

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 SENHOR 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.; SENHOR (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.