

LE SÉNÉGAL AU FIL DES PAGES

Le Sénégal, la Côte-d'Ivoire et le Cameroun ont fait l'objet, ces derniers mois, de publications nombreuses et souvent remarquables. Les conditions sont désormais réunies pour que s'engage, au sujet de ces pays, un débat scientifique comparable à celui qui s'est polarisé autour du Kenya dans les publications anglophones. Dans cette perspective, Politique africaine consacre trois dossiers bibliographiques successifs à l'essentiel de ces travaux. Aujourd'hui, le Sénégal et la Côte-d'Ivoire...

SNYDER (Francis Gregory) — *Capitalism and legal change. An African transformation.* — New York, Academic Press, 1981, 334 p. (Studies on law and social control).

L'origine de bien des désillusions à l'égard du marxisme contemporain tient à ce que ce dernier persiste à répondre à des questions qu'il n'a pas encore comprises. On répond alors à des questions portant sur les statuts racialement ou sexuellement définis, sur les sociétés du Tiers monde et sur l'économie mondiale par des impératifs prématurés qui bloquent l'enquête en ces lieux précis où le marxisme aurait le plus besoin d'avancer. De tels impératifs prématurés dérivent de l'intérêt prédominant de Marx pour le mode capitaliste de production, soit dans son abstraction, soit tel qu'il opère à l'échelle nationale. Faire passer le matérialisme historique au-delà de cette limite, tel est le défi laissé par Marx à ses successeurs.

Au cœur de l'ouvrage de Francis G. Snyder se trouve une contradiction entre le souci d'élargir le marxisme à l'étude des sociétés du Tiers monde et celui de lier cette étude aux explications propres au corpus marxiste existant.

C'est dans cette perspective que je mettrai en question les propositions théoriques centrales de ce travail (1). Cet intérêt ne rendra pas exactement justice à l'érudition méticuleuse de l'œuvre ni à sa signification, importante et variée, pour l'anthropologie et l'histoire, pour l'étude des paysanneries et pour la théorie du sous-développement.

Le travail de F.G. Snyder se situe dans l'optique d'une tradition récente, celle de la théorie de la « post-articulation » illustrée par exem-

(1) Mon collègue Dave Reason m'a procuré, comme lui seul sait le faire, un soutien et des vues pénétrantes au cours des discussions qui ont précédé la rédaction de ce texte.

ple par Banaji (1977) et Bernstein (1977) et décrite de façon particulièrement lucide et aiguë par Goodman et Redcliff (1981). Cette théorie s'est construite contre les théories de l'articulation des modes de production. Elle voit la réalité du Tiers monde non sous la forme d'une pluralité de modes de production mais en tant qu'unité, cette unité étant capitaliste. Si, en vérité, des éléments pré-capitalistes semblent persister, en fait ils ne sont plus constitués en modes pré-capitalistes de production. Ils sont plutôt réduits à des « formes » conservées seulement en raison de leur relation exclusive avec le mode de production capitaliste. Dans cette relation, les éléments pré-capitalistes dépendent pour leur reproduction du mode capitaliste et une dépendance même partielle vis-à-vis de ce dernier est considérée comme suffisante pour les soumettre au capital. Cette façon de voir peut paraître arbitraire et est contraire à la conception de Marx de la « soumission » mais admettre l'existence de degrés ruinerait à sa base la théorie. Par ailleurs, selon la théorie, relève aussi de la notion de « relation complète » le fait que des éléments pré-capitalistes persistants fournissent, par le biais de la production de la valeur d'usage, les moyens du fonctionnement du mode capitaliste de production (voir Banaji, 1977, p. 34 et Bernstein, 1977, p. 72). Il est difficile de concevoir comment des éléments pré-capitalistes peuvent entretenir ce fonctionnement s'ils appartiennent totalement à ce mode. Ces éléments doivent, semble-t-il, garder quelque identité et un dynamisme capable d'assurer la production systématique de la valeur d'usage. S'il en était ainsi, ils ne pourraient être réduits à de simples « formes ». Une telle réduction ne pourrait pas non plus rendre totalement compte de la spécificité de la grande diversité des éléments pré-capitalistes dans le Tiers monde ni de la variété des effets de leurs interactions avec le mode capitaliste. Ainsi, une critique — largement immanente — de la théorie de la post-articulation suggère que ces éléments pré-capitalistes ne peuvent être entièrement contenus dans le moule capitaliste. Il y a plutôt une interaction et une interdépendance entre ces éléments et le mode capitaliste, chacun gardant un degré d'autonomie.

Dans cette optique, la théorie de la post-articulation posait un défi particulièrement aigu à F.G. Snyder. Il se distingue des autres théoriciens par la description riche et empiriquement élaborée de certains éléments pré-capitalistes. Certes, il suit la théorie de la post-articulation en considérant ces éléments comme « soumis » au mode capitaliste et pouvant se maintenir comme une forme pure et simple. Mais, pour relever le défi, Snyder comprend la théorie de la post-articulation dans « la démonstration » de son ouvrage. Ceci l'amène à un usage novateur de l'introduction (inachevée) des *Grundrisse* de Marx (Marx, 1973). C'est cette innovation théorique que je vais surtout explorer ici.

D'une façon générale, l'objet de F.-G. Snyder est la « soumission » ou la « sujétion » à l'économie mondiale de la formation sociale Bandial du Sénégal. En relève également un intérêt particulier pour le changement des « formes juridiques » pré-capitalistes bandial. En dépit de la prétendue élimination du mode de production pré-capitaliste, Snyder identifie la persistance de ces « formes juridiques ». Et pour l'expliquer, il utilise les notions de « catégories simples » et « catégories concrètes » esquissées par Marx dans son introduction inachevée. Pour Snyder, les

formes juridiques persistent actuellement seulement comme des concepts simples, c'est-à-dire comme des catégories communes à tous les modes de production, ou communes à plusieurs d'entre eux, ni Marx ni Snyder n'étant cohérent sur ce sujet (chez Marx, « production », « travail » et « argent », par exemple, sont des catégories simples). En dépit de leur permanence « comme des concepts simples », il se produit une profonde transformation de ces formes juridiques « comme des concepts concrets », c'est-à-dire en tant que catégories propres à un mode de production particulier. Considérées comme des catégories concrètes, les formes juridiques bandial sont maintenant « capitalistes ».

Pour décrire l'impact du mode de production capitaliste sur les Bandial, Snyder a des formulations remarquables. Les Bandial dépendent maintenant de façon significative de la production de marchandises. Les liens collectifs se sont affaiblis. On constate une individualisation considérable et une substitution tout aussi essentielle des groupes de parenté plus larges par la famille nucléaire. Pourtant ces processus de « destruction », « dissolution », « transformation » et « remplacement » sont constamment décrits comme partiels et incomplets. La production du riz pour la consommation d'usage demeure la base matérielle prédominante et la rizière, qui reste le moyen essentiel de production, entretient des relations sociales, à l'évidence, pré-capitalistes. La maisonnée bandial garde encore un cycle distinct de reproduction dont la production de marchandises ne constitue qu'une partie. Ces relations sociales pré-capitalistes servent « à la reproduction de la force de travail urbaine » au sein du mode de production capitaliste. Plus spécifiquement, « le travail salarié repose, pour sa reproduction, partiellement sur la riziculture ». De plus, l'effet du mode capitaliste sur les éléments pré-capitalistes n'apparaît pas uniformément corrosif. Par exemple, cet effet implique un affaiblissement du travail rural, ce qui à son tour affaiblit la demande de la terre pour la production de la valeur d'usage. Donc la terre devenait probablement plus disponible pour limiter la prolétarianisation. Prenons un autre exemple : les fonds versés par des travailleurs urbains sont utilisés pour renforcer certaines relations sociales pré-capitalistes. Aussi les relations sociales pré-capitalistes paraissent-elles, métaphoriquement parlant, s'adapter et se démener pour assurer la cause de leur propre survie. Avec la pénétration du mode capitaliste, il y a une intensification du travail au sein de la maisonnée bandial, la rendant capable, probablement, de faire face aux nouvelles demandes sans remettre entièrement en question les anciennes exigences.

Les causes de conflit à l'échelle villageoise, rapportées par Snyder, illustrent dramatiquement la vitalité des revendications fondées sur des relations pré-capitalistes et en conflit avec des influences capitalistes. Il y a eu, donc, un retrait largement partagé à l'égard de la production capitaliste de marchandises, Snyder l'interprète comme une lutte au sein des relations capitalistes de production. Ce phénomène « manifeste une lutte continue entre les paysans et l'État à propos des conditions de la production de marchandises ». Mais, cette « lutte continue » semble aussi manifester une disponibilité persistante et une adaptabilité de relations alternatives de production. De nouveaux éléments apparaissent, combinant des relations sociales capitalistes et pré-capitalistes, mais apparemment non réductibles aux autres relations, telles de nouvelles

associations ou de nouveaux groupes de travail, une nouvelle organisation de la maisonnée, la législation coloniale du mariage et le « droit coutumier », pour n'en nommer que quelques unes. Peut-être même l'État sénégalais et l'économie nationale sont-ils des exemples de ces combinaisons plutôt que d'être simplement de nature capitaliste comme le postule Snyder (voir O'Brien, 1975). En résumé, nous n'aurions pas ici cette imprégnation diffuse par le mode capitaliste de production que Snyder cherche à expliquer en adaptant une partie de l'introduction inachevée de Marx, mais plutôt cette « interaction réciproque » et cette « synthèse » de modes de production que Marx, dans la même introduction, attribue à certains « cas de conquête » (Marx, 1973, p. 97).

Mais qu'en est-il de l'adaptation des catégories « simples » et des catégories « concrètes » utilisées par Marx ? Permet-elle d'expliquer l'élément de continuité (pré-capitaliste) dans le processus de changement ?

Je mettrai de côté l'argument selon lequel les travaux ultérieurs de Marx ont rendu cette partie de l'introduction inutilisable, même dans ses propres termes (voir Sayer, 1979). Je me demanderai plutôt si ces termes rencontrent l'usage que fait Snyder des catégories « simples » et des catégories « concrètes ». Pour Snyder, les formes juridiques pré-capitalistes gardent une continuité seulement « comme des concepts simples », comme des catégories communes à tous les modes de production ou à un grand nombre d'entre eux. Selon les termes de l'introduction de Marx, le caractère de simplicité ne possède pas de dynamique autonome. Les catégories « simples » sont purement et simplement analytiques. Elles prennent leur matérialité seulement dans un mode concret, historiquement déterminé, de production. Si Snyder ne veut pas leur attribuer une dynamique autonome, les catégories simples constituant les formes juridiques et persistant — soi-disant — au sein du mode de production capitaliste auraient dû être toutes identifiées et situées opérationnellement au sein du mode capitaliste. Il n'en est rien. Et même dans ce cas, il resterait une question ouverte, non explorée par Snyder, à savoir : la continuité des catégories simples, considérées par Marx comme banales et tautologiques, pouvait-elle beaucoup apporter à l'explication de la continuité de formes juridiques spécifiques ?

Mais, par dessus tout, ou presque tout, on doit conclure sur un ultime éloge à l'anthropologue qui nous a fourni ici les moyens d'interroger ses explications les plus fondamentales.

Peter Fitzpatrick

RÉFÉRENCES

- Jairus Banaji, « Modes of production in a materialist conception of history », *Capital and Class*, 3, 1977, pp. 1-44.
- Henry Bernstein, « Notes on capital and peasantry », *Review of African Political Economy*, 10, pp. 60-73.
- David Goodman, Michael Redcliff, *From peasant to proletariat : capitalist development and agrarian transitions*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Karl Marx, *Grundrisse : Foundations of the critique of political economy*, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- Donal B. Cruise O'Brien, *Saints and politicians : essays in the organisation of a Senegalese peasant society*, London, Cambridge University, 1975.
- Derek Sayer, *Marx's method : ideology, science and critique in Capital*, Hassocks, Harvester, 1975.

COULON (Christian) — *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal.* — Paris, Pedone, 1981, 317 p. Bibliogr. (Bibliothèque de l'Institut d'études politiques de Bordeaux. Centre d'étude d'Afrique noire. XI).

GASTELLU (Jean-Marc) — *L'égalitarisme économique des Serer du Sénégal.* — Paris, ORSTOM, 1981, 808 p. Bibliogr. Index. (Travaux et documents de l'ORSTOM. 128).

Le Sénégal a souvent représenté pour l'africanisme français un « laboratoire » de la recherche. L'ouvrage de Christian Coulon et celui de Jean-Marc Gastellu, dont je parlerai plus loin, illustrent par leurs ouvertures théoriques et la présentation de leurs résultats, les nouveaux courants de l'anthropologie politique et de l'anthropologie économique non marxiste.

Le marabout et le prince de Christian Coulon me paraît contribuer, par une remise en situation des données et des contextes, à lire et à relire le politique dans l'islam. Christian Coulon nous dit dans sa conclusion : « Si nous voulons comprendre le politique dans les différents lieux où il s'inscrit, il faut renoncer à voir dans le sacré un discours immature, piégé et archaïque. L'islam sénégalais donne sa substance et sa forme au politique dans les conditions — les limites — que j'ai analysées parce que les Sénégalais ont trouvé en lui la parole qui semblait convenir à leurs expériences, à leurs problèmes et à leurs espoirs, justement parce que sa plasticité offrait une gamme extraordinaire de systèmes d'action et d'interprétation » (p. 298).

Ces nouvelles perspectives de la recherche sont fondées sur un changement de point de vue fort simple mais fondamental. Il consiste en ce que « cette culture musulmane mérite donc d'être prise au sérieux » (*ibid.*). Prendre au sérieux la culture musulmane suffit-il à changer les conditions de la recherche sur l'islam et le pouvoir en Afrique noire ? La richesse des débats autour de l'ouvrage de Jean Copans, *Les marabouts de l'arachide* (cf. *Politique africaine* I (4), p. 111) laisse penser que cette condition, sans être suffisante, est au moins nécessaire à la compréhension des rapports complexes et mouvementés entre l'islam et le pouvoir temporel dont le « marabout » et le « prince » sont les deux figures de proue.

Le « prince » de Christian Coulon est aussi celui de Machiavel. C'est l'éternel gouvernant, comme on parlerait d'un éternel féminin. A travers les avatars successifs des souverains wolof, toucouleur ou serer, du commandant de cercle de la période coloniale ou du préfet sénégalais contemporain, le prince concrétise le principe d'une hégémonie matérielle et temporelle. En face du « prince », le « marabout » est d'abord le moine soldat de la tradition confrérique maghrébine, le combattant de la foi de l'islam et de l'Hégire. Avec le soufisme, le marabout devient souvent un ascète, un saint (*wali*) détaché des choses de ce monde dont il sera le contempteur. Mais l'islam est aussi dans le siècle et les compromis sont ici nécessaires. Les marabouts deviendront ainsi tour à tour les auxiliaires administratifs des souverains wolof, les cadres

de l'Almamyat toucouleur dans la vallée du Sénégal, puis les « courtiers » de l'administration coloniale française. Enfin, durant les vingt-cinq dernières années, après avoir défendu leurs positions sociales et leurs fonctions économiques (cf. là encore *Les marabouts de l'arachide, op. cit.*), ils se sont constitués en « syndicat autonome » et « représentants authentiques des masses rurales » (p. 286). Face au projet « d'État intégral » propre à la nouvelle classe politique sénégalaise et en raison de la montée d'un intégrisme islamique concurrent, les marabouts réagissent. Christian Coulon montre précisément que « l'État multiplie ses initiatives et étend son action au détriment des intermédiaires qu'il s'était jusqu'alors ménagés. Les marabouts deviennent quelque peu encombrants et on comprend bien qu'ils se sentent délaissés, menacés et dépossédés » (p. 292). Les années quatre-vingt s'ouvrent sur une interrogation décisive pour l'avenir du régime politique « socialiste » au Sénégal. A la suite de la transmission du pouvoir présidentiel de L.S. Senghor à Abdou Diouf, « les marabouts vont-ils négocier une nouvelle alliance, comme les y incitent bien des hommes politiques sénégalais, ou vont-ils chercher plus qu'à faire monter les enchères et jouer la carte d'un nationalisme musulman ? » (p. 295).

Mais, s'il est facile, en 1980, de désigner les enjeux et d'identifier les partenaires, telle n'était pas la situation à la fin des années soixante, quand l'auteur a entrepris ses recherches de terrain. Le choix d'un tel sujet, ses limites ainsi que ses systèmes d'interprétation illustrent, selon mon point de vue, ce nouvel africanisme et dénotent un état d'esprit plein de rigueur et d'exigence dont on souhaite vivement le développement en France.

Le choix d'un tel sujet n'était pas évident à l'époque. Je peux témoigner, pour avoir opéré mes premières recherches de terrain à la même époque et presque dans la même région, que rien, tant dans la littérature scientifique que dans les discours politiques, ne permettait de penser que l'étude des marabouts était « sérieuse ». Les études de D. Cruise O'Brien n'étant pas encore connues et celles de l'ORSTOM étant en voie de concrétisation, il n'y avait pas de raison particulière à choisir les marabouts plutôt que les « coqs de village » qui contrôlaient les cellules villageoises du parti alors dominant, l'UPS. L'idéologie officielle de la modernisation (voir E.J. Schumacher, *Politics, bureaucracy and rural development in Senegal*, U.C.P., 1975) conduisait au contraire à surestimer les nouvelles forces sociales, économiques et politiques. Le quadrillage du territoire par des sociétés de développement, le contrôle administratif direct des populations laissaient penser que le pacte électoral, négocié en 1952 par L.S. Senghor avec les grands marabouts *tidjan* et *murid*, était révolu. Dans les cercles dirigeants sénégalais, les marabouts étaient traités de « grands enfants », parfois un peu remuants, parfois un peu attardés, mais bien utiles pour calmer les émeutes étudiantes en 1968...

Choisir d'étudier « les marabouts » dans un tel contexte, c'était faire un pari exemplaire. C'était en effet considérer l'occultation d'un phénomène (la place des marabouts dans l'État) comme aussi essentielle à la compréhension du politique que de pratiquer ces grandes célébrations politologiques représentées par l'étude de l'appareil de l'État, du parti

dominant ou de la classe administrative. La première leçon de l'ouvrage est dans ce point de vue : ne pas aborder la réalité seulement à travers les discours officiels qui nous ravissent ou nous fascinent en répondant à notre narcissisme occidental, mais aussi à partir des cris des acteurs sociaux dans leur historicité.

La seconde leçon de l'ouvrage est dans l'évolution de ses moyens d'interprétation. A n'en pas douter cela fut certainement plus douloureux. Car, dans un premier temps, ce sont encore les instruments d'analyse classiques qui sont utilisés par l'auteur. Sa thèse de 1976 (*Pouvoir maraboutique et pouvoir politique au Sénégal*, Paris, FNSP) fait appel à trois systèmes référentiels très occidentaux : les catégories de Max Weber pour la politologie, celles de Samin Amin pour l'interprétation du contexte international et de la dépendance, celles de Gramsci pour situer la confrérie, à l'image de l'Église catholique en Italie, comme un appareil idéologique d'État. Lors de la soutenance de la thèse, nous étions quelques-uns à penser que Christian Coulon était un fin chercheur dont les résultats étaient déformés par des concepts interprétatifs inutiles ou mal exploités. A force d'opposer le centre à la périphérie, il se plaçait dans une situation où le risque de dogmatisme n'était pas absent. Or, il est remarquable que *Le marabout et le prince*, qui est une version à la fois nouvelle et simplifiée de la thèse de 1976, ait totalement réussi à dépasser ce qui n'était donc que tics de jeune chercheur ou moyens de se situer.

A travers un plan très simple à base historique, opposant deux situations (celle de la conquête coloniale et celle de la compromission des marabouts avec l'État), avec un texte d'une grande limpidité, usant d'informations précises sans pédanterie, Christian Coulon dit l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur l'histoire des rapports tumultueux des marabouts à l'État colonial ou contemporain. Les interprétations personnelles et les références théoriques sont suffisamment présentes pour que l'on dépasse l'empirisme et l'étude de cas, mais on sent que l'auteur a d'abord choisi de se mettre à la disposition de ses lecteurs et de leur communiquer son expérience. Par cet effort, Christian Coulon a pratiqué une fort juste vulgarisation qui rend le livre lisible par tous ceux qui, sans exception me semble-t-il, sont intéressés par l'histoire récente du Sénégal et de l'Afrique de l'Ouest. A quand la diffusion de l'ouvrage aux coopérants avant leur départ, ou aux amateurs de safari photos au Niokolo Koba ou au Cap Skiring en Casamance ?

La troisième « leçon » de l'ouvrage est dans ses limites qui sont celles de l'africanisme français. Je considère tout d'abord que l'approfondissement historique est trop restreint pour rendre compte des dynamismes réels. Pour moi, la confrontation entre les marabouts et les princes commence au Walo avec Nasir-Al Din, en 1673, et non dans le Fouta Tora, en 1776, avec la révolution toorodo sur laquelle s'ouvre l'ouvrage. Je remarque également que la reconstitution historique intéresse en fait assez peu l'auteur qui est interpellé essentiellement par les phénomènes relatifs au XX^e siècle. Ce faisant, Christian Coulon ne saisit pas toujours en quoi le système maraboutique du début de la période coloniale reproduit les structures fondamentales des monarchies, wolof en particulier. Les structures clientélares modernes, la place des structu-

res de l'imaginaire et des représentations, le rôle de l'idéologie communautariste appartiennent fondamentalement à la culture wolof pré-islamique. Il semble que l'auteur l'ait senti et on lui fera crédit du manque de place pour lui pardonner sa « myopie » relative.

Il y a aussi des problèmes que Christian Coulon n'a pas résolus — mais bien malin celui qui prétendrait les résoudre actuellement. J'ai été particulièrement frappé — parce que j'y réfléchis depuis de longs mois — sur le fait qu'on ne sait comment qualifier le projet — ou plutôt les projets — de société que les marabouts ont tenté de concrétiser. Il y a une ambiguïté fondamentale à lever ici, dans la mesure où les marabouts font de la politique hors du contexte de la gestion de l'appareil de l'État et ainsi hors du contexte que les politologues reconnaissent à titre principal comme relevant du « politique ». C'est là une question, qui pose problème. A maintes reprises, C. Coulon oppose la « société civile » à l'appareil de l'État, laissant entendre que l'autonomie des deux sphères permet aux marabouts de contrôler une partie de la société civile sans toucher directement à l'appareil de l'État, adoptant ainsi une explication de type latino-américain. Du fait de la monopolisation de l'État, tantôt par le colonisateur, tantôt par l'armée, et en raison de l'impossible confrontation, il faut imaginer un nouveau registre où les dominés puissent s'organiser et s'exprimer sans remettre en cause l'ordre établi. Cette analyse faite par la CLACSO pour le « cône sud » de l'Amérique latine n'est pas facilement transposable en Afrique sahélienne où les données intuitives propres à l'expérience du vécu et du divin sont profondément originales dans ce que C. Coulon appelle justement « la maison de l'islam » (p. 289). Notre vocabulaire bute sur la particularité d'une expérience mystique, morale et sociale qui ignore ou recoupe les distinctions que nous avons dégagées de la pratique religieuse chrétienne depuis la Réforme et la Contre-Réforme. Remarquons simplement que la communauté confrérique se veut en cheminement — la confrérie est une « voie », *tariqa'* — et non instituée en assemblée — *ecclesia* —, bien que le glissement de la *tariqa'* à la *daa'ira* complique en fait les configurations des modes d'organisation sociale.

D'autres domaines restent également à préciser. Prenons les rapports de dépendance personnels. L'auteur distingue ici et là des « rapports clientélares », des « liens factionnels », une « organisation partisane »... Il paraît cependant nécessaire de catégoriser de façon plus précise ces diverses situations en étudiant systématiquement comment sont organisées la hiérarchie, la dépendance et la personnalisation de tels rapports, puis comment ces facteurs s'associent. Sur cette base, on comprendra mieux la spécificité des formes d'organisation maraboutique et leur filiation avec certaines formules pré-coloniales. Il faudra également reprendre le concept de « société paysanne » emprunté à Samir Amin (p. 141). Cette société est distinguée de la « société primitive » et de la « société à fermiers ». L'analyse de l'auteur laisserait à penser que l'organisation sociale est d'une grande simplicité. Sorti de la « société primitive », le producteur d'arachides est introduit dans une société paysanne dirigée par les marabouts intervenant comme les intermédiaires ou « courtiers » (p. 143) vis-à-vis de l'appareil d'État. Cette vision évolutive cache en fait une complexité structurelle, liée à la coexistence

de ces trois types de société dans la même formation sociale, voire dans les mêmes pratiques sociales individuelles. Ceci suppose l'émergence graduelle de plusieurs classes au sein d'un monde rural qui n'est plus unitaire, de la vallée du fleuve à la Casamance, et de consciences de classe originales, au moins par rapport aux modèles autochtones et occidentaux. Il faudra également revenir sur la place de l'idéologie dans le système maraboutique, la récente discussion de l'ouvrage de Jean Copans montrant que cette question n'est pas encore éclaircie.

Mais ces réflexions soulignent aussi l'intérêt de l'ouvrage de Christian Coulon pour l'africanisme et les sciences sociales. S'inscrivant dans la lignée des grands travaux du début de ce siècle, ceux de P. Marty et de R. Arnaud en particulier, l'ouvrage relance également le débat scientifique sur des points majeurs tels que l'histoire et les représentations autochtones du pouvoir, l'idéologie et la conscience de classe dans la paysannerie, les systèmes de domination dont A.B. Diop vient de faire une analyse si lumineuse dans *La société wolof* (Paris, Karthala, 1981). Je ne doute pas que sur ces nouveaux thèmes les contributions futures de l'auteur répondront à notre attente.

L'égalitarisme économique des Serer du Sénégal de Jean-Marc Gastellu présente lui aussi, un double intérêt. D'une part, il nous propose la synthèse d'une recherche, conduite depuis 1967, sur les « dynamismes économiques différentiels » dans un des pays Serer restés à l'écart de certaines mutations politiques ou économiques. D'autre part, et plus généralement, il souligne la diversité des modes d'approche et des interprétations — encore timides au plan politique — des chercheurs au sein de l'ORSTOM. Il représente en particulier un exemple remarquablement achevé d'une tendance à lier les recherches de l'ORSTOM à l'Université à l'occasion de préparations de thèses de doctorat. Dans le cas de Jean-Marc Gastellu, le diplôme postulé est une thèse de doctorat d'État en sciences économiques qui exigera de l'auteur une critique de la science économique classique et de la théorie du développement (cf. p. 6 à 9), puis un effort exceptionnel de présentation de la démarche d'anthropologie économique qu'il a adoptée, permettant à la fois de justifier la problématique et de préciser systématiquement (et parfois avec beaucoup d'autocritique) les instruments d'analyse utilisés. La netteté des prises de position a ainsi pour avantage de préciser la place des données quantitatives et qualitatives dans l'interprétation des phénomènes économiques et de renouveler certains concepts. L'égalitarisme est appréhendé comme une tendance globale confrontée à des inégalités toujours renaissantes, le phénomène de domination est envisagé à travers des processus d'accommodation, et certaines catégories, telles celles d'autonomie locale ou d'accumulation différentielle, voient leur usage enrichi.

Le souci de situer la démarche du chercheur dans une perspective de sociologie de la connaissance — voir par exemple p. 363, note 1 — est également lié à une extrême honnêteté intellectuelle. Tout en étant sensible à une problématique marxienne, l'auteur se refuse à se réclamer du marxisme dès lors que « cette analyse n'entraînerait aucune conséquence sur (sa) vie personnelle et quotidienne » (p. 10). Soulignons

enfin l'intérêt d'une lecture anthropologique. Cherchant à « toujours situer les phénomènes économiques dans un contexte global, car parceliser, fragmenter l'analyse, c'est mutiler les faits observés et, par là, ne jamais atteindre leur profonde signification » (p. 10), J.-M. Gastellu met en évidence l'importance des facteurs suivants : il met en rapport les déterminations locales avec les déterminations nationales et internationales ; il approfondit les leçons de l'histoire économique et politique en partant des documents européens du XV^e siècle pour mettre ensuite en évidence les traits spécifiques d'une économie de traite (négrière, puis arachidière) et montre ainsi que les formes de la dépendance ne se sont pas substantiellement modifiées jusqu'à la période contemporaine.

Les résultats sont ainsi à la mesure des exigences assumées. Le politologue sera particulièrement intéressé par la seconde partie de l'ouvrage, relative à « la maintenance de l'égalitarisme économique », (p. 261 à 279). On y trouve en effet des pages traitant de l'influence de la concentration du pouvoir sur la différenciation sociale (en particulier p. 314), de longs développements traitant des modalités de constitution d'une autonomie locale (p. 274 à 302) et une analyse originale du rôle des conversions religieuses dans le renforcement de ces autonomies (p. 457 à 473). A la suite de l'auteur, je soulignerai également l'intérêt d'une « interprétation économique du phénomène de la caste » (p. 773) puis, d'un point de vue plus théorique, la très significative inversion des signifiants selon que le politologue aborde les « structures apparentes » ou les « structures cachées » d'une société. Si, en effet, on se contente d'une lecture superficielle de l'organisation sociale, la société Serer apparaît inégalitaire puisqu'elle souligne les différences entre hommes libres et castés, auxquelles il faudra ajouter, dans le royaume du Sine, la stratification des nobles et des esclaves. Par contre, lorsqu'on analyse les modalités de fonctionnement des unités de production-consommation et la dissociation de ces unités avec les unités d'accumulation, nous sommes conduits à comprendre, à la suite de J.-M. Gastellu, comment est assuré l'égalitarisme économique.

Les deux autres parties intéresseront davantage, d'une part, l'anthropologue, pour la première partie qui traite du système de parenté, du fonctionnement des unités économiques et du contrôle « foncier », et, d'autre part, l'économiste pour la troisième partie. Celle-ci est à la fois la plus aride puisqu'elle analyse des emplois du temps, des distributions de revenus..., mais aussi la plus révélatrice des tensions internes conduisant les conclusions relatives à l'évolution future du système.

Dans cette conclusion, on remarquera surtout la prudence de l'auteur, très en retrait par rapport aux enseignements des deux premières parties. J.-M. Gastellu distingue deux avenir possibles. L'un réside dans la reconduction de la société paysanne actuelle et l'autre dans la « mouridisation » de la société, c'est-à-dire dans l'utilisation de l'islam confrérique sur le même mode que les Wolof voisins du Baol autour des « Mourides » d'Amadou Bamba. Cette seconde option aurait pour avantage de permettre de résoudre le problème de la surpopulation du pays Serer par l'organisation de migrations trouvant de nouveaux « organisateurs » plus adaptés aux contraintes économiques contemporaines (p. 770). Il n'est pas sûr cependant que l'avenir des Serer passe par

cette seule alternative. Quelle que soit la fascination qu'introduit l'islam mouride et ses formes d'organisation, ce n'est pas la seule voie qui s'offre aux communautés rurales. Mon expérience personnelle de situations où le mouridisme est fortement contrebalancé par le tidjanisme (dans l'ancien royaume du Cayor) tend à montrer qu'il n'y a pas simple reconduction, mais des innovations dans les stratifications sociales et l'émergence d'une nouvelle classe d'intermédiaires locaux dont la logique d'intervention est originale car elle adapte les contraintes des jeux islamiques, politiques et économiques, anciens et récents, aux contraintes de la fin du XX^e siècle. Il ne s'agit plus ni du modèle confrérique à la mouride, ni de la société paysanne qui a disparu dans le Sud du Cayor depuis 1970, mais d'une société rurale, partiellement modernisée tout en revendiquant son autonomie dans les prises de décision économiques et politiques.

En ce sens, il est dommage que l'étude de l'auteur s'arrête à la mise en place des communautés rurales depuis 1972, alors qu'elles ont un effet considérable sur les dynamismes d'évolution des sociétés sénégalaises. C'est le premier regret que l'on puisse avoir, même s'il est parfaitement compréhensible que l'auteur ne parle que de ce qu'il a pu personnellement observer ou reconstituer. Le second regret concerne la problématique foncière. Peut-être la relative ambiguïté d'une analyse qui postule deux systèmes de référence (celui des maîtres de terre et celui des cultivateurs) sans vraiment les théoriser est-elle liée au fait que le contrôle de la terre est abordé à travers le « fractionnement des moyens de production » (p. 149 à 225). Je ne suis pas sûr que mon propre modèle distinguant unités d'exploitation, de circulation des produits et de répartition des terres aurait pu permettre de résoudre la nature contradictoire du *lamanat* dans le pays Mbayar, selon que le *laman* est chef ou maître de terre et que les rapports juridiques s'inscrivent entre matrilignages ou au sein de la communauté villageoise. Je crois cependant qu'il est nécessaire d'avoir ici une théorie toujours plus explicite et que J.-M. Gastellu nous apporte des informations essentielles, même si toutes les questions qu'il aborde ne sont pas élucidées.

Le dernier regret sera enfin que nous ayons attendu si longtemps pour obtenir la diffusion de ces résultats et que le mode de présentation, austère, ne provoquera ni la diffusion élargie de l'ouvrage ni sa consultation systématique. Pourtant, ce livre constitue un apport essentiel pour l'anthropologie économique et pour la connaissance de l'Afrique.

Étienne Le Roy

DIA (Oumar), COLIN-NOGUES (Renée) — *Yâkârê. L'autobiographie d'Oumar*. — Paris, F. Maspéro, 1982, 244 p. (Actes et mémoires du peuple.)

Yâkârê est un terme populaire qui signifie : pour tout ce que l'on fait, il faut avoir la patience, le courage de le faire, il faut y mettre tout son effort et penser qu'un jour on arrivera au but. C'est ainsi

qu'Oumar, le héros du livre, l'explique. Et c'est bien effectivement ce qui ressort de son autobiographie recueillie par R. Colin-Noguès.

L'itinéraire d'Oumar qui le mène du village de Sintiane dans le Fouta sénégalais, à Abidjan puis à Paris, ressemble bien pourtant au périple de la misère. Les raisons qui motivent son départ du pays natal, nous dit-il, « sont très simples » : « Nous sommes si pauvres, ce que nous cultivons ne suffit pas. Je voyais des parents qui avaient leurs enfants partis à l'étranger pour les soutenir, c'est-à-dire envoyer un peu d'argent. Moi, j'avais l'âge de voyager, donc je devais aller chercher du travail pour aider ma famille : payer les impôts, payer les habits, payer la nourriture » (p. 86). Mais le voyage en Côte-d'Ivoire et surtout en France a quelque chose de sordide qui ne paraît guère laisser de place à l'espoir : « (...) le voyage a été tellement dur ! Dans six mètres carrés, dix-sept personnes pendant dix-sept jours ! sans manger, sans dormir presque !... ». Et puis le choc des civilisations, comme on dit : les gens qui courent (« C'est la guerre ? » demande Oumar), un monde impersonnel, l'univers autoritaire du foyer des travailleurs, les vieillards délaissés de l'hospice où Oumar trouvera du travail.

Et pourtant le témoignage d'Oumar n'est pas une longue lamentation. Il lutte pour autre chose, non seulement parce qu'il est un militant dévoué de l'UGTSF (Union des travailleurs sénégalais en France), mais aussi parce qu'il est habitué à la vie communautaire, à la discussion, parce qu'il porte en lui cette sociabilité active, si profondément ancrée dans sa culture : « Chez nous, on discute ensemble des problèmes, de tous les problèmes qui touchent au village. Même s'il y a répression, il nous reste toujours, quand même, les petites discussions entre nous » (p. 169). Voilà bien ce qui sauve Oumar et porte son *yâkâré* : être ensemble pour vivre, être solidaire et agir ; la culture de l'*association*. C'est elle qui pousse les élèves de l'école primaire à se regrouper, pour organiser des cours d'alphabétisation au village ou mener une grève ; c'est elle qui crée des réseaux d'aide dans les foyers de la Sonacotra ; c'est elle qui donne à Oumar le goût de « faire quelque chose » auprès des vieux de l'hospice de Clichy où il est aide-soignant : « Non, dit Oumar, ce n'est pas triste de travailler avec ces gens, ils font partie de la communauté. Il ne faut pas les abandonner. Il faut les considérer comme nous » (p. 148).

Cette culture de l'association, Oumar la vit au Fouta, comme dans les situations nouvelles pour lui. Elle est sa réponse à la détresse et elle ouvre des perspectives de lutte. Si elle prend racine dans la tradition, elle se transforme au fil des ans, des lieux, des gens. Finalement, on a l'impression qu'elle domine le mode de vie d'Oumar.

Ce livre est non seulement une autobiographie qui sonne juste, qui semble profondément authentique, c'est aussi une analyse vécue qui met l'accent sur un code culturel qui n'est pas près de mourir.

Christian Coulon

WEIGEL (J.Y.) — *Migration et production domestique des Soninké du Sénégal*. — Paris, ORSTOM, 1982, 133 p. (Travaux et documents de l'ORSTOM. 146.).

Cette monographie d'économie de terrain vient enrichir la littérature déjà fort abondante consacrée au fleuve Sénégal. Elle explique dans un style simple et direct les formes actuelles du travail et de reproduction sociale d'une société largement tributaire aujourd'hui d'une migration vers la France. Cette étude se divise en cinq volets d'égale importance. C'est d'abord le mode de migration qui retient l'attention. La fin de l'économie précoloniale retire au fleuve Sénégal sa fonction économique. D'abord provisoire, la migration va devenir permanente. Weigel insiste sur les modes individuels d'usage et d'accumulation de ces revenus, sur leur rôle structurel (assurer l'autosuffisance alimentaire), mais aussi sur certains usages socio-idéologiques d'ostentation ou d'accumulation « traditionnelle » (bétail).

L'auteur examine ensuite le système de production traditionnel et décrit de près, grâce aux données d'une enquête de temps de travail, l'emploi de la force de travail. Malgré l'importance reconnue aux cultures de décrue (auxquelles vont s'ajouter par la suite les cultures irriguées) il souligne la fonction des cultures pluviales. Mais c'est le faible niveau de la production vivrière qui frappe surtout.

C'est dans la partie suivante, « Organisation foncière et rapports de production », que l'auteur nous explique les fondements sociaux des Soninké : les rapports de production entre aînés et cadets, la nature des captifs. On assiste actuellement à « une reproduction dégradée des rapports sociaux antérieurs » (p. 77).

Cette structure inégalitaire est confirmée par l'examen des modalités et niveaux de la consommation et de l'accumulation. Weigel présente ici de nombreuses données chiffrées et il peut ainsi confronter les ressources externes et les ressources internes et mettre en lumière les usages de l'épargne rapatriée. Mais la migration est en train de se bloquer (l'étude s'est déroulée entre 1977 et 1980) et une nouvelle source de revenus, mais aussi de travail, est en train de se développer sans que l'on puisse prévoir le remplacement des revenus de la migration. Il s'agit de la mise en place de petits périmètres d'irrigation, contrôlés par les paysans bien que supervisés par la SAED dans le cadre des grands projets d'aménagement du fleuve Sénégal. Weigel est plutôt optimiste quant à cette nouvelle forme d'agriculture.

Malgré ses qualités informatives évidentes, cette étude semble assez statique et faire peu de cas de l'ensemble des rapports sociaux. En ce sens ce n'est pas tout à fait de l'anthropologie économique. L'avenir du fleuve qui inquiète tant les Soninké qui se sont organisés de façon originale (voir A. Adams, *Le long voyage des gens du fleuve*, Paris, Maspéro, 1977), et même les chercheurs (C. Meillassoux dans le *Monde diplomatique* de mai 1980), ne semble pas troubler J.Y. Weigel qui pense qu'il y a eu jusqu'à présent plutôt des modifications et non pas des transformations du système ancien. Même si les rapports anciens de domination fonctionnent encore, l'usage de la force de travail vendue

sur le marché international de cette même force de travail s'est singulièrement transformé. La précision de l'enquête doit pouvoir permettre une autre interprétation. Il est en tout cas regrettable que l'auteur parle de façon si tranquille d'une des régions de l'Afrique de l'Ouest promise à un avenir des plus problématiques (voir à ce sujet la brochure « Agir autrement, les paysans du fleuve Sénégal. Des barrages sans retenue » publiée par Frères des Hommes et Terre des Hommes, mars 1982) et qui n'est peut-être pas encore sortie d'une sécheresse dont ne sont évoqués ici que certains aspects.

Jean Copans

environnement africain

cahiers d'étude du milieu et
d'aménagement du territoire

enda — environnement et développement du tiers monde — est une ONGI qui appuie l'auto-développement des groupes de base. Elle intervient dans les domaines de la formation, de la recherche et des publications en matière d'environnement et de développement et organise des échanges d'expériences urbaines et rurales, de connaissances et de techniques entre pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique.

Parmi les publications d'enda :

Nouveaux foyers au Sahel pour épargner le bois de feu, 72 pages, 25 F

Le défi sénégalais, par René Dumont et M.F. Mottin, 72 pages, 30 F

La pharmacopée, composante de l'économie de la santé au Sénégal, par P. Engelhard et L. Robineau, 100 pages, 45 F

Pour l'écodéveloppement : technologies traditionnelles, technologies combinées ?, 472 pages, 120 F

(Ces 4 titres sont diffusés pour l'Europe, les États-Unis et le Canada par les Editions KARTHALA)

Pour tous renseignements, écrire à : ENDA, B.P. 3370, DAKAR, Sénégal.