. Le *ribât* équivalait alors au *zâwiya*, lieu où des ascètes se groupent autour d'un *cheikh*. Dans ces *zâwiya*, vivent et enseignent des hommes de Dieu, plus vieux que les autres, et se consacrant entièrement à la religion.
- Aujourd'hui, marabout a la même signification que le mot francisé « Sérigne » (voir ce mot), ou que les vocables vernaculaires suivants :
- Tyeerno* : Toucouleur, Peul;
Fodyo : Soninke;
Karamoko, *moodibbo* : Malinke, Peul;
Mallam : Haoussa.
- MBAHAY** : Excellence, fertilité des terres.
- MBAR** : Auvent. Les *daa'ira* en construisent souvent sur une place de village; c'est là que les membres du bureau président les réunions ou que se placent les chanteurs lors des soirées.
- MBUM** : Epinards, *Amaranthus viridis*.
- MOURIDE** : (Arabe : *murîd*), de l'arabe : *rada*, demander quelque chose. Terme d'Islam *sufi*, désignant le postulant à l'initiation mystique, le disciple d'un chef religieux. Au Sénégal, membre d'une confrérie issue de la Qadiriyya, et fondée par Cheikh Amadou Bamba.
- Muritu*, faire le mouride. Pour un *taalibe*, servir son *cheikh* à plein temps dans un *daara*.
- MPENTYE** : Place du village; chez les Mourides, elle est carrée, avec une mosquée au centre.
- MURUM KOR** : Don de mil fait au *cheikh* par les *taalibe* à la fin du Ramadan, pour célébrer l'heureux achèvement du jeûne. Les Baye Fall, qui ne jeûnent pas, donnent un *Murum Kor* plus important que celui des autres Mourides.
- NADANTE** : Entraide agricole impliquant réciprocité des prestations.
 (Voir *Santaane*, *Dimbôli*.)
- NAF** : Grands tas d'arachides constitués à partir des *taar* (voir ce mot), lorsque le déterrage est entièrement terminé. Les *naf* durent environ trois à quatre semaines, soit de quoi assurer le séchage avant le battage. Taille : environ 1,50 m de hauteur et de largeur.
- NAR** : Maure. On peut préciser : *Ga Nar*, Maure de Mauritanie. Par extension, on parle de *Nar Liban*, Libanais.
- NAVETANE** (de *navet*, saison des pluies, hivernage) : Ouvrier agricole saisonnier, venant cultiver pendant la durée de l'hivernage.
 (Voir *Firdou*, *Surga*.)
- NDONGO** : Elève d'une école coranique ordinaire (*daara*), à distinguer du *tak-der*, membre d'un *daara* mouride consacré exclusivement au travail.
- NDYATIGI** : Personne dont dépend un navétane et pour laquelle il travaille (équivalent à *borom kôr*).
- NGER** : *Guiera senegalensis*, plante commune dans les champs mal entretenus.
- NGOBAN** : Lame utilisée pour trancher les épis de mil.
- NIEBE** : Haricots (*Vigna sinensis*). Synonyme : *seb*.

- NYENYO** : Ensemble des gens castés (par opposition aux hommes libres).
- NYO GANTYE** : Quatrième sarclage des arachides (à la main).
- NYOTTUK BOP** : Littéralement : rachat de la tête. Cette expression désignait autrefois le rachat d'un esclave, puis la taxe de capitation. Elle s'applique aujourd'hui au paiement obligatoire demandé en 1926 par Cheikh Amadou Bamba pour la construction de la mosquée. Renouvelé de 1947 à 1961 (date d'achèvement de la mosquée), le *nyottuk bop* a été perçu de nouveau pour la construction d'un mur autour de l'édifice.
(Voir *Sas, asaka, sadakh.*)
- O.C.A.** : Office de Commercialisation Agricole, organisme ayant le monopole de la commercialisation des arachides au Sénégal.
Devenu O.C.A.S., Office de Commercialisation Agricole du Sénégal.
- O.N.C.A.D.** : Office National de Coopération et d'Assistance pour le Développement. Organisme encadrant les coopératives sénégalaises.
- QASIDA** : Poèmes d'Amadou Bamba, en vers arabes. Dans son ouvrage, F. DUMONT donne quarante et un titres de *qasîdâ*.
- RADU** : Premier sarclage des arachides.
- SADAKH, ou SARAKH** : Aumône occasionnelle, différente de *asaka* et s'y ajoutant.
(Voir *Sas, Nyottuk bop, asaka.*)
- SAFARA** : Eau magique obtenue en lavant des tablettes sur lesquelles on a écrit à l'encre des versets du Coran.
(Voir *galady, gris-gris, tere.*)
- SAMA** : Chant religieux. Pratique de diffusion du mysticisme *sufi* adoptée par les Mourides. Souvent organisés par les *daa'ira*, qui peuvent faire appel à des professionnels (*diangakat*), les chants mourides sont très appréciés du public, malgré leur caractère strident encore aggravé par l'emploi des haut-parleurs.
On chante généralement des poèmes arabes d'Amadou Bamba, entre autres celui intitulé « Les présents de l'utile » (n° 19 de la liste donnée par DUMONT) :
*Au nom de Dieu, ma joie augmente
Sans que rien ne l'empêche et sans qu'elle finisse!
Louange à mon Seigneur, l'excellent rassembleur.
Il calme mon cœur par l'émulation;
à lui l'action de grâce, pas d'incrédulité!
Il est mon défenseur, ma rançon vient de lui, etc...*
- SANTAANE** : Convocation, ordre. Séance de travail collectif organisée par un individu (*santaanekat*), en général pour exécuter une opération agricole : sarclage, récolte, etc...
(Voir *Nadante, dimböli.*)
- SANYO** : Petit mil tardif (*pennisetum*); cycle de 150 jours.
- SAS** : Part, portion. Offrande obligatoire datant de 1947 et destinée à financer la construction de la mosquée de Touba. Versé par les Mourides jusqu'en 1961, puis de nouveau pour la construction d'un mur devant entourer la mosquée, le *sas* est, selon O'BRIEN, un véritable impôt religieux dont le montant est fixé par les *cheikh* pour chaque disciple, après répartition entre les chefs de lignage maraboutique.
(Voir *nyottuk bop, sadakh, asaka.*)
- S.A.T.E.C.** : Société d'Aide TEchnique et de Coopération (chargée en 1964 d'une opération visant à accroître la productivité dans le bassin arachidier sénégalais).
(Voir *SO.DE.V.A.*)
- SECCO** : Palissade. Par métonymie : l'enclos en paille de mil, à ciel ouvert, où sont emmagasinées les arachides d'une coopérative. Administrativement, *secco* désigne :
— un centre de groupage d'arachide, muni d'un hangar métallique, et géré par l'O.N.C.A.D.;
— l'ensemble des villages et des coopératives dépendant d'un tel centre.
- SEMBO DUGUP** : Mise du mil en grenier.
- SERIGNE** : On appelle ainsi tout notable religieux plus ou moins versé dans le Coran, possédant ou non des *taalibe* (donc ayant ou non la qualité de *cheikh*), chargé ou non de fonctions islamiques telles que la conduite des prières à la mosquée (*imâm*), l'arbitrage des disputes, l'enseignement ou la pratique de la magie (*seriny-up-tariakh*). Equivaut à marabout.
Sérigne est également un prénom wolof (comme *Cheikh*).
- SHARIF** : Descendant réel ou imaginaire du prophète Mohammed. La vénération acquise aux *sharîf* a été reportée sur Amadou Bamba, dont on fait remonter l'ascendance au Prophète.
- SO.DE.V.A.** : Société de DEveloppement et de Vulgarisation Agricole (a pris le relais de S.A.T.E.C. en 1968).
- SUFI** : Littéralement : gens portant le manteau de laine blanche (*suf*) adopté par les premiers mystiques musulmans. Né en Irak, le mou-

vement *sufi* se caractérise par deux facteurs de scission avec l'orthodoxie; le premier est liturgique et substitue des litanies mystiques (*dhikr*) aux prières habituelles; le second est éthique et introduit un quietisme passif et une renonciation ascétique au monde extérieur.

Dès le VIII^e siècle, on note l'apparition de couvents où s'organisent, à partir du XII^e siècle, les ordres confrériques (*tariqa*) dont le premier est la Qadiriyya. La vénération dont fait l'objet le maître de l'ordre est à l'origine du culte des saints, notamment au Maghreb.

Ghazzâli (mort en 1111) a tenté une conciliation entre les théologiens « disciples du raisonnement » et les *sufi*, « possesseurs de l'intuition ».

Cf. H. Massé : *L'Islam*, pp. 171-178, Paris, A. Colin (1961).

SUNA : Petit mil hâtif (*pennisetum*); cycle de 95 jours.

SURGA : Adulte dépendant d'un chef de carré (*borom kör*), habitant en permanence chez ce dernier, et lui devant certaines prestations en travail. Le terme *surga* s'applique notamment aux fils ou frères cadets d'un chef de carré.

(Voir firdou, navétane.)

SUYUD : Geste par lequel le *taalibe*, agenouillé, presse le dos de la main de son marabout contre son front, pour exprimer sa soumission.

TAALIBE : Disciple d'un *cheikh*. L'acte par lequel on devient *taalibe* d'un *cheikh* est le *dyevalu*.

Takho taalibe, terme légèrement péjoratif, désigne le *taalibe* qui n'a pas été en *daara*, ce qui est actuellement le cas de la très grande majorité des Mourides.

TAAR : Petits tas d'arachides faits juste après (parfois pendant) le déterrage. Les *taar* sont souvent faits par les femmes. Taille : 50 cm au maximum en hauteur et en largeur.

TABASKI : Fête du Mouton; Aïd-el-Kebir, le 10 du douzième mois (Del-Hedja).

TAK-DER : Littéralement : attache-ceinture, allusion au ceinturon de cuir souvent porté par les intéressés. Les *tak-der* sont les membres des communautés mourides (*daara*) qui travaillent pour un marabout.

Dans les *daara* étudiés par O'BRIEN (1969), l'âge moyen des *tak-der* était de 19 ans; ceux qu'il a interviewés avaient déjà effectué en moyenne huit ans et demi de séjour en *daara*.

TAPADE : Palissade (de *tapate* : coudre ensemble des morceaux d'étoffe).

TARIQA : Confrérie *Sufi*.

TEK : Contribution. Désigne notamment l'offrande des membres d'une *daa'ira*.

TENG-TENG : Panier servant à vanner les arachides.

TERE : Littéralement : livre, lettre. Désigne les amulettes écrites, très répandues chez les Wolof, et qui consistent généralement en versets du Coran.

(Voir *galady*, gris-gris, *safara*.)

TÖG : Forgeron casté.

TOOL-U-LARBA, TOOL-U-ALLARBA : Champ du mercredi. Champ cultivé collectivement par des *taalibe* pour leur *cheikh*, en principe, mais pas exclusivement, chaque mercredi.

TOUBA : En arabe : félicité, bonheur. Ville sainte du mouridisme, située dans l'arrondissement de N'Dame (département de M'Backé). Lieu de résidence du khalife général des Mourides, ainsi que de nombreux autres marabouts. La grande mosquée et le tombeau d'Amadou Bamba, fondateur du mouridisme, se trouvent à Touba.

C'est à l'emplacement de Touba, nous dit Dame Dramé (5), qu'Amadou Bamba eut un jour, sous un arbre appelé *mbep* (*Sterculia setigera*), « le contact tant recherché avec l'absolu... Le Seigneur lui apprit, entre autres, que l'emplacement où il se trouvait serait celui de la métropole spirituelle de la confrérie qu'il venait de créer. Il devait y édifier une mosquée qui serait la réplique occidentale de celle de Médine, en Arabie Séoudite, et cet endroit devait devenir l'un des lieux de pèlerinage les plus célèbres du continent ».

La mosquée de Touba a été inaugurée le 7 juin 1963.

Cheikh Amadou Bamba est souvent appelé Sérigne Touba.

TOUBAB : Blanc, Européen.

(5) Ex-secrétaire du Khalife Général des Mourides. La citation qui suit est tirée de son discours du Magal en 1967.

TYEDDO : Guerriers d'origine servile qui formaient l'entourage des chefs traditionnels. Le terme a quelquefois été appliqué à tout membre de la classe dirigeante, et a eu aussi la signification de « païen », les *tyeddo* ayant longtemps résisté à l'Islam.

TYOSAAN : Origine, commencement, fondation.

WATCHENTAL : Cadeau fait aux participants à la fin d'un *santaane* de vannage.

WIRD (arabe) : Approche de l'aiguade (de *warade* : venir à l'abreuvoir). Désigne un instant consacré à Dieu en plus des prières obligatoires, et une formule récitée à cet instant. Selon DUMONT (p. 149), l'acquisition du *wird*, en technique *sufi*, est pour le postulant le moyen essentiel de devenir *salik* (celui qui suit la voie). Depuis le XIII^e siècle, chaque confrérie possède un *wird*. Chez les Mourides,

le *wird* initiatique n'est conféré qu'à un nombre restreint d'élus, mais on trouve dans l'œuvre écrite d'Amadou Bamba un certain nombre de *wird* publics destinés à être récités le matin ou le soir.

Le *wird* ne doit pas être confondu avec le *dhikr*, dont il constitue la préparation.

WUDE : Cordonnier casté.

YON : Voie. *Yon murid*, *yon seriny Tuba* : le mouridisme.

ZIARA, SIYARA (de *zâra*, arabe, visiter) : Pèlerinage, visite pieuse faite à un marabout. Par métonymie, offrande faite à cette occasion (en particulier lors d'un *Magal*). Lorsque l'offrande ne se manifeste pas spontanément les marabouts la suscitent par une tournée qu'ils entreprennent en personne.

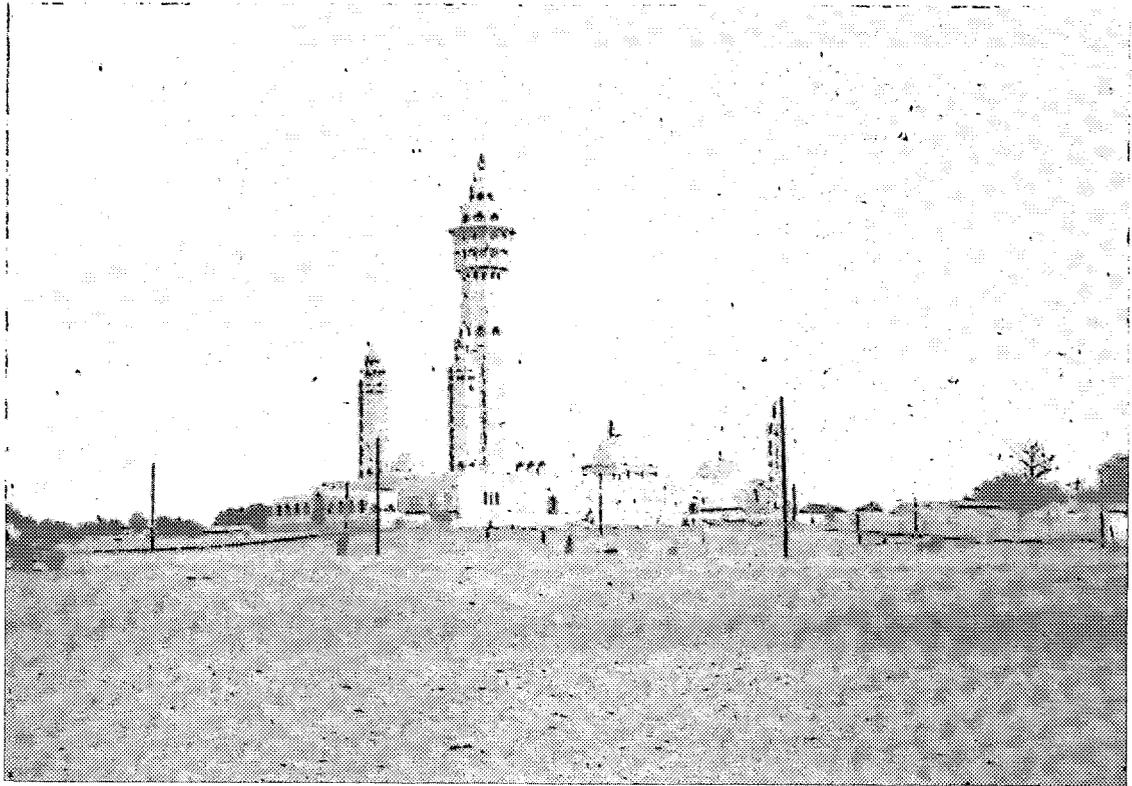


La saison sèche dans le Baol : Mars 1969 à Missirah



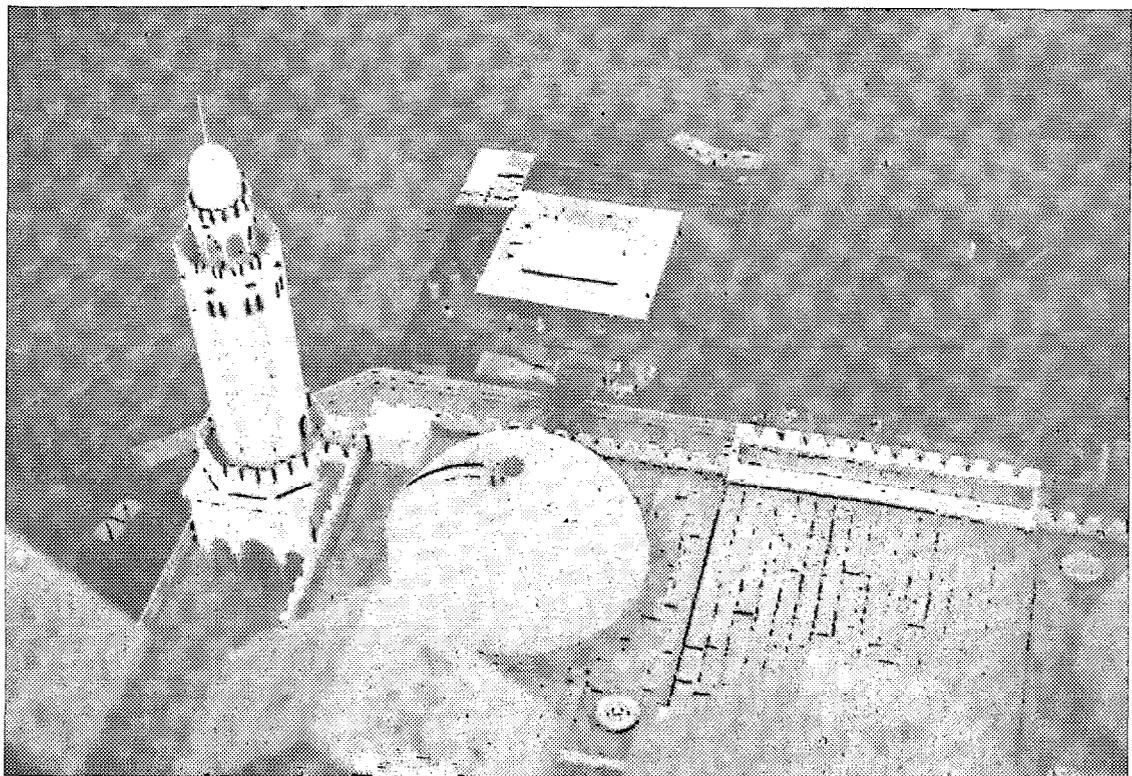
Une tornade à Missirah pendant l'hivernage (juillet 1967)

(Photo J. Copans)



La mosquée de Touba

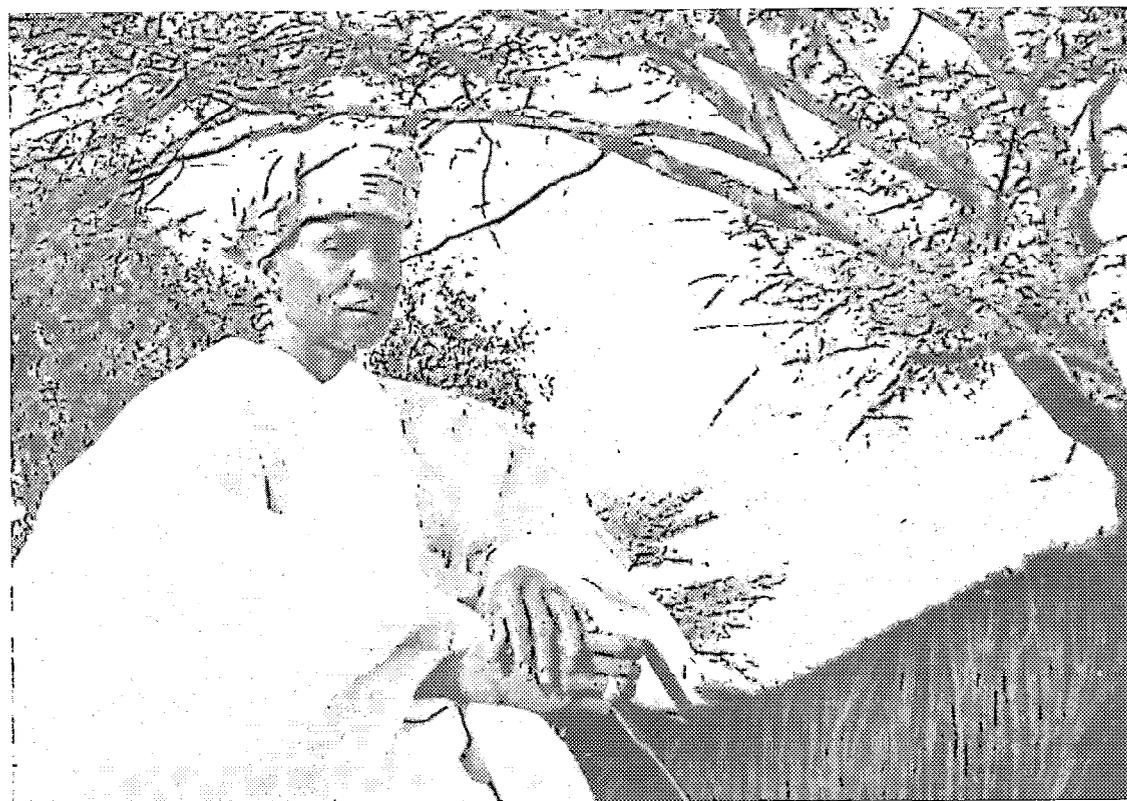
(Photo G. Rocheteau)



Le tombeau provisoire du Khalife El Hadji Falilou M'Backe (août 1968).



Un plant d'arachide

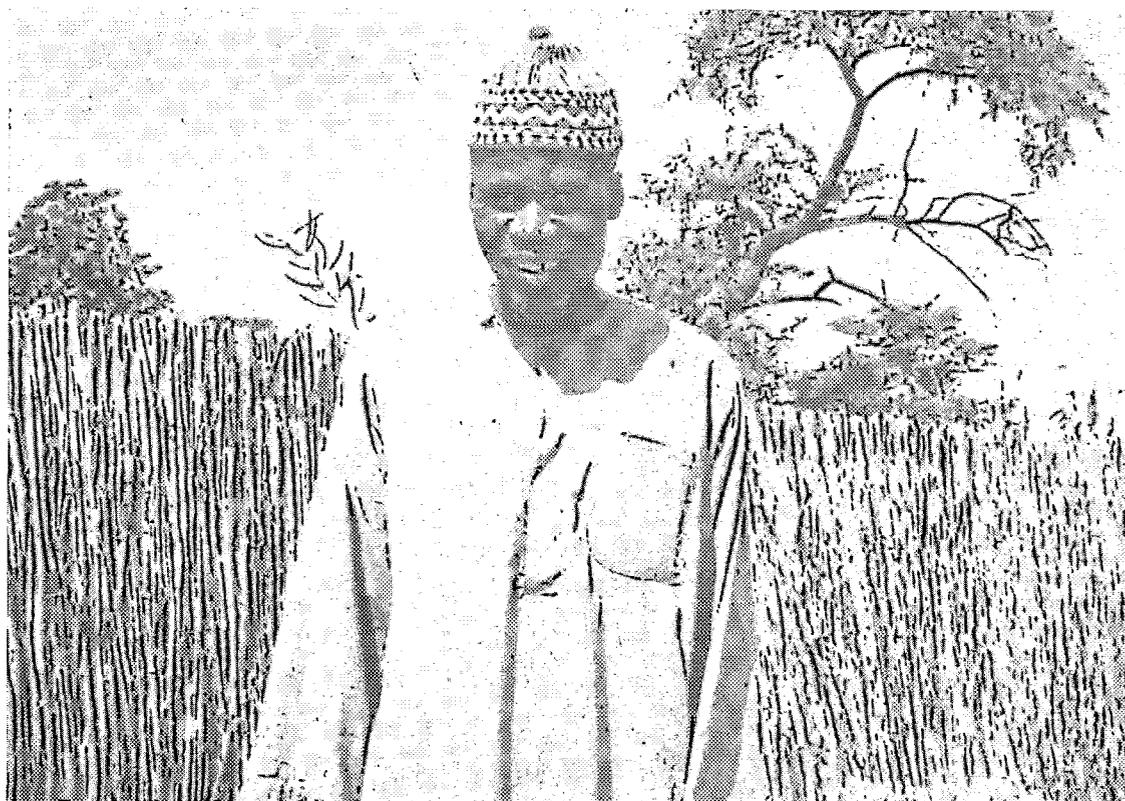


Le marabout Cheikh Sylla de Darou Rahmane II

(Photo J. Copans)

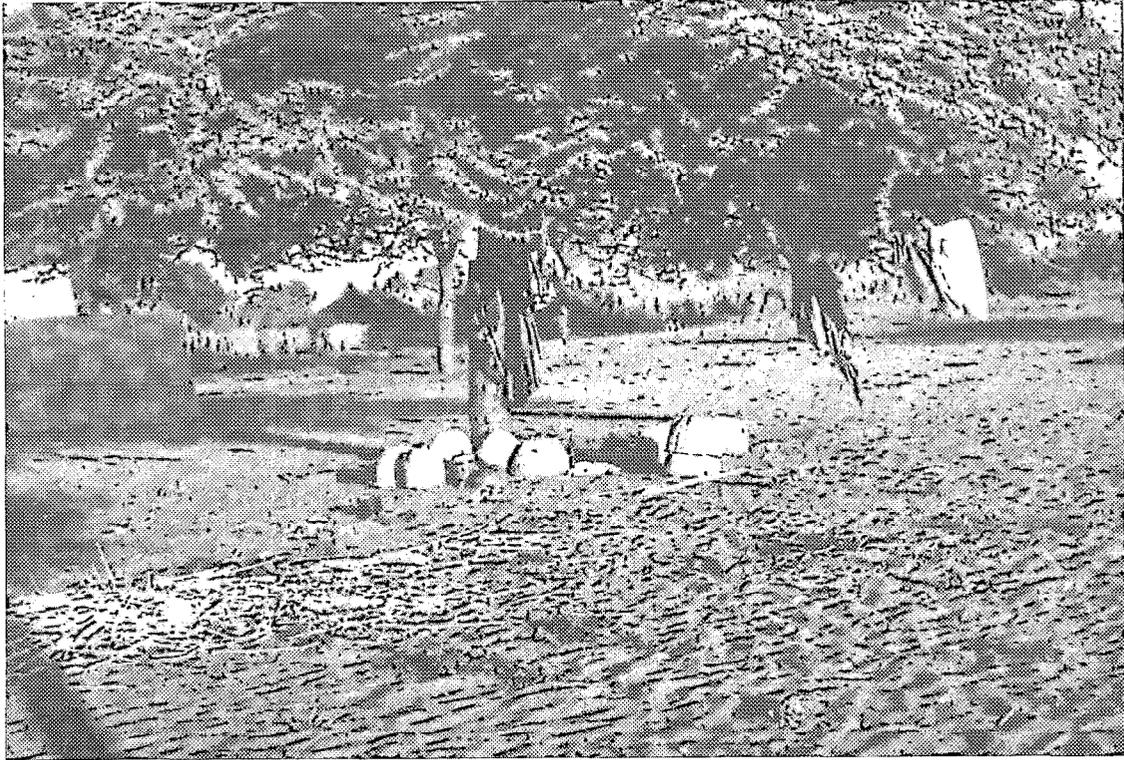


Un paysan de Darou Rahmane II : Mor N'Diaye Ndanane



Un paysan de Darou Rahmane II : M'Baye Ba

(Photo J. Copans)



Campement des Firdous à Yassy (automne 1967)



Firdous de Casamance récoltant l'arachide avec la *daba*

(Photo J. Copans)

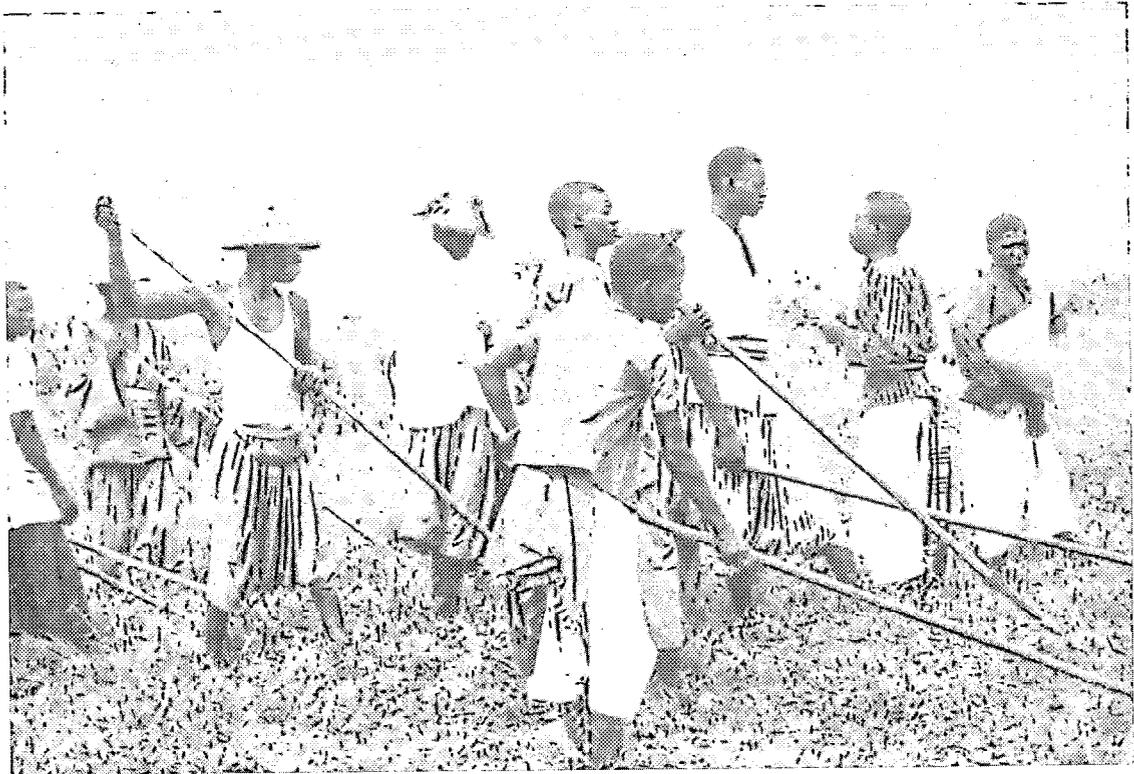


Déterrage d'arachide avec la *iler* sur les champs du Khalife général à Touba Bogo (24 octobre 1967)



Tak-der de daara apportant de l'eau aux travailleurs à Touba Bogo

(Photo J. Copans)



Chanteur avec micro et haut-parleur pendant les travaux de déterrage à Touba-Bogo



Joueurs de Tam-tam accompagnant un battage collectif de mil de Cheikh M'Backe à Thissé (12 janvier 1968)
(Photo J. Copans)

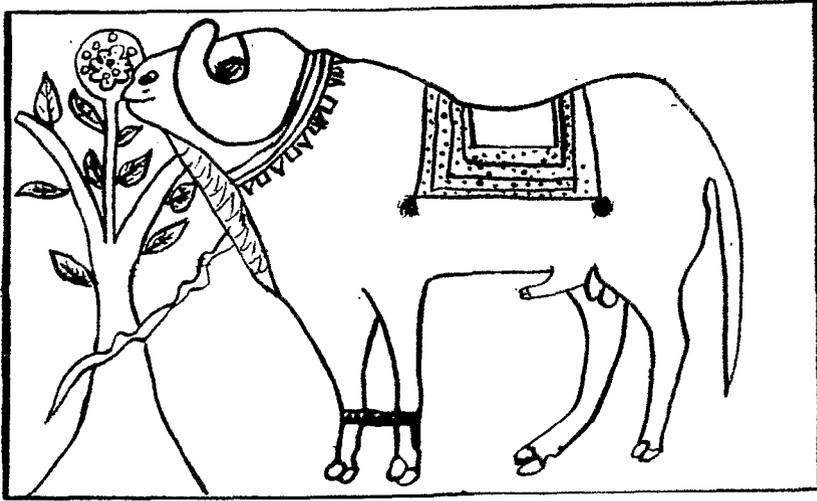


Femmes pilant collectivement le mil de Cheikh M'Backe à Thissé



Femmes vannant collectivement le mil de Cheikh M'Backe à Thissé

(Photo J. Copans)



Cf. légendes au verso.

DIMENSIONS : 48 × 31,5 cm.

ORIGINE : Marchand ambulant à Missirah lors du Magal de la *daa'ira*.

DESCRIPTION : Un mouton à usage décoratif. Le fond est bleu. Le mouton est blanc avec une corne noire et un œil rouge. Autour du cou et sur le dos il y a un motif décoratif aux couleurs sénégalaises (rouge, jaune, vert). A gauche un arbre (?) noir aux feuilles vertes avec une fleur (?) à points rouges au sommet. Une corde rouge lie le mouton à l'arbre. Le mouton a les pieds liés.

DIMENSIONS : 48 × 31,5 cm.

ORIGINE : Marchand ambulant à Missirah lors du Magal de la *daa'ira*.

DESCRIPTION : Un épisode miraculeux de la vie d'Amadou Bamba. La scène se déroule à Dakar avant son embarquement d'exil pour le Gabon en 1895. Le gouverneur, paraît-il, tenait à faire disparaître Amadou Bamba. On fit emprunter à celui-ci une ruelle où était lâché un taureau très furieux. L'ange Gabriel intervient juste au moment où le taureau va toucher Amadou Bamba : il saisit une corne et brise le cou du taureau ; il lui enfonce une lance dans le flanc d'où coule du sang. Ce miracle est une preuve de l'intervention divine en faveur du fondateur du mouridisme. Un miracle identique se serait produit à la même époque : mis en présence d'Amadou Bamba un lion affamé serait devenu doux comme un mouton et aurait cohabité plusieurs jours avec lui.

Cet épisode est décrit dans la version wolof de la qasida d'Amadou Bamba intitulée « La réponse d'Abdou Latif ».

Le fond du tableau est bleu ciel foncé. Le taureau est blanc avec des cornes noires, un œil et une langue rouges. Les anges sont en vert avec des ailes et des plumes jaunes et un visage bistre. La lance est noire et le sang qui coule est rouge. A droite Amadou Bamba en blanc tient le Coran (vert et rouge) à la main. Sa peau est couleur bistre. Le tapis symbolique sur lequel il se trouve est bleu avec des points rouges et jaunes.

DIMENSIONS : 48 × 30 cm.

ORIGINE : Case d'un griot commerçant, à Darou Sine (arrondissement de Ndamé), janvier 1968.

DESCRIPTION : Amadou Bamba, fondateur de la confrérie des Mourides, chevauche guidé par l'Archange Gabriel. Une colombe lui apporte une lettre du Prophète. Le Sérigne est suivi par son premier et plus fidèle disciple, Ibra FALL, chef de file du groupe Baye FALL.

Cette peinture sur verre témoigne, d'un véritable souci de composition : le Sérigne vêtu de blanc et son cheval coloré en rouge se détachent nettement sur le fond jaune du tableau. Les personnages secondaires sont également jaunes. Tous les visages sont bistres, y compris celui de l'ange.

Faut-il interpréter cette vision de l'ange comme le charisme supplémentaire grâce auquel, selon Ghazzâli, la révélation accordée aux prophètes diffère de l'inspiration accordée aux Saints ? Ce charisme, toujours selon Ghazzâli, serait la marque de la mission publique du prophète, que le Saint ne saurait s'arroger.

Cf. F. DUMONT, Essai sur la pensée religieuse d'Amadou BAMBÂ (1850-1927), Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Dakar, 1966-1968, p. 156.

Les Editions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer tendent à constituer une documentation scientifique de base sur les zones intertropicales et méditerranéennes et les problèmes que pose le développement des pays qui s'y trouvent.

CAHIERS ORSTOM.

— Séries périodiques :

- **entomologie médicale et parasitologie** : articles relatifs à l'épidémiologie des grandes endémies tropicales transmises par des invertébrés, à la biologie de leurs vecteurs et des parasites, et aux méthodes de lutte.
- **géologie** : études sur les trois thèmes suivants : altération des roches, géologie marine des marges continentales, tectonique de la région andine.
- **hydrobiologie** : études biologiques des eaux à l'intérieur des terres, principalement dans les zones intertropicales.
- **hydrologie** : études, méthodes d'observation et d'exploitation des données concernant les cours d'eau intertropicaux et leurs régimes en Afrique, Madagascar, Amérique du Sud, Nouvelle-Calédonie...
- **océanographie** : études d'océanographie physique et biologique dans la zone intertropicale, dont une importante partie résulte des campagnes des navires océanographiques de l'ORSTOM ou utilisés par lui.
- **pédologie** : articles relatifs aux problèmes soulevés par l'étude des sols des régions intertropicales et méditerranéennes (morphologie, caractérisation physico-chimique et minéralogique, classification, relations entre sols et géomorphologie, problèmes liés aux sels, à l'eau, à l'érosion, à la fertilité des sols) ; résumés de thèses et notes techniques.
- **sciences humaines** : études géographiques, sociologiques, économiques, démographiques et ethnologiques concernant les milieux et les problèmes humains principalement dans les zones intertropicales.

— Séries non périodiques :

- **biologie** : études consacrées à diverses branches de la biologie végétale et animale.
- **géophysique** : données et études concernant la gravimétrie, le magnétisme et la sismologie.

MÉMOIRES ORSTOM : consacrés aux études approfondies (synthèses régionales, thèses...) dans les diverses disciplines scientifiques (60 titres parus).

ANNALES HYDROLOGIQUES : depuis 1959, deux séries sont consacrées : l'une aux Etats africains d'expression française et à Madagascar, l'autre aux Territoires et Départements français d'Outre-Mer.

FAUNE TROPICALE : collection d'ouvrages principalement de systématique, couvrant ou pouvant couvrir tous les domaines géographiques où l'ORSTOM exerce ses activités (18 titres parus).

INITIATIONS/DOCUMENTATIONS TECHNIQUES : mises au point et synthèses au niveau, soit de l'enseignement supérieur, soit d'une vulgarisation scientifiquement sûre (18 titres parus).

TRAVAUX ET DOCUMENTS DE L'ORSTOM : cette collection, diverse dans ses aspects et ses possibilités de diffusion, a été conçue pour s'adapter à des textes scientifiques ou techniques très variés quant à leur origine, leur nature, leur portée dans le temps ou l'espace, ou par leur degré de spécialisation (16 titres parus).

L'HOMME D'OUTRE-MER : cette collection, publiée chez Berger-Levrault, est exclusivement consacrée aux sciences de l'homme, et maintenant réservée à des auteurs n'appartenant pas aux structures de l'ORSTOM (13 ouvrages parus).

De nombreuses **CARTES THEMATIQUES**, accompagnées de **NOTICES**, sont éditées chaque année, intéressant des domaines scientifiques ou des régions géographiques très variées.

BULLETIN ANALYTIQUE D'ENTOMOLOGIE MÉDICALE ET VÉTÉRINAIRE (périodicité mensuelle — ancienne dénomination jusqu'en 1970 : Bulletin signalétique d'entomologie médicale et vétérinaire) (XIX année).

O.R.S.T.O.M.

Direction générale :

24, rue Bayard, PARIS-8^e

Services Scientifiques Centraux :

Service Central de Documentation :

70-74, route d'Aulnay - 93 - BONDY

O.R.S.T.O.M. Éditeur

I.T.O.A.-CAHORS. — 10 587

Dépôt légal : 1^{er} trim. 1972.