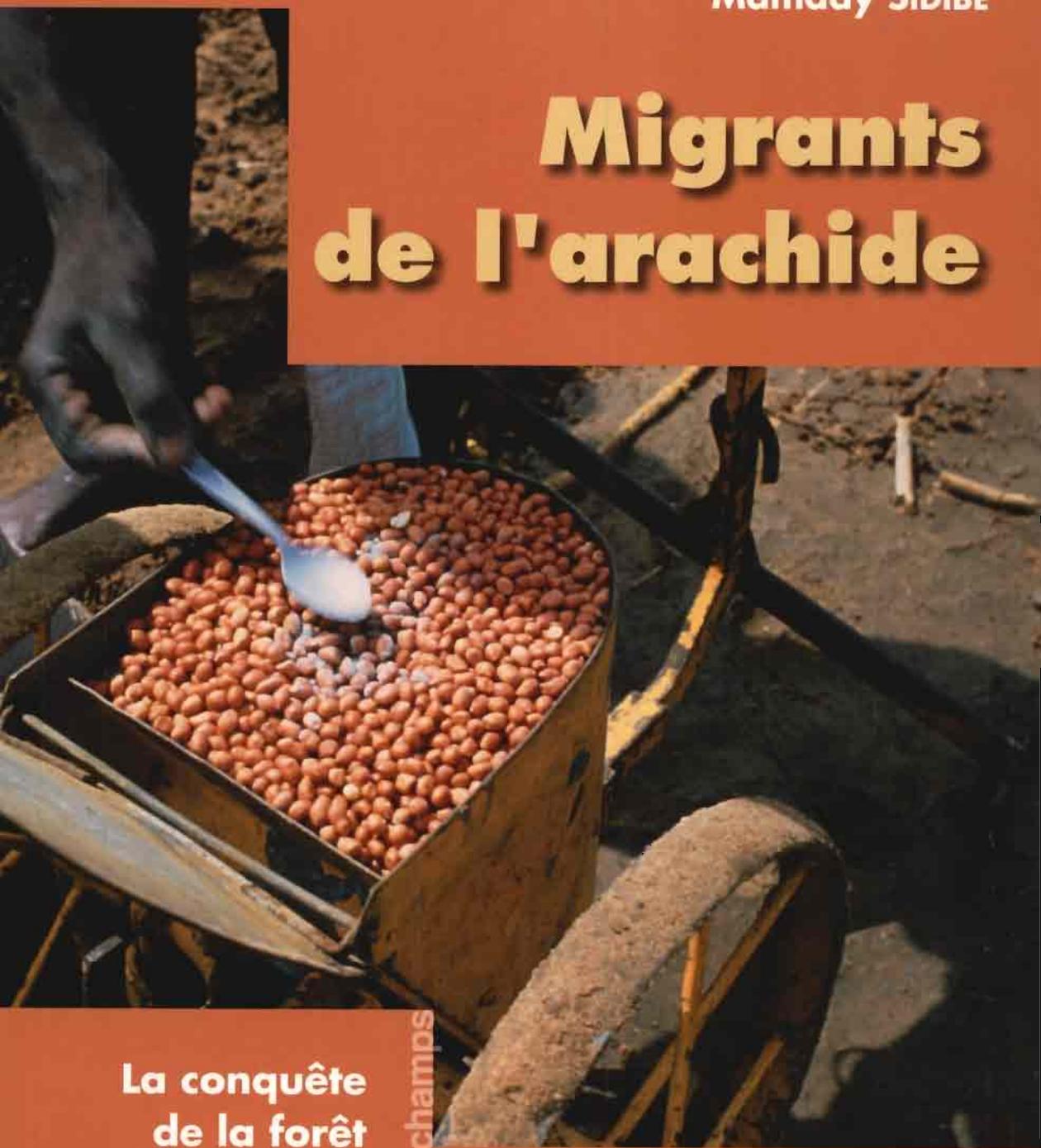


Mamady SIDIBÉ

Migrants de l'arachide



**La conquête
de la forêt
classée de Pata**
Casamance, Sénégal

à travers champs

IRD
Éditions

Migrants de l'arachide

La conquête de la forêt classée de Pata
Casamance, Sénégal

La collection « À travers champs », publiée par IRD Éditions, témoigne des mutations que connaissent aujourd'hui les sociétés rurales et les systèmes agraires des pays tropicaux.

Les études relèvent souvent des sciences sociales, mais les pratiques paysannes sont également éclairées par des approches agronomiques.

Les publications s'organisent autour d'un thème ou s'appliquent à des espaces ruraux, choisis pour leur caractère exemplaire.

Jean BOUTRAIS

Directeur de la collection

Parus dans la collection « À travers champs »

Le risque en agriculture - Collectif

Éditeurs scientifiques : Michel Eldin et Pierre Milleville

Le meilleur héritage. Stratégies paysannes dans une vallée andine du Pérou
Marguerite Bey

Jours ordinaires à la finca. Une grande plantation de café au Guatemala
Charles-Édouard de Suremain

La terre d'en face. La transmigration en Indonésie
Patrice Levang

Paysans Seerer. Dynamiques agraires et mobilités au Sénégal
Éditeur scientifique : André Lericollais

L'innovation en agriculture. Questions de méthodes et terrains d'observation
Éditeurs scientifiques : Jean-Pierre Chauveau, Marie-Christine Cormier-Salem,
Éric Mollard

Le terroir et son double. T Sarahonenana 1966-1992
Chantal Blanc-Pamard, Hervé Rkoto Ramiarantsoa

Partir pour rester. Survie et mutations de sociétés paysannes andines (Bolivie)
Geneviève Cortes

Les deux visages du Sertão. Stratégies paysannes face aux sécheresses (Nordeste, Brésil)
Marianne Cohen, Ghislaine Duqué

Apprivoiser la montagne. Portrait d'une société paysanne dans les Andes (Venezuela)
Pascale de Robert

À la croisée des pouvoirs. Une organisation paysanne face à la gestion des ressources. Basse Casamance, Sénégal.
Pierre-Marie Bosc

Jardins au désert. Évolution des pratiques et savoirs oasiens (Jérid tunisien).
Vincent Battesti

Migrants de l'arachide

La conquête de la forêt classée de Pata
Casamance, Sénégal

Mamady Sidibé

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE
POUR LE DÉVELOPPEMENT

collection À travers champs

Paris, 2005

Préparation éditoriale et coordination

Corinne Lavagne

Mise en page

Bill Production

Maquette de couverture

Michelle Saint-Léger

Maquette intérieure

Catherine Plasse

Photo de couverture

IRD/Y. Paris ;

Travaux des champs (arachide), Sénégal.

Sauf mention particulière, toutes les photos sont de l'auteur.

La loi du 1^{er} juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

© IRD Éditions, 2005

ISSN : 0998-4658

ISBN : 2-7099-1565-0

à Amadou Sidibé « Djidji »

Remerciements

Bien plus qu'un simple souci de sacrifier à la tradition, je suis très heureux d'exprimer ici ma reconnaissance à toutes les personnes qui m'ont permis de mener à bien ce travail de recherche.

En acceptant de m'accueillir, de répondre inlassablement à mes innombrables questions, en partageant avec moi leurs doutes et leurs certitudes, les paysans saloum-saloum m'ont beaucoup appris ; ils savent tout ce que ce travail leur doit, qu'ils soient assurés de ma profonde gratitude.

Je voudrais également la témoigner à Bernard Charlery de la Masselière et à Gora Mbodj ; la confiance qu'ils m'ont accordée, leurs remarques toujours heureuses m'ont permis d'aller au bout de ce travail.

À Sylvie Fanchette, je voudrais exprimer mes remerciements les plus sincères pour son soutien considérable, sa disponibilité, ses conseils et suggestions.

D'une rare sympathie, André Lericollais et Jacques Richard n'ont jamais cessé de me soutenir et de m'encourager ; leurs observations, remarques ou critiques m'ont toujours été bénéfiques. Qu'ils trouvent ici le témoignage de ma reconnaissance. Celle-ci va aussi à Ibrahima Sow de la Novasen. Sa disponibilité, son souci constant de me mettre dans de bonnes conditions de travail m'ont énormément touché. Du Saloum à la forêt de Pata, sans son aide inestimable, celle de ses collaborateurs et de tous les encadreurs, je n'aurais jamais pu mener toutes les enquêtes de terrain. C'est aussi l'occasion de remercier très sincèrement Abdoul Aziz Sow de la Sonacos pour sa disponibilité.

À André et Jacqueline Alméras, je voudrais également dire combien j'ai été touché par leur sollicitude et leurs encouragements.

Par une relecture minutieuse du manuscrit, par ses conseils avisés et ses suggestions, Jean Boutrais a beaucoup contribué à la publication de cet ouvrage. Je voudrais lui exprimer mes vifs remerciements. Ces remerciements s'adressent aussi aux membres de l'UMR « Dynamiques rurales » – Jean Pilleboue,

Monique Barrué-Pastor, Marie-Claude Cassé, Dominique Coquart, Alain Bonnassieux et Arlette Pech en particulier – et à celles et ceux qui m'ont apporté leur soutien tout au long de ces années de recherche.

Enfin, et c'est pour l'affirmer davantage, j'ai à cœur de dire ma profonde gratitude à mes chers parents – qui m'ont tant apporté, à qui je dois tant – pour l'intacte confiance qu'ils me témoignent, à ma chère épouse, dont l'engagement à mes côtés ne s'est jamais démenti, à mon oncle, mes frères et sœur pour leurs constants encouragements et leur soutien indéfectible.

Sommaire

Préface	11
Glossaire	15
Introduction	21
Partie 1 Les paysans du Saloum et l'arachide : la permanence d'une histoire	25
Partie 2 Du Saloum à Pata : causes de la migration, enjeux de la colonisation agricole	79
Partie 3 Les migrants et les autochtones dans la forêt	141
Partie 4 Une autre lecture du rapport des migrants à l'espace	207
Conclusion	259
Bibliographie	265
Annexes	275
Résumé français	285
Résumé wolof	291
Sigles	293
Table des illustrations	295
Table des matières	297



Préface

Il y a une trentaine d'années, le Saloum, que j'arpentais de mes premiers pas de chercheur, était encore un front actif de l'expansion arachidière. Le cœur du pays wolof un peu plus au nord, point de départ des premières migrations de part et d'autre du premier axe historique du réseau ferroviaire auquel l'arachide doit une part de sa fortune, souffrait déjà d'une image de désolation. Uniformité des paysages, bâclage des travaux agraires, usage extensif et minier des ressources naturelles y constituaient la vulgate d'un double discours très dévalorisant, sur le pays et ses habitants d'un côté, et sur l'arachide de l'autre. Si, en limite du Ferlo, les franges sèches et désolées du Kayor pouvaient légitimer une telle appréciation, surtout après la grande sécheresse au tournant des années 1960-1970, l'histoire agraire de ces vieux pays m'avait révélé au contraire une réelle capacité des agriculteurs à valoriser les multiples facettes d'un espace apparemment lisse et sans nuances : le paysan wolof pouvait soutenir la comparaison avec son voisin serer. Les théories qui fixaient dans ces années-là le cadre interprétatif du développement avaient fait de l'arachide le vecteur de la sujétion paysanne à un ordre colonial et néo-colonial : elle serait responsable de la désagrégation des structures sociales et de la dégradation des environnements. On pouvait effectivement s'inquiéter, à cette époque, d'une tendance fâcheuse vers la monoculture de l'arachide, mais on pouvait aussi regretter à la fois l'abandon, par les politiques publiques, de ces espaces relativement peuplés et l'important transfert de leurs ressources, à travers le système des *ris-tournes*, vers les zones privilégiées de la conquête agricole, le Saloum et les Terres neuves de l'est : le vieux pays wolof n'était donc pas si improductif. Depuis, même la recherche s'y est peu investie. Par les effets du hasard, j'ai moi-même quitté le Sénégal pour les hautes terres de l'Afrique orientale, hauts lieux de paysanneries denses et fortement territorialisées, pratiquant une agriculture intensive associant dans une riche combinaison cultures vivrières et cultures pérennes, préservant les sols de l'érosion par d'importants aménagements fonciers et, pour certaines, gérant la ressource en eau par d'ingénieux systèmes d'irrigation ; bref, apparemment à cent lieues de l'agriculture extensive wolof.

Le travail de Mamady Sidibé a le premier mérite de nous ramener vers l'actualité de cette histoire arachidière que nous croyions « arrêtée » aussi bien dans son interprétation que dans sa capacité à porter le dynamisme paysan. Mamady Sidibé nous transporte aux marges récentes de la frontière agricole de l'arachide en nous invitant à revisiter le rôle primordial que la culture joue dans la « wolofisation » des territoires, qui transgresse les limites ethniques, et dans la recherche de nouvelles activités, anticipant la fin du mouvement qui sera aussi « la fin de la terre ». Certes, on ne quitte pas les principes élémentaires de la culture extensive, de cette progression irrésistible qu'un siècle bientôt de modernisation agricole au Sénégal a consacrée dans le rapport établi entre les paysans et l'État, et que renforcent la croissance démographique et les changements climatiques.

La terre, c'est d'abord celle de la forêt de Pata, dernier résidu de la mise en réserve coloniale devenue Domaine national, qui, avec la loi du même nom, donne encore à l'État sénégalais et à ses différentes composantes régionales ou locales l'illusion de pouvoir gérer les affectations foncières et la possibilité d'entretenir ce despotisme décentralisé qui constitue une part de son mode de gouvernement. On voit cependant qu'ici rien ne fonctionne comme prévu et que l'État perd le contrôle de la situation. Ce sont les communautés paysannes wolof, dans leur mode d'organisation interne, qui imposent leurs nécessités et détournent à leur profit les vieilles recettes clientélistes. La redoutable efficacité de leurs techniques de conquête et de mise en valeur des terres déborde toute stratégie contraire. Elle bénéficie ici, ce qui n'est pas nouveau, de la faiblesse endémique de l'activité pastorale, qu'aucune politique n'a jamais pu protéger face à l'avancée des cultures ; mais aussi, dans cette région de Haute-Casamance jamais vraiment intégrée, de l'éloignement du pouvoir central.

Le propos serait banal si l'on n'avait affaire qu'au dernier avatar de l'extension arachidière, popularisée auprès du public étudiant par une série de cartes dynamiques publiées dans de nombreux ouvrages et dont Mamady Sidibé nous donne l'état actualisé. Mais l'auteur nous en dit beaucoup plus : sur la nature même du rapport que les Wolof entretiennent avec l'arachide, qu'il faut bien considérer aujourd'hui comme un patrimoine communautaire et non plus comme un expédient ; mais, surtout, sur toutes ces formes nouvelles de dérivation de la logique extensive, qui sont autant d'expressions embryonnaires d'une post-modernité à mettre au crédit des paysans eux-mêmes. L'idée patrimoniale contredit totalement les tendances désincarnées de la statistique nationale qui, de plus, en bonne fille de la colonisation, s'intéresse essentiellement aux exportations : les chiffres montrent un recul de la production, interprété, là encore selon une bonne logique coloniale, comme une désaffection des paysans envers l'arachide. On oublie simplement, et Mamady Sidibé nous en donne de nombreux exemples, que l'arachide a de multiples usages locaux, et que, face aux incertitudes structurelles du marché international, les producteurs ont su orienter leur produit vers le marché intérieur, capacité qui leur a toujours été plus ou moins déniée, sinon dans le cadre restreint de l'échange domestique. La riche et savoureuse cuisine sénégalaise, pour ne prendre que

cet exemple, a parfaitement su tirer parti des qualités gastronomiques et nutritionnelles de l'arachide ; d'où un commerce actif ! Et l'on s'étonne encore de voir l'auteur conduit à le qualifier de « parallèle ». Cette conception patrimoniale passe également du produit au territoire. Les échanges et les aller-retours entre le Saloum et la forêt de Pata, entre les terroirs d'origine et les nouvelles implantations, sont autant d'indices sur l'orientation donnée à ces processus migratoires : ils traduisent une inquiétude sur la possibilité de mener encore plus loin le front pionnier, et un sentiment partagé que « le temps de la vie facile est fini ». On passerait ainsi, selon l'expression heureuse de l'auteur, « de la migration à la mobilité créatrice », celle qui permet de tirer parti de la pluri-territorialité et de ses ressources dont les agriculteurs eux-mêmes savent qu'elles doivent être renouvelées. La gestion même des conflits entre les différentes communautés présentes dans la forêt de Pata – ou ce qu'il en reste – montre bien qu'on est entré dans un temps de composition et de négociation, qui rompt avec la dynamique agressive de la conquête. Bien plus, le milieu rural n'est plus l'unique horizon du *gnitatou bagane* (« ratisser large pour grappiller quelque chose »), dont Mamady Sidibé marque l'identité wolof : la mobilité devient urbaine et se met au service de la pluri-activité ; sous des formes encore très classiques, mais de plus en plus systématiques, renforçant sinon transgressant le lien entre le rural et l'urbain, dont on sait par ailleurs qu'il est une condition *sine qua non* du changement social et politique en Afrique. Certes, ces nouvelles orientations restent incertaines quant à leur devenir, mais l'enjeu est que la frontière perde son caractère agricole pour, en d'autres lieux et sur la base d'autres activités, ne conserver que sa dynamique sociale et économique.

Au-delà donc de cet espace très limité de la forêt de Pata, en voie de disparition, Mamady Sidibé rejoint des questions plus universelles. Son analyse est portée par une (trop) rare qualité d'écriture, par la fermeté de la démonstration et, en tant que Sénégalais, par une expérience intime et non intellectuelle de l'identité wolof mais aussi nationale dans sa relation au produit et au mouvement qu'il engendre. Il démontre magistralement qu'on peut, dans de vieilles outres, mettre de l'huile nouvelle, d'arachide bien entendu !

Bernard Charlery de la Masselière
Professeur des Universités
Directeur de l'Institut français de recherche en Afrique (Ifra-Nairobi)

Glossaire

Transcription francisée

Badolo : les *badolo* constituent la masse des paysans qui n'avaient qu'un droit d'usufruit sur les terres qu'ils exploitaient. Ils étaient alors considérés comme « ceux qui n'ont pas de moyens », traduction littérale de *badolo*.

Bambey : champs clôturés où sont parqués les animaux pendant la saison sèche.

Bana-bana : commerçants ambulants. On les retrouve sur les marchés, en ville, dans les grands carrefours, etc. Ils proposent une gamme plus ou moins variée de marchandises.

Bathiane : travailleur saisonnier spécialiste du battage de l'arachide. Les *bathiane* sont des Peul firdou essentiellement, ils viennent de la région du Fouladou. Ils sont aussi appelés Firdou.

Borom barké : « maître des bénédictions » (littéralement). Ces dernières années, il y a eu un glissement de sens ; sont aussi appelés comme tels tous les paysans qui ont un statut socio-économique important.

Borom keur : chef de concession. Il s'occupe de la gestion des terres et de l'organisation des dépenses dans la concession.

Borom Ndiel : chef de ménage qui réside dans une concession.

Botou : les enfants mariés qui sont soutenus par leur père, notamment pour le matériel agricole et l'allocation des parcelles.

Cheikh : dans la confrérie mouride, statut donné à un adepte qui a montré sa piété et son dévouement. Le *cheikh* a sous son autorité des *talibé*, il est en quelque sorte le représentant du khalife dans une zone donnée.

Confrérie : regroupement de musulmans qui partagent une même *tarikha*. Le Sénégal compte cinq grandes confréries religieuses : les tidianes, les mourides, les niassènes, les khadres et les layènes.

Daara : groupement de concessions où sont implantés des *talibé*. Les marabouts mourides ont créé des centaines de *daara* dans les zones pionnières pour accueillir des *talibé*. Ces *daara* ont progressivement donné naissance à des villages. Le mot désigne aussi une école coranique.

Daba : houe ; instrument aratoire utilisé pour gratter le sol.

Dalasi : la monnaie gambienne ; 1 dalasi vaut 20 F CFA. Le franc CFA est la monnaie sénégalaise ; 1 euro vaut 655 F CFA.

Diam : désigne un captif dans la société wolof traditionnelle. Aujourd'hui, la distinction maître/captif est plutôt symbolique et idéologique.

Dimb : nom wolof de *Cordyla pinnata*. C'est l'un des rares arbres que les arachidiers ne défrichent pas, compte tenu de l'importance de ses gousses dans l'alimentation en milieu rural.

Dior (sols) : sols sur dunes ou épais matelas de sable ayant une texture très sablonneuse qui les rend légers, meubles et perméables.

Djihad : guerre sainte (dans la religion musulmane).

Fi lèqe lamigne damoule, laye dou diekh ! : « Lorsqu'on a droit à la parole, on peut toujours se justifier, avancer des explications ! »

Firdou : travailleur saisonnier spécialiste du battage de l'arachide, aussi appelé *bathiane*.

Foratoukate : désigne littéralement « ceux qui ramassent » ; on peut appeler ainsi les « glaneuses » qui viennent grappiller des graines d'arachides dans des champs fraîchement récoltés.

Gallé : désigne concession ou maison (en toucouleur).

Gamou : manifestation religieuse célébrant la naissance du prophète Mohamed. Tivaouane, la ville sainte des tidianes, accueille à cette occasion des dizaines de milliers de fidèles.

Le terme désigne aussi une veillée religieuse organisée par un marabout. Chaque année, il y a des centaines de *gamou* à travers tout le Sénégal.

Geuleu-geuleu : mini-car en mauvais état que les migrants achètent pour s'investir dans le secteur du transport.

Gnitatou bagane : c'est le principe de « ratisser large pour grappiller quelque chose ». Les Saloum-Saloum sont enclins à faire référence à leur statut matrimonial pour expliquer ce principe : avoir plusieurs épouses est une manière de mettre des atouts de son côté. Chaque épouse est perçue comme dotée d'une « chance » qui est différente de celle de ses co-épouses. Comme elles vivent toutes au domicile conjugal et sous l'autorité du mari, celui-ci espère tirer quelque bénéfice de cette diversité de chances.

Le nombre d'enfants par concession traduit aussi ce principe. Le père de famille formule l'espoir que, parmi toute sa progéniture, il y en a certains qui réussiront dans la vie.

Guerté : arachide en wolof ; toutefois, la pâte d'arachide se dit *tiga dégué* ; *tiga* étant le mot qui désigne arachide dans la langue mandingue.

Keur : concession ou maison. Un *keur* peut compter un ou plusieurs ménages.

Khalife : celui qui dirige une confrérie religieuse. Il est responsable de tous les adeptes. Chez les mourides par exemple, c'est le khalife qui donne les ordres de soumission aux *talibé*.

Korité : fête musulmane célébrant la fin du Ramadan (un des cinq piliers de l'islam). Le Ramadan dure 29 à 30 jours. La fête constitue une occasion de retrouvailles. Chacun met des habits neufs, présente ses « excuses » à ses parents, ses amis et prie pour que tout le monde puisse célébrer la fête l'année suivante.

Ku khiif lékine wa niaw : proverbe wolof qu'on peut traduire ainsi : « Celui qui a (très) faim se soucie peu de la manière de manger. »

Léwal : s'approprier des terres en refusant de reconnaître les droits du prêteur.

Louma : marché rural hebdomadaire. Les *louma* sont en général créés le long des axes routiers. Ce sont des lieux où se déroulent d'importantes activités commerciales, des lieux de rencontre et d'échange.

Magal : signifie commémoration en wolof. Au Sénégal, le plus grand Magal est celui de Touba. Sa célébration correspond au départ en exil de Cheikh Ahmadou Bamba (fondateur du mouridisme) au Gabon en 1895. Il dure trois jours et draine plus d'un million de personnes.

Manébare : manœuvres qui travaillent dans les secco pour la mise en sacs de l'arachide et son chargement dans les camions.

Masla : art de négocier habilement en gardant profil bas jusqu'à atteindre l'objectif recherché.

Mbame : un *mbame* (âne en wolof) équivaut à deux sacs d'arachides dont le poids avoisine 100 à 120 kg. Les sacs d'arachides étaient transportés à dos d'âne vers les zones de commercialisation. Les performances agricoles des paysans se mesurent par le nombre de *mbame* obtenus dans la campagne.

Mbindane : saisonnier contractuel qui travaille exclusivement pour le *ndiatigué* pendant l'hivernage, moyennant un salaire payé à la fin de la campagne. En ville, le terme désigne les bonnes qui travaillent dans les maisons moyennant un salaire.

Momèl : appropriation à la suite d'un défrichement (droit de hache) ou d'un héritage.

Mouride : adepte du mouridisme, une des plus importantes confréries religieuses du Sénégal ; Touba est la capitale des mourides.

Moustafir : homme qui est toujours en déplacement, qui vend des services. Les *moustafir* symbolisent les Saloum-Saloum attirés par la pratique de plusieurs espaces à la fois.

Ndap lou rève thi ngèye meuna am dara : « C'est dans un grand bol qu'on peut avoir quelque chose. »

Navet : hivernage ou saison des pluies ; il dure 3 mois à 5 mois, suivant les régions. *Navet* a donné *navétane*.

Navétane : travailleur saisonnier, durant l'hivernage. Traditionnellement, les *navétane* sont des paysans de pays limitrophes venus pour travailler dans le bassin de l'arachide. Aujourd'hui, ce sont essentiellement des Sénégalais qui quittent un village pour aller hiverner dans un autre.

Par extension, les *navétane* désignent aussi de nos jours les tournois de football organisés dans les régions du Sénégal pendant l'hivernage.

Ndama : race locale de bovin. Un Ndama pèse 300 kg environ, il est de petite taille et trypano-tolérant.

Ndiap : « attrapes »/réserves foncières obtenues grâce à des défrichements sommaires effectués dans la forêt.

Ndiatigué : chef de carré qui engage un ou plusieurs saisonniers.

Ndiende : appropriation obtenue par achat auprès d'un détenteur de *momèl*.

Ndiguel : terme wolof désignant un mot d'ordre ou un ordre de soumission donné par un marabout à ses *talibé*.

Ndink : prêt d'une parcelle pour une durée indéterminée.

Ndogal : prêt d'une parcelle pour une durée déterminée.

Négou yalla : la mosquée ; la maison de Dieu (littéralement).

Neup-nepeul : arrondir les angles, négocier avec délicatesse.

Niak pékhé, pékhé la : proverbe wolof : « À défaut de ce que l'on veut, on se contente de ce que l'on a ».

Niassène : adepte de la confrérie niassène ; Kaolack est la capitale des niassènes.

Niébé : haricot. Il est utilisé dans la préparation de plats comme le *tierré bassi* (couscous de mil accommodé d'une sauce à base de pâte d'arachide).

Norane : saisonnier qui travaille pendant la saison sèche. Les *norane* n'ont pas de métier précis, ils font tout ce qu'on leur demande, pourvu qu'ils gagnent de l'argent.

Norr : saison sèche. Pendant le *norr* (7 à 9 mois suivant les régions), certains paysans travaillent rarement, c'est quasiment une saison morte ; c'est aussi – assez souvent – la période des vaches maigres dans les villages. *Norr* a donné *norane*.

Nouyo : signifie littéralement « saluer ». Le terme est aussi employé lorsqu'un groupe de fidèles rend visite à un marabout.

Penc : le mot a une double signification ; il désigne un espace central, mais aussi une construction en bois qui sert de « grand-place ».

Sangara : bière de mil ; eau-de-vie.

Santhiane : désigne l'ensemble des colons qui s'implantent dans un nouvel espace.

Santhie : dans le cadre d'une colonisation agricole, ce terme désigne une nouvelle implantation (humaine), un regroupement de colons dans un nouvel espace.

Secco : hangar aménagé dans certains villages qui sert de point de collecte pendant la période de commercialisation de l'arachide. On peut également y stocker des semences.

Serigne : marabout ou guide religieux.

Sourga : saisonnier ou actif dépendant. Il travaille pour le compte de son *ndiaticigué* – un certain nombre de jours dans la semaine – et reçoit, en contrepartie, un lopin de terre et des semences.

Tabaski : fête musulmane commémorant le sacrifice d'Abraham. À cette occasion, chaque chef de ménage doit sacrifier un mouton (s'il en a les moyens). Une partie de la viande est destinée aux démunis. C'est un jour de pardon et de communion, une occasion de retrouvailles entre membres d'une même famille, entre musulmans.

Talibé : disciple d'un marabout. Les jeunes qui apprennent le Coran dans les écoles coraniques sont aussi *talibé*, tout comme ceux qui font chaque matin du porte-à-porte pour mendier, en récitant des versets du Coran.

Tamkharite : fête commémorant l'arrivée du Prophète Mohamed à Médine. Au Sénégal, elle se déroule le soir ; à cette occasion, les enfants (ou même certains adultes) se travestissent et vont demander des cadeaux dans différentes maisons de leur quartier ou de leur village. Dans chaque famille, on prépare un bon *tierré*.

Tangana : « c'est chaud » (littéralement) ; désigne une baraque sommairement aménagée où l'on vend du café, du lait, du pain, des omelettes, etc.

Tarikha : désigne la voie suivie (choisie) par une confrérie religieuse.

Tass yakar bakhoul, ku ko def guiss ko : proverbe wolof : « Décevoir les espoirs de quelqu'un n'est pas une bonne chose, celui qui le fait le paiera un jour. »

Téfanké : marchand spécialisé dans la vente de petits ruminants ; par extension, le mot désigne aussi ceux qui se déplacent en permanence pour acheter et vendre.

Tidiane : adepte de la confrérie tidiane. Tivaouane est la capitale des tidianes.

Tiédo : dans la société traditionnelle wolof, les *tiédo* désignent les personnes apparentées à la famille royale. Ils constituaient le bras armé des aristocrates.

Tierré : couscous de mil ; il existe plusieurs plats à base de *tierré*. À l'occasion de la Tamkharite, quasiment tous les Sénégalais mangent du couscous le soir.

Waralé : bovin issu du croisement entre un zébu et un Ndama ; il pèse 400 kg environ.

Wird : ensemble d'invocations particulières que récitent les adeptes d'une confrérie religieuse. Au Sénégal, chaque confrérie a son *wird*.

Ya fi seuss mo lèye takha falo : « S'il y a un seul candidat pour briguer un poste, il sera élu. »

Yeurmendé : éprouver de la pitié.

Yone wi moque na : « Le chemin a été suffisamment emprunté. »

Ziarra : visite pieuse que des fidèles rendent (annuellement) à un guide religieux.

Le Saloum, l'arachide et les Saloum-Saloum

Introduction générale

Au Saloum, cœur du bassin de l'arachide, la lecture du paysage agricole à la fin des années 1990 a révélé l'importance inhabituelle de cultures comme la patate, le maïs, le *niébé*, etc. L'arachide qui occupait habituellement – avec le mil – la majeure partie des superficies cultivées était absente dans beaucoup d'exploitations ou présente en faible quantité. Dans plusieurs villages, les champs laissés en friches constituaient un autre fait dont le caractère flagrant pouvait difficilement échapper à tout voyageur parcourant les campagnes du Saloum. Cette transformation des paysages agricoles n'était pas le seul point commun entre les villages, il y en avait un autre, lié à la démographie. En effet, des milliers de paysans – des familles entières – étaient partis, laissant des concessions à moitié vides. Qu'étaient-ils devenus ? Avaient-ils, de guerre lasse, abandonné l'arachide et s'étaient-ils insérés dans les filières migratoires en direction de Dakar (pour adopter l'économie urbaine), de l'Europe ou des États-Unis ? En fait, il n'en était rien. Dans la douzaine de villages visités, une réponse revenait le plus souvent : « Ils sont partis en Casamance » ; plus précisément : « Ils sont partis dans une forêt du Fouladou. » Il est apparu très vite que la migration vers la région Sud constituait ainsi la réponse la plus fréquemment apportée par les paysans saloum-saloum à la « crise » arachidière.

Les Saloum-Saloum sont l'émanation de divers groupes humains (Wolof, Toucouleur, Peul, Turka, etc.) venus s'installer au début du ^{xx}e siècle au Saloum. En ce temps, cette région se présentait comme une vaste forêt. Son choix n'était pas le fruit du hasard ; il avait été guidé par le fait que l'administration coloniale avait jeté les bases d'une mise en valeur de cette zone en y construisant le chemin de fer. En effet, tirer des bénéfices de la culture arachidière supposait d'être proche des zones présentant de bonnes potentialités physiques mais aussi disposant d'infrastructures permettant une évacuation de la récolte à moindre coût. De ce point de vue, le Saloum était la région idéale : immenses réserves foncières, bonne pluviométrie, sols légers favorables à la culture de l'arachide, zone portuaire importante et ville carrefour (Kaolack).

L'objectif de ces groupes humains était d'y cultiver l'arachide. À ce moment-là, ils étaient des acteurs allogènes, c'est-à-dire, en référence à la définition qu'en donne Guy Di Méo (1991 : 266), qu'ils envisageaient l'espace comme « un produit, un domaine d'intervention, un enjeu ou un support, un objet physique ou économique (...) ». Dès leur établissement dans le nouvel espace, ils se sont investis dans un processus de territorialisation. Année après année, avec la concrétisation de leur projet migratoire centré sur la culture de l'arachide, ils ont tissé avec cet espace des liens intenses, réussi à lui donner une personnalité et ainsi créé un nouveau territoire de l'arachide. Ces acteurs allogènes se sont par conséquent transformés en acteurs endogènes, c'est-à-dire « qui s'identifient à l'espace, le considèrent soit comme un substrat, une mémoire vivante de leur culture, soit comme le générateur, le creuset de leur civilisation sur lequel se greffent les dimensions économiques et politiques de leur existence » (Di Méo, 1991 : 266). Autrement dit, ils ont progressivement noué des relations fortes avec un territoire perçu au départ comme un simple potentiel à exploiter. Le Saloum est devenu un espace chargé de symboles qui a contribué à leur épanouissement, à leur promotion socio-économique et à la consolidation des cellules familiales. Ayant pris part à la construction d'un territoire auquel on les associe désormais clairement, qui les identifie et les distingue (aussi parle-t-on de Saloum-Saloum), ils peuvent être considérés comme un « groupe social territorialisé », c'est-à-dire qui a su transformer, au fil du temps, un espace pour en faire son territoire et qui entretient avec celui-ci des liens intenses tissés au cours de plusieurs décennies.

En Casamance, la forêt classée de Pata (fig. 1) qu'ils investissent depuis le début des années 1980 est un espace doublement approprié, par l'État d'une part, par les populations autochtones d'autre part. Son appropriation par l'État remonte à 1950, année de son classement. C'est la notion de « terres vacantes et sans maîtres » qui a sous-tendu les politiques de classement menées par l'administration coloniale. Cette dernière a considéré que toutes les zones non occupées en permanence étaient des zones vides d'hommes. Or, comme le montre Jean-Pierre Raison (1968 : 10), « le concept de zone vide n'a rien d'objectif (...) pour un paysan africain ou asiatique une zone n'est souvent pas vide dès qu'elle est tant soit peu peuplée (...) ». Les notions de propriété ou d'immatriculation sur lesquelles repose la confiscation d'espaces par l'État, dans sa volonté de constituer son territoire et de le différencier de celui des populations, sont apparues avec la colonisation. En Afrique, les rapports entre les populations et leur espace ont été sous-tendus par l'idée d'appropriation : mis en valeur ou pas, matérialisé de manière concrète ou non, l'espace est toujours celui d'un individu ou d'un groupe social ; il peut faire l'objet de multiples usages, complémentaires ou exclusifs, et de diverses représentations. Il existe donc là une différence fondamentale entre les notions de propriété et d'appropriation. À l'étroitesse de la première s'oppose la flexibilité de la seconde qui ne se traduit pas forcément en terme physique ou par une occupation effective et permanente de l'espace. Voilà pourquoi, comme l'affirme encore Jean-Pierre Raison (1968 : 19), « (...) il n'existe pas pour ainsi dire, dans le monde tropical, de terres qui ne soient pas l'objet d'une certaine appropriation ». Autrement dit,

aucun espace n'est véritablement vacant. Si cette proposition est acceptable, nous pouvons comprendre, d'une part, que les populations autochtones n'aient jamais véritablement renoncé à leurs droits d'usages, au sens large, et admettre, d'autre part, que les processus de colonisation agricole se déroulent toujours dans des zones déjà plus ou moins appropriées.

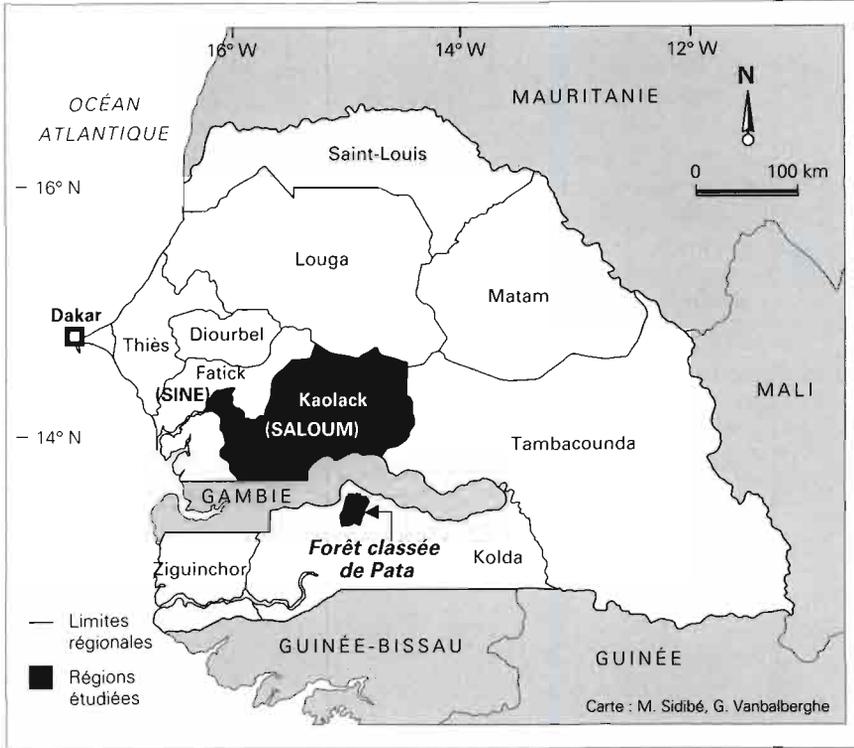


Fig. 1 –
Le Sénégal : situation
du Saloum et de la forêt
classée de Pata.

Avec la migration des Saloum-Saloum, la forêt de Pata est par conséquent en cours d'une troisième appropriation. La question que ce nouveau processus pose peut être ainsi déclinée : pourquoi et comment un « groupe social territorialisé » décide-t-il de se réapproprier un espace doublement approprié ? À partir de cette question initiale, on peut aussi s'interroger sur les relations migrants/autochtones (à propos de l'espace « Pata ») mais aussi sur les rapports qu'ils entretiennent avec l'espace migratoire.

En prenant le chemin du Saloum au début du xx^e siècle, les divers groupes sociaux qui sont devenus plus tard les Saloum-Saloum étaient encouragés dans leur entreprise par l'intention de cultiver l'arachide (pour la plupart) ou alors de trouver de nouvelles aires de pâturage. Comment peut-on interpréter aujourd'hui la migration de leurs descendants ? En quittant les fronts stabilisés du Saloum

pour les fronts ouverts du Fouladou, ont-ils développé un seuil d'identité à l'arachide (c'est-à-dire un niveau d'attachement) supérieur au seuil d'identité territoriale, ou alors leur migration s'inscrit-elle dans une stratégie plus vaste ?

C'est à la compréhension de ce nouveau processus migratoire, à la mise en exergue des situations singulières qu'il véhicule, que nous nous attacherons dans cet ouvrage.

Pendant longtemps, l'étude des phénomènes migratoires s'est limitée à une analyse séparée des zones de départ et d'arrivée. Cette démarche « dichotomique » semble trop réductrice. Elle a eu tendance à reléguer au second plan le migrant ou à le figer dans un seul espace. Dans ce travail, nous considérons la migration comme un processus continu : le migrant n'est pas coupé de sa région de départ, il élargit son espace, reproduit ou développe de nouvelles pratiques aussi bien spatiales, économiques que sociales. Nous aborderons la migration à travers son caractère dynamique, autrement dit sa capacité à faire évoluer des situations sociales et des espaces. C'est dans leurs rapports multiformes avec l'espace migratoire, c'est-à-dire la somme des espaces investis, de l'espace de départ à l'espace d'arrivée, que nous avons suivi les migrants.

Les paysans du Saloum et l'arachide : la permanence d'une histoire

Partie 1



Le développement des cultures de rente en Afrique a été souvent présenté comme une œuvre de l'administration coloniale. Selon les tenants de la thèse « dépendantiste », l'introduction du café et du cacao en Côte d'Ivoire et de l'arachide au Sénégal – pour ne citer que ces pays – traduit la spécialisation des économies dans les cultures de rente et l'instauration d'un mécanisme de dépendance par rapport au capitalisme mondial. Ils font également remarquer que ces cultures commerciales sont le symbole d'une économie extravertie (AMIN, 1971). De telles positions ne sont pas infondées ; l'administration coloniale a sans doute contribué au développement – sur une grande échelle – des cultures de rente en Afrique. Il n'est pas dans notre intention de nier ici des faits largement étudiés (MBOUJ, 1990). Il y a toutefois une nuance importante à faire ressortir ; ne pas remettre en cause la responsabilité de l'administration coloniale n'exclut pas de rechercher d'autres facteurs explicatifs. L'ampleur qui a été donnée à cette responsabilité conduit, le plus souvent, à renoncer à un tel exercice. Par ailleurs, l'analyse de la filière arachidière a été souvent menée au seul niveau macro-économique, c'est-à-dire que la situation a été appréhendée du seul côté de l'État et des bénéfices qu'il pouvait réaliser avec cette rente. Or, l'une des caractéristiques principales de la production arachidière, c'est qu'elle est assurée par les exploitations familiales.

Ces constats appellent un certain nombre d'interrogations. Comment cette culture a-t-elle pu gagner quasiment la moitié des superficies cultivées en quelques décennies ? Quel rôle les paysans ont-ils joué dans le processus d'expansion arachidière, et pourquoi ?

Pour répondre à ces questions, il nous faudra examiner les facteurs qui fondent l'attachement des paysans saloum-saloum à l'arachide, en situant l'analyse aux échelles du Sénégal et du Saloum, afin de marquer le cadre et le contexte dans lesquels a lieu notre réflexion. Celle-ci nous conduira à étudier aussi les systèmes de production appliqués au Saloum. Quelles significations recouvrent-ils pour les paysans, et dans quelle mesure permettent-ils de lire leur attachement à l'arachide ?

Les Saloum-Saloum et l'arachide : les fondements d'un attachement paysan

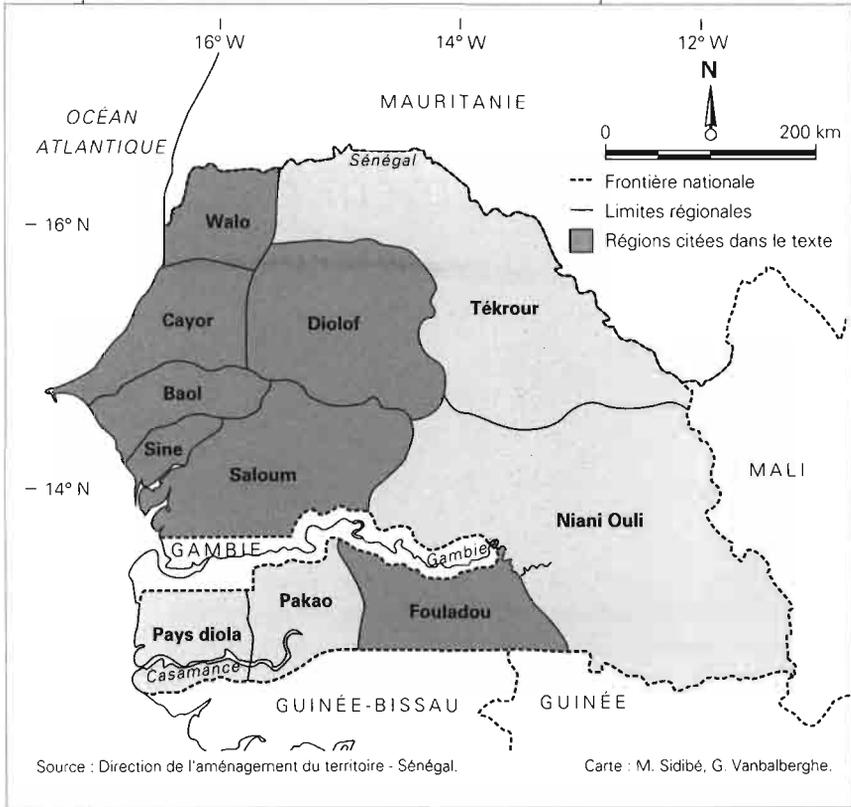
Au début du xx^e siècle, le Saloum était encore un espace presque vide d'hommes où les forêts s'étendaient à perte de vue (PÉLISSIER, 1966). Dans quelle mesure l'arachide est-elle intervenue dans sa territorialisation ?

Comparé au Cayor et au Diolof – régions situées plus au nord – (fig. 2), le Saloum présentait une grande disponibilité foncière et de meilleures conditions pluviométriques ; il a été deux fois plus arrosé sur la période 1920-1949. Avec ses sols ferrugineux tropicaux peu lessivés, mais aussi son ouverture sur la mer (permise par le fleuve qui lui a donné son nom), le Saloum s'avérait être une région idéale pour la culture de l'arachide. Elle a ainsi attiré des milliers de migrants. Dans les années 1920 déjà, le gouverneur du Cercle est frappé par « une affluence inaccoutumée » (DAVID, 1980 : 47). En 1926, Kaolack (sa capitale) devient le principal port arachidier du Sénégal et une ville commerciale dynamique où les transactions ont pris beaucoup d'importance. Dans les années 1930, le Saloum compte (avec le Sine) 23 % des superficies cultivées en arachide et sa part dans les exportations augmente régulièrement ; à la veille de la Seconde Guerre mondiale, celle-ci se chiffre à 44 % (VANHAEVERBEKE, 1970).

Au milieu des années 1940, le Saloum devient la première région agricole du Sénégal (MBODJ, 1990) et les populations « sont acquises à la culture de l'arachide » (PÉHAUT, 1974 : 463-464). Les flux migratoires en direction de la région vont continuer ; en l'espace d'un demi-siècle, sa population a été multipliée par quatre – passant de 65 000 habitants en

La territorialisation peut se définir comme le processus de transformation d'un espace non structuré en un territoire.

Le territoire est un espace structuré, pratiqué et investi de sens par des groupes humains.

Fig. 2 –
Les régions historiques
du Sénégal.

« La frange pionnière est unifiante, elle a pour conséquence d'intégrer des unités culturelles distinctes, elle tend à réaliser une conjonction »

(GUICHONNET et RAFFESTIN, 1974 : 27).

1904 à 269 000 en 1958 – alors que celle des autres régions a connu une croissance moins spectaculaire, exceptée la région de Dakar (ancienne région du Cap-Vert). En quelques années, le Saloum est devenu une région de convergence de plusieurs populations ; dans ce front pionnier, Philippe DAVID (1980 : 47) distingue au moins dix groupes originaires des pays limitrophes mais aussi des régions septentrionale et occidentale du Sénégal. Pour comprendre ce qui « faisait lien » entre toutes ces populations hétéroclites, il est nécessaire de prendre en compte la construction identitaire qui se fait avec le *frontier* (frange pionnière) (KOPYTOFF, 1987). En effet, au-delà de toutes leurs différences, c'est d'abord le projet arachidier qui unit ces populations hétéroclites et engage progressivement la transformation du Saloum en « territoire de l'arachide ».

Pourtant la signification de cette culture, le rôle social qu'elle joue pour les paysans ont été rarement abordés dans la plupart des travaux

consacrés à la filière. Pendant longtemps, l'État ou les experts qu'il a chargés des études d'évaluation sur la filière arachidière ont mis l'accent sur la position dominante de cette culture ou préconisé la recherche d'alternatives. Karim Gaye, alors ministre du Développement rural (en 1960), suivant les conclusions d'une étude menée par la Cinam-Sereses (citée par Mbodj, 1992 : 99) dénonce la domination de l'arachide alors qu'elle constituait largement la base de l'économie sénégalaise ; elle représentait plus de 80 % des exportations, employait 87 % de la population active, couvrait la moitié des terres cultivées et son traitement représentait 42 % du chiffre d'affaires de l'industrie sénégalaise (CASSWELL, 1984 : 40 ; PÉLISSIER, 1966 : 30-31). Dans les années 1980-1990, beaucoup de chercheurs voient la sortie de « crise » dans l'adoption d'une autre spéculation, sans préciser laquelle. BONNEFOND et COUTY (1988 : 320) parlent de « l'essoufflement d'une production qui a longtemps joué un rôle moteur dans le mouvement économique du pays et qui n'a pas été remplacée ». En conclusion de leur ouvrage *L'arachide au Sénégal, un moteur en panne* (1997), Claude FREUD *et al.* écrivent : « Il faut trouver des alternatives à l'arachide. » Ils soulignent par ailleurs la baisse considérable de la part de l'arachide dans les exportations. Quant à l'État, il attribue le recul de la production constatée ces vingt dernières années à « une désaffection des paysans envers l'arachide ».

Toutes ces analyses témoignent d'un fait : lorsque l'on évoque la culture arachidière, c'est toujours pour parler des tonnages obtenus, des exportations, du chiffre d'affaires de l'économie sénégalaise ou de la crise qu'elle traverse. Pour saisir les facteurs qui fondent ou entretiennent l'attachement des paysans saloum-saloum à cette culture, nous prendrons quelque distance avec une telle perspective qui introduit une distinction entre le produit et les producteurs, sa valeur commerciale et son cachet symbolique ou encore sa portée sociale.

Le sens de l'attachement : contrainte administrative ou volonté paysanne ?

Pendant la Seconde Guerre mondiale, la force de travail était devenue un facteur limitant alors que le besoin en corps gras de la métropole

était de plus en plus important. Toutes les colonies furent appelées à participer à l'effort de guerre. Au Sénégal, le tonnage en arachide devait être porté à un bon niveau pour la satisfaction de la demande. L'encadrement administratif a donc été décisif pour faire venir des *navétane* du Soudan ou de la Guinée, notamment entre 1943 et 1944. Le Gouverneur général Boisson a même parlé de « bataille de l'arachide » pendant cette période. À ce sujet, les phrases qu'il a adressées au Gouverneur Calvel du Soudan sont éloquentes :

« Je vous demande des *navétane*, du mil, du bétail, le reste est moins important. Je tiens à ce que vous répondiez à ce que je vous demande parce qu'il faut l'obtenir (40 000 *navétane*). Je tiens à vous faire comprendre la simplicité de la situation mais aussi ce qu'elle a de tragique... » (DAVID, 1980 : 223-224).

En même temps, il est nécessaire de souligner que l'utilisation de la contrainte pour faire venir les *navétane* a toujours été un sujet de controverse entre les autorités elles-mêmes. Les deux années, 1943 et 1944, pendant lesquelles la contrainte administrative a été utilisée peuvent être présentées comme des années particulières. En effet, le procédé a été dénoncé par les plus hautes autorités coloniales et il n'a pas pu être reconduit en 1945, malgré l'insistance des membres du Comité central de propagande de l'arachide et du président de la chambre de commerce de Dakar, M. Turbé. Aussi bien le ministre des Colonies, le Gouverneur général de l'A.O.F que le Gouverneur du Sénégal ont pris leurs distances par rapport à l'utilisation de la contrainte (DAVID, 1980 : 246-247).

« Il m'est pénible de constater que votre politique d'encouragement des *navétane* volontaires que vous ne m'aviez pas exposée dans le détail ait abouti au résultat pratique de recourir de nouveau au recrutement forcé. Vous connaissez ma répugnance à l'emploi d'un tel système et n'était l'effort de guerre qui nécessite intensification (production) des arachides, je vous *confirmerai* les termes de ma lettre 5816 du 31 mars 1944. Votre pessimisme me contraint à vous accorder l'autorisation sollicitée à la condition expresse qu'il ne sera recouru à cette forme condamnable du travail que lorsque tous autres moyens auront été épuisés » (le ministre des Colonies en réponse à une correspondance que le Comité central de propagande de l'arachide lui a adressée).

« Ce n'est pas la pression administrative qui permettra de revenir aux tonnages d'avant-guerre... » ; « Plus question de recrutement forcé, les recommandations de la conférence de Brazzaville seront observées » (le Gouverneur général Cournarie).

« Je ne veux que des *navétane* volontaires » (le Gouverneur Dagain).

En réalité, l'utilisation de la contrainte n'a pas été une pratique systématique. Au contraire, certaines autorités coloniales ont davantage souscrit à une mobilisation volontaire des *navétane*. Mais il y a une autre nuance fondamentale à introduire : le paysan n'est pas le *navétane*. Certes, dans certains cantons wolof, des chefs de canton ont exercé une coercition envers les paysans pour bénéficier des bonnes grâces du pouvoir colonial (Mbodj, 1990), mais l'efficacité de cette politique était limitée, ce qui avait d'ailleurs poussé l'administration coloniale à recourir à des travailleurs saisonniers.

Par ailleurs, en se lançant dans la culture arachidière, le paysan n'avait pas pour simple objectif de payer l'impôt *per capita* puisqu'il cultivait plus d'arachides qu'il n'en fallait. L'argument de la pression fiscale, repris dans beaucoup de travaux, est donc à relativiser (Mbodj, 1990). En instaurant un impôt, l'administration coloniale avait aussi fait un pronostic clairvoyant : le paysan ne cultivera pas l'arachide pour payer l'impôt uniquement – ce qui se serait traduit de fait par une faible expansion des superficies arachidières ; s'il en a l'opportunité, il étendra ses champs et utilisera les revenus de l'arachide pour satisfaire d'autres besoins. C'est exactement ce qui s'est passé.

En effet, les paysans ont très vite compris qu'ils pouvaient améliorer leurs conditions de vie avec l'arachide. Même si l'adoption de cette culture consacre leur entrée dans l'économie monétaire – avec toutes ses incertitudes –, ils ont ainsi transformé ce qui passait aux yeux de beaucoup comme une contrainte, l'obligation de cultiver l'arachide pour payer l'impôt, en un facteur de changements. En revanche, pendant les années où les infrastructures de transport ne lui permettaient pas d'acheminer sa production aux lieux de vente à un coût relativement faible, le paysan cultivait l'arachide pour payer l'impôt en priorité. Pour comprendre un tel comportement, il faut se rappeler que le coût du transport de la production par animal de bât sur 100 km représentait environ 67 % du prix au port d'évacuation (VANHAEVERBEKE, 1970 : 100).

L'introduction de l'arachide a contribué largement à la redistribution des statuts socio-économiques et politiques. Les esclaves libérés de leurs maîtres et les *badolo* (paysans) ont trouvé dans cette culture un moyen inespéré d'émancipation accélérée. Ils se sont positionnés dans les circuits commerciaux et ont pris parfois la place des aristocrates déchus de leurs prérogatives. On a noté également l'implication des *liédo*, anciens bras armés des aristocrates. L'ardeur qu'ils ont manifestée dans la culture de l'arachide a considérablement affaibli le jugement sévère de l'administration coloniale à leur propos : « hommes

sans foi ni loi, ennemis de tout travail, buveurs d'absinthe et de *sangara* (bière de mil) mais d'une bravoure à toute épreuve... Il va de soi que le pays n'était pas cultivé par eux » (PÉLISSIER, 1966 : 110, citant une notice sur le Sénégal datée de 1876).

« L'extraversion », ou l'arachide comme culture à vocation multiple

Au Saloum, les enquêtes menées à l'échelle de notre échantillon (150 paysans) montrent qu'en moyenne près de 70 % des revenus agricoles monétaires de 1998 ont été obtenus grâce à la culture arachidière. Une autre étude (FREUD *et al.*, 1997 : 70) effectuée à une plus vaste échelle a aussi montré que « l'arachide demeure, bon an mal an, la source de revenu la plus sûre » pour les paysans. Toutefois, cette fonction ne peut masquer l'intérêt que les paysans en particulier (les Sénégalais en général) portent à l'arachide pour quatre autres raisons au moins : son utilisation dans l'alimentation de la famille (comme aliment d'appoint), dans celle du bétail, le rôle social de premier ordre qu'elle joue, aussi bien dans les villages que dans les villes, et son intérêt en tant que produit commercial : sur le marché local, la graine oléagineuse se vend bien.

L'ampleur de ces différents aspects peut se mesurer à travers l'étude du commerce parallèle, de la consommation intérieure et de la dimension sociale de l'arachide.

Commerce parallèle et autoconsommation de l'arachide

Avec la libéralisation de la filière, les commerçants privés qui interviennent dans le circuit dit informel ou marché parallèle se montrent beaucoup plus entreprenants. Contrairement aux opérateurs privés stockeurs (OPS) agréés par la Sonacos ou aux coopératives (réunies au sein de l'UNCAS) qui sont soumis à des quotas de collecte, sont tenus de couvrir une zone géographique précise et d'acheter l'arachide en coque uniquement, les commerçants privés se distinguent par plusieurs particularités. Ils sillonnent des marchés ruraux hebdo-

madaires – parcourant ainsi des centaines de kilomètres – et achètent toutes sortes d'arachide (en coques, décortiquées ou des rejets de tri). Grâce à leur sens des affaires et à leur « agressivité », ils se comportent comme de véritables professionnels et n'hésitent pas à acheter un peu plus cher que le prix officiel. Par ailleurs, ils travaillent quasiment toute l'année (330 jours environ), alors que le commerce officiel dure au maximum 130 jours. En achetant des quantités de plus en plus importantes – certains grands commerçants collectent parfois plus de 2 000 tonnes – ils se positionnent comme des maillons essentiels de la filière. D'ailleurs, la Délégation de la Commission européenne au Sénégal tout comme le gouvernement du Sénégal (2003) notent que le marché parallèle tenu par les commerçants privés « absorbe près de 30 % du volume de la production commercialisée ».

Diokoul Mbelbouck, Passy, Ndrané Escalé, Dinguiraye, Mabo, etc., El. O. S – grand commerçant basé à Kaolack – connaît bien les *louma* (marchés ruraux hebdomadaires) qui se tiennent dans ces différents villages ; depuis sept ans, il les fréquente régulièrement pour acheter du *guerté* (arachide). Suivant les marchés, la quantité et la qualité de l'arachide achetée varient, mais pour lui : « L'essentiel, c'est d'en acheter. » Certaines années, ses achats avoisinent les 1 500 tonnes. C'est dans des mini-cars qu'il achemine les sacs d'arachide jusqu'à Kaolack pour les stocker temporairement. L'arachide est ensuite vendue à des commerçants du marché central ou du marché « *guedj* » de Kaolack ; à leur tour, ces derniers la revendent au détail à des huiliers artisanaux, à ceux qui fabriquent de la pâte d'arachide, font de l'arachide grillée, etc. : l'éventail de la clientèle est large et la demande existe. Le circuit informel s'avère donc indispensable pour le développement du petit commerce centré sur l'arachide.

Pour mieux comprendre le dynamisme du commerce informel, il est nécessaire d'analyser son évolution dans le temps long. Par ailleurs, dans la mesure où c'est le circuit informel qui assure l'approvisionnement du marché intérieur, son couplage avec l'autoconsommation permet d'évaluer l'ampleur de la consommation intérieure. D'après les statistiques officielles, celle-ci représentait 85 000 tonnes en moyenne entre 1960 et 1979, alors que la production arachidière totale était de 900 000 tonnes en moyenne. Pendant la période 1980-2003, la moyenne de la production est passée à 680 000 tonnes et celle de la consommation intérieure à 240 000 tonnes. Il y a eu une baisse de 25 % de la production moyenne et une augmentation substantielle de la consommation intérieure, qui a été multipliée par trois quasiment. Toutefois, l'utilisation des statistiques officielles requiert une grande prudence, compte tenu de la méthode de collecte fondée assez sou-

vent sur des extrapolations abusives – ce problème de fiabilité a été fort justement souligné par FREUD *et al.* (1997) Aussi, pour avoir une idée un peu plus précise de la consommation intérieure, nous avons pris en considération les données relatives à la collecte contrôlée. Ces données obtenues auprès du service Contrôle de gestion de la Sonacos sont relativement fiables ; elles correspondent aux quantités réellement achetées par la société. Entre 1960 et 1979, le taux de collecte réalisé était de 77 % en moyenne ; les quantités alors destinées à l'autoconsommation et au commerce parallèle concernaient moins du quart de la production nationale. La situation est totalement différente sur la période 1980-2003 : le taux de collecte est tombé à 46 %. Compte tenu des évolutions croisées enregistrées (c'est-à-dire baisse de la production et de la collecte et augmentation de la consommation intérieure), cette chute des quantités collectées ne peut pas (simplement) être attribuée au recul de la production. En réalité, elle est significative de l'évolution de la consommation intérieure et résulte à la fois de l'accroissement démographique – la population sénégalaise est passée de 2,5 millions d'habitants environ en 1960 à près de 10 millions en 2001 – et d'un autre facteur essentiel à prendre en compte : l'importance de l'arachide dans le patrimoine culinaire sénégalais.

Les usages locaux de l'arachide

En l'état ou transformée, l'arachide constitue l'un des produits les plus consommés au Sénégal. Dans les villages du Saloum, elle sert de condiment le plus souvent, car le poisson ou la viande y sont rarement préparés. Les plats cuisinés à base de mil ou de riz sont souvent accommodés d'une sauce à base de pâte d'arachide. Fabriquée à partir de graines grillées qui sont ensuite passées au moulin, la pâte d'arachide ou *tiga dégué* se vend bien ; elle est utilisée dans la préparation de beaucoup de plats.

Plats à base de pâte d'arachide

En milieu paysan, le *niéling* est le plat le plus connu ; il est préparé avec de la semoule de mil accompagnée d'une sauce à base de pâte d'arachide. Les idées reçues sur le *niéling* sont à nuancer. Elles tendent à dire que c'est en période difficile que le paysan « revient » à son *niéling*. Ce n'est pas tout à fait exact, c'est un plat consistant. Il per-

met au paysan de pouvoir travailler le plus longtemps possible. Pendant la traite, le paysan achète du riz, non seulement dans un souci de diversifier son alimentation, mais aussi parce qu'il ne travaille pas. 63 % des paysans interrogés préfèrent manger du *niéling* pour aller aux champs. Ils déclarent « être plus productifs dans la journée ».

Parmi les autres plats dont la préparation se fait aussi bien dans les villes que dans les villages, on distingue :

- le *mafé* : c'est du riz blanc accompagné d'une sauce à base de pâte d'arachide, de légumes et de viande ; il constitue, après le *tiébou dieune* (riz au poisson), l'un des plats les plus consommés au Sénégal. Dans les gargotes, les femmes en préparent deux à trois fois par semaine, et dans les maisons, une à deux fois ;
- le *dakhine* : la préparation de ce plat nécessite beaucoup de *tiga dégué* ; il est mélangé avec un peu de riz, de la viande, des oignons, du poisson séché, du poisson fumé, du bouillon de bœuf, de la tomate concentrée, du piment, du tamarin, etc. ;
- le *tierré bassi* : c'est un couscous de mil accompagné d'une sauce à base de pâte d'arachide, de tomate concentrée, de *niébé*, de légumes et de viande ;
- le *ngalakh* : il s'agit d'une bouillie de mil accompagnée d'une sauce à base de pâte d'arachide, de pain de singe, de sucre, de sucre vanillé, de noix de muscade et d'un peu de fleur d'oranger. Pendant le mois de Ramadan, certaines femmes préparent ce plat pour en offrir une partie à leur belle-famille ; il est aussi consommé à l'occasion des fêtes de Tabaski, de Korité ou de Pâques.

Lorsque l'arachide n'est pas transformée en *tiga dégué*, elle peut être aussi utilisée dans la préparation de beaucoup d'autres plats parmi lesquels :

- le *tierré mboum* : c'est un couscous de mil avec une sauce à base d'arachide crue pilée et mélangée avec du chou vert, du poisson ou de la viande et des épices ;
- le *lakhou bissap* : il se prépare avec des arachides crues pilées, de la semoule de mil, du poisson sec, du poisson fumé, des oignons, des tomates fraîches, beaucoup de feuilles de *bissap* (variété d'hibiscus) et du tamarin ; c'est un plat conseillé en cas de fatigue, de paludisme ou de grippe ;
- le *mbakhalou Saloum* : c'est un plat typique du Saloum, il se prépare avec du riz mélangé avec de l'arachide crue pilée, du poisson séché, du poisson fumé, de la tomate, des oignons et du piment ;

- le *sombi guerté* : il s'agit d'une bouillie obtenue à partir d'un mélange de riz et d'arachide crue pilée ; les femmes qui allaitent en mangent pour favoriser la sécrétion lactique.

Gourmandises à base d'arachide

L'arachide compte aussi parmi les gourmandises les plus consommées au Sénégal. Sur les marchés, dans les quartiers des villes, les gares routières ou les carrefours, les vendeuses de *guerté thiaf* (graines décortiquées grillées et salées) sont de plus en plus nombreuses. Le *thiaf* – comme disent les jeunes – est vendu dans de petits sachets ou emballé dans du papier. Depuis quelques années, certaines marchandes qui ont leurs étalages dans le quartier du Plateau (le cœur de Dakar) le mettent dans des bouteilles pour une question d'esthétique et pour mieux attirer la clientèle.



Vente de gourmandises
sur l'avenue Georges-
Pompidou à Dakar.

La plupart des marchandes vendent aussi du *guerté soucar* (arachides préparées avec du sucre) ou du *ngato guerté* (gâteau à base d'arachide et de sucre caramélisé).

Quant au *guerté khote* (arachides en coque grillées), il se vend bien pendant l'hivernage. Il s'agit de gousses fraîches (en vert) généralement cultivées dans les jardins. On note de plus en plus dans les rues des grandes villes sénégalaises, la présence de vendeurs ambulants qui mettent le *guerté khote* dans un panier.

Il y a aussi le *guerté bakhal* (arachides en coque bouillies avec de l'eau salée), vendu surtout dans les gares routières, et le *guerté kimb* (graines décortiquées que l'on croque en l'état) qu'on retrouve dans tous les marchés du Sénégal.

La trituration artisanale

Dans la filière arachidière, on compte également un autre secteur en constant développement : la trituration artisanale. Elle s'effectue dans des presses fabriquées localement par les forgerons ou des menuisiers métalliques. Les presses se composent d'une cage cylindrique dotée d'un couvercle (qui sert de piston) sur lequel est disposée une tige dont le fonctionnement est relié à un levier horizontal.

La trituration artisanale nécessite plusieurs étapes. Une fois décortiquée, l'arachide est moulue, avant d'être passée à l'étuve – ce qui fait office de cuiseur est composé d'un fût contenant de l'eau et dans lequel est intégré un dispositif pour l'étuvage.



L'arachide est
d'abord moulue.

Le fût est placé sur un feu de bois sans cesse attisé ; la vapeur d'eau dégagée assure la cuisson de la mouture.



Cuisson
de la mouture.

Après cuisson, l'artisan met la mouture dans des sacs de riz récupérés (en polypropylène) et les empile dans la cage de la presse jusqu'à ce que celle-ci soit pleine. Elle est ensuite fermée avec le couvercle.

Lorsque l'artisan visse la tige à l'aide du levier horizontal, le couvercle s'enfonce et exerce une pression de plus en plus forte sur les sacs empilés ; avec la compression, l'huile s'écoule par une ouverture réalisée au bas de la cage cylindrique et est recueillie dans un bidon placé en contre-bas. Il s'agit là de la première pression à chaud.



En tournant le levier horizontal, l'artisan exerce une pression sur les sacs de mouture empilés pour produire de l'huile.

Les blocs de tourteau obtenus sont récupérés et pilés par des femmes pour la deuxième pression à chaud.

Le développement de la trituration artisanale, malgré le problème de santé publique que pose la présence d'aflatoxines dans l'huile brute, témoigne de l'accroissement de la demande dans les zones rurales. Même si dans la lettre de politique de développement de la filière arachide (2003), les autorités ont évoqué la nécessité de renforcer le contrôle sur les huiliers artisanaux, la présence de ces derniers dans des zones comme Touba ou le Saloum (régions où l'on note la présence de grands guides religieux) rend le problème plus difficile à résoudre. L'huile est vendue essentiellement sur les marchés ruraux hebdomadaires (*louma*) dans des bouteilles ou des bidons de récupération, à raison de 550 ou 600 F CFA le litre.

À Léona Niassène (quartier de Kaolack) ; Cheikh N. dispose d'une presse et d'un atelier sommaire dans sa concession. Ce sont ses enfants et ses *talibé* (disciples) qui s'occupent des différentes opérations ; ses belles-filles pilent le tourteau avant la deuxième pression. Il pratique cette activité (héritée de son père) depuis très longtemps. En moyenne, il obtient 30 litres d'huile pour 100 kg d'arachide coque, avec des graines de mauvaise qualité (des rejets de tri), et environ 35 litres pour 100 kg avec des graines d'assez bonne qualité. La quantité de tourteau est aussi fonction de la qualité des graines utilisées et varie entre 10 et 15 blocs pesant chacun 4 kg environ. Il vend le tourteau issu des bonnes graines à des bergers principalement (120 F CFA le kg), et celui issu des mauvaises graines à des éleveurs de poussins (60 F CFA le kg).

La transformation artisanale n'est pas uniquement destinée à produire de l'huile alimentaire. Il y a aussi l'huile qui est utilisée pour la fabrication du « sabou wolof » (savon traditionnel). Le principe de trituration est le même, mais la qualité de l'arachide diffère. Pour l'extraction de cette huile, les artisans achètent des graines de très mauvaise qualité, communément appelées « guerté sabou » (littéralement, « arachide qui sert à fabriquer du savon »), composées de graines pourries, cassées ou immatures et de coques vides.

Le savon est obtenu à partir d'un mélange entre huile brute, soude et eau. Dans un premier temps, la soude est mélangée à l'eau, 24 heures avant la fabrication du savon. À ce premier mélange, on ajoute de l'huile, et le tout est battu jusqu'à l'obtention d'une pâte assez compacte. Cette pâte est déposée sur une table avant d'être découpée en petits morceaux. Ces morceaux sont ensuite transformés en boules avec soin et mis à sécher. Jaunes au départ, les boules deviennent blanches en séchant au soleil. Avec 5 litres d'huile, 1 kg de soude et 1,5 litre d'eau, on peut obtenir entre 50 et 55 boules de savon.



Fabrication du « *sabou wolof* » dans un hangar du marché « *Guedj* » de Kaolack.

Au marché « Guedj » de Kaolack, les boules sont mises dans des sacs de 50 kg ; chaque sac en contient 40 et est vendu à 5 000 F CFA, soit 125 F CFA l'unité. Des marchands viennent les acheter pour les revendre sur les marchés ruraux hebdomadaires à 150 F CFA l'unité. Il s'agit là de la première qualité de savon ; la seconde qualité est fabriquée avec de l'huile obtenue lors de la deuxième pression « à chaud » ; les boules sont moins jolies et moins blanches ; elles sont vendues à 50 F CFA l'unité.

La fane d'arachide

Si les graines d'arachide font l'objet de multiples préparations et transformations destinées à la consommation humaine, les fanes quant à elles sont devenues très importantes dans l'alimentation des animaux de traction. Les paysans interrogés au Saloum mesurent unanimement tout le travail de ces animaux devenus essentiels dans l'agriculture ; leur efficacité dépend aussi de leur bonne alimentation. La valeur accordée à la fane amène d'ailleurs les paysans à choisir les variétés qui en produisent beaucoup. C'est ainsi qu'à la place de la 55-437 qui

a un cycle végétatif de moins de 100 jours, donc plus adapté à des régions où l'hivernage est écourté (nord du Saloum par exemple), de plus en plus de paysans choisissent la 73-33 qui a un cycle un peu plus long (plus de 100 jours), mais produit des fanes de meilleure qualité.

Les fanes ont également une grande importance dans l'alimentation des chevaux utilisés pour le transport en milieu urbain – il s'agit notamment des charrettes qui permettent le transport des marchandises aux abords de certains marchés ou encore des « watire » (calèches) qui assurent une bonne partie du transport urbain à Rufisque.

La pratique de l'élevage en milieu urbain repose aussi sur l'utilisation de la fane d'arachide, très appréciée par les moutons.

Le rôle social de l'arachide

En plus de son importance dans l'alimentation des hommes et des animaux, l'arachide tient un rôle social majeur au Sénégal. Dans les villes, ce rôle se mesure à l'importance de tous ceux qui travaillent dans le secteur informel lié à l'arachide : transformation artisanale, fabrication et vente de pâte d'arachide, fabrication du savon, vente d'arachide sous diverses formes, vente de fanes, décorticage, vannage, etc. En contribuant ainsi à la création de divers petits emplois, l'activité arachidière est aujourd'hui essentielle pour des dizaines de milliers de personnes.

Pour distribuer les semences dans les villages (et espérer être remboursées), les deux sociétés arachidières – la Sonacos et la Novasen – font également appel aux opérateurs privés de semences (OPS). En effet, ce sont en général des hommes dignes de confiance dont le charisme est reconnu de tous et qui sont en mesure de fournir une caution financière. Ils disposent aussi d'une solide assise sociale et politique et jouent le rôle d'intermédiaires entre les sociétés et les autres paysans (car les OPS peuvent aussi être de grands arachidières). Pour ce faire, ils reçoivent d'importantes quantités de semences (et d'engrais parfois), qu'ils doivent distribuer à leur tour. Avant même la livraison des semences, leurs concessions ne désemplissent pas, les paysans à la recherche de semences viennent en permanence les rencontrer pour ne pas être oubliés dans la distribution, ou alors pour en avoir une

quantité substantielle. Des relations sont vite tissées, les alliances réactivées, le passé commun des parents rappelé. Leurs concessions deviennent des lieux de rencontre et d'échange ; de leur côté, les femmes ne manquent pas d'aller rendre visite à celles des OPS pour plaider la cause familiale.

Après la distribution des semences, certains paysans sont contents, d'autres le sont moins, mais tous, quelle que soit la quantité obtenue, se mettent au travail dans les champs. Tout au long de l'hivernage, l'arachide donne vie au village, la population villageoise augmente avec l'arrivée des travailleurs saisonniers ; les places publiques connaissent un surcroît de fréquentation ; après une journée remplie passée aux champs, les paysans y viennent, qui pour se reposer, qui pour engager la conversation. Les travailleurs saisonniers se réunissent également pour faire du thé et échanger des informations sur les conditions de travail et les méthodes utilisées par les différents *ndiati-gué* (employeurs). À la récolte succède la période de commercialisation, un moment très attendu par les paysans. C'est pendant cette période que l'animation du village est la plus importante : de petites fêtes sont organisées ici ou là pour célébrer la fin de l'hivernage, des radio-cassettes distillent la musique des chanteurs sénégalais, des séances de lutte sont organisées, on assiste également aux finales des tournois de football ; c'est aussi à ce moment que les bouchers et les vendeurs de poisson viennent plus régulièrement dans les villages.

Tels sont brièvement les événements qui rythment la vie du village et des villageois. L'effervescence autour de l'arachide crée donc une dynamique sociale qui opère sur près de huit mois.

Au Saloum, 83 % des paysans (chefs de familles) interrogés – 124 sur 150 – affirment « encourager leurs enfants dans cette culture » ou alors leur disent clairement « de ne jamais la négliger ». Quant aux 17 %, ils déclarent qu'ils n'ont pas besoin d'expliquer à leurs enfants l'importance de l'arachide, « ils s'en rendent compte d'eux-mêmes ». Pour tous, la culture qui fait gagner les premières sommes d'argent a son importance. De père en fils, « l'arachidite » (la maladie de l'arachide, selon le mot de FOUQUET, 1958) est transmise.

La famille Cissé du village de Mabo (Saloum) en est un bon exemple. Le chef de famille souligne que ses parents ont toujours cultivé l'arachide, voilà pourquoi ses frères et lui la connaissent bien. Depuis plus de trente ans, il pratique cette culture avec toute sa famille. Son fils est devenu aussi OPS. C'est l'arachide qui l'a mené en prison. Il y a passé deux années, à la suite de malversations qu'il aurait commises avec l'Oncad, à l'époque

où cette société s'occupait de la commercialisation de l'arachide. Pourtant, il demeure plus que jamais attaché à une culture qui est aussi une « affaire familiale ».

De génération en génération, la fibre de la graine est transmise et perpétuée. « Ne pas cultiver l'arachide pour un Saloum-Saloum est une faute grave ! » a affirmé un paysan de Kassas (village du Saloum).

D'abord, dès le bas âge, les enfants sont élevés dans l'idée que l'arachide est la culture par excellence. Ensuite, à l'âge adulte ils doivent tout faire pour la cultiver ; autrement, ils sont qualifiés de paresseux, d'individus sans ambition. Enfin, la culture de l'arachide est perçue comme la perpétuation d'une tradition séculaire. La mobilisation familiale autour de l'arachide peut être interprétée comme l'expression d'une fidélité des paysans saloum-saloum à l'arachide. Avec l'expérience accumulée, ils sont devenus une référence dans la production arachidière. La minutie avec laquelle ils traitent les champs d'arachides, nous ne l'avons pas constatée dans leurs champs de mil, de coton, de maïs, etc., ni dans les champs des autres groupes ethniques. Avec l'arachide, ils se sont ainsi forgé – sur le plan agraire – des schémas qui font autorité actuellement dans le milieu paysan.

À travers ce produit, il y a donc la recherche d'une triple affirmation : s'affirmer aux yeux de ses parents (être « le fils de son père »), en tant que Saloum-Saloum (aux yeux des villageois) et participer au maintien de la tradition arachidière dont les racines remontent aux grands-parents ou arrière-grands-parents.



Retour des champs pour ce groupe d'enfants.

Culture arachidière : la nécessité de régionaliser l'analyse

Au Sénégal, l'arachide ne représente donc pas seulement la première culture d'exportation, sur le plan social, elle joue un rôle comme on ne le voit dans aucun autre pays. Il s'agit là d'une dimension qui a son importance. On peut par conséquent émettre des réserves sur les arguments avancés par FREUD *et al.* (1997) pour justifier le retrait des paysans de la production d'arachide (ils parlent plus exactement de « grève » des producteurs, confirmant ainsi l'hypothèse de l'État – désaffection des paysans – que nous jugeons fautive pour notre part), à savoir : un prix d'achat au producteur peu attractif, une baisse de la fertilité des sols, un programme de distribution des semences mal adapté aux exigences de la culture, une faiblesse des services de l'agriculture et du crédit en particulier. Ces raisons englobent l'idée d'une détérioration générale des conditions de la production arachidière. Toutefois, entre détérioration et retrait, il y a un pas qui n'est pas aussi insignifiant que le laissent supposer les propos habituellement tenus sur la désaffection. Et ce, d'autant plus que les conditions de la production n'ont jamais été très bonnes pour le paysan : il est « habitué » à faire avec. En effet, malgré les crises à répétition – disette chronique de 1905-1906 (MBODJ, 1990), suppression des tarifs préférentiels en 1968 (Ferrandi, 1968, cité par PÉHAUT, 1974), malaise paysan au début des années 1970, nombreuses sécheresses enregistrées –, il y a une permanence de l'arachide.

En réalité, avec les nombreuses transformations intervenues dans l'environnement de la filière et l'inégale dégradation des conditions physiques dans les différents milieux de production, la « régionalisation » de l'analyse s'impose pour mettre en lumière les dynamiques différentielles.

L'étude de l'évolution pluviométrique au Sénégal, la comparaison des normales de 1931-1960 et 1961-1990 effectuées par plusieurs auteurs (LEBORGNE, 1990 ; TOUPET, 1995 ; LEROUX, 1995) ont montré la succession des déficits au fil des années. La translation des isohyètes vers le sud du pays en est l'expression la plus marquante. Depuis le début des années 1960, l'isohyète 400 mm s'est déplacé de plus de 100 km vers le sud (LEBORGNE, 1990). Or, cet indice est symbolique pour le Sénégal, car c'est la quantité d'eau en dessous de laquelle les résultats de l'agriculture pluviale en général, de la culture arachidière en particulier, deviennent incertains.

Année	Juin	Juillet	Août	Sept.	Oct.	Total des pluies	Bilan de l'hivernage
1960						600 à 800 mm	●●●
1961						600 à 800 mm	●●●
1962						600 à 800 mm	●●●
1963						400 à 600 mm	●●
1964						600 à 800 mm	●●●●
1965						600 à 800 mm	●●●●
1966						600 à 800 mm	●●●●
1967						600 à 800 mm	●●●●
1968						Moins de 400 mm	●
1969						Plus de 800 mm	●●●●
1970						400 à 600 mm	●●
1971						600 à 800 mm	●●
1972						400 à 600 mm	●●
1973						Moins de 400 mm	●
1974						400 à 600 mm	●●
1975						400 à 600 mm	●●
1976						400 à 600 mm	●●
1977						Moins de 400 mm	●
1978						600 à 800 mm	●●
1979						400 à 600 mm	●●
1980						Moins de 400 mm	●
1981						Moins de 400 mm	●
1982						Moins de 400 mm	●
1983						Moins de 400 mm	●
1984						400 à 600 mm	●●
1985						Moins de 400 mm	●
1986						Moins de 400 mm	●
1987						400 à 600 mm	●●
1988						600 à 800 mm	●●
1989						400 à 600 mm	●
1990						400 à 600 mm	●●
1991						Moins de 400 mm	●●
1992						400 à 600 mm	●●
1993						400 à 600 mm	●●
1994						600 à 800 mm	●●●●
1995						600 à 800 mm	●●●●
1996						Moins de 400 mm	●
1997						400 à 600 mm	●●
1998						Moins de 400 mm	●●
1999						400 à 600 mm	●●
2000						400 à 600 mm	●●

Source des données pluviométriques : Direction de la météorologie nationale (Sénégal).

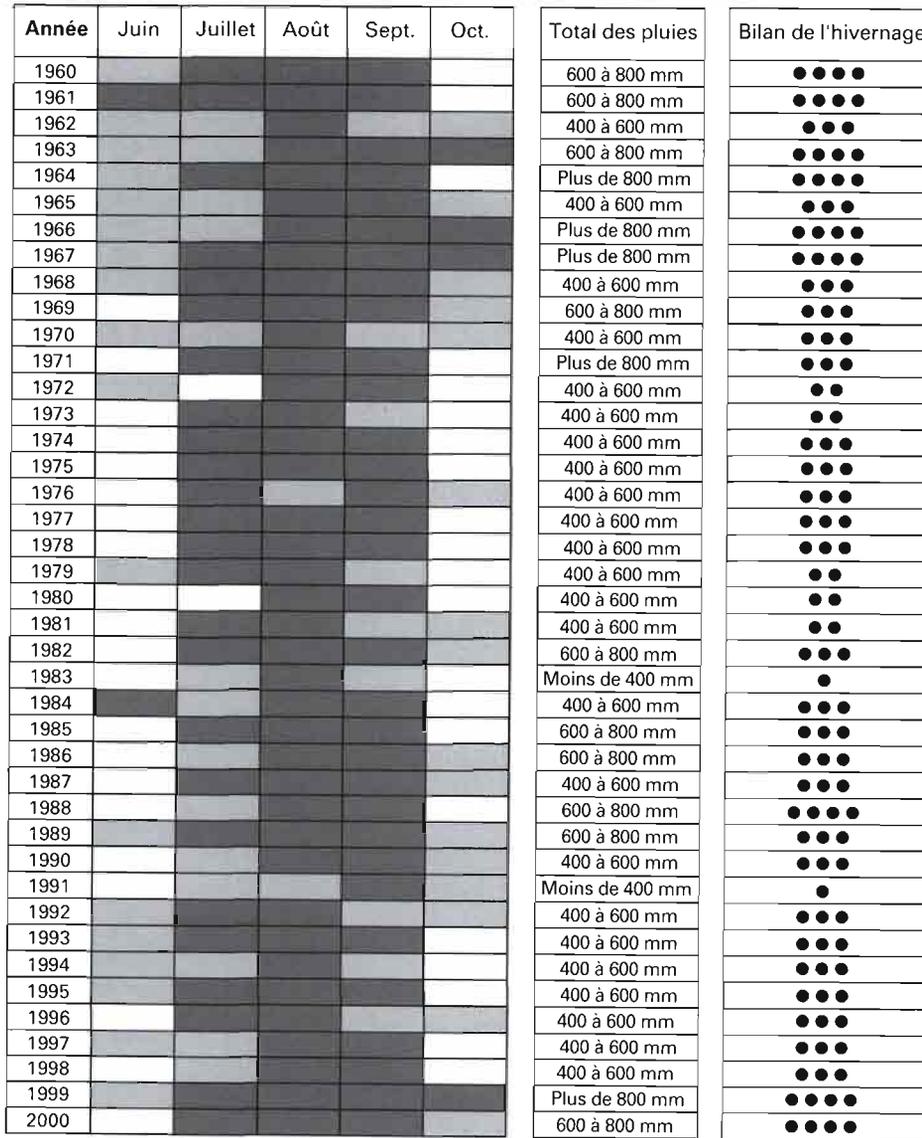
Pluies mensuelles

- Moins de 30 mm
- De 30 à 100 mm
- Plus de 100 mm

Qualification de l'hivernage

- Très mauvais
- Mauvais
- Moyen
- Bon

Fig. 3 a -
Les hivernages dans la région
de Diourbel.



Source des données pluviométriques : Direction de la météorologie nationale (Sénégal).

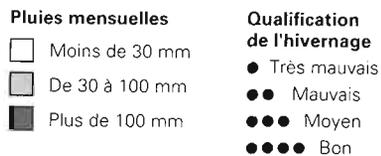


Fig. 3 b –
Les hivernages dans la région
de Kaolack.

Année	Jun	Juillet	Août	Sept.	Oct.	Total des pluies	Bilan de l'hivernage
1960	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1961	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1962	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1963	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1964	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1965	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1966	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1967	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1968	■	■	■	■	■	600 à 800 mm	●●●
1969	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1970	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1971	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1972	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1973	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1974	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1975	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1976	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1977	■	■	■	■	■	600 à 800 mm	●●●
1978	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1979	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1980	■	■	■	■	■	400 à 600 mm	●●●
1981	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1982	■	■	■	■	■	600 à 800 mm	●●●
1983	■	■	■	■	■	600 à 800 mm	●●●
1984	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1985	■	■	■	■	■	600 à 800 mm	●●●●
1986	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1987	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1988	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1989	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1990	■	■	■	■	■	600 à 800 mm	●●●●
1991	■	■	■	■	■	600 à 800 mm	●●
1992	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1993	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1994	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1995	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1996	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1997	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1998	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
1999	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●
2000	■	■	■	■	■	Plus de 800 mm	●●●●

Source des données pluviométriques : Direction de la météorologie nationale (Sénégal).

Pluies mensuelles

- Moins de 30 mm
- De 30 à 100 mm
- Plus de 100 mm

Qualification de l'hivernage

- Très mauvais
- Mauvais
- Moyen
- Bon

Fig. 3 c -
Les hivernages dans la région
de Kolda.

À travers l'analyse des hivernages sur une période de 40 ans, on peut rendre compte des contraintes majeures que cette évolution pluviométrique a engendrées dans les territoires de l'arachide. Cette démarche méthodologique – empruntée à LERICOLLAIS et MILLEVILLE (1997), LERICOLLAIS *et al.* (1999) – est un bon moyen pour apprécier la qualité de l'hivernage, c'est-à-dire suivre son déroulement dans le temps, paramètre essentiel dans un milieu climatique où l'incertitude semble être la règle. Au regard de la quantité d'eau nécessaire à l'arachide durant l'hivernage et suivant les différents stades de son développement physiologique, nous avons procédé à la qualification des hivernages (fig. 3 a, b, c) pour les régions de Kaolack, Kolda et Diourbel (cf. fig. 1) de 1960 à 2000. Les conclusions sont loin d'être les mêmes d'une région à l'autre.

En dehors de Kolda (1 seul mauvais hivernage et 35 bons), la situation n'est guère favorable en permanence dans les autres régions. Toutefois, des contrastes importants sont à souligner, notamment entre Kaolack (où les hivernages sont globalement moyens : 25 hivernages moyens et 9 bons) et la région de Diourbel où les hivernages sont très souvent mauvais ou très mauvais (tabl. 1).

Bilan des hivernages	Régions		
	Diourbel	Kaolack	Kolda
Très mauvais	11	2	0
Mauvais	20	5	1
Moyen	6	25	5
Bon	4	9	35

Tabl. 1 –
Récapitulatif
de la qualification
des hivernages.

Les paysans qui vivent dans les territoires de l'arachide ont connu et connaissent encore des contraintes majeures. Cependant, celles-ci ne les ont pas conduits – pas dans toutes les régions en tout cas – à renoncer à cette culture. Les statistiques agricoles montrent que même dans les régions du vieux bassin arachidier, il y a tout au plus un recul de l'arachide, variable selon les années et dicté le plus souvent par les conditions pluviométriques. Les paysans ont pris conscience de la nécessité de compter d'abord sur leurs propres capacités. Et ils trouvent des réponses : face à la détérioration des sols, ils se déplacent ; avec la réduction des totaux pluviométriques, ils vont dans des zones plus arrosées ; si le marché officiel n'est pas assez rémunérateur ou

alors, s'il tarde à se mettre en place, ils ont recours au marché parallèle ; pour garder des semences, ils refusent parfois de payer les dettes, etc.

En fait, la « désaffection » du paysan vis-à-vis de l'arachide n'intervient que là où la culture n'est plus possible à cause d'une pluviométrie faible et irrégulière, d'une réduction de l'espace, et de la rareté des semences. C'est-à-dire dans certaines localités des vieilles régions arachidières (Cayor et Baol). Ici et là, les vieux paysans jadis grands arachidiers (qui s'investissent aujourd'hui davantage dans le mil, la pastèque, etc.) évoquent encore les belles années de l'arachide, toutes les réalisations effectuées grâce à cette culture, l'engouement qu'il y avait derrière et l'espoir qu'elle était capable de susciter.

Conclusion : la filière arachide, dynamisme croissant de la consommation intérieure

Si l'on raisonne en terme de contribution de l'arachide à l'économie sénégalaise, le constat effectué par FREUD *et al.* (1997) – *L'arachide au Sénégal, un moteur en panne* – est juste. L'État attribue la situation de crise et le recul de la production à « une désaffection des paysans envers l'arachide ». Cependant, ce diagnostic avancé à partir de la seule référence aux chiffres officiels et à la contribution de l'arachide aux exportations est à prendre avec beaucoup de réserves. Certes, la baisse de la production officielle est nette – aujourd'hui on est bien loin du record de 1976 (1 434 147 tonnes) – mais la production, même dans les années de mauvaise récolte, avoisine les 500 000 tonnes et ce, même en tenant compte des réévaluations à la baisse fort justement apportées dans les chiffres officiels par FREUD *et al.* (1997 : 45). C'est-à-dire qu'elle a été très rarement divisée par deux. En revanche, la part de l'arachide dans les exportations, qui représentait 80 % dans les années 1960, varie ces dernières années entre 7 % et 15 %. Elle a été divisée, suivant les années, par cinq ou par dix ! Entre 1960 et 1979, les exportations d'huiles brutes d'arachide se chiffraient à 140 000 tonnes en moyenne par an ; sur la période 1980-2003, elles sont tombées à 90 000 tonnes en moyenne, soit une baisse de

50 000 tonnes d'huile qui correspondent à 142 000 tonnes d'arachides base coques, si l'on applique le taux d'extraction industrielle (35 %). Cette baisse des exportations est confirmée par une diminution notable des quantités triturées. De 1960 à 1979, en moyenne, 520 000 tonnes étaient triturées. Les quantités n'atteignent plus que 314 000 tonnes sur la période 1980-2003, soit une baisse de 40 %.

C'est le recul considérable de l'arachide dans sa contribution à l'économie nationale qui sous-tend les analyses conduites par l'État. S'ils attestent d'une réelle crise des exportations, les chiffres montrent, en revanche, un dynamisme croissant de la consommation intérieure : l'argument du boycott est donc considérablement affaibli. En effet, par rapport à la période antérieure aux années 1980, où une grande part de la production était destinée aux marchés extérieurs, on note aujourd'hui une valorisation locale plus importante qui traduit une mutation majeure : les Sénégalais ne sont pas seulement producteurs d'arachide, ils en sont également de grands consommateurs. Les fonctions alimentaires de l'arachide, la présence de centaines de milliers d'hommes et de femmes dans le secteur informel de l'arachide constituent autant de faits dont l'importance grandissante contribue à donner une empreinte plus locale et une nouvelle impulsion à la filière.

Les paysans saloum-saloum et les systèmes de production extensifs

Beaucoup de recherches menées au Sénégal sur la thématique des civilisations agraires présentent les paysans wolof comme des « pseudo-paysans » rattrapés par leur passé de commerçants et dont la seule préoccupation est l'exploitation à outrance des ressources naturelles. Leur capacité à s'affirmer en tant que paysans responsables a été mise en doute, leur propension à défricher, sans cesse réaffirmée. Ils ont été enfermés dans cette inaptitude à mettre en œuvre des systèmes savants, qui, selon nombre de techniciens, passaient nécessairement par l'intensification. La comparaison avec les Serer, présentés comme des paysans achevés, attachés à leurs terroirs et soucieux d'en maintenir la fertilité à travers des systèmes de mise en valeur performants, était devenue quasi systématique. Au Sénégal, à de rares exceptions près, quel chercheur, dans le cadre de ses travaux, quel étudiant, à l'occasion de ses cours de géographie rurale, n'a pas été séduit par le système serer et laissé perplexe par le système wolof ? Aujourd'hui, les contextes d'application de ces systèmes ont évolué. Alors que les paysans serer sont en train de renoncer de plus en plus, dans leurs propres terroirs, aux pratiques agraires qui les ont longtemps identifiés, leurs homologues wolof sont restés dans des systèmes extensifs, consommateurs d'espace.

Dans le vieux pays wolof, au Cayor en particulier, les paysans avaient essayé de trouver un équilibre entre la nécessité de continuer les cultures vivrières pour la cellule familiale et celle de cultiver l'arachide pour répondre à leurs besoins et à ceux de l'administration coloniale (CHARLERY DE LA MASSELIÈRE, 1979). D'emblée nous introduisons une distinction

**« ... il [faut]
se garder de croire
que certaines
techniques agricoles
intensives observées
en pays tropical
[puissent] avoir
de l'avenir. Leur
faible productivité
les condamne »
(GOUROU, 1966 : 148).**

« ... il ne faut pas raisonner dans un cadre historique trop strict, puisque certains rapports avec la nature sont perceptibles seulement sur de longues périodes, que de toute façon la culture change et que la nature a une histoire impliquée par celle de l'homme »
 (BENOÎT, 1978 : 24).

indispensable entre ce vieux pays et les fronts ouverts par les mourides. Les paysans qui ont quitté le Cayor à la fin du xix^e pour fuir le régime féodal et répondre à l'appel de Cheikh Ahmadou Bamba (fondateur de la confrérie mouride) étaient essentiellement des Wolof. Aussi, l'interprétation de leurs traditions agraires a-t-elle pu être basée sur les pratiques que ces Wolof-mourides donnaient désormais à voir dans les espaces colonisés et non sur celles qu'ils avaient dans les vieux terroirs. Par ailleurs, beaucoup de chercheurs ont été séduits par l'objet de recherche mouridisme/culture de l'arachide et ont quelque peu oublié de faire référence au paysan wolof traditionnel.

Les jugements dont les Wolof font l'objet sont à mettre en rapport avec leur rôle prépondérant dans l'expansion arachidière. Il paraît impossible aujourd'hui d'en faire état sans évoquer le problème environnemental – dégradation des ressources en forêts et en sols – qui lui est subséquent. Toutefois, il faut voir là le résultat inévitable d'un problème situé en amont dont les termes n'ont pas été posés jusqu'ici. Pourquoi les paysans wolof restent-ils attachés à des systèmes de production basés sur la consommation continue d'espace, alors qu'ils n'ignorent rien des conséquences de leurs pratiques ? À défaut d'apporter une réponse satisfaisante à cette question, le discours a été déplacé et focalisé sur le caractère destructeur des systèmes qu'ils utilisent. Un tel discours ne permet pas d'avancer dans la compréhension de la question ; pas davantage, les arguments traditionnellement défendus (pratiques agraires peu rationnelles des paysans wolof, attaches territoriales faibles, recherche du gain économique à tout prix) n'apportent des éléments de clarification. Ces arguments ressemblent plus à des « présupposés scientifiques » qu'à de véritables explications. La question reste toujours posée et l'interprétation, à faire.

Ici, nous aborderons la consommation d'espace comme la résultante d'une tension entre deux logiques. D'une part, celle de l'État colonial d'abord, de l'État national ensuite, visant à accroître la production arachidière sans jamais avoir réussi à mettre en place les conditions de l'intensification. D'autre part, celle des paysans wolof, qui ont manifesté leur préférence pour les systèmes extensifs. Le champ d'étude de ces problèmes ne se limitera pas au seul Saloum ; en effet, même si cette région constitue depuis des décennies maintenant le cœur du bassin de l'arachide, les différents programmes agricoles mis en œuvre tout comme l'expansion de la culture d'arachide ont concerné l'essentiel du Sénégal ; replacer l'analyse à cette échelle devient donc indispensable si l'on veut apporter des réponses satisfaisantes aux questions posées.

Présupposés scientifiques d'un côté, stratégies d'ajustement de l'autre

Les présupposés développés au fil des années sur les paysans wolof ne sont pas indépendants des idées véhiculées par certains administrateurs ou chercheurs. La différenciation entre les Wolof et les Serer transparaisait déjà dans certains choix opérés par les autorités coloniales et sénégalaises. Par exemple, les deux programmes de colonisation officielle, Boulel Terres neuves en 1946 et Terres neuves du Sénégal oriental à partir de 1972, ont concerné les Serer. Officiellement, on avait invoqué une politique de redistribution de la population du pays serer surpeuplé vers les zones relativement vides d'hommes. Toutefois, il faut ajouter à cette raison le choix des Serer pour leur inclination à utiliser des espaces délimités et l'attention particulière qu'ils apportent aux espaces de leur survie. En revanche, leurs voisins wolof ont été considérés comme plus enclins à se lancer dans des colonisations spontanées.

À l'inverse des Serer qui sont des paysans nés, les Wolof sont présentés comme pratiquant mal une agriculture qui ne fait pas partie de leur passé, plutôt axé sur le commerce et la recherche du profit (FOUQUET, 1958 : 31). Or, avec la seule force de leurs bras, les paysans wolof ont activement participé à la fourniture d'arachides pour la métropole et à bas prix. En effet, les investissements de l'administration coloniale étaient centrés sur l'aval de la production. Quant à l'amont, il a été laissé entièrement à la charge du paysan ; c'était l'une des caractéristiques essentielles de l'économie de traite (COQUERY-VIDROVITCH, 1978).

En toile de fond des problématiques qui expliquent le comportement des paysans wolof pointe, dans de nombreux travaux, l'image de défricheurs obstinés, réfractaires aux changements techniques, dépourvus de « conscience environnementale ». En réalité, le problème environnemental qui se pose aujourd'hui avec acuité dans les territoires de l'arachide n'est pas étranger au développement de la culture, à la volonté des firmes, des maisons de commerce et de l'État de faire toujours plus de profits. En conséquence, la production a été de plus en plus encouragée sans le moindre souci pour le maintien de l'équilibre des sols (Delavignette, cité par PÉHAUT, 1974 : 697).

Michaux (1947) cité par CÔ-TRUNG DIALLO (1998 : 63) a également souligné cette dégradation des sols liée à l'option résolument productiviste

qui avait été choisie par l'administration coloniale. PÉLISSIER (1952) voyait bien le danger de cette option : « (...) les sols furent exploités sans ménagement, les surfaces ensemencées étendues au maximum, les jachères raccourcies sans qu'aucune compensation fût apportée à la terre ».

Pour sa part, M. SALL (1992 : 343) parle de la crise environnementale qui sévit au Saloum méridional comme d'un fait résultant des défrichements et des tentatives d'intensification opérés dans des espaces caractérisés par une fragilité originelle ; en effet, les milieux exploités sont des paléformes qui peuvent être facilement déstabilisées, surtout lorsque la morphogenèse est déclenchée. En l'occurrence, le système de dessouchage préconisé par la Sodeva dans les années 1970, dans le cadre du projet de développement rural du Sine Saloum, les a fragilisés davantage, occasionnant des processus d'érosion éoliens et hydriques.

Dans la dégradation des ressources, « l'alarmisme ambiant » est, à bien des égards, provoqué, construit et entretenu. Si l'on compare la situation du Cayor, il y a un demi-siècle, à celle du Saloum aujourd'hui, ce qui était valable pour le Cayor dans les années 1900 l'est actuellement pour le Saloum. Les départs de milliers de paysans du Cayor pour le Saloum avaient été interprétés comme le résultat d'une dégradation des sols et de la baisse des rendements dans cette région. En réalité, la décision de se déplacer procédait, entre autres, d'une stratégie visant à bénéficier de la rente foncière du Saloum plutôt que d'une volonté de désertifier la région du Cayor, dont les sols seraient devenus subitement infertiles. Contrairement à ce qui a pu être écrit, cette ancienne région arachidière pouvait encore soutenir certains niveaux de production, elle n'était pas devenue incultivable.

En pays wolof, Paul PÉLISSIER (1966) avait constaté une différence minime de rendement entre les anciennes zones arachidières (le Cayor en l'occurrence) et les nouvelles zones de production, alors que les conditions climatiques étaient différentes. Évoquant la persistance de l'activité agricole au Cayor, il s'était posé la question suivante : « Que font encore les cultivateurs dans une région si mal douée et surtout si vulnérable aux avatars climatiques d'un milieu largement sahélien ? » Il a cherché la réponse en comparant les résultats enregistrés dans les zones mieux douées et dans les zones à risque climatique. Il en est arrivé à la conclusion que les niveaux de vie entre les deux zones ne présentaient pas de différences sensibles : « Sinon, on ne s'expliquerait pas, même en tenant compte des liens juridiques et affectifs qui lient les cultivateurs à la terre de leurs ancêtres, le maintien d'une vie agricole dans la partie la plus sèche du pays. » (PÉLISSIER, 1952 : 152-153).

En 1979, CHARLERY DE LA MASSELIÈRE a également montré dans son travail sur le Cayor central et septentrional l'exagération du discours tenu sur le caractère désolant des paysages agraires cayoriens et leur inaptitude à soutenir certains niveaux de production.

Il convient donc de relativiser certaines conclusions qui ont parfois été tirées à propos de la paysannerie wolof ou du rôle qu'elle aurait joué dans la dégradation des ressources.

De l'extension des superficies à la généralisation des systèmes extensifs

En 1860, seule la côte sénégalaise était concernée par l'arachide. Mais les ambitions de la France de faire du Sénégal le principal fournisseur d'arachide ne pouvaient se concrétiser sans un accroissement des superficies. Toutefois, les coûts de transport élevés constituaient une entrave certaine au développement de l'arachide dans les régions éloignées des centres de commercialisation. Les seuls animaux de bât utilisés alors, ânes, mules, chameaux, ne pouvaient pas assurer le transport d'une importante production agricole. Pour le paysan, il n'était pas question de produire des quantités impossibles à transporter avec les moyens de l'époque. Vers 1880, le sud du pays, à travers Séfa (en Moyenne-Casamance) et l'extrême-est, avec Bakel, ont été également touchés. Ainsi, c'est surtout l'arrivée du rail et la détermination des marabouts qui vont, en partie, permettre une rapide extension des superficies arachidières : plus d'un siècle et demi d'histoire de l'arachide permet de mettre en lumière la dimension spatiale de cette culture.

Les chemins de fer au service de l'expansion arachidière

En 1885, l'achèvement du chemin de fer Dakar/Saint-Louis a confirmé le Cayor dans sa vocation arachidière et facilité l'évacuation de la production vers les ports.

Tout au long de l'axe ferroviaire, des escales et des maisons de commerce ont été construites. Le gouverneur Faidherbe (Gouverneur de Saint-Louis) et l'administrateur Noirot (Commandant de cercle du Sine-Saloum de 1890 à 1896) ne perdent pas de vue tout l'intérêt que représente la construction de cette première ligne (fig. 4). Progressivement, la culture s'est étendue au reste des régions du Cayor et du Walo. Faidherbe déclare que « ce sera le chemin de fer de l'arachide » (Garnier, cité par PÉHAUT, 1974 : 357). Pour sa part, Jean-Baptiste Ernest Noirot affirme que « vis-à-vis de la production indigène, créer un chemin de fer, c'est créer une nouvelle côte » (Pasquier, cité par PÉHAUT, 1974 : 413).

Jusque dans les années 1900, le Cayor est resté le centre de gravité de la production arachidière. Il fournissait 74 % de la production (soit 31 000 tonnes en moyenne). Puis la culture est sortie progressivement des sols sablonneux du Cayor pour s'étendre vers ceux du Baol et du Saloum.

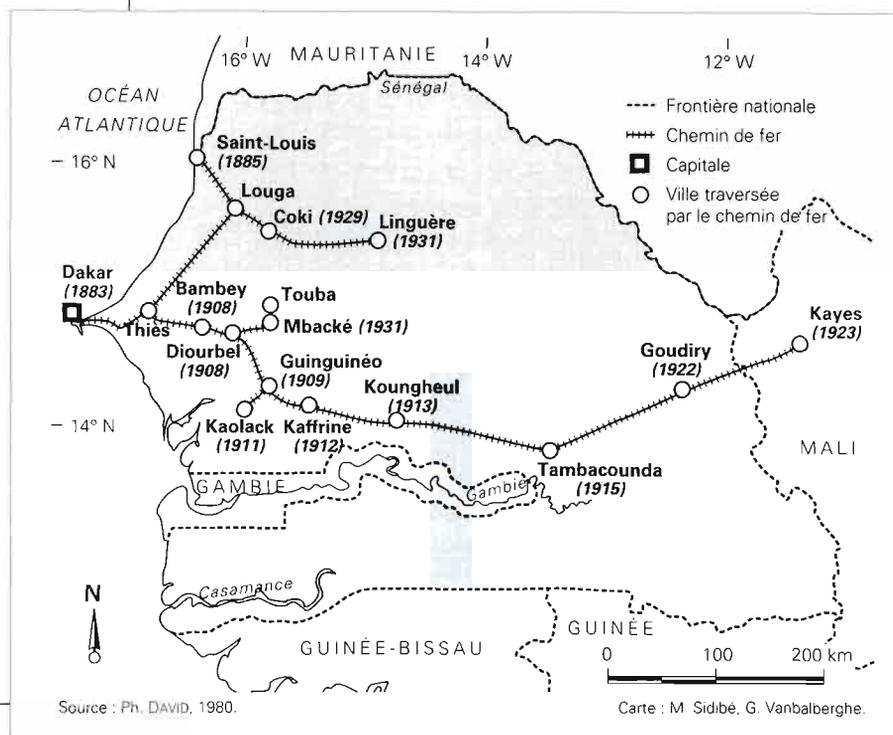


Fig. 4 -
Développement des voies
ferroviaires au Sénégal.

Mesurant toute l'importance du chemin de fer, l'administration coloniale lance une deuxième ligne Thiès-Kayes qui participe à tracer les contours

des territoires de l'arachide. Chaque nouveau tronçon mis en place consacrait ainsi la création de nouveaux villages sur un rayon de plusieurs kilomètres. Avec ces « côtes intérieures », selon l'expression de l'administrateur Noiro, les paysans peuvent produire d'importantes quantités sans trop se soucier des coûts du transport, désormais réduits.

Par rapport au rail, la route est venue bien plus tard. Mais le réseau routier a complété le réseau ferroviaire. C'est en 1924 que Dakar fut reliée à Rufisque par une route empierrée. Les axes Dakar/Saint-Louis et Dakar/Kaolack étaient déjà les plus pratiqués ; l'articulation des réseaux ferroviaire et routier constituait un élément important pour l'intégration des zones de production (VAN CHI-BONNARDEL, 1971).

De part et d'autre du rail, les paysans augmentent considérablement les superficies cultivées. Entre 1918 et 1919, la production a suivi l'accroissement des superficies, passant de 300 000 tonnes pour 375 000 ha (en 1918) à 325 000 tonnes pour 425 000 ha (en 1919).

Mais les contrecoups de la Première Guerre mondiale se font très vite sentir ; la pénurie d'oléagineux s'installe. Compte tenu de l'importance des huiles dans la mise en place d'une industrie moderne, l'administration coloniale affiche sa volonté de relancer la production. Son projet va rencontrer une période faste, entre 1920 et 1930, pendant laquelle les cours mondiaux sont élevés. D'un autre côté, la montée du crédit entraîne des investissements substantiels. Face à la demande sans cesse croissante, les surfaces arachidières montent en flèche. Elles passent à près de 700 000 ha en 1930.

Dans ce processus d'accroissement, les marabouts (mourides) se sont particulièrement distingués.

Le rôle des marabouts

Une confrérie est un regroupement de musulmans qui partagent une même *tarikha* (voie), autrement dit une ligne de conduite donnée par le fondateur et reposant sur une réappropriation des préceptes édictés dans le Coran. Le Sénégal compte cinq principales confréries religieuses : les tidianes, les mourides, les khadres, les layènes, les nias-sènes. Chaque confrérie possède son propre *wird* (ensemble d'invocations) et est dirigée par un khalife général (guide suprême), responsable de tous les adeptes ; celui-ci est secondé par des *cheikh* (adeptes distingués qui représentent le khalife dans leur localité).

Les confréries sont les cadres dans lesquels les musulmans sénégalais – dans une large part – pratiquent la religion.

La relation marabout-*talibé*, un des traits caractéristiques de la confrérie mouride (COPANS, 1988 : 173), se traduit par une obéissance quasi absolue du second envers le premier. Aussi, pour manifester leur dévouement aux marabouts, les *talibé* n'ont pas hésité à faire de la culture arachidière un sacerdoce. Ils ont ainsi repoussé année après année, grâce à leur mode d'organisation et à leur détermination, les limites du domaine arachidier de plus en plus vers l'est. En 1908, Bambey et Diourbel sont intégrés au réseau ferroviaire. Quatre ans plus tard le fondateur du mouridisme, Ahmadou Bamba, s'installe dans la zone. On assiste alors à une forte affluence de mourides dans la région. Suivant l'exemple de leur guide spirituel, les disciples multiplient les défrichements et se lancent dans la colonisation de nouvelles terres. Grâce à l'encadrement des *cheikh*, on note chez eux une remarquable technique de colonisation agricole fondée sur la rapidité et sur une avancée par groupe qui permet, tout de suite après le défrichage, de construire des cases, de creuser des puits et de créer un *daara* (groupement de concessions) dans des délais courts. Avec ces défrichements tous azimuts, les disciples mourides font du Baol le centre de gravité de la production arachidière à la fin des années 1910.

Mais le rôle des marabouts dans l'expansion arachidière ne faisait que commencer ; en effet, celui-ci va se poursuivre encore de manière plus déterminante à partir des années 1930. Loin de freiner l'élan des fidèles mourides, la disparition de Ahmadou Bamba en 1927 renforce leur ardeur dans les défrichements. En 1931, l'arrivée du rail à Mbacké facilite leur progression dans les zones forestières. Avec le début de la Seconde Guerre mondiale, les superficies cultivées reculent de 26 %, la production chute de 25 %. Pour la relancer, l'administration coloniale sollicite l'aide des *cheikh* mourides (PÉLISSIER, 1966 : 307). L'intervention de ces derniers était d'autant plus attendue qu'ils bénéficiaient d'un crédit important auprès des fidèles. En plus de leur influence sur les pratiques des *talibé*, ils ont construit une puissante idéologie dont l'un des fondements est le travail. En permettant la conquête de nouvelles terres, celle-ci a été d'une remarquable efficacité. Si les *cheikh* ont été déterminants dans l'adhésion de milliers de paysans, c'est parce qu'au-delà de l'arachide (c'est-à-dire de l'économique tout court), ils se sont positionnés comme les relais du pouvoir colonial vers les *talibé* et comme les porte-voix de ces derniers vis-à-vis de l'administration coloniale. Avec cette position centrale, les marabouts mourides (et tidianes – dans une moindre mesure

certes, mais ils ont aussi participé à la colonisation des Terres neuves) sont ainsi devenus des maillons essentiels dans le développement de l'arachide. Mais leur rôle n'a pas été seulement économique, il a été aussi politique et religieux. En effet, la graine oléagineuse a été un moyen d'embrigadement et de contrôle social des paysans : on est dans un système où les faits et gestes du marabout ont toujours valeur d'exemple pour les *talibé*. Les marabouts n'ignoraient pas cet état de fait qu'ils ont même contribué à entretenir à travers des discours soigneusement construits et axés sur les devoirs du *talibé* envers son guide religieux. Dès lors, en s'investissant pleinement dans la culture arachidière, les marabouts voulaient aussi servir d'exemples à leurs *talibé*.

Avec la mise en place des voies ferroviaires et l'implication des marabouts dans le processus d'expansion, les territoires de l'arachide n'ont jamais été stables ; grâce à des processus de colonisation agricole et de circulation migratoire (fig. 5), ils se sont étendus de la côte vers l'intérieur (fig. 6).

Fig. 5 –
 La circulation migratoire
 dans les territoires
 de l'arachide.

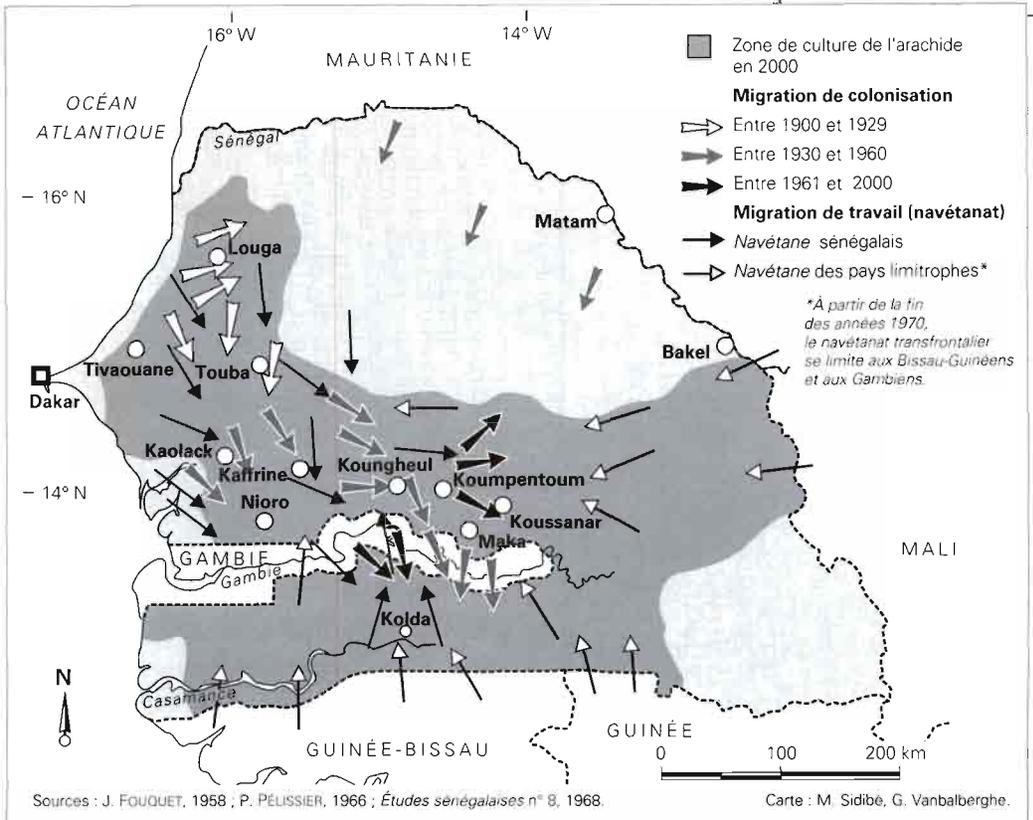
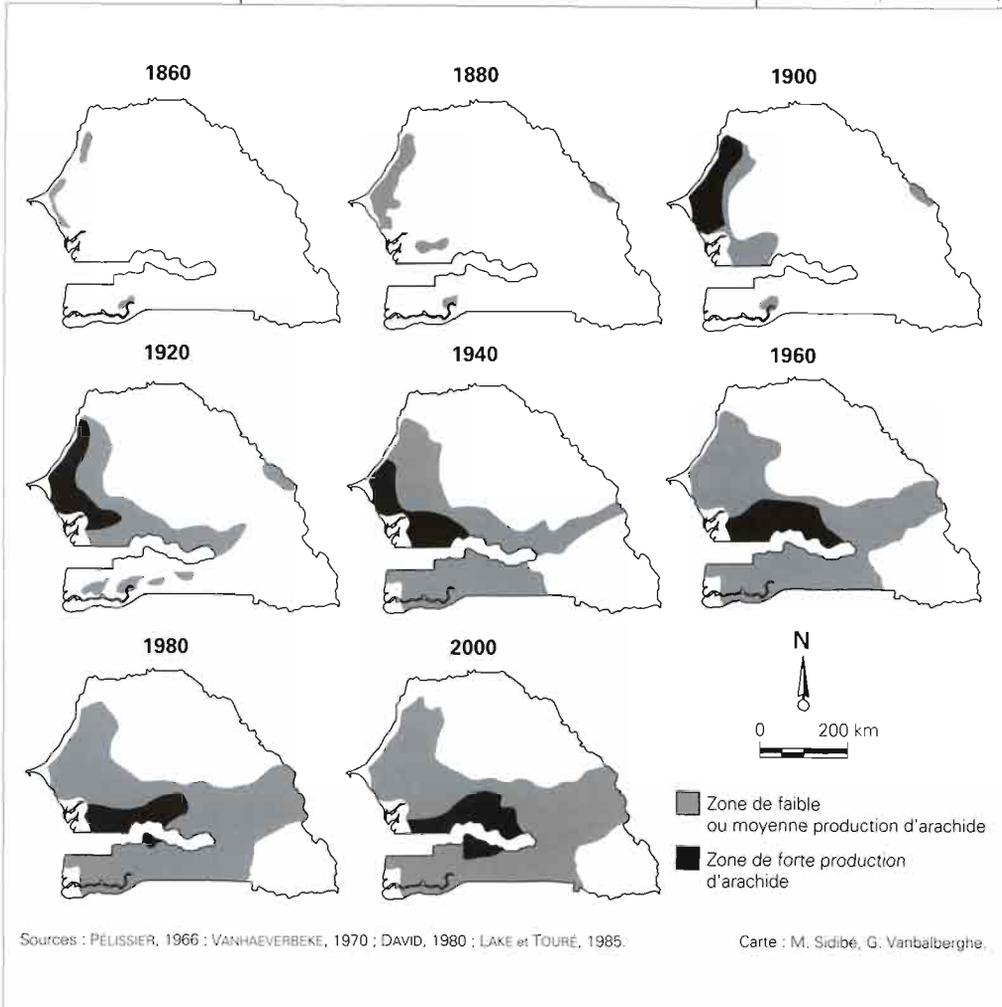


Fig. 6 –
Extension des territoires
de l'arachide
(1860–2000).

Production arachidière : les trois temps d'un cycle

L'étude de la relation superficie/production est l'une des clés pour analyser l'évolution générale de la production arachidière au Sénégal. La figure 7 représente les moyennes mobiles des superficies et de la production calculées sur cinq ans.

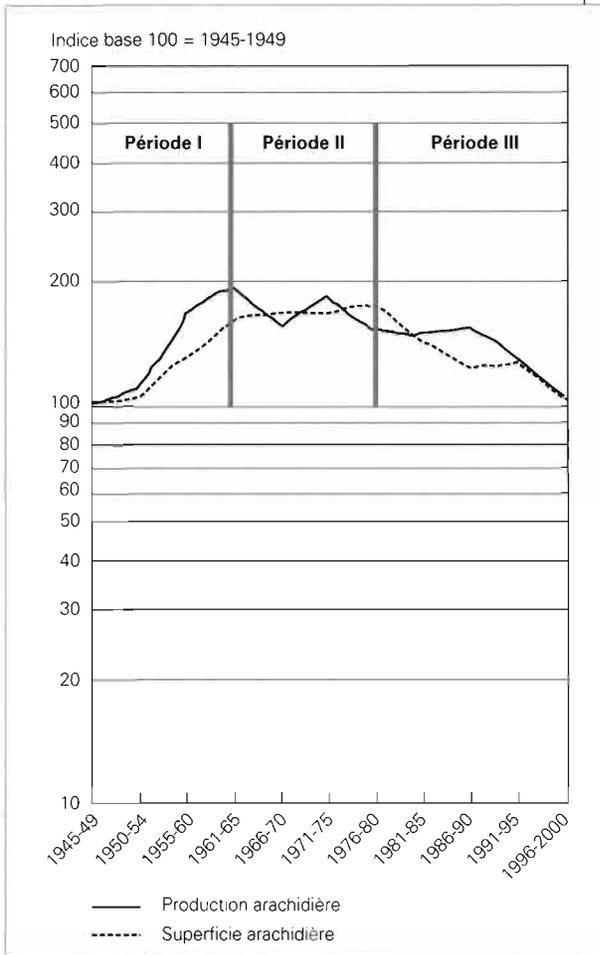


Fig. 7 –
Évolution des superficies
et de la production
arachidières au Sénégal
(1945-2000).

Il y a trois grandes périodes. La première est marquée par une croissance concomitante des superficies et de la production : les deux courbes ont la même allure. Compte tenu de l'ampleur du retard accusé dans le développement de la production (du fait de la Seconde Guerre mondiale), l'administration coloniale a mis en œuvre une stratégie de relance au milieu des années 1940 s'appuyant sur l'extension des superficies et la mise à disposition d'une main-d'œuvre abondante. À cet effet, des travailleurs saisonniers sont recrutés dans les pays limitrophes (DAVID, 1980). Des études concernant la fertilisation des terres sont menées conjointement au Centre national de la recherche agronomique (CNRA - Bambey), par les chercheurs de l'Institut de recherche

en agronomie tropicale (Irat) et au sein de l'Institut de recherche sur les huiles et les oléagineux (Irho). Des opérations ambitieuses sont conduites pour améliorer la production arachidière ; elles concernent la sélection des semences, le choix d'engrais performants, la lutte phytosanitaire, l'amélioration des itinéraires techniques (notamment pour le démarrage de la culture attelée et la détermination des incidences de l'engrais). En un an, deux projets de relance de la production sont mis en place à Boulel (Saloum) en 1947 et à Séfa (Moyenne-Casamance) en 1948. Le Sénégal devient en 1947 le premier producteur d'arachide de l'Afrique-Occidentale française (A-OF) avec 660 000 tonnes (PÉLISSIER, 1966). L'administration coloniale a également encouragé vivement les opérations mises en œuvre pour la mécanisation ; la traction asine est expérimentée, des houes et des semoirs sont utilisés. Leur introduction a permis une augmentation des rendements, qui sont passés de 300-400 à 520-918 kg/ha durant cette période d'après guerre (Étasse, cité par PÉHAUT, 1974 : 694). Les efforts menés dans la recherche et pour l'amélioration de la qualité des semences sont indéniables et ils ont participé à l'augmentation de la production. Toutefois, les prix de vente des outils sont encore hors de portée des paysans ; leur utilisation est limitée à de faibles superficies. Les recherches ont du mal à sortir des stations, elles restent encore largement au stade expérimental. Pour expliquer le gros écart noté entre l'évolution des superficies et de la production (+ 10 % et + 60 % pour la production respectivement en 1950 et 1960, contre + 5 % et + 35 % pour les superficies), il faut aussi tenir compte de deux autres facteurs déterminants. D'une part, la colonisation de nouvelles terres – notamment au Saloum – et l'exploitation de leur fertilité naturelle. D'autre part, la situation pluviométrique satisfaisante durant ces années (TOUPET, 1995).

Avec une économie portée par la rente arachidière, l'État du Sénégal – soutenu par la coopération française – a décidé de consolider l'option productiviste après son indépendance en 1960. Il va mettre en place le Programme agricole pour permettre aux paysans de disposer de matériels et d'intrants ; c'est ainsi que des semoirs, des houes, des souleveuses et des paires de bœufs sont distribués. Dans la même mouvance, la consommation d'engrais a augmenté grâce à l'octroi de crédits subventionnés. Parallèlement à ces actions, la conquête des Terres neuves s'est poursuivie ; entre 1961 et 1965, les superficies et la production augmentent respectivement de 60 % et 90 %.

La période I a été donc marquée par une progression constante des superficies et de la production arachidière. On ne peut pas faire le même

constat pour la période II ; en effet, si elle met en lumière la stabilité des superficies, elle souligne également la fluctuation de la production, qu'on peut expliquer par plusieurs facteurs. Il y a d'abord le contrecoup de la suppression des tarifs préférentiels accordés par la France en 1968. Ensuite, la grande période de sécheresse (1969-1973) a considérablement désorganisé les systèmes de production. L'importance de cet épisode climatique dans la chute brutale des tonnages enregistrés rappelle qu'aucune analyse ne peut être faite des fluctuations de la production arachidière au Sénégal sans prendre en compte ce paramètre essentiel. Et cela, d'autant plus que la reprise pluviométrique enregistrée au milieu des années 1970 et la colonisation des Terres neuves du Sénégal oriental ont conduit à une nouvelle augmentation de la production. Mais celle-ci n'a pas duré plus d'une décennie : la translation des isohyètes qui se poursuit vers le sud du pays et le processus de détérioration des terres donnent lieu à un autre croisement des courbes : celle des superficies passe encore au-dessus de celle de la production.

Ce croisement persiste à l'entame de la troisième période. Celle-ci correspond au début des années 1980, marquées par des événements importants dans le secteur agricole : suppression du Programme agricole, faillite de l'Oncad, etc. Loin d'arranger la situation, la sécheresse drastique entre 1982-1984, le désengagement de l'État, la réduction de l'utilisation d'engrais, la faible part des semences sélectionnées dans le capital semencier entraînent la désintégration d'une bonne partie des « territoires de l'arachide » situés dans les anciennes zones de production (Cayor et Baol notamment).

Après l'investissement des dernières réserves foncières par les paysans – forêts classées de Pata et de Mbégué et le grignotage de beaucoup d'autres (au Saloum et au Fouladou) –, une amélioration de la production intervient, mais elle est plus faible que dans les années 1960. Cette faiblesse préfigurait déjà une baisse durable. En effet, l'intégration de nouvelles terres devient de plus en plus difficile ; le renouvellement des espaces de production ne se fait plus dans les mêmes proportions. La contrainte spatiale ainsi occasionnée est répercutée sur le niveau de la production qui accuse une chute brutale jusqu'à rejoindre celui de 1945. Aussi bien pour les superficies que pour la production, on revient à la situation d'il y a un demi-siècle. Ce retour peut s'interpréter comme la fin d'un long cycle. En réalité, l'augmentation de la production cachait mal une faiblesse des rendements aujourd'hui étalée au grand jour et qui se traduit par une chute de la production consécutivement à la diminution des superficies cultivées.

La question de l'intensification de la culture arachidière

Le niveau de la production pendant les années 1990 (626 000 tonnes) n'est pas loin de celui des années 1940 (620 000 tonnes). Un tel constat montre que l'intensification, c'est-à-dire la productivité des surfaces, n'a pas été réalisée dans la culture de l'arachide. Comment peut-on l'expliquer ?

Un objectif des projets de développement

En 1964, pour préparer l'alignement du prix de l'arachide sénégalaise sur les cours mondiaux, le gouvernement du Sénégal, avec l'aide technique de la France, avait mis en œuvre un projet d'amélioration de la productivité arachidière. Sa conduite est confiée à la Société d'assistance technique et de coopération (Satec) pour une durée de quatre ans (1964-1968). L'objectif clairement affiché était de relever la productivité de l'arachide de 25 % – dans le but de compenser, entre autres, la baisse des revenus paysans engendrée par la suppression des tarifs préférentiels qui étaient appliqués par la France pour l'arachide sénégalaise. Pour ce faire, les solutions techniques préconisées sont centrées, d'une part, sur l'introduction des labours – de début et de fin de cycle – et, d'autre part, sur la pratique d'assolements. Ces assolements devaient permettre la mise en place des successions culturales, avec l'introduction de la traction bovine et l'instauration d'une sole fourragère dans la rotation.

Deux niveaux d'intervention avaient été alors identifiés ; ils correspondent à l'application de thèmes légers et de thèmes lourds. Les thèmes légers sont assimilés à des systèmes extensifs améliorés qui ne grèvent pas le budget du paysan, mais dont la rentabilité est supérieure au système traditionnel habituel : l'utilisation de l'engrais est limitée, les tractions équine et asine sont pratiquées. La majorité des exploitations entrait dans ces thèmes légers. Toutefois, pour les responsables du projet, ces thèmes ne devaient être qu'une étape vers les thèmes lourds appelés aussi TBFF (traction bovine, fumure forte).

Dans les champs, les paysans, dans leur grande majorité, avaient choisi les thèmes légers de manière claire. Toutefois, certains techniciens insistent sur les thèmes lourds en général et sur la traction bovine en particulier. Un expert de la Satec, GATIN (1965), montre que la paire

de bœufs met en œuvre une force de traction supérieure à celle du cheval, 90 % contre 35 % ; il présente par ailleurs le labour « comme le fondement de la régénération des sols et la phase initiale de l'intensification ». Or, cette opération présente beaucoup plus de contraintes que d'avantages. Les périodes de début et de fin d'hivernage sont des périodes critiques pour les paysans occupés à chercher des semences, à recruter des saisonniers, à nettoyer les champs fraîchement défrichés ou à négocier la location ou l'emprunt de nouveaux champs. Par ailleurs, ils évitent de fatiguer les animaux de traction dès le début de l'hivernage pour qu'ils soient efficaces pendant la période de sarclage. À la fin de l'hivernage, les opérations de commercialisation et la fatigue (des paysans et des animaux) laissent peu de place à la pratique du labour de fin de cycle.

Au terme des quatre années, l'intensification de la production arachidière – objectif de la Satec – s'est soldée par un bilan mitigé : pour des raisons d'efficacité et compte tenu de leurs moyens, les paysans ont préféré mettre l'accent sur les thèmes légers et délaissé les thèmes lourds, axe central du dispositif alors mis en place.

S'il est difficile de parler de réussite, on ne peut pas non plus qualifier l'intervention d'échec total – il y a eu le développement de la culture attelée et de la fertilisation à travers la mise en place des « unités expérimentales » du Sine-Saloum à partir de fin 1968. Sous l'égide de l'Irat et du CNRA de Bambey et avec la collaboration des techniciens de la Satec, ces unités constituaient un dispositif de recherche axé sur l'expérimentation préalable et à petite échelle de nouveaux thèmes de développement rural. Installées à Koumbidia et Thissé-Kaymor/Sonkorong, elles ont fait du Sine-Saloum (en général) un laboratoire « grandeur nature » des processus de vulgarisation agricole et technologique.

Les raisons de cet échec relatif (ou de ce demi-échec) sont aussi à chercher dans les nombreux problèmes liés au fonctionnement de l'OCA (Office de commercialisation agricole) et de l'Oncad (Office national de coopération et d'assistance au développement), deux organismes mis en place par le Sénégal après l'indépendance pour marquer une rupture avec les anciennes institutions de l'époque coloniale, mais aussi avec les traitants qui se sont enrichis des décennies durant sur le dos des paysans.

Le projet « Sine-Saloum I » a pris le relais de la Satec en 1968. Dès son lancement, l'accent a été mis sur le repérage de paysans pour mettre en application les thèmes lourds. Malgré le nombre infime de paysans qui ont participé au projet, le rapport final estimait que le reboisement

et le dessouchage étaient des techniques maîtrisées. C'est sur la base de ces conclusions que le second projet pilote a été monté et confié à la Société de développement et de vulgarisation agricole (Sodeva), qui a ainsi pris le relais de la Satec à l'échelle du bassin arachidier.

Dans le descriptif du projet, l'accent est mis sur les efforts que le gouvernement a entrepris depuis 1964 dans le bassin de l'arachide pour accroître la production agricole à travers la diffusion d'itinéraires techniques. Le diagnostic fait remarquer que les thèmes légers pratiqués (utilisation de semences sélectionnées, semis en ligne à bonne date, avec de bonnes densités, entretien correct des cultures, engrais minéraux, etc.) laissent espérer de la capacité des paysans à passer à des techniques d'amélioration foncière plus élaborées. Ce diagnostic était discutable. Les paysans n'avaient pas tout à fait suivi ces thèmes techniques préconisés. La nouvelle société avait gardé les mêmes méthodes et les mêmes objectifs que la Satec. Pour elle aussi, il s'agissait de promouvoir une véritable intensification dans laquelle le labour tiendrait un rôle primordial. La traction asine et la traction équine, jusqu'ici largement dominantes, devaient être remplacées par la traction bovine, cette dernière étant considérée par une majorité de techniciens comme la clé de l'intensification.

Ainsi, dans son action de vulgarisation, la Sodeva a ciblé des paysans ayant déjà une assise foncière de dix hectares au moins et disposant d'une paire de bœufs. Pour la Société, ces paysans pionniers de l'intensification entraîneraient l'importante masse encore hésitante. C'était là un pari erroné. En effet, on peut se demander comment des paysans qui avaient parfois du mal à appliquer les thèmes légers (difficultés pour acheter des animaux de trait ou les doses minimales d'engrais) pouvaient adhérer à des thèmes lourds qui nécessitaient un plus gros investissement et un volume de travail plus important. En réalité, cette politique n'a fait que renforcer le poids des gros producteurs.

La persistance de la Sodeva dans de tels choix était d'autant plus incompréhensible que le labour de fond, son cheval de bataille, était peu efficace.

L'inefficacité des techniques intensives

Dans leurs travaux, deux chercheurs de l'Irat (Bambey) C. CHARREAU et R. Nicou (1971 : 135) ont montré que le labour d'enfouissement n'était

pas d'une grande efficacité sur les sols légers du Sénégal. Avec ce type de labour, l'accroissement du rendement est de l'ordre de 7 %. En revanche, avec le labour superficiel pratiqué par la majorité des paysans, cet accroissement est de 19 %.

Paradoxalement, les conséquences logiques de ces travaux, l'inefficacité manifeste du labour profond, n'ont pas été tirées.

La très faible adhésion des paysans est venue confirmer leur préférence pour le labour simple. En 1975-1976, sur les 72 273 exploitants que comptait le Sine-Saloum, seuls 183 ont pratiqué le labour ; en terme de superficies labourées, cela veut dire 2 010 ha sur 791 194 exploités, soit 0,25 %.

Certes, les débats parfois houleux que le labour de fond a suscités entre techniciens n'étaient pas vains. Mais une fois son inefficacité révélée, ce débat avait-il lieu d'être poursuivi ? Pouvait-on avoir meilleure preuve de son inefficacité que celle qui a été donnée par les techniciens eux-mêmes ou les résultats enregistrés en milieu paysan ?

L'aversion des paysans ne tient pas au dessouchage qui est toujours effectué. Par contre, les autres actions préconisées ne sont que faiblement exécutées. Le reboisement se révèle insignifiant. En 1975, seules 11 % des surfaces dessouchées avaient été labourées (SCHILLING, 1999 : 15). En ce qui concerne l'engrais, malgré les moyens substantiels consacrés à la vulgarisation, les doses épandues tournaient en moyenne autour de 57 kg/ha, soit un peu plus du tiers de la dose prescrite (Rapport de la Sodeva cité par SCHILLING, 1999 : 6).

En conduisant sa mission avec une minorité de paysans, la Sodeva a mis de côté la majorité des exploitations. De 1975 à 1980, le nombre d'exploitations encadrées devait passer de 1 950 à 11 400, alors que le Sine-Saloum n'en comptait pas moins de 75 000. Même ces objectifs n'ont pas été atteints.

De manière générale, l'intensification au Sénégal a été un projet politico-technique dont les politiques se sont désengagés, laissant le technicien avec le paysan. Le premier devait y faire adhérer le second. Investi d'une telle mission, le technicien a peut-être oublié que l'aboutissement du projet ne relevait pas simplement de lui. Il n'a pas toujours ou suffisamment tenu compte des travaux ou des expériences que ses pairs ont réalisés et qui ont été abandonnés, faute de moyens ou d'efficacité. Certains techniciens ont surestimé la réceptivité des paysans, d'où leur relative frustration, et sous-estimé les moyens qui devaient être dégagés pour conduire ce projet d'envergure. Toutefois, la préférence

pour le labour léger et les systèmes extensifs, la négligence d'autres thèmes comme le sarclage-binage, le soulèvement, ne signifient pas que les paysans saloum-saloum n'ont pas conscience des conséquences de leurs pratiques. Il est nécessaire de relativiser les clichés qui ont parfois gouverné l'interprétation de leur réticence à pratiquer des systèmes intensifs, c'est-à-dire à appliquer la solution technique classique. Celle-ci permet-elle aux paysans d'atteindre leurs objectifs ? Malgré les efforts de sensibilisation menés par la Satec, la Sodeva et l'Isra, le fait qu'ils soient restés dans l'extensif montre que c'est une question qui mérite d'être posée.

En fait, l'échec des tentatives d'intensification ne s'explique pas uniquement par la défaillance des organismes d'encadrement ; il intègre non seulement des aspects fonciers et socio-économiques, mais montre aussi les limites des politiques de gestion de la terre d'une manière générale (problèmes de fertilité et de pratique de la jachère notamment).

Les avantages de l'extensif

Au-delà du cas sénégalais se pose la question de l'intensification (de la modernisation d'une manière générale) dans les pays de l'Afrique au sud du Sahara. Un système de production intensif peut être défini comme un système qui privilégie la productivité des surfaces (augmentation des rendements). Pour ce faire, l'accent est mis sur au moins l'un des facteurs productifs suivants : le capital, le travail ou les consommations intermédiaires (divers intrants). En Afrique au sud du Sahara, l'intensification des cultures sèches de plateaux, là où elle existe, correspond surtout à une augmentation en travail par unité de surface cultivée, complétée parfois de l'utilisation des consommations intermédiaires. Pour E. BOSERUP (1970), c'est lorsqu'il y a pression démographique que l'on assiste à l'évolution des systèmes agraires vers l'intensif, notamment grâce à l'augmentation de la quantité de travail par unité de surface ; autrement dit, l'accroissement de la densité de population obligerait les membres d'un groupe social à fournir de nouveaux efforts pour maintenir les rendements agricoles. Cette thèse est séduisante. Toutefois, elle met essentiellement l'accent sur la variable démographique, laissant de côté la variable spatiale, au sens large du terme ; c'est-à-dire qu'elle pense la question dans les seules limites du terroir occupé par le groupe social. Or, pourquoi des

membres de ce groupe resteraient-ils sur un espace s'ils ont la possibilité d'en coloniser d'autres ou de se lancer dans des migrations urbaines, voire internationales ? Cette question en appelle une autre : l'intensification peut-elle être expliquée par la seule pression démographique ? Si l'on répond par l'affirmative, cela voudrait dire qu'elle constitue la réponse à une contrainte et non une volonté spontanée des populations de la mettre en œuvre.

En fait, tant qu'il y a de l'espace, certaines densités ne seront jamais dépassées, il se produit un redéploiement du surplus vers d'autres zones par des migrations. Quand cela est possible, la capacité d'adaptation des paysans s'oriente d'abord vers la conquête de nouveaux espaces au détriment de la maîtrise technique de l'espace. En effet, les paysans marquent leur aversion pour tout ce qui implique un surcroît de travail. Au Sénégal, les projets d'intensification ont tourné court car les labours de début et de fin de cycle, le semis et le premier sarclage représentaient un goulot d'étranglement pour eux.

Le raisonnement économique du paysan se fait en terme d'unité de temps plutôt que d'unité de surface. Dans un contexte de disponibilité foncière, il met l'accent sur le temps qui devient le seul facteur limitant. Ceci le pousse à se lancer dans une maîtrise « extensive » de l'espace agraire pour augmenter son gain. P. PÉLISSIER (1966 : 4) le traduit mieux que nous : « (...) la maîtrise technique de l'espace est synonyme de survie et de reproduction de la société alors que l'accès à l'espace, lorsqu'on dispose des moyens de le contrôler, est synonyme de croissance économique, d'accès à l'argent, de changement social (...) » Ainsi explique-t-on pourquoi les paysans préfèrent migrer – aller à la recherche de nouveaux espaces – plutôt que de se lancer dans une intensification dont ils ne maîtrisent pas tous les aspects. Comme l'ont affirmé BONNEFOND *et al.* (1988 : 104) : « L'intensification ne se définit plus seulement par l'accroissement des ressources productives mais aussi par l'amélioration de la qualité des ressources et de leur gestion. » Il faut par conséquent quitter le terrain de la pression démographique privilégié par BOSERUP (1970) pour examiner l'environnement global de la production (foncier, climatique, socio-économique) et évaluer dans quelle mesure, il permet ou non l'intensification. Sur la question des déterminants de la productivité en général et du lien entre sécurisation foncière et intensification en particulier, Philippe LAVIGNE DELVILLE (1998) a fait une brillante synthèse.

En effet, « si la question des conditions de l'intensification est récurrente dans les débats sur le développement agricole, en particulier en

« Le temps, au même titre que l'espace, représente une dimension essentielle de l'action agricole. Il confère à la technique la dimension du travail. Pour le paysan, il est une ressource rare. »
(LERICOLLAIS et MILLEVILLE, 1997 : 125).

Afrique, la (ré) apparition récente du foncier comme facteur explicatif pose aussi problème, d'autant plus qu'elle tend à évacuer du débat les autres facteurs de l'intensification, et en particulier les questions d'environnement économique » (LAVIGNE DELVILLE, 1998 : 264). L'auteur souligne à juste titre que la sécurité foncière est importante (pour l'investissement notamment), mais qu'elle n'est pas une condition suffisante : les facteurs nécessaires à l'intensification débordent du seul cadre foncier.

Il est impératif de prendre en compte une donnée fondamentale : l'agriculture sèche repose sur des fondements fragiles ; que la pluviométrie vienne à manquer, que les prix aux producteurs subissent des fluctuations, occasionnant une incertitude du marché, et le système s'écroule. Or, lorsque les paysans investissent, c'est pour être sûrs d'avoir des résultats. Si, en agriculture irriguée, la maîtrise de l'eau est une condition *sine qua non* à l'intensification, en agriculture sèche, les fluctuations de la pluviométrie dans le temps et dans l'espace doivent être considérées avec la plus grande attention. En outre, les moyens indispensables pour investir dans l'intensification échappent en partie aux paysans, sauf quand tout ou pratiquement tout leur est fourni dans le cadre d'un projet. Autrement, ils jouent la prudence. Pour les paysans saloum-saloum, la meilleure manière de faire un pari sur l'hivernage, c'est d'investir le moins possible et de laisser faire la nature. L'une des traductions de ce choix est la pratique du *gnitatou bagane* – proverbe wolof qui signifie « ratisser large pour avoir quelque chose ». C'est une gestion du risque en agriculture (ELDIN et MILLEVILLE, 1989), version saloum-saloum.

Le *gnitatou bagane*, version locale de la gestion du risque

Le *gnitatou bagane* est appliqué dans de nombreux domaines de la société wolof. Les Saloum-Saloum ne mangent jamais dans un bol étroit : *Ndap lou rève thi ngèye meuna am dara* (« C'est dans un grand bol qu'on peut avoir quelque chose »). Cet autre proverbe définit bien le principe du *gnitatou bagane*. En langage imagé, plus le bol dans lequel la nourriture est servie est grand, plus il y a de chance que la

nourriture soit abondante. Même s'il n'y en a pas assez, la dimension du bol fera naître en chacun l'espoir qu'en introduisant sa main dans le bol il pourra en tirer quelque chose.

Ce langage imagé du *gnitoutou* vaut très largement dans le domaine agricole et notamment dans les systèmes de production. Les paysans placent beaucoup d'espoir dans la culture arachidière. Pouvoir dire : « J'ai réalisé telle ou telle chose, j'ai pu faire ceci ou cela grâce à l'arachide », est gratifiant pour eux. Dès lors, ils font tout pour que cet espoir ne soit pas déçu. Leur objectif, clairement déclaré, c'est de pouvoir vivre décemment de cette culture. Pour ce faire, ils mettent toutes les chances de leur côté afin qu'elle soit rentable pour eux. Ils cherchent à réaliser des bénéfices substantiels en année faste et à limiter les pertes en année de mauvaise récolte : un ajustement s'opère suivant les années. Ce choix se traduit par une préférence marquée pour de grands champs. L'élargissement des superficies – pour autant que cela soit possible – relève du *gnitoutou* : il ne s'agit pas de concentrer les efforts, mais de multiplier les chances. Avec l'introduction de la mécanisation dans les opérations agricoles, de la culture attelée notamment, cela est devenu plus facile. D'une manière générale, les paysans ont ré-interprété des techniques introduites pour les besoins de l'intensification selon leurs propres objectifs. Pour eux, il s'agit de minimiser davantage les risques – c'est-à-dire d'investir le moins possible – et d'améliorer les systèmes extensifs. Ils ont par exemple marqué leur préférence pour la traction équine dont la rapidité est plus conforme à l'imprévisibilité des conditions pluviométriques.

Le principe à l'échelle de l'exploitation

Pendant la campagne agricole 1998-1999 à Mabo (village du Saloum), E. S. (paysan A) a pris des semences pour cinq hectares d'arachides à la Novasen (à raison de 27 367 F CFA l'hectare ; un hectare équivaut à 140 kg de semence) et dix sacs d'engrais (chaque sac lui revient à 7 378 F CFA). Il a engagé un saisonnier contractuel payé 100 000 F CFA. Ses dépenses se sont chiffrées à 310 615 F CFA. Quant à M. F. (paysan B), il a contracté une dette pour dix hectares sans engrais. En revanche, il a recruté deux saisonniers contractuels, à raison de 85 000 F CFA le saisonnier. Il a dépensé 443 670 F CFA.

Au terme de la campagne, le paysan A a obtenu un rendement avoisinant 1 000 kg/ha, soit une production de 5 000 kg, dont la vente lui a rap-

porté 800 000 F CFA (5 000 kg x 160 F CFA). La production du paysan B a été de 7 630 kg (soit un rendement de 763 kg/ha) ce qui lui a valu un gain de 1 220 800 F CFA (7 630 kg x 160 F CFA). Après déduction des dépenses, le paysan A se retrouve avec un gain brut de 489 385 F CFA et le paysan B, 777 130 F CFA, soit 287 745 F CFA de plus.

Ne sont considérées que les dépenses quantifiables précisément. Toutefois, même en tenant compte des frais supplémentaires engagés par le paysan B pour payer les quatre manœuvres qui ont pris part au battage de l'arachide, ses gains sont plus importants que ceux du paysan A, du seul fait qu'il a cultivé une surface deux fois plus grande.

Au-delà de cet exemple, les chefs d'exploitations rencontrés dans les différents villages sont unanimes à dire que l'importance de leur production est liée à l'application du *gnitatu bagane*. Nous avons souligné plus haut la vocation multiple de l'arachide, culture d'appoint, destinée à la commercialisation et dont la fane est utilisée pour l'alimentation du bétail. Pour les paysans, comment assurer ces trois fonctions si la quantité produite est faible ? Hypothèse d'autant plus envisageable que le coefficient multiplicateur de l'arachide, c'est-à-dire la quantité récoltée par rapport à la quantité semée, est relativement faible. Compte tenu du niveau des rendements, plutôt moyens d'une manière générale, le coefficient dépasse rarement 10 kg de gousses pour 1 kg semé. Au Sénégal, la rareté des semences sélectionnées, les stress hydriques fréquents, l'encadrement défaillant des paysans sont autant de facteurs qui en expliquent la faiblesse : il est de 8 kg de gousses environ pour 1 kg de graines semé. Ce rapport est sans commune mesure avec le mil par exemple, culture pour laquelle on peut obtenir jusqu'à 120 kg à la récolte pour 1 kg semé.

Aussi les paysans saloum-saloum voient-ils dans la pratique du *gnitatu* une manière d'élever, selon leur propre technique, le coefficient multiplicateur de l'arachide, comme l'exprime ce paysan de Darou Pakathiar :

« Le fait de semer sur de grandes superficies donne l'illusion que le coefficient est meilleur, dans la mesure où la production est plus importante ; à moins d'une calamité naturelle. »

Le *gnitatu bagane* constitue donc un élément clé de la rentabilité dans la culture de l'arachide. Toutefois, l'ardeur des paysans au travail tient-elle à cette rentabilité ? On ne peut pas éluder cette question. Mais, compte tenu de la variabilité des conditions générales de la production, il est difficile de retenir ce seul critère. En effet, dans le

contexte sahélien, il n'est pas rare d'avoir deux ou trois années successives marquées par des déficits pluviométriques. Une telle succession, qui se traduit inéluctablement par des mauvaises récoltes, suffit à décourager ceux qui pratiquent une culture en se référant au seul critère de rentabilité. En réalité, ce qui permet de continuer à pratiquer une culture, dans un contexte d'extrême variabilité des conditions climatiques, c'est aussi tout ce qu'elle représente pour les acteurs concernés, les symboles qu'elle véhicule. De ce point de vue, il est indispensable de prendre en compte les liens forts que les paysans saloum-saloum ont établis avec l'arachide. Ce sont ces liens qui renforcent leur ardeur au travail, sous-tendent la recherche de la rentabilité et entretiennent leur espoir, malgré les difficultés rencontrées certaines années. Il y a donc une double détermination entre l'attachement à l'arachide et la recherche de la rentabilité.

Le *gnitatou bagane* apparaît aussi aux yeux des Saloum-Saloum comme une manière de faire perdurer l'activité agricole dans la famille. Les chefs de concession défrichent non seulement pour assurer la reproduction de la famille aujourd'hui, mais également pour permettre que demain les enfants puissent commencer l'agriculture en ayant un minimum de terres. En effet, les terres accumulées seront divisées par 10 ou 15, vingt ans plus tard. Aussi, pour le chef de concession qui a une grande famille, avoir beaucoup de terres ne traduit pas simplement une volonté de puissance, mais manifeste également un souci de prévision. Au Saloum, les terres ont été acquises, pour l'essentiel, par héritage. Les chefs de concession qui ont des terres sont ceux dont les parents ou les grands-parents avaient profité de la disponibilité foncière pendant la première moitié du xx^e siècle pour accumuler des terres.

La forme de prévoyance développée au travers du *gnitatou* s'inscrit donc à la fois dans le présent et dans l'avenir. Dans le présent, parce qu'il permet au chef de famille de récolter un minimum de produits, même quand les conditions climatiques ne sont pas favorables, et de subvenir ainsi aux besoins de sa famille déjà nombreuse. Dans l'avenir, parce que la plupart de ses enfants deviendront cultivateurs comme lui et voudront, à leurs débuts, disposer d'un lopin de terre. Les Wolof ne considèrent pas la terre comme un simple moyen de production, encore moins comme un simple support, mais comme un trait d'union entre la génération d'aujourd'hui et celle de demain.

Le principe n'opère pas seulement à l'échelle d'une exploitation familiale ou d'un village, il est transposable aussi à l'échelle nationale, car

l'élargissement des superficies a joué un rôle essentiel dans l'accroissement de la production arachidière.

Interprétation du principe à l'échelle nationale

En comparant deux années caractéristiques, 1976-1977 et 1987-1988, (c'est-à-dire l'année où la deuxième plus forte production de toute l'histoire de l'arachide a été enregistrée – 1976-1977 – et l'année du meilleur rendement jamais réalisé – 1987-1988) l'importance des superficies cultivées dans l'augmentation de la production est confirmée. En revanche, celle des rendements obtenus apparaît comme moins évidente (tabl. 2).

Tabl. 2 –
Rôles du rendement
et de la superficie dans
la production arachidière.

Année	Superficie (ha)	Production (t)	Rendement (kg/ha)
1976-77 (1)	1 294 261	1 186 322	$P1/S1 = R1 = 917$
1987/88 (2)	831 158	946 445	$P2/S2 = R2 = 1 139$
Différence absolue	463 103	239 877	$R2 - R1 = 222$
Différence relative	35,8 %	20,2 %	$R2 - R1/R2 \times 100 = 19,4 \%$
Rendement différentiel (Rd)		$P1 - P2/S1 - S2 = 239 877/463 103 = 518 \text{ kg/ha}$	
Rendement « réel » de 1976/77 (R3)		$R1 + Rd = 917 + 518 = 1 435 \text{ kg/ha}$	

Source : Division des statistiques, de la documentation et de l'information agricole – Sénégal

La différence directe entre les rendements R1 et R2 est de 222 kg/ha ; elle est inférieure au rendement différentiel (production 1 – production 2)/(superficie 1 – superficie 2) qui est de 518 kg/ha. Compte tenu de la différence entre les superficies, le rendement « réel » (R3) pour 1976-1977 peut être calculé à partir de la somme entre le rendement obtenu par le calcul traditionnel (production/superficie) et le rendement différentiel. La somme nous donne 1 435 kg/ha, soit un rendement supérieur à celui de 1988. Le rendement R2 a été annulé par la superficie S1. Avec la superficie S2, pour arriver à une production comparable à celle de 1976-1977, il faut un rendement minimum de 1 435 kg/ha. Or, un rendement de cet ordre n'a pratiquement jamais été obtenu en milieu paysan.

En fait, le rendement relativement faible qui a été obtenu en 1976-1977 par rapport à celui de 1987-1988 (917 contre 1 139 kg/ha) a été compensé par la superficie mise en valeur en 1976-1977. Cette superficie, 1 294 261 ha, est supérieure de 36 % à celle de 1987-1988, alors que le rendement de 1987-1988 ne l'est que de 19,5 % comparé à celui de 1976-1977. Lorsque la différence entre les rendements n'est pas très grande, c'est l'importance des superficies cultivées qui s'avère déterminante dans le tonnage des arachides. Nous avons choisi ici l'exemple de deux années particulières, mais sur toute la période où les données sur la production et les superficies cultivées sont complètes, c'est-à-dire de 1934 à 1999, l'augmentation de la production a davantage reposé sur l'accroissement des superficies que sur l'amélioration des rendements.

L'importance des superficies cultivées atténuée ou même compense la diminution du rendement. Dans un pays sahélien comme le Sénégal, où l'incertitude climatique peut être considérée comme une donnée fondamentale, seul l'accroissement des surfaces cultivées permet d'atteindre certains niveaux de production : pendant les années de sécheresse, l'importance du *gnitatu* peut aussi être appréciée.

Conclusion : une forme de maîtrise paysanne de la culture arachidière

Nonobstant les difficultés inhérentes à un environnement de la production peu favorable, les paysans ont trouvé dans la culture arachidière beaucoup de motifs de satisfaction (moyen de gagner de l'argent, de subvenir aux besoins de la famille, d'assurer convenablement l'alimentation du bétail, etc.). Certes, les investissements réalisés par l'administration coloniale en termes d'infrastructures de transport ont contribué de manière décisive à l'accélération de l'expansion de l'arachide, mais cela n'a été possible qu'avec la détermination des paysans. Au fil des années, pour atténuer les effets du risque climatique et tirer quelque bénéfice d'une culture à laquelle ils se sont progressivement attachés, les paysans ont décidé d'augmenter leurs chances en renouvelant et en élargissant les surfaces cultivées. Il s'agit là d'une réponse dont on a tardé à mesurer l'importance ou à

comprendre l'enjeu. En effet, pendant plus de trente ans, le débat sur l'intensification a été alimenté le plus souvent par le seul discours technique, longtemps axé sur le fait que ce système est l'alternative pour le développement agricole ; or, ce sont les échecs des tentatives d'intensification qui ont conforté les paysans dans leur choix de l'extensif. Nous nous démarquons de telles analyses en montrant pourquoi les paysans wolof sont restés fidèles à ce qui apparaît comme un choix non seulement logique, mais aussi stratégique.

Toutefois, la précision est de taille, cette logique extensive ne traduit pas seulement une volonté de conquérir de nouvelles terres – pour réaliser des productions importantes –, elle souligne comment les paysans mettent en place des bases solides pour permettre à leur descendance de suivre leur exemple. Loin de s'arrêter à cette seule recherche des bases matérielles de perpétuation de la culture arachidière, ils ont également recours au discours, cherchant ainsi à imprégner, dès le bas âge, leurs enfants de la nécessité d'adopter l'arachide comme culture de référence.

**« Les paysans
sont à la base
de tout l'édifice,
ils constituent
la fraction la plus
importante
de ce "peuple
de l'arachide" »
(J. FOUQUET, 1958 : 14).**

Du Saloum à Pata : causes de la migration, enjeux de la colonisation agricole

Partie 2



Si l'on définit la migration comme la pratique plus ou moins durable de deux ou plusieurs espaces à la fois, il en résulte que l'individu en migration ne s'identifie plus forcément à un seul territoire ; à travers l'investissement d'autres territoires, il acquiert des identités irréductibles les unes aux autres mais ayant chacune une importance variable. Entendue comme les référents qui déterminent l'individu ou le groupe, l'identité n'est plus simplement une ni assimilable à un territoire matériel. Elle devient plurielle et fondamentalement dynamique ; elle peut être immatérielle, prendre une infinité de formes, correspondre à une multitude de situations. La cristallisation de l'identité saloum-saloum dans l'arachide est confirmée par l'association de cette culture à la religion musulmane : les Saloum-Saloum considèrent l'arachide comme le Prophète Mohamed, ils la suivent partout – interprétation de leurs migrations fréquentes – et le mil comme Dieu. Poussant la comparaison jusqu'au bout, les paysans réaffirment sans cesse la complémentarité entre le mil et l'arachide dans les terroirs : « Lorsque l'on croit en Dieu, on croit aussi en son Prophète ».

Pour rendre compte des causes de leur migration, on peut partir de ce lien identitaire entretenu par les Saloum-Saloum avec l'arachide.

Toutefois, cette seule explication est insuffisante car elle ne s'appuie pas sur les contextes fonciers, socio-politiques et économiques du Saloum et du Sénégal, essentiels à prendre en compte pour expliquer le déplacement de milliers de Saloum-Saloum en Haute-Casamance. Communément appelée Fouladou, pays des Peul, la région comporte actuellement les seuls espaces jusqu'ici peu touchés par l'expansion arachidière.

Classée en 1950, la forêt de Pata représente l'un de ces espaces. Avec ses 73 000 ha, elle est la plus grande des forêts de la Haute-Casamance. C'est une forêt claire considérée par les populations riveraines – des éleveurs peul essentiellement – comme une partie intégrante de leur espace naturel. La présence d'une importante strate herbacée mais également de fourrages aériens et de nombreuses mares en faisait une zone de pâturages privilégiée pour les autochtones. Elle leur permettait de disposer de combustibles ligneux, de bois d'œuvre, de matériaux utilisés dans la construction des concessions, de plantes médicinales, etc. L'exploitation des ressources de cette forêt représentait une part non négligeable de leur économie familiale. L'interprétation de sa colonisation demande la prise en compte d'un ensemble de facteurs.

En effet, conformément à la loi 64-46 du 17 juin 1964, relative au Domaine national, une forêt classée est une ressource privée de l'État et ne peut pas faire (officiellement) l'objet d'une appropriation. Pourquoi l'État a-t-il laissé s'installer des milliers de migrants dans la forêt ? Quels sont les enjeux de cette colonisation ?

La migration des Saloum-Saloum à Pata : les facteurs explicatifs

Le budget national, la balance commerciale, l'industrie de transformation, le transport et le commerce sont autant de secteurs de l'économie sénégalaise dont le bon fonctionnement et l'équilibre ont été sous-tendus par la graine oléagineuse. Cet intérêt économique, indiscutable pour l'État national – l'arachide et ses dérivés ont représenté des parts importantes dans le total des exportations du pays dans les années 1960 et 1970 –, devient moins évident pour beaucoup de paysans, obligés de se réajuster en permanence pour suppléer à l'absence des moyens de production ou à la mauvaise répartition des pluies. Ces réajustements font écho à l'attachement qu'ils ont progressivement porté à l'arachide. Le souci du gain d'argent à court terme généralement associé aux systèmes extensifs paraît être un aspect survalorisé d'une stratégie globale – historiquement ancrée – dans laquelle la mobilité est de la première importance.

Depuis plus d'un siècle maintenant, c'est dans la capacité à renouveler les espaces que les paysans ont pu perpétuer l'histoire de l'arachide. Si la migration est une réponse constamment apportée aux problèmes posés, ceux-ci, en revanche, évoluent sans cesse.

Détérioration des conditions de la production arachidière au Sénégal

Malgré l'importance de l'arachide pour l'économie sénégalaise, sa culture reposait paradoxalement sur des bases fragiles : son intensification,

nous l'avons vu, n'a jamais pu être véritablement réalisée ; l'augmentation de la production a toujours été tributaire des superficies mises en valeur. Dès lors, tout blocage spatial consacrait non seulement les limites du mode d'expansion de la culture arachidière fondé sur la consommation continue d'espace, mais débouchait aussi sur une diminution de la production ; en s'accroissant au fil des années, la conjugaison de ces deux facteurs cachait mal une crise inéluctable qui a fini par éclater au grand jour à la fin des années 1970. Le Sénégal a été obligé de faire appel aux institutions monétaires de Bretton Woods ; c'est ainsi que des accords signés avec la Banque mondiale en 1979 et avec le Fonds monétaire international en 1980 ont abouti à la mise en place d'un programme d'ajustement structurel. L'application de ce programme a entraîné la dissolution de l'Oncad et la suppression du Programme agricole. Avec ce programme, d'importants efforts avaient été faits pour permettre aux paysans de travailler dans de bonnes conditions ; les semences d'arachides étaient distribuées aux unités familiales d'imposition, les quantités distribuées dépassaient régulièrement les 100 000 tonnes ; le matériel agricole était fourni à crédit avec des facilités de paiement, le taux moyen de subvention de l'engrais a été de 61 % entre 1966 et 1984 (GAYE, 1998 : 44) ; en conséquence, près de 75 000 tonnes d'engrais chimique étaient utilisées par an. Après la suppression du programme, le matériel agricole a de plus en plus fait défaut, alors qu'il s'avère essentiel dans un pays sahélien où il faut semer souvent à la première pluie pour ne pas accuser de retard par rapport au cycle de l'arachide et à la durée de l'hivernage. Parlant des conséquences d'une telle mesure, BONNEFOND et COUTY (1988 : 326) écrivaient à juste titre : « Tous les efforts qui avaient été accomplis en matière de politique semencière, d'équipements des paysans ont pratiquement été perdus. »

En outre, avec le désengagement de l'État élaboré en 1984 et mis en œuvre en 1985, les paysans ne bénéficient plus de subventions pour les intrants (engrais, pesticides, fongicides...) ou le matériel agricole ; désormais ils doivent compter sur eux-mêmes ou s'adresser directement au marché. En fait, avec ce désengagement, l'État a apporté de moins en moins son soutien aux arachidiers – car ce sont ces derniers qui faisaient le plus appel aux subventions et aux crédits – ; il leur préconise de se prendre en charge, de devenir des entrepreneurs et de collaborer avec les nouvelles structures mises en place comme la CNCAS et les OPS. Ce retrait, pour le moins brutal, loin d'arranger la situation, a placé le monde paysan devant un nouveau défi, que l'État lui-même n'a pas su relever, celui de prendre une large part dans le fonctionnement de la filière arachidière.

Les problèmes au Saloum, cœur du bassin de l'arachide

Au Saloum, la situation a été rendue plus difficile encore par les conditions pluviométriques, qui se sont considérablement dégradées entre 1983 et 1984. La sécheresse de 1983 y a été durement ressentie. À la station de Kaolack, le total pluviométrique était de 304 mm seulement, soit une diminution de 43 % par rapport à la moyenne enregistrée lors des huit années précédentes, 532 mm. Compte tenu des exigences hydriques de l'arachide (entre 400 et 1 000 mm), les pluies étaient devenues insuffisantes pour permettre une bonne récolte. Parallèlement à cette faiblesse des précipitations, l'hivernage s'est arrêté brutalement au mois de septembre, c'est-à-dire à une période cruciale où les arachides arrivent généralement à maturité. La période de soudure a été d'autant plus dure pour des milliers de paysans que la disette s'était installée dans beaucoup de villages, créant ainsi un sentiment de désarroi généralisé. En 1984, les répercussions négatives de cette sécheresse se sont prolongées et les semences d'arachides ont fait défaut. Ces problèmes ont plongé des milliers de paysans saloum-saloum dans le doute et les ont déterminés à prendre le chemin du Fouladou ; ici, non seulement la pluviométrie permettait de mener une bonne campagne agricole – les précipitations étaient respectivement de 723 et 840 mm en 1983 et 1984 –, mais aussi les terres étaient neuves et aptes à la culture arachidière.

Ce dernier aspect est important à relever car l'explication de la migration se trouve aussi dans la saturation foncière observée au Saloum. L'expansion arachidière amorcée au début du xx^e siècle s'est en effet poursuivie bien après l'indépendance. L'enquête démographique nationale (EDN) de 1960, la première du genre au Sénégal, a révélé que 12 % de la population résidente du Sine-Saloum est née dans les vieilles régions arachidières. LAKE et TOURÉ (1985 : 34-37) ont montré que le Saloum a contribué pour 47 % à l'extension des superficies arachidières entre 1954 et 1979 : sur une extension totale de 32 576 ha, 15 232 ha se trouvent au Saloum. Sa contribution a encore augmenté davantage quelques années après l'étude, puisque les 45 000 ha qui ont été attribués en 1991 au khalife général des mourides (la forêt classée de Mbégoué) se trouvent au Saloum. Cette extension des superficies s'est traduite par une permanence des mouvements migratoires en direction du Saloum ; hormis la région de Dakar, le Sine-Saloum a enregistré, avec 3 %, le taux d'accroissement annuel le plus élevé du Sénégal entre 1904 et 1988.

Les effets conjugués des mouvements de populations, observés depuis un siècle maintenant, ont conduit à une double saturation de l'espace. La première forme est liée à la pression démographique : l'extension des superficies devient quasi impossible. Actuellement, 86 % des terres sont sous le régime du *ndogal* (prêt d'une parcelle pour une durée déterminée). Les prémices de cette forme de saturation remontent à la fin des années 1950. L'enquête agricole de 1960 a montré que 82 % des terres étaient cultivées sous le régime du faire-valoir multiple, c'est-à-dire que les paysans empruntaient d'autres champs pour les mettre en valeur, en plus des leurs.

Dans le même temps, les jachères ont pratiquement disparu alors que les apports en amendements – pour maintenir la fertilité des sols – ont été faibles, voire nuls. La recherche agronomique recommande 150 kg d'engrais par hectare quel que soit le domaine agro-écologique. Au Sénégal, même avant la suppression du Programme agricole, les apports en engrais étaient de 30 kg/ha en moyenne (FREUD *et al.*, 1997 : 81). Avec cette exploitation des terres sans apports suffisants d'amendements naît une deuxième forme de saturation liée à la baisse de la fertilité.

Aujourd'hui, il est bien loin ce Saloum, espace ouvert du début du siècle qui avait vu affluer des milliers de migrants. Le Saloum est devenu un espace fini dans les années 1980.

D'après un document de la Sodeva adressé au ministre du Développement rural (1983 : 14), le rapport entre surface cultivée et surface cultivable était de 75 % en 1982 au Sine-Saloum. Les possibilités d'extension des cultures étaient tout de même meilleures que dans les premières régions arachidières, Thiès, Diourbel et Louga, où le rapport était de 98 %, 89 % et 78 % respectivement. Le même document mentionnait que si le rythme de 2 % (taux annuel moyen d'accroissement des superficies cultivées entre 1976 et 1982) était maintenu, la totalité des terres cultivables du bassin serait occupée dans les années 1990.

Contribution inégale des communautés rurales à la migration

Le caractère fini de l'espace ne se ressent pas avec la même vigueur dans tous les villages, ni même à l'échelle plus vaste des communautés rurales (chaque communauté rurale est composée de plusieurs villages et hameaux). Existe-t-il un rapport entre le degré de saturation foncière des communautés rurales et leur contribution relative à la migration ?

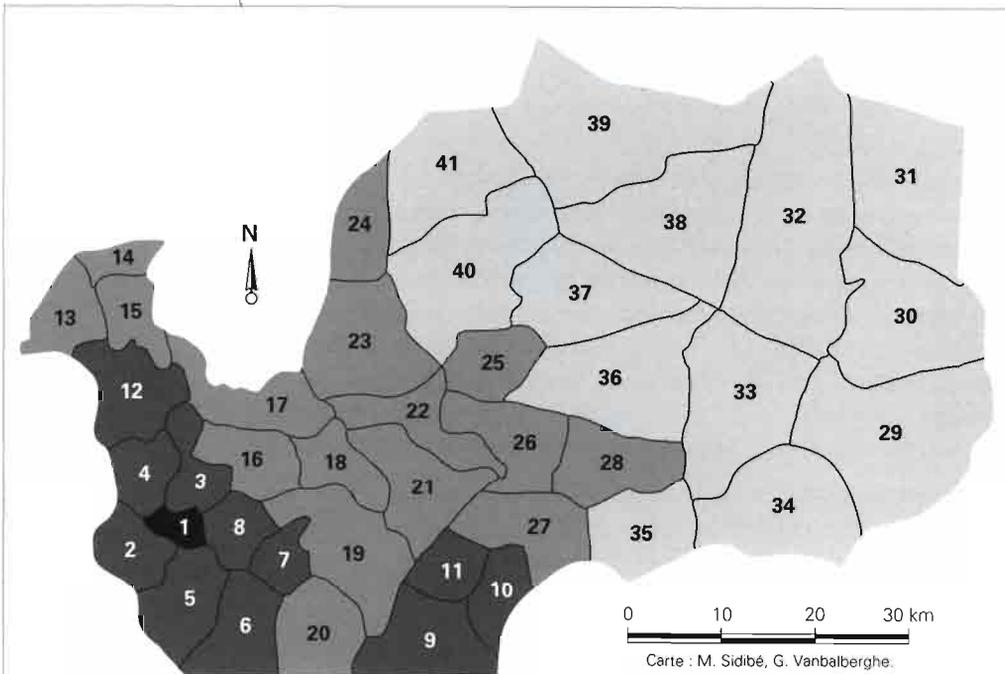
Densité démographique et migration

Sur les 46 communautés rurales que compte le Saloum, 30 ont fourni des migrants. Seuls le nord-est et nord-ouest de la région ne sont pas concernés par le processus migratoire. Le nord-ouest est une zone presque exclusivement peuplée de Serer. Rappelons que la région naturelle du Sine-Saloum regroupait jusqu'en juillet 1984 les actuelles régions de Kaolack et de Fatick. Le découpage administratif a fait en sorte que le nord-ouest fasse partie de la région de Kaolack. Étant donné que les Serer ont une moins grande propension à se déplacer du fait d'une « sacralisation » des terroirs, cette partie est restée en marge du mouvement migratoire.

Quant au nord-est, il correspond à l'est du département de Kaffrine qui intègre une partie des Terres neuves, délimitées dans les années 1970 par l'État. Du fait de sa colonisation relativement tardive par rapport aux autres parties du Saloum, la saturation de l'espace y est moins prononcée. L'importance de sa contribution à la production arachidière au niveau régional montre bien son dynamisme agricole. En 1999-2000, la production du département de Kaffrine a été de 136 201 tonnes, soit 46 % de la production totale de la région de Kaolack. À l'échelle du pays, c'est le département qui fournit, depuis 1960 au moins, la plus grande part de production arachidière.

Parmi les 30 communautés rurales impliquées dans le processus migratoire, celles qui sont situées au sud sont les plus concernées. Certes, il serait tentant d'invoquer ici la proximité de la frontière (et des deux bacs qui assurent la traversée) et de faire référence au principe de Ravenstein (au XIX^e siècle déjà, il avait montré que la proximité pouvait être un critère déterminant une population à migrer vers une région plus que vers une autre) pour expliquer l'importance des groupes qui sont partis de ces communautés rurales du Saloum méridional. Toutefois, une telle explication paraît peu pertinente, car des communautés rurales de Prokhane, Keur Maba Diakhou ou Sali Escale (pour ne citer que celles-là) la contredisent. En effet, elles sont frontalières de la Gambie, mais leur contribution est faible. Plus que la proximité de la zone d'arrivée, c'est la saturation foncière plus ou moins accentuée ici ou là qui pourrait expliquer la contribution différentielle des communautés rurales à la migration. Pourtant, hormis Ngayène, les communautés rurales qui ont le plus participé à la migration ont des densités moins fortes que d'autres où l'émigration a été faible (fig. 8 et 9).

De même, les communautés rurales de Thissé Kayemor et de Keur Madiabel regroupent de fortes densités, mais contribuent très faiblement à la migration. Cela montre qu'on ne peut pas véritablement établir de rapport entre la densité des communautés rurales et leur contribution relative à la migration. À l'exception de quelques communautés rurales, les croisements ne sont pas opératoires, d'où la nécessité de chercher d'autres explications. Qu'en est-il de la saturation foncière à l'échelle (plus fine) des villages ?



Sources des données statistiques : Recensement général de la population, 1988 ; Direction de la prévision et des statistiques.

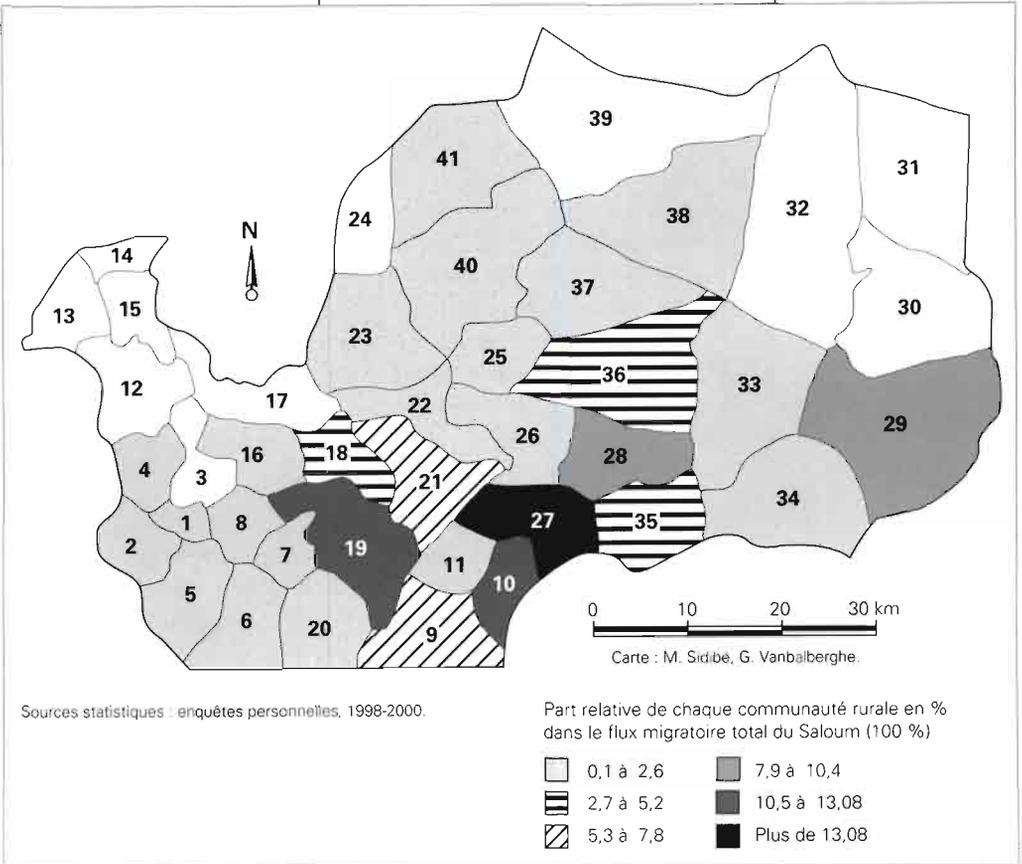
- | | | |
|----------------------|-----------------------|----------------------|
| 1. Keur Madiabel | 15. Dya | 29. Ida Mouride |
| 2. Ndrané Escale | 16. Ndoffane | 30. Lour Escale |
| 3. Keur Socé | 17. Latmingué | 31. Ribot Escale |
| 4. Ndiédieng | 18. Thiéré | 32. Gainthe Pathé |
| 5. Wack Ngouna | 19. Paoskoto | 33. Maka Yop |
| 6. Keur Maba Diakhou | 20. Prokhane | 34. Sali Escale |
| 7. Taiba Niassène | 21. Mabo | 35. Médinatoul Salam |
| 8. Gainthe Kayes | 22. Ndiognick | 36. Maïème Hodar |
| 9. Médina Sabakh | 23. Birkéiane | 37. Diank Souf |
| 10. Ngayène | 24. Mboss | 38. Ndioum Gainthe |
| 11. Thissé Kayemor | 25. Kahi | 39. Darou Miname |
| 12. Ndiaffate | 26. Kathiotte | 40. Boulel |
| 13. Gandiaye | 27. Nganda | 41. Gniby |
| 14. Ndrébel | 28. Diokoul Mbelbouck | |

Densités de population
en hab./ km²

- Moins de 50
- 50 à 100
- 101 à 150
- Plus de 150

Fig. 8 –
Les densités de population
dans les communautés rurales
du Saloum en 1988.

Fig. 9 –
L'origine géographique
des migrants de la forêt de Pata.



Saturation foncière et migration

« Au Saloum je ne pouvais trouver des champs qu'à plusieurs kilomètres de mon village et ce n'était pas gratuit ; il fallait donner des 5 000 F CFA », explique un chef de *santhie* (regroupement de colons dans un nouvel espace) de la forêt de Pata (mars 1999).

Lorsque nous lui demandons si l'hectare est loué à ce prix, il répond : « Ceux qui l'ont à ce prix peuvent se frotter les mains. Et le problème avec des champs éloignés, c'est qu'il est difficile d'y avoir tout le temps un œil ; les voleurs, les troupeaux te font perdre beaucoup de choses. On ne peut pas vivre tout le temps dans l'incertitude, voilà pourquoi nous sommes partis de là-bas. »

Même la location d'un champ ne constitue pas une garantie pour mener à bien la campagne agricole, compte tenu des risques inhé-

rents à la distance et à l'impossibilité d'assurer un contrôle régulier. Un paysan de Dankou (communauté rurale de Mabo) ne perd pas de vue une des causes du problème en affirmant :

« Dix familles, parmi les dix-sept qui sont parties en 1986, ne constituaient que trois familles il y a vingt ans de cela, c'est dire si la population a augmenté » (février 1999).

Cet accroissement des entités familiales et la nécessité de diviser et de (re) diviser les terres laissées par les parents ou les grands-parents souligne combien l'espace disponible par actif agricole s'est réduit. « En 1975, nous rapporte un responsable de la Novasen-Kaolack basé à Mabo, il était impossible d'apercevoir Keur Babou Dia ou Keur Ibra, villages situés respectivement à 1,5 et 1,7 km. Maintenant, ils semblent être à quelques encablures, tellement les espaces se sont "rétrécis". Pour beaucoup de paysans, la seule obtention d'un (nouveau) champ est devenue difficile et la pratique du *gnitatu bagane* impossible. »

La forte contribution de la CR de Nganda au flux total (plus de 13 %) s'explique par les départs massifs enregistrés dans des villages comme Nganda, Dankou, Diamagadio, où la difficulté à trouver des champs a poussé des familles entières à prendre le chemin du Fouladou. Ici, une des rares possibilités qui s'offrait aux paysans, c'était la location de champs et encore fallait-il en trouver. Car les paysans détenteurs de vastes superficies rechignent de plus en plus à les louer trois années consécutivement à la même personne, de peur de tomber sous le coup de la loi sur le Domaine national. Celle-ci stipule que toute personne qui met en valeur un champ trois années de suite en devient le propriétaire légitime. Pour trouver un champ, certains paysans sont donc amenés à parcourir parfois plusieurs kilomètres. La location se fait moyennant le prix de la « kola » (terme employé par les paysans pour désigner le montant de la transaction, notre interlocuteur ne manquant pas de nous rappeler que la terre n'a pas de prix) devant un témoin. Avec la rareté de la terre, le prix de la « kola » varie entre 10 000 et 25 000 F CFA. Non seulement la multiplication des « locations » reflète la saturation foncière, mais elle révèle également un autre phénomène important, l'inégale répartition des terres. Il s'agit là d'un problème de fond qu'on ne peut pas éluder pour expliquer la contribution différentielle des communautés rurales ou des villages.

La loi sur le Domaine national

En votant la loi n°64-46 du 17 juin 1964 relative au Domaine national, le gouvernement a introduit un changement majeur dans le mode de gestion des terres au Sénégal. Dans son article premier, cette loi stipule : « consti-

tuent de plein droit le Domaine national toutes les terres non classées dans le domaine public, non immatriculées et dont la propriété n'a pas été transcrite à la conservation des hypothèques à la date d'entrée en vigueur de la présente loi. Ne font pas non plus partie de plein droit du Domaine national les terres qui, à cette même date, font l'objet d'une procédure d'immatriculation au nom d'une personne autre que l'État. »

Avec cette loi, près de 97 % des terres entrent dans le Domaine national. Depuis 1987, le Domaine national est composé de trois zones (les zones pionnières qui constituaient la quatrième composante ont été reversées dans les zones de terroirs) : les zones des terroirs (terres régulièrement exploitées pour l'habitat rural, la culture ou l'élevage), les zones classées (zones à vocation forestière ou zones de protection ayant fait l'objet d'un classement), les zones urbaines (terres du Domaine national situées sur le territoire des communes et des groupements d'urbanisme).

C'est le décret n°64-573 du 30 juillet 1964 qui fixe les conditions d'application de la loi. D'importantes prérogatives sont accordées au Conseil rural qui est l'organe représentatif des intérêts des habitants pour tout ce qui concerne l'utilisation du sol. Il s'occupe des droits d'usage dans le périmètre du terroir (à l'exception des droits d'exploitation des mines et carrières, des droits de chasse et de pêche, des droits de commercialisation de la végétation arborée). L'affectation des terres de culture ou de défrichement – qui est fonction de la capacité du demandeur à assurer correctement la mise en valeur et donne un droit d'usage – à un membre de la communauté rurale lui est confiée. Le Conseil peut aussi prononcer la désaffectation des terres pour insuffisance de mise en valeur ou à la demande de l'intéressé.

Toutefois, on note toujours une survivance des modes traditionnels de gestion des terres dans les zones de terroirs et la tâche du Conseil est loin d'être facile. Du fait que le terroir comprend à la fois les terres de cultures, de jachères, de pâturages, de parcours et de boisements (et parfois même des terres en friches) utilisées par un ou plusieurs villages, les litiges ne manquent pas et, dans beaucoup de cas, la référence à la loi ne suffit pas à les régler.

La réduction des espaces est aussi traduite par les changements intervenus dans le recrutement des travailleurs saisonniers. De l'avis général des paysans interrogés, depuis le milieu des années 1980 il y a plus de *mbindane* que de *sourga*, contrairement à ce qu'on avait l'habitude de voir. Cette inversion s'explique. En effet un *ndiatigué* (chef de carré qui engage un ou plusieurs saisonniers) qui signe un contrat avec un *sourga* est tenu de lui donner un ou deux hectares à cultiver (ce qui suppose que le *ndiatigué* dispose de quelques hectares au moins), des semences, de lui prêter du matériel et des animaux de traction. En contre partie, le *sourga* lui doit des journées de travail qui sont modulables (trois matinées et deux après-midi ou quatre matinées, etc.).

Le *mbindane*, en revanche, ne bénéficie pas de champ de la part de son employeur. Ils sont liés par un contrat de travail exclusif du premier en faveur du second, pendant toute la campagne. La durée du contrat est en général de 8 mois (juin-janvier) pour une rémunération qui varie entre 75 000 et 115 000 F CFA, selon l'âge et la capacité du *mbindane*.

Du fait de la difficulté à satisfaire leurs propres besoins en terre, les paysans (ceux qui le peuvent encore) préfèrent engager des *mbindane* plutôt que des *sourga*. Nous en avons eu confirmation, sur une année, dans les villages qui ont fait l'objet de notre enquête au Saloum : on comptait pendant la campagne agricole 1998-1999 en moyenne 4 *mbindane* pour 1 *sourga*.

Création des *santhie*, les regroupements de colons

D'après le décret 73-703 du 25 juillet 1973, la création d'un village se fait suivant une procédure bien précise. C'est d'abord la Communauté rurale qui étudie le dossier établi par les intéressés, en accord avec le Centre d'expansion rurale polyvalent (Cerp). S'il est recevable, le dossier suit la voie hiérarchique ; lorsque tous les avis sont favorables (ceux du sous-préfet, du préfet, du gouverneur et du ministre de l'Intérieur), c'est le président de la République en personne qui doit signer le décret de création. À Pata, cette procédure n'a jamais été suivie (à l'exception de Médina Mandakh, première entité créée et située à la lisière de la forêt). Aussi, plutôt que de parler de village, nous appellerons les différentes entités créées par les migrants des *santhie*. Ce terme désigne – dans le cadre d'une colonisation agricole – une nouvelle implantation humaine, un regroupement de colons dans un espace défini et ceux qui s'implantent (les colons ou les migrants) sont appelés *santhiane*.

La chronique de la création des *santhie* dans la forêt de Pata montre l'étalement du phénomène dans le temps (1978-1998) et dans l'espace (fig. 10). L'espace de la forêt s'ouvre à partir de Médina Mandakh. Après ce *santhie* inaugural, plusieurs autres ont vu le jour selon un modèle de colonisation de proche en proche. Dès leur arrivée, les nouveaux migrants qui veulent créer un *santhie* séjournent

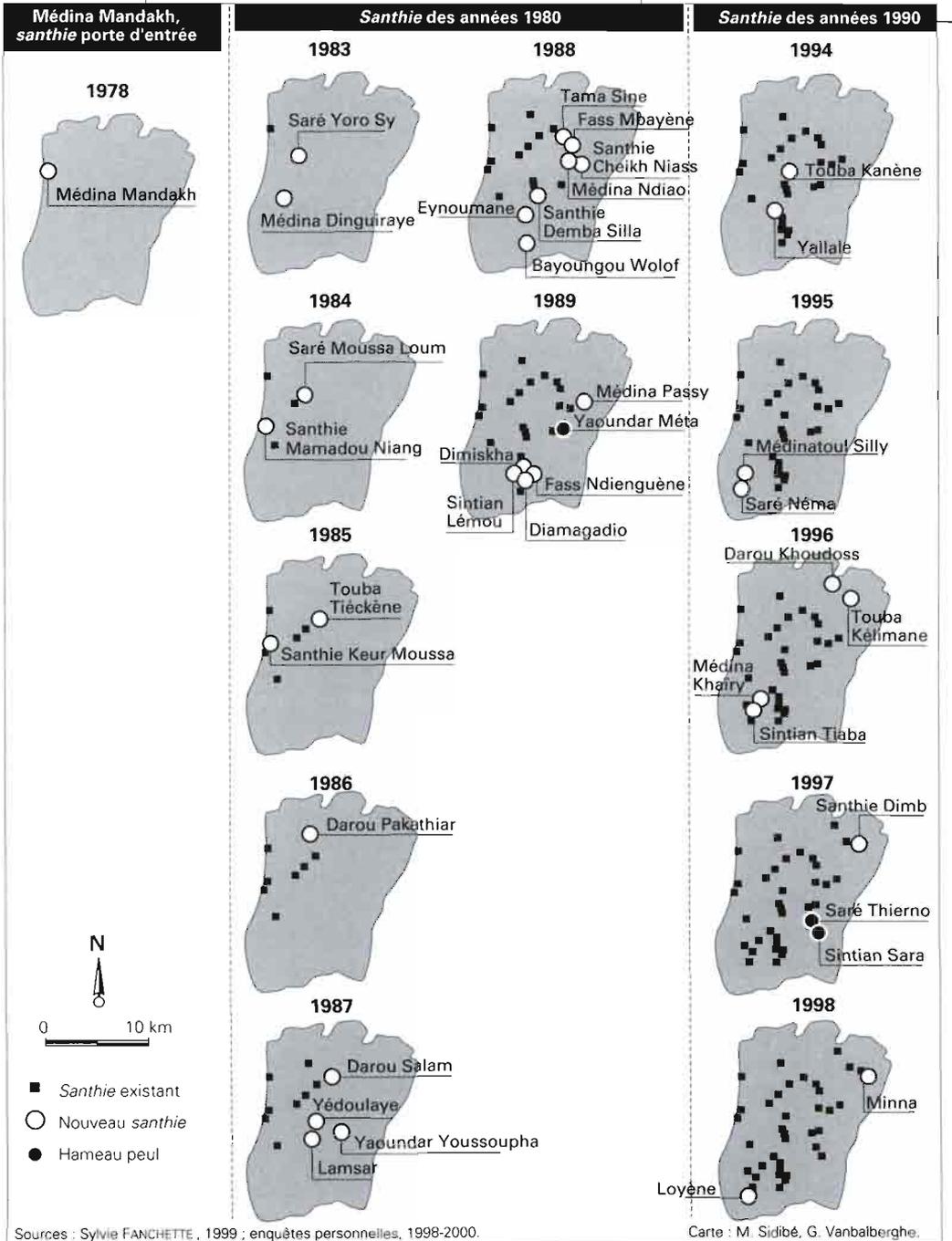
d'abord dans un *santhie* situé à côté et commencent à construire leurs concessions, à aménager l'espace. Une fois que les concessions sont terminées, ils s'installent mais gardent des relations avec le *santhie* hôte pour s'approvisionner en eau en attendant d'avoir un puits. Ce système de colonisation fait que la distance entre les *santhie* est faible et varie entre 0,5 et 3 km. Cette disposition est symbolique de toute la stratégie spatiale des migrants, celle de rester groupés dans un milieu encore mal maîtrisé. Ainsi, tout de suite après la construction des concessions, les défrichements ont pour but d'ouvrir l'espace et de le rendre plus visible.

L'ensemble du processus se déroule sur vingt ans, mais la création des *santhie* porte sur treize ans. Un tel enchaînement peut s'interpréter comme un « effet d'agrégation » : chaque nouveau *santhie* en appelle un autre. Pendant deux périodes, 1983-1989 et 1994-1998, un ou plusieurs *santhie* ont été créés chaque année. Ces périodes de « création » sont précédées de périodes « creuses » (1979-1982 et 1990-1993). Cependant, ces périodes « creuses » correspondent à l'arrivée de beaucoup de migrants. Cette contradiction apparente s'explique par le fait que la création d'un nouveau *santhie* est motivée par la recherche de plus d'espace ; tant qu'il y a de la place dans un *santhie*, les migrants préfèrent s'y installer plutôt que de chercher à en créer un nouveau. Quand le *santhie* est déjà créé, le puits creusé, les pistes ouvertes et les terres disponibles, le migrant qui arrive du Saloum y trouve des conditions favorables pour s'installer.

Pendant les huit premières années de colonisation agricole, les *santhie* ont été tous créés dans la moitié nord de la forêt. Ce n'est qu'en 1988 et 1989, années qui ont enregistré les records de créations, que ce schéma est modifié. On assiste alors à la création de *santhie* aussi bien au sud qu'à l'est. En 1989 déjà, une bonne partie de la forêt était aux mains des colons.

En 1994, le centre de la forêt accueille deux nouveaux *santhie* qui précisent ainsi l'implantation des colons dans cette partie de la forêt. À partir de 1995, le sud-est, jusqu'ici épargné, enregistre la création de deux *santhie*. Un an après, la colonisation agricole s'affirme dans cette zone et s'élargit au nord-est. Ensuite, deux *santhie* parachèvent la colonisation du centre-est. En 1998, des *santhie* sont encore créés dans les dernières portions de forêt du nord-est et du sud-ouest.

Fig. 10 –
Création des *santhie*
dans la forêt (1978-1998).



Conclusion : la migration, résultat d'une série de facteurs

Même si elle s'inscrit dans le processus général de circulation migratoire observée au Sénégal depuis plus d'un siècle maintenant, la migration des Saloum-Saloum n'est pas indépendante des événements qui se sont déroulés ces vingt dernières années : programme d'ajustement structurel, sécheresses aiguës, nouvelle politique agricole, baisse de la fertilité des terres du « bassin de l'arachide », dévaluation du franc CFA, etc. Ces événements, qui relèvent de domaines variés (économie, climat, politique sectorielle de l'État), montrent que la migration est toujours le résultat d'une série de facteurs agrégés les uns aux autres. Il s'agit d'un processus dont la compréhension nécessite un double croisement des échelles historique et géographique : c'est-à-dire, de prendre en compte les données inscrites dans le temps long et considérer l'histoire immédiate ; cadrer la recherche à l'espace de référence mais aussi à l'espace, plus vaste, dans lequel il s'insère. Autrement dit, pour saisir ce qui se passe dans l'espace englobé, il est essentiel de partir de l'espace englobant et de conduire l'analyse dans une temporalité suffisamment large pour dépasser la seule immédiateté des faits.

Les mécanismes à l'œuvre dans l'appropriation de la forêt

Une colonisation agricole est l'aboutissement d'une migration ; elle mobilise toujours un volume important de migrants appartenant à des groupes sociaux plus ou moins différents. Leur installation ne se fait pas dans les villages autochtones ; elle suppose la création de nouvelles entités : c'est là une de ses caractéristiques fondamentales (RAISON, 1968 : 21). La colonisation agricole peut ainsi se définir comme l'appropriation foncière d'un espace par des migrants à des fins agricoles. Mais le concept d'appropriation est lui-même à préciser, car il peut renvoyer à deux définitions, selon que l'on s'appuie sur la conception traditionnelle africaine ou sur le Code civil français de 1804 (LE ROY, 1991 : 11). Dans le premier cas, l'auteur parle d'une « affectation à un usage » et dans le second, d'une « attribution du droit de disposer ». Il synthétise cette deuxième acception comme « l'exercice du droit de propriété », autrement dit, « une situation juridique justifiée par un titre autorisant exclusivité et inaliénabilité » (LE ROY, 1998 : 23).

Cette perspective ne sera pas la nôtre ici, même si les deux conceptions coexistent aujourd'hui dans beaucoup de pays d'Afrique noire. En effet, le droit de propriété cristallisé autour de l'*usus*, du *fructus* (accès à la ressource) et de l'*abusus* (transfert intra ou inter-générationnel de la ressource), n'embrasse pas l'étendue du concept d'appropriation dans sa version africaine traditionnelle. Celle-ci renvoie à la nature variée des liens que peuvent entretenir les groupes sociaux avec leur espace, fait référence à la multiplicité d'usages complémentaires ou exclusifs, touche aux diverses représentations que les membres du groupe social se font des ressources, intègre aussi les modes de répartition des ressources produites. Cette élasticité permet de comprendre qu'un même

espace puisse faire l'objet de différents modes d'appropriation ou que plusieurs groupes sociaux se l'approprient successivement (une nouvelle appropriation venant se superposer à une autre). Avec la raréfaction progressive des espaces en Afrique subsaharienne (RAYNAUT, 1997 ; LESOURD, 1997), les processus de colonisation agricole peuvent s'analyser en terme de réappropriation, dans la mesure où ils se déroulent dans des espaces qui ne sont pas « vides » (forêts classées, zones sylvo-pastorales, anciennes jachères). Les différents concepts employés (colonisation, appropriation, réappropriation) pour qualifier un même phénomène – la volonté d'un groupe social d'imprimer ses pratiques sur un espace – attestent de la complexité de celui-ci. En effet, la colonisation implique d'abord des dispositions pour vivre « en bonne intelligence » avec les « esprits des lieux ».

Ainsi à Pata, « n'importe qui » ne pouvait pas venir fonder un *santhie*, surtout durant les premières années du processus. Seuls les marabouts osaient le faire. Selon le marabout fondateur de Médina Mandakh, l'espace forestier avait été « miné » par les autochtones peul (c'est-à-dire qu'ils y auraient effectué toutes sortes de « magie noire »). De plus, la forêt était relativement touffue et abritait des bêtes sauvages et des mouches tsé-tsé. Quelle que soit la renommée des marabouts saloum-saloum qui projetaient de créer un *santhie*, ils faisaient toujours appel à un autre marabout natif de la zone. Les recommandations données par ce dernier étaient suivies à la lettre : s'installer ici et non pas là, arriver tel jour et non pas tel autre, effectuer des sacrifices en tenant compte des indications précises données, faire des offrandes, effectuer une prière collective sur le site retenu, etc. Pour Touba Tiéckène par exemple, il fallait trouver un site sur la base des critères suivants : trois arbres enlacés dont deux de la même espèce.

Toutes ces précautions peuvent être perçues comme une manière pour les marabouts migrants de ne pas défier les « esprits invisibles » de la forêt, la terre étant, selon l'expression d'Étienne LE ROY (1991 : 31), « le point de rencontre du visible et de l'invisible ». Cela traduit bien que la construction religieuse des territoires précède la construction physique : on commence d'abord par s'allier à des forces invisibles avant de s'allier avec l'espace physique (J.-F. VINCENT, 1995 : 12).

Pour avoir fait peu cas de ces considérations et avoir voulu tout faire reposer sur ses capacités financières (riche commerçant et grand arachidier), un migrant a failli sombrer dans la folie ; à chaque fois qu'il mettait les pieds dans le *santhie* qu'il a créé, il se plaignait de terribles maux de tête. Il a été obligé de revenir à Touba Tiéckène, *santhie* d'où il était parti.

Cette première étape franchie, les « négociations » avec les autorités et les autochtones pour s'installer dans un espace doublement approprié – comme c'est le cas pour la forêt de Pata – constituent une autre épreuve de longue haleine qui a également ses exigences et ses contraintes.

Même si le cadre général d'analyse ne change pas fondamentalement, il est en revanche indéniable que chaque processus de colonisation agricole se présente, à bien des égards, comme un cas spécifique dont les stratégies spatiales, les logiques socio-économiques et foncières développées par les migrants en présence dégagent les lignes de force. Les mécanismes à l'œuvre changent selon les cas. Rendre compte de la colonisation de la forêt de Pata revient à les identifier, à les analyser et à établir leur connexion.

Au cœur de la création des *santhie* : les marabouts

La forêt de Pata pourrait aussi être appelée aujourd'hui « l'espace des marabouts ». Ces derniers sont les fondateurs des trois quarts des *santhie*.

Leur forte participation confirme ce que l'on savait déjà au Sénégal, les plus grands mouvements de colonisation ont été menés sous la direction des marabouts. Ahmadou Bamba (fondateur de la confrérie mouride) a été le premier à donner le ton en créant en plein milieu de la forêt du Baol, vers 1889, le village de Touba, aujourd'hui capitale du mouridisme. Les différents khalifes qui lui ont succédé aiment le rappeler pour mieux montrer que leur volonté de créer des villages n'est qu'une manière de suivre la voie tracée dès le départ par leur guide suprême.

Le fondateur de Touba Tiéckène a suivi l'exemple des hauts dignitaires de la confrérie. Sur les conseils d'un de ses parents, il a fait un voyage dans la forêt et en est reparti convaincu qu'il pouvait y créer un *santhie*. Très vite, il s'est entretenu du projet avec son marabout résidant à Touba Saloum. Ce dernier lui a dit qu'il ferait tout son possible pour que le projet aboutisse et qu'il en informerait le khalife général de la confrérie. Joignant les actes aux paroles, le marabout a pris contact avec un de ses neveux, le député maire de Koungheul (commune située à l'est du Saloum). Ce dernier en a informé le sous-préfet de Médina Yoro

Foula (arrondissement où est localisée la forêt) qui le connaît bien. Un mois après, et à la suite de différentes lettres destinées au président de la communauté rurale de Ndorna, au gouverneur et même au ministre de l'Intérieur, le premier *santhie* mouride a vu le jour.

Le marabout de Touba Saloum s'est donc personnellement impliqué et son intervention a été décisive dans la création du *santhie*. On peut voir là sa volonté de suivre les recommandations des premiers *cheikh* mourides, à savoir que tout bon marabout doit aspirer à créer son *santhie* pour y former ses *talibé* et les aider ensuite à s'implanter ailleurs. Le grand-père du fondateur de Touba Tiéckène avait créé plusieurs *santhie* pour ses disciples après avoir été fait *cheikh* par le fondateur du mouridisme.

En quittant Darou Salam (Saloum), un village créé par son père, pour celui de Touba Saloum, le marabout fondateur a aussi participé à la propagation de la pensée de son guide religieux et de la sienne : il a pu contribuer à la formation de beaucoup de disciples. Pour permettre à certains d'entre eux de participer à l'élargissement de l'espace de diffusion de la parole mouride, il n'a pas hésité à leur apporter un soutien total.

Nous l'avons vu pour le *santhie* de Touba Tiéckène, c'est aussi le cas pour Darou Salam (Pata), créé par un autre de ses disciples. Pour la création de Darou Pakathiar (aujourd'hui le plus grand *santhie* mouride de la forêt), un autre marabout puissant est intervenu : « Je n'ai eu aucun problème ; avant même notre installation, j'ai avisé les Eaux et Forêts et elles m'ont donné l'autorisation, je n'ai pas eu de difficulté », a affirmé le chef de *santhie* (avril 1999).

Contrairement à « la marche vers l'est » (expression employée par Paul PÉLISSIER [1966] pour expliquer la colonisation des Terres neuves de l'est du pays) où les marabouts de la confrérie mouride s'étaient particulièrement distingués, ici des marabouts tidianes et niassènes sont également impliqués. Toutefois, à la différence des marabouts mourides qui ont aidé leurs disciples à s'installer, les marabouts tidianes et niassènes sont venus avec les leurs.

Le marabout tidiane fondateur du *santhie* inaugural de Médina Mandakh avait suffisamment de terres au Saloum. Mais ses *talibé* n'en avaient pas. Pour rester près de lui et être à son service, ils lui ont parlé de l'existence d'une forêt en Haute-Casamance où les terres sont bonnes et où ils pouvaient avoir de vastes champs. En tant qu'imam de la mosquée de Nguer, il a alors informé tous les fidèles de sa ferme volonté de créer un *santhie* dans la forêt de Pata. Marabout très influent dont la notoriété dépassait largement son Saloum natal (ses plus grands « clients » résidaient à Dakar), les démarches lui ont été facilitées. Toutefois, il a investi une bonne partie

des 7 000 000 F CFA gagnés à la suite d'une « consultation maraboutique », pour prendre en charge le voyage et l'entretien des premiers *talibé* venus s'installer dans la forêt (quinze familles au total).

C'est avec une centaine de disciples attachés à ses pas que le marabout de Médinatoul Silly est venu créer son *santhie* dans la forêt, leur permettant ainsi de trouver de nouvelles terres. Marabout également très influent, il n'hésite pas à exprimer les solides relations tissées avec le pouvoir politique : « Le président de la République est mon ami, je ne m'en cache pas, je suis avec lui, et tous ses collaborateurs sont mes amis (mai 1999). » Avant même de venir dans la forêt, il avait proclamé qu'il n'aurait pas de mal à installer ses disciples.

Conscients de leur pouvoir, plusieurs marabouts sont venus à Pata pour créer un *santhie*, installer leurs disciples et repartir ensuite. C'est le cas des marabouts niassènes.

L'un d'eux n'a pas eu de problème pour créer Tama Sine. « On lui a facilité les choses », nous a confié l'actuel chef de *santhie* (avril 1999). Quant au *santhie* de Santhie Cheikh Niass, il a été fondé par le fils d'un marabout très connu dans la confrérie niassène. Ce dernier a également appuyé fortement le projet de création de Médina Passy, fondé par un de ses disciples.

La colonisation de la forêt a ainsi pris des allures d'une stratégie territoriale des grands marabouts, sous-tendue par une volonté de s'implanter ou d'aider à l'implantation de leurs *talibé*. Le marabout de Darou Salam est même allé plus loin ; il a créé un deuxième *santhie*, Darou Khoudoss, qui a accueilli essentiellement des migrants mourides fraîchement venus du Saloum. Par la même occasion, il s'est assuré ainsi le contrôle de la bande forestière entre ses deux *santhie*, a renforcé son pouvoir auprès des migrants et maintenu de solides liens avec les villages d'origine du Saloum : aux yeux de tous, il est apparu comme le marabout qui a créé un *santhie* pour venir en aide à des disciples mourides.

La création d'un *santhie* dans la région Sud constituait aussi pour les marabouts une occasion idéale pour propager leurs discours et développer leurs pratiques. L'aisance de certains marabouts à s'implanter dans la forêt renvoie à leur alliance avec les politiques.

Avec le poids dont ils disposent, les marabouts ont pris une part active dans le processus de colonisation de la forêt. Cependant, tous n'ont pas bénéficié de passe-droits pour s'implanter. Certains ont dû faire appel à leur détermination ; c'est le cas du marabout fondateur de Médina Khairy. Ayant appris la facilité avec laquelle celui de Médinatoul Silly a créé son *santhie*, il a défié ouvertement quiconque l'empêcherait de créer le sien.

Pour comprendre le poids des marabouts dans cette colonisation et interpréter les privilèges dont ils disposent, il est nécessaire de revenir, dans un cadre plus général, sur les relations qu'ils ont entretenues et qu'ils entretiennent encore avec l'État.

L'alliance entre les politiques et les marabouts : l'histoire continue

« Mon marabout m'a demandé de l'appeler si jamais je rencontrais le moindre problème ici [dans la forêt]. » Ce n'est pas de manière anodine que le fondateur d'un des plus gros *santhie* de la forêt nous a tenu de tels propos. Ils traduisent bien le rôle d'intermédiaire qu'assure le marabout entre ses *talibé* et le système politique (COULON, 1981 : 14 ; CRUISE O'BRIEN *et al.*, 2002). Au Sénégal, les marabouts disposent d'un pouvoir dont les fondements reposent sur une alliance avec l'État scellée de longue date.

Dès 1926, la confrérie mouride a dû solliciter une autorisation du pouvoir colonial pour la construction de la grande mosquée de Touba. Mais il fallait aussi de l'argent pour mener à terme ce projet d'envergure. Les cotisations des seuls fidèles étaient insuffisantes. Dans son souci de commencer le projet qui tenait à cœur à son père, Moustapha Mbacké, fils aîné du fondateur du mouridisme (Ahmadou Bamba) et premier khalife, s'était tourné vers l'administration coloniale – qui avait entre temps appuyé son accession au khalifat – pour solliciter une aide.

En 1951, c'est grâce à son alliance avec les marabouts que Léopold Sédar Senghor a pu bénéficier du soutien des masses paysannes pour gagner les élections face à son rival Lamine Guèye. Le clientélisme a été renforcé à l'occasion de cette consultation électorale ; les marabouts se sont positionnés au fil des années comme les relais de l'administration centrale auprès des masses paysannes. En contrepartie, les politiques leur accordaient des faveurs ou veillaient à la sauvegarde de leurs intérêts : les relations clientélistes étaient ainsi consolidées. Une zone d'ombre est cependant apparue dans cette « entente tacite » au début des années 1970 avec le malaise paysan. Au cours de cette période, les chefs de la confrérie mouride se sont présentés comme les porte-voix du monde paysan. Ils se sont élevés contre la mainmise de l'État sur toute la filière arachidière, laquelle a entraîné une baisse considérable des revenus paysans. En réaction à cela, une rupture est intervenue ; les marabouts ont pris leur distance avec le pouvoir politique. L'alliance va à nouveau se mettre en place dans les années 1980.

Hormis cette parenthèse qui a duré quelques années, l'alliance entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique s'inscrit comme un fil conducteur dans l'histoire du Sénégal.

Le lien inextricable entre le politique et le religieux – que Donald CRUISE O'BRIEN *et al.* (2002 : 83) ont résumé sous le terme de « contrat social » – repose sur un autre fondement. En effet, on peut rappeler que ce sont les figures historiques de l'islam sénégalais (El hadji Malick Sy, Cheikh Ahmadou Bamba, Cheikh Saad Bou, Limamou Laye, Bou Kounta, Ahmet Tidiane Niass, etc.) qui ont assuré la « construction religieuse » du territoire Sénégal. Fréquemment, à la radio, à la télévision ou dans la presse écrite, les historiens du passé comme ceux du présent, les griots, les hommes politiques ou de simples citoyens ne manquent pas de souligner que les prières dites de leur vivant par ces grands guides religieux pour la paix et la concorde « préservent » le Sénégal de certains remous connus dans d'autres pays de la sous-région (coups d'État militaires par exemple) et constituent la clé de sa (relative) stabilité. Ces guides sont ainsi devenus, depuis leurs lieux de repos éternel les « protecteurs » de la nation tout entière. Celle-ci, en retour, a envers eux une dette et leur doit reconnaissance. Dans l'imaginaire collectif (des Sénégalais ordinaires comme des hautes autorités politiques – qui ont tous besoin de cette stabilité), il est donc du devoir des générations présentes de leur rendre hommage à travers leurs descendants, qui sont aujourd'hui les principaux marabouts. Du fait de leur filiation, de leur charisme et de leur capacité de mobilisation, ces derniers apparaissent ainsi comme des maillons, relais ou intermédiaires essentiels d'un double point de vue : entre la société et Dieu, entre la société et l'État.

Comprendre le fonctionnement de celui-ci, c'est aussi prendre en compte cette donnée fondamentale. Dans ces conditions, son autonomie vis-à-vis des groupes maraboutiques pas plus que la fin du clientélisme ne peuvent être envisagés, même dans le long terme.

Migrants « stratégiques »/stratégies des migrants

En plus de l'implication des marabouts, la colonisation de la forêt s'est aussi réalisée grâce à de nombreuses complicités chez certains autochtones ou certaines autorités – qu'elles soient locales, régionales

ou nationales – et grâce à des pratiques corruptrices ou alors au *masla* (art de négocier habilement). Les stratégies utilisées par les migrants ont aussi beaucoup joué.

Un projet, un peu d'argent, un sac avec quelques outils de travail, voilà par exemple comment M. F. C., la soixantaine épanouie, s'est retrouvé à Pata, à travailler à la création d'un *santhie* dans une forêt dont il ne savait rien ou presque. Lorsqu'il a appris que certains de ses amis de longue date s'étaient installés dans la forêt, lui aussi est entré dans la migration et a fini par fonder un *santhie*.

Les migrants à Pata ont mis en œuvre diverses stratégies dont la compréhension passe, d'une certaine manière, par la réponse à une question : qui sont réellement les migrants ?

Le départ des migrants : explications données, explications dissimulées

À l'unanimité, les migrants interrogés attribuent leur migration dans la forêt au manque de terres, à la baisse de fertilité des sols et aux épisodes pluviométriques déficitaires au Saloum. Ce sont là des faits indéniables qu'on peut vérifier sur le terrain, mais ils ne disent pas qui sont les migrants. Sont-ils des paresseux, des malhonnêtes, des courageux, des ambitieux prêts à tout pour atteindre leurs objectifs ? À coup sûr non. On peut considérer ces jugements comme des explications principales. Il y a donc des « explications secondaires ». Celles-ci sont plus difficiles à trouver, car elles sont liées à la personnalité même des migrants et chacun d'eux essaie de garder « son secret ».

D'ailleurs, l'un de nos informateurs n'a pas manqué d'attirer notre attention sur la difficulté d'une telle entreprise en nous avertissant : *Fi lèqe lamigne damoule, laye dou diekh !* (« Fournir une explication est facile quand on a la possibilité de s'exprimer »). Autrement dit, pour expliquer leur migration, tous voudront se mettre dans le même panier en reprenant le discours général : sécheresse et manque de terres. À Darou Pakathiar, un migrant nous a dit : « Vous ne saurez pas pourquoi je suis venu ; vous êtes trop curieux ! » À Toubia Tiéckène, Médina Mandakh, Tama Sine, etc., d'autres migrants ont également souligné notre curiosité. En même temps qu'elles laissent planer le doute sur les raisons de leur venue, ces réactions trahissent, d'une certaine manière, une volonté de dissimuler « les autres raisons de la migration ». Notre informateur tente de les résumer :

« Je vais vous en dire des choses. Que ce soit le commerçant, l'agriculteur, ... chaque catégorie de personne je te dirai pourquoi elle est venue. C'est par manque de terres que certains sont venus, les autres étaient devenus encombrants dans leurs villages, ceux-ci ont volé jusqu'à ce qu'ils n'aient plus rien à voler, certains ont été accusés de sorcellerie, d'autres ont été pris en flagrant délit d'adultère, d'autres sont venus se retirer dans la forêt pour se consacrer à Dieu. Ce sont ces genres de personnes qui se sont regroupées ici (...). Tous ceux qui sont ici ont eu d'une manière ou d'une autre des problèmes là-bas, des problèmes dans des domaines différents, des problèmes connus ou inconnus du grand public (...) » (décembre 1998).

Il ne faut certainement pas prendre au pied de la lettre de telles remarques, car notre informateur ne connaît pas la trajectoire des milliers de migrants présents dans la forêt. Il serait excessif de notre part de vouloir les généraliser. Toutefois, leur croisement avec des témoignages recueillis auprès d'autres informateurs permet d'en arriver à une conclusion : la forêt de Pata est bien le lieu de ralliement de paysans habiles, honnêtes, rusés, travailleurs, mais aussi de paysans endettés, malhonnêtes, manipulateurs, usuriers, etc.

L'hospitalité des autochtones

Du fait de la pratique d'un élevage extensif, les Peul sont amenés à se déplacer en permanence, ils n'ignorent ainsi rien des problèmes que l'on peut rencontrer en chemin ou parfois de l'aide dont on a besoin, ne serait-ce que pour passer la nuit quelque part, trouver de l'eau ou manger. Ainsi, c'est avec joie qu'eux-mêmes apportent leur aide à des étrangers ; leur promptitude à offrir du lait en constitue un bel exemple. Le lait est un de leurs aliments de base, mais au-delà de la formule « on ne peut offrir que ce que l'on a », il est hautement symbolique : par sa couleur rattachée à la pureté, par sa teneur en vitamines, en matières grasses, etc., – c'est un aliment complet – mais également par son origine (les vaches que les Peul chérissent). Il symbolise ainsi une hospitalité dont les fondements reposent en partie sur la grande et longue expérience des Peul du déplacement, en rapport avec leur mode de vie pastorale. Un des aspects essentiels de ce pastoralisme, « être berger », constitue un autre élément d'explication. En effet, les Peul considèrent que leur rôle de bergers, c'est-à-dire « ceux qui veillent sur... » ne se limite pas au seul troupeau, il s'inscrit dans un cadre plus général. Ils ne sont donc pas forcément opposés à l'accueil

d'autres groupes sociaux sur leur territoire, mais – la précision est de taille – à condition que ceux-ci respectent leur organisation spatiale.

Au tout début de la migration, ils ont fait preuve d'une grande solidarité à l'égard des migrants, en leur apportant autant que possible soutien et aide, en partageant parfois avec eux quelques repas, en leur donnant des informations sur les différents chemins, en leur parlant du milieu, etc. Après avoir usé de tact pour s'installer, certains migrants ont mis à profit l'hospitalité des autochtones pour consolider leur présence dans la forêt.

Le fondateur de Bayoungou Wolof s'était par exemple présenté comme un grand commerçant qui promettait d'ouvrir une boutique. Les autochtones ont accepté de le laisser s'installer, voyant dans cette implantation la possibilité de disposer d'une grande boutique ; ils étaient loin de s'imaginer que le marabout cachait son jeu. Avec l'arrivée d'autres migrants quelques semaines plus tard, le marabout s'est installé en marge du village peul, créant du coup le *santhie* de Bayoungou wolof.

Les villageois de Sintian Toutourou ont été pris au même piège. Ils ont accordé l'hospitalité au marabout fondateur de Médina Passy et lui ont permis de s'installer dans la forêt avec d'autres migrants. Peu de temps après, les parcours pastoraux qu'ils utilisaient ont été progressivement grignotés. Le chef de village de Sintian Toutourou ne s'explique toujours pas la tournure des événements et le comportement des Wolof : « Le fondateur de Médina Passy s'était engagé à respecter les limites que nous avons fixées quand je lui ai permis de s'installer de bon cœur » (juillet 2000).

Ces faits sont loin d'être simplement anecdotiques, ils témoignent de trois constantes :

- de ce qu'on pourrait appeler « le manque de vigilance » des autochtones, d'autant que des implantations antérieures de Saloum-Saloum avaient été enregistrées dans la forêt ;
- de l'habileté des migrants (ou encore de leur duplicité) et de l'importance de la stratégie dans l'investissement d'un nouvel espace ;
- du fait qu'un processus de colonisation spontanée ne commence pas par un rapport de force.

Les migrants ont une approche ascendante en trois phases que les autochtones mettent du temps à « décrypter » : la première, la plus déterminante aussi, consiste à se faire accueillir ; à cet effet, les colons utilisent beaucoup de subterfuges. La consolidation de l'installation, deuxième phase, consiste à gagner la confiance de quelques autochtones en réitérant les promesses, en les édulcorant. Le changement brutal d'attitude s'opère dans la troisième phase ; le temps de l'instal-

lation et de la consolidation passé, les migrants dévoilent leurs véritables intentions : c'est la phase durant laquelle ils imposent leur présence et suscitent la colère des autochtones.

Grâce à cette approche en trois temps mais aussi à leur rapidité dans la création des *santhie*, les migrants ont pris le plus souvent à défaut les autochtones et les agents forestiers. La stratégie de colonisation consiste ainsi à mettre tout le monde devant le fait accompli. Par exemple, étant donné que l'administration avait reconnu Médina Mandakh, les colons qui sont venus par la suite déclaraient vouloir créer des hameaux rattachés à ce *santhie* (devenu village officiel). En réalité, ils s'installaient à bonne distance de ce *santhie* et commençaient à défricher ; la taille de l'installation augmentant avec l'arrivée massive de nouveaux migrants, le hameau de culture se transformait rapidement en *santhie*. Les agents forestiers peuvent difficilement parer à cette stratégie. Au nombre de deux seulement pour une large partie de l'arrondissement de Médina Yoro Foulah (4 687 km², soit l'un des plus grands du pays), ils disposent de peu de moyens pour contrôler les défrichements. « Nous devons à chaque fois négocier le carburant et surtout l'utiliser avec parcimonie » (décembre 1999), a affirmé l'un des agents en poste à Pata. En outre, compte tenu de l'espacement de leurs descentes sur le terrain, ils sont constamment mis dans le doute : tout défrichement étant interdit dans le domaine forestier de l'État (article R 51 du code forestier), les populations contribuent à entretenir la confusion sur les limites de la forêt : si elles existaient encore, les bornes de délimitation étaient ensevelies ou enlevées. Le travail des agents forestiers était rendu d'autant plus difficile que ceux qui attribuaient les « autorisations » n'avaient pas non plus connaissance des limites de la forêt classée.

La création d'un *santhie* wolof est un bon exemple pour illustrer cette méconnaissance des limites de la forêt. En 1983, les fondateurs ont pris contact avec un conseiller rural de Ndorna pour lui exposer leur projet. Ce dernier leur a indiqué l'emplacement actuel du *santhie*. Ils en ont alors fait part au Conseil rural et à la préfecture de Kolda. Après l'aval de ces structures, l'installation a commencé jusqu'à ce qu'un inspecteur du Service forestier venu de Dakar déclare que le *santhie* se trouvait dans une forêt classée. Saisi du problème, le préfet et le Conseil Rural ont argué qu'ils n'avaient aucune carte indiquant les limites exactes de la forêt.

Ainsi, malgré les nombreux procès-verbaux dressés à leur rencontre, les migrants arrivaient toujours à trouver une solution avec le *masla* ou la corruption.

Complicités, pratiques corruptrices et *masla*

La complicité de certains autochtones a également joué dans le processus de colonisation. Devant le président d'un Conseil rural, le vice-président a avancé :

« Il existe des brebis galeuses dans nos rangs ; je ne citerai pas de noms mais je sais qu'il y en a » (juillet 2000).

Il fait référence aux nombreux conseillers ruraux qui ont contribué à l'installation des migrants. Mais ce que le vice-président n'a pas dit, c'est qu'il était plus facile de citer les noms de ceux qui ne sont pas impliqués. En effet, le croisement des informations recueillies auprès de plusieurs conseillers et de chefs de *santhie* révèle que la plupart des membres du Conseil rural ont joué le jeu des migrants, y compris le président. Celui-ci a été impliqué dans la création de plusieurs *santhie* ; après avoir donné à un migrant l'autorisation de s'implanter, il lui a dit :

« La zone est une forêt classée, (...) si on te demande, il faut dire que tu es éleveur et que tu fais une petite agriculture de subsistance à côté » (février 1999).

En donnant des conseils aux migrants – sachant que les agents des Eaux et Forêts leur demanderaient des explications – le président du Conseil rural reconnaît aussi qu'il n'ignore pas le statut de la forêt.

Dans une communauté rurale, les problèmes ont commencé avec un ancien président, accusé d'avoir autorisé l'implantation de *santhie* sans être passé par le Conseil rural. Certains conseillers peul se sont élevés contre les pratiques du président qui appartient à l'ethnie mandingue. Pour faire face à ce qu'ils considéraient comme un envahissement des Wolof, les Peul se sont mobilisés massivement pendant les élections locales de 1996 pour porter à la tête de la communauté rurale l'un des leurs. Pour avoir fait une longue carrière dans l'administration et côtoyé de grands dirigeants politiques, le nouveau président était présenté comme suffisamment armé et disposant de beaucoup d'atouts pour bien gérer la communauté rurale. Toutefois que représentaient ses atouts face au poids de sa confrérie religieuse ou de son parti politique ? Le fait qu'il soit mouride et qu'il appartienne au Parti socialiste (alors au pouvoir) ne pouvait pas être perdu de vue. Avant son élection, la partie de la forêt qui se trouve dans l'aire d'influence de la communauté rurale ne comptait qu'un seul *santhie* mouride (Darou Khoudoss). Même s'il a déclaré qu'aucun *santhie* n'a vu le jour depuis le début de son mandat, les faits ont prouvé le contraire : deux *santhie* ont bien été créés respectivement entre 1997 et 1998. En effet, une fois à la tête du Conseil rural, sa marge de manœuvre a été réduite par le fait qu'il avait aussi besoin du soutien du Parti et surtout de la confrérie pour bien se positionner dans l'arène politique.

D'une manière générale, les migrants savaient bien qu'ils étaient dans une forêt classée. Ils ont effectué des démarches auprès de conseillers ruraux pour se lier d'amitié avec eux et cherché autant que possible à nouer des relations privilégiées avec les autorités régionales. Certains conseillers recevaient de l'argent et faisaient en sorte que le Conseil rural se réunisse pour attribuer des terres.

Cela a été le cas pour la création d'un *santhie* en 1997 ; tout a commencé par la rencontre, à l'ombre d'un arbre, d'un marchand de poisson séché et d'un conseiller rural. Pour diligenter le projet, le marchand de poisson et ses deux frères ont remis 10 000 F CFA à la mère de ce conseiller rural et ont accédé à la demande d'un second qui a offert d'appuyer le projet en échange de 15 000 F CFA. Ensuite, les deux conseillers n'ont pas eu de mal à faire entériner la décision par le reste du Conseil mais ils ont encore demandé 70 000 F CFA qui « devaient servir à organiser un festin en cas de visite des autorités politiques dans la zone... du moins, c'est comme cela qu'ils nous l'ont expliqué », a déclaré le plus âgé des frères (mai 1999).

Des conseillers ruraux ont été au centre de la création de nombreux *santhie* (Médina Dinguiraye, Saré Moussa Loum, Fass Mbayène ou Demba Silla, etc.). Suivant la générosité des nouveaux venus, le président et certains conseillers ruraux décident de faciliter ou non leur implantation. Or, pour les migrants, la reconnaissance des autochtones, quelle que soit leur position ou leur représentativité, suffisait à les rassurer : « Il y en a qui sont avec nous, ce n'est pas rien », se réjouissait un migrant qui s'est installé en 1998.

Certains chefs de *santhie* n'ont pas hésité à parler ouvertement des arrangements faits avec des autorités locales, des agents des Eaux et Forêts, des conseillers ruraux pour pouvoir s'installer ; c'est une manière pour eux de dire qu'ils ont « acheté leur place » dans la forêt.

Le fils d'un chef de *santhie* wolof affirme :

« Nous avons été obligés de donner jusqu'à 250 000 F CFA aux Eaux et Forêts pour pouvoir travailler sereinement » (mai 1999).

Quant au fondateur d'un autre *santhie* wolof, il a refusé de déboursier davantage :

« Un conseiller rural m'a demandé 160 000 F CFA pour diligenter la reconnaissance de mon *santhie*, j'ai refusé ! J'avais déjà dépensé plus que cette somme. »

Les migrants débloquent à dessein certaines sommes d'argent pour bénéficier de l'hospitalité ou d'une reconnaissance symbolique des autochtones ; toutefois, ils savent que le véritable appui est à chercher

auprès des marabouts, des politiciens et des autorités administratives. En refusant, le dernier chef de *santhie* cité savait qu'il ne pouvait pas lui arriver d'ennuis sérieux.

Avec les autorités il y a des pratiques corruptrices d'une autre ampleur : le soutien ne s'achète pas avec des « miettes ». La manière dont un chef de *santhie* en parle ne laisse pas de doute sur les méthodes qu'il a employées pour arriver à ses fins.

« Si les représentants de l'État, le sous-préfet, les Eaux et Forêts nous mettent tout sur le dos en disant que cette forêt est classée, que nous n'avons pas le droit de nous y installer, que nous nous sommes installés illégalement (...), il faut savoir que les choses ne se sont pas passées ainsi. Tous ceux qui ont créé un *santhie* ont été voir le Président de la communauté rurale, le sous-préfet. Ceux-ci sont donc parfaitement au courant des choses. Nous ne sommes pas des bandits ou des délinquants qui ont "volé" la forêt (...). Nous avons fait du *masla* jusqu'à nous installer ici (...) tout un chacun est allé voir les gens et a fait du *neup-nepeul* (arrondir les angles), a donné des "affaires" donc le *masla* convient à tout le monde, nous avons intérêt à nous en tenir là. »

L'affirmation montre que la stratégie « corruptrice » des migrants n'épargne personne. Pourquoi le sous-préfet et le président de la communauté rurale sont-ils entrés dans le jeu des migrants ? On ne doit pas uniquement voir là une corruption simple d'autorités qui veulent arrondir leur « fin de mois ». En réalité, on est dans un système où les hiérarchies sont « factices », dans lequel « tout le monde se tient ». Pour entretenir la confusion dans laquelle un tel schéma débouche, il y a un décalage voulu entre le discours servi par les autorités et leurs comportements sur le terrain ; officiellement, les migrants sont les seuls responsables des implantations, autrement dit les autochtones doivent s'en prendre à eux-mêmes. Or, en impliquant les sous-préfets et les présidents de communautés rurales dans le processus, les migrants montrent à leur tour aux autochtones que la colonisation est plus complexe qu'ils le pensent. Pour les uns comme pour les autres, cette stratégie basée sur des accusations mutuelles trouve son efficacité dans le fait qu'elle n'entraîne pas de conséquences fâcheuses quant à la poursuite des implantations et l'essentiel se trouve là pour les deux parties.

Mais plus encore, l'implication des autorités ne touche pas seulement ces échelons local et départemental ; en effet d'autres appuis viennent des hautes sphères de l'État. Tel ancien député, alors ministre de la Protection de la nature, a aussi apporté son soutien aux colons, de même que certains députés de sa tendance. La prise de position du

ministre montre bien que le gouvernement était au courant de ce qui se passait dans la région Sud. Il en est de même du gouverneur et du préfet qui sont intervenus pour l'annulation des amendes infligées par les agents des Eaux et Forêts à certains « délinquants ».

En revanche, d'autres voix se sont élevées pour dénoncer l'exploitation des ressources régionales par des populations « nordistes ». D'ailleurs, le fait qu'un député demande à l'État de prendre position montre bien qu'il s'agit d'un problème politique. En 2000, il n'a pas hésité à placer l'État face à ses responsabilités, lorsque les affrontements entre migrants et autochtones se sont multipliés :

« C'est un problème entre agriculteurs et éleveurs qui se disputent la forêt classée de Pata. Mais il risque de dégénérer en conflit ethnique si les autorités n'y prennent pas garde. C'est à l'État de restaurer l'autorité dans cette zone pour faire comprendre aux populations que la forêt classée de Pata relève de son domaine » (*Sud Quotidien*, 14 août 2000).

C'est donc forts d'appuis obtenus à tous les échelons de l'administration que beaucoup de chefs de *santhie* ont continué à défricher sans être inquiétés. Selon 71 % des migrants interrogés, « laisser cette magnifique forêt comme ça aurait été un énorme gâchis pour le pays » (sous-entendu : elle présente de bonnes potentialités pour la culture arachidière). C'est aussi l'avis d'un ancien sous-préfet. La position adoptée par ce représentant de l'État montre clairement un parti pris pour les colons.

Pour répondre à un sous-préfet qui les avait incriminés dans la dégradation des ressources naturelles, des conseillers ruraux n'ont pas manqué de jeter un pavé dans la mare :

« Le sous-préfet doit faire attention car rien ne se fait en matière d'occupation des terres sans qu'il soit au courant. Si les conseillers ruraux sont des chasseurs, ils partagent leur gibier avec le sous-préfet qui leur a donné les moyens de chasser » (*Le Témoin*, n° 297, mai 1996).

C'est donc à travers des pseudo-autorisations (car sans valeur juridique) de défrichement que des conseillers ruraux ont parfois répondu aux agissements d'un sous-préfet qu'ils ont contestés : ils se sont ainsi arrogé des droits qui ne relèvent pas de leurs compétences. Même si l'État a réaffirmé la nécessité d'impliquer davantage les populations dans la gestion des ressources forestières, le Conseil rural a pour seule autorité la gestion des forêts qui sont dans les zones de terroirs, celle des forêts classées lui échappe.

L'ampleur du processus de colonisation doit également beaucoup à la « faiblesse » des structures politiques chez les Peul du Fouladou.

La faiblesse des structures politiques de Haute-Casamance

La dispersion des implantations humaines et les faibles densités démographiques font partie des caractéristiques les plus remarquables du Fouladou (PÉLISSIER, 1966 ; FANCHETTE, 1999 b). Nonobstant l'ancienneté du peuplement, les guerres et les razzias liées à la traite des captifs ont instauré chez les populations un sentiment d'insécurité et favorisé leur mobilité. Toute concentration humaine durable a été rendue problématique par le fait que la région « n'a jamais bénéficié d'un encadrement politique structuré capable de garantir la sécurité nécessaire à un peuplement stable » (FANCHETTE, 1999 b : 70). Cette dispersion des établissements humains et le caractère diffus du peuplement ont été ensuite accentués par la pratique d'un élevage extensif, principale activité des Peul. Le choix d'une occupation discontinue de l'espace pour bénéficier de larges pâturages n'a laissé aucune place à l'édification d'ensembles villageois structurés. L'inexistence de tels ensembles a consacré de fait l'absence d'un contre-pouvoir capable de faire face aux marabouts-migrants dotés d'une grande capacité d'encadrement : le processus de colonisation pouvait dès lors difficilement être enrayé. Les seuls autochtones qui ont plus ou moins réagi sont ceux qui étaient directement touchés par l'arrivée des migrants. Toutefois, leur réaction n'est pas allée dans le sens d'une action collective, il y a eu surtout des protestations individuelles et inconstantes ; les migrants ont continué à investir la forêt. C'est une différence de taille avec les migrants saloum-saloum : quelles que soient leurs divergences, ils sont toujours capables de se mobiliser pour réagir ensemble. En 1994, quand l'État a voulu les faire déguerpir de certains *santhie*, les chefs de *santhie* ont fait bloc et ont mis en échec le « projet ».

Même la régionalisation et le transfert d'un certain nombre de compétences qu'elle a engendré n'ont rien changé dans les faits : le Conseil régional n'a pas de territoire proprement dit. Normalement, l'exercice de ses prérogatives sur ce « territoire régional » devrait lui permettre de recueillir des fonds pour conduire des actions de développement et de gestion des ressources d'une région potentiellement très riche. Mais son espace lui est disputé par les communes, les communautés rurales, les migrants et les contrebandiers. Face à ces acteurs, il est désarmé : le décalage entre les textes et les faits est manifeste à Kolda.

Les structures décentralisées au Sénégal

Avec la loi n°96-06 du 22 mars 1996 portant code des collectivités locales, la politique de décentralisation territoriale initiée au Sénégal depuis l'indépendance connaît aujourd'hui une phase supérieure.

La région (le niveau intermédiaire), la commune et la communauté rurale (les deux niveaux de base) constituent les trois collectivités locales. Dotées de la personnalité morale de droit public et de l'autonomie financière, elles sont administrées par des conseils élus au suffrage universel direct (Conseil régional, Conseil municipal et Conseil rural). Chaque collectivité locale dispose d'un organe exécutif élu.

En 2005, le Sénégal compte 11 régions, 67 communes et 324 communautés rurales. Ces collectivités ont en charge le développement – au sens large du terme – de leur territoire. Toutefois, elles sont confrontées à un problème de moyens, ce qui amoindrit considérablement leur marge de manœuvre et rend quasi théorique leur autonomie financière. Malgré l'article 5 du code déterminant leur compétence et stipulant que « tout transfert de compétence à une collectivité doit être accompagné du transfert concomitant par l'État à celle-ci, des ressources et moyens nécessaires à l'exercice normal de cette compétence », elles ont du mal à assurer les compétences qui leur sont dévolues. Celles-ci concernent pour le moment neuf secteurs : gestion et utilisation des domaines ; environnement et gestion des ressources naturelles ; santé, population et action sociale ; jeunesse, sport et loisirs ; culture ; éducation, alphabétisation, promotion des langues nationales et formation professionnelle ; planification ; aménagement du territoire ; urbanisme et habitat.

S'agissant du secteur environnement et gestion des ressources naturelles, la région a reçu, entre autres, les compétences suivantes : la gestion, la protection et l'entretien des forêts, des zones protégées et des sites naturels d'intérêt régional ; la délivrance d'autorisation de défrichement après avis du Conseil rural.

Dans ce même secteur, la communauté rurale a aussi reçu certaines compétences : elle assure la gestion des forêts en zones de terroir, sur la base d'un plan d'aménagement approuvé par l'autorité compétente de l'État et donne son avis sur la délivrance par le Conseil régional d'autorisation de défrichement.

Qu'a changé la régionalisation pour cette région ? La constitution d'un pouvoir local certes, tenu en majorité par des fils de la région, mais qui fonctionne à vide ou presque ; les politiciens locaux qui sont dans le Conseil régional ou dans les communautés rurales n'ont pas la même influence que leurs homologues du Nord rompus à la tâche. L'inexistence d'une base politique solide constitue l'une des principales faiblesses de la région de Kolda ; les politiciens les plus en vue ont encore du mal à trouver leurs repères et à se positionner sur l'échiquier politique national ; la longue tutelle exercée par Ziguinchor et sa

classe politique structurée (Kolda était un département rattaché à la région de Casamance avec Ziguinchor pour capitale régionale) a laissé des traces au sein d'une classe politique par ailleurs affaiblie par de sombres histoires de « maraboutage ».

Le pari de la régionalisation est par conséquent mal engagé. Le manque de considération des migrants pour les instances politiques locales est manifeste. Se sachant nettement minoritaires dans les Conseils ruraux de Pata et de Ndorna, les migrants ont tendance à traiter directement avec leurs « parents » du Nord : sous-préfet, préfet et gouverneur. Il y a là comme une stratégie de « court-circuitage » des politiciens et des dirigeants locaux, jugés « inaptes à comprendre les problèmes des Wolof et insuffisamment armés pour les résoudre » (août 2001). La force politique des migrants réside aussi dans le pouvoir de ceux qui intercèdent en leur faveur.

Une telle réaction souligne bien que les migrants ont conscience des résultats probants qu'ils peuvent obtenir en faisant intervenir les politiciens du Nord. Ces derniers disposent d'une marge de manœuvre nettement supérieure à celle de leurs collègues du Fouladou, dont beaucoup entretiennent un complexe d'infériorité. Les migrants n'hésitent pas à agir sans tenir compte des décisions prises par les Conseils ruraux locaux.

Les événements de Saré Alet en juin 2000 (village situé à l'extrême-nord de la communauté rurale de Pata) ont montré que les migrants ignoraient parfois les décisions prises par le Conseil rural. De quoi s'agissait-il ? Avec l'accord du Conseil rural, des Wolof du village de Keur Samba Mbaye étaient venus solliciter auprès du village de Saré Yoro Bouya l'autorisation de créer un hameau pour disposer de nouvelles terres de culture. Un espace leur a été attribué à l'écart du village mais celui-ci se trouvait proche de Saré Alet. Le Conseil rural avait alors accepté la création de ce hameau à côté du village de Saré Yoro Bouya, à la condition que les Wolof n'empiètent pas sur le terroir de Saré Alet. Malgré les rappels à l'ordre du Conseil rural, les Wolof n'ont pas voulu respecter les limites clairement établies et ont empiété sur les terres de Saré Alet. L'irréparable s'est produit lorsque des paysans de ce village ont voulu récupérer leurs terres. C'est ce non-respect de la décision prise par le Conseil rural qui a été à l'origine des événements sanglants (1 mort et 9 blessés) enregistrés. Même dans les zones de terroir où le Conseil a des prérogatives, ses décisions ne sont pas suivies, *a fortiori* dans la forêt de Pata, ressource privée de l'État.

Les stratégies mises en œuvre par les migrants saloum-saloum dans l'investissement de la forêt ont bien fonctionné, mais elles n'ont fait que contribuer à amplifier un processus dont les fondements avaient été

posés par l'État lui-même, par exemple lorsqu'il a autorisé la création de Médina Mandakh à la limite de la forêt. Il ne faisait pas de doute que les migrants, très portés sur la culture arachidière, allaient opérer des défrichements à l'intérieur de la forêt et rendre inéluctable sa colonisation. L'interprétation de celle-ci ne doit donc pas simplement se faire à partir de ces paysans qui, dans le désarroi (pour la plupart), ont quitté leur Saloum natal pour venir s'implanter dans une forêt classée et défier ainsi l'autorité de l'État, ni être attribuée à la seule puissance des marabouts : elle se trouve aussi dans la volonté de l'État de redéfinir les espaces sylvo-pastoraux hérités de la période coloniale.

Pata, un exemple de redéfinition des espaces sylvo-pastoraux

Au Sénégal, les espaces sylvo-pastoraux ont été définis, pour l'essentiel, à partir des années 1920. La politique de classement a débuté avec l'arrivée d'ingénieurs des Eaux et Forêts dans les colonies de l'ex-A-OF (BERGERET, 1993 : 35).

À travers des opérations de classement, l'administration coloniale s'était alors réservée des ressources forestières. Cette volonté de conservation entrainait dans une stratégie globale d'entretien des bases de la mise en valeur dans les colonies. Ces ressources forestières étaient destinées à plusieurs utilisations ; elles servaient à ravitailler les locomotives qui assuraient l'acheminement des cultures commerciales vers les ports ; c'était là un des maillons essentiels de l'économie de traite. Elles contribuaient également à satisfaire une partie des besoins en bois de la métropole. Mais, comme l'a rappelé Jacques POUCHÉPADASS (1993 : 9), « [le pouvoir colonial] était animé d'une idéologie conquérante qui valorisait la soumission de la nature, la désacralisait et en faisait un objet d'appropriation, un moyen de spéculation, une marchandise (...) il mettait en place, au service de ses intérêts, un cadre étatique de plus en plus efficace et contraignant qui restreignait l'accès des populations aux ressources naturelles dont elles vivaient, alors même que leurs effectifs, souvent, commençaient à se multiplier ». L'importance de ces classements se mesurait à l'attention particulière que les autorités coloniales avaient portée à la protection des différentes zones classées, à travers la mise en place d'une police conservatoire.

*« Des lois forestières
ont été édictées.*

*Résultat inattendu :
cette intervention
étatique s'est avérée
elle-même un élément
aggravant de la crise.*

*(...) Ceci est
particulièrement
vrai s'agissant
de l'ensemble
des mesures
de législation
forestière visant
à exclure les usagers
des espaces boisés »
(BUTTOUD, 1995 : 39).*

Vers la redéfinition d'espaces étatiques

Après son accession à l'indépendance, le Sénégal a eu du mal à gérer ces espaces hérités. Malgré la mise en place de plusieurs codes forestiers et la volonté de responsabiliser les groupes sociaux (en réalité, l'idée est venue des bailleurs de fonds et des organisations non gouvernementales), les problèmes sont restés tenaces. L'absence de personnel et de moyens au niveau des Services régionaux forestiers constituait une réelle entrave à l'élaboration de plans d'aménagement forestiers ; le seul inventaire des essences posait problème. Avec les besoins en terres des paysans, les grignotages ont continué ; les espaces de l'État étaient de plus en plus investis (BUTTOUD, 1995).

L'héritage des espaces classés a été lourd à porter pour l'État. La faiblesse grandissante de son autonomie s'est traduite par les différents programmes d'ajustement structurel ou encore le désengagement opéré dans des secteurs clés de l'économie. On a assisté de plus en plus à la redéfinition des « espaces hérités ». L'idée de redéfinition traduit l'affectation de l'espace à d'autres usages, la dotation d'un nouveau statut qui peut être fondamentalement différent du précédent.

Les enjeux de la redéfinition des espaces hérités

Pour l'État, la redéfinition des espaces hérités constitue un changement de logique dans l'utilisation d'un espace. Toutefois, ce changement n'est jamais le fait du hasard, il est la conséquence d'un choix lui-même dicté par les nécessités économiques, sociales, politiques ou conjoncturelles du moment. Il faut rappeler que la définition des espaces, c'est-à-dire leur classement, était une idée fondamentalement coloniale. La redéfinition introduit donc une sorte de rupture avec le passé et ouvre d'autres perspectives sur les court, moyen ou long termes ; elle montre aussi qu'un espace n'est pas affecté une fois pour toutes à un usage. Lorsque l'État décide de redéfinir un espace, cela peut avoir au moins trois significations, qui ne sont pas exclusives les unes des autres :

- faire en sorte que le nouveau statut et le mode de gestion soient en conformité avec les moyens disponibles mais aussi répondent à des objectifs clairement identifiés ;

- avouer son impuissance à en assurer la gestion rationnelle compte tenu d'une conjoncture économique peu favorable ;
- en déléguer la gestion à des groupes puissants pour entretenir des rapports clientélistes.

La redéfinition comporte toujours un ou des enjeux dont la nature et la portée peuvent considérablement varier suivant les espaces, leurs potentialités, les objectifs de l'État en place et les divers intérêts en jeu.

Dans le cas de la redéfinition de la forêt classée de Mbégué (Saloum), les objectifs étaient économiques et clientélistes. En décidant d'octroyer une bonne partie de cet espace au khalife général des mourides, l'État voulait non seulement renforcer ses liens avec Touba (la capitale du mouridisme), mais aussi permettre une extension des superficies arachidières.

Il existe quelques similitudes entre les forêts de Mbégué et de Pata. Elles ont une superficie équivalente ; elles ont été classées dans les années 1950 et ont été pendant longtemps domaines des éleveurs. Investie par des arachidiers en majorité, Pata traduit aussi une extension des territoires de l'arachide et une manifestation du parti pris de l'État en faveur des forces maraboutiques. Toutefois, et c'est là une différence de taille avec Mbégué, elle se situe dans une région « à risque » ; il y a donc un volet géopolitique qu'on ne peut pas éluder. Pour comprendre les enjeux de sa redéfinition, il est indispensable de prendre en compte la rébellion qui sévit depuis près de vingt ans en Basse-Casamance.

Une logique de compromis : l'État avec les marabouts et les migrants-paysans

La question casamançaise renvoie, d'une manière générale, au problème des régions périphériques peu touchées par une intégration spatiale qui se fait par le centre (dans le cas du Sénégal, de Dakar vers l'intérieur du pays). Il en résulte une faiblesse de leur niveau de développement par rapport à leurs potentialités et à leurs ambitions. Cette intégration « à deux vitesses » et les inégalités (économique, sociale, politique) qui en découlent ne sont pas sans conséquences : elles font du territoire de l'État une « combinaison instable » selon l'expression de B. CHARLERY DE LA MASSELIÈRE (1994). Or, pour se consolider, l'État a besoin d'espaces d'expression où sa légitimité ne souffre d'aucune contestation. Toutefois, sa légitimité vis-à-vis de certaines marges n'est pas acquise une fois pour toutes, d'où la nécessité, pour lui, d'entretenir la combinaison.

À défaut de trouver une issue au mouvement séparatiste casamançais dont l'ampleur lui échappe, l'État sénégalais tente de le circonscire. Mais la tâche est d'autant plus difficile que les programmes d'ajustement structurel successifs ont progressivement consacré son affaiblissement et son incapacité à assurer les prérogatives qui lui reviennent. En perdant une partie de son pouvoir, l'État a aussi cédé, d'une certaine manière, un pan de son territoire et s'est ainsi engagé dans une logique de compromis. Il fait jouer ses rôles traditionnels à des groupes maraboutiques puissants. Pour leur part, ces derniers cherchent aussi à consolider ou à renforcer leurs privilèges en s'engageant dans l'accomplissement de grands travaux, contrôlant ainsi de plus en plus d'espaces. L'appui qu'ils ont apporté aux migrants saloum-saloum dans la colonisation de la forêt de Pata participe de ce processus.

Si, dès le début du processus de colonisation, l'État avait prononcé le déclassement de la forêt, les migrants autant que les autochtones auraient eu les mêmes droits : d'une ressource privée de l'État, la forêt serait passée sous le contrôle des communautés rurales, parce qu'elle serait devenue une « zone de terroir ». Aujourd'hui, il ne le prononcera pas – même si les trois quarts de la forêt ont été défrichés –, évitant ainsi de rendre sa complicité explicite aux yeux des autochtones ; cela risquerait de réveiller des velléités défensives encore plus fortes.

En les laissant faire, l'État réaffirme son option résolue de réactiver son alliance avec les marabouts : ces derniers sont (re) mis à contribution dans les tâches d'encadrement des populations et de contrôle territorial. En effet, les colons-paysans ne se contentent pas d'ouvrir l'espace, ils y résident, y construisent des concessions et des lieux symboliques qu'ils pratiquent constamment, contribuant ainsi à sa territorialisation. Au Sénégal, ils tiennent ce rôle, intimement lié au développement de l'arachide, depuis longtemps. C'est la marche vers l'est des marabouts mourides, ponctuée par la création de *daara* (groupe de concessions où sont implantés des *talibé*, devenus avec le temps des villages) et l'aménagement de terroirs villageois où les paysages agraires sont dominés par la graine oléagineuse qui a fait se rattacher au territoire beaucoup d'espaces, jadis domaines de la forêt. De manière plus générale, à travers l'expansion arachidière, les paysans ont joué un rôle primordial dans la construction territoriale : en investissant de nouveaux espaces, en y cultivant un produit dont l'État a longtemps contrôlé les circuits de commercialisation et de collecte, ils ont aussi contribué de manière décisive à l'élargissement de la base territoriale de celui-ci. Ils tiennent toujours ce rôle.

La venue des paysans saloum-saloum dans la forêt de Pata sous l'égide des marabouts sert aussi les « intérêts territoriaux » de l'État menacés par la rébellion des séparatistes casamançais. Avec leur installation dans la forêt, les milliers de migrants sont devenus une « ligne de défense » efficace du territoire ; car, lorsqu'ils décident de défier l'autorité de l'État, les séparatistes s'attaquent généralement à ce qu'ils pensent être au cœur de ses fondements : les forces armées. L'État exploite ainsi ce que R. DE KONINCK (1993 : 135) a appelé « la fonction territoriale de l'agriculture parcellaire », ou encore « la territorialité volontaire des paysans ». Sont ainsi jetées les bases d'un « compromis territorial », c'est-à-dire une entente à la fois non dite et dynamique entre l'État et des paysans-marabouts-producteurs (de matière et de territoire) qu'il perçoit comme des alliés fiables.

Conclusion : la colonisation agricole, résultat d'une convergence d'intérêts

En prenant le chemin de la forêt de Pata, les paysans saloum-saloum s'engageaient dans une colonisation agricole dont l'issue était loin d'être certaine, compte tenu du statut de la forêt et de la présence d'autochtones à ses abords. Pourtant, en vingt ans seulement, ils ont réussi à y créer des dizaines de *santhie*. Certes, il faut y voir l'aboutissement d'un processus d'appropriation foncière dans lequel les Saloum-Saloum ont démontré leur aptitude à investir des espaces dont ils avaient une connaissance faible, voire nulle. Toutefois, il ne faut pas s'arrêter à ces seuls aspects, il s'agit d'un processus beaucoup plus complexe : une appropriation est d'abord une affaire de pouvoir et de stratégies. Derrière ce qui apparaît, à première vue, comme une simple colonisation spontanée conduite par des paysans à la recherche de terres, se cache la convergence d'intérêts entre trois catégories d'acteurs : l'État, certains autochtones et les marabouts-paysans.

Même s'ils en ont été les initiateurs, les paysans n'ont pas conduit de bout en bout le processus. En mesurant très vite la nature d'un enjeu qui dépassait le simple souci de relancer la culture arachidière, l'État a « saisi la balle au bond » et réactivé son alliance séculaire avec les

marabouts, pour laisser occuper un espace qui relève de ses prérogatives. Il traduisait ainsi sa volonté d'occuper (par l'intermédiaire des paysans) un espace pour le soustraire aux ambitions expansionnistes des séparatistes casamançais.

Les marabouts ont été encore une fois les dépositaires infaillibles des projets de leurs *talibé* à la recherche de nouveaux champs. Mais leur soutien était d'autant plus appuyé qu'ils avaient aussi trouvé dans cette colonisation un moyen d'élargir les bases territoriales de leur discours idéologico-religieux. Quant aux paysans-*talibé*, ils ont mesuré combien l'intervention de leurs guides a été déterminante dans la poursuite du processus ; l'audace dont certains ont fait preuve dans la création des *santhie*, ils la tiennent du pouvoir de leurs marabouts et du soutien des autorités administratives « du Nord ». Déterminés et sûrs de leurs appuis politiques et religieux, ils ont déroulé des stratégies territoriales tous azimuts.

L'idée que se font les migrants de la classe politique locale a également joué. Pour eux, ces politiciens sont sans envergure et servent surtout de relais au pouvoir central, où dominent les alliés de leurs marabouts. L'intervention de certains politiciens et autorités du Fouladou – à la recherche de nouvelles alliances pour sortir de leur « enclavement politique » – en faveur du processus de colonisation les a confortés dans leur conquête spatiale facilitée, d'un autre côté, par la faible capacité de mobilisation des Peul et par la dispersion et la modestie de leurs villages. Pour l'État, ces caractéristiques du pays peul constituaient aussi un problème dont la résolution passait par l'élargissement du compromis avec les marabouts-paysans.

L'occupation de la forêt : dernier acte du compromis État/migrants

L'établissement d'une frontière artificielle suffisait-il à maintenir la Haute-Casamance sous le contrôle de l'État ? La réponse à cette question est des plus incertaines, car l'État n'a jamais réussi à intégrer cette partie au reste du territoire national. Jusqu'ici, le Fouladou apparaît comme une région à la marge, où la présence de l'État ne se manifeste qu'à travers une représentation administrative. Dans ces conditions, la colonisation de la forêt ne servait les intérêts de l'État que si elle était suivie par une arrivée de migrants. En effet, la Haute-Casamance se caractérise par de faibles densités de peuplement et le manque d'un pouvoir politique structuré ou de structures d'encadrement efficaces. Après l'ouverture de la forêt, premier acte du compromis, il fallait aussi encourager une occupation de l'espace (deuxième acte du compromis). Seuls des migrants venus du Nord étaient en mesure de réaliser ce peuplement, du fait de la capacité d'encadrement des marabouts généralement à la tête des mouvements de colonisation. L'État a ainsi laissé faire les migrants pour éviter que la région ne soit entre les seules mains des autochtones faiblement structurés sur le plan politique.

Le contrôle des régions frontalières, la Gambie au nord, la Guinée-Bissau au sud, devenait une tâche urgente car les rebelles préparaient leurs incursions à partir de ces marges. Toutefois, le caractère diffus du peuplement en Haute-Casamance constituait une entrave certaine. Du fait d'un manque d'effectifs et de matériel, l'armée ne pouvait pas à elle seule investir ces vastes espaces ni les surveiller de manière permanente.

La colonisation est spontanée ; dans ces conditions, comment l'État pouvait-il faire pour s'appropriier un processus dont il n'a pas été l'initiateur ? Jean-Pierre RAISON (1968 : 55) synthétise bien ce cas de figure. En effet, « lorsqu'elle n'est pas destinée à atténuer des contrastes de densité, la colonisation de peuplement a fréquemment des motifs d'ordre politique et stratégique : son but est alors d'assurer au plus vite le contrôle de zones frontalières contestées ou d'établir dans une région troublée des groupes dont on est politiquement sûr ». La longue alliance entre l'État et les groupes maraboutiques a été réactivée. Le premier a fait appel à la capacité de mobilisation et à l'efficacité des techniques d'encadrement des seconds.

Existe-t-il un lien entre la taille des villages et l'aptitude des groupes ethniques et confrériques à la colonisation agricole ? Les migrants se sont regroupés dans des *santhie* dont les tailles varient considérablement ; c'est ce lien que nous cherchons à établir afin d'expliquer la taille des différents *santhie* créés ainsi que l'évolution de leurs peuplements. À la suite des travaux de P. GOUROU (1991) et de P. PÉLISSIER (1966 ; 1995), nous savons combien sont importantes les techniques d'encadrement dans les processus de colonisation, mais aussi la plus ou moins grande capacité des groupes sociaux à les mettre en œuvre.

L'installation différentielle des migrants

Entre 1978 et 1982, indépendamment de leur ethnie, de leur confrérie ou de leur origine géographique, tous les migrants s'installaient à Médina Mandakh, alors seul *santhie* de la forêt : l'appartenance commune au Saloum continuait à jouer. À partir de 1983, cette identité saloum-saloum a cédé la place à d'autres identités plus fines : la création des *santhie* s'est faite désormais suivant l'ethnie et la confrérie, deux critères qui ont aussi sous-tendu la composition des *santhie*.

Afin de montrer la diversité des *santhie* qui en a résulté, nous avons défini un « *santhie* moyen » par rapport à l'ethnie et à la confrérie.

Si l'on raisonne suivant le critère ethnique, ce « *santhie* moyen » (déterminé à partir de la représentation moyenne de chaque groupe ethnique) de la forêt est composé de 67 % de Wolof, 24 % de Toucouleur, 5 % de Serer et 4 % d'« autres ». Il y a une nette domination des *san-*

thie wolof : 12 sont presque exclusivement composés de Wolof qui représentent une large majorité dans 14 autres *santhie* (tabl. 1 a annexes). Toutefois, à la différence de certains *santhie* wolof où la population de migrants est plutôt composite, les *santhie* toucouleur sont pratiquement mono-ethniques.

En prenant en compte la confrérie, un *santhie* « moyen » (déterminé à partir de la représentation moyenne de chaque confrérie) rassemble 65 % de tidianes, 26 % de mourides et 8 % de niassènes (et autres) (tabl. 2 b annexes). On distingue ainsi des *santhie* exclusivement tidianes (18) ou composites (tidianes/autres) et des *santhie* composés essentiellement de mourides (8). Aussi bien au niveau de l'importance démographique que du nombre de *santhie*, les tidianes sont largement plus représentés dans la forêt. Les marabouts mourides ne sont pas les seuls à se lancer dans des processus de colonisation agricole comme beaucoup (moi y compris) l'ont pensé ou le pensent encore.

La fondation des *santhie* étant étalée dans le temps, leur localisation dans la forêt suggère les modalités d'une inscription différenciée dans l'espace (fig. 11).

Entre 1983 et 1984, à la création d'un *santhie* wolof intervenait parallèlement celle d'un *santhie* toucouleur. En choisissant de fonder un *santhie* au lieu de rallier ceux qui ont déjà été créés, les migrants nouvellement venus ont marqué ainsi leur différence ethnique. De 1986 à 1988, hormis Santhie Demba Silla (*santhie* bambara), tous les *santhie* qui ont été fondés sont des *santhie* wolof (11 au total). Les Toucouleur se sont remis à créer d'autres *santhie* en 1989 avec Dimiskha et Santhie Lémou, en 1994 avec Touba Kanène ; en 1995 avec Saré Néma et Sintian Tiaba en 1996. Pendant la même période, les Wolof en ont créé 10.

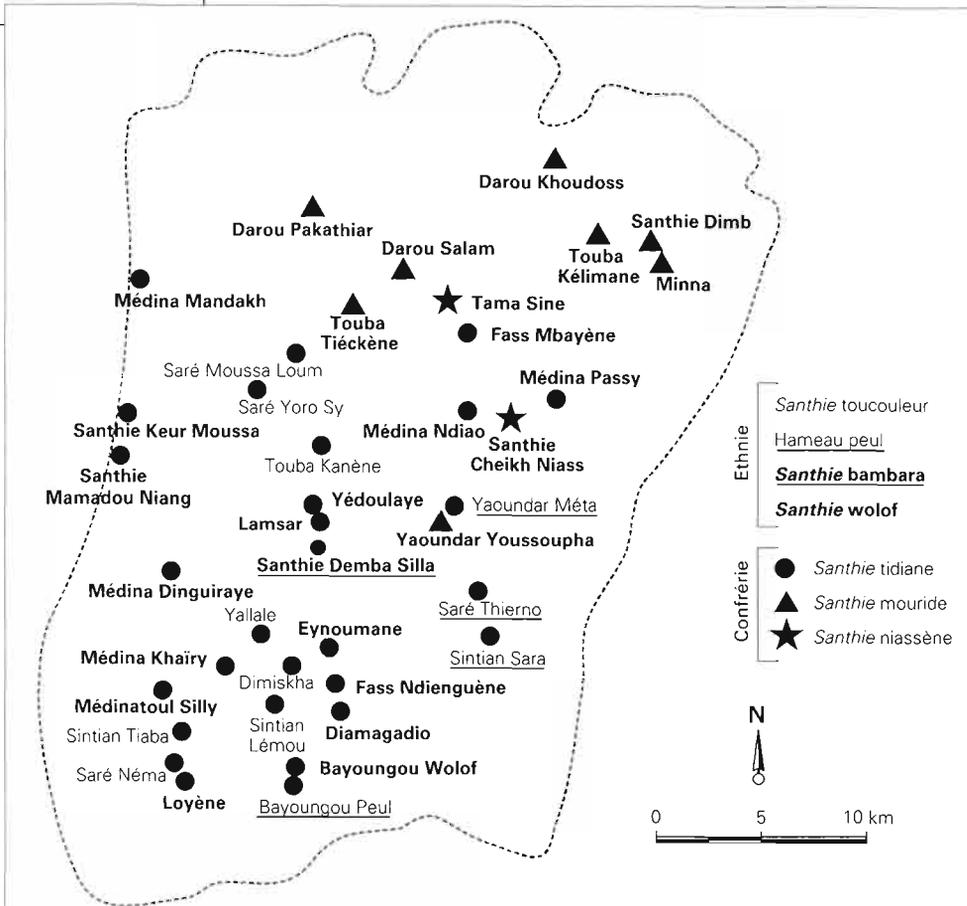
Entre les Wolof et les Toucouleur, il y a donc un partage dual de l'espace, quelque peu interrompu par des hameaux peul et un *santhie* bambara.

Au milieu des *santhie* wolof, les *santhie* toucouleur occupent trois espaces bien individualisés. Le premier est formé par les *santhie* de Saré Yoro Sy, Saré Moussa Loum et Touba Kanène. À l'opposé de ce premier espace, on en retrouve deux autres au sud constitués, d'une part, de Yallale, Dimiskha et Sintian Lémou et, d'autre part, de Sintian Tiaba et Saré Néma.

Une autre différenciation dans l'occupation de l'espace est fondée sur la confrérie religieuse : il en ressort une distinction tranchée entre un nord mouride et le reste de la forêt tidiane. Suivant sa confrérie d'appartenance, chaque marabout a cherché à contrôler une portion d'espace, pour marquer de son empreinte la colonisation de la forêt. Cette spatialisation renvoie à des logiques de regroupement permises par la mise en place spontanée de filières migratoires suivant l'appartenance au même

marabout, la parenté élargie, etc. Le départ a été toujours sous-tendu par la volonté de venir retrouver ses parents, des migrants de la même confrérie. Dès lors, on ne peut pas considérer les migrants saloum-saloum comme de simples individus soucieux de changer leurs conditions de vie. Ils sont avant tout des membres d'une communauté ethnique et/ou confrérique. La réussite de la migration passe par l'insertion dès le départ dans cette communauté. D'autant plus que les premiers mois de la migration sont généralement difficiles : il faut s'atteler à la construction de la concession et aux défrichements des champs. Par ailleurs, les sites attribués aux nouveaux migrants dépendent, dans une large mesure, des rapports qu'ils entretiennent avec les migrants fondateurs.

Fig. 11 –
Distribution spatiale
des *santhie*
et des hameaux peul.



En se dirigeant donc vers un *santhie* plutôt que vers un autre, les migrants font avant tout jouer une ou des appartenances (liées à la confrérie ou à l'ethnie), une ou des alliances (matrimoniales ou lignagères).

Dans les années 1980, les migrants mourides ont fondé régulièrement des *santhie* : Touba Tiéckène en 1985, Darou Pakathiar en 1986 et Darou Salam en 1987 ont un an d'intervalle. La même régularité a été observée dans les années 1990 pour la création des *santhie* mourides de la deuxième génération ; en 1996, Darou Khoudoss et Touba Kélimane ont vu le jour. Un an après, Santhie Dimb a été créé, suivi de Minna, dernier *santhie* mouride, créé en 1998.

L'un des volets de la stratégie territoriale des mourides a d'abord été de consolider les premiers *santhie*, avant d'en créer d'autres. Après la création du *santhie*, la seconde étape consiste à lui donner une bonne assise démographique.

Entre Darou Salam, dernier *santhie* mouride des années 1980, et Darou Khoudoss, premier *santhie* mouride des années 1990, dix ans se sont passés. S'il n'y a pas eu de nouvelles créations mourides, cela ne veut pas dire que les migrants mourides venaient de moins en moins. Au contraire, ils ont continué à peupler les *santhie* déjà créés, Darou Salam et Darou Pakathiar notamment, Touba Tiéckène ayant été dès le départ massivement investi.

Cela leur a permis d'atteindre un double objectif : avoir une bonne assise foncière et mettre la main sur une zone relativement vaste.

L'autre volet de la stratégie mouride consistait à investir toujours une seule partie de la forêt. Profitant au maximum du contexte foncier favorable dans la première moitié des années 1980, les migrants mourides ont fait du nord de la forêt leur « espace ». Grâce à une stratégie fondée sur une arrivée massive en un temps record, ils se sont installés sur de vastes zones. Par ailleurs les sites (propices) choisis présentaient de grandes possibilités d'extension. Par exemple, l'implantation de Darou Pakathiar à la lisière de la forêt permettait une grande progression à l'intérieur de la forêt.

Pour les mourides qui voulaient créer des *santhie*, la recherche d'un site s'est de ce fait limitée à la partie septentrionale. En conséquence, « leur espace est continu ». Tout le nord est maintenant occupé et les quatre *santhie* des années 1990 ont encore suffisamment d'espace pour permettre l'installation de dizaines d'autres migrants. Ceux qui sont venus au cours des dernières années pour s'implanter dans les *santhie* de la première génération ont été redirigés vers les *santhie* de la deuxième génération (Darou Khoudoss, Touba Kélimane, Santhie

Dimb ou Minna). Cependant, ces *santhie* ont encore des tailles faibles : le contexte politique a changé, les autochtones ont manifesté de plus en plus leur opposition à la prise d'assaut de la forêt – surtout dans la communauté rurale de Pata où la tolérance des Peul est nettement moindre face à l'arrivée des migrants.

La construction de « l'espace tidiane » répond à une autre logique. Les Tidianes n'ont pas misé sur une bonne assise démographique dès le départ, mais sur une démultiplication des *santhie* pour occuper l'espace. De nouveaux *santhie* ont été créés au fil des années, alors que ceux qui existaient déjà n'avaient pas encore accueilli beaucoup de migrants. D'ailleurs, à l'exception de Médina Mandakh, le peuplement de tous les autres *santhie* tidianes s'est fait progressivement. Avec 28 *santhie*, ils représentent 73 % des *santhie* de la forêt et sont répartis sur l'ensemble de la forêt, excepté la partie nord.

On ne peut pas parler « d'espace niassène », même si l'on prend en compte Médina Passy, le plus niassène des *santhie* tidianes ; il n'y a que deux *santhie* niassènes (Santhie Cheikh Niass et Tama Sine) et ils ne sont pas situés côte à côte. Étant donné qu'il était pratiquement impossible de créer un *santhie* plus à l'est de Médina Passy – du fait de la proximité des villages autochtones –, les migrants niassènes, dont le nombre est finalement modeste, ont préféré s'insérer dans les *santhie* tidianes (il n'y a pas de différence fondamentale entre les deux confréries religieuses).

La distribution des migrants dans les *santhie*

La figure 12 montre une très nette différenciation dans la taille des *santhie*. Médina Mandakh constitue de loin le plus grand *santhie* de la forêt ; il regroupe à lui seul plus de 2 000 migrants. Sa taille représente près de 28 fois celle de Bayoungou Wolof, le plus petit *santhie* de la forêt. Comment peut-on expliquer ces inégalités ? Si Médina Mandakh est le *santhie* le plus peuplé, c'est aussi le *santhie* inaugural. D'une manière générale, existe-t-il un lien entre l'ancienneté des *santhie* et la taille de leur population ? Créés avant Yédoulaye, Médina Passy ou Fass Ndienguène, les *santhie* comme Santhie Mamadou Niang,

Là également, on peut difficilement répondre par l'affirmative, car de nombreux *santhie* wolof (Lamsar, Yaoundar, Santhie Keur Moussa, Santhie Mamadou Niang, etc.) qui ont été fondés, soit la même année, soit à quelques années d'intervalle, sont moins peuplés que les deux plus grands *santhie* toucouleur.

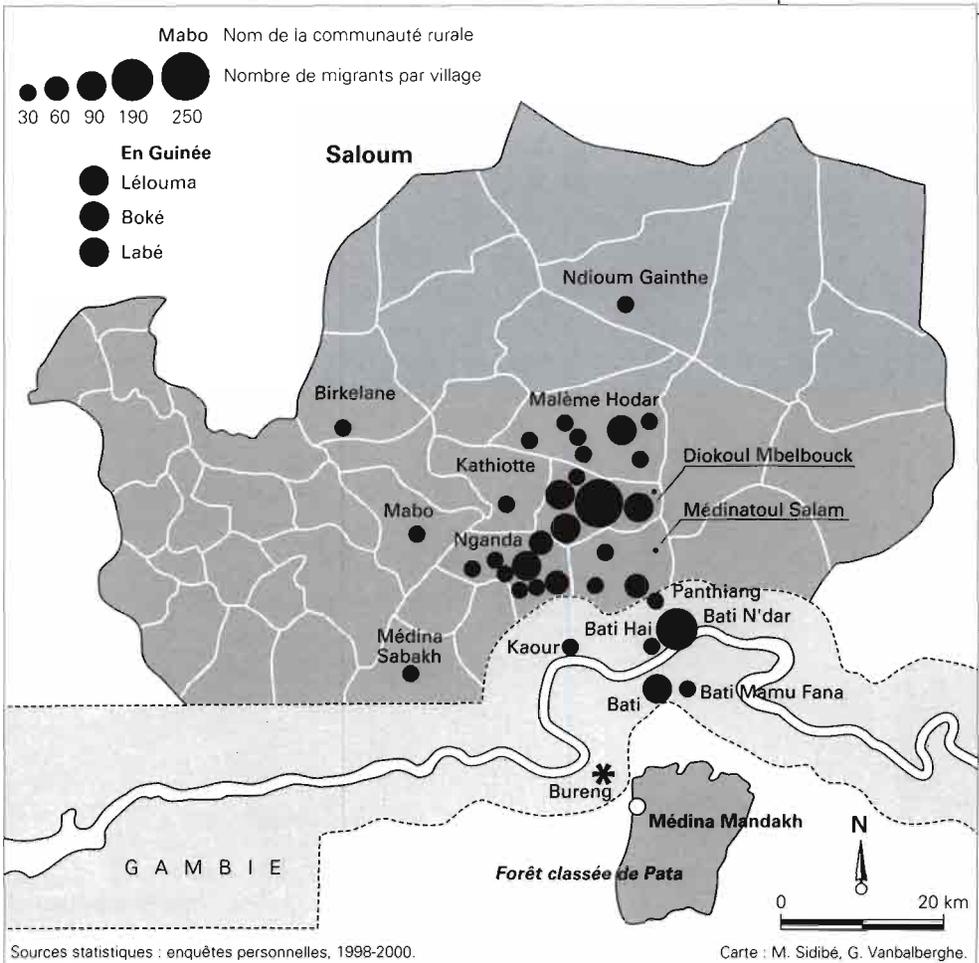
Que peut-on retenir lorsque l'on déplace l'analyse sur le critère « confrérique » ? Médinatoul Silly (*santhie* tidiane) est deux fois plus peuplé que le *santhie* mouride de Touba Kélimane alors qu'ils ont été créés à un an d'intervalle. De même, la taille de Darou Salam (*santhie* mouride) est deux fois inférieure à celles de Yédoulaye, de Médina Passy ou de Fass Ndienguène (*santhie* tidianes). Ces exemples révèlent que la confrérie n'est pas, non plus, un élément explicatif pertinent. En réalité, tous ces critères particuliers (ethnie, confrérie, année de création du *santhie*), ne fournissent pas d'explications tranchées.

Pour comprendre la différenciation de taille, il est nécessaire de porter l'attention sur d'autres facteurs plus déterminants dans un processus de colonisation agricole : il s'agit de la personnalité du fondateur, de son charisme et de sa capacité de mobilisation, qui ne sont pas sans rapport avec les soutiens politiques ou religieux dont il a pu bénéficier. Pour en rendre compte, nous considérons la diversité d'origine (géographique) des migrants de chaque *santhie* de la forêt de Pata comme un élément important qui traduit l'existence d'une communication qui a dépassé les frontières du *santhie* ou de la communauté rurale d'origine du fondateur. Elle renseigne donc sur le statut politico-économique et la capacité de rassemblement de ce dernier.

Le fondateur de Médina Mandakh est un grand marabout. À l'époque où la forêt était encore intacte, les premiers migrants n'auraient jamais osé venir s'installer dans un milieu qui leur était étranger sans la présence d'un marabout de grande renommée. Dès la première année, quinze familles sont venues le rejoindre. Entre 1979 et 1982, plus de quarante familles se sont installées à leur tour. Le rôle du marabout ne s'arrêtait pas simplement à cette protection spirituelle ; sur le plan matériel, il a beaucoup aidé les migrants démunis. Ses aides revêtaient différentes formes. Dans un premier temps, il s'agissait de récompenser les familles qui avaient décidé de le suivre dans son projet : financement du voyage, nourriture, sommes variables distribuées à chaque chef de famille. Ensuite, d'autres ont sollicité son aide pour venir s'installer. Il y a aussi répondu favorablement. Aujourd'hui encore, certains migrants qui ont bénéficié de son aide ne tarissent pas d'éloges à son égard. Ces différentes aides ont encouragé beaucoup d'autres migrants à prendre le chemin de la forêt dans les premières années. En outre, Médina Mandakh est resté pendant cinq ans le seul *santhie* de la forêt. Tous les migrants qui venaient du Saloum s'y établissaient. Avec l'arrivée de migrants sans dis-

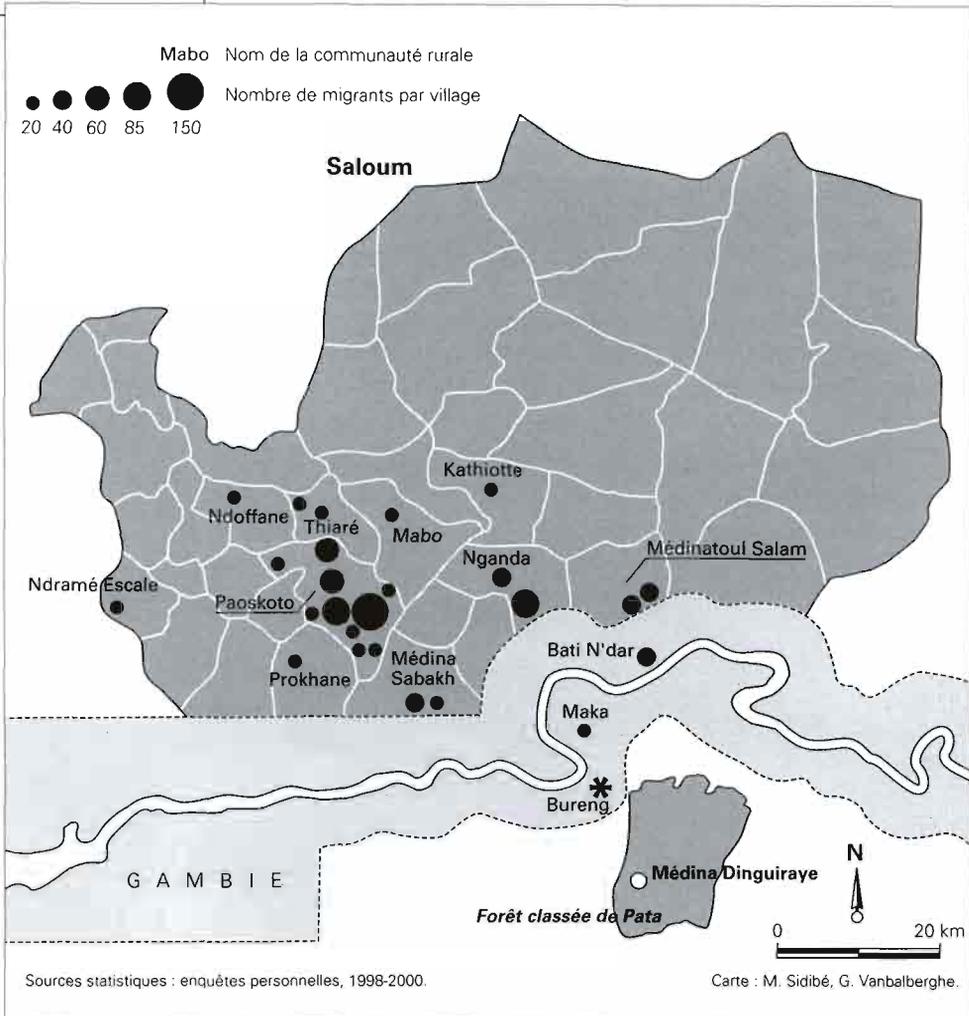
inction de confréries ou d'ethnies, ce premier *santhie* apparaît comme un condensé de différences. D'ailleurs, c'est aujourd'hui celui qui se rapproche le plus des deux « *santhie* moyens » que nous avons définis. Enfin, même après la création des autres *santhie*, sa situation géographique favorable (proximité du carrefour de Bureng (localité gambienne ; c'est aussi un lieu de passage – presque – obligé pour rejoindre la forêt) et de son marché hebdomadaire) ainsi que la disponibilité d'équipements sociaux (case de santé, école, boutiques) ont attiré des migrants. De plus, le fait qu'il soit un *santhie* officiellement reconnu a également joué dans le choix des migrants : leur grande diversité d'origine est à la mesure de la taille de Médina Mandakh ; ils sont originaires de 28 villages (fig. 13) situés en majorité dans le centre-est et le sud du Saloum, 6 dans le nord de la Gambie et de 3 régions de la Guinée (Labé, Boké et Lélouma).

Fig. 13 – Villages d'origine des migrants de Médina Mandakh.



Les migrants de Médina Dinguiraye sont plutôt originaires du centre-ouest et du sud du Saloum (fig. 14). Premier *santhie* créé dans le sud de la forêt, il a attiré de nombreux migrants grâce à une grande mosquée qui frappe par la qualité de l'architecture et par son caractère imposant. La construction de cet édifice culturel traduisait aussi la volonté des fondateurs de marquer dès le départ leur empreinte dans la forêt. L'afflux de migrants dans ce *santhie* plutôt qu'ailleurs était aussi lié à la personnalité du chef de *santhie*, dont le charisme ne laisse personne indifférent. Conseiller rural, il défendait constamment les intérêts du *santhie* lors des réunions du Conseil rural ; c'était sécurisant pour les premiers migrants dans une période où les problèmes ne manquaient pas.

Fig. 14 –
 Villages d'origine
 des migrants
 de Médina Dinguiraye.



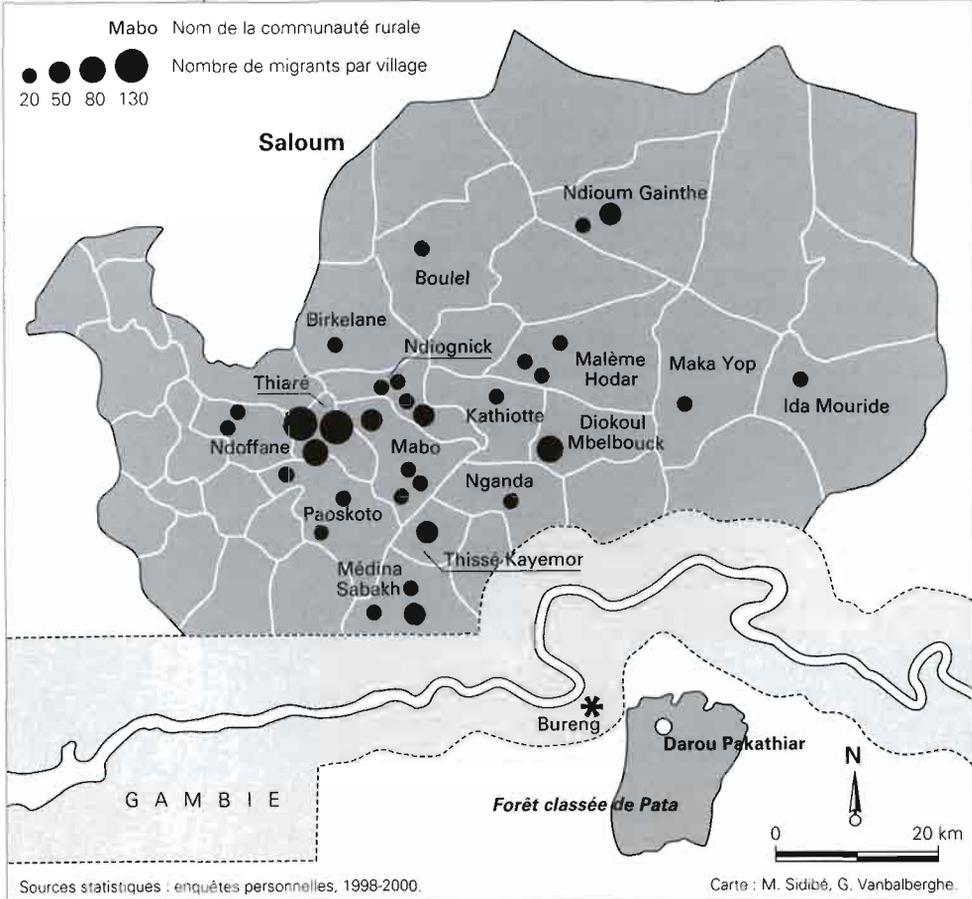
Pour les *santhie* de Touba Tiéckène et de Darou Pakathiar, on peut parler de « départ organisé » depuis le Saloum. Forts d'appuis politiques et soutenus par des marabouts mourides influents, les migrants ont débarqué massivement dans une zone dont ils ignoraient tout ; c'est là une grande différence avec le peuplement des premiers *santhie* tidianes de cette période. En dehors de Médina Mandakh, les migrants tidianes sont venus par petits groupes (3 à 4 familles), ne préférant pas prendre de risque dans une zone qu'ils ne maîtrisaient pas mais aussi ne sachant pas comment les autochtones allaient réagir.

Par expérience, les marabouts savaient que la création d'un *santhie* dans une forêt nécessitait beaucoup de bras ; ils ont demandé aux disciples de diffuser l'information. Pour Touba Tiéckène, c'est à l'occasion du *gamou* (rencontre religieuse) de Darou Wanar que la mobilisation a commencé ; le marabout a profité de ce regroupement pour informer les *talibé* de son projet. Grâce au soutien de son marabout, le fondateur de Darou Pakathiar – grand cultivateur, grand transporteur, très actif dans le commerce – a largement diffusé l'information.

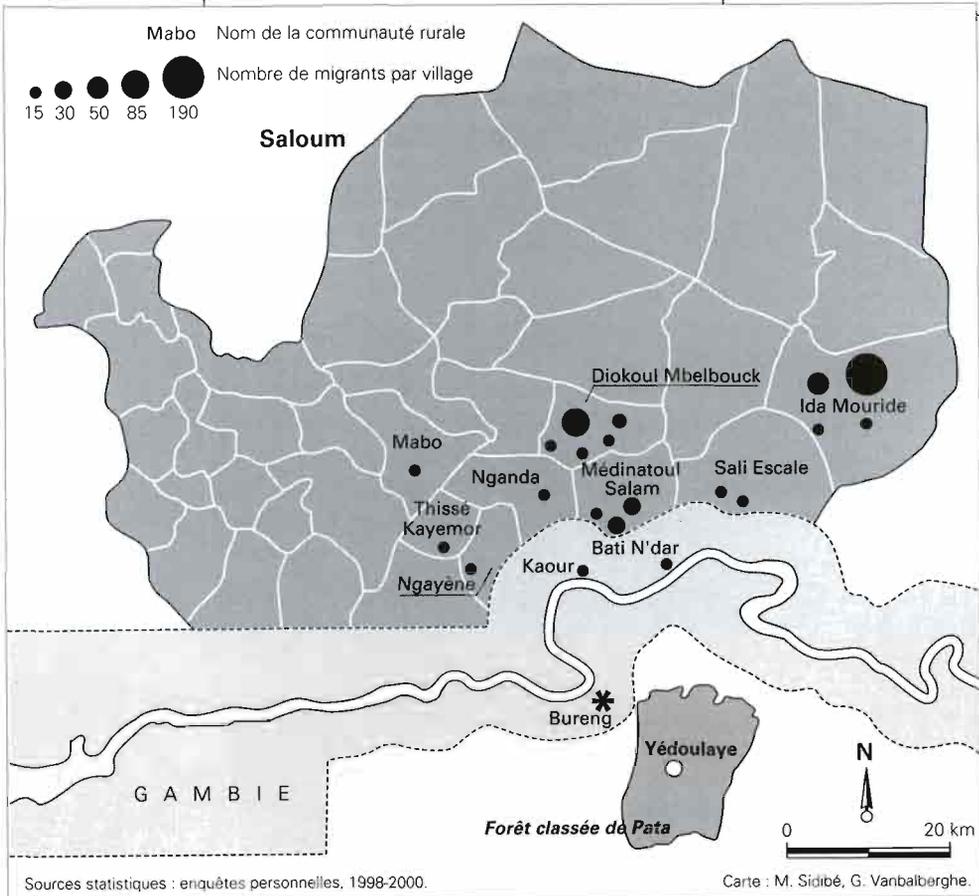
Avec l'activation des réseaux maraboutiques et politiques, l'organisation de la migration depuis le Saloum a permis l'arrivée massive de centaines de migrants qui sont originaires – en majorité – des villages où l'on note une forte présence de mourides. C'est le cas de Wanar et de Kassas (CR de Mabo), de Ndankou (CR de Nganda). Les migrants de Darou Pakathiar sont venus de 31 villages du Saloum (fig. 15) et ceux de Touba Tiéckène de 26 villages du Saloum et un de la Gambie (fig. 16) ; cette diversité d'origine indique bien l'importance des « aires de mobilisation » (c'est-à-dire l'ensemble des espaces où leurs discours ou appels ont trouvé un écho favorable) de leurs fondateurs respectifs ou de ceux qui les ont soutenus.

La promptitude avec laquelle les paysans se sont mobilisés pour gagner la forêt témoigne de l'efficacité de l'encadrement maraboutique. Toutefois, elle n'était pas indépendante du contexte des années 1980 : les autochtones étaient peu regardants sur la colonisation, qui s'opérait surtout dans la partie ouest de la forêt, c'est-à-dire dans une zone où il n'y avait pas de villages autochtones aux abords immédiats. La grande disponibilité foncière permettait à des groupes de migrants de s'installer relativement facilement et de trouver des terres de culture sans difficulté.

C'est aussi à la présence de marabouts financièrement aisés et politiquement puissants que l'on doit la taille des *santhie* de Yédoulaye et de Fass Ndienguène ; ils comptent aujourd'hui parmi les plus peuplés de la forêt. Malgré l'absence d'une organisation comparable à celle de Touba Tiéckène ou de Darou Pakathiar, les marabouts fondateurs ont voulu s'assurer dès le départ une bonne assise démographique. Pour se donner une certaine légitimité, ils ont favorisé le peuplement afin de



consolider leur implantation. En effet, c'est aussi par sa densité de population qu'un *santhie* de colonisation spontanée se définit : il est plus facile de faire déguerpir un *santhie* de cinq concessions qu'un village qui en compte plusieurs dizaines. Prenant conscience de ces facteurs, les chefs de *santhie* dotés de moyens n'hésitaient pas à financer le voyage de nombreuses familles pour accentuer la colonisation. Les *santhie* qui ont connu une bonne affluence dès les premières années ont continué à accueillir d'autres migrants. En effet, au milieu des années 1980, le doute subsistait encore dans l'esprit de beaucoup de candidats au départ, qui pensaient que la rébellion des séparatistes casamançais concernait aussi le Fouladou. En voyant les migrants se diriger vers certains *santhie* plutôt que vers d'autres, ils en ont tiré la conclusion que la question de l'insécurité s'y posait moins.

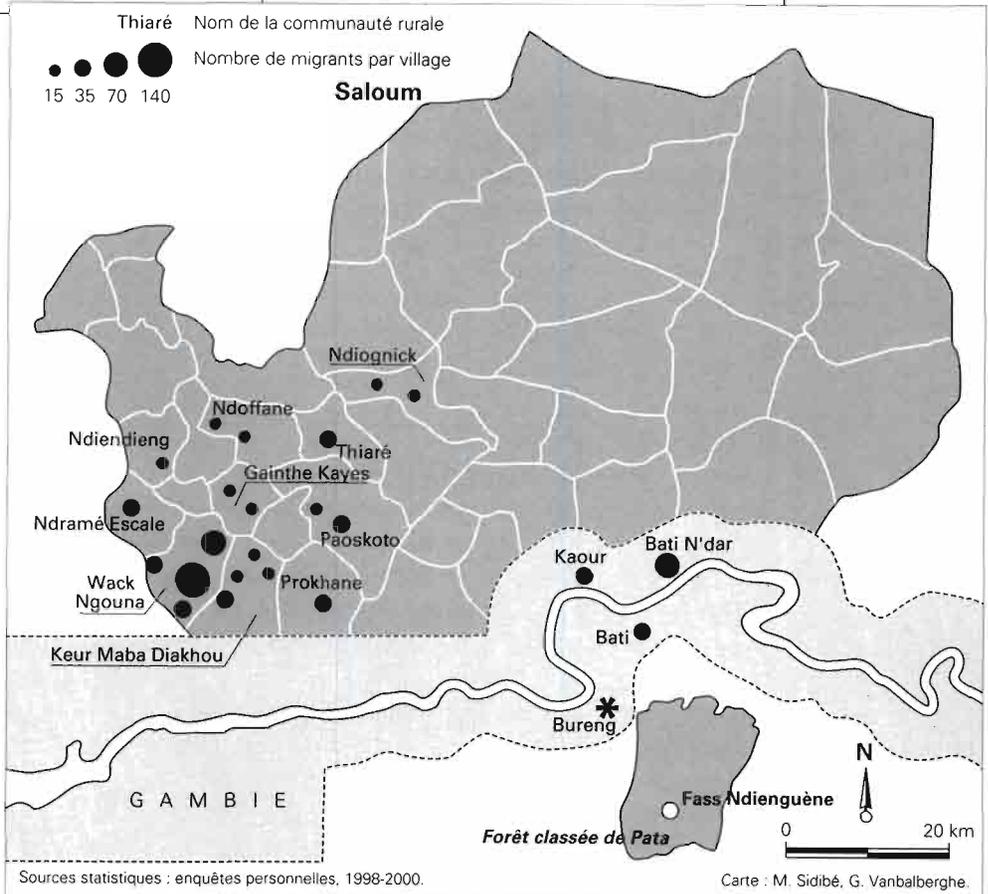
Fig. 17 –
Villages d'origine
des migrants
de Yédoulaye.

Il a financé la construction du premier puits et assuré l'essentiel des dépenses liées à la construction de la grande mosquée.

Fass Ndienguène a un point commun avec Médina Passy. Ici aussi, le riche marabout n'hésitait pas à aider des paysans à venir s'installer dans son *santhie*. Il y avait un enjeu à peupler rapidement le *santhie*, car il a été créé dans la partie est de la forêt, c'est-à-dire dans une zone où les autochtones commençaient à manifester leur mécontentement. Sa détermination et les moyens dont il disposait ont beaucoup joué dans l'arrivée des migrants au fil des années. Dès le départ, il a voulu faire du *santhie* une grande zone de production arachidière. Il exhortait ainsi en permanence les migrants à travailler et jouait de son influence auprès des sociétés arachidières pour avoir de grandes quantités de semences. Tous ces facteurs ont fait que le *santhie* a attiré plus facilement des migrants.

Dans le cas de Yédoulaye, la sollicitude du chef de *santhie*, toujours à l'écoute des migrants, sa grande ferveur religieuse ont joué dans l'ac-

Fig. 18 –
Villages d'origine
des migrants
de Fass Ndienguène.



croissement progressif de la population. Beaucoup de Saloum-Saloum n'ont pas hésité à lui confier leurs enfants pour les besoins de l'éducation islamique. De tous les *santhie* de la forêt, Yédoulaye est celui qui a le plus de *daara* (écoles coraniques) : il en compte treize.

Dans les *santhie* cités, chaque fondateur a travaillé à la consolidation et à l'accroissement du peuplement. En revanche, dans l'optique de disposer de vastes espaces pour leurs troupeaux, les chefs de *santhie* toucouleur n'ont pas mené de politique de densification de leurs *santhie* ; en favorisant la création du *santhie* de Touba Kanène en 1994, le fondateur de Saré Moussa Loum a plus joué la carte de l'élargissement des espaces toucouleur que celle du peuplement. Il y avait aussi la volonté de constituer une « barrière » pour ralentir la progression fulgurante des défrichements opérés par les migrants wolof de Touba Tiéckène. Pour

ce faire, il ne suffisait pas seulement de favoriser la création d'un *santhie* mais d'avoir un nombre relativement important de migrants pour opérer parallèlement des défrichements et fixer ainsi une frontière.

Dans deux tiers des *santhie* toucouleur, les effectifs sont inférieurs à 300. Ici, la taille des *santhie* reflète bien une migration fondée sur le regroupement familial : les Toucouleur ont opté pour l'accueil des migrants appartenant à la famille élargie basée essentiellement dans les communautés rurales de Ngayène, Médina Sabakh, Kathiotte et quelques localités gambiennes ; c'est ainsi que les migrants de Saré Yoro Sy viennent de huit villages seulement, répartis dans quatre communautés rurales, et ceux de Saré Moussa Loum, de sept villages localisés dans trois communautés rurales (fig. 19 et 20).

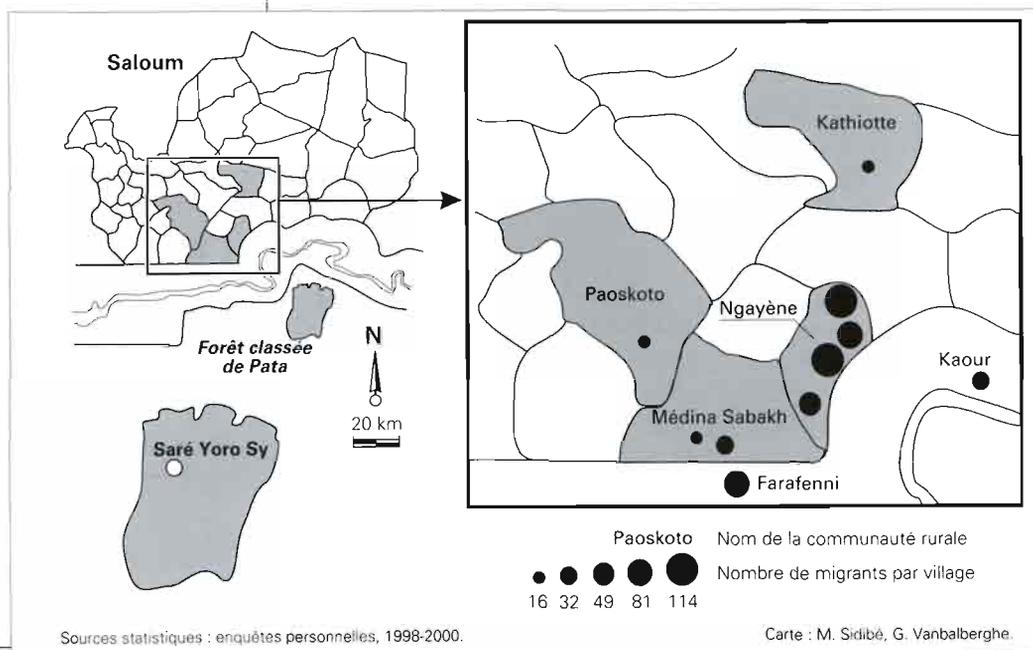


Fig. 19 –
Villages d'origine
des migrants
de Saré Yoro Sy.

Les tailles de ces *santhie* toucouleur ne sont pas très différentes de celles de beaucoup d'autres *santhie* wolof. Les migrants implantés dans ces *santhie* sont originaires le plus souvent du village du fondateur et des villages les plus proches. La modestie des « aires de mobilisation » peut s'expliquer. Dès le début, il a manqué à ces *santhie* une autorité forte capable d'instaurer un minimum d'organisation – dans un contexte général marqué par l'incertitude –, dotée d'une grande capacité de mobilisation et d'une *aura*.

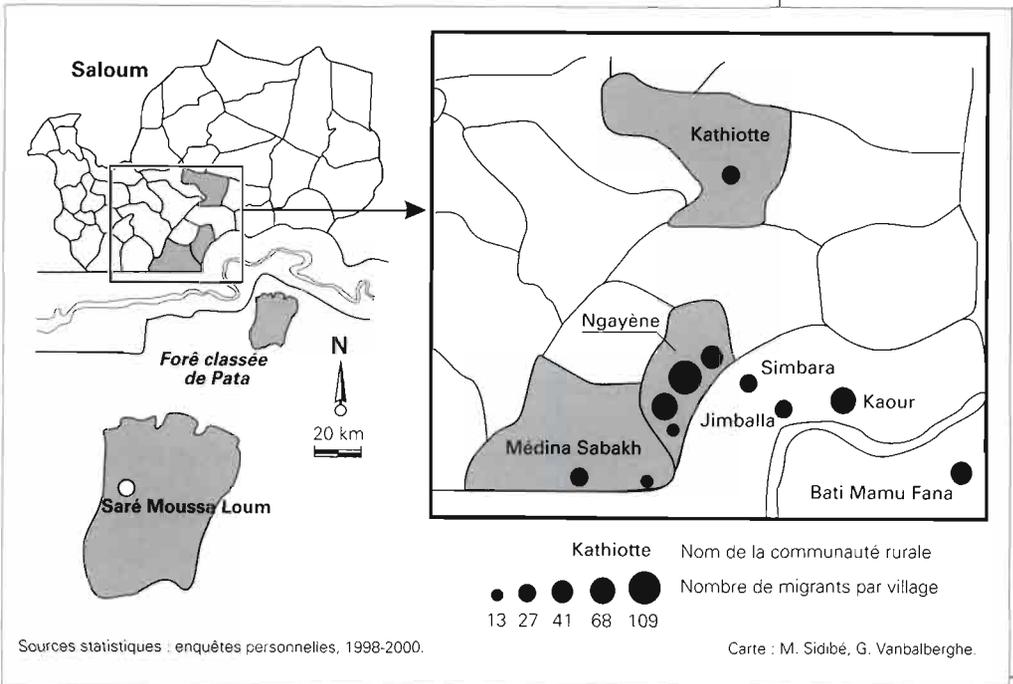


Fig. 20 – Villages d'origine des migrants de Saré Moussa Loum.

Par exemple, le départ du marabout fondateur de Médina Khairy pour le Saloum a décidé certains migrants à se diriger vers Loyène : il a laissé le *santhie* à son fils dont la jeunesse (35 ans) n'a pas inspiré la confiance des migrants face aux problèmes rencontrés dans la forêt. Dans un milieu que beaucoup de migrants considéraient comme hostile a priori, les chefs de *santhie* d'âge mûr étaient davantage suivis dans leur entreprise que les jeunes adultes.

Par ailleurs, le puits de Médina Khairy était encore en construction. Or, les migrants qui débarquaient fraîchement du Saloum préféraient s'installer dans les *santhie* disposant déjà d'un minimum d'infrastructures.

À Diamagadio, le décès du marabout fondateur a considérablement ralenti l'arrivée des migrants (originaires seulement de cinq villages du Saloum). En outre, plusieurs familles ont déménagé vers Médina Dinguiraye. Seuls étaient restés le neveu du fondateur et deux autres familles. Le nombre de migrants par année n'a jamais dépassé 15 jusqu'en 1997.

De même, après la disparition de son fondateur, beaucoup de migrants d'Eynoumane ont préféré aller dans le *santhie* voisin de Fass Ndienguène. Dans le cas de Médina Ndiao, l'absentéisme du fondateur a décidé des migrants à changer de *santhie*. En effet, il s'était parallèlement implanté à Médina Mandakh ; c'est seulement dix ans après sa création que le *santhie* a accueilli plus de 65 % de sa population actuelle.

On ne peut pas parler non plus d'arrivées massives pour les *santhie* nias-sènes de Tama Sine et S. Cheikh Niass. Créé en 1988, S. Cheikh Niass a accueilli peu de migrants pendant dix ans. Cela peut surprendre, car il a été créé par un marabout. La modestie de sa population ne remet pourtant pas en cause ce que nous avons dit sur la relation entre la présence d'un marabout influent et la venue de migrants. La première année de la création du *santhie*, il y a eu effectivement beaucoup de migrants. Toutefois, le départ du marabout fondateur l'année suivante pour les États-Unis a fait chuter le nombre d'arrivées et occasionné quelques départs. Jusqu'en 1993, S. Cheikh Niass ne comptait que quatre concessions. À partir de 1994, il y a eu une reprise timide des arrivées, et depuis 1998 les flux en direction de ce *santhie* sont plus importants.

Aujourd'hui, les choix d'installation des migrants ne relèvent plus des mêmes raisons que lors de la phase initiale :

- la présence d'un marabout ou d'une autorité charismatique n'est plus aussi déterminante qu'au début du processus de colonisation : maintenant que la forêt a été bien quadrillée par un chapelet de *santhie*, les peurs se sont dissipées (la menace que représentait le Service des Eaux et Forêts ou les autochtones est maintenant loin) ;
- avec la réduction des choix migratoires, les migrants de ces dernières années se sont dirigés dans les nouveaux *santhie* et/ou les *santhie* les moins peuplés pour augmenter leurs chances de trouver de grands champs.

Malgré ce regain de peuplement, ces *santhie* ont encore les tailles les plus faibles. En fait, les possibilités d'extension spatiale sont plus réduites aujourd'hui. D'une part, on note la proximité des *santhie* peul et de leurs aires de pâturages en bordure de forêt. D'autre part, certaines parties des terroirs de *santhie* comme Diamagadio, Loyène, Médina Khairy, etc., sont peu favorables à l'agriculture. Or, ce sont aussi les bons sites d'implantation (absence de concrétions ferrugineuses et donc sols généralement propices à l'arachide) et les grandes possibilités d'extension du terroir (éloignement des villages autochtones) qui ont fait se développer rapidement les premiers *santhie*.

La distribution des migrants dans les concessions

À l'image de la différenciation entre les *santhie*, la taille des concessions varie beaucoup (tabl. 2 annexes). Toutefois, pour l'ensemble des *santhie*, l'effectif par concession est toujours supérieur à 10 personnes.

L'importance des effectifs tient à deux facteurs essentiels :

- d'une part, l'existence fréquente de plusieurs ménages dans la concession. En effet, 57 % des concessions comptent plus d'un ménage et elles regroupent majoritairement deux générations (le chef de concession et ses enfants) ou trois (il y a deux cas de figures : le chef de concession, ses enfants et ses parents ou alors, le chef de concession, ses enfants et ses petits-enfants) ;
- d'autre part, le large développement de la polygamie dans les *santhie* (tabl. 3 annexes). Pourquoi cette tendance à la polygamie chez les Saloum-Saloum ? En dehors du fait qu'ils sont musulmans – ce qui leur donne la possibilité d'épouser jusqu'à quatre femmes –, il faut aussi chercher les raisons de la polygamie généralisée dans l'organisation et le fonctionnement de l'exploitation agricole. Décortiquer les semences d'arachide, les trier, faire à manger aux saisonniers, puiser de l'eau, assurer les tâches ménagères, piler le mil quotidiennement, etc. sont autant de travaux qui montrent l'importance des femmes dans le bon fonctionnement des exploitations. Une seule femme peut difficilement tenir avec efficacité tous ces rôles. Chose rarissime en ville – où une femme est capable de demander le divorce lorsque son mari prend une seconde épouse –, en milieu paysan, il n'est pas rare de voir une femme demander à son époux d'en prendre une seconde pour l'aider dans les tâches domestiques. Toutefois, des exemples montrent que la cohabitation n'est pas toujours simple entre les co-épouses.

Certes la polygamie est en rapport avec l'âge – c'est par exemple dans les premiers *santhie* comme Médina Mandakh, Toubia Tiéckène, Darou Pakathiar, Médina Dinguiraye (où les chefs de concession ont une moyenne d'âge élevée ; tabl. 4 annexes) qu'elle est la plus développée –, mais elle est surtout en rapport avec le statut socio-économique du migrant : la quasi-totalité des *borom barké* (paysans qui ont un statut socio-économique important) et des chefs de *santhie* ont trois femmes ou plus. D'ailleurs, les Saloum-Saloum le traduisent bien à travers cette formule : « Pour savoir si un paysan est riche ou pas, il faut compter ses épouses. »

La moyenne d'âge des migrants chefs de concession est de 53 ans. Toutefois, on note une différence entre les premiers *santhie* et ceux de création plus récente : dans les premiers, l'âge des chefs de concession avoisine la soixantaine ; dans les seconds, il est plus proche de la cinquantaine. Cette différence peut s'expliquer par un rajeunissement relatif des groupes de migrants. Au début du processus, ce sont les hommes d'âge mûr qui se sont déplacés le plus – compte tenu des

risques que beaucoup redoutaient. Au début des années 1990, les adultes-jeunes ont commencé à emprunter le chemin de la forêt.

Conclusion : le quadrillage d'une ancienne forêt classée

La rapidité de colonisation dépend de plusieurs facteurs. Intervient d'abord le pouvoir dont disposent les chefs de file du processus. Si, d'une manière générale, l'objectif des marabouts a été de trouver de nouveaux lieux de diffusion de leur conviction religieuse et de travail, les stratégies mises en place selon la confrérie d'appartenance ont permis une extension plus rapide ou plus solide des nouvelles implantations. Les mourides ont insisté sur le regroupement avant toute nouvelle création de *santhie* ; les tidianes ont mis l'accent sur la multiplication des implantations dans un premier temps.

L'utilisation d'autres moyens axés sur la corruption passive et la négociation montre bien qu'un processus d'appropriation foncière n'est jamais simple, il se joue sur plusieurs tableaux et engage les acteurs dans la multiplication des alliances, dans l'activation des réseaux religieux, politiques ou économiques.

Le dernier acte du compromis a été un succès. Sous la direction des marabouts, les migrants sont arrivés à créer des *santhie* plus peuplés que les villages autochtones, qui ont pourtant des décennies d'existence. La taille moyenne des villages dans les communautés rurales de Pata et Ndorna est de 140 hab. En revanche, Médina Mandakh totalisait en 1988 déjà 1 195 hab. (dix ans après sa création), Médina Dinguiraye, 589 (cinq ans après sa création), Saré Yoro Sy, 396 (cinq ans après sa création), Touba Tiéckène, 691 (trois ans après sa création), Darou Pakathiar, 546 (deux ans après sa création).

En l'espace de vingt ans, une zone forestière a été complètement anthropisée. Certes, les *santhie* ont des tailles fort différentes mais leur répartition sur la quasi-totalité de la forêt a abouti à une large appropriation spatiale. En s'installant dans les différents *santhie* suivant leur confrérie ou leur ethnie, les migrants ont assuré un quadrillage de la forêt de Pata. Celle-ci a été ainsi – en grande partie – soustraite aux autochtones peul ; elle est devenue domaine des marabouts, de l'État et des arachidiers.

L'appropriation d'une région à enjeux est toujours le résultat d'un processus où interviennent beaucoup d'acteurs et où la multiplication des alliances et des réseaux est un atout considérable. Chaque fondateur a activé des réseaux économiques, religieux ou politiques pour arriver à ses fins. Le pouvoir dont disposent les migrants ou ceux qui les parrainent s'avère d'une importance capitale.

La réussite d'un processus d'appropriation dépend aussi de la position adoptée par l'État, de la faiblesse relative des structures politiques du milieu à coloniser, de la cohésion entre les autochtones et de leur commune volonté de faire face au processus ; s'il y a la moindre dissension, elle sera exploitée par les migrants. En outre, lorsqu'il y a convergence d'intérêts entre la puissance publique et ses alliés, les populations autochtones peuvent difficilement contrecarrer les processus d'appropriation foncière.

Les migrants et les autochtones dans la forêt

Partie 3



Depuis plusieurs décennies maintenant, les espaces sylvo-pastoraux en Afrique subsaharienne font l'objet d'une compétition entre agriculteurs et éleveurs dans laquelle les premiers sortent toujours vainqueurs. Au Sénégal, comme le dit l'adage peul : « Partout où le berger peul a chassé les chacals, l'agriculteur wolof a réussi à l'en déloger. » L'expansion de l'arachide sur la quasi-totalité des terres aptes à la culture sèche a conduit au recul progressif des espaces jadis domaines des éleveurs. Ces derniers sont dès lors constamment amenés à chercher d'autres espaces, mais ils ne sont plus les seuls : les agriculteurs qui les poussent à se déplacer sont aussi de plus en plus confrontés à un problème d'espace engendré, entre autres, par les effets négatifs de méthodes de culture expéditives et par une inégale répartition des terres dans les villages. Les uns et les autres se heurtent en définitive à une contrainte spatiale. Ce n'est donc pas un hasard si des agriculteurs wolof, des éleveurs et des agro-pasteurs toucouleur ont migré en même temps au Fouladou. Avec la raréfaction de l'espace dans les régions nord du Sénégal, l'affirmation des droits fonciers dans la région Sud a pris une dimension plus importante pour les migrants. Se pose ainsi la question de l'évolution des rapports entre les deux groupes ethniques : dans une zone qui compte parmi les derniers espaces sylvo-pastoraux du pays, les éleveurs vont-ils une fois de plus subir la loi des agriculteurs ? Ou alors, essaieront-ils de s'imposer dans les zones de pâturages ?

Au-delà de ce face-à-face entre migrants, on peut aussi s'interroger sur la manière dont les autochtones vont réagir. En effet, si la première étape du processus d'appropriation de la forêt entamée par les migrants – constitution des santhies et installation progressive – a été complexe, la deuxième étape, celle de la recherche de terres, peut l'être d'autant plus qu'elle va à l'encontre des systèmes de production peul. C'est de cette complexité que notre propos rendra compte, sur la base des inévitables conflits qu'une appropriation foncière ne manque pas d'occasionner. Les conflits traduisent une caractéristique du territoire : c'est quelque chose que l'on défend, pas simplement parce qu'on y habite ou parce qu'on en a hérité, mais parce qu'il symbolise aussi une certaine mémoire et qu'on y tient. Leur étude, leur caractérisation et leur typologie fournissent de précieuses informations sur les dynamiques dans les régions de colonisation agricole. Cependant, la rencontre entre migrants et autochtones peut également être envisagée à travers les possibilités de collaboration qu'elle offre. Cette deuxième perspective inscrit la réflexion dans une vision plus large. En effet, le rapport à l'espace des migrants et des autochtones n'est pas figé.

Le temps de la recherche d'espaces : des conflits aux collaborations

Dans le processus de création des *santhie*, les migrants ont montré leur capacité à se mobiliser, à s'organiser pour mettre en place les infrastructures indispensables à leur établissement dans un milieu encore insuffisamment connu. Pour la construction des concessions, certains migrants n'ont pas hésité à apporter leur aide à d'autres pour leur permettre de faire face rapidement aux travaux avant l'arrivée de l'hivernage. Les premières années de la migration, cette entraide a permis à beaucoup de migrants de disposer de vivres, d'avoir un peu de semences pour démarrer la première campagne, de pouvoir utiliser, ne serait-ce que temporairement, du matériel agricole et des animaux de traction. Cette mise en commun des efforts a contribué à la création des *santhie* et au démarrage, pour tous, des activités agricoles. Après ce temps de l'installation qui s'est déroulé dans une ambiance de solidarité dans l'effort, est survenu celui, très mouvementé, de la recherche d'espace, des stratégies, des concurrences et des conflits fonciers. Les autochtones n'ont pas manqué d'y prendre une large part, car ils se sont sentis en danger sur leurs propres espaces. Comme les migrants, ils ont conscience que la forêt de Pata représente un enjeu de taille : elle est l'une des dernières réserves foncières du Sénégal et elle recèle d'intéressantes potentialités pour l'exercice des activités agricoles (sols propices à l'agriculture en général, à la culture arachidière en particulier) et pastorales (disponibilités en pâturages et en mares). Compte tenu de la réduction des espaces présentant de bonnes qualités agronomiques ou fourragères au Sénégal, la question foncière a-t-elle acquis une nouvelle dimension aux yeux de ces différents acteurs ?

***Le territoire
c'est « le marquage
spatial
de la conscience
historique
d'être ensemble »
(TARRIUS, 2001 : 44).***

La réponse à cette interrogation passe par un examen de la valeur que les uns et les autres accordent aujourd'hui à la terre et des efforts qu'ils sont prêts à fournir, parfois pour sortir vainqueurs de la « bataille de l'espace », parfois pour ne pas la perdre totalement. Les autochtones veulent tirer parti des ressources de la forêt ; les arachidiers wolof et les agro-pasteurs toucouleur également. La présence de tous ces acteurs ouvre un champ conflictuel sans cesse alimenté par les revendications inhérentes à la divergence des intérêts.

Migrants wolof et toucouleur : modes de territorialisation et stratégies foncières

Dès leur arrivée dans la forêt, les deux principaux groupes ethniques impliqués dans la migration – les Wolof et les Toucouleur – ont adopté chacun une stratégie qui reflète bien leur option de territorialisation. Les Toucouleur ont d'emblée inscrit leurs actions dans une logique d'espace ouvert. Afin de disposer d'une bonne partie de la forêt, ils ont choisi de mener une « politique de l'étendue » sans bornes ou plutôt un bornage immatérialisé : dans le but de laisser de l'espace pour la vaine pâture, ils ont procédé à des défrichements aux abords immédiats de leurs villages.

En revanche, les migrants wolof se sont inscrits dans une « politique de l'étendue » avec bornes. Dès la création du *santhie*, la répartition de l'espace a pris plus ou moins forme entre les premiers migrants : chaque grande famille a défriché dans une direction précise ; cette méthode a permis à chacune des familles de pouvoir disposer d'importantes superficies et au *santhie*, de commencer à tracer les contours de son terroir. Les Wolof ont ainsi mis en œuvre une conception fermée de l'espace.

Il existe donc entre les deux groupes ethniques une différence fondamentale dans les modes de territorialisation et les stratégies foncières ; la structure spatiale de leurs *santhie* et de leurs terroirs respectifs en offre une lecture intéressante.

La structure spatiale des *santhie* wolof et toucouleur

Tous les *santhie* wolof, à quelques rares exceptions, sont lotis. Les Wolof laissent un grand espace – qui peut être rectangulaire, carré ou circulaire – au centre du *santhie* : c'est le *penc*. Les dimensions de cet espace sont variables : le cercle de Médina Ndiao a un diamètre de 150 m, le rectangle de Touba Kélimane a une longueur de 120 m et une largeur de 50 m. Tout autour de cet espace central sont bâties des concessions (*keur*) regroupées par lots de quatre ; les différents lots se coupent en angle droit et délimitent des pistes tracées par le lotissement. Le modèle d'organisation spatiale des *santhie* wolof repose donc sur un plan quadrillé. Un tel schéma basé sur le carré est aussi un remarquable plan de conquête : l'espace est délimité avant même qu'il n'accueille des migrants. Pour ce faire, il faut ouvrir des pistes, mesurer leur largeur, tracer l'emplacement des concessions, abattre quelques arbres qui gênent, etc.

Le quadrillage traduit un effort d'organisation de l'espace, une volonté de le maîtriser, mais aussi et surtout de le territorialiser (RIMBERT, 1973 : 32 ; DI MÉO, 1998 : 122), c'est-à-dire le segmenter de manière rationnelle et ensuite affecter à chaque segment ou ensemble de segments une fonction précise. Il met aussi en lumière la longue tradition pionnière des Wolof. Les fondateurs des *santhie* ont choisi à dessein d'adopter ce schéma spatial car il présente plusieurs avantages pour eux. Avec ce plan en damier, le centre du *santhie* est toujours identifiable (il est fixé une fois pour toutes) et les fondateurs sont très sensibles à la visibilité du lieu d'où tout est parti, à la localisation de la première concession du *santhie*, la leur. Le lotissement rend plus prééminent leur rôle dans la distribution des concessions ; les nouveaux migrants ne peuvent pas s'installer n'importe où, ils sont obligés de passer par eux pour disposer d'une des parcelles déjà délimitées par le lotissement. Il y a donc dans une telle configuration spatiale un souci de superviser (parfois de contrôler) l'installation des migrants.

En décidant dès le départ de lotir les *santhie*, les migrants wolof fondateurs prennent les devants et affichent leur volonté de ne pas s'installer de manière désordonnée dans l'espace et risquer ainsi de s'attirer d'éventuels problèmes avec les autorités forestières. Avec le lotissement, ils démontrent leur capacité à s'inscrire d'emblée dans les normes minimales imposées par les Services d'urbanisme pour les

établissements humains. En outre, le plan en damier indique les remarquables dispositions prises par les fondateurs pour accueillir beaucoup de migrants parce qu'il est géométriquement extensible à l'infini.

Les concessions sont toujours clôturées avec du parpaing attaché à des troncs d'arbres (qui servent de piliers) espacés de 1,5 m. Leur taille varie suivant le développement du *santhie*. Dans les *santhie* comme Médina Mandakh ou Touba Tiéckène, celles des premiers migrants font 50 m sur 50. La construction de ces concessions de grande dimension était motivée par le fait que les migrants voulaient constituer rapidement de gros *santhie* pour occuper le maximum d'espace dès les premières années de l'installation. Toutefois, au fil des années, les dimensions des concessions ont été revues à la baisse consécutivement à l'arrivée de beaucoup d'autres migrants ; elles font aujourd'hui 40 m sur 40 ou 30 m sur 30.

Comme pour les *santhie*, un espace marque le milieu de la concession wolof. Il est utilisé par les femmes pour piler le mil, trier les semences d'arachide ; il fait aussi office de lieu de repos pour les membres de la famille et ils y prennent fréquemment les différents repas de la journée.

Le nombre de cases par concession dépend du statut matrimonial du chef de famille. En effet, celui-ci a une case, chacune de ses épouses en a une également ; les jeunes adultes ont leur case, mais les enfants en bas âge dorment dans celles de leurs mères. Les cases des saisonniers sont toujours situées à l'entrée de la concession. Il existe aussi une ou plusieurs cases qui servent de grenier à mil ou de dépôt des semences d'arachide.

Dans la concession, les animaux de traction ont aussi un coin qui leur est réservé ; il est en général contigu à l'espace délimité pour ranger le matériel de travail (houes *sine*, semoirs, charrette).

La majorité des cases a été construite avec des matériaux trouvés sur place (parpaing, paille de mil, chaumes, etc.), même si aujourd'hui le ciment et les briques sont utilisés de plus en plus dans la construction. C'est ainsi qu'on trouve maintenant dans la quasi-totalité des *santhie* des cases en dur, couvertes par un toit – en tôles ondulées – qui repose sur des chevrons en bois. Le sol de la case n'est pas toujours cimenté, parfois des nattes sont étalées sur la terre battue.

Dans son aspect général, la disposition du *santhie* wolof montre trois caractéristiques majeures :

- les hiérarchies sociales à partir de la disposition des concessions.

La première couronne comporte les concessions du fondateur, de

l'imam, du marabout (parfois c'est la même personne qui cumule ces trois statuts) et de leurs proches parents. À cause de son âge et/ou de ses nombreuses activités, le fondateur confie parfois la gestion du *santhie* à un de ses frères. Dans ce cas, la maison de ce dernier ne débouche pas sur l'entrée de la mosquée, même si elle se trouve dans la première couronne. On peut y retrouver aussi des migrants qui n'ont pas de liens de parenté avec le fondateur, mais qui sont des *borom barké*. Une règle implicite est observée dans la disposition des concessions et les migrants s'y sont le plus souvent conformés ; l'ordre d'arrivée n'y fait rien dans la mesure où, dès son installation, le fondateur se réserve des concessions destinées à des parents qui viendront le rejoindre par la suite.

Dans les autres couronnes, on retrouve les migrants qui n'ont pas de liens de parenté directs avec ceux de la première ainsi que les *diam* (captifs), comme c'est le cas des familles Cissé et Guèye à Touba Tiéckène. Même si la distinction entre maîtres et *diam* est surtout idéologique et matrimoniale (un maître ne peut pas épouser une *diam*), il n'en demeure pas moins que les premiers tiennent encore à leur position ; s'il y a une cérémonie, c'est aux *diam* à s'occuper de la diffusion de l'information et, le jour venu, de la mise en place des personnes et de la distribution de la kola, etc. ;

– l'individualisation des quartiers, fondée sur l'origine géographique des migrants ou leur ethnie. À Médina Mandakh par exemple, cette différenciation ressort nettement. Il existe trois quartiers bien distincts : le quartier des Nguer-Nguer (migrants originaires de Nguer Mandakh ou du Saloum en général), celui des Bati-Bati (migrants venus de Bati Ndar ou de la Gambie en général) et celui des Koniagui (migrants originaires de la Guinée). À Touba Tiéckène, le quartier des Wolof occupe l'essentiel du *santhie* tandis que celui des Toucouleur est situé à la périphérie. Toutefois, il s'agit là d'un choix que ces derniers ont fait à dessein pour être plus près des mares et faciliter ainsi l'acheminement de leurs troupeaux ;

– une différence dans la structuration d'ensemble du *santhie* liée à la confrérie d'appartenance. Même si on ne peut pas parler d'une opposition tranchée entre *santhie* mouride et *santhie* tidiane, la structure du *santhie* mouride paraît plus dépouillée et le tracé plus net. Touba Kélimane, Darou Salam ou encore Darou Khoudoss par exemple offrent une lisibilité quasi parfaite, leurs places centrales sont régulièrement entretenues.

Les tidianes ont aussi loti leurs *santhie*, même si c'est parfois avec moins de précision. Médina Mandakh, *santhie* à dominante tidiane, fut le premier à être loti. C'est le gouvernement qui s'en est chargé en 1986, après un incendie qui a détruit plus du quart des concessions. Dans d'autres *santhie* comme Médina Ndiao, la délimitation des concessions n'est pas très nette, ce qui donne l'impression d'un lotissement inachevé. En revanche, certains *santhie* tidianes comme Eynoumane ou Fass Ndienguène sont quasiment structurés comme les *santhie* mourides.

Si la tendance à l'uniformisation entre la structure des *santhie* tidianes et mourides est devenue une réalité, il en va autrement pour les deux *santhie* niassènes, Tama Sine et S. Cheikh Niass. Certes, un vaste espace central est aménagé, mais le lotissement est absent ou très *approximatif*, les concessions sont disposées sans ordre précis ; il est difficile d'y déceler une cohérence d'ensemble. Cela est lié au fait que, d'une part, ces deux *santhie* n'ont pas attiré beaucoup de migrants au début de la migration, et l'installation des migrants s'est faite un peu au hasard. D'autre part, l'inexpérience des marabouts niassènes dans les colonisations agricoles, contrairement à leurs homologues mourides surtout et tidianes dans une moindre mesure, a aussi joué. La structure spatiale de ces *santhie* emprunte donc à tous les styles : sans l'existence d'un espace central – à la forme d'ailleurs quelconque –, ils seraient plus proches des *santhie* toucouleur.

Le quadrillage des *santhie* wolof contraste avec l'absence d'organisation géométrique des *santhie* toucouleur (fig. 21). Ici, le dispositif d'ensemble est davantage pensé en fonction de l'élevage ; ils accordent ainsi une grande importance aux *bambey*, des champs clôturés où sont parqués les animaux pendant la saison sèche. Au-delà de leur volonté manifeste de mieux contrôler la divagation des animaux, les Toucouleur montrent à travers la multiplication de ces champs fumés (dont la taille dépasse rarement un demi-hectare) le rôle non négligeable qu'ils donnent aux cultures vivrières, au maraîchage et à l'arboriculture fruitière.

Mais les Toucouleur tiennent également beaucoup à la libre circulation des troupeaux ; leurs *santhie* ne sont pas lotis et il n'existe aucun effort d'organisation immédiatement perceptible. Rarement clôturées et disposées en vrac, les concessions (*gallé*) sont déclinées sous des formes variables. Il n'y a pas un centre bien défini ; le dispositif des pistes menant aux autres *santhie* est indifférent. L'absence d'un tracé net rend difficile la lecture spatiale du *santhie* et amoindrit l'effort de territorialisation des migrants toucouleur. Si on devait trouver une

logique dans la disposition de leurs concessions, on dirait qu'elles forment des auréoles imparfaites. Les chefs de *santhie* ont été à chaque fois incapables de nous donner la dimension des concessions, contrairement aux *santhie wolof*.

Quant aux autochtones peul, leurs hameaux sont de petite taille mais ils dégagent une structure spatiale peu différente de celle des *santhie* toucouleur. L'habitat y est lâche, les concessions, aux formes quelconques, sont dispersées dans les champs de case. L'espace est donc résolument ouvert : la forte relation qui lie le Peul à son troupeau imprègne l'organisation spatiale. L'importance de l'écart entre les quelques concessions est double : d'une part, il permet une meilleure fluidité dans le déplacement des nombreux troupeaux ; d'autre part, il offre à chaque chef de famille la possibilité d'aménager son « espace immédiat » comme il veut. En général, cet espace est utilisé pour installer plusieurs puits et abreuvoirs. Cela rend le problème d'abreuvement du troupeau moins difficile que dans les *santhie* toucouleur par exemple, où les deux ou trois puits sont partagés par l'ensemble des *santhiane*. Toutefois, les puits des Peul sont des ouvrages sommaires : ils ne sont pas cimentés et leur diamètre fait à peine un mètre.

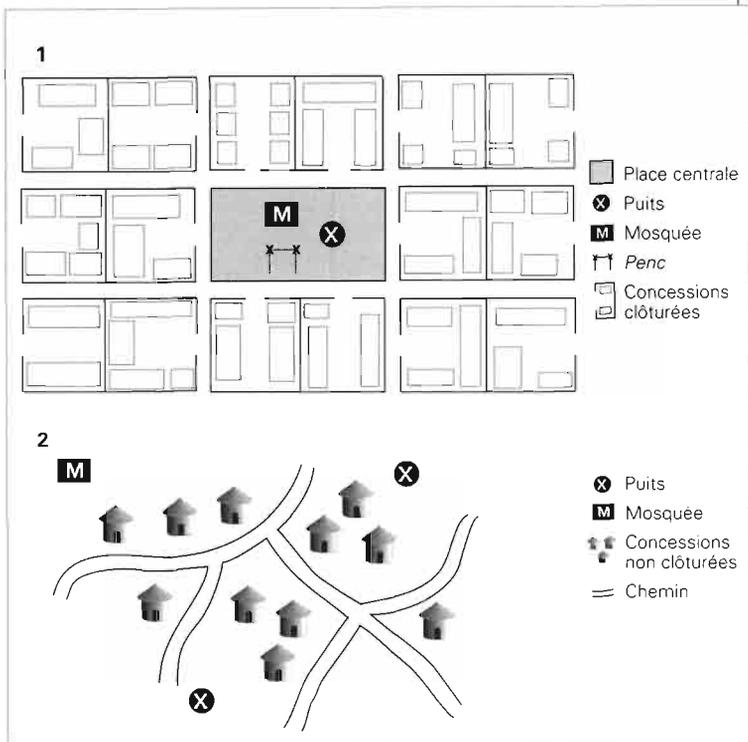


Fig. 21 – Structures spatiales des *santhie wolof* (1) et toucouleur (2).

Les différentes combinaisons observées dans la forêt – une structuration quadrillée de l'espace dans les *santhie* wolof (avec des nuances en rapport avec la confrérie), un aspect moins dépouillé dans les *santhie* toucouleur et les hameaux peul – rendent compte de la diversité des constructions spatiales. Est révélée ici la capacité des hommes à donner aux espaces qu'ils investissent une touche, parfois infime certes, mais qui suffit à signer une particularité. En rapport avec les traditions de conquête plus ou moins éprouvées des différents groupes de migrants, on retrouve ainsi dans l'organisation des *santhie* de la forêt cette individualité des lieux chère à Pierre GOUROU (1973 ; 1982), réaffirmée par Gilles SAUTTER (1975) et rappelée récemment encore par Philippe GERVAIS-LAMBONY (2000).

La taille des terroirs, résultat de stratégies de défrichement différentes

Deux *santhie* toucouleur comptent parmi les premiers de la forêt. Ils ont été respectivement créés en 1983 (Saré Yoro Sy) et en 1984 (Saré Moussa Loum). Cette antériorité dans l'installation n'a pas vraiment permis aux Toucouleur de se doter d'un espace suffisamment grand pour se consacrer à l'élevage. Au fil des années, ces *santhie* ont commencé à être entourés par les *santhie* wolof qui ne cessaient de s'agrandir, consécutivement à l'arrivée de nouveaux migrants. Le développement des *santhie* wolof a constitué pour les Toucouleur une barrière à l'utilisation des espaces qui s'offraient à eux. On a pu expliquer la difficulté pour les éleveurs de faire valoir leurs droits d'ancienneté dans l'occupation de l'espace (en général) par le fait que l'élevage n'est pas reconnu comme une activité de mise en valeur de la terre (TOURÉ *et al.*, 1993 : 31 ; TOURÉ, 1997 : 131 ; WINTER, 1998 : 117 ; Juul, 1993 cité par TRAORÉ, 1997). Dans le cas de la forêt classée de Pata, une telle interprétation peut difficilement être retenue ; l'occupation de la forêt étant illégale pour les agriculteurs wolof comme pour les éleveurs toucouleur, les premiers n'avaient pas plus de droits que les seconds (SIDIBÉ, 2000). L'inégale occupation de l'espace est dès lors à chercher dans les stratégies mises en œuvre et les rythmes de défrichement différents qu'elles ont engendrés.

Lorsqu'ils se sont installés, les Toucouleur n'ont pas jugé utile de créer des couloirs de passages – une pratique contraignante car les bergers devaient surveiller les troupeaux –, ils se contentaient de laisser leurs

troupeaux dans la forêt. En réalité, ils voulaient avoir la mainmise sur la plus grande partie de la forêt pour les besoins d'un élevage extensif. La conception ouverte qu'ils ont de l'espace va les « trahir ». Les seuls espaces qu'ils ont marqués concrètement, ce sont les surfaces défrichées pour les besoins de l'agriculture. Toutefois, ces défrichements ne dépassaient pas en moyenne cinq hectares. Compte tenu de la modestie de leurs besoins – leur migration a été motivée par la recherche de plus vastes pâturages –, seuls les membres de la famille étaient mobilisés pour les défrichements.

Les migrants les effectuaient pendant les quatre premières années de leur installation. C'est ainsi que 88 % des champs ont été acquis dès les trois premières années de la migration ; 10 % entre 4 et 6 ans, et 2 % au-delà de la septième année de migration.

À la différence des migrants toucouleur, le désir de marquage territorial très souligné chez les Wolof a conduit à la mise en place d'une stratégie après la création du *santhie* ; les fondateurs, ou les premiers migrants simplement, se sont arrangés pour avoir des champs à deux ou trois kilomètres du *santhie* (par exemple, le défunt marabout fondateur de Médina Dinguiraye a défriché 50 ha à 2,4 km de son *santhie*). Ils contrôlaient ainsi un « espace intermédiaire » qui leur permettait de disposer de beaucoup d'espaces à défricher. Les possibilités de défrichements ont été multipliées et ont pu être étalées dans le temps. Au bout des trois premières années de défrichement, le migrant wolof avait défriché en moyenne 59 % de ses champs ; cette accumulation rapide des terres dès les premières années de la migration s'explique par le fait que les défrichements étaient souvent expéditifs : le migrant cherchait davantage à marquer l'espace (il s'agit de la mise en place des « attrapes » foncières, nous y reviendrons), car la majorité des terres défrichées n'est pas immédiatement mise en valeur. On peut citer l'exemple d'un migrant de Fass Ndienguène qui a entrepris d'autres défrichements aux confins du terroir, alors qu'il disposait déjà de 30 ha dont une partie n'était pas encore mise en valeur.

De la quatrième à la sixième année, le migrant défrichait 33 % et le reste au-delà des sept ans. Ainsi, les Wolof ont pu disposer de terroirs parfois largement supérieurs à ceux des Toucouleur (fig. 22). En quittant le Saloum pour venir à Pata, leurs objectifs étaient clairs ; il s'agissait pour eux de tout faire pour disposer du maximum de terres lorsque rien n'appartenait encore à personne et de se lancer résolument dans des opérations de défrichement.

Il y a eu donc chez les Wolof une plus grande capacité d'acquisition de terres. Mais, à l'intérieur même de ce groupe ethnique, des différences ont introduit de nettes inégalités dans le niveau d'accumulation.

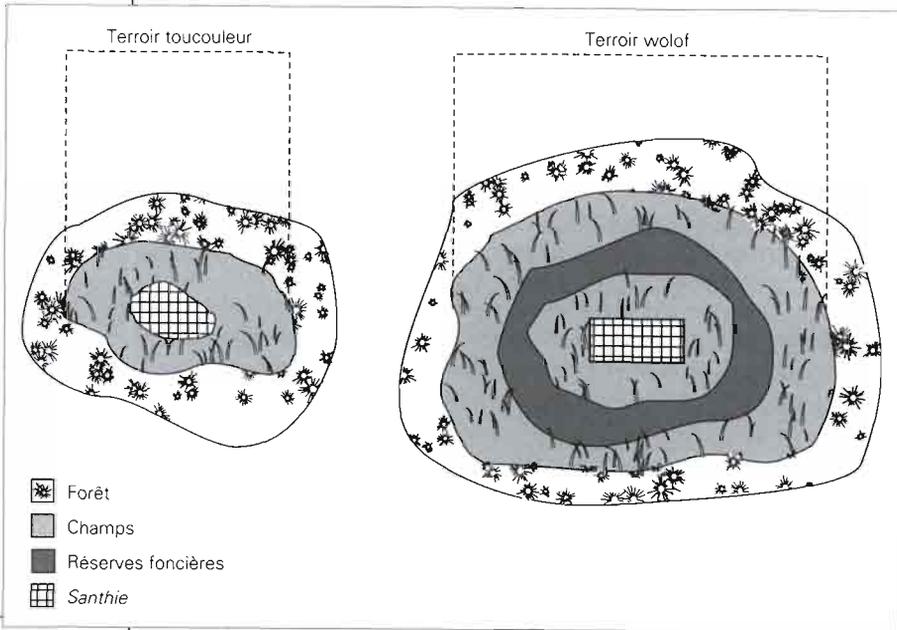


Fig. 22 –
Organisation des terroirs
wolof et toucouleur.

Une inégale capacité de défrichage

Dans les zones de colonisation spontanée, on peut penser que l'accès aux ressources est libre pour les migrants, que les défrichements constituent un domaine où tous partent théoriquement à chance égale. Mais la réalité est tout autre. En effet, si tous peuvent défricher, le rythme selon lequel ils le font varie considérablement. Autrement dit, entre la théorie et la pratique, il y a une distance liée au statut socio-économique des migrants, à leur antériorité dans la migration, à leur capacité à mobiliser du personnel d'appui, mais également à la possibilité d'avoir des soutiens politiques ou religieux : tous ces facteurs constituent autant d'éléments de différenciation foncière.

Grands et petits défricheurs

Les migrants dits « sans moyens » ne pouvaient compter que sur la main-d'œuvre familiale pour engager des défrichements ou construire leur concession. Leur matériel agricole était soit inexistant, soit en très mauvais état, ou alors réduit au strict minimum (une houe *sine*, un semoir). Nous les appelons ainsi pour les distinguer des migrants riches que sont les chefs de *santhie* et les *borom barké*. Ces cultivateurs disposant de peu de moyens représentent 93 % des migrants. Bien que cette catégorie ne soit pas uniforme, elle s'oppose globalement à celle des *borom barké*.

Dans notre échantillon, les superficies défrichées par migrant sont très inégales ; elles varient entre 3,5 et 91 ha (tabl. 5 a annexes). Ces disparités flagrantes renvoient à un premier constat : ceux qui ont plus de 50 ha sont soit des chefs de *santhie*, soit des *borom barké*. Ils représentent une infime partie des migrants (7 %) mais disposent de moyens matériels et humains sans commune mesure avec ceux que possède l'écrasante majorité, c'est-à-dire « les migrants sans moyens ». Ils n'ont pas manqué de les utiliser pour effectuer les défrichements, principal moyen d'accès à la terre. Certains chefs de *santhie* et *borom barké* sont entrés chacun dans la migration avec des sommes d'argent assez importantes (variant entre 1 600 000 et 2 500 000 F CFA) et beaucoup d'actifs masculins (plus de 10 personnes en général).

Compte tenu de la rudesse des opérations de défrichement, la mobilisation de beaucoup de personnes était indispensable pour espérer atteindre un bon niveau dans les défrichements. Ils ont exploité deux possibilités pour y arriver. D'une part, des saisonniers venus du Saloum ont été recrutés et, d'autre part, toute la main-d'œuvre mobilisable a été mise à contribution. Dans celle-ci, on compte d'abord les actifs masculins de la famille ; ensuite, beaucoup d'autres personnes ont pu être mobilisées pour différentes raisons. Par exemple, du fait de leur statut de marabouts ou de leur notoriété, les chefs de *santhie* ou les *borom barké* tirent grandement parti des rapports d'allégeance de certains *talibé* du Saloum – attachés à leurs pas – et font travailler les jeunes *talibé* qu'on leur a confiés pour l'école coranique.

Par ailleurs, les migrants riches instaurent de nouveaux rapports d'allégeance en prenant en charge les frais liés au voyage de certaines familles démunies et en leur apportant de l'aide durant les premières

semaines de leur installation. Avec les moyens dont ils disposent, ils sont venus en « aide » aux plus démunis à travers des « prêts » à des taux usuraires (qui vont jusqu'à 300 %).

Dans les opérations de défrichage, ils n'hésitent pas à faire appel aux services de ces familles, qui sont de fait sous leur dépendance. Car le financement de leur voyage et l'aide reçue sont une dette implicite qu'ils sont quasiment dans l'obligation de rembourser à travers l'accomplissement de différents travaux pour leurs « bienfaiteurs » ; pour entretenir les rapports d'allégeance, ces derniers ne ratent pas l'occasion de rappeler à quel point certaines familles leur doivent leur installation dans la forêt. C'est avec l'utilisation de cette main-d'œuvre « additionnelle » et de la main-d'œuvre familiale qu'ils défrichent les trois quarts de leurs champs en moyenne ; le défrichage du quart restant est effectué par des saisonniers payés entre 5 000 et 7 500 F CFA par hectare défriché. En 1999 par exemple, le fondateur de Yédoulaye en avait engagé trois, dont le travail a consisté à défricher de nouvelles terres durant l'hivernage. Les chefs de *santhie* ont dépensé 105 000 F CFA en moyenne pour les défrichements. Certains *borom barké* – du fait de leur arrivée récente – ont davantage investi, car l'essentiel de leurs défrichements a été fait par des saisonniers.

Entrés dans la migration en 1999 et en 1997, deux d'entre eux (un grand transporteur et un riche commerçant) ont réussi à se constituer de vastes champs ; le premier a dépensé 226 000 F CFA pour le défrichage de 30 ha à Médina Khairy et le second 355 000 F CFA pour faire défricher 70 ha à Minna.

Chez les « migrants sans moyens », de tels niveaux de défrichements ne sont pratiquement jamais atteints ; leurs champs font 19 ha en moyenne contre 69 pour les chefs de *santhie* et les *borom barké*. L'écart est encore plus grand entre les migrants wolof et leurs homologues toucouleur dont la moyenne des champs est de 8,5 ha.

L'antériorité dans la migration a joué car, qu'ils soient riches ou démunis, rares sont les migrants qui ont pu défricher une vaste superficie en une seule fois. L'évolution des superficies par migrant (tabl. 5 b annexes) montre bien l'étalement différentiel des défrichements dans le temps.

Les migrants sans moyens défrichent les trois premières années (a1, a2 et a3) et très peu après a5. Les « migrants sans moyens » 9, 10 et 15 constituent l'exception qui confirme la règle. Leurs exemples mon-

trent bien que l'antériorité de l'installation a parfois joué un rôle déterminant dans l'accumulation de terres.

La grande majorité des migrants toucouleur défriche entre a1 et a3. Chez les migrants wolof en revanche, on note un étalement des défrichements dans le temps (certains défrichent encore dans la 9^e année) rendu possible par la quasi-généralisation de la stratégie des *ndiap* (« attrapes » ou réserves foncières). Elle consiste à s'approprier des espaces en procédant à un défrichement sommaire (abattage de quelques arbres et arbustes ; parfois, seul le pourtour de l'espace réservé est défriché) et ensuite à en marquer les limites approximatives, soit par la mise à feu, soit par des signes extérieurs sur les grands arbres qui encerclent l'espace ainsi réservé.

Avec une telle pratique, les migrants s'appuient toujours sur « le droit de hache », une règle traditionnelle qui officiellement n'est plus d'actualité. Mais le comportement des migrants dans les zones de colonisation agricole rappelle toujours avec force le poids des pratiques foncières que la loi sur le Domaine national a cherché à abolir.

Pour tous les migrants en général et les « migrants sans moyens » en particulier, ces étapes successives (3 ans minimum) dans le défrichement sont liées à plusieurs facteurs. D'abord, ils ne veulent pas s'attirer des ennuis avec les agents forestiers qui viennent en tournée dans la zone. Ensuite, vu le caractère pénible du défrichement, les migrants choisissent de le mener progressivement ; même les saisonniers spécialistes de la hache n'arrivent pas à honorer tous leurs engagements, du fait d'une sollicitation accrue. Enfin, il est difficile d'assurer un défrichement en continu car un nouveau migrant commence à défricher là où s'arrête le champ d'un autre. Une discontinuité spatiale dans le défrichement s'est traduite par une dispersion des champs : 8 % des migrants interrogés ont un seul champ, 69 % en ont deux, 23 % en disposent de trois ou plus.

Les *ndiap* ou l'inégale capacité d'accumulation foncière

Si la constitution des domaines plus ou moins importants n'a pas nécessité un enchaînement des défrichements, c'est parce que les migrants ont misé sur la stratégie des *ndiap*. C'est à travers l'accumulation des *ndiap* et en tant que premiers occupants de la forêt que beaucoup de chefs de *santhie* et de *borom barké* ont réussi à faire main basse sur d'importantes superficies, anticipant ainsi la concu-

rence foncière. Leur volonté de disposer de telles superficies participait d'une stratégie savamment pensée. Il s'agissait à la fois de satisfaire leurs propres besoins, de prévoir l'agrandissement de la famille, l'arrivée de parents proches ou de nouveaux migrants, mais aussi de travailler à l'élargissement du cercle des « dépendants ». Ce dernier aspect s'est traduit par la mise à la disposition de certains migrants de *ndiap* ou parfois de champs déjà défrichés pour instaurer des rapports d'allégeance, sachant que, pour le paysan saloum-saloum, l'obtention d'un vaste champ est primordiale pour tirer parti de la rente foncière. La Novasen en a fait l'expérience. Pendant sa première année d'activité dans la forêt (1997-1998), elle avait exigé de ses clients paysans l'utilisation de l'engrais (3 sacs de 50 kg/ha, soit un endettement de 22 134 F CFA/ha). Très peu de migrants ont suivi les consignes. L'engrais est pris, certes, mais il est revendu presque systématiquement en Gambie. 83 % des migrants interrogés affirment que l'utilisation de l'engrais dans le Fouladou serait un gâchis : la fertilité naturelle des terres permet d'avoir de bons rendements, et l'élargissement des champs, une production plus importante. Ils affirment par ailleurs que le fait de limiter au strict nécessaire la taille des champs n'est pas une bonne chose. D'une part, parce qu'ils seraient distancés dans « la course à la terre » et, d'autre part, parce que les saisonniers recrutés seraient sous-employés. Dans la deuxième année, la Novasen a tiré les leçons de la première et l'engrais n'a été distribué qu'aux paysans demandeurs, c'est-à-dire très peu finalement.

Ce sont les chefs de *santhie* qui tirent le plus de bénéfice de la rente foncière ; grâce au défrichement de leur *ndiap*, certains d'entre eux disposent d'une partie conséquente des terres dans leurs *santhie* respectifs.

Du fait de son importance dans leurs stratégies d'accumulation, c'est discrètement que les migrants abordent la question des *ndiap*. Un chef de *santhie* a préféré nous parler des concessions réservées à des parents proches qui doivent venir s'installer dans le *santhie*. Il a cependant nié l'existence de telles réserves foncières. Or, les paysans ne viennent pas dans la forêt pour chercher une concession, mais pour trouver des terres ; par conséquent la réservation d'une concession à un futur migrant s'accompagne systématiquement de la réservation de champs.

Parmi les chefs de *santhie* qui ne veulent pas parler ouvertement des *ndiap*, voici ce que l'un d'entre eux a déclaré à quatre migrants venus l'entretenir de leurs difficultés à trouver des terres, du fait de la quasi-généralisation des *ndiap* dans le terroir : « Je ne tolérerai plus de *ndiap*. C'est pas normal ; moi mes *ndiap*, c'est pour aider d'autres migrants.

Désormais, chacun va exploiter les superficies qu'il peut effectivement cultiver. On ne peut pas se permettre d'avoir dix hectares et trois *ndiap*. À ce rythme, il y aura quatre concessions dans ce *santhie*. Or, il faut qu'il y ait beaucoup de concessions dans un *santhie* autrement il va sombrer. Avec tous ses champs [il faisait allusion à un migrant], il est intolérable qu'il défriche encore » (mars 1999).

Il exagère largement en disant que la stratégie des *ndiap* risque de freiner le développement du *santhie*. Car, au début de l'installation, le défrichement de vastes superficies participait au développement du terroir ; aussi les migrants n'hésitaient-ils pas à délimiter des réserves foncières, cherchant ainsi, en accord avec le chef de *santhie*, à occuper autant d'espaces que possible. Pour le chef de *santhie* concerné, ce temps est fini : les migrants doivent uniquement se contenter de défricher le strict nécessaire. En revanche, lui peut disposer de *ndiap* en prévision des aides à apporter aux migrants démunis. Son argument traduit bien l'idée que se font les chefs de *santhie* de l'accès à la terre : leur statut leur donne droit à défricher ou à mettre en réserve plus d'espaces que les autres migrants, car le « devoir » d'aider leur incombe. Cependant, réalisant que ce discours est sous-tendu en réalité par une volonté d'accumuler de plus en plus de terres, les « migrants sans moyens » ont continué à recourir aux *ndiap*, même si leurs possibilités sont plus réduites.

Prenant conscience du fait que Pata n'est pas loin de devenir un Saloum bis (absence de disponibilités foncières), les migrants ont cherché à accumuler (ou à réserver) davantage de terres. C'est ainsi que pour expliquer la création d'un deuxième *santhie*, le chef d'un *santhie* a affirmé :

« J'ai pensé que D. S. deviendrait étroit un jour et comme j'ai de la famille, j'ai préféré prendre les devants (...) » (mars 1999).

On retrouve ici la théorie des anticipations rationnelles (ou celle de la prédiction créatrice) : croyant qu'il n'y aura bientôt plus d'espace disponible, les migrants ont contribué rapidement à sa raréfaction. Avec la généralisation des *ndiap*, on a assisté à un manque « théorique » de terres (notamment dans d'anciens *santhie* dont tout le terroir n'a pas été mis en valeur). Toutefois, avec l'arrivée massive de nouveaux migrants au milieu des années 1990, la préservation des *ndiap* est devenue quasiment impossible ; au début de l'an 2000, l'essentiel a été défriché.

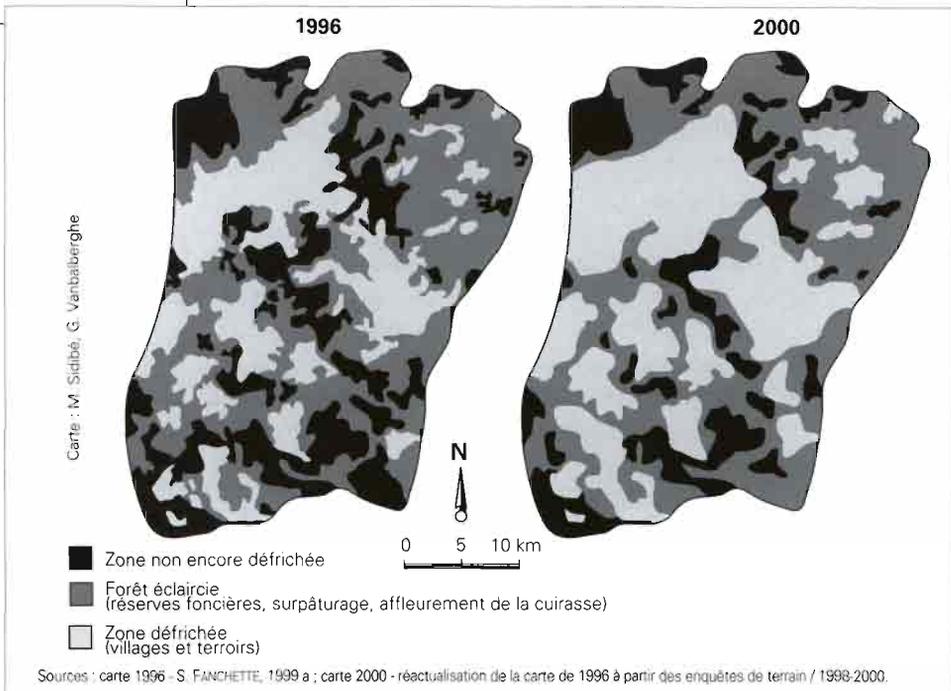
Sur la base des contrôles effectués au sol de 1998 à 2000, nous avons actualisé la carte dressée par Sylvie FANCHETTE (1999 a), à partir de l'image satellitaire de la forêt de 1996. Cette actualisation permet d'apprécier l'importance des *ndiap* défrichés (fig. 23). Sachant que la constitution des réserves repose sur un défrichement sommaire, nous

**« Nos enfants sont
prédestinés
à l'agriculture,
nous ne pouvons
leur laisser
en héritage que
la terre (...) lorsque
nous défrichons
aujourd'hui, il nous
faut en tenir compte »
(un paysan
de T. Tiéckène,
janvier 1999).**

sommes parti de l'hypothèse que toutes les zones éclaircies en 1996 n'étaient pas simplement des espaces surpâturés ou des zones d'affleurement de la cuirasse latéritique : les *ndiap* en constituaient une bonne partie. La carte de 2000 montre que beaucoup de zones appartenant à la classe « forêt éclaircie » en 1996 ont été intégrées dans la classe « zones défrichées » ; cela veut dire qu'elles étaient cultivables et qu'elles faisaient partie des zones mises en réserves par les migrants.

La volonté des paysans wolof d'élargir leurs champs apparaît également lorsque l'on compare les superficies détenues par les migrants au Saloum et celles qu'ils ont actuellement à Pata. Au Saloum, 79 % des migrants interrogés avaient entre 0 et 6 ha ; à Pata, 75 % en ont entre 6 et plus de 10. Il y a quasiment une inversion des proportions. Quand les migrants affirment que le Fouladou est devenu « l'eldorado de la culture arachidière », cela veut dire non seulement que les conditions climatiques y sont meilleures, mais également qu'il est possible d'y agrandir les superficies. L'importance particulière accordée à ce dernier aspect tient à deux raisons principalement. D'une part, chaque migrant cherche à produire sur les plus grandes superficies possibles ; d'autre part, chacun pense aussi à l'avenir.

Fig. 23 –
L'évolution des défrichements dans la forêt
(1996-2000).



De la concurrence foncière aux conflits : la « bataille de l'espace » dans la forêt

Pour la plupart, les chefs de *santhie* et les *borom barké* disposaient déjà au Saloum de vastes superficies. L'un des co-fondateurs de Darou Salam détenait 30 ha au Saloum. Il n'était donc pas question pour eux d'en avoir moins dans la forêt. À ce premier objectif basé sur la taille des surfaces à défricher s'est greffé celui de disposer des meilleures terres, et de préférence pas très éloignées du *santhie*. Les *borom barké* possèdent aussi de grands troupeaux ; le choix d'ouvrir des champs près du *santhie* tient à une volonté de parquer plus facilement les troupeaux.

La réalisation de ces objectifs était d'autant plus importante à leurs yeux que la terre est l'une des bases solides sur lesquelles les hiérarchies socio-économiques ont été traditionnellement construites : de l'avis unanime des paysans interrogés, les familles les plus riches au Saloum sont aussi celles qui disposaient dans les années 1960, 1970 ou 1980 des plus grandes superficies. Elles pouvaient espérer obtenir d'importantes quantités de semences, car les agents de vulgarisation menaient une pré-enquête avant le démarrage de la campagne hivernale pour déterminer si les demandes formulées par les paysans étaient en rapport avec la taille réelle de leurs champs. De ce fait, les familles qui avaient su très tôt accumuler de grandes superficies arrivaient à cultiver beaucoup d'arachide et de mil et à investir dans d'autres secteurs avec les bénéfices obtenus. Les disparités foncières de départ entraient donc largement dans l'explication des disparités économiques notées quelques années plus tard.

Mais plus encore, avoir une bonne assise foncière était une source de pouvoir et de notoriété : les grandes familles (celles des chefs de *santhie* et des *borom barké*) ont fait reposer leur pouvoir sur les services qu'elles étaient en mesure de rendre aux « autres », moyennant une allégeance de leur part. C'est ainsi que les maîtres cherchaient toujours à être plus nantis en terres que les *diam* ; ils voulaient ainsi attirer beaucoup de travailleurs dépendants, sachant que ces derniers se dirigeaient en priorité vers les paysans qui disposaient de beaucoup de terres.

**La saturation
 de l'espace au Saloum
 a aiguisé des appétits
 fonciers qui se sont
 traduits par
 la multiplication
 des défrichements
 intempestifs :**
**Ku xiif léquine
 wa niaw !**
 (« *Celui qui a faim
 se soucie peu
 de la manière
 de manger !* »),
 disent les paysans
 wolof.

**Le climat
 de suspicion
 permanent
 et d'anticipation
 des comportements
 de « l'autre » fait
 tomber les identités
 ethnique
 et confrérique
 et dresse comme
 seule identité,
 l'arachide. Identité
 terrible que celle
 qui fait s'affronter
 des migrants venus
 du même village,
 ayant le même
 marabout ou étant
 de la même ethnique.**

C'était aussi là une manière de perpétuer une tradition au Saloum d'ailleurs popularisée par une chanson : *Saloum niari nek la, niétel ba di wagne wa*, c'est-à-dire : « Le Saloum compte deux chambres, celle des marabouts et celle des *tiédo*, la troisième est celle des esclaves » ; sous-entendu : les occupants de la troisième chambre dépendent de ceux des deux premières.

Les mêmes comportements sont repris à Pata. En effet, il est de coutume chez les Saloum-Saloum de s'appuyer sur les exemples des parents ou des grands-parents ; les méthodes de ces derniers ont force de conseil. Voilà pourquoi aucun des chefs de *santhie* ou des *borom barké* présents dans la forêt ne veut être en reste dans l'accumulation foncière. Pour une meilleure efficacité des opérations de défrichement, ils ont mobilisé toute la main-d'œuvre (familiale et d'appui) sur une portion d'espace, de façon à en avoir le contrôle. L'organisation et l'efficacité dont ils ont fait preuve dans les défrichements n'ont pas été notées chez les autres migrants. Pour autant, ces derniers n'ont pas renoncé à la « bataille de l'espace ». Tous croient encore très fort au *momél* (droit de hache), un des axes majeurs du droit foncier traditionnel. Or, le défrichement permet d'accéder rapidement à ce droit ; pour le moment, c'est la seule manière de trouver place à Pata. L'autre mode d'accès, l'héritage, étant plus long et moins satisfaisant pour qui veut disposer de grandes superficies. En conséquence, les défrichements sont allés en s'accroissant ; la frénésie avec laquelle ils sont effectués renseigne bien sur l'importance que les migrants accordent à l'accumulation foncière pour la réalisation de leur projet migratoire. Dès lors, la seule règle consiste à acquérir plus de terres. Les propos d'un habitant de Touba Tiéckène résumant bien l'état d'esprit qui anime les migrants :

« Ici, il ne faut pas se poser trop de questions, il faut faire vite dans la recherche de terres sans se soucier des autres car ils font exactement la même chose que toi et n'ont pas besoin de ton avis » (février 1999).

Avec cette logique d'accumulation omniprésente chez les chefs de *santhie*, les *borom barké* et les « migrants sans moyens », la forêt classée de Pata est devenue l'archétype d'un espace où la concurrence foncière, entretenue par les anciens migrants, réactivée par les nouveaux, encadre le processus d'appropriation et débouche sur plusieurs conflits. Ces rapports conflictuels caractérisent par excellence les zones de colonisation agricole.

Conflits inter-*santhie* autour des limites des terroirs et des mares

L'augmentation du nombre de migrants dans les *santhie* wolof au fil des années s'est traduite par une évolution notoire des terroirs. En conséquence, malgré la discontinuité temporelle de création des *santhie* (décalage dans les années de création), la discontinuité spatiale (implantation des *santhie* dans des sites plus ou moins éloignés) a été presque annulée. Il n'y a plus véritablement de distinction tranchée et définitive entre les espaces des arachidiers et ceux des éleveurs ; si elles existent, les frontières entre les terroirs sont approximatives : du fait de l'absence de limites nettes et très clairement perceptibles, elles constituent les principales zones de conflits. En effet, la volonté expansionniste des migrants wolof a fini par occasionner des empiètements de plus en plus nombreux dans les terroirs des migrants toucouleur. De la même manière, faute d'espaces de parcours bien définis et suffisamment vastes, les éleveurs ont eu de plus en plus de mal à maîtriser leurs troupeaux, ce qui a engendré des problèmes de divagation dans les champs. Ce n'est que dans les années 1990 que la définition de limites précises a constitué un sujet de discussion entre les chefs de *santhie* ; dans l'urgence et l'incertitude de l'installation, les migrants s'étaient d'abord attelés aux défrichements. Avec la multiplication des conflits est apparue la nécessité de fixer des limites entre les *santhie* et de circonscrire des zones de parcours. Toutefois, les tentatives n'ont pas toujours porté leurs fruits.

Non seulement les chefs de *santhie* sont impuissants à trouver des solutions pour les défrichements, mais les migrants wolof sont déterminés à ignorer les intérêts des migrants toucouleur. Lorsqu'il existe encore des espaces interstitiels dans les terroirs toucouleur, les Wolof essaient toujours de grignoter de nouveaux espaces. Un migrant wolof de Touba Tiéckène a déclaré : « D'ici quinze ans ils [les agro-pasteurs] seront obligés de retourner au Saloum ou de renoncer à l'élevage » (mars 1999). Une telle volonté d'accaparer l'espace suscite la colère des Toucouleur. N'acceptant pas encore le large contrôle de l'espace par les Wolof, ils défendent farouchement les terrains qui leur restent. Certains les défrichent pour y imprimer leur marque – c'est le cas par exemple des Toucouleur de Saré Moussa Loum ou de Touba Kanène ; d'autres les défendent avec des haches et des machettes. On passe des conflits latents, où dominent les violences verbales, à des conflits qui débouchent sur des affrontements directs (cas de Saré Alet) ou sur des risques d'affrontement.

À ce propos, on peut évoquer le conflit entre le *santhie* toucouleur de Sintian Lémou et le *santhie* wolof de Médina Khaïry, qui a failli tourner au drame. Le terroir du *santhie* wolof est deux fois plus étendu que celui du *santhie* toucouleur, alors que celui-ci a été créé six ans plus tôt (1989 et 1995). Malgré cette différence dans les terroirs, les Wolof ont continué les défrichements, ils n'ont pas tenu compte des protestations du chef de *santhie* toucouleur. L'affrontement a failli se produire le jour où les Toucouleur se sont regroupés pour attendre les Wolof dans les zones en litige. Armés de machettes, de coupe-coupe, de haches, de bâtons et en rangs serrés, les Toucouleur ont guetté l'arrivée des Wolof. Lorsqu'ils ont eu écho de cette mobilisation, ces derniers se sont à leur tour mobilisés. Comme pour aller à la grande prière du vendredi, ils ont mis des tenues traditionnelles, tenant à la main leur seule arme, le chapelet, pour partir à la rencontre des Toucouleur. Face à son homologue toucouleur, le fondateur de Médina Khaïry a pris l'engagement de veiller au respect des limites entre les deux *santhie*. Avec cette réaction inédite des Wolof, la confrontation directe a été évitée de justesse et les Toucouleur sont revenus à de meilleurs sentiments.

Ces conflits renvoient, à un niveau plus général, aux pratiques extensives aussi bien des agriculteurs que des éleveurs. La recherche de nouvelles terres qui conduit les arachidiers à empiéter sur les espaces pastoraux s'explique largement par la baisse des rendements déjà notée dans les terres défrichées par les premiers groupes de migrants. Exploitées en continu, sans aucun apport en amendements, elles ont progressivement perdu de leur fertilité. C'est ainsi que les champs situés aux abords immédiats des premiers *santhie* (Darou Pakathiar, Touba Tiéckène ou Médina Dinguiraye) présentent fréquemment un aspect désolant, *Toll yi da gnou karasse*, « champs broussailleux par endroit qui donnent l'impression d'être abandonnés », disent les migrants pour signifier cet état de fait. Alors que dans les nouveaux *santhie* (Touba Kélimane, Darou Khoudoss ou encore Médinatoul Silly), on constate une certaine uniformité dans les paysages (les champs n'ont pas encore été exploités pendant plusieurs années d'affilée), dans les anciens en revanche, plus on s'éloigne du centre, plus les champs d'arachide ou de mil sont soignés. Cette différenciation s'explique par l'absence de jachère. En effet, pour la plupart des migrants, la mise en culture permanente des terres constitue la meilleure garantie pour les conserver ; la crainte qu'elles soient investies ou grignotées par d'autres est toujours présente ; cette crainte montre aussi que le sentiment d'insécurité foncière n'a pas encore totalement disparu chez de nombreux migrants, même s'ils ne le disent pas ouvertement, même si certains ont passé plus de deux décennies dans la forêt.

Les conflits intra-communautaires : la terre passe avant les liens de parenté élargie

Comme pour les conflits inter-*santhie*, les limites entre les terroirs ont été à l'origine de beaucoup de problèmes entre membres de la même communauté.

Chez les Toucouleur, l'un des conflits les plus spectaculaires a opposé en 1996 les *santhie* de Saré Yoro Sy et Touba Kanène à propos de la limite entre les deux *santhie*. Pour défendre les ressortissants de son *santhie* qui ont défriché une zone de parcours, le fondateur de Touba Kanène a nié l'existence d'une frontière entre les deux *santhie*. Pour le fondateur de Saré Yoro Sy, entendre de tels propos de la part d'un Toucouleur était inadmissible ; il a accusé son homologue de jouer le jeu des migrants wolof en tolérant les défrichements dans les zones initialement réservées au parcours des troupeaux. Le fondateur de Touba Kanène a rétorqué que les défrichements effectués ont pour but de contrecarrer les Wolof de Touba Tiéckène dans leur avancée : ils ont dès lors préféré empiéter sur les zones de parcours et avoir des démêlés avec leurs parents de Saré Yoro Sy plutôt que de les perdre face aux Wolof.

Si le fondateur de Saré Yoro Sy s'est élevé contre l'attitude de ses voisins toucouleur, on peut penser que de tels problèmes sont inconnus dans son *santhie*. Il n'en est rien. En réalité, même entre habitants de Saré Yoro Sy, il y a eu des dissensions au sujet d'un parcours en 2000. Le chef de *santhie* a accusé un éleveur d'avoir empiété de 4 m sur le parcours délimité. Pour ce dernier, c'est le chef de *santhie* qui a causé une telle situation en déviant le tracé initial pour arranger un autre migrant. Ces Toucouleur, par ailleurs parents, ont été incapables de régler un problème mineur finalement, car que peut gagner le premier sur ces 4 m ? Quelques kilogrammes d'arachides peut-être.

Chez les Wolof, les *ndiap* ont été à l'origine de beaucoup de conflits ; en effet, aux yeux de tous, il est scandaleux de garder des réserves alors que d'autres migrants manquent de champs. Voilà pourquoi les migrants détenteurs de *ndiap* se refusent à le faire savoir. La solution que les migrants cherchant encore des terres ont trouvé, c'est de défricher rapidement certains de ces *ndiap*, sachant qu'ils appartiennent à des migrants mais aussi que ces derniers n'en ont pas parlé ouvertement ; il n'y a donc pas de témoins susceptibles de confirmer leurs éventuelles déclarations. Dans le même temps, les défricheurs prennent soin, eux, d'informer un ou deux migrants de leurs actions en leur précisant que les espaces convoités sont encore libres de toute

appropriation sous forme de *ndiap*. Lorsque les défrichements en question sont effectués, les détenteurs des *ndiap* se manifestent pour revendiquer leurs droits sur les espaces ainsi défrichés ; après des accrochages verbaux parfois violents, les protagonistes règlent souvent le différend par un partage des champs.

En dehors des questions de *ndiap*, l'absence de limites définies entre les terroirs wolof a occasionné beaucoup de conflits. On retrouve le double jeu des agriculteurs dans cette indétermination des limites : autant ils ont pris soin de bien délimiter leurs champs, autant les limites des terroirs sont laissées floues. En procédant de cette façon, les migrants ont cherché à diminuer les accusations d'empiètements. Mais dans les faits, cette stratégie s'est révélée d'une faible efficacité car les défrichements sont le plus souvent précédés d'une mise à feu (entre les mois de mars et de mai). Or, pendant cette période sèche, le feu se propage très vite et les défricheurs sont dans l'incapacité de contrôler au mètre près les surfaces touchées par le feu. Cet empiètement par le feu est suivi d'un empiètement par la hache.

Pareille situation a engendré des frictions entre les *santhie* de Fass Mbayène et de Médina Passy. Arrêtés non sans mal dans leur progression par ceux de Fass Mbayène, les habitants de ce second *santhie* se sont tournés vers le terroir de Tama Sine, profitant de la taille relativement faible de ce *santhie*. Là également, il y a eu des rixes entre les deux *santhie*.

Au total, entre 1990 et 2000, pas moins de 40 conflits ouverts ont été enregistrés. Leur nombre s'explique chez les migrants wolof par trois facteurs au moins :

– le premier concerne l'importance que les migrants accordent à l'obtention de terres : pour 82 % d'entre eux, ce moyen de production constitue la plus grande richesse d'un agriculteur : les ambitions sont d'abord foncières. S'il a toujours été prégnant, le rapport à la terre des arachidiers a pris à Pata un sens particulier, du fait que cette forêt, nous l'avons souligné, est l'une des dernières qui offre à la culture arachidière de nouveaux espaces. C'est donc avec la plus grande attention que les migrants se sont lancés dans les opérations de défrichement ;

– le second facteur découle du premier : c'est la valeur patrimoniale que les Saloum-Saloum accordent à la terre (nous en avons parlé avec le *gnitatu bagane*) ; il ne s'agit pas simplement d'en avoir pour soi, il faut aussi en accumuler pour demain. Aussi, à Pata, les objectifs à atteindre sont fixés, pour tous, à des dizaines d'hectares. La détermination de chaque migrant est entretenue par une information relayée

***Les enjeux
de la bataille
de l'espace dépassent
le seul présent,
ils résident également
dans
le devoir, impérieux
aux yeux
des migrants,
de laisser des champs
aux enfants : avec
la prise en compte
de ce terme lointain,
ils dévoilent cette
sorte de rapport
ontologique
qui les lie à la terre.***

de *santhie* en *santhie* : celui qui n'a pas de terres dans ce nouvel eldorado de la culture arachidière est condamné à vivre dans la dépendance. Une information fondée, car plusieurs exemples (que certains migrants aiment à rappeler, essayant de se convaincre qu'ils ne doivent pas en arriver là) en apportent la confirmation. A. D., 52 ans ; S. F., 47 ans ; D. C., 38 ans, et la liste est loin d'être exhaustive, font partie des migrants qui l'ont appris à leurs dépens. Depuis leur arrivée à Touba Tiéckène, ils n'ont pas réussi à défricher plus de 5 ha – malgré une famille nombreuse (plus de 15 personnes) –, du fait d'une mauvaise stratégie. Avec les nombreux prêts de terres dont ils ont bénéficié, ils se sont contentés de défricher de faibles superficies et ils n'ont pas pris la précaution de faire des *ndiap*. Non seulement ils ne peuvent pas défricher aujourd'hui, mais les prêts de terres qui leur permettaient de disposer d'un peu plus de champs se sont considérablement réduits. En effet, les prêteurs récupèrent les champs traditionnellement donnés en prêt au fur et à mesure qu'ils épousent d'autres femmes, recrutent plus de saisonniers, ou que leurs enfants grandissent ;

– le troisième facteur est l'absence, dans la quasi-totalité des *santhie*, d'une autorité pour instaurer un minimum de réglementation dans les défrichements et éviter ainsi leur caractère intempestif. À Pata, le pouvoir foncier traditionnellement reconnu au fondateur du *santhie* s'est considérablement érodé ; celui-ci n'arrive plus à faire respecter les clauses des accords établis entre *santhie*. Les raisons de cette dégradation de leur autorité ne sont pas indépendantes de leur personnalité, de leur comportement ou de leur passé (certains ont été accusés de malversations et d'autres présentés comme usuriers), que certains migrants connaissent bien. Dans la mesure où il n'y a pas de règles édictées, on assiste quasiment à une liberté d'accès à la terre. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, les chefs de *santhie* ont choisi de ne pas établir de règles. L'établissement de règles les obligerait à s'y plier (pour donner l'exemple). Dans ce cas, ils n'auraient pas la possibilité de se lancer dans de vastes opérations de défrichements pour « aider les autres », comme ils aiment à le rappeler.

Le chef de *santhie* de Médina Ndiao voulait créer un deuxième *santhie* pour accueillir d'autres paysans qui n'avaient pas assez de terres au Saloum. Celui de Darou Salam avançait le même argument lorsqu'il a décidé de créer un second *santhie* (Darou Khoudoss). Même si de nouveaux migrants fraîchement venus du Saloum ont pu s'y implanter, il en a profité pour augmenter considérablement ses terres.

Chaque migrant prenant la décision de défricher sans en informer le chef de *santhie*, les empiètements volontaires ou involontaires sur des

réserves foncières ont débouché sur des conflits. Un chef de *santhie* wolof (on peut aussi citer d'autres exemples) a voulu mettre de l'ordre dans les défrichements, mais les *santhiane* (colons qui s'implantent sur un nouvel espace) ont brandi l'argument selon lequel c'est lui-même qui a ouvert la voie, les autres ne faisant que suivre. Les défrichements opérés ont dès lors définitivement échappé à son contrôle :

« Pour défricher, il y a des personnes qui ne se donnent pas la peine de venir me voir. Chacun défriche comme il veut, c'est tout ce que je sais » (décembre 1998).

Si le chef de *santhie* prend conscience de la détermination des migrants à conquérir tout espace qu'ils jugent cultivable, sa déclaration laisse aussi transparaître son impuissance face aux défrichements abusifs. Mais cette impuissance est en partie due au fait que lui-même participe activement aux défrichements ; c'est donc difficilement qu'il peut reprocher aux autres migrants la frénésie dont ils font preuve dans la recherche de terres.

Cette même impuissance des chefs de *santhie* est aussi constatée dans les *santhie* toucouleur ; les chefs des deux plus grands *santhie* ont reconnu que leur autorité est de plus en plus contestée.

Les rapports entre migrants et chefs de *santhie* ont évolué dans la quasi-totalité des *santhie* ; en effet, il n'était jamais venu à l'idée du chef de *santhie* de Saré Moussa Loum de discuter avec les *santhiane* sur la distribution foncière. Tout a changé le jour où sa décision, le plus souvent exécutoire, a été contestée par des migrants à propos de l'emplacement d'une concession et de l'importance des nouvelles zones à défricher. Il a fallu faire appel au Conseil des sages du *santhie* pour trouver une solution au problème. En réalité, ce n'était pas tant la capacité de persuasion des membres du Conseil qui a fait la différence que la meilleure écoute de la part des migrants mécontents ; avec le chef de *santhie*, ils ont été volontairement moins conciliants, afin de lui montrer les limites des décisions reposant sur son seul bon vouloir.

« Quand quelqu'un veut s'installer dans le *santhie*, il y met les formes, il amène de la kola... une année, deux années. Quand il est bien installé, il te montre d'autres facettes de sa personnalité qui n'ont rien à voir avec ses bonnes intentions du début ; contre ça, il est difficile de faire face. Ils [certains migrants] font des choses qui ne reposent sur rien, sur rien du tout et c'est ce qu'on observe partout, partout (...) ils défrichent n'importe où et à l'insu du chef de *santhie* » (février 1999).

Le dépit qui teinte ces propos est à la mesure de l'échec accusé par ce chef dans son principal combat : la maîtrise des défrichements.

Comme il le constate lui-même, pour s'installer, les nouveaux migrants manifestent parfois le plus grand respect pour le chef de *santhie*. En effet, la distribution des concessions est l'un des rares domaines où les prérogatives de celui-ci sont demeurées intactes. En revanche, dans les défrichements, le pouvoir a glissé vers les migrants téméraires. Pour expliquer les défrichements qu'il a effectués sans en référer au chef de *santhie*, l'un d'eux a déclaré : « Il [le chef de *santhie*] a créé le *santhie*, pas la forêt ! » (juillet 2000).

Certains chefs de *santhie* voient leur autorité vaciller ; ils peuvent difficilement faire accepter des directives aux colons. Parmi ces derniers, beaucoup n'hésitent pas à affirmer, pour justifier leur refus de suivre le chef de *santhie* dans nombre de ses décisions, qu'ils ont aussi pris part à la création du *santhie*, en invoquant cette formule : une seule personne [ici sous-entendu le chef de *santhie*] ne peut pas bâtir un *santhie*.

Même le marabout fondateur de Médina Mandakh a été ouvertement défié par les Bati-Bati, qui comptent parmi les premiers venus dans le *santhie*. Ces derniers ne lui accordent plus la même considération. Les défrichements abusifs enregistrés dans ce *santhie* ne sont qu'un aspect des problèmes aigus qui y existent : des dissensions internes (à propos de l'occupation de l'espace), des règlements de compte (à propos du *leadership* dans le *santhie*) parfois mis en veilleuse sont réactivés à l'occasion. Dans ces conditions, toute interdiction des défrichements risquerait d'entraîner des conflits internes.

Par ailleurs, en laissant les mains libres aux familles les plus puissantes (ou parfois en en subissant l'influence), certains chefs de *santhie* ont perdu tout crédit auprès des autres migrants et fragilisé davantage leur position. C'est le cas du chef de *santhie* d'Eynoumane, qui n'a pas pu décider un migrant d'une grande famille à rembourser ses dettes alors que la crédibilité du *santhie* vis-à-vis de la Novasen était en jeu (compte tenu de la caution solidaire appliquée).

Conflits dans les *santhie*, la cohésion sociale mise à rude épreuve

Les conflits enregistrés dans la forêt n'ont pas seulement un sous-basement foncier, ils découlent aussi des dissensions internes entre les *santhiane*, qui ne sont pas indépendantes elles-mêmes des problèmes d'autorité que connaissent les chefs de *santhie*. Dans les mouvements

de colonisation agricole spontanée, il est de tradition que le fondateur du *santhie* en soit aussi le chef. Dans la forêt, à quelques exceptions près, c'est cette règle qui a été observée. Les chefs de *santhie* tiennent donc leur autorité d'eux-mêmes. Mais celle-ci n'est pas toujours acceptée par l'ensemble des migrants. Nous avons déjà parlé de la difficulté des chefs de *santhie* à contrôler les défrichements, c'est là un des aspects les plus visibles des problèmes qu'ils rencontrent. La question de la cohésion sociale en est une autre. Dans les gros *santhie* comme Médina Mandakh ou Touba Tiéckène, il y a surtout une cohésion de façade ; il existe une tension latente entre les *santhiane* qui est perceptible dans plusieurs domaines.

On peut d'abord citer la fréquentation de la mosquée. Dans les *santhie* wolof, cet édifice culturel est souvent construit au centre ; une telle localisation a valeur de symbole, la mosquée étant perçue comme un lieu central où convergent les fidèles.

À Touba Tiéckène ce n'est pas le cas ; malgré le respect de la symbolique de l'emplacement central, la mosquée n'accueille pas plus d'une trentaine de personnes en moyenne à l'occasion de chaque prière ; c'est infime pour un *santhie* qui compte environ 500 hommes ; certains migrants ne veulent pas prier avec d'autres qu'ils considèrent sans *yeurmendé* (sans cœur), compte tenu des taux usuraires que ces derniers ont coutume de pratiquer dans les prêts consentis et du fait qu'ils ont accaparé une bonne partie des terres grâce à leurs moyens matériels. Dans la mosquée, les rangs se constituent suivant l'ordre d'arrivée des fidèles, il est difficile de choisir ceux avec qui on partage le rang. Pour éviter des rencontres qu'ils ne souhaitent pas, beaucoup renoncent à venir à la mosquée principale. Une autre mosquée, plus petite, a été bâtie en 2000 à la périphérie du *santhie*.

En outre, certains *santhiane* n'hésitent pas à tenir des propos très durs à l'endroit du chef de *santhie*, souvent présenté comme avide de pouvoir et prêt à tout pour tenir le plus de migrants à sa merci.

À Médina Mandakh, un conflit épineux a divisé le *santhie*. Lorsque le marabout fondateur a voulu s'implanter à côté du *penç* (espace central) après être retourné quelques années au Saloum, les Bati-Bati qui s'y étaient déjà installés lui ont opposé un non catégorique. Le problème a pris alors une ampleur telle qu'il existait pratiquement deux *santhie* ; aucun habitant d'une partie n'osait aller dans l'autre, de peur d'être lynché ou d'être considéré comme un mouchard par les siens. Le Bati-Bati qui était jusqu'alors chef de *santhie* a été déchu de son titre mais le problème est resté entier. Quand le neveu du marabout a été nommé chef de *santhie*, il a menacé d'expulser les Koniagui – migrants originaires de la Guinée qui avaient également délimité leur propre espace – sous prétexte que le *santhie* commençait à perdre son « identité saloum-saloum » et

surtout que son équilibre politique était menacé par ces regroupements fondés sur l'origine géographique ; il a finalement renoncé à un tel projet sur les conseils du marabout qui craignait, lui, que les Koniagui s'allient avec les Bati-Bati, ce qui aurait davantage affaibli le pouvoir des Nguer-Nguer. La tension permanente entre Bati-Bati et Nguer-Nguer a été déplacée dans le projet de construction d'une grande mosquée. Les Bati-Bati, qui comptent parmi les migrants les plus riches du *santhie*, n'ont pas voulu s'investir pleinement parce que l'idée a été émise par un Nguer-Nguer. Le grand retard du projet traduit bien l'absence d'un consensus entre ces communautés. Médina Mandakh est devenu un *santhie* où personne, même pas le chef de *santhie*, n'exerce un réel contrôle. Le chef de *santhie* est là pour servir de relais aux autorités locales, régionales ou nationales et être l'interlocuteur des projets et des organisations non gouvernementales.

À Médina Mandakh comme à Touba Tiéckène, les enfants sont envoyés en éclaireurs lors des cérémonies familiales. Ils doivent repérer ceux qui sont présents. La venue ou non à la cérémonie, l'heure d'arrivée, etc., dépendent des relations que l'on entretient avec celui qui l'organise. Pendant la cérémonie, de petits groupes se forment très rapidement selon les affinités.

À Touba Tiéckène comme à Médina Mandakh, la taille du *santhie* explique cette permanence des querelles intestines. En fait, l'histoire de la création des *santhie* n'a laissé aucune place à l'édification progressive d'un lien social, d'un pouvoir légitimé ou de règles acceptées par tous les migrants. Ces derniers ont trop envie de changer rapidement leurs conditions pour accorder quelque importance à une cohésion sociale fréquemment sapée par les conflits entre *santhiane*. Ces gros *santhie* ressemblent plus à des conglomerats d'individus venus conquérir de nouvelles terres qu'à de véritables communautés. Les identités ethnique ou confrérique ne sont mobilisées qu'en cas de confrontation avec un groupe social différent. Cette situation rend bien compte d'un fait notoire : la différence entre la mobilisation pour la cohésion sociale et la mobilisation pour la conquête d'un nouvel espace. La première est plus difficile, car elle exige un effort permanent et une solidarité entretenue de la part de tous les migrants, alors que pour la seconde l'effort et la solidarité sont ponctuels.

D'une manière générale, dans les *santhie* où le peuplement s'est fait rapidement, les chefs éprouvent beaucoup de difficultés à gérer les problèmes ; les migrants étant venus relativement en même temps, tous ont plus ou moins contribué à la création du *santhie*. En conséquence, même si le chef a effectué certaines dépenses, ils jugent que celui-ci avait aussi besoin d'eux dans ces premières années où l'assise démographique comptait beaucoup.

En revanche, dans les *santhie* où le rythme de peuplement a été progressif ou tardif, s'ils ne font pas preuve d'un trop grand autoritarisme, les chefs parviennent à mieux contrôler les agissements des migrants. En effet, ils les ont vus arriver et le plus souvent les ont aidés à s'installer, en leur prêtant un champ la première année, en leur octroyant du matériel agricole, des semences, etc.

Le *santhie* de Fass Ndienguène offre le plus bel exemple de cohésion sociale : le chef de *santhie* est un véritable meneur d'hommes, il indique la marche à suivre, s'investit pleinement et cherche en permanence à gagner la confiance des *santhiane* ; à leur tour, ces derniers participent aux différents projets initiés ; ainsi en a-t-il été pour la construction de l'école, de la Grande mosquée ou encore de la case de santé. C'est aujourd'hui le *santhie* le plus équipé et le mieux organisé autour de son chef. Il compte deux groupements (un pour les hommes, un autre pour les femmes) où sont discutées les différentes réalisations à faire dans le *santhie* ainsi que la nature des investissements à effectuer.

Médina Mandakh et Touba Tiéckène d'un côté, Fass Ndiengène de l'autre sont des exemples qui dénotent aussi la « sélection » opérée, si l'on peut parler ainsi, par les chefs de *santhie* dans l'installation des migrants. En effet, dans les premiers, la volonté de faciliter l'installation et d'élargir l'emprise spatiale a gouverné la démarche des chefs : accueillir le maximum de migrants sans se soucier de leur origine, autrement dit, sans penser immédiatement à la cohésion sociale. L'évolution de l'ambiance dans ces *santhie* a montré les limites d'un tel choix. Même si certains chefs de *santhie* regrettent à mi-mot d'avoir permis à quelques migrants de s'installer, ils reconnaissent aussi que, dans l'urgence, il était impossible d'opérer un filtrage des migrants qui venaient. Un autre, plus philosophe, déclare :

« L'acceptation de tous les migrants, c'était incontestablement le prix à payer pour consolider notre propre installation » (décembre 1998).

Ce prix, les chefs de *santhie* créés relativement récemment n'ont pas eu à le payer. En effet, ils ont pu rediriger des migrants qui ne leur inspiraient pas confiance vers d'autres *santhie*. Deux arguments ont été principalement utilisés pour dissuader les nouveaux arrivants ; le premier consiste à dire que le terroir du *santhie* est saturé et le second que les agents des Eaux et Forêts aiment particulièrement venir dans le *santhie* pour surveiller le moindre défrichement et qu'ils n'hésitent pas à infliger des taxes élevées. Même si le jugement des chefs de *santhie* sur le comportement des migrants ne s'est pas toujours avéré exact, la cohésion sociale a été plus ou moins sauvegardée. C'est le cas à Fass Mbayène, presque uniquement constitué de migrants ayant

des liens de parenté proches ou éloignés, à Fass Ndienguène, où le chef de *santhie* a personnellement opéré un système de sélection en amont, en faisant venir du Saloum ou de la Gambie des personnes qu'il connaît. Avec lui, ces dernières constituent aujourd'hui les piliers de la cohésion sociale. En optant très clairement pour ce choix, il a pris le parti de privilégier la cohésion sociale au détriment de l'expansion démographique rapide. Contrairement aux chefs de *santhie* de Médina Mandakh ou de Médina Dinguiraye, il a pu le faire car le risque de « déguerpissement » (expulsion *manu militari*) n'était plus d'actualité.

Conflits avec les autochtones, les migrants engagés sur un deuxième front

Avec l'arrivée des colons, les autochtones ont progressivement perdu les espaces et les points d'eau traditionnellement utilisés pour les troupeaux. Il ne reste que des portions de forêts et quelques mares qu'ils veulent conserver à tout prix. Pour ce faire, les habitants des *santhie* qui ceinturent la forêt ont multiplié les réactions dans les années 1990, alors qu'ils étaient auparavant plutôt passifs ou peu regardants sur les pratiques des colons. Ces réactions se sont traduites, entre autres, par des protestations énergiques auprès des autorités régionales, mais aussi par une stratégie de dédoublement des *santhie*, pour arrêter la progression des colons et avoir un espace minimum vital. En effet, l'élevage extensif qu'ils pratiquent les oblige à évoluer dans un espace relativement vaste. C'est ainsi qu'à l'est, des hameaux se construisent qui témoignent de leur ferme volonté de ne pas laisser la forêt aux mains de ceux qu'ils nomment « les étrangers ». En s'installant directement dans la forêt, ils peuvent mieux contrôler le déploiement des Wolof, rôle que les agents des Eaux et Forêts ont eu grand mal à tenir. Ils ont pris conscience avec le temps qu'ils doivent compter sur eux-mêmes.

Un jeune éleveur peut rencontrer dans l'un de ces hameaux (Sintian Sara) a affirmé :

« C'est mon père qui m'a demandé de venir m'installer dans la forêt pour occuper l'espace » (mars 1999).

Les autochtones peuvent également vouloir laisser des terres de parcours à leurs enfants. Leur détermination à ne pas perdre tous les espaces est non seulement à la hauteur du caractère primordial que revêt l'élevage, mais aussi de l'importance des têtes de bétail dans les villages

situés à la périphérie (entre 600 et 700 pour Sintian Tountourou et près de 1 000 pour Tankonfara). Il y a par conséquent une véritable lutte engagée pour le contrôle de l'espace. Même l'ancien président de la communauté rurale de Ndorna qui a contribué largement à la colonisation – en accordant des autorisations à des migrants – y prend part ; il a créé son propre hameau, Yaoundar Méta, et fait peu cas de l'avis du nouveau Conseil rural dans les défrichements opérés.

Les moyens de lutte engagés par les autochtones se déroulent aussi sur un autre registre ; en effet, selon des rumeurs véhiculées par les migrants wolof, les Peul dont les villages environnent la forêt seraient à l'origine des feux enregistrés dans les *santhie* ces dernières années.

Pratiquement tous les feux ont eu lieu des jours de *louma*, c'est-à-dire des jours où il n'y a pas grand monde au *santhie*. Le plus spectaculaire a été celui de Médina Mandakh en 1996 : 49 concessions ont été partiellement ou totalement dévastées ; les autres *santhie* touchés sont : Médina Dinguiraye (1997), Yédoulaye (1998), Lamsar, Niassène, Fass Ndienguène et Médina Ndiào en 1999.

Mais ce n'est pas seulement chez les autochtones directement touchés par l'installation des migrants que les réactions ont été enregistrées ; le mécontentement a aussi gagné certains de leurs parents qui résident à la capitale régionale (Kolda). En plus des tensions qui existent entre eux, les migrants sont donc engagés dans une confrontation avec les autochtones peul.

Dans la forêt de Pata, on assiste à une situation bien connue en Afrique au sud du Sahara et fort justement décrite par Paul PÉLISSIER (1995 : 311) comme un paradoxe : « Le meilleur moyen pour des villageois soucieux d'assurer un patrimoine foncier à leurs enfants, c'est de brûler la forêt que leurs ancêtres ont soigneusement préservée. » Certains autochtones tentent de lever ce paradoxe en s'engageant dans une autre stratégie, celle de la collaboration.

Les prémices d'une collaboration entre autochtones et migrants

Malgré les démarches entreprises par les chefs de village peul comme Sintian Tountourou ou Bayoungou peul visant à empêcher la poursuite

des défrichements, la colonisation a continué. Les migrants wolof n'ont pas hésité à imposer leur force aux autochtones.

Les problèmes rencontrés depuis l'arrivée des migrants, les conflits perdus qui se sont succédé ont suscité puis entretenu chez les autochtones un pessimisme latent quant aux possibilités de poursuivre l'élevage. Face à un combat qui leur a semblé inégal, certains ont alors décidé de se désengager du terrain de la confrontation pour s'engager sur celui de la collaboration : leur nouveau combat est donc d'une autre nature.

Le nouveau combat de certains autochtones : tirer parti de la venue des migrants

Pour avoir quelque chance de continuer à utiliser des espaces qu'ils pensaient acquis, certains autochtones ont décidé de recourir à la collaboration.

En écho à ce changement de cap dans la réaction des autochtones, le chef de *santhie* de Bayoungou wolof a fait jouer ses relations avec les sociétés arachidières et quelques *borom barké* jusqu'à avoir un *secco* (hangar) de distribution de semences d'arachide en 2000, alors que le *santhie* ne comptait que cinq concessions. Au début de la campagne, quelques Peul sont venus y prendre des semences, ensuite d'autres ont suivi leur exemple. Avant la fin de la distribution, la majorité des habitants de Bayoungou peul en avait fait de même. À l'occasion des différents déplacements, des contacts ont été noués entre les deux groupes sociaux, il s'est instauré ainsi une collaboration indispensable, le chef de *santhie* wolof étant responsable et garant de la distribution. Si le *secco* n'avait pas été créé, les Peul néo-arachidières auraient été contraints de parcourir des distances nettement plus grandes pour aller chercher des semences sans même être sûrs d'en avoir. En effet, dans la distribution des semences, les relations de confiance sont importantes ; par exemple, les *borom barké* n'en donnent qu'aux paysans qu'ils connaissent et qui ont plus ou moins fait leurs preuves dans la culture arachidière. Or, pour beaucoup d'agriculteurs wolof, les Peul « sont peu performants en agriculture ». En décidant de donner des semences à ses voisins autochtones, le chef de *santhie* de Bayoungou wolof a donc fait un pari sur ses voisins et, au-delà, il a participé à l'instauration d'un climat de confiance. Pour certains autochtones, il a payé sa dette vis-à-vis de ceux qui l'ont accueilli ; pour d'autres, son action a été guidée par le souci de mettre le *santhie* « en visibilité ». Au-delà de ces interprétations divergentes, c'est

le résultat qui compte : il y a eu un rapprochement entre deux groupes. Ainsi, Bayoungou peul et Bayoungou wolof, distants d'une vingtaine de mètres seulement, partagent désormais beaucoup de services. Alors qu'au début les Peul se contentaient de leurs puits et de leur mosquée, ils peuvent aujourd'hui utiliser ceux des migrants et vice-versa. Les grandes prières du vendredi après-midi ou des fêtes musulmanes qui se déroulaient séparément se font maintenant en commun. Les guides religieux ont été pour beaucoup dans ce changement d'attitude observé de part et d'autre.

L'amélioration des relations entre migrants et autochtones peut se lire également au travers de la multiplication d'échanges divers entre les deux groupes. Les Wolof sont de plus en plus enclins à prêter du matériel agricole, semoirs, houes *sine*, attelages de charrette, aux Peul pour leur permettre d'exécuter plus rapidement les travaux champêtres. De leur côté, les éleveurs procurent des paires de bœufs à des migrants qui entreprennent le travail du sol. En se multipliant, ces échanges contribuent à entretenir un bon voisinage. Mais il existe aussi d'autres formes de collaboration. Les conseils que les uns et les autres se prodiguent pour maximiser leurs chances de réussite dans une activité qui n'est pas traditionnellement la leur en constituent l'une des plus remarquables. En outre, les Peul qui débutent dans la culture arachidière se rapprochent des migrants pour être informés des techniques culturales, avoir connaissance du calendrier des différentes opérations culturales, ou pour être aidés dans le choix d'un travailleur saisonnier, ce dernier étant parfois entièrement responsabilisé lorsque le Peul n'arrive pas à consacrer beaucoup de temps à son champ, compte tenu de l'importance de son troupeau.

En dehors de ces exemples de collaboration et d'entraide, les Peul ont aussi bénéficié de l'arrivée des migrants. Dans le domaine de l'élevage par exemple, des changements notoires ont été enregistrés ; ils ne sont pas indépendants de l'établissement des migrants et de l'intérêt qu'ils accordent au suivi sanitaire de leurs troupeaux. Dans le passé, les Peul ne faisaient pratiquement pas appel à des vétérinaires, eux-mêmes peu disposés à proposer leurs services à des éleveurs qui ne mesuraient pas vraiment toute l'importance des soins sanitaires. Les migrants ne sont pas tous des éleveurs, mais ceux qui ont décidé d'en faire un moyen de capitalisation ont mis des atouts de leur côté. Ils attachent de plus en plus une attention particulière à l'évolution globale du troupeau ; ils essaient de le renouveler grâce à l'achat et à la vente d'autres têtes et veillent davantage à l'équilibre entre vaches et taureaux. Leur arrivée a donc permis une certaine restructuration de

l'économie pastorale chez les Peul. Celle-ci se manifeste par une vente régulière de lait et par un renouvellement du troupeau facilité par le suivi vétérinaire.

L'existence de nouveaux débouchés est un autre aspect important dans les changements enregistrés. En effet, les Peul sont obligés de faire des dizaines de kilomètres à pied pour aller en Gambie. Aujourd'hui, la proximité des villages et le désenclavement relatif de la zone offrent beaucoup plus d'opportunités pour écouler le lait, vendre une vache ou un taureau en cas de besoin. Les autochtones n'ont pas manqué d'en tirer parti ; même si le renouvellement ne se fait pas encore de manière systématique, nombreux sont aujourd'hui les éleveurs qui reconnaissent la nécessité d'en arriver là un jour. La réussite rapide de certains néo-éleveurs wolof le prouve. En effet, ils ne sont pas meilleurs éleveurs que les autochtones, mais ils ont su se rapprocher de grands éleveurs et prendre des conseils avisés auprès des vétérinaires qui ont longtemps travaillé dans la zone.

Ce n'est pas seulement dans la culture arachidière que les autochtones s'investissent de plus en plus ; les cultures céréalières occupent également des portions plus conséquentes dans les champs. Par ailleurs, ceux qui cultivaient peu de mil – faute de terre – et éprouvaient en période sèche beaucoup de mal à s'en procurer peuvent maintenant le faire sans grande peine à l'occasion des marchés ruraux hebdomadaires organisés dans la zone ou dans les *santhie* directement auprès des migrants. Une telle situation étaye le constat dressé par Jean BOUTRAIS (1989 : 161) : « À vrai dire, aucun éleveur n'a probablement jamais réussi à subsister des seuls produits de ses animaux. L'élevage n'assure pas l'autonomie vivrière ; l'alimentation des éleveurs dépend d'apports extérieurs. »

Les migrants tout comme les autochtones résument bien la dynamique qui se dessine aujourd'hui et qui semblait peu probable quelques années plus tôt, compte tenu des nombreuses frictions ou violences physiques enregistrées entre les membres des deux groupes sociaux. « La tension permanente ne pouvait pas perdurer », a déclaré un éleveur de Bayoungou peul. De leur côté, les migrants mesurent toute l'importance d'une cohabitation dans la paix :

« Nous donnons l'impression d'être parfaitement installés dans la forêt (...) c'est peut-être vrai, mais ce sera encore plus vrai si les exemples de collaboration notés çà et là deviennent la règle dans l'ensemble de la forêt » (mars 1999).

Rapports migrants/autochtones et agriculteurs/éleveurs, vers un renversement des priorités ?

C'est toujours avec appréhension que les autochtones enregistrent l'arrivée d'autres groupes humains sur leur espace ; de même, beaucoup d'éleveurs perçoivent les agriculteurs comme des « ennemis » venus confisquer leurs parcours. Pata n'a pas fait exception à la règle. De nombreuses voix se sont élevées chez les Peul pour protester contre l'arrivée massive de populations venues du Nord. Le fait que ces dernières soient en majorité composées d'agriculteurs a davantage accentué leurs inquiétudes. Celles-ci étaient justifiées, car les espaces ont été progressivement colonisés. La priorité initiale des autochtones – chercher à défendre vaille que vaille « leurs espaces » – était devenue irréaliste ; d'une volonté de les utiliser de manière exclusive, ils ont opté par la suite pour l'acceptation, la recherche d'une utilisation « partagée » avec les migrants. Plusieurs facteurs ont favorisé ce changement d'attitude. Le plus important, nous l'avons souligné, c'est la difficulté des autochtones à rivaliser avec les colons aguerris dans les opérations de colonisation agricole et faisant preuve d'une bonne organisation. Mais il existe d'autres schémas plus conciliants sur lesquels misent désormais les autochtones, et dont témoigne la multiplication des contacts entre les deux groupes sociaux.

Le chef de *santhie* de Fass Ndienguène entretient avec le président de la communauté rurale de Ndorna de bonnes relations d'amitié et il le sollicite en cas de problème avec certains Peul. Cette amitié entre les deux hommes s'est poursuivie par un rapprochement entre les deux familles et progressivement par celui de dizaines d'autres.

« L'école française n'a pas été construite pour les seuls enfants du *santhie*, les *secco* ne sont pas réservés aux seuls migrants, la grande mosquée encore moins, à Fass Ndienguène vous êtes aussi chez vous » (juillet 2000).

Ces phrases prononcées par le chef de *santhie* de Fass Ndienguène ont été bien accueillies par certains autochtones ; elles soulignent également la finesse de la stratégie des migrants : rappeler aux autochtones que le Fouladou leur appartient, tout en construisant des assises territoriales solides. Les réunions du Conseil rural sont d'autres occasions que ne manquent pas de saisir les conseillers pour nouer des liens avec les autochtones.

Par ailleurs, c'est dans les *santhie* wolof que les autochtones écoulent leur production, faute de *secco* dans les leurs. C'est aussi dans ces mêmes *santhie* qu'ils viennent vendre un ou des bœufs pour assurer une dépense urgente.

Ces situations montrent que les néo-agriculteurs ont autant besoin des agriculteurs que les néo-éleveurs des éleveurs. Dans ces conditions, tout conflit est préjudiciable aux deux parties. Elles révèlent aussi que différents utilisateurs peuvent pratiquer des activités diversifiées sur le même espace, s'ils se mettent d'accord sur les conditions de son utilisation. Il y a aujourd'hui des portions d'espaces qui font l'objet d'une utilisation saisonnière : champs de mil ou d'arachide pour les Wolof pendant l'hivernage, lieux de pacage pour les autochtones pendant la saison sèche.

Les autochtones doivent-ils adopter pareille attitude conciliante seulement en cas d'impuissance devant les colons ? Ou bien doivent-ils en faire leur stratégie pour sauvegarder parfois leurs espaces ? Il n'est pas facile d'apporter des réponses tranchées à ces questions ; il y a cependant une certitude qui se dégage : si la multiplication des conflits n'a jamais permis de trouver des solutions adéquates, l'instauration du dialogue entre les deux parties a, elle, ouvert de nombreuses voies qui sont loin d'être sans issue. Le temps des conflits n'est pas encore fini, loin de là, mais celui de la concertation et des échanges commence à produire des résultats pour les uns et les autres. C'est un aspect que l'on peut difficilement ignorer lorsque l'on évoque la question des rapports entre migrants et autochtones.

Conclusion : les enjeux de l'alliance (contre nature ?) entre migrants et autochtones

Dans les zones de colonisation agricole, la terre possède une valeur ajoutée – parce que neuve et fertile – qui lui confère de l'intérêt, en fait un objet de convoitise et une source de conflits. Au-delà des caractéristiques intrinsèques de la forêt de Pata, les conflits qui y éclatent sont aussi liés au fait qu'elle constitue l'une des dernières réserves foncières du pays. Le Saloum aussi avait été investi par les migrants

Les dynamiques dans les zones de colonisation agricole ne sont pas à sens unique, elles s'inscrivent dans le fonctionnement des divers groupes sociaux en présence, dans leurs désaccords et leurs accords, dans leur volonté de s'appropriier un espace et dans la nécessité de reconnaître qu'ils n'en sont pas (ou plus) les seuls utilisateurs.

agriculteurs et éleveurs, il avait aussi été le théâtre de quelques conflits. Cependant, du fait de la disponibilité de l'espace à l'époque, ces conflits n'avaient ni la fréquence ni l'âpreté de ceux notés à Pata. En effet, certains éleveurs (ou cultivateurs) préféraient se déplacer plutôt que se lancer dans un affrontement direct. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Même si un migrant de Darou Pakathiar a déclaré : « Nous autres agriculteurs, partout où l'agriculture est possible et la terre disponible, nous irons là-bas, même jusqu'aux portes de la Guinée-Bissau » (décembre 1998), on n'est plus très loin de l'affirmation de Philippe Couty : dans sa note introductive à l'étude de Louis A. LAKE et de Seydou N. TOURÉ (1985 : 9), il avait fait remarquer que « le système arachidier sénégalais bute ou butera sur l'étroitesse du territoire. L'étude ne dit rien ou presque sur l'issue à trouver, mais elle met littéralement sous nos yeux et avec une rigueur exceptionnelle les raisons d'inventer une solution ».

Avec l'imminence de cette situation de blocage spatial, les migrants prennent en compte la nécessité de passer parfois par des conflits pour sauvegarder, conquérir ou élargir des espaces. En affirmant : « Nous avons conscience que le Fouladou est le pays des Peul mais nous avons besoin de terres », un chef de *santhie* sous-entend que les frictions enregistrées étaient prévisibles. On peut interpréter une telle attitude comme leur solution provisoire. C'est ainsi que les *santhie* de la forêt deviennent, pour l'essentiel, un simple regroupement de personnes : les ambitions individuelles d'accumulation foncière parachèvent la distanciation des liens sociaux et rendent plus difficile la cohésion sociale. Solution provisoire car elle ne fait que différer (mais pour combien de temps encore ?) un choix qui, lui, se présente comme inéluctable au fur et à mesure que les espaces diminuent : la rupture avec des systèmes de culture (ou d'élevage) résolument extensifs, du moins pour tous ceux qui veulent continuer à exercer ces deux activités.

Chez les autochtones peul, l'importance des terres de parcours détermine aussi une double réaction – conflits et collaboration – a priori contradictoire, mais qui présente aussi des aspects positifs. En effet, ils peuvent continuer à utiliser des espaces qu'ils partagent désormais avec les migrants. Leur engagement dans une telle logique est certes une stratégie, mais c'est aussi un signe : les frontières entre autochtones et migrants ne sont pas forcément cloisonnées. Il devient nécessaire de prendre parfois quelque distance avec la tendance générale qui consiste à toujours mettre en exergue les seuls rapports conflictuels. Il s'agit là d'enseignements majeurs, qui montrent avec quelle prudence

et ouverture on doit traiter les questions des rapports entre migrants et entre migrants et autochtones. Hier, les perdants de la bataille de l'espace étaient ceux qui n'avaient pas de terres ; aujourd'hui, c'est de plus en plus ceux qui ne travaillent pas à la pratique des deux activités. L'espace commence à être doublement utilisé par les migrants.

Dans ce domaine comme dans bien d'autres – on assiste quelquefois à des conflits entre migrants dont le caractère violent laisse planer des incertitudes quant au devenir de la cohabitation dans la forêt –, Pata est loin d'avoir livré toute sa vérité. Même si les exemples d'entraide et d'échanges de bons procédés ne sont que les « exceptions » d'une situation générale encore dominée par la confrontation – soulignons-le –, ils préfigurent peut-être la nécessaire collaboration que les uns et les autres jugeront souhaitable du fait de la réduction des espaces. Si ce n'est pas le cas, comment les autochtones en particulier, les migrants éleveurs en général, pourront-ils continuer à pratiquer leurs activités avec la disparition progressive des terres de pâtures et des mares ? Ou alors, seront-ils amenés à investir différemment l'espace pour avoir encore quelque chance de faire face aux migrants wolof expansionnistes ?

Agriculture et élevage, agriculteurs et éleveurs

Contrairement à la migration dirigée, la migration spontanée relève d'une logique endogène. Les populations se déplacent de leur propre chef vers des zones qui présentent généralement une grande disponibilité foncière et de bonnes potentialités pédologiques. Chaque migrant supporte les frais liés à son déplacement et à son installation dans la zone d'arrivée, mais il fait également face aux conflits tout seul. Cet investissement consenti – en argent et en travail – a son importance dans la compréhension des logiques agraires développées par les migrants. En effet, à l'inverse d'une migration dirigée où l'État (ou l'organisme qui a en charge le programme) essaie de réglementer les systèmes de production et de fixer les objectifs globaux à atteindre, les choses sont différentes dans une migration spontanée ; ici, il n'y a pas véritablement une autorité politique suffisamment forte pour assurer ce rôle de réglementation. Le migrant considère son investissement comme un pari sur le nouvel espace qu'il faut rentabiliser. En effet, la migration n'est pas simplement perçue comme l'implantation dans un nouveau milieu pour bénéficier de meilleures conditions naturelles, elle cristallise aussi beaucoup d'espairs : assurer les besoins vivriers de la famille pour certains, améliorer leurs conditions de vie pour d'autres et, pour d'autres encore, accéder à un statut socio-économique plus confortable. Ainsi, lorsque arrive le temps de l'exploitation – phase essentielle dans l'appropriation de l'espace –, chaque migrant ou chaque groupe de migrants essaie de tirer le meilleur parti des ressources. À Pata, les Wolof ont d'emblée opté pour un système de culture extensif à dominante arachidière, alors que les Toucouleur, à côté d'une petite agriculture, ont misé davantage sur un élevage extensif. Si,

pendant les premières années de la migration, les uns et les autres ont pu maintenir leurs systèmes de production respectifs, depuis le début des années 1990 la tendance est à leur uniformisation. Pourquoi et comment en est-on arrivé à une telle situation pour deux communautés ethniques que tout semblait opposer au départ ?

Éleveurs toucouleur et agriculteurs wolof dans la forêt

« Nous sommes venus ici pour cultiver, pas pour faire autre chose », disent les Wolof.

Deux *santhie* toucouleur comptent parmi les premiers de la forêt. Ils ont été respectivement créés en 1983 (Saré Yoro Sy) et en 1984 (Saré Moussa Loum). Cette antériorité dans l'installation n'a pas vraiment permis aux Toucouleur de se doter d'un espace suffisamment grand pour se consacrer à l'élevage. Au fil des années, ces *santhie* ont commencé à être entourés par des *santhie* wolof qui ne cessaient de s'agrandir. À partir de ce moment, la réduction des potentialités pastorales est allée en s'accroissant : d'une part, il y a eu la disparition des pâturages et, d'autre part, le tarissement rapide, voire la disparition, des mares. C'est ainsi que pour dissuader les éleveurs de laisser divaguer le troupeau, plusieurs têtes de bétail ont été empoisonnées ou blessées. Mais la solution la plus radicale des Wolof a été de contribuer activement à la disparition des pâturages : leur redoutable technique fondée sur des défrichements groupés et effectués dans des temps très courts a maintes fois laissé les Toucouleur sans réaction. Un Toucouleur de Médina Mandakh a même été émerveillé par l'efficacité des Wolof : *Wolof mo mouné sémigne !* (« Ils sont inégalables avec la hache ! »).

Pour les Wolof, il est inconcevable de laisser la forêt aux troupeaux, alors que des agriculteurs cherchent des espaces à cultiver. Ils ont ainsi repoussé les limites de l'espace agricole ; les éleveurs ont vu se dégrader, année après année, les ressources pastorales qui les avaient fait venir à Pata. Ils ont été dès lors confinés dans des espaces de plus en plus étroits. Les pâturages résiduels sont de qualité médiocre : soit ils sont situés dans des zones d'affleurement de la cuirasse latéritique où les graminées pérennes sont peu nombreuses, soit ils sont caractérisés par une faible capacité de charge, compte tenu de l'importance des troupeaux et de l'insuffisance des graminées annuelles. En conséquence, ce que les éleveurs appellent pâturages

ressemble plus à des parcours pastoraux ou des couloirs de passage qui ne profitent pas réellement aux troupeaux. Le plus grand *santhie* d'éleveurs, Saré Yoro Sy, ne dispose pratiquement que d'un seul véritable pâturage ; celui qu'il partageait avec Médina Mandakh a été largement grignoté par les agriculteurs de ce *santhie*.

Les défrichements n'ont pas seulement accentué la disparition des pâturages, ils ont aussi précipité la diminution des mares.

Lorsqu'ils se sont installés en 1983, le chef de *santhie* de Saré Yoro Sy et son frère avaient identifié sept mares situées aux environs du *santhie* qu'ils pouvaient utiliser pendant plusieurs mois ; à la suite de défrichements à leurs abords immédiats, ces mares ont subi un colmatage important – comme beaucoup d'autres.

En 1998, au moins 24 mares étaient en passe d'être ensevelies par le sable. Lors de notre passage dans la forêt en septembre 2001, non seulement la moitié avait pratiquement disparu mais la liste s'était encore allongée ; huit autres étaient menacées. C'est le cas de la grande mare située entre Médina Mandakh et Saré Yoro Sy ; elle avait peu d'eau au début du mois de septembre alors que les pluies tombaient encore. De peur de représailles, les Toucouleur ont quasiment renoncé à aller abreuver leurs troupeaux dans les grandes mares qui jouxtent les terroirs wolof. En effet, les migrants wolof construisent de plus en plus des bâtisses en dur et ils utilisent les mares pour faire ou faire faire des briques juste après l'hivernage. Or, c'est à partir de cette période que les éleveurs ont le plus besoin des mares encore en eau. Sachant que les animaux vont inévitablement piétiner les briques, les Toucouleur évitent d'y aller. Parfois ce sont les Wolof qui les en dissuadent : chez les Toucouleur, on raconte que certains Wolof auraient délibérément jeté en 1997 un animal mort dans la mare de Tombong dala pour les en éloigner.

Seules restent aujourd'hui les mares situées tout près des *santhie* toucouleur. Saré Yoro Sy et de Saré Moussa Loum partagent Wendu Koylé et Wendu Kaya. Mais le problème demeure entier pour les éleveurs de ces villages. Étant donné que ce sont les rares mares qui restent encore, elles sont très sollicitées et leur tarissement intervient plus rapidement : alors qu'elles étaient en eau jusqu'au mois de décembre ou même janvier au début des années 1990, elles commencent à s'assécher maintenant dès avant la mi-novembre. Si, pendant la saison pluvieuse, les plans d'eau sont assez larges, ils diminuent considérablement à la fin de l'hivernage. Pour le reste de l'année, les éleveurs se rabattent sur l'eau des puits ; tâche difficile, compte tenu de la profondeur des puits qui est de quarante mètres en moyenne.



La mare située entre Saré Yoro Sy et Médina Mandakh. Son diamètre a beaucoup diminué, suite aux nombreux défrichements effectués aux abords. Par ailleurs, le parcours qui y mène a été défriché, les éleveurs peuvent difficilement y aller. De plus en plus, ce sont les Wolof qui l'utilisent pour abreuver leurs chevaux.

Ensermée entre les *santhie* wolof de Médina Ndiào, Fass Mbayène et Santhie Cheikh Niass, la grande mare de wendu kokolé a pratiquement disparu. Les migrants wolof l'utilisent pour faire des briques. Ils l'appellent d'ailleurs « wendu briques », c'est-à-dire la mare pour faire des briques.



De fait, la situation observée depuis plus de deux décennies maintenant dans la forêt peut être comparée au principe des jeux à somme nulle. Les Wolof ont grignoté progressivement les parcours pastoraux et les pâturages ; autrement dit, tous les espaces perdus par les Toucouleur ont été récupérés par les Wolof. Alors qu'au début des années 1980, l'espace était largement dominé par les pâturages, ces derniers ont beaucoup diminué dans les années 1990. L'accroissement rapide des terroirs wolof dans la forêt a placé les éleveurs devant une situation qu'ils étaient loin d'imaginer au moment de leur arrivée : la transformation progressive d'un espace sylvo-pastoral en un domaine agricole. Un tel scénario n'est pas une première au Sénégal.

De manière générale, dans les zones de colonisation agricole, les agriculteurs considèrent que l'espace investi n'appartient à personne et que la seule manière d'y imprimer son empreinte, c'est de le défricher. Une telle conception de l'appropriation spatiale ne laisse aucune chance aux éleveurs. En ne reconnaissant pas à ces derniers de véritables droits fonciers, les autorités ont toujours pris position – au moins implicitement – pour les agriculteurs. Dès lors, tous les espaces où les signes d'appropriation ne sont pas manifestes deviennent quasiment promis aux agriculteurs. On est encore dans une situation où le défrichement ouvre, sinon des droits fonciers, du moins une emprise sur le sol. Toute la difficulté des éleveurs vient du fait qu'ils préfèrent des espaces sans bornes. Or, de tels espaces n'offrent aucune garantie pour la pérennité de l'élevage, ils sont voués à la colonisation ; la preuve en a été apportée plusieurs fois par les agriculteurs.

Se posent alors plusieurs questions : comment les éleveurs (migrants toucouleur comme autochtones peul) pourront-ils continuer à pratiquer leurs activités avec la disparition progressive des pâtures et des mares ? Seront-ils amenés à investir différemment l'espace pour essayer de faire face aux migrants wolof expansionnistes ?

Le choix des migrants toucouleur : chercher un meilleur positionnement spatial

Prenant conscience de l'inefficacité de leurs stratégies, les migrants toucouleur ont donné une nouvelle tournure à leurs stratégies territoriales

*« D'une extrémité à l'autre de l'espace sabélo-soudanien, aucune législation, traditionnelle ou moderne, n'a réussi, si tant est qu'elle l'ait voulu, à faire respecter les territoires pastoraux »
(PÉLISSIER, 1995 : 309).*

en revoyant leurs ambitions foncières à la hausse. Dans la mise en œuvre de ces nouvelles stratégies, les premiers rôles sont tenus par les migrants des deux plus grands *santhie* toucouleur. Leur détermination s'explique par le fait qu'ils ont été les grands perdants dans la « bataille de l'espace », compte tenu de leur implantation ancienne dans la forêt. De 6,8 ha en 1990, la taille moyenne des champs à Saré Yoro Sy et Saré Moussa Loum est passée à 10,2 ha par concession. Malgré une progression de 33 %, cette moyenne représente nettement moins que celle de Touba Tiéckène : 19,4 ha. Toutefois, elle témoigne de la volonté des Toucouleur de ne plus céder à leurs voisins des espaces qu'ils ont investis depuis longtemps. Cette réaction, même tardive, se précise de plus en plus, aussi bien dans les premiers *santhie* créés que dans les plus récents. En procédant de la sorte, ils ont contribué également à la réduction de l'espace sylvo-pastoral.

À son arrivée en 1984, le chef de *santhie* de Saré Moussa Loum s'adonnait en priorité à l'élevage et cultivait trois hectares pour les besoins vivriers ; il avait en fait repris les mêmes systèmes qu'au Saloum et en Gambie, où il pratiquait une agriculture de subsistance. Ce n'est plus le cas aujourd'hui ; il dispose désormais d'un champ de 11 ha et a décuplé sa production arachidière. Il arrive même à garder une partie de ses semences pour ne pas dépendre des sociétés arachidières, sachant qu'en cas de pénurie, ces dernières donneraient les quantités disponibles en priorité aux Wolof. Au début de la migration, ce *santhie* identifié avec Saré Yoro Sy comme un *santhie* d'éleveurs par excellence, est devenu, de l'avis même de son fondateur, « un *santhie* d'agriculteurs qui compte dix troupeaux ». Il explique ce changement :

« (...) Il y a plus d'intérêts dans l'agriculture que dans l'élevage de nos jours. Nous sommes des sédentaires maintenant, c'est fatigant de se déplacer chaque fois. Il fut des temps où on passait quelques mois par-ci, quelques mois par-là et on ne revenait au bercail qu'à l'approche de l'hivernage. Nous ne pouvons plus le faire, c'est éprouvant et même l'islam ne le tolère pas ; avec cette religion, il faut se sédentariser quelque part, travailler et prier. Quand on se met à circuler, on ne peut pas se consacrer pleinement à Dieu (...) » (février 1999).

Malgré cette tentative de justification, nous savons que l'élevage, « le déplacement », comme l'informateur le dit, n'est pas incompatible avec la pratique de la religion musulmane. Avec les *Djihad* (guerre sainte) qu'il a eu à mener, le Prophète Mohamed a été aussi amené à se déplacer fréquemment. Les Bédouins sont également reconnus pour être de fervents croyants, ce sont pourtant des tribus nomades. Il y a

du dépit dans la déclaration du chef toucouleur car, même s'il essaie de prétendre le contraire, c'est faute de pouvoir empêcher l'expansion des Wolof qu'il s'est définitivement tourné vers l'agriculture. Autrement, on peut difficilement expliquer les nombreuses démarches qu'il a entreprises auprès de son homologue de Touba Tiéckène pour faire arrêter les défrichements intempestifs dans les zones de parcours. L'aisance avec laquelle le chef de *santhie* de Saré Moussa Loum parle du « virage » des Toucouleur dans l'agriculture est révélatrice d'un fait : beaucoup d'entre eux ne sont pas plus éleveurs qu'agriculteurs. Parmi les migrants toucouleur, on en compte des centaines qui ont été marchands de bétail. Le chef de *santhie* de Dimiskha était très réputé dans ce domaine.

Leur attachement à l'élevage est différent de celui des Peul, il est plus « lâche ». Finalement, ils ne le pratiquent que lorsque des possibilités se présentent ; leur aptitude à exercer plusieurs activités montre qu'ils s'adaptent rapidement au milieu où ils vivent.

Ainsi, nombreux sont les migrants toucouleur qui se sont très vite investis dans la culture arachidière. Même s'ils se réclament éleveurs, beaucoup ne sont pas venus avec un troupeau, mais en vue de la culture arachidière. Les signes avant-coureurs d'une telle aptitude ont été notés dès le Saloum. Si, traditionnellement, ils s'investissaient davantage dans l'élevage, la réduction drastique des espaces a aussi concerné les pâturages. La reconversion qui avait commencé dans les villages comme Diama s'est poursuivie à Pata à partir du moment où ils se sont rendu compte que la situation évoluait dans le sens d'une diminution des possibilités pastorales. Leur capacité d'adaptation se manifeste de plus en plus.

En effet, après les Wolof, les Toucouleur constituent l'ethnie la plus importante du Saloum avec 19,3 % (Recensement général de la population, 1988). Il s'agit là d'un élément important pour comprendre la rapidité avec laquelle les Toucouleur se sont tournés vers l'arachide. Par le biais d'un contact ancien avec les Wolof, ils ont une assez bonne pratique de l'arachide. Ils s'identifient comme des agro-éleveurs ; parfois plus l'un que l'autre, mais jamais l'un ou l'autre. Leur longue cohabitation avec les arachidiers wolof du Saloum a beaucoup joué dans cette polyvalence.

Toutefois, tant qu'ils sont entre eux, les penchants agricoles sont voilés à cause de la (sur) détermination de la communauté qui pèse sur

l'individu. Ils ne seraient sans doute pas loin de rivaliser avec les Wolof, n'eût été le retard accusé dans la compréhension des logiques foncières de ces derniers. Le fondateur de Saré Moussa Loum tient aujourd'hui un discours jadis attribué aux Wolof : « Tout espace non défriché n'appartient à personne ; mais si quelqu'un défriche, l'espace lui appartient » (février 1999). Non seulement il ne fait aucune référence à la nécessité de maintenir les rares aires de pâtures qui restent, mais il prend littéralement position. Saré Yoro Sy comptait deux *secco* en 1999 et le chef de *santhie* avait entrepris des démarches pour en disposer d'un troisième. Dans le même temps, certains *santhie* wolof n'ont pas un seul *secco*. C'est une preuve que les quantités produites dans ce *santhie* toucouleur sont plus importantes que dans beaucoup de *santhie* wolof.

Même si les chefs de *santhie* se sont positionnés, les jeunes sont les véritables acteurs du développement de la pratique arachidière. Leur place prépondérante dans cette nouvelle dynamique s'explique par leur responsabilité au sein de l'entité familiale. Avec l'âge, les chefs de famille confient de plus en plus à leurs fils aînés la direction des opérations culturales ; ceux-ci s'occupent de la préparation des champs et du recrutement éventuel des saisonniers. Le passage des Toucouleur à l'arachide doit donc beaucoup à la détermination des jeunes. Leur besoin d'autonomie se traduit par une affirmation ferme auprès des parents de pratiquer une activité « plus » individuelle comme l'arachide qui permet très rapidement de donner la preuve de ses ambitions. De Saré Yoro Sy à Dimiskha, de Saré Moussa Loum à Yallale, il n'existe pas un seul *santhie* toucouleur où les jeunes manifestent le désir de rester dans l'élevage. Entre 1996 et 1998, les quatre enfants du chef de Saré Yoro Sy et les quatre de celui de Saré Moussa Loum ont vendu respectivement, en moyenne, 100 *mbame* (environ 10 tonnes) et 72 *mbame* (environ 7,2 tonnes). C'est avec les bénéfices tirés de l'arachide que trois d'entre eux se sont mariés.

Chez les Toucouleur, on est loin aujourd'hui de verser dans un traditionalisme figé : l'intérêt traditionnel porté à l'élevage résiste difficilement à la montée grandissante de la culture arachidière. Seuls certains – comme le chef de Saré Yoro Sy – essaient de soigner les apparences d'éleveurs. Ce dernier ne se lasse pas de dire : « C'est un *santhie* d'éleveurs, nous croyons plus en l'élevage ». Sa position s'explique par le fait que Saré Yoro Sy a toujours été désigné comme le plus grand *santhie* d'éleveurs de la forêt. À ce titre, il a reçu en 2000 l'aide de l'ONG « Vétérinaires sans frontière » pour la réfection en ciment des

puits, la construction de nouveaux abreuvoirs et le reprofilage de deux mares. Le chef de *santhie* ne veut pas ternir cette image.

Il est maintenant acquis, au vu de leurs performances, que les Toucouleur sont en train de devenir des « arachidiers ». Autrefois, les *sourga* qui venaient chercher un *ndiatigué* dans leurs *santhie* étaient rares ; en 1998, on comptait deux à six *sourga* par concession, c'est-à-dire autant que dans la plupart des *santhie* wolof.

Dans un espace qu'ils partagent avec d'autres, les Toucouleur ont compris qu'il faut conquérir l'espace ou y renoncer : le droit de hache a supplanté le droit de pâture. Comme nous l'avons montré, la seule manière de s'approprier la terre dans un espace ouvert, c'est de défricher. Or, ce défrichement aboutit à la pratique de l'agriculture. Pour eux, la nécessité de se positionner sur le plan spatial – première clé d'interprétation de l'uniformisation des pratiques – s'accompagne aussi d'une volonté de se tourner de plus en plus vers la culture arachidière.

En recherchant au départ la proximité géographique du bétail, les *santhie* toucouleur voulaient s'éloigner des *santhie* wolof et échapper ainsi à leur logique. Cette tentative de se mettre à distance n'a duré qu'un temps : non seulement cette logique les a rattrapés, mais ils s'y inscrivent.

À l'image des éleveurs toucouleur, les autochtones peul eux-mêmes se sont lancés de plus en plus dans la culture de l'arachide. Même si c'est de manière plus timide, il s'agit là d'un renversement de situation qui paraît bien surprenant. En effet, à la différence des Toucouleur, ils n'ont pas vécu avec les arachidiers. Comment ces éleveurs inconditionnels ont-ils pu se résoudre à pratiquer une autre activité ? En réalité, plus que la volonté de se consacrer résolument à cette culture, c'est d'abord la recherche d'un espace minimum vital pour les troupeaux et la constitution d'une barrière face à l'avancée des arachidiers wolof qui les ont motivés. Ce souci premier a glissé vers une mise en valeur des espaces conquis pour mieux manifester leur présence. Dans la mesure où les lopins en question étaient localisés tout près des hameaux, ils évitent ainsi tout accrochage avec les migrants wolof. Leur expérience dans la culture arachidière n'est pas très assurée. Toutefois, contrairement aux Toucouleur, leur objectif n'est pas fondamentalement tourné vers la recherche de revenus substantiels avec l'arachide mais vers la préservation des portions d'espaces.

Culture arachidière et élevage dans la forêt : des revenus différentiels

Les migrants ont quitté le Saloum pour la forêt de Pata avec l'espoir d'améliorer leurs conditions de vie grâce à l'exploitation des ressources foncières. Dans cet objectif, les arachidiers se sont particulièrement distingués. Prenant conscience du fait que dans un espace occupé de manière illégale, la seule certitude est celle du présent, ils ont mis l'accent sur une activité rentable dans ce laps de temps, la culture de l'arachide. C'est ainsi qu'en 1998 et 1999 – années particulières où les migrants ont pu obtenir d'importantes quantités de semences grâce à la présence de la Novasen –, le revenu moyen brut des migrants wolof avoisinait 2,5 millions de F CFA. Toutefois, il existe de grandes disparités entre les niveaux de revenus, comme l'atteste le rapport entre les revenus moyens maximum et minimum qui est quasiment de 100/1 (tabl. 3).

Tabl. 3 –
Distribution des revenus bruts
chez les migrants (chefs
de concession) de la forêt
de Pata sur deux années
(1998 et 1999).

Migrants (chefs de concession)	Revenus moyens bruts en F CFA	Minimum	Maximum
Wolof	2 500 000	100 000	9 700 000
Toucouleur	850 000	165 000	1 800 000

Source : enquêtes personnelles, 1998-1999

Les revenus des chefs de *santhie* et des *borom barké* sont de loin les plus élevés ; ils sont à mettre en rapport avec les grandes superficies ainsi que les moyens substantiels dont ils disposent.

Avec 9,7 millions de F CFA, un *borom barké* à Médina Mandakh a gagné le plus d'argent pendant ces deux années. En 1998, sa production était de 36 tonnes, ce qui lui a permis d'empocher 5,8 millions de F CFA. Malgré une baisse de 15 % du prix au producteur en 1999 (de 160 à 145 F CFA), il a obtenu un revenu brut de 3,9 millions de F CFA environ en vendant 27 tonnes d'arachides.

Avec un revenu cumulé de 1998 et 1999 qui se chiffre à 5,2 millions de F CFA, l'arachide a beaucoup rapporté au fondateur de Darou Pakathiar ; lui-même déclare : « (...) Ce que nous avons trouvé ici est largement au-dessus de ce que nous espérons (...). »

Avec les bénéfices tirés de l'arachide, la situation économique des chefs de *santhie* et des *borom barké* a considérablement changé en

quelques années. Cette richesse est venue si rapidement que certains migrants, de peur d'attirer de nombreux regards, ont préféré adopter un profil bas, se contentant du strict minimum.

Par exemple, c'est seulement après l'incendie qu'a connu le *santhie* de Lamsar que la fortune du chef de *santhie* a été dévoilée ; il s'était précipité pour déterrer ses 3 millions de F CFA. Depuis, il a décidé de vivre comme les autres chefs de *santhie* : construire une maison en dur, avoir sa voiture personnelle, agrandir sa boutique. Plus malchanceux, pris sous le coup de la panique, le chef de *santhie* de Santhie Demba Silla n'est pas arrivé à retrouver sa cachette, toutes ses économies ont été emportées par les flammes.

Mais les riches ne sont pas les seuls à avoir bénéficié de la rente arachidière. En effet, certains migrants qui étaient venus « les mains vides » – pour reprendre leur propre expression – ont aussi accumulé de grosses fortunes.

L'exemple qui a fait le tour de la forêt est celui de M. B., du *santhie* de Médina Mandakh. Entré dans la migration en 1986 avec un seul âne, il a construit son ascension au fil des années en mettant l'accent essentiellement sur la culture arachidière. Aujourd'hui, il est l'une des toutes premières fortunes de la forêt. En 1998 et 1999, ses revenus bruts se chiffraient à 5,5 millions de F CFA. L'âne ne travaille plus, mais il prend beaucoup soin de lui ; « C'est cet âne qui m'a tout donné » (décembre 1998), ne se lasse-t-il pas d'affirmer.

À côté de ces exemples de réussite exceptionnelle, 53 % des migrants interrogés ont sensiblement amélioré leurs conditions de vie. A. G. C. ou encore N. T. font partie de ces migrants qui ont réussi leur projet. Le premier affirme :

« **M**aintenant mes parents ou amis du Saloum me demandent : "À quand une maison en dur ? À quand un pèlerinage à La Mecque ?" Au Saloum, ces genres de questions ne m'étaient pas destinées » (décembre 1998).

De tels propos montrent à quel point le regard de l'entourage du premier informateur a changé à son égard. À travers les questions qui lui sont désormais adressées, cet entourage lui fait prendre conscience que sa situation économique a changé et qu'il peut aspirer légitimement à un autre statut social à travers le pèlerinage à La Mecque.

Les paroles du second informateur sont tout aussi révélatrices des nouvelles possibilités nées avec la migration quant à l'amélioration des conditions de vie :

« **À** vrai dire, je remercie Dieu du fond du cœur ; maintenant j'ai suffisamment de quoi vivre, je peux faire face à mes besoins sur tous les plans. Je peux dire que ma venue ici m'a beaucoup apporté (...) » (février 1999).

Il n'y a pas eu reproduction des situations socio-économiques de départ ; au contraire, la migration a transformé, parfois de manière radicale, la vie de nombreux migrants. Toutefois, tous les migrants n'ont pas connu les mêmes fortunes, des inégalités notoires existent. En effet, si la forêt compte des migrants millionnaires, d'autres qui ont réussi à doubler ou tripler leurs revenus, certains, à défaut de rester au même stade, se débattent dans les dettes. La situation est donc loin d'être idyllique pour tous les migrants et l'avis très tranché du chef de village de Nguer Mandakh sur les échecs – « Seuls les paresseux n'ont pas réussi dans la forêt » – est plus que discutable. Certains migrants ont eu des problèmes dès leur arrivée ; l'installation terminée, les champs défrichés, il fallait trouver des vivres (au moins pour les premières semaines), du matériel agricole et des semences. Faute de moyens, ils les ont pris à crédit. Ces dettes contractées auprès des *borom barké* ou des chefs de *santhie* ont été payées ; pour d'autres, elles ont consacré le début d'une longue dépendance auprès des usuriers.

En majorité chefs de *santhie* ou *borom barké*, les nombreux usuriers réalisent principalement leurs bénéfices avec la culture du mil. Ils cultivent beaucoup d'arachide mais consacrent environ le tiers de leurs champs au mil ; grâce au taux de multiplication élevé du mil (1 kg semé donne entre 130 et 150 kg), la quantité produite dépasse largement les besoins familiaux. Leur stratégie consiste à conserver une grande partie du mil jusqu'en hivernage. À cette période, beaucoup de migrants ont des problèmes de nourriture. Pour pouvoir travailler dans les champs, ils sont obligés de prendre du mil à crédit. Les conditions de ce crédit sont fixées unilatéralement par le prêteur. Les migrants qui ont contracté ces dettes s'en sortent d'autant moins que les taux appliqués sont élevés. Ils peuvent monter jusqu'à 300 % : pour 100 kg de mil donnés, les usuriers exigent un remboursement (en espèces) fixé à 30 000 F CFA après la récolte, alors que pendant la saison sèche, le kilogramme aurait été acheté à 100 ou tout au plus à 125 F CFA.

Ces pratiques, qui absorbent une partie des gains des migrants en situation de dépendance, constituent, d'un autre côté, l'une des sources de revenus les plus sûres des chefs de *santhie* et des *borom barké* : elles représentent entre 5 et 20 % de leurs revenus ; fourchette très large, car cette pratique est un sujet que ni les chefs de *santhie* ni les *borom barké* ne veulent aborder ; seuls quelques migrants qui en subissent les conséquences ont accepté d'en parler. Au total, ceux-ci représentent près de 19 % des migrants ; ils ne disposent quasiment

pas de matériel, n'ont pas les moyens d'engager un saisonnier. Même en 1998 et 1999, leurs revenus annuels ont rarement dépassé les 100 000 F CFA. Ils peuvent être considérés encore comme des *sourga*, à la seule différence qu'ils sont mariés et disposent d'une concession, ce qui augmente leurs charges et anéantit toute possibilité d'accumulation. Pourtant, en dehors des premières années de la migration où quelques migrants ont préféré repartir définitivement au Saloum en jugeant très difficiles les conditions de vie, depuis 1986 au moins il n'y a pas eu de retour. Cela s'explique par l'amélioration de la situation économique de beaucoup de migrants : même ceux qui sont en situation de dépendance trouvent qu'il y a un léger mieux à Pata ; ici, ils ont leurs propres terres, ce qui n'était pas toujours le cas au Saloum.

Malgré les inégalités financières enregistrées chez les migrants wolof, ils ont en moyenne des revenus trois fois supérieurs à ceux des Toucouleur : 2 500 000 contre 850 000 F CFA. Toutefois, et c'est important de le signaler, ces chiffres ne prennent pas en compte le capital bovin – des deux côtés d'ailleurs, car il y a de plus en plus de Wolof qui ont des troupeaux. Si elle invite à revoir à la baisse ou à relativiser les écarts de revenus tels que consignés dans le tableau 3, cette remarque ne signifie pas que les gains entre les migrants sont à peu près équivalents. Si on prenait en compte le capital immobilisé, il y a des éleveurs dont le revenu serait supérieur à ceux de nombreux arachidiers. Mais l'évaluation de ce capital n'est pas facile à faire. En effet, ce n'est pas forcément le chef de famille qui possède le plus de têtes dans le troupeau ; celui-ci est la propriété de toute la famille au moins, d'autres personnes pouvant aussi confier des bœufs.

Globalement, il y a une accumulation plus importante chez les arachidiers. Celle-ci se traduit par une capacité d'investissement et de contribution aux réalisations collectives largement plus grande que chez les éleveurs. L'aspect général de leurs *santhie* respectifs en témoigne ; dans les *santhie* toucouleur, il n'y a pratiquement pas de maisons en dur, alors que dans ceux des Wolof, elles sont nombreuses. Ce sont les chefs de *santhie* qui ont lancé la mode, qui fait tâche d'huile maintenant. Cependant, toutes les constructions n'ont pas la stature de celle du chef de *santhie* de Fass Ndienguène. La différence d'envergure entre les mosquées n'est pas négligeable non plus. Certes, toutes les mosquées que l'on trouve dans les *santhie* n'ont pas la même architecture que celle de Médina Dinguiraye ni même que celle de Fass Ndienguène, mais elles se distinguent des mosquées toucouleur par leur taille et leur caractère plus imposant.

La Grande Mosquée
de Médina Dinguiraye
(*santhie wolof*).



La mosquée de Dimiskha
(*santhie toucouleur*).

Les deux écoles, les quatre cases de santé ou encore les huit boulangeries traditionnelles que compte la forêt sont localisées dans des *santhie* wolof. Ces différences notoires au niveau des équipements témoignent d'une capacité entrepreneuriale plus grande chez les Wolof, et d'une volonté plus affirmée de doter leurs *santhie* d'infrastructures de base. Quant aux *santhie* toucouleur, ils conservent un aspect traditionnel, révélateur d'une évolution plus lente.



La case de santé
de Fass Ndienguène.



L'école
de Fass Ndienguène.

L'ascension fulgurante des arachidiers wolof dans ces divers domaines a fini par convaincre les Toucouleur qui en doutaient encore que l'arachide est la clé d'une réussite en un temps record. En effet, à leur arrivée, la plupart des migrants wolof ne disposaient que de houes *sine* ou de semoirs en piteux état ; ils n'avaient ni charrette, ni animaux de traction ; leur équipement productif était faible dans l'ensemble. Quant aux éleveurs, ils venaient avec leurs troupeaux constitués parfois de plusieurs dizaines de têtes. Quelques-uns d'entre eux avaient d'ailleurs apporté leur aide à certains agriculteurs, aujourd'hui très riches – comme le chef de *santhie* de Darou Pakathiar – en leur prêtant des paires de bœufs. Les chefs de *santhie* de Saré Moussa Loum et de Saré Yoro Sy sont arrivés avant ceux de Yédoulaye ou de Lamsar, mais ces derniers ont une situation économique nettement meilleure.

Tout comme l'arachide pour les Wolof, l'élevage représente la principale source de numéraire pour les Toucouleur, mais il s'agit d'une activité qui ne peut pas procurer les mêmes niveaux de revenus que la graine oléagineuse sur le court terme. Pour bien gérer son troupeau et garder toujours la même race, l'éleveur ne peut pas vendre à tout moment, il doit veiller à l'équilibre d'ensemble entre le nombre de taureaux et de génisses, surveiller l'âge des géniteurs. C'est un travail qui s'inscrit – au moins – sur le moyen terme. Il faut donc du temps pour agrandir les troupeaux. Or, dans une situation de course foncière, ils ne disposent pas de ce temps, l'agrandissement du troupeau coïncidant le plus souvent avec la réduction des pâturages. Dès lors, ils se sont trouvés face à un choix difficile. Confier les animaux dans d'autres *santhie*, en sachant que cet éparpillement entraînerait non seulement des pertes, mais aussi que le suivi de proximité – indispensable pour assurer l'équilibre dans le troupeau – serait défaillant ; ou alors, chose paradoxale pour des éleveurs, gérer la taille du troupeau pour être en mesure de s'en occuper. Dans un cas comme dans l'autre, le développement des troupeaux ne pouvait plus se faire de manière équilibrée.

Ces problèmes ont rendu difficile l'accumulation avec l'élevage et poussé les Toucouleur à renoncer de plus en plus à leur choix de départ pour l'arachide. La gestion des troupeaux n'est pas une mince affaire pour les éleveurs. En effet, du fait de la constitution des troupeaux – existence de plusieurs co-proprétaires –, leur gestion est en grande partie fonction de la nature des relations qu'entretiennent ces derniers.

Pratique de l'élevage dans la forêt : les arachidiers cachent-ils leur jeu ?

Alors que les mares disparaissent et que les espaces pastoraux ne cessent de diminuer, les arachidiers prennent le chemin inverse des Toucouleur : ils s'investissent de plus en plus dans l'élevage. Pour comprendre leur logique et lever ce qui peut apparaître comme un paradoxe, il convient d'examiner un certain nombre de questions. Quels sont les processus de constitution et de gestion des troupeaux ? Quelle est la place de l'élevage dans leurs schémas productifs et, de manière plus générale, dans leurs stratégies économiques ?

En venant dans la forêt, certains migrants wolof avaient déjà un petit troupeau ou quelques têtes de bétail. Le chef de *santhie* de Fass est venu avec une quarantaine de têtes, celui de Yédoulaye avec une vingtaine, celui de Médina Passy, plus d'une soixantaine. Toutefois, la trypanosomiase qui sévit dans la zone du Fouladou en a décimé une partie ou la totalité (cas du chef de *santhie* de Yédoulaye). Au fil des années, on a alors assisté à un processus de (re) constitution des troupeaux, qui se traduit par la ré-injection d'une partie des bénéfices tirés de l'arachide dans l'achat de bétail. Si les chefs de *santhie/borom barké* n'éprouvent pas de difficultés à constituer un troupeau, il n'en va pas de même des « migrants sans moyens » : l'acquisition de la première génisse constitue toujours un événement, car elle traduit la réalisation de bénéfices avec l'arachide. Elle est également perçue comme une récompense des efforts fournis pendant une, deux ou trois campagnes. Un paysan de Touba Tiéckène ne manque pas de souligner :

« Parmi les bienfaits que procure l'arachide, il y a la possibilité de constituer un troupeau : pour avoir un troupeau, il faut de l'argent, et pour avoir de l'argent, il ne faut pas négliger l'arachide, il faut même la chérir » – (...) *Guerté moniou meuna maye guette, fonque ko mo niou ware* (...) (août 2001).

La taille des troupeaux est très variable. Les chefs de *santhie/borom barké* disposent de troupeaux trois à quatre fois plus nombreux que ceux des « migrants sans moyens » (tabl. 4).

Tabl. 4 –
Troupeaux de quelques
arachidiers : structuration,
constitution et différenciation.

« Gestionnaire du troupeau »	Taille du troupeau (têtes)	Ndama	Waralé	En propre	Durée de la constitution (en année)
C.s. de Touba Tiéckène	180	110	70	110	15
C.s. de Fass Ndienguène	273	113	160	165	10
C.s. de M. Passy	287	205	82	225	10
C.s. de D. Pakathiar	230	150	80	205	15
B. barké (D. Salam)	263	185	78	200	13
B. barké (M. Mandakh)	170	95	75	100	20
Mig. s. moy. (F. Mbayène)	48	29	19	25	18
Mig. s. moy. (T. Tiéckène)	77	42	35	51	10
Mig. s. moy. (Yédoulaye)	54	39	15	30	12
Mig. s. moy. (T. Kélimane)	33	19	14	22	9
Mig. s. moy. (M. Mandakh)	63	36	27	49	14

Source : enquêtes personnelles, 1998-2001 ; avec l'aide des encadreurs de la Novasen et d'Ibrahima P., « le vétérinaire ».

N.B. Malgré les recoupements et les vérifications que nous avons effectués, nous tenons à signaler que ces chiffres comportent une marge d'erreur. Les propriétaires n'aiment pas donner le nombre exact de têtes, « ça porte malheur » disent-ils. De même, il ne faut pas s'aventurer à en faire le décompte, au risque de déclencher leur colère. Nous en avons fait l'expérience à Darou Pakathiar et à Médina Passy.

Dans les troupeaux bovins on distingue essentiellement des ndama (race locale, de petite taille ; il s'agit d'une race trypano-tolérante, leur poids est de 300 kg environ) et des waralé (issus du croisement entre gobra et ndama ; leur poids est de 400 kg environ). La proportion de ndama dans les troupeaux confirme que l'acquisition s'est faite sur place – dans une large mesure. La constitution des troupeaux a été plus rapide chez les chefs de *santhie/borom barké*. C'est dans les marchés aux bestiaux que les animaux sont achetés. Selon la race et l'âge, les prix sont nettement différents : pour un gobra de 3 ans par exemple, la fourchette varie entre 180 000 et 230 000 F CFA ; pour une vache ndama de 2 à 3 ans, le prix va de 70 000 à 100 000 F CFA.

Il est rare de voir un troupeau bovin qui appartient à une seule personne. Cela est moins vrai pour les troupeaux de petits ruminants, en nombre moins important certes, mais on en trouve aussi dans les *santhie* ; les animaux sont également achetés au marché.

On note une pratique fréquente du « confiage » et du « placement ». J.-P. DUBOIS et J. HUGUENIN (1999 : 435) font bien la distinction entre le confiage et le placement. La première notion « est une pratique qui consiste à faire garder un animal ou des animaux par une personne qui réside dans un autre carré que le propriétaire ». Par exemple, le chef

Le marché aux bestiaux
de Bureng.



de *santhie* de Touba Tiéckène a confié son troupeau à un Peul résidant à Saré Moussa Loum. J. Huguenin et J.-P. Dubois parlent de placement lorsque les chefs de carré dont le cheptel est peu nombreux « placent » leurs quelques têtes auprès de chefs de carré ou d'exploitation dont les effectifs sont plus importants.

Selon le mode d'association adopté, les centres de décision sont différents. Pour le confiage, la décision (gestion, recrutement des bergers, définition des aires de transhumance, etc.) revient presque exclusivement au propriétaire principal. Dans le placement, la décision est partagée. Chaque propriétaire de cheptel a son mot à dire dans la gestion ; cet éclatement du centre de décision ne manque d'ailleurs pas de poser des problèmes quant à la gestion technique du troupeau ; il engendre parfois de chaudes discussions entre « placeurs ».

Les chefs de *santhie* et les *borom barké* adoptent toujours le « confiage », tenant ainsi à garder le contrôle sur leurs troupeaux. Le schéma général observé chez eux est le suivant : ils recueillent les différents « placements » de leurs épouses et de leurs enfants et confient l'ensemble du troupeau à un berger peul. Par exemple, un chef de

santhie wolof gère les 53 têtes de ses quatre femmes et les 55 têtes de huit de ses enfants (les six autres n'en ont pas encore).

Chez les « migrants sans moyens », c'est le placement qui domine ; c'est ainsi qu'un « migrant sans moyens » de Fass Mbayène ne possède que 25 têtes en propre, le reste a été « placé » par des parents ou amis du même *santhie* qui détiennent en général entre 5 et 10 têtes.

Comment se font la conduite, l'alimentation et l'abreuvement de ces troupeaux ? Cette question se pose d'autant plus que bien des pâturages et des mares ont disparu : on n'est pas loin de la situation étudiée par André LERICOLLAIS et Adama FAYE en 1993, à propos du Pays serer, dans un article au titre évocateur, « Des troupeaux sans pâturages (...) ». Pour suppléer au manque de pâturages et de mares dont ils sont en grande partie responsables, les arachidiers utilisent des stratégies variées, dont l'efficacité est fonction des possibilités financières de chacun. Ils utilisent de plus en plus ce qu'ils appellent « *sawo yu bess yi* » (les nouveaux pâturages) ; les troupeaux sont laissés libres de la mi-janvier à la fin du mois de mai ; ils divaguent dans les champs et se nourrissent de fanes d'arachides et de paille de mil. C'est donc dans l'utilisation de plus en plus poussée des résidus de récolte que se trouve la clé de leur stratégie. Elle est d'autant plus efficace que ces résidus ont une haute valeur fourragère. A. LERICOLLAIS et A. FAYE (1993 : 182) ont estimé la récolte de fanes d'arachides à 1,5 t/ha à raison de 450 UF (unité fourrage) par tonne et la récolte de paille de mil et de sorgho à 3 t/ha pour une production de 240 UF par tonne. En revanche, pour la jachère, la récolte de foin est estimée à 0,8 t/ha, donnant 300 UF par tonne, soit 33,5 % de moins que la fane d'arachide par exemple. Avec une production suffisante en arachide et en mil, « les nouveaux pâturages » des arachidiers permettent de nourrir les troupeaux pendant une bonne partie de la saison sèche.

Pendant cette période, leur abreuvement constitue un autre problème auquel les arachidiers essaient de trouver des réponses en multipliant les abreuvoirs en bordure des puits. Signes éloquentes de cette nouvelle option, les propos de ce (néo) éleveur de Darou Salam : « On ne peut plus compter sur la nature seulement ; les aléas climatiques nous ont appris à faire preuve d'imagination » (août 2001). Beaucoup d'autres arachidiers militent dans leurs *santhie* respectifs pour la création de nouveaux puits et la multiplication des abreuvoirs ; d'autres encore recrutent des saisonniers essentiellement préposés à l'abreuvement du troupeau pendant la saison sèche. Toutefois, des problèmes d'eau ne manquent pas de se poser dans des gros *santhie* comme

Médina Mandakh ou Touba Tiéckène, du fait de la double pression des hommes et du bétail sur la ressource.

Durant l'hivernage, les troupeaux sont quasiment entraînés vers les seuls *ndiap* de leurs propriétaires. Naît ainsi un système de pacage, les deux ou trois bergers recrutés ayant comme consignes de surveiller les animaux. Ceux qui n'ont pas de *ndiap* (ou pas assez) n'hésitent pas à payer les bergers plus cher pour qu'ils aillent chercher des pâturages de plus en plus loin. C'est ainsi que certains dirigent leurs troupeaux vers la forêt voisine de Guimara. La rémunération des bergers se fait selon des modalités variées. Certains choisissent d'être payés en nature (récupération du lait) ; c'est le cas des Peul le plus souvent. D'autres, des Wolof essentiellement (recrutés pour abreuver les animaux pendant la saison sèche), signent un contrat dont le montant varie entre 75 000 et 90 000 F CFA, ou sont payés entre 500 et 700 F CFA par tête. Compte tenu de l'importance de leurs troupeaux, les *borom barké* en recrutent davantage pour une meilleure canalisation des animaux et un renforcement de la surveillance. La nuit, les parcages sont effectués en bordure de la concession, dans les champs de cases.

L'importance croissante que les Wolof accordent à l'élevage tient au rôle que joue cette activité, aussi bien dans la concession que dans les exploitations.

Dans les exploitations, car les arachidiers ne perdent pas de vue la nécessité de recourir à la culture attelée pour conduire les travaux. En plus de l'élevage bovin (qui permet de disposer d'animaux de traction et de fumure), l'élevage équin se développe également.

Dans la concession et dans l'économie familiale, le rôle de l'élevage n'est pas négligeable, d'abord par la production de lait frais (qui peut être transformé en lait caillé) et de viande. Mais plus encore, la possession d'un troupeau permet aux arachidiers de disposer d'une certaine sécurité financière pour engager des dépenses imprévues ou prévues (acheter ou réparer du matériel agricole en plein hivernage, payer les saisonniers engagés si les résultats de l'hivernage ne sont pas satisfaisants, effectuer diverses dépenses pour la concession, etc.).

C'est ainsi qu'en 1998, le chef de *santhie* de Touba Tiéckène a vendu quelques têtes pour achever la construction de sa maison « en dur » ; en 1999, celui de Médina Passy en a fait de même pour les travaux de réfection du puits ; pour « saisir une occasion » (achat d'une voiture dont le prix était abordable), le chef de *santhie* de Darou Pakathiar a également déstocké une dizaine de têtes.

À travers ces exemples, on mesure tout le sens d'une expression fréquemment utilisée en milieu paysan : « Le troupeau est la banque des pauvres. » On retrouve par ailleurs, un des aspects essentiels de la complémentarité économique agriculture-élevage, soulignée par Étienne LANDAIS et Philippe LHOSTE (1990 : 226) – pour rompre avec le modèle technicien – : « (...) Les années fastes sur le plan agricole sont des périodes de capitalisation au niveau des troupeaux, les années défavorables, des périodes de déstockage. (...) Le balance-ment qui s'opère ainsi selon les années entre les recettes de l'élevage et celles de l'agriculture atténue fortement la variabilité interannuelle, qui s'exprime surtout au niveau des cultures. Cette stratégie contribue efficacement à stabiliser les revenus monétaires ». Étienne Landais et Philippe Lhoste « apportent » ainsi la réponse à ce paysan de Touba Kélimane qui s'étonnait de la santé financière des *borom barké* et de la plupart des chefs de *santhie*, alors que les récoltes n'avaient pas été exceptionnelles quand la Novasen a décidé de se retirer de la forêt en 1999-2000. En opérant un déstockage de leurs troupeaux, ils sont ainsi arrivés à atténuer fortement les conséquences d'une année difficile sur le plan agricole.

« L'arachide est le père, l'élevage est le fils ; quand le père a des problèmes financiers, il sollicite l'aide de son fils », a affirmé un migrant, grand arachidier et grand éleveur à Darou Salam. Nous n'aurions pas pu trouver meilleure formule. Avec cette métaphore tirée de la relation filiale, il résume de manière remarquable le lien fondamental entre l'agriculture et l'élevage en milieu saloum-saloum. Autrement dit, travailler à l'élevage, c'est aussi soutenir l'agriculture, c'est travailler à la pérennisation de l'exploitation tout court. Le rôle de régulateur de l'économie familiale que joue l'élevage vient du fait qu'il offre toujours des « solutions » en cas de besoins urgents d'argent ou de nourriture. Étienne LANDAIS et Philippe LHOSTE (1990 : 226) l'expriment bien lorsqu'ils qualifient l'élevage de « véritable réserve monétaire et alimentaire sur pied ».

Si, comme l'affirme Claude RAYNAUT (1997 : 153), « les exemples d'une pratique poussée de l'élevage par les agriculteurs – et a fortiori de son association systématique avec les activités pastorales – demeurent exceptionnels », on peut dire que, dans la forêt de Pata, l'intégration qu'opèrent les migrants – les *borom barké* et les chefs de *santhie* tout au moins et toutes proportions gardées – représente une exception de plus. En revanche pour la grande majorité des « migrants sans moyens », l'association agriculture-élevage est moins opératoire ;

il existe encore beaucoup de difficultés dues au manque de résidus de culture, inhérent à la taille de leurs champs, et aux quantités d'arachides cultivées, dont dépend l'importance de la fane.

En réussissant à constituer des troupeaux, des centaines d'arachidières rivalisent aujourd'hui avec les Toucouleur – du point de vue de l'importance des troupeaux seulement car, dans la pratique de l'élevage, ces derniers sont plus aguerris. Les *santhie* wolof comme Touba Tiéckène ou Médina Mandakh comptent plus de troupeaux – depuis la fin des années 1990 –, que Saré Yoro Sy, jusqu'alors en tête.

Les limites de l'assimilation entités ethniques/pratiques agraires

Avec cette uniformisation progressive des pratiques agraires, on peut s'interroger, de manière plus générale, sur la pertinence de l'assimilation fréquente entre mode d'utilisation de l'espace et appartenance ethnique – perspective d'analyse qui a sous-tendu de nombreux travaux sur le milieu rural africain.

Dans la forêt de Pata, les stratégies plus « payantes » des Wolof – effectuer des défrichements rapides et mettre l'accent sur la culture arachidière – ont eu une résonance sur celles des autres ethnies présentes dans la forêt : l'imitation est devenue courante. Elle s'est d'autant plus développée que les migrants sont « spontanés ». Les Toucouleur se sont de plus en plus inscrits dans les schémas agraires développés par leurs homologues dont les résultats économiques – réalisés sur le court terme – sont plus en rapport avec l'incertitude foncière qui règne dans la forêt. Dans leur majorité, les Toucouleur ne peuvent plus être considérés, sous le couvert de leur ethnie, comme des éleveurs inconditionnels, ils ont rejoint les Wolof dans leurs pratiques.

Moins que leur capacité d'adaptation acquise depuis plusieurs générations, c'est leur détermination à rivaliser avec les arachidières wolof qui surprend. Elle traduit leur volonté de se positionner en regard de l'évolution foncière dans la forêt et des aspirations à une promotion économique et sociale.

En revanche, comment interpréter les changements notoires observés chez les autochtones ? Si elle entraîne des frictions, la cohabitation

(la co-présence) de différentes communautés ethniques sur un même espace débouche également sur des processus de redéfinition des pratiques et des stratégies agraires qui concernent toutes les ethnies. Connus pour leur attachement à l'élevage, les Peul ont renoncé à beaucoup de pâturages pour ne pas renoncer à la terre ; en effet, c'est uniquement par le défrichement qu'ils sont parfois arrivés à contenir l'avancée inexorable des arachidiers sur leurs espaces. Stratégie sans doute paradoxale, mais stratégie imposée par la « bataille foncière » et qui souligne combien les bases sur lesquelles reposent les pratiques agraires – et plus généralement spatiales – peuvent être fragilisées.

Conclusion : sortir de la linéarité

Une zone de colonisation agricole constitue d'abord une arène de compétition foncière où s'affrontent des migrants et des autochtones qui n'ont ni les mêmes pratiques, ni les mêmes ambitions socio-économiques. Les conflits et les concurrences y sont des faits récurrents ; ils montrent que l'espace n'est jamais donné, il faut le conquérir. De ce point de vue, leur importance dans la compréhension de l'évolution des rapports entre les différents groupes humains en présence est indiscutable. Cependant, ils ne rendent pas compte de toutes les situations observées. Une lecture rigoureuse et complète de ces situations impose d'interroger également les dynamiques naissantes portées par les uns et les autres. Loin d'affaiblir l'analyse, le déplacement de la réflexion vers des processus qui peuvent apparaître comme marginaux mais dont la réalité est incontestable permet de l'ancrer davantage dans un schéma qui n'est pas linéaire. En effet, des changements importants se produisent, notamment par des comportements d'imitation et des relations « métissées » entre les divers groupes.

Dans les stratégies foncières et les pratiques agraires, les oppositions sont en train de disparaître, le « mixage » est aujourd'hui une réalité chez les Toucouleur et les Wolof : on a assisté à une augmentation des « néo » – néo-agriculteurs, néo-éleveurs.

Ces évolutions montrent qu'il n'y a pas « d'invariants » dans les pratiques des groupes ethniques. D'une part, elles soulignent leur capacité d'adaptation et traduisent la multiplicité et la flexibilité des

stratégies adoptées. D'autre part, elles mettent en lumière des dynamiques de (re) positionnement enregistrées dans les régions de colonisation spontanée. Celles-ci constituent un terrain privilégié pour l'observation des changements dans les pratiques des entités ethniques. Par leurs potentialités, leur situation géographique et la diversité des populations qu'elles concentrent, ces régions créent un contexte général qui influe sur les processus et les faits inédits dont elles sont le théâtre.

Une autre lecture du rapport des migrants à l'espace

Partie 4



La multiplication des concurrences et des conflits fonciers dans la forêt et leur âpreté traduisent un fait indéniable : l'importance accordée – par tous les migrants – à un facteur de production qui permet une promotion économique et sociale, sans compter sa valeur patrimoniale : la terre. Aussi, la volonté de conquérir, de mettre en valeur de nouvelles terres constitue-t-elle depuis toujours l'un des symboles forts de l'attachement des paysans saloum-saloum à l'arachide. Toutefois, ils font eux-mêmes un constat lucide de la situation foncière : « La forêt de Pata sera bientôt comme le Saloum », affirment tous les migrants qui ne peuvent plus élargir leurs superficies sans empiéter sur le champ d'un autre. En effet, outre un environnement de la production de plus en plus difficile, souligné à l'unanimité, tous ont conscience que la terre, qui représentait jusqu'à une période récente une ressource « gratuite » et dont ils tiraient largement profit, diminue de plus en plus. Autrement dit, la solution extra-territoriale qu'ils ont trouvée pour résoudre la saturation des terres au Saloum ne vaut que sur le court ou moyen terme : le renouvellement des zones de production sera de moins en moins possible dans les années à venir. Déjà, les fortes inégalités foncières enregistrées dans la forêt ne laissent pas de doute sur les problèmes fonciers à venir ; si la conquête de vastes superficies est importante pour la réalisation du projet migratoire, celui qui n'en a pas (ou qui n'en a pas suffisamment) est-il condamné ? La lecture de l'attachement des paysans à l'arachide doit-elle se faire selon ce seul « prisme » ? Répondre à ces questions sur la base des critères d'accumulation foncière uniquement, c'est oublier que les migrants vivent aussi dans un espace désormais élargi. Il faut prendre en compte cette donnée et évaluer dans quelle mesure leur rapport à l'espace migratoire – c'est-à-dire la manière dont ils le vivent, le pratiquent, l'investissent, se le représentent – traduit une forme d'attachement à la culture de l'arachide ou leur permet de s'inscrire dans d'autres activités productives.

Du Saloum à la forêt de Pata : un élargissement de l'espace de vie

À propos du concept de migration, Jean-Paul THUMERELLE (1986 : 25) souligne : « Il exclut toute forme de mobilité habituelle et tout mouvement de va-et-vient entre deux lieux. Il implique une résidence et un changement de lieu de résidence ». Sans remettre en cause cette définition, on peut toutefois préciser que son caractère synthétique lui confère une certaine limite. Par exemple, si elle s'applique aux émigrés soninké originaires de la Haute-Vallée du fleuve Sénégal et installés en France, on ne peut pas en dire autant des migrants saloum-saloum. Dans le premier cas, la distance – 4 300 km – interdit tout va-et-vient entre la région d'arrivée et celle de départ. Dans le deuxième cas, la proximité de l'espace de départ et d'arrivée – moins de 100 km – change les termes de l'analyse et interroge, de manière plus générale, la conception traditionnelle de la migration, un départ et une arrivée. En effet, lorsque le paramètre de la proximité est pris en compte, l'idée de changement de résidence devient moins prégnante, et apparaît avec plus d'évidence le fait que le rapport des hommes à l'espace est de moins en moins défini par un seul lieu. Avec ce parti pris théorique, nous envisagerons la migration des Saloum-Saloum comme un élargissement de leur espace de vie, espace éminemment flexible qui réfère à la quotidienneté changeante des individus.

Être présent dans les deux pôles de l'espace migratoire

En seulement quelques années de migration, certains migrants ont réussi à accumuler d'importantes sommes d'argent. Il ne faisait pas de doute aux yeux de leurs parents restés au Saloum que les conditions de production étaient nettement meilleures dans la forêt. Toutefois, ils avaient aussi conscience que les départs ne pouvaient pas concerner tout le monde. Ainsi, le schéma migratoire adopté consistait (le plus souvent) à scinder la famille en deux. Ce schéma est lié d'abord au coût de la migration. Pour une famille de 10 personnes, le budget du voyage – transport des personnes et des bagages – et l'installation dans la forêt s'élevait à 170 000 F CFA en moyenne au milieu des années 1990. Près de 90 % des candidats au départ ont eu du mal à le boucler. D'ailleurs, quelques-uns ont pris des risques : ils ont loué un camion pour transporter leurs bagages sans en avoir les moyens. Arrivés à Pata, ils ont fait une quête auprès des *santhiane* pour payer le camionneur.

Le choix migratoire des Saloum-Saloum tient également à la nécessité de sauvegarder le patrimoine familial, représenté par la concession et les champs, hérité du père ou du grand-père. Les chefs de famille ont été obligés d'opérer des choix pour trouver une ou des solutions intégrant les deux espaces. En grande partie polygames, ils ont ainsi fait venir une ou deux épouses. Sachant que les conditions d'installation allaient être difficiles, l'épouse qui avait des enfants en bas âge restait au Saloum ainsi que la première épouse et deux ou trois enfants capables d'assurer correctement les travaux champêtres. Ces difficultés sont liées au fait que les migrants ont investi un milieu totalement inconnu, infesté de mouches tsé-tsé. Certains trouvaient difficilement le sommeil, angoissés par la solitude ou la précarité, dans une forêt alors très peu anthropisée et où la prolifération des moustiques a entraîné beaucoup de cas de paludisme.

La migration des Saloum-Saloum ne traduit donc pas une initiative individuelle, mais s'intègre dans une stratégie familiale. En effet, la concession du Saloum relève toujours de la responsabilité du migrant. Le groupe familial n'en reste pas moins uni malgré son implantation dans deux espaces. C'est ainsi qu'en 1998, les migrants ont aidé leurs parents qui avaient du mal à trouver des semences au Saloum ; sur les 2 000 tonnes distribuées par la Novasen dans la zone du Fouladou en général et dans les *santhie* de la forêt en particulier, une partie a été

transférée dans les villages de départ. De même, à la fin de la campagne, une partie de la récolte y a été acheminée, pour permettre au reste de la famille d'assurer convenablement ses besoins en nourriture.

Avoir un champ ici, un autre là-bas, une concession ici, une autre là-bas, une femme là, des parents ici et là sont autant de réalités qui n'ont pas permis aux migrants de mettre une croix sur leur espace de départ ou de fonder tous leurs espoirs sur l'espace d'arrivée. En renonçant à ce choix, les migrants ont décidé de pratiquer les deux espaces : les visites au Saloum ont pris plus d'importance. En effet, ils ne veulent surtout pas donner l'impression de prendre quelque distance vis-à-vis de leurs parents et de leurs villages. La réussite de la plupart d'entre eux n'a en rien entamé l'intérêt qu'ils portent à la consolidation des liens de parenté. Ils continuent à participer aux différentes cérémonies familiales dans leurs villages. Les rencontres religieuses constituent également d'autres grandes occasions d'aller au Saloum : ils les manquent rarement ; les marabouts restés au Saloum tiennent à ce que les disciples leur témoignent reconnaissance et aident à l'organisation des manifestations religieuses (*magal, zierra, gamou, nouyo*). Toutefois, plus que ces aides, la présence physique revêt une importance primordiale aux yeux des marabouts.

Les migrants font donc le trajet Pata-Saloum ou vice-versa plusieurs fois dans l'année : *Yone wi moque na*, disent-ils, « le chemin est suffisamment emprunté ». Avec la permanence des voyages, leur migration se joue sur la totalité de l'espace migratoire.

Arrivée des passagers pour la traversée du fleuve Gambie avec le bac de Farafenni. On voit ici un berger qui essaie de canaliser les ânes.



Gare routière de Soma, située à 15 km du bac. C'est ici que les Saloum-Saloum prennent un mini-car pour aller à Bureng.



Arrivée de migrants à Bureng. Ils viennent de descendre du mini-car (à gauche) et s'approprient à prendre une charrette pour aller dans la forêt.



On aurait pu penser que la Gambie constituerait un obstacle à cet espace pensé sous forme de *continuum* par les migrants. Il n'en est rien. Qu'elles soient familiales, sociales, culturelles ou économiques, des relations ont toujours existé entre les deux pays en général, entre le Saloum et le nord de la Gambie en particulier. On rencontre des Gambiens dans la quasi-totalité des *santhie* de la forêt, selon des proportions plus ou moins importantes ; ils ont été d'ailleurs les tout pre-

miers migrants à investir la forêt. En effet, plusieurs disciples gambiens du marabout fondateur de Médina Mandakh se sont installés dès la création du *santhie* en 1978. Par la suite, une filière migratoire gambienne s'est développée ; venus de Bati Ndar, Bati Kaye, Kaour, Mamu Fana ou Panthiang, ces migrants connaissent parfaitement le Saloum, pour y avoir effectué des séjours répétés (relations de parenté, fréquentation des marchés hebdomadaires, visites à leurs marabouts). Ces migrants gambiens représentent aujourd'hui une communauté importante à Médina Mandakh (29 % de la population).

Le nombre de Saloum-Saloum ayant séjourné en Gambie est encore nettement plus important. En premier lieu, les chefs de *santhie* des deux grands villages toucouleur s'étaient installés pendant plus de quinze ans en Gambie. L'essentiel des migrants de ces villages sont des Sénégalais dont la trajectoire migratoire a été marquée par un très long « transit » par la Gambie, dans les villages de Bati Mamu Fana, Diokoul Niamina, etc. Le chef de *santhie* de Saré Moussa Loum les considère comme partie intégrante du Saloum « située en Gambie » du fait de leur proximité avec les villages traditionnels toucouleur et de l'importance des Saloum-Saloum qui y vivent. Certains y ont trouvé leurs épouses, d'autres y ont construit leurs maisons, scellant ainsi des liens forts avec ce pays.

Dans l'imaginaire de beaucoup de Saloum-Saloum, le Saloum déborde des seules limites du Sénégal, il se prolonge aussi dans certains villages gambiens. En effet, beaucoup revendiquent, à leur manière, la double nationalité : les Saloum-Saloum ayant longtemps séjourné en Gambie ne perçoivent pas ce pays comme un territoire qui leur est étranger. Les migrants gambiens n'ont pas une perception différente de leurs homologues ; ils ne se considèrent pas comme des étrangers en terre sénégalaise. Ils se nomment Diop, Ndiaye, Cissé, etc. (seule l'orthographe change) ; ce sont les mêmes patronymes qu'on retrouve aussi chez les Saloum-Saloum.

Au total, 36 % des migrants sont des Gambiens ou ont séjourné pendant au moins quelques semaines dans ce pays. Comme l'a souligné Olivier BARBARY (1994 : 142) : « Malgré les frontières actuelles, la Séné-gambie demeure, à beaucoup d'égards, un espace intégré ». Le brassage entre les Saloum-Saloum et les Gambiens ne date pas d'aujourd'hui ; pendant les périodes pré-coloniale et coloniale par exemple, les villages gambiens proches de la frontière ont accueilli des milliers de paysans du Saloum fuyant les guerres fratricides et les razzias. Lorsque le calme est revenu au Saloum, beaucoup de familles ont

choisi de rester dans leur village d'accueil. Depuis ce temps, ces villages comptent de nombreux Saloum-Saloum. En 1976, 26 villages frontaliers qui appartenaient officiellement au Sénégal ont été cédés à la Gambie à la suite d'accords gouvernementaux. Dans quelques villages de sa partie nord, la Gambie peut donc être considérée comme un prolongement du Saloum. Il n'y a pas de frontière linguistique (au niveau des langues nationales) ou culturelle entre les deux pays.

Toponymie et organisation spatiale des *santhie*

Manifestation d'une certaine emprise spatiale, nommer un lieu, c'est aussi un acte essentiel dans le processus d'appropriation d'un espace. Pour des migrants spontanés, le fait de donner un nom à un lieu n'est pas anodin. Au contraire, il s'agit d'un acte qui identifie et distingue le lieu par rapport au reste de l'espace et aux yeux des autres migrants.

Les noms donnés aux différents *santhie* ne sont jamais sans signification. Ils permettent de lire les appartenances ethnique et confrérique des migrants.

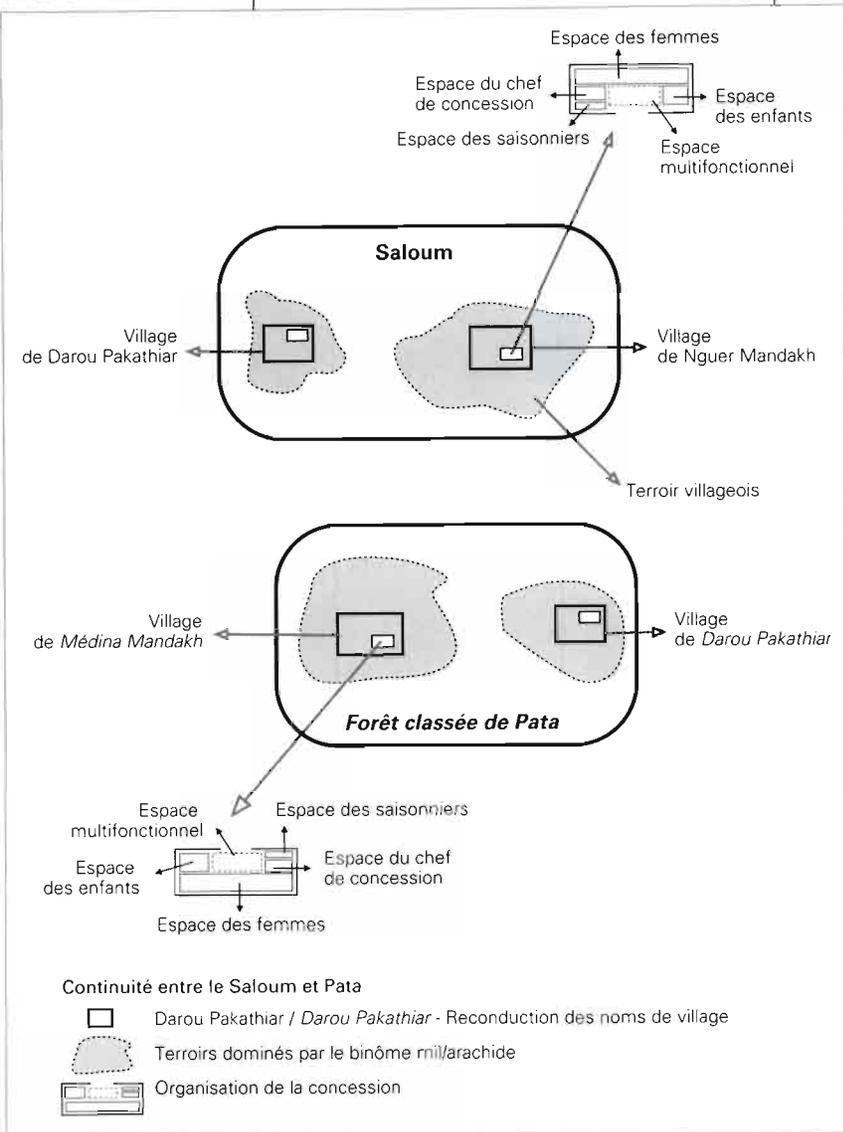
À Pata, les trois quarts des noms de *santhie* réfèrent à la région de départ. La reproduction de la même toponymie traduit la volonté des migrants de marquer leur attachement à leurs villages d'origine. Cette référence au Saloum a été particulièrement mise en exergue avec la création, dans la partie nord-ouest de la forêt, et dans la même configuration à peu près, de trois *santhie* qui portent le nom de villages situés côte à côte au Saloum : Touba Kélimane, Santhie Dimb et Minna.

Avec la reconduction du même nom, les bases d'une re-production territoriale sont ainsi jetées (fig. 24). À travers la dénomination des *santhie*, c'est aussi l'identité saloum-saloum qui est cultivée et entretenue. On retrouve cette même volonté dans l'organisation spatiale de la concession ; celle-ci est considérée comme « ce territoire, à la fois racine et rhizome, unique et multiple, singulier et reproductible » (DI MÉO, 1998 : 97).

La volonté de construire Pata à l'image du Saloum apparaît aussi dans le dessin des *santhie* et l'emplacement des équipements collectifs. Au centre de la plupart des *santhie* wolof, on remarque trois lieux à la fois pratiques et symboliques : le *penc*, le puits et la mosquée.

« *Un lieu peut donc donner à voir et amener à la conscience d'autres lieux évidemment absents (...). Par [un] jeu d'évocation iconographique ou allégorique, les significations semblent se jouer des distances et des échelles géographiques* »
DEBARBIEUX
(1995 : 97-98).

Fig. 24 –
Le territoire des migrants :
un et indivisible.



Le *penc* est un élément important dans l'organisation spatiale ; c'est là que prend racine le *santhie*. Il est construit avec quatre piquets qui soutiennent des troncs d'arbres. L'arbre attenant au premier *penc* est souvent majestueux et très pourvu en feuillage. Sa dimension et sa hauteur sont variables. Il sert de « grand-place », où les *santhiane* se retrouvent souvent pour discuter à la sortie de la prière, après une journée de tra-

vail dans les champs, etc. Dans un *santhie*, il y a toujours plusieurs *penc*, mais le premier se reconnaît à son emplacement central. Une telle position en fait un lieu de rencontre privilégié pour les hommes.



Le *penc* de Médina Mandakh : c'est de là qu'est parti le processus de colonisation de la forêt.

Le puits est l'une des premières préoccupations des fondateurs ; il est primordial dans les zones de colonisation agricole (à la fois pour les colons et le bétail). Les puits sont creusés dans les manteaux gréseux du Continental Terminal qui traversent la région du Fouladou ; ils ont une profondeur qui varie entre 30 et 45 m, pour un diamètre de 1,5 à 2,5 m. La construction d'un puits coûte entre 300 000 et 500 000 F CFA en moyenne. Parfois, la facturation est de 5 000 F CFA par mètre creusé. Compte tenu de la taille des *santhie*, les puits sont largement insuffisants et l'eau constitue l'un des problèmes majeurs auxquels sont confrontés les migrants, surtout en saison sèche. En effet, la forte fluctuation du niveau d'eau rend problématique leur utilisation permanente par les populations – pour les femmes, la corvée de l'eau commence aux aurores et se prolonge jusque vers 22 heures – et pour l'abreuvement des troupeaux. Financé par le fondateur du *santhie* le plus souvent, le premier puits est toujours construit au centre du *santhie*, non loin du *penc* et de la mosquée.

Le premier puits
de Médina Mandakh.



À Touba Tiéckène en revanche, le premier puits a été construit avec les cotisations données par les migrants. Ici c'était possible, car dès la première année, le *santhie* a accueilli 60 chefs de concessions. Dans d'autres *santhie* le fondateur était au départ, soit seul avec sa famille, soit avec peu de monde ; pour concrétiser la création du *santhie*, il a été obligé de prendre en charge la construction du puits.

La mosquée est le troisième équipement caractéristique dans les *santhie*. Son implantation a consolidé l'assise des migrants : dans un pays largement musulman où les marabouts tiennent un rôle considérable, il ne viendrait à l'idée d'aucune autorité de faire détruire ce lieu de culte appelé aussi en wolof *négou yalla* : « la maison de Dieu ». Les travaux pour la construction du puits peuvent être interrompus, le *penc* peut être détruit, mais qui oserait s'attaquer à une mosquée ?

Les migrants l'ont bien compris. Aussi s'affairent-ils activement à sa construction, quelques jours après leur installation. Son édification marque véritablement le début de l'installation, car elle devient une sorte de garantie contre le déguerpissement. Chaque *santhie* dispose de sa mosquée.

La forêt compte trois grandes mosquées : Médina Dinguiraye, Yédoulaye, Fass Ndienguène. Celle de Médina Dinguiraye est la plus majestueuse de toutes, elle est en dur et dispose d'une clôture. Le financement a été apporté par l'un des frères du fondateur qui vit en Europe. Pour celle de Fass Ndienguène (en dur aussi), c'est le chef de *santhie* qui a assuré les trois quarts du financement et le reste a été complété par les cotisations des *santhiane*. Celle de Yédoulaye a un toit en zinc, elle a été construite sur le même modèle que les petites mosquées, à la suite des diverses contributions volontaires apportées par les habitants. Le vendredi ou à l'occasion des fêtes musulmanes, les grandes mosquées attirent des centaines de migrants.

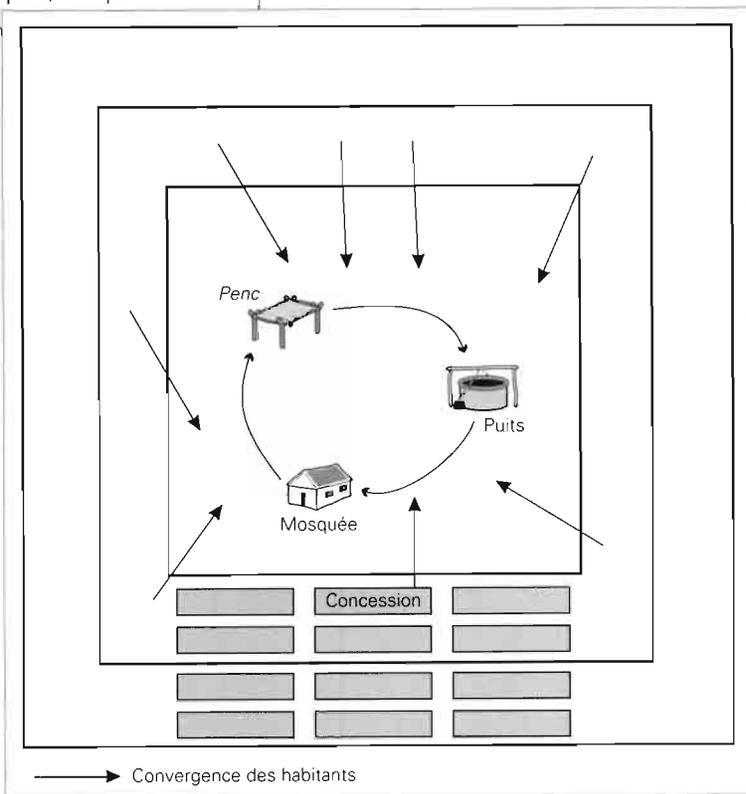
Ces trois équipements collectifs sont au cœur de la constitution du *santhie*. Articulés en permanence par les migrants au travers de leurs pratiques quotidiennes, ils ont une réelle fonction territorialisante (fig. 25). D'ailleurs, dans de nombreux villages du Saloum créés par les parents ou grands-parents des migrants, ils occupent la même position centrale.

Le nombre de pieds de *Cordyla pinnata* est une autre caractéristique marquante du *santhie*. Très appréciées des Saloum-Saloum, les gousses de cet arbre appelées aussi « viande des Saloum-Saloum » sont utilisées dans la préparation du couscous. On remarque également dans le *santhie* des équipements associés à l'arachide : *secco* (hangar pour stocker l'arachide), ponts-bascules, machines de criblage ou d'extraction de l'huile d'arachide, etc.

La mise en place de ces repères souligne toute l'importance que les migrants accordent aux marqueurs spatiaux et identitaires définis par Guy Di MÉO (1998) comme « des réalités tangibles, quotidiennement repérables au gré des pratiques de l'espace, susceptibles de nourrir un minimum d'identité territoriale ».

La continuité entre le Saloum et le Pata est perceptible à travers un autre fait majeur. Au début de la migration, rares étaient les familles qui voulaient inhumer leurs parents à Pata. Dans les années 1980, les migrants se représentaient la forêt comme une étape dans leur trajectoire migratoire, comme un territoire où ils n'arriveraient pas à se fixer, comme un simple espace propice à mettre en valeur. Dans les années 1990, ces positions ont été revues : la forêt n'est plus perçue comme un « espace étranger » ; progressivement, les migrants ont pris leurs repères dans les *santhie* et donné de Pata une image qui leur est familière, celle du Saloum ; la création d'un cimetière dans chaque *santhie* en est l'illustration la plus parfaite. Cet acte témoigne de la volonté des migrants d'investir leur nouvel espace de sens, il marque un désir d'appropriation

Fig. 25 –
 Le trinôme *penc*,
 puits, mosquée.



plus forte. La relation à l'espace n'est plus fondée sur la matérialité ou l'exploitation ; l'immatériel, le symbolique, la mémoire des migrants y ont aussi pris place. Une telle évolution souligne que Pata a été définitivement adoptée par les Saloum-Saloum.

Dynamiques agraires du Saloum à la forêt

Avec l'habiter, la mise en valeur de l'espace constitue un autre axe fort de l'appropriation de la forêt. La question qui se pose est celle de savoir si les migrants ont adopté d'autres schémas agricoles ou s'ils sont restés dans les mêmes qu'au Saloum.

La structure des exploitations agricoles

Outre le chef de concession qui a en la charge, l'exploitation agricole chez les Saloum-Saloum correspond à la concession ; elle concerne donc tous les actifs qui y résident. Chaque année le chef d'exploitation évalue les superficies disponibles (compte tenu des nouvelles défriches, des parcelles à rendre, etc.). S'il n'y a pas assez de terres pour tous les membres de l'exploitation (certaines années le nombre d'actifs peut augmenter : arrivée d'une nouvelle épouse, d'un neveu, retour d'un fils, etc.), il sollicite d'autres chefs d'exploitation pour leur en emprunter. S'il ne trouve pas des parcelles « additionnelles » par emprunt, il peut passer par le *ndiende* (appropriation par achat d'une terre auparavant défrichée) pour opérer une répartition équitable. Au terme de cet « état des lieux » et des réajustements apportés, il procède à la répartition des terres. Chaque actif reçoit un lopin. Cependant, il n'y a pas d'affectation une fois pour toutes ; suivant les années, les cultures pratiquées et la taille de la famille, les parcelles attribuées changent, leur localisation aussi.

Il n'y a pas de critères explicites qui régissent la répartition des terres, si ce n'est l'appartenance à l'exploitation. Toutefois, un chef d'exploitation de Diokoul Mbelbouck (Saloum) souligne : « Les performances antérieures enregistrées par les actifs, le respect des règles établies par le chef d'exploitation au début de chaque campagne (sérieux dans le travail, bonne utilisation et entretien du matériel agricole, etc.) entrent en ligne de compte » (février 1999). Autrement dit, s'il est tenu d'attribuer des terres à chaque actif, le chef d'exploitation se réserve le droit de choisir les parcelles de chaque actif. La taille et la qualité des champs attribués ne sont pas les mêmes pour tous. Par exemple, la dernière épouse disposera d'un champ bien placé, le plus souvent mitoyen de ceux de son mari, alors que le moins obéissant des enfants aura un champ de qualité assez médiocre et loin de la concession familiale.

C'est le chef de concession qui gère les terres, il dispose d'un *momél* (appropriation à la suite d'un défrichement ou d'un héritage). Si, dans la forêt, ce droit est acquis surtout par défrichement, au Saloum en revanche, l'héritage est largement présent. Les chefs d'exploitation de Pata disposent donc de plus grandes superficies que ceux du Saloum : 8,5 ha contre 3 (tabl. 6 annexes).

Cette inégale disponibilité en terres se ressent dans leur répartition entre les actifs du Saloum et ceux de Pata. En moyenne, 1 ha pour les

femmes de Pata mais 0,6 pour celles du Saloum. Ici ou là, les terres données aux enfants varient suivant leur statut ; les enfants mariés disposent de plus de terres que ceux qui ne le sont pas. Les droits auxquels ils peuvent accéder sont aussi différents. Les enfants mariés (chefs de ménage) qui restent chez leur père disposent également des moyens de production de celui-ci. Avec le changement de statut matrimonial, ils ne sont ni *sourga*, ni chef d'exploitation mais dans le *botou*, c'est-à-dire soutenus par leur père, pour ce qui concerne le matériel agricole ou l'allocation des parcelles. En effet, le départ de la concession familiale équivaut à l'indépendance économique, il ne se fait pas immédiatement après le mariage, d'autant plus que celui-ci occasionne beaucoup de dépenses. Les enfants mariés préfèrent rester encore quelques années chez leur père avant de passer du statut de *borom ndiel* (chef de ménage) à celui de *borom keur* (chef d'exploitation). Avec la stratégie du *botou*, ils ont droit au *momèl*, au *ndogal* (prêt d'une parcelle pour une durée déterminée) ou au *ndink* (prêt d'une parcelle pour une durée indéterminée).

En revanche, seuls les deux derniers types de droits s'ouvrent aux enfants dépendants et aux femmes. Dans la forêt de Pata, la pratique du *ndink* est fréquente ; elle repose avant tout sur une relation de confiance entre paysans. Sa fréquence tient au fait que les paysans qui défrichent de grandes superficies en confient une partie à la parenté proche avant qu'elles ne fassent l'objet d'autres convoitises.

Au Saloum comme à Pata, les chefs d'exploitation possèdent des champs plus importants que les autres membres de l'exploitation (qui obtiennent leur terre par *ndogal*, pour la plupart). Cette allocation disproportionnée des terres vient du fait que le chef d'exploitation joue un rôle prééminent dans la gestion des terres et des besoins vivriers de la famille.

Le choix des cultures

Les chefs d'exploitation n'accordent pas la même priorité aux différentes cultures. Les superficies qui leur sont consacrées varient dans le temps et suivant les *santhie*. Certains fondateurs de *santhie* n'ont pas hésité à travailler avec la Sodefitex (Société de développement des fibres textiles) pour se donner « une certaine légitimité », dans un contexte marqué par l'incertitude.

Cette société cotonnière a permis à plusieurs chefs d'exploitation d'acquérir du matériel (charrette, houe *sine*, semoir) et des intrants (engrais, herbicides, fongicides). Les paysans ont profité au maximum de la société pour s'équiper, et ce d'autant plus que beaucoup sont entrés dans la migration sans matériel. 67 % des chefs d'exploitation interrogés ont déclaré avoir obtenu un matériel au moins, charrette, houe *sine* ou semoir, grâce à la Sodefitex.

Son représentant dans la zone de Touba Tiéckène reconnaît lui-même que beaucoup de paysans travaillaient avec la société dans le but d'acquérir des équipements et des intrants qui n'étaient pas forcément utilisés pour le coton. C'est ainsi que, par exemple, l'engrais pris est souvent revendu ou destiné, en partie, à l'arachide ; le représentant ne s'en cache pas.

Arachide ou coton

Seule société arachidière présente dans la zone, la Sonacos ne parvenait pas à distribuer d'importantes quantités de semences. La question était de savoir si le manque de semences en arachide avait conduit les paysans à cultiver le coton ou s'ils avaient décidé de l'adopter comme culture commerciale et ce, en dehors du fait qu'ils pouvaient aussi disposer de matériel à crédit. En d'autres termes, il s'agissait de savoir si le coton pouvait être une alternative durable à l'arachide.

L'arrivée de la Novasen dans la zone en 1997 a apporté des réponses intéressantes. La nouvelle société a acheté dans la zone plus de 2 000 tonnes d'arachides en 1996-1997. Cette importante quantité a été totalement redistribuée sous forme de semences dans les *santhie* lors de la campagne 1997-1998. Pour les paysans, cette disponibilité en semences fut une aubaine. Depuis leur installation au Fouladou, c'était la première fois qu'une telle opportunité se présentait à eux ; ils n'ont pas manqué de la saisir. Les superficies arachidières pendant la campagne 1997-1998 ont considérablement augmenté, alors que celles cultivées en coton ont diminué. En effet, dans le centre Sodefitex de Touba Tiéckène, près de 850 ha avaient été distribués (en moyenne) en coton par an entre 1995-1996 et 1996-1997, contre moins de 400 en 1997-1998. Les superficies cotonnières ont été divisées par deux et la superficie moyenne par producteur est tombée à 0,9 ha en 1997-1998 contre 1,95 ha un an plus tôt. Dans le même temps, la superficie moyenne par producteur en arachide a été multipliée par 2 ; elle est passée de 4 ha en 1996-1997 à 8 ha une année plus tard. Quand l'arachide augmente dans l'exploitation, le coton recule.

Les migrants, dans leur grande majorité, cultivent le coton à défaut de semences d'arachide. Comme ils aiment à le rappeler : *Ya fi seuss mo lèye takha fallou* (« S'il y a un seul candidat pour briguer un poste, il sera élu ») ; ou encore : *Niak pékhé, pékhé la* (« À défaut de ce que l'on veut, on se contente de ce que l'on a »). Pour les migrants interrogés, il est difficile de s'attacher à une culture qui joue un rôle minime sur le plan social. 69 % considèrent le coton comme une culture de remplacement ; ils le cultivent en attendant d'avoir des semences d'arachide. Certes, les migrants reconnaissent pouvoir gagner de l'argent avec cette culture – dont ils n'hésitent pas à souligner l'efficacité des circuits de commercialisation – mais ils notent parallèlement que le coton présente au moins deux handicaps. D'abord, il ne peut pas remplir les mêmes fonctions que l'arachide et ensuite, il demande un investissement en travail important et une vigilance de tous les instants, compte tenu de son cycle plus long, de sa sensibilité aux maladies foliaires et de l'utilisation des pesticides qu'il nécessite. En revanche, l'arachide est considérée par 83 % comme une « culture familiale », c'est-à-dire qu'elle permet de satisfaire beaucoup de besoins dans la famille et demeure le support des stratégies d'accumulation.

Arachide et mil

Si, d'une manière générale, les paysans n'hésitent pas à abandonner le coton, on ne peut pas en dire autant pour le mil. Dans les *santhie* de Touba Tiéckène, Médina Mandakh, Yédoulaye, Darou Pakathiar, Médina Passy et Fass Ndienguène, où les superficies consacrées à l'arachide ont le plus augmenté en 1997-1998, on note une faible diminution des superficies consacrées au mil : en moyenne 5 % par exploitation dans les six *santhie*. Les rapports entre les superficies s'inversent, mais les écarts ne sont jamais importants ; ils sont cependant marqués par une variabilité inter-annuelle qui est fonction de la disponibilité en semences. Dans ces *santhie*, les rapports ont été en moyenne de 1,3 en faveur de l'arachide entre 1997 et 1999. Entre 2000 et 2001, ce rapport s'est davantage équilibré, penchant même vers le mil dans de nombreuses exploitations. Toutefois, dans les *santhie* toucouleur, le rapport a toujours été en faveur du mil, même si les écarts se resserrent de plus en plus.

C'est le chef d'exploitation qui cultive le plus de mil, car c'est lui qui doit pourvoir aux besoins de la famille – il est aidé dans cette tâche par les enfants mariés qui cultivent aussi quelques hectares de mil. Par

conséquent, le chef d'exploitation inclut dans les champs qu'il s'auto-octroie une ou des parcelles qui seront cultivées en mil.

La plupart des migrants interrogés considèrent que le binôme mil/arachide est indépassable ; on le retrouve dans 88 % des exploitations.

Ce choix est bien exprimé par des formules typiques des Saloum-Saloum : « L'intérêt de l'arachide, c'est le mil. Sans le mil, l'argent de l'arachide n'aurait pas deux mois ; l'arachide n'est intéressante que s'il y a du mil ; tout paysan qui ne veut pas régresser accordera une grande importance au mil et à l'arachide. »

Aussi bien au Saloum que dans la forêt de Pata, les chefs d'exploitation dégagent donc toujours suffisamment de terres pour le mil. « Je suis d'autant plus prompt à le faire qu'il y aura toujours des semences pour le mil ! », explique O. D., un paysan de Boulel Terres neuves. En effet, quelle que soit la quantité de semences d'arachide dont ils disposent, il existe toujours un seuil incompressible de superficies cultivées en mil ; ce seuil est variable selon les exploitations mais il correspond à la quantité de récolte nécessaire pour couvrir les besoins familiaux pendant au moins huit mois ; les rendements enregistrés au Saloum (125 attaches/ha ; une attache est une sorte de gerbe qui pèse 8 kg environ) sont légèrement moins élevés que ceux de Pata (140 attaches/ha). Certes, les quantités récoltées sont parfois inférieures aux prévisions, mais les paysans s'imposent de ne pas diminuer les surfaces cultivées en mil. Cela montre tout l'intérêt qu'ils accordent à cette culture, qui compte parmi les fondements de l'économie familiale.

Malgré son importance dans les systèmes de production, l'arachide n'a pas pris la place du mil, culture vivrière par excellence. Cette complémentarité est sans cesse réaffirmée par les paysans. Autrement dit, en dehors des effets agronomiques bénéfiques de la rotation céréale/légumineuse, les paysans qui négligent le mil sont obligés d'en acheter pour se nourrir et parfois d'y consacrer une partie des revenus tirés de l'arachide.

Hormis ce binôme, dans 68 % des exploitations, d'autres cultures comme le maïs, le sorgho, le sésame, la pastèque, le manioc, le *niébé*, etc., sont essentiellement pratiquées par les chefs d'exploitation et parfois par leurs fils chefs de ménage. En dehors du maïs et du sorgho, régulièrement cultivés par les chefs d'exploitation et sur des superficies variant entre 0,5 et 0,8 ha, les autres cultures se rencontrent dans quelques *santhie* seulement, occupent de petits lopins dans l'exploita-

tion et ne sont pas toujours pratiquées. À partir de 1999, l'aubergine a fait son apparition. Suivant l'exemple du chef de *santhie* qui a réussi à financer son pèlerinage à La Mecque grâce aux revenus obtenus avec ce produit, des centaines de paysans de Yédoulaye l'ont cultivée.

On ne peut pas considérer ces cultures comme de véritables cultures de diversification, dans la mesure où les paysans ne leur consacrent pas beaucoup de temps et, surtout, ne leur apportent pas tous les soins requis. Elles sont le plus souvent effectuées sur les terres qui n'ont pas été ensemencées en arachides faute de semences. La priorité demeure l'arachide et le discours généralement tenu aux saisonniers lorsqu'ils sont engagés est clair ; il peut se résumer ainsi : « Apportez une grande attention aux champs d'arachide ; c'est à ce niveau que vos performances seront jugées. »

Si les chefs d'exploitation pratiquent d'autres cultures, ne serait-ce que sur de petites parcelles, les autres membres de l'exploitation cultivent essentiellement de l'arachide (à l'exception des enfants chefs de ménage). D'une manière générale, les rendements obtenus sont plus importants à Pata (un semoir donne régulièrement un *mbame*), alors qu'au Saloum ce n'est pas le cas (moins d'un *mbame* par semoir).

Division et exécution des tâches

De la préparation du sol à la commercialisation de l'arachide, soit huit mois (mai à décembre), chaque membre de la famille effectue la tâche qui lui incombe.

Ce sont les femmes qui se chargent de décortiquer les semences – elles sont souvent aidées dans cette tâche par les enfants. Le décorticage est suivi d'un double triage des graines. Un premier triage est effectué par ventilation et un second, plus minutieux et plus fastidieux, est effectué à la main.

Pendant que les femmes décortiquent les semences à la maison, les actifs hommes (adultes et saisonniers) s'occupent de la préparation des champs. Celle-ci peut prendre du temps si les champs concernés ont été récemment défrichés. Dans ce cas, il y a alors un important travail de dessouchage à faire – en général les saisonniers qui sont engagés pour le défrichement se contentent d'abattre les grands arbres ; ils effectuent en fait un défrichement imparfait. Le propriétaire du champ est obligé de faire le reste du travail s'il veut cultiver dans de bonnes

conditions. Après le dessouchage, la végétation est brûlée et les cendres sont épandues dans le champ. Par un grattage avec la *daba*, cette cendre est mélangée avec la terre. Il est important que le terrain soit ameubli pour faciliter l'ensemencement. Les semis se font généralement avec le semoir à traction animale à un rang ; l'animal de trait peut être un âne, un cheval ou un bœuf. Pour la plupart, ce sont des saisonniers qui assurent cette opération.



Semis de l'arachide.
Opération effectuée ici
par deux saisonniers
avec un semoir tracté
par un cheval.

Le chef de concession vient souvent en superviser le déroulement. Les travaux de binage et de sarclage sont également effectués par les hommes avec une houe attelée. Avec l'enherbement important à Pata, ces travaux sont plus pénibles. Pour travailler, les actifs utilisent dans une large mesure le matériel agricole et les animaux de trait qui appartiennent au chef d'exploitation. Certes, les enfants mariés commencent à s'équiper progressivement, mais ils ne disposent le plus souvent que d'une ou de deux machines, d'un cheval, etc. L'utilisation du matériel se fait à tour de rôle entre les différents actifs, selon un calendrier fixé par le chef d'exploitation, en regard de l'importance des superficies de chacun et de l'échelonnement des périodes de semis.

Toute la concession participe à la récolte d'arachide. Les hommes passent dans les sillons pour déterrer les pieds d'arachide, les femmes et les enfants repassent le lendemain sur leurs traces pour entasser les

pieds déterrés la veille. Ces petits tas seront quelques jours plus tard rassemblés en meules par les hommes. Après cette opération, les paysans laissent les arachides exposées au soleil en attendant qu'elles atteignent une siccité qui facilitera le battage. Pour cette opération, les hommes sont impliqués. Le vannage, avant-dernière opération, est une tâche réservée aux femmes. Il est effectué quasiment en même temps que le battage. À l'aide d'un grand bol ou d'une calebasse, les femmes jouent sur la direction du vent pour séparer l'arachide en coque de la fane. Accessoirement, certaines femmes procèdent à un autre triage à la main.



La mise en sac ainsi que l'acheminement des sacs sont assurés par les hommes vers les points de collecte de la Sonacos, de la Novasen ou des OPS. Dans ces points de collecte, les hommes procèdent au criblage de l'arachide, sac après sac. C'est à la fin de cette opération qu'ils pèsent l'arachide. Ils raisonnent en terme de *mbame* ; cette unité de mesure, qui leur est propre, équivaut à deux sacs pesant environ 50 kg chacun.

La durée d'exécution des tâches change suivant les activités (fig. 26 a) ; avec respectivement 31 % et 25 % du temps global, la préparation du sol et l'entretien des cultures sont les activités qui durent le plus longtemps. Suivent ensuite le décorticage-triage des semences (16 %), la récolte (11 %), le semis et le battage-vannage, (8 % chacun)

Battage et vannage de l'arachide. Les deux opérations sont menées en même temps ; à gauche, il y a les Firdou, spécialistes du battage ; à droite, les femmes procèdent au vannage.



Les hommes commencent à cribler l'arachide avant la mise en sac. À gauche, les sacs sont disposés en *mbame*.

et la commercialisation, 1 %. 76 % des tâches sont effectués par les actifs hommes (fig. 26 b). Ce pourcentage élevé s'explique à la fois par l'importance des activités auxquelles ils participent, mais aussi par le volume de travail que demandent certaines d'entre elles (préparation du sol et entretien des cultures notamment).

En s'occupant essentiellement du décorticage et du vannage, en prenant part aussi à la récolte, les femmes participent pour 22 % à l'exécution des tâches. Ce pourcentage peut paraître faible comparé à celui des actifs hommes, mais il faut aussi prendre en compte le surplus de travail qu'elles effectuent à la maison pendant l'hivernage à cause de l'arrivée des saisonniers : puiser de l'eau, piler du mil, préparer et acheminer des repas dans des champs souvent distants de la concession. Pour ce qui est des travaux dans leurs propres champs d'arachide, elles comptent sur leurs enfants. Il est aussi fréquent qu'une femme confie des travaux au prétendant de sa fille. Celui-ci est obligé de les faire : comme le veut la tradition, « il ne doit jamais dire non ».

Si l'une de ses épouses n'a pas d'enfant(s) en âge de travailler, le chef d'exploitation lui affecte un *sourga* ou un *mbindane*, s'il en a pris lui-même ; sinon, ce sont les enfants des co-épouses qui sont appelés à contribution.

En aidant les femmes pendant le décorticage et les hommes pendant le semis ou la récolte, les enfants font leurs premiers pas dans la culture arachidière, ils assurent ainsi 2 % des tâches.

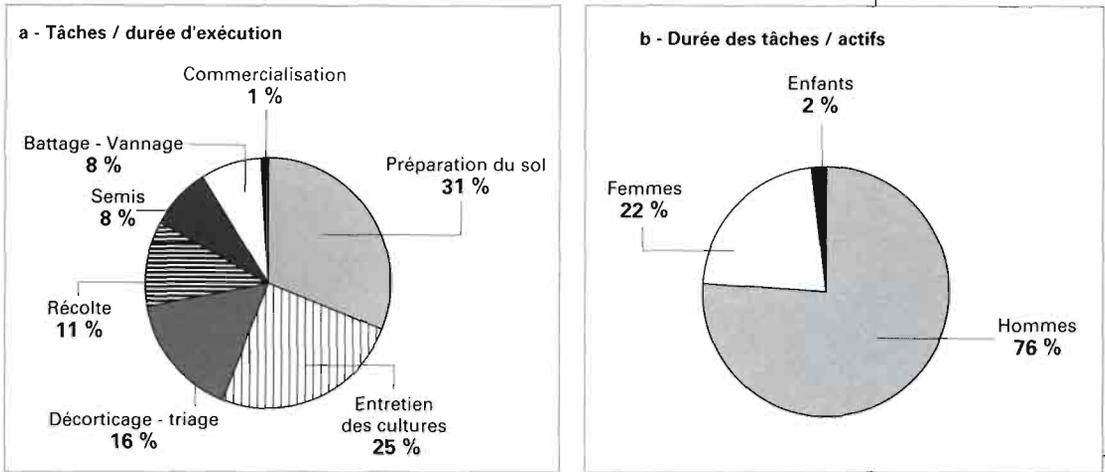


Fig. 26 –
 Activités, actifs et durée
 d'exécution des tâches.

Trajectoires d'exploitations

La combinaison des facteurs et des moyens de production peut différer considérablement d'une exploitation à une autre.

Oumar C. (Touba Tiéckène) : une grande exploitation efficace et prospère

Originaire de Keur Baka (communauté rurale de Thissé Kaymor), il dit posséder 60 ha, mais tous les paysans de Touba affirment qu'il en a plus de 100. Il disposait déjà de 20 ha dans son village d'origine, où il cultivait de l'arachide et du mil. Il disposait aussi d'un semoir, d'une houe *sine*, d'une charrette, de deux chevaux et d'une paire de bœufs. Pourquoi est-il venu dans la forêt ? « Je n'habite nulle part, je travaille », souligne-t-il, avant d'ajouter : « L'organisation était lente, on ne pouvait pas travailler de manière efficace avec le peu de matériel ; en tant que responsable de la famille, il fallait trouver une solution ; quel exemple voulez-vous donner à vos enfants si vous n'arrivez pas à assurer vos responsabilités ? »

Très à l'écoute de ses enfants, il les met dans les meilleures conditions possibles pour les motiver : « Ici ils travaillent plus, mes femmes aussi. Pourquoi ? Parce qu'ils m'ont vu à l'œuvre et ils savent tout ce qu'on peut gagner avec l'arachide. Nos enfants consomment davantage d'espaces que nous. » En effet, chacun de ses enfants dispose régulièrement de 3 à 5 ha par année (c'est largement plus important que la moyenne observée dans les exploitations des migrants). Il dispose de beaucoup de matériel : 5 semoirs, 5 houes *sine*, 2 charrettes, 2 paires de bœufs et 4 chevaux.

En 1999 il a recruté sept *sourga* et pris un seul *mbindane* pour sa quatrième épouse qui avait des enfants en bas âge. Il fait travailler les *sourga* dans le champ collectif de mil et dans son champ d'arachides. Chacun de ses enfants cultive son propre champ et travaille pour sa mère. Les *sourga* ont reçu 240 kg de semences chacune (un peu moins de 10 boîtes). Il garde des semences après chaque campagne ; ses quatre femmes et ses enfants en font de même ; c'est donc pour les *sourga* qu'il en prend auprès de la Sonacos. Il cultive aussi du mil et du maïs, mais n'a jamais vraiment cultivé le coton. « L'arachide me suffit », affirme-t-il.

Certes, il s'insère dans d'autres activités, mais il n'aime surtout pas qu'on le qualifie de chauffeur ou de commerçant : « J'ai un mini-car, je fais des affaires, mais je suis né paysan, laisser tomber l'arachide, pas question ! » Ces dernières années, il a pu dégager beaucoup de bénéfices : il a acheté un mini-car 3 000 000 de F CFA et un camion 4 500 000 F CFA. Il possède aussi en propre un troupeau de 70 têtes, toutes achetées à Pata. Elles sont nourries avec les fanes d'arachides et la paille de mil. Sa première femme est l'une des rares qui s'adonne à l'extraction artisanale de l'huile dans les *santhie* de la forêt.

Antou M. (Touba Tiéckène) : une exploitation très performante

Il a participé à la création du *santhie* en 1985. Il disposait de 2 chevaux, d'une paire de bœufs, de 2 semoirs, de 2 houes et d'une charrette. À Dankou (son village d'origine), il faisait de l'arachide et du mil. Toutefois, il avait fréquemment des problèmes de semences. Aujourd'hui, l'exploitation qu'il gère est très performante. Il n'a plus de problèmes de semences, puisqu'il est devenu grand producteur et travaille avec l'un des plus grands arachidiers saloum-saloum. OPS (opérateur privé de semences) depuis 1999, il a travaillé avec 176 paysans choisis à travers différents *santhie*.

Ses champs s'étendent sur plus de 40 ha et son parc de matériel est tout aussi important : 2 paires de bœufs, 5 chevaux, 5 semoirs, 6 houes *sine* et 2 charrettes. En 1999, il a recruté 4 *sourga* et 2 *mbindane*. Chaque *sourga* a eu 2 ha ; chacune de ses quatre femmes a reçu 1,5 ha. Il a fait 23 ha d'arachide en 1999 et 6 ha de mil. Avec des rendements d'un *mbame* par semoir et 140 attaches de mil par ha, il a obtenu près de 26 tonnes d'arachide et 7 tonnes de mil en 1999.

Babou M. (Touba Tiéckène) : déboires avec des *sourga*

Il vient de Dankou ; en 1999 il a recruté deux *mbindane* qui viennent de Ndiagianiao, changeant ainsi de stratégie par rapport à la campagne de 1998. Il a eu beaucoup de problèmes avec les *sourga* qu'il avait recrutés : « Au départ ils sont très gentils pour avoir des semences, après ils accordent peu d'attention à leur employeur. Ils se sont mieux occupés de leurs champs que des miens. J'ai entendu dire qu'ils se sont installés à Santhie Dimb. Il faut que je fasse plus attention dans le recrutement des saisonniers. » Avec ses trois femmes et ses douze enfants, il exploite une superficie de 18 ha, acquise par défrichement essentiellement.

Samba T. (Darou Pakathiar) : la réussite d'un ancien sourga

Il dispose de 20 ha divisés en trois parties : le champ collectif de mil (5 ha), son champ d'arachide (5 ha aussi) et le champ réservé aux femmes, aux *sourga* et aux enfants.

« J'étais *sourga* en venant ici et pourtant je n'étais pas tout jeune (43 ans) ; cette migration était ma dernière chance ; j'ai eu raison de faire le déplacement (...) ici je prends des *sourga*. J'ai donné à chacun de mes 3 *sourga* 240 kg de semences ; j'ai aussi pris quatre *firdou* (travailleur saisonnier spécialiste du battage de l'arachide) cette année, payés 65 000 F CFA. J'ai deux femmes, l'une est ici, l'autre est à Nguer. Un de mes *sourga* a pris la fuite l'année dernière ; mais je continuerai à en prendre, c'est indispensable ici. »

Malick S. (Wanar - Saloum) : manque de terres et déficit vivrier

Ce chef d'exploitation a 3 femmes et 9 enfants. La superficie de ses champs s'élève à 5,5 ha. En 1999, il a encore cherché des terres supplémentaires pour faire face à la demande de ses enfants, mais en vain. « Ici, depuis que des cas de *léwal* ont été notés (droit d'appartenance obtenu par l'annulation d'un contrat de prêt *ndogal*), le *ndink* ou le *ndogal* se font de moins en moins », affirme-t-il. Malick a donc dû se contenter de ses seuls champs, largement insuffisants.

Les enfants travaillent dans le champ collectif de mil (2,5 ha), dans le champ d'arachide du père (2 ha) et dans les parcelles de leurs mères avec le matériel dérisoire dont dispose l'exploitation : deux vieux semoirs et une houe *sine*. Même si l'enherbement n'est pas très important, l'exploitation accuse beaucoup de retard dans les travaux de sarclage.

En 1999, Malick a produit 15 *mbame* et chacune des trois épouses, un peu plus de 2 *mbame*. En concertation avec leur époux, elles ont décidé d'en garder l'essentiel pour la consommation familiale. En effet, la récolte de mil n'a pas été fameuse ; le champ collectif a donné 90 attaches/ha, soit une production de 180 attaches au total. Il redoute déjà la période de soudure quelques semaines après avoir récolté le mil. En effet, la famille en consomme au moins 5 kg par jour (matin, midi et soir). Il envisage d'envoyer ses deux enfants « hiverner » l'année prochaine à Pata, s'il ne trouve pas de nouvelles terres.

Ces exemples montrent la situation contrastée des exploitations. Les trajectoires des chefs d'exploitation, leurs niveaux de satisfaction ne sont pas les mêmes. Pour Samba T., accéder au statut de chef d'exploitation est déjà une consécration, car il était encore dépendant en venant dans la forêt. En revanche, Oumar C. développe de plus en plus d'autres activités à partir de la rente arachidière. Par ailleurs, les rapports entre *ndiatigué* et *sourga* ne sont pas toujours faciles. *Ndiatigué* trop exigeant ou *sourga* pas assez expérimenté sont des situations fréquentes.

Du Saloum à la forêt de Pata, les superficies mises en valeur, l'importance du matériel agricole, les niveaux de production différent, mais les choix et les schémas cultureux sont les mêmes.

L'espace migratoire Saloum-Pata : théâtre d'une mobilité doublement significative

La mobilité peut être définie comme l'engagement des individus dans une démarche visant à investir plusieurs espaces-ressources ; elle traduit une aspiration forte à un changement (social et économique), souligne la mobilisation d'un espace plus vaste et se matérialise par des déplacements fréquents et variés entre plusieurs pôles. Elle renvoie, d'une certaine manière, au concept de circulation dont les fondements ont été posés par Wilbur ZÉLINSKY en 1971. En la définissant comme « une grande variété de déplacements habituellement de courte durée, répétitifs ou cycliques par nature, mais qui ont tous en commun l'absence de toute intention déclarée d'un changement de résidence permanent ou durable » Zélinisky souligne certes cette multiplicité des lieux investis par les individus, mais ne dit rien sur les résultats implicites ou explicites attendus par ceux qui s'inscrivent dans la circulation. La faiblesse de la définition vient du fait que l'auteur pense la circulation, indépendamment des autres processus qui peuvent la déclencher, l'accompagner ou l'accentuer. Murray CHAPMAN et R. Mansell PROTHÉRO (1983) en donnent une acception plus ouverte : il s'agit aussi d'aborder la circulation comme facteur déterminant dans la compréhension des processus migratoires. La circulation n'est plus dissociée de la migration, même si elle n'affecte pas directement la distribution spatiale des populations.

Au-delà des définitions, la frontière entre ces différents concepts est de plus en plus ténue, d'où la nécessité de mettre l'accent sur les interconnexions. Déclinés sous des expressions comme « circulation migratoire » ou « mobilité migratoire », les couples circulation/migration ou mobilité/migration sont posés comme fondement de l'articulation

entre lieux inscrits dans un espace migratoire dont la cohérence est à construire et à entretenir. Dans le cas Saloum-Pata, marqué par la proximité des espaces de départ et d'arrivée, quelles interprétations peut-on faire de la mobilité des migrants ? Contribue-t-elle à la consolidation de leur nouvel espace de vie ou participe-t-elle d'une stratégie globale en rapport avec leur attachement à l'arachide ?

Pour répondre à ces questions, il est important de noter que la mobilité des paysans saloum-saloum ne date pas d'aujourd'hui ; elle est contemporaine du développement de l'arachide et a été accompagnée d'un arsenal idéologique basé sur des dictons, des proverbes et des exemples. Toute réflexion sur les systèmes de mobilité développés actuellement doit s'appuyer sur ce cadre idéologique hérité du passé et s'interroger sur la manière dont les générations présentes se le sont approprié pour perpétuer l'histoire de la culture arachidière ou s'inscrire dans d'autres schémas productifs.

Éloge de la mobilité

Au cœur de toutes les actions entreprises par les hommes se trouve un projet (GARAUDY, 1976 ; SARTRE, 1960) dont la réalisation exige, pour les paysans tout au moins, la (re) définition d'un espace où les potentialités et les chances de succès sont importantes. Pour le migrant, quitter l'espace qu'il a contribué à façonner pour un autre peut s'interpréter comme une action sous-tendue par la volonté de réaliser un projet ; celui-ci justifie le départ. « Celui qui ne marche pas ne fera rien marcher » ; les migrants aiment rappeler ce proverbe chargé de sens. Pour eux, « faire marcher » signifie réussir avant tout dans la culture de l'arachide, qui reste la principale source de revenus pour une large majorité. Pour redonner du courage et de la volonté aux nouvelles générations, les chefs de famille reprennent à leur compte le discours idéologique jadis utilisé par les ancêtres et mettent l'accent sur le fait que l'arachide ouvre à l'ascension et à la reconnaissance économique et sociale. L'idéologie est partie intégrante de la vie des paysans. Des dizaines d'entre eux se souviennent encore comment leurs parents, en quittant, dans les années 1920, 1930, 1940 ou 1950, le Baol, le Diolof, le Cayor avaient décidé de venir s'installer au Saloum. Nonobstant les conditions

difficiles qui régnaient dans un Saloum encore largement forestier, ils avaient continué leur travail de colonisation agricole, convaincus que l'avenir de la culture arachidière se trouvait dans ce nouvel espace. Leur abnégation dans l'effort avait fini par payer.

Le souvenir de ces migrations de colonisation pendant la première moitié du xx^e siècle est encore vivace dans la mémoire de beaucoup de migrants. C'est donc sans hésitation qu'ils ont pris le chemin de la forêt de Pata, convaincus eux aussi qu'elle constitue l'eldorado de la culture arachidière. Cette ambition de réussir, fondée sur l'exemple des parents et des grands-parents, fait naître chez les Saloum-Saloum une volonté dont les manifestations se retrouvent dans leur propension à la mobilité. Celle-ci est devenue une sorte d'alternative pour tous ceux qui ne peuvent pas s'insérer dans l'espace villageois, faute de terres.

Le temps de « la vie facile » est fini

Comme pour donner à voir leur réussite pendant la campagne agricole, nombre de paysans résistaient difficilement à l'envie d'engager beaucoup de dépenses, sitôt l'arachide commercialisée. Le faste observé – certains changent d'habitudes alimentaires, d'autres investissent une bonne partie de leurs revenus dans des fiançailles, d'autres encore s'autorisent l'achat de nombreux cadeaux à leur future épouse, aux beaux-parents, etc. – au lendemain de la période de commercialisation grevait les budgets et laissait peu à peu place à une situation de manque. Les ressources accumulées au prix de journées de dur labeur n'étaient pas utilisées sur la durée ; chaque année, la période de soudure venait rappeler l'absence de maîtrise des dépenses, la surévaluation des réelles possibilités financières. Ce problème récurrent de gestion des ressources obligeait les paysans à contracter des dettes auprès des *borom barké* ou des banques de céréales. Certes, ces problèmes existent toujours – il serait exagéré de dire qu'ils ont disparu –, mais un effort de réorganisation dicté par les conditions de plus en plus difficiles (incertitude climatique, fluctuation de la production, nécessité pour les paysans de se prendre en charge) se met en place : la seule référence au court terme, qui a longtemps gouverné les pratiques paysannes en matière de dépenses, cède progressivement la place à des actions intégrant le long terme et fondées sur une identification et une hiérarchisation des priorités.

Un meilleur équipement agricole

Si, au début de la migration, certains migrants rencontraient beaucoup de difficultés pour assurer correctement tous les travaux, rares sont aujourd'hui les migrants qui ne possèdent pas plus de deux matériels (semoir et houe *sine*). Il y a eu une augmentation notable du taux d'équipement dans les *santhie* de Touba Tiéckène, Yédoulaye, Médina Mandakh, Darou Pakathiar, Fass Ndienguène (tabl. 5).

Tabl. 5 –
Évolution de l'équipement
chez les migrants (1988-2000).

Types d'équipement	Houe <i>sine</i>	Semoir	Charrette	Chevaux	Ânes	Paire de bœufs
Moy. en 1988	1	1	2/10*	2/10	2/10	1/10
Moy. en 2000	4	3,5	8/10	7/10	3/10	2/10

Source : enquêtes personnelles, 1998-2001.

[*c'est-à-dire deux concessions sur 10 avaient une charrette en 1988]

En treize ans, le nombre de charrettes a été multiplié par quatre. Un habitant du village de Sobouldé – situé près de la forêt – nous a confié qu'il était rare de voir une charrette dans la zone avant l'arrivée des migrants ; aujourd'hui, on en voit partout. Cet accroissement rapide est significatif des efforts déployés par les migrants pour s'équiper. Malgré le prix relativement élevé d'une charrette (220 000 F CFA en moyenne à payer sur quatre années), elle s'avère indispensable, surtout pour les paysans qui ont des champs dispersés. Elle leur permet de gagner du temps dans les déplacements pendant la campagne agricole, mais aussi pendant les périodes de commercialisation et de distribution des semences ; l'acheminement et le retrait des sacs d'arachide se font essentiellement par charrette. Les paysans qui n'en ont pas sont obligés d'en louer. En effet, tous les *santhie* n'ont pas de *secco*, pour certains paysans la distance à parcourir pour vendre ou récupérer des arachides peut aller jusqu'à 20 km. Les charrettes sont de loin le principal moyen de transport dans la forêt ; à ce titre, elles ont contribué de manière décisive à dégager les pistes et à les multiplier.

Elles sont quasiment toutes tractées par des chevaux, qui constituent les animaux de traction les plus utilisés par les migrants. Si, dans les années 1980, on comptait pratiquement le même nombre de chevaux que d'ânes, en 2000, on dénombrait 7 chevaux pour 2 ânes ; l'accroissement a été nettement plus rapide pour les premiers, qui sont

beaucoup plus performants dans l'accomplissement des travaux de sarclage et de semis. La faible augmentation du nombre de paires de bœufs est à mettre en rapport avec leur moindre rapidité et la nécessité de les dresser avant le démarrage de la campagne hivernale, tâche qui demande du temps à l'exploitant ou alors qui l'oblige à anticiper le recrutement d'un saisonnier. L'utilisation de paires de bœufs est plus fréquente chez les migrants toucouleur ; au lieu d'investir dans l'achat de chevaux ou d'ânes, ces derniers préfèrent reconverter temporairement deux ou quatre de leurs bœufs dans la traction. L'acquisition des animaux de traction se fait aux marchés hebdomadaires du Fouladou ou du Saloum.

Compte tenu des superficies dont ils disposent, les migrants ont aussi investi dans l'achat de houes *sine* (75 000 F CFA sur quatre années) pour le sarclage ; il s'agit d'une opération culturale essentielle du fait de l'enherbement important dans la forêt. Le nombre moyen de houes *sine* par concession est passé d'une à quatre. Cette augmentation est allée de pair avec celle des semoirs. En pariant sur l'exploitation de larges espaces, les migrants ont donc acquis de nombreux outils pour une meilleure efficacité dans l'exécution des travaux.

La grande attention apportée à l'entretien du matériel constitue l'autre nouveauté chez les migrants ; aspect jusqu'ici négligé, sa prise en compte accroît désormais la durée de vie du matériel et participe à l'élévation du taux d'équipement par concession. Des *santhie* comme Yédoulaye ou Darou Pakathiar ont d'ailleurs encouragé l'implantation d'artisans forgerons ; d'année en année ces derniers sont davantage submergés de travail. Par ailleurs, trois ateliers de vulcanisation ont été installés au carrefour de Bureng ; avec les nombreuses charrettes qui y viennent, ils sont constamment sollicités.

Le renforcement de l'équipement autorise non seulement une autonomie dans le travail, mais aussi, et surtout, il permet aux paysans de recruter plus de travailleurs saisonniers dont le rôle est fondamental pour la conduite des travaux champêtres.

Si on inclut les sommes dépensées pour le recrutement des saisonniers, l'équipement et son entretien sont devenus prépondérants dans la stratégie des migrants et représentent un poste budgétaire important. Si les migrants n'hésitent pas à y consacrer le tiers de leurs revenus (tabl. 6 a), c'est parce qu'ils considèrent ces dépenses comme un investissement toujours rentable.

La restructuration des autres dépenses

Les efforts consentis dans le domaine de l'équipement ont entraîné un réajustement des autres postes de dépense. L'alimentation constitue toujours le premier poste de dépense ; il atteint son niveau le plus élevé dès la fin de la période de commercialisation. Mais les chefs de famille se lancent de moins en moins dans des dépenses inconsidérées et profitent de la « viande des Saloum-Saloum », les gousses de *dimb* abondantes dans la zone. Ils ont également tendance à bien mesurer la quantité de mil nécessaire (par jour, par semaine, etc.) alors qu'autrefois, au lendemain de la récolte, les greniers étant pleins, cette distribution se faisait « à volonté » sans forcément tenir compte du nombre de personnes dans la concession. Ces quelques réajustements ont permis à beaucoup de migrants de faire des économies (en espèces ou en nature) versées dans un autre poste de dépense auquel les migrants tiennent particulièrement : les voyages au Saloum tout au long de l'année et l'aide périodique apportée aux parents. L'importance de ce poste tient au fait que la réussite de la migration – pour la quasi-totalité des migrants – passe aussi par l'attention particulière accordée à l'autre partie de la famille restée au Saloum.

C'est pendant l'hivernage (période durant laquelle la mobilisation des actifs est indispensable) que l'essentiel des dépenses de santé est effectué ; avec l'accroissement du paludisme, les consultations dans les cases de santé – environ 150 F CFA la consultation – se multiplient. Pour ce qui concerne l'habillement, les dépenses sont calées sur les deux grandes fêtes musulmanes, la Korité (la fin du Ramadan) et la Tabaski (la fête du mouton). Même certains chefs de *santhie* ou *borom barké* qui gagnent des millions accordent peu d'importance aux dépenses d'habillement ; ils disposent de deux ou de trois grands bou-bous de qualité. On ne peut donc guère tirer de renseignements sur le statut économique des migrants à partir de leur habillement ; c'est devenu de moins en moins un paramètre qui matérialise les signes de richesse.

Types de dépenses	Renouvellement/entretien matériels Recrutement saisonniers	Alimentation	Voyages et aides aux parents du Saloum	Habillement	Santé
Part relative dans les revenus	32,7	37,2	22,7	4,3	3,1

Tabl. 6 a –
Distribution des dépenses chez les migrants.

Tabl. 6 b –
Distribution des dépenses
dans trois villages* du Saloum.

Types de dépenses	Renouvellement/entretien matériels Recrutement saisonniers	Alimentation	Voyages	Habillement	Santé	Divers
Part relative dans les revenus	20,4	39,8	20,9	6,9	6,8	5,2

Source : enquêtes personnelles, 1998-2001.

*Dankou, Mabo, Wanar.

Il existe une différence dans les postes de dépense observés au Saloum (tabl. 6 b) et à Pata, notamment pour ce qui est de l'investissement dans le renouvellement et l'entretien du matériel agricole, et le recrutement des saisonniers. Les dépenses consenties par les paysans restés au Saloum sont moins importantes que celles effectuées par les migrants. On pourrait y voir une différence nette de stratégies agricoles. En réalité, ce n'est pas le cas, du moins pour les concessions situées sur les deux pôles de l'espace migratoire : les stratégies sont au contraire liées et complémentaires. D'une part, certains matériels achetés neufs sont envoyés au Saloum au bout de quelques années ; d'autre part, le nombre de saisonniers recrutés est plus important à Pata.

Si les parts consacrées à l'alimentation sont à peu près équivalentes, c'est qu'il s'agit là de dépenses incompressibles.

Les migrants ont une marge de manœuvre plus importante sur le plan économique, ce qui leur permet d'aider leurs parents du Saloum. Le poste « voyage et aides » représente 23 % pour eux.

La structure des dépenses dans la forêt est révélatrice du changement qui est en train de s'opérer chez les migrants. Poussant leur logique jusqu'au bout, ils apportent la plus grande attention au renouvellement du capital semencier dont le problème s'est posé sérieusement depuis l'avènement de la Nouvelle Politique agricole (NPA), qui consacre le désengagement de l'État de la fourniture des facteurs de production, entre autres. De 1960 à 1984, en moyenne 98 700 tonnes étaient distribuées chaque année ; entre 1985 et 1995, cette moyenne est tombée à 27 400 tonnes seulement, soit une diminution de 72 % ! La nouvelle politique semencière mise en place demande aux paysans de conserver 65 % de leurs besoins en semences, ce qui semble un objectif difficile. Ce nouveau contexte change tout, et les paysans sont de plus en plus appelés à réagir. Mais la conservation des semences d'arachide est difficile pour deux raisons. D'une part, du fait d'une

faible valeur culturale de l'arachide (autour de 130 kg pour 1 ha), le stockage d'une grande quantité nécessite un local spacieux. Or, la plupart des paysans manquent d'équipements adaptés. D'autre part, les traitements appropriés avant le stockage et avant le semis ne sont pas systématiquement effectués faute de moyens, alors que les graines sont très fragiles. On assiste ainsi à une détérioration de la qualité qui est répercutée négativement par la diminution des surfaces ensemencées et des rendements.

Toutefois la détermination des paysans n'a pas été entamée par ces nouvelles mesures, parce que nul produit ne présente à leurs yeux autant d'importance que les semences ; d'ailleurs, certains d'entre eux ont toujours gardé des semences, même si la quantité était faible par rapport à leurs besoins. Aujourd'hui chacun essaie avec les moyens dont il dispose de s'assurer d'une quantité minimum – leurs stratégies dans ce domaine ne datent pas d'aujourd'hui. Les *borom barké* et les chefs de *santhie* arrivent facilement à mettre de côté quelques centaines de kilogrammes tandis que les « migrants sans moyens » procèdent autrement pour compléter ce qu'ils ont réussi à mettre de côté. Ils se rendent périodiquement dans les marchés hebdomadaires et achètent progressivement de petites quantités lorsque les prix sont abordables ; ces kilogrammes glanés par-ci par-là au fil des mois représentent quelques sacs au moment des semailles.

Ainsi, pour avoir quelque chance de cultiver l'arachide l'année suivante, les paysans sont de moins en moins portés à rembourser les semences. Mohamed MBODJ (1992) signale que pendant la campagne 1966-1967, beaucoup de paysans n'avaient pas remboursé leurs dettes ; soit ils ne le pouvaient pas – à cause de la sécheresse et de la modestie de leur récolte –, soit ils ne voulaient tout simplement pas rembourser. Ceux qui avaient les moyens de rembourser ne le faisaient pas par crainte de devoir payer « deux fois ». En effet, avec le principe de la caution solidaire appliquée par les sociétés arachidières, si certains paysans ne remboursent pas, la sanction est collective : c'est le village qui sera privé de semences à la campagne suivante ; celui qui a payé ses dettes est logé à la même enseigne que celui qui n'a pas payé. Des exemples de ce genre sont fréquents et les paysans en ont tiré un proverbe bien à eux : « Qui ne paie pas ses dettes s'enrichit », c'est-à-dire qu'il est sûr d'avoir des semences.

Il s'agit là d'une règle largement appliquée dans la forêt de Pata. C'est ainsi qu'à Médina Mandakh, seuls 35 % des dettes ont été rembour-

sées en 1999, alors que les quantités récoltées étaient appréciables. C'est donc à dessein que les autres paysans ont décidé de garder les semences. Ceux qui n'ont pas de magasins pour stocker le ou les sacs mis de côté les ont confiés à un fils du chef de *santhie* qui est responsable du magasin de stockage. Dans un autre gros *santhie*, Touba Tiéckène, les paysans ont aussi profité pleinement des largesses de la Novasen dans la distribution des semences pour contracter de nombreuses dettes dont le recouvrement a posé d'énormes problèmes à la société.

L'intérêt porté par le paysan à la constitution du stock de semences d'arachide montre qu'il veut cultiver un sentiment d'indépendance que résume bien un adage très connu au Saloum : « Le paysan qui détient des semences d'arachide ne meurt pas de faim. » Ainsi, certains paysans préfèrent payer une partie de leurs dettes contractées auprès des sociétés arachidières en espèces et garder leurs semences en prévision de la campagne suivante.

Mobilité au service de la pluri-activité

La culture arachidière occupe toujours une place de choix dans les stratégies socio-économiques développées par les paysans. Toutefois, ils ne s'arrêtent pas à cette seule activité : à travers une mobilité accrue, ils multiplient les initiatives et se lancent de plus en plus dans d'autres activités productives.

Arachidiers, mais encore... Les autres métiers des migrants

Défenseur infatigable de la culture arachidière, **Ali C.** est aussi tailleur. C'est son père qui lui a appris le métier au Saloum. Malgré le peu de matériel qu'il a transporté lors de sa migration, « **le tailleur de Tiéckène** » n'a pas oublié sa vieille machine à coudre, qu'il partage aujourd'hui avec son fils aîné, tailleur lui aussi. Dans sa concession, il a aménagé une chambre qui fait office d'atelier. Il fait de la couture pour homme et femme. Son fils prend les mesures, effectue le repassage ou assure la livraison des habits. Les fournitures et les tissus sont achetés en Gambie.

C'est aussi en Gambie que « **Ndiaye le boutiquier** » se ravitaille. Après son entrée dans la migration, il tenait sa boutique à la périphérie du *santhie* ; il s'est installé depuis 2000 au centre du *santhie* où il a construit une boutique en « dur ». Il y vend diverses marchandises : huile, sucre, bougies, riz, tomates, conserves de poissons, lait gloria, lait en poudre, allumettes, cigarettes, etc. Son chiffre d'affaires augmente régulièrement. Il a fait un pèlerinage à La Mecque.

Cheikh F, « le boucher temporaire », est loin d'avoir les mêmes ambitions que le boutiquier mais il s'accroche à son métier de boucher. Originaire de Diamagadio (CR de Nganda), il est arrivé à Touba Tiéckène en 1993. Il exerçait déjà le métier de boucher au Saloum. À Pata, il ne le pratique que pendant un à deux mois dans l'année (durant la période de commercialisation de l'arachide) ; « Le reste du temps ce n'est pas rentable pour moi, dit-il. Sur chaque animal je peux gagner jusqu'à 5 000 F CFA ; parfois moins, mais ça fait toujours des ressources additionnelles. » Il a installé son hangar sur la place centrale du *santhie*. Parfois, il se déplace dans les *santhie* voisins avec sa charrette.

« **Déthié le boulanger** » quitte régulièrement sa baraque de fortune pour aller vendre le pain aux boutiquiers et dans les *santhie* environnants. C'est à Passy qu'il a appris le métier de boulanger qu'il exerce surtout les jours où il n'y a pas de *louma*. Ce qui fait office de baguette est vendu 100 F CFA. Ses gains sont variables, mais il arrive à faire une marge de 1 000 F CFA environ par semaine.

Cheikh L. « le puisatier populaire » a une longue pratique de son activité. C'est à Jarreng (en Gambie) que cet originaire de Segregatta (arrondissement de Birkélane) a commencé à apprendre le métier de puisatier, grâce à son père qui était lui-même puisatier. Ce dernier l'amenait dans différents chantiers, alors qu'il était encore à l'école, parfois dans des villages très distants du leur. Il a ainsi passé de nombreux week-ends avec son père dans les chantiers. Pendant les grandes vacances scolaires, il engageait des chantiers lui-même ou avec d'autres maîtres puisatiers, ce qui lui a permis d'assimiler le métier. De retour au Sénégal, il a travaillé dans un projet d'hydraulique villageoise en aidant à curer les puits et à les entretenir. Au terme de celui-ci, il est parti à Serecounda pour travailler dans un autre projet (pendant sept ans) ; il a démissionné pour chercher son père qui avait disparu. C'est cette recherche qui l'a conduit dans la forêt en 1993. Il n'a pas en tête le nombre de puits creusés mais déclare « qu'il y en a des dizaines ». Il travaille par contrat, selon la profondeur du puits. Il creuse moins de puits aujourd'hui – « C'est un métier difficile », avance-t-il – mais s'occupe toujours de leur réfection. Il est en permanence consulté par les chefs de *santhie* : le « puisatier populaire » est devenu le « puisatier-consultant ».

Mame G., menuisier métallique à Médina Mandakh : « Ce qui pouvait me retenir là-bas est ici. » Un champ, une clientèle, voilà ce qui le retenait au Saloum. En 1996, il a été obligé de rendre une bonne partie du champ emprunté ; il ne lui restait qu'un hectare et demi. Parallèlement, la migration de milliers de paysans lui a fait perdre beaucoup de clients. En décidant de venir s'installer dans la forêt, il a réussi à obtenir un champ plus vaste (4,5 ha) et à retrouver de nombreux clients. Ses deux activités (culture arachidière et menuiserie métallique) lui rapportent des revenus assez importants. Pendant l'hivernage, il confie les trois quarts de son champ à des saisonniers pour faire face à la forte demande en menuiserie métallique : soudure des semoirs et des houes *sine*, réparation des charrettes, etc. Pendant le *norr* il travaille presque tous les jours, même si « l'affluence est moins importante », affirme-t-il. Ses clients viennent aussi des *santhie* voisins.

En affirmant leur autre métier, les paysans confirment que le temps est fini où tous les espoirs étaient concentrés sur les seules activités agricoles. Les lieux de production dépassent aujourd'hui le cadre des champs et des *santhie* pour se prolonger dans les ateliers de confection pour les tailleurs, les nouveaux chantiers pour les maçons, les hangars de travail pour les menuisiers, etc.

La mise à profit de la rente de situation

Les problèmes d'eau et de santé sont encore prégnants dans les *santhie* ; ils reflètent l'insuffisance d'équipements de base comme les puits, les cases ou centres de santé, etc. Cette insuffisance est interprétée par les migrants comme le manque d'attention que l'État leur témoigne ; les multiples sollicitations qui lui ont été adressées sont restées sans suite. « Le Sénégal est loin (...) », disent les migrants. Depuis leur installation dans la forêt, ils ont pris en charge la construction ou la réfection des équipements collectifs dans les *santhie*. Pour nombre de migrants, l'attitude de l'État est d'autant plus incompréhensible qu'ils contribuent à la production arachidière, paient l'impôt, et de surcroît : « Tout le monde ici est pour le Parti ». Certains la fustigent, en donnant l'exemple des Serer des Terres neuves : « Ils ont été aidés alors qu'ils ne demandaient pas forcément quelque chose ; ceux qui demandent de l'aide sont ignorés. »

Tenus par des paysans et repris par des chefs de *santhie* ou par des conseillers ruraux, de tels propos traduisent certes l'ignorance des migrants (car dans le cas des Serer, il s'agissait d'une migration dirigée),

mais ils soulignent – et c'est le plus important – combien l'intervention de l'État dans la forêt pour la construction d'équipements de base est souhaitée. Au fil des années, les « revendications » quasiment systématiques ont évolué vers une sorte de menace : « J'attends de voir s'ils se décideront à faire quelque chose avant de payer l'impôt ; sinon j'utiliserai l'argent collecté pour réfectionner le puits », a déclaré un chef de *santhie*.

En 1998, un migrant a tenu les propos suivants :

« En 1996, il y a eu ici un terrible incendie et 49 concessions ont été dévastées, le gouvernement a amené des habits de friperie pour aider ceux qui ont tout perdu, ceux qui ont perdu des millions, en espèces ou en nature, parce que certains n'ont rien vendu de leur arachide. Si nous sommes encore là, c'est grâce à la solidarité entre *santhiane* ; si notre survie ne tenait qu'au gouvernement, nous serions tous morts à l'heure actuelle (...) » (décembre 1998).

L'exaspération face au mutisme de l'État atteint ici son niveau le plus élevé. Ce mutisme était prévisible, car l'État ne prendra pas le risque de mettre en place des équipements dans les *santhie* de la forêt, quelle que soit leur taille, alors que les villages autochtones n'en disposent pas, même s'ils sont moins peuplés. Si c'était le cas, son parti pris voilé deviendrait flagrant.

Pendant longtemps les migrants ont espéré son intervention. Ils savent que la reconnaissance est bien autre chose qu'un simple « bout de papier » (autorisation factice d'installation) dressé par des sous-préfets ou des présidents de communautés rurales qui n'ont aucune prérogative dans ce domaine. De plus en plus, ils « défient » l'État dans ses marges, c'est-à-dire dans les zones frontalières, dont il a une maîtrise imparfaite. Sous-exploitée jusqu'ici du fait d'une attention davantage portée sur la rente foncière, les migrants découvrent progressivement tout le parti qu'ils peuvent tirer de la remarquable rente de situation de la forêt.

Investissements en Gambie et contrebande

La plupart des chefs de *santhie* et des *borom barké* sont dans le secteur de l'immobilier. Les investissements se font essentiellement en Gambie (tabl. 7) ; des maisons sont achetées et/ou rénovées à Bureng et ensuite données en location à des jeunes qui viennent s'installer, à des femmes ou à des commerçants. Le modèle le plus répandu est celui d'une grande bâtisse avec un toit en zinc et comportant plusieurs chambres. Parfois les propriétaires transforment la chambre donnant

sur la route en boutique et louent les autres chambres. Le marché local a connu une croissance fulgurante en quelques années. Avec le loyer, les propriétaires disposent d'une certaine somme d'argent tous les mois ; les prix de location augmentent du fait de l'accroissement de la demande. Pour y répondre, de nouvelles constructions voient le jour. Avec la rareté des terrains le long de l'axe routier, les constructions commencent à se faire dans des espaces situés plus en retrait.

Migrants	Village	Nature investissement
EI M. B.	ToubaTiéckène	1 maison, 1 boutique, 3 mini-cars
EI B. M.	Médina Mandakh	2 maisons, 2 boutiques, 6 mini-cars
EI H. M.	Médina Mandakh	1 maison, 1 mini-car
Ch. C.	ToubaTiéckène	1 maison
Ch. C.	Médina Mandakh	1 maison, 1 boutique, 1 mini-car
Ab. G.	Médina Mandakh	1 maison, 1 atelier de confection
M. K.	Médina Mandakh	1 maison, 1 atelier de confection
Al. M.	Médina Mandakh	1 maison
M. D.	Hamdalaye	1 maison, 2 mini-cars
M. B.D.	Hamdalaye	7 maisons
B. N.K.	Médina Mandakh	1 maison
M. B.	Médina Mandakh	1 maison
I.T.	Yédoulaye	1 mini-car
A. S.	ToubaTiéckène	1 mini-car
EI. H. M.	Diamagadio	1 mini-car
S. M.	Diamagadio	1 mini-car
M. C.	Médina Dinguiraye	1 mini-car
S. D.	Médina Mandakh	1 mini-car
I. D.	Darou Pakathiar	1 boutique, 2 mini-cars
I. C.	Darou Pakathiar	1 maison
P. C.	ToubaTiéckène	1 maison
I. S.	ToubaTiéckène	1 maison, 1 mini-car
P.T.	Médina Passy	1 mini-car

Tabl. 7 –
Investissements
des migrants
à Bureng (1993-2001).

Source : enquêtes personnelles, 1998-2001.

En achetant une maison en Gambie, les migrants se dotent ainsi de « lieux de stockage ». Ils ont toute la latitude de sillonner les marchés gambiens pour acheter des marchandises frauduleuses chez les grossistes : sucre, tomate, lait en poudre, etc. Ces marchandises sont destinées à leurs grandes boutiques localisées en Gambie (qui servent aussi d'entrepôts) et à approvisionner leurs petites boutiques dans les *santhie*. Entre 1988 et 2000, le nombre de boutiques dans la forêt est passé de 11 à plus de 100. Cette augmentation est allée de pair avec le développement du commerce transfrontalier de contrebande.

Même si, depuis la dévaluation du franc CFA en 1994, les marges sont moins importantes, les migrants s'investissent de plus en plus dans le commerce. Avec la pratique de l'espace frontalier, beaucoup d'entre eux ont une territorialité bi-nationale et manipulent autant le dalasi que le franc CFA. C'est dans les gros *santhie* comme Médina Mandakh, Touba Tiéckène, Darou Pakathiar ou Médina Dinguiraye que la portée de ce commerce est la plus flagrante. D'ailleurs, dans ce dernier *santhie*, un nouveau *louma* créé est qualifié ouvertement de *louma* de fraude. Des mini-cars y acheminent des marchandises achetées en Gambie. Les migrants peuvent ensuite les récupérer sans être inquiétés, car il n'y a pas de présence douanière à l'intérieur de la forêt.

Pour contrecarrer les pratiques des commerçants et des migrants en général, les douaniers ont créé un poste temporaire de surveillance entre le *santhie* de Médina Mandakh et le *louma* de Bureng. Ils sont parfois traités de tous les noms d'oiseaux lorsqu'ils commencent les contrôles : « On va les lyncher ici un jour », s'est écrié un migrant mécontent de leur présence de plus en plus régulière. Toutefois, les migrants font preuve en général de beaucoup d'imagination et jouent de ruse pour ne pas croiser le chemin des douaniers. C'est avec des charrettes, des vélos ou même à pied qu'ils assurent l'acheminement des marchandises achetées. De nouveaux détours sont créés en permanence grâce à de nouvelles stratégies. Parfois, certains jeunes se roulent sur le sable pour salir volontairement des habits neufs achetés, les nouvelles chaussures sont tachetées, les femmes achètent des tissus, les font coudre sur place et les portent en rentrant (les tailleurs sont submergés de travail le jour du *louma*). D'autres attendent la nuit pour acheminer les marchandises achetées ; d'autres encore les confient à des parents qui habitent Bureng. Ils reviennent les récupérer un autre jour, sachant que les douaniers ne sont sur place que le jour du marché et parfois le lendemain. On assiste ainsi à un interminable jeu de cache-cache dans lequel les migrants sortent largement vainqueurs, malgré les quelques prises opérées par les soldats de l'économie.

Par ailleurs, il s'instaure de plus en plus une alliance entre les « migrants sans moyens » qui débudent dans le commerce et les *borom barké* qui disposent de boutiques en Gambie. Les premiers acceptent de travailler dans les *santhie* pour les seconds. En contrepartie, ils gagnent un peu d'argent à la fin du mois et s'initient progressivement « au monde des affaires », ils se familiarisent avec la pratique commerciale.

Beaucoup de « migrants sans moyens » sont progressivement devenus des relais de commerçants basés au Saloum ou de *borom barké* installés dans la forêt.

Toujours à cheval entre les deux pays dans leurs pratiques spatiales, certains migrants devenus aussi *bana-bana* (commerçants ambulants) ou opérateurs du marché noir profitent pleinement de la conjoncture. En effet, les transactions commerciales en Gambie se font beaucoup avec le franc CFA. Certes, les échanges ont accusé le coup avec la dévaluation de cette monnaie, mais les fluctuations périodiques de la monnaie gambienne aux mains des « cambistes », c'est-à-dire des « changeurs de monnaie », offrent de nombreuses opportunités à tous ceux qui se lancent dans les transactions frontalières.

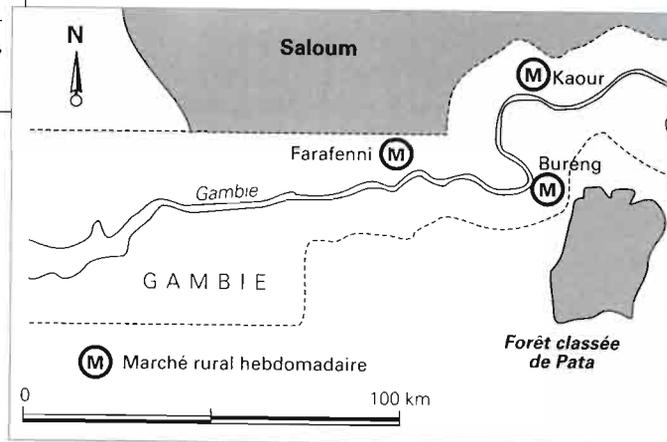
Les déplacements vers les centres polarisateurs et dans l'espace migratoire ont été dynamisés par le développement d'une autre activité, le transport. Alors que pendant les dix premières années de la migration, il n'y avait pas de cars de transport dans les *santhie*, on en compte aujourd'hui plus de trente qui contribuent largement au regain de mobilité chez les migrants. Ce sont des mini-cars d'occasion achetés en Gambie (ce qui permet aux propriétaires d'avoir moins de problèmes avec les autorités locales) et communément appelés *geuleu-geuleu*. Ils assurent le déplacement des migrants vers Bureng, Soma, Farafenni, Banjul, Kaolack, Kolda, etc.

L'essor des marchés ruraux hebdomadaires

Les migrants qui n'exercent pas d'activité commerciale vont aussi faire leurs courses dans les marchés hebdomadaires de Bureng, Farafenni, Kaour (fig. 27). Ils profitent de la tenue de ces marchés qui offrent beaucoup d'opportunités. On y vend de tout : produits agricoles, denrées de première nécessité, bétail, pièces détachées pour le matériel agricole, etc. ; ce sont aussi des espaces où se déroulent d'importantes transactions financières. Les hommes qui changent les devises circulent le long de la route, se fauillent entre les marchands ambulants pour faire quelques affaires dans la journée. Les marchés ruraux hebdomadaires sont ainsi devenus des « espaces ressources » constamment utilisés par les migrants pour acheter, vendre ou échanger.

C'est le marché de Bureng (en Gambie) qui attire le plus de monde. Le mercredi, jour du marché, une file impressionnante de charrettes s'y dirige. Dans les *santhie* de plus de mille habitants (Médina Mandakh, Touba Tiéckène, Médina Dinguiraye et Darou Pakathiar), plus de 100 personnes le fréquentent ; dans les autres *santhie* de la forêt, ce nombre oscille entre 15 et 50. Au total, plus de 1 000 migrants en moyenne convergent vers Bureng. Les habitants des villages les plus proches, sur la route Soma-Bureng, Karantaba, Buiba, Jappeni, Jalambere, Dougorro, viennent tous au *louma* de Bureng qui s'affirme comme un maillon essentiel dans

Fig. 27 –
Localisation des marchés
ruraux hebdomadaires.



Buréng, jour du *louma* :
l'animation est intense,
les *bana-bana* déchargent
leurs marchandises
d'un mini-car.

l'espace migratoire. En effet, il est non seulement un carrefour important pour tous les migrants, mais aussi un lieu de rencontre entre parents du Saloum. Les marchands qui viennent du Saloum amènent des commissions aux migrants établis dans la forêt et en repartent avec d'autres.



Le développement du marché est attesté par la multiplication d'équipements de toutes sortes. De nouvelles constructions sont sans cesse édifiées de part et d'autre de la route : les maisons en banco cèdent la place à des constructions en dur avec des toits en zinc neuf. Elles sont le fait des migrants qui cherchent à s'y établir pour mieux contrôler leurs activités ; le nombre de concessions a plus que décuplé et l'extension se poursuit toujours.

À l'ouverture du marché en 1986, il y avait seulement 5 boutiques. Quinze ans après, leur nombre a été multiplié par sept. À côté de certaines d'entre elles, des *tangana* (baraque sommairement aménagée où l'on vend du café, du lait, du pain, des omelettes, etc.) ont été installés. Non loin de ces *tangana*, il y a des gargotes qui servent différents plats. Ces commerces sont d'autant plus rentables que le carrefour de Bureng est peuplé en majorité de célibataires.

Bureng est aujourd'hui un espace où s'exercent diverses activités économiques, où se met en œuvre une économie informelle intense. Il s'y constitue de plus en plus des réseaux de relations humaines et socio-économiques qui impulsent les échanges.

Bureng, lendemain de *louma*. Beaucoup de boutiquiers reviennent pour acheminer tranquillement les produits frauduleux. La charrette d'un chef de *santhie* est chargée ici de quatre sacs de riz et de deux bidons d'huile.



Les amitiés qui se tissent, les relations qui se nouent ne se fondent pas forcément sur l'existence d'équipements structurants, mais sur la présence d'hommes et de femmes ouverts aux échanges. En favorisant le développement de dynamiques sociales et économiques (qui s'inscrivent plus ou moins dans la durée), les pratiques des migrants ont donné vie à Bureng. Des marqueurs de l'urbanité (centre de soins, centre de téléphonie, poste de police, grande mosquée, boutiques de gros ou de demi-gros, etc.) émergent dans ce qui était encore un modeste village quasi inconnu il y a seulement deux décennies.

Beaucoup de migrants n'aiment pas aller à Bureng en dehors des jours de *louma*. En effet, il est aussi perçu comme un endroit où la débauche atteint son paroxysme. On y vend de l'alcool, de la bière, de la drogue, etc. Tout ce qu'ils n'osent pas faire dans les *santhie*, certains migrants viennent l'accomplir au « carrefour » qui renvoie ainsi une double image d'étape centrale dans leurs pratiques spatiales, mais aussi d'endroit à ne pas fréquenter en permanence.

Les chambres de « passe », en retrait du marché, fonctionnent à plein régime la veille et le jour du marché. L'afflux de femmes célibataires venues du Saloum, de Dakar, de Mbour, etc. confirme l'image négative que s'en font certains migrants. Ces femmes louent des chambres individuelles ou prennent une seule chambre (utilisée suivant un planning bien établi) pour accueillir « leurs clients ». À Bureng les activités ne s'arrêtent presque jamais ; le jour, c'est sur la route principale qu'elles se déroulent ; la nuit, ce sont les chambres de « passe » et les bars de fortune qui prennent le relais.

Le carrefour de Bureng est omniprésent dans le discours des migrants : ils y vont pour acheter, vendre, échanger, se soigner, téléphoner, « faire le mauvais garçon ». Il est donc central dans leurs espaces de vie, vécus et sociaux. Il représente également un maillon essentiel dans le dispositif territorial né avec la migration, compte tenu de son rôle polarisateur. Toutefois, malgré son rayonnement, il ne structure pas l'ensemble de l'espace migratoire, il est relayé par d'autres axes majeurs que sont les marchés hebdomadaires de Farafenni (dimanche) et de Kaour (jeudi).

Le premier est fréquenté par 250 migrants en moyenne. Quant au marché de Kaour, il attire plus de 120 migrants. La différence de fréquentation peut être expliquée par la proximité du marché de Bureng.

Chaque semaine les trois marchés drainent plus de 5 000 personnes (migrants et parents du Saloum). Un tel engouement s'explique par le fait qu'ils sont à la fois des lieux de forte animation commerciale et de grande sociabilité. Il s'y édifie des liens multiformes entre ceux qui les fréquentent.

Une mobilité plus urbaine

Avec les diverses activités exercées, la mobilité des migrants dépasse le seul cadre rural, elle s'effectue également dans les villes de l'espace migratoire (ou celles qui lui sont proches) : Kaolack, Banjul, Kolda, Ziguinchor, etc. Celles-ci sont devenues des lieux de transit, de négociation et d'investissements pour des migrants dont les itinéraires sont de plus en plus à cheval entre les villages et les villes. Ils n'éprouvent pas de difficulté particulière pour développer une telle territorialité mixte (urbanité/ruralité), car beaucoup d'entre eux ont une expérience urbaine acquise en différentes occasions. Certains ont déjà effectué un séjour plus ou moins long en ville pour rendre visite à des parents proches, d'autres (les jeunes surtout) pour y passer des vacances, ou pour y travailler pendant la saison sèche. Si l'on prend en compte les petites bourgades qui sont devenues des chefs-lieux de communautés rurales ou d'arrondissement (Mabo, Nganda, Ida Mouride), et où se développe de plus en plus le mode de vie urbain, on peut considérer que près de la moitié des migrants ont eu un rapport avec l'espace urbain.

Pour quelques dizaines de migrants, ce rapport est même très poussé ; c'est le cas du chef de *santhie* de Médina Silly. Il a vécu pendant longtemps à Dakar, où il possède d'ailleurs une grande maison. Sa deuxième épouse en est originaire. Malgré son installation dans la forêt, il y va souvent. Avec son statut de marabout, c'est en ville que se trouvent la plupart des personnes qui le sollicitent. C'est aussi le cas du marabout fondateur de Médina Mandakh, qui possède beaucoup d'attaches à Dakar et à Kaolack.

Par ailleurs, de nombreux *borom barké* possèdent des boutiques dans des villes ; ils sont de plus en plus insérés dans des réseaux socio-économiques qui permettent des contacts, des échanges entre milieu rural et urbain.

Les autres acteurs de la consolidation du territoire migratoire

Les migrants ne sont pas les seuls à pratiquer en permanence l'espace migratoire, il y a aussi leurs parents du Saloum et les travailleurs saisonniers (fig. 28).

Les parents du Saloum

Dans la plupart des *santhie* de la forêt, les chefs de concession accueillent en permanence des parents proches ou éloignés venus du Saloum. Les visites se déroulent toute l'année mais sont plus fréquentes pendant et après la campagne de commercialisation de l'arachide (mois de décembre, janvier et février). Qu'ils le disent clairement ou non, leurs séjours – qui durent en général quelques jours – sont d'abord motivés par la recherche d'une aide. Les visites de courtoisie sont rares. Les migrants le savent bien et l'expliquent en ces termes : *Tass yakar bakhoul, kou ko def guiss ko* (« Il ne faut pas décevoir les espoirs de quelqu'un, sinon on le payera un jour »). De l'avis général, il est inconcevable de ne pas apporter de l'aide (peu importe ce qu'on donne, mais il faut le donner : sac de mil, arachide, argent, maïs, etc.) à des parents venus du Saloum. Ces derniers saisissent toutes les occasions pour faire le voyage : s'ils ne viennent pas directement dans les *santhie*, ils profitent des marchés hebdomadaires pour rencontrer les migrants.

Les *sourga* et les *mbindane*, saisonniers agricoles

Chaque année, plus d'un millier de *sourga* et de *mbindane* affluent à Pata. Ils arrivent vers la fin du mois de mai et restent jusqu'au mois de janvier. Pendant leur séjour dans les *santhie*, ils ont une mobilité restreinte puisque dirigée seulement vers les marchés hebdomadaires.

Envoyés par leurs parents ou venus de leur propre initiative, ils portent l'espoir de beaucoup de familles. Nombre de *sourga* et de *mbindane* interprètent leur déplacement dans la forêt comme le signe de la confiance que leur accordent leurs parents. Pour ne pas trahir celle-ci, ils ne ménagent pas leur temps durant l'hivernage ; ils participent aux divers travaux de nettoyage des champs, de semis, de binage ou de sarclage. Au moment de la récolte, ils déterrent les pieds d'arachides pour ensuite les entasser en meules.

Nonobstant les différends que certains ont avec leur employeur, ils se concentrent sur leur objectif, c'est-à-dire travailler pour apporter une réponse concrète à une situation familiale marquée le plus souvent par le manque, par la précarité. Leur détermination est rarement entamée pendant la durée de leur séjour dans les *santhie*.

Originaire de Koumpeul, **M. F.** (23 ans) est arrivé dès le mois de mai à Touba Tiéckène pour être sûr de trouver un *ndiatigué*. Celui qui l'a engagé est très exigeant et leurs rapports sont souvent tendus. Parlant de son *ndiatigué*, ce *sourga* affirme : « Il donne trop de directives, trop d'ordres ! Il te donne des jours et veut les récupérer. » M. F. travaille près de 10 heures par jour (durant les quatre premiers jours de la semaine qu'il consacre à son employeur) et passe le reste de la semaine dans le champ de 2 ha qui lui a été octroyé. Malgré l'importance de son champ (comparé à celui d'autres *sourga*), il compte changer d'employeur l'année prochaine.

A. D., 25 ans, *sourga* à Médina Mandakh. « Nous avons besoin les uns des autres mais il y a des *ndiatigué* qui exagèrent. Ici, ils essaient de gagner le maximum d'argent, c'est pourquoi c'est très difficile (...) je n'ai jamais autant travaillé. » Les rapports avec son employeur ne sont pas toujours faciles. Il a gagné 125 000 F CFA cette année à l'issue de la campagne arachidière. Sur le chemin du retour au Saloum, il prévoit de s'arrêter au marché de Farafenni pour acheter des chaussures et espère arriver chez ses parents avec 100 000 F CFA.

G. S., 17 ans, originaire de Mbayène dans la communauté rurale de Thiaré. Arrivé en juin 1998 à Touba Tiéckène, il effectue sa première année de saisonnier. C'est son père qui lui a demandé de venir chez son oncle pour travailler comme *mbindane*. Il ne sait pas s'il reviendra l'année prochaine, c'est son père qui en décidera. En revanche, il est sûr d'une chose, les 90 000 F CFA gagnés à l'issue de la campagne sont destinés à ses parents.

B. M., *mbindane* à Yédoulaye, 22 ans. Il a travaillé pendant deux ans au Saloum. C'est sa première année dans la forêt. Son salaire est plus important (100 000 F CFA contre 80 000) mais il reconnaît que la charge de travail est incomparable. Il est pressé de finir la campagne, *mais cela ne veut pas dire que je ne reviendrai pas l'année prochaine*, précise-t-il.

Bathiane, foratoukate, manébare et norane, des spécialistes aux manœuvres

Communément appelés Peul Firdou (car ils viennent en majorité du sud du Fouladou), les *bathiane* sont les spécialistes du battage de l'arachide. Ils s'organisent par petits groupes de 4 à 10 personnes. Chaque groupe est dirigé par un chef qui se charge de négocier avec les employeurs et de planifier le travail.

Compte tenu de l'impatience des paysans à vendre leur arachide, les *bathiane* ont beaucoup de travail et doivent aller vite. S'il y a assez de vent, ils se montrent d'une grande efficacité dans le vannage : ils

travaillent plus rapidement et honorent les nombreux contrats établis avec les arachidiers. Le vent constitue donc un allié de taille pour eux. Lorsqu'il n'y a pas de vent, ils sont contraints de se reposer, alors que d'autres contrats les attendent. Ils répondent aux paysans qui leur reprochent de ne pas accomplir le vannage dans les délais fixés : « C'est le manque de vent qui nous retient ici, ce n'est pas notre volonté. »

Ils sont payés par meule battue selon une somme négociée avant. Leur présence dans les *santhie* dure le temps du battage, soit environ deux mois, en tenant compte des décalages notés dans la conduite des opérations de récolte. Chaque nuit, ils allument un feu de bois pour s'éclairer. Pour manger, ils attendent les restes à l'entrée des concessions. En 1999, chaque membre d'un groupe venu de Salikégné a touché 50 000 F CFA. En 2000, leur gain a été un peu moins élevé, 35 000 F CFA chacun. Dans ce groupe, certains ont déjà travaillé au Saloum : « (...) Il était plus bénéfique d'aller jusque là-bas. Ce n'est plus la peine ; au lieu de dépenser de l'argent pour le voyage, il est préférable de rester dans la région, il y a de plus en plus de marchés (...) » (le chef d'un groupe).

Des *manébare* viennent également du Saloum pendant la période de commercialisation de l'arachide ; soit ils sont engagés par le camionneur, soit ils viennent de leur propre chef. Ils se déplacent de *secco* en *secco*, de *santhie* en *santhie* comme le font les Peul Firdou. Torse nu le plus souvent, mouchoir noué sur la tête, ces gaillards montrent une remarquable efficacité dans la mise en sacs et le chargement de l'arachide dans les camions affrétés par les sociétés arachidières ou les organismes privés stockeurs pour transporter l'arachide dans les centres de dépôt. Compte tenu d'une forte sollicitation, les camionneurs n'acceptent pas de perdre du temps dans les *secco* ; les *manébare* sont donc recrutés sur la base de leur capacité à maintenir un rythme de travail soutenu.

Les *foratoukate* arrivent dans le courant du mois de décembre. Ce sont en général des veuves ou des femmes dont les maris n'ont pas beaucoup de moyens. Sitôt la récolte au Saloum terminée, elles viennent par dizaines à Pata pour grappiller les graines d'arachides restées en terre ou dispersées après le déterrage et le vannage. Pendant un mois, avec leurs calebasses ou leurs seaux, les femmes parcourent minutieusement les surfaces fraîchement récoltées pour essayer de ramasser le maximum de graines. Plus les superficies parcourues sont larges, plus elles ont de chances de repartir avec beaucoup d'arachides. C'est une activité qui peut rapporter jusqu'à 2 ou 3 sacs d'arachides (entre 100 et 150 kg).

Au début du mois de janvier, le départ des *sourga*, des *mbindane*, des *bathiane* et des *foratoukate* coïncide avec l'arrivée des *norane*. Ces saisonniers travaillent à la demande pendant la saison sèche. En général, ils n'ont pas de métier précis, ils font tout ce qu'on leur propose, pourvu qu'ils puissent gagner de l'argent (défrichements, briquetage, maçonnerie, réfection des palissades, des puits, etc.). La forêt a accueilli près de 250 *norane* en 1998. Ils sont nettement moins nombreux que les saisonniers qui viennent hiverner. Ils partagent une particularité avec les *bathiane* : ils ne se fixent pas nécessairement dans un *santhie* ; suivant les demandes de travail, ils peuvent être amenés à changer de *santhie*. Ce sont en général des chefs de famille qui souhaitent compenser une campagne agricole décevante ; ils restent quatre mois environ dans le secteur.

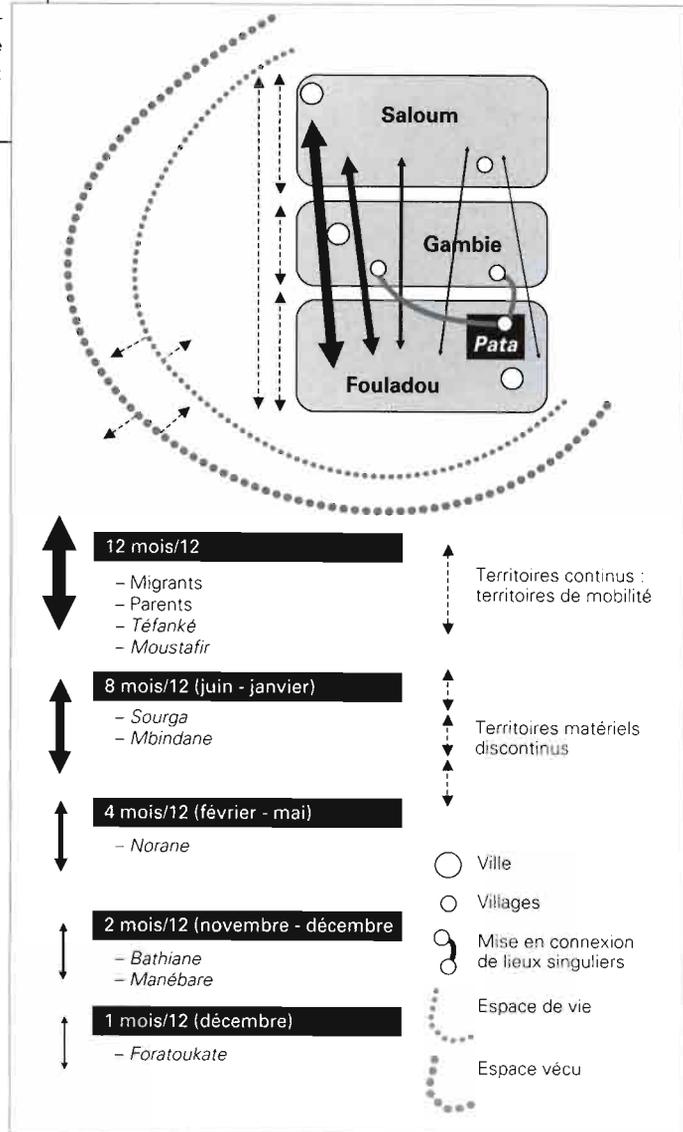
Téfanké et moustafir, vendeurs et intermédiaires

Les *téfanké* sont des marchands de bétail qui se déplacent d'un lieu à l'autre. Toutefois, ils n'ont pas forcément beaucoup de bétail, parfois même ils n'en ont pas du tout. Leur but, c'est d'acheter pour revendre tout de suite après, en espérant réaliser une petite marge bénéficiaire. C'est cette liberté qui leur permet d'ailleurs de sillonner plusieurs espaces et marchés hebdomadaires en peu de temps. L'efficacité est leur maître mot. À l'origine, ils sont connus dans la vente des petits ruminants, des bœufs, des vaches, etc. Aujourd'hui, certains ressemblent à des marchands ambulants qui vendent tout ce qu'ils ont sous la main.

C'est le cas de M., l'un des *téfanké* les plus connus dans la forêt. Il habite à Touba Tiéckène mais s'est lié d'amitié avec des personnes dans beaucoup d'autres *santhie*, les affaires pouvant le mener partout. Il vend de tout (du bétail, des mortiers, des pilons, des palissades, etc.) et veut bien rendre service à condition d'être rémunéré. Sa satisfaction, il la trouve dans sa capacité à maîtriser plus ou moins toutes ses activités. Il ne cultive pas l'arachide, contrairement à la très large majorité des migrants. Lui veut se distinguer en suivant sa propre voie pour réaliser son projet migratoire. À certains de ses interlocuteurs qui le prenaient pour un paresseux, il adressait un sourire qui semblait témoigner de son attachement au métier de *téfanké*.

C'est pendant l'hivernage que les marchands de bétail ont surtout du travail ; les paysans occupés dans les champs font appel à leurs services. En revanche, leur mobilité devient plus faible durant la saison sèche.

Fig. 28 –
Mobilité dans l'espace
migratoire :
acteurs et périodes.



Les *moustafir* sont aussi toujours en déplacement. Ils vendent des services et symbolisent les Saloum-Saloum attirés par la pratique de plusieurs espaces à la fois. Ils ont multiplié leurs attaches dans beaucoup de *santhie*. Avec cette capacité à s'intégrer rapidement, ils constituent un lien essentiel entre migrants de différents *santhie*. Les séjours successifs effectués dans plusieurs *santhie* leur permettent d'avoir une

bonne idée de la situation d'ensemble. Ce sont eux qui viennent en éclaireurs pour communiquer à certains paysans du Saloum les meilleurs plans en vue d'une éventuelle installation. Entre juin et décembre, leur mobilité atteint son maximum d'intensité. Pendant cette période de sept mois, ils participent à plusieurs activités, en jouant un rôle de conseillers dans la distribution des semences, la mise en place du matériel de pesée et l'organisation de la campagne de commercialisation arachidière. Pendant le reste de l'année, de janvier à juin, leur mobilité se poursuit mais avec un rythme moins soutenu. Cette période est mise à profit pour faire le bilan de la campagne précédente. Elle prépare en même temps la prochaine. La migration des Saloum-Saloum a élargi l'espace d'intervention de ces fins connaisseurs de la filière arachidière, intermédiaires entre gros producteurs et petits producteurs, entre les sociétés arachidières et les paysans, entre les transporteurs et les OPS (opérateurs privés stockeurs), etc.

Conclusion : de la migration à la mobilité créatrice

La forêt de Pata est aujourd'hui presque totalement colonisée par les migrants. Ces derniers sont aussi parvenus à rapprocher progressivement les deux pôles de l'espace migratoire. En transformant la forêt en un vaste domaine agricole où domine l'arachide, en développant des structures spatiales à l'image de leurs villages d'origine, ils s'éprouvent comme les dépositaires d'une seule et même identité saloum-saloum.

Par ailleurs, leur insertion progressive dans d'autres activités productives leur permet d'avoir de nouvelles sources de revenus et de disposer d'une sorte de « fonds de garantie » pour continuer à cultiver l'arachide. Il s'agit également pour eux de valoriser davantage une aptitude à être dans la mobilité, à multiplier les activités, à saisir les opportunités. Avec ces nouvelles activités, ils ont ainsi donné une autre envergure, non seulement à leur espace de vie, mais aussi à leur espace vécu. Plus que le simple rapport physique avec les lieux et les espaces, celui-ci renvoie à une conception globale du rapport des hommes à l'espace, il « démantèle les édifices régionaux, traditionnels et objectivés (...) défie l'espace contigu et le territoire compact »

(Di Méo, 1991 :127). Il y a eu une augmentation des espaces fréquentés, les rapports spatiaux et socio-économiques se sont enrichis ; les itinéraires empruntés, les chemins décrits, dans et en dehors de l'espace migratoire, se sont diversifiés.

En pratiquant régulièrement tous ces espaces, les migrants ont contribué à la multiplication des lieux constitutifs d'un territoire sans cesse réinventé et dont les limites épousent les espaces tour à tour, partiellement ou intégralement investis : un territoire de mobilité. Fruit de l'articulation permanente des différents espaces et de l'intégration de l'ensemble des activités dont il constitue le fondement et favorise le développement, ce territoire « atteste l'aptitude de la fonction circulatoire à produire des espaces régionaux suffisamment objectivés » (Di Méo, 1998).

Avec la construction de ce nouveau territoire, mais aussi avec les représentations, les images, les symboles et les rêves que l'implantation dans un nouvel espace suscite, véhicule ou rend possibles, chaque migrant nourrit désormais de nouvelles ambitions.

L'État, les paysans et l'avenir de la culture arachidière

Conclusion générale

Depuis la fin des années 1970, la production arachidière a subi une baisse notable. D'après les statistiques officielles, elle a chuté de 105 000 tonnes pendant la décennie 1980-1990, par rapport à la décennie 1970-1980. Cette baisse serait de 200 000 tonnes selon les réévaluations des chiffres officiels apportées par FREUD *et al.* (1997). Étant donné que l'augmentation de la production a toujours reposé sur l'accroissement des superficies mises en culture, la conversion de la forêt de Pata en un nouveau territoire de l'arachide pouvait laisser espérer une relance. Il n'en est rien. Avec les 20 000 ha environ mis en valeur, on obtient une production de moins de 22 000 tonnes, en prenant en compte le rendement moyen obtenu par les migrants. Production certes importante, mais qui représente peu face à la diminution globale enregistrée ces dernières années. Pata apparaît comme un épiphénomène, mais les enseignements à tirer de la migration et de la réappropriation spatiale n'en sont que plus nombreux.

**« Il n'y a pas de livre
écrit une fois
pour toutes
et nous le savons
tous (...) »
F. BRAUDEL (1985).**

Certitudes et incertitudes en forêt de Pata

La détermination que les migrants wolof ont manifestée dans la colonisation de la forêt de Pata et les nombreux défrichements opérés témoignent de leur volonté de renouveler les espaces de production. En réduisant considérablement les superficies pâturées, en contribuant de manière décisive à la disparition des mares traditionnellement utilisées par les autochtones peul et sur lesquelles comptaient les migrants toucouleur, ils se sont clairement positionnés pour l'agriculture et l'arachide : « Nous sommes venus ici [Pata] pour cultiver l'arachide, pas pour autre chose », aiment à rappeler certains migrants. D'autres, tels des *talibé* très attachés aux pas de leur *Serigne*, déclarent : « Ceux qui sont ici [Pata] sont des disciples de l'arachide. »

La forêt classée de Pata constitue donc un enjeu de taille pour les migrants ; l'ambition d'accumuler le maximum de terres a relégué au second plan les relations ethniques ou confrériques, occasionnant ainsi des conflits dont la multiplication pose non seulement le problème de la cohésion des villages mais aussi celui de leur viabilité. En effet, la fréquence des conflits, leur latence ont davantage révélé l'incapacité des migrants à leur apporter des solutions consensuelles et définitives ; les quelques « démarches conciliantes » effectuées çà et là par des chefs de village procèdent plus d'une mise en scène que d'une véritable volonté de résoudre la question des défrichements abusifs. La diversité des situations observées montre que la viabilité des villages de colonisation dépend, en partie, des conditions de leur création et de la personnalité des différents fondateurs. Elle est liée également aux ambitions des uns et des autres, à la conscience qu'ils ont de leur rôle dans la gestion de l'espace. À Pata, les déterminations politiques n'ont pas été assez puissantes pour « canaliser » tous les intérêts particuliers, fonder l'unité des *santhie* et la cohésion des migrants. Ces remarques signifieraient-elles le caractère inéluctable de l'instabilité des migrants ? En tous les cas, la manière dont cette absence de cohésion et d'unité déteint sur la conduite des défrichements renvoie à un problème grave : la recherche d'un plus grand capital foncier et d'une promotion socio-économique élimine toute forme d'adhésion à un pouvoir politique.

Malgré ces problèmes – inhérents à des zones de colonisation spontanée – les activités agricoles sont effectuées normalement. Comme au Saloum, les paysages de la forêt sont dominés par la graine oléagineuse. Les discours tenus par les migrants sur sa perpétuation montrent qu'il s'agit d'une réalité enracinée dans leur passé et qui contribue à structurer leur présent : « Laisser tomber l'arachide ? *bissimlahi diam* ! (sacrilège !) », a affirmé un paysan cinquantenaire qui réside à Médina Mandakh. Les enfants sont mis dans le secret des prières à dire avant une nouvelle campagne arachidière. La reproduction de ce savoir suivant les générations est bien le symbole d'une identité arachidière héritée et soigneusement entretenue. L'inscription des Saloum-Saloum – « groupe social territorialisé » – dans la migration ne signifie donc pas la faiblesse de leur identité territoriale. Au contraire, elle traduit la mise en avant d'une même identité, créatrice d'un autre territoire ou, plus précisément, du même territoire, ailleurs. En présentant l'acteur endogène [acteur qui manifeste un fort ancrage territorial] comme un « acteur théorique car il est toujours amené par une raison ou une autre à quitter ne serait-ce que temporairement ce territoire qui représente tant pour lui », Guy Di MÉO (1991 : 266) souligne bien cet aspect.

Si les « territoires de l'arachide » ont connu une telle expansion, si la culture de l'arachide a eu un tel succès au Sénégal, c'est parce que les paysans saloum-saloum se la sont appropriée ; elle cristallise leur identité. Pour eux, elle n'est pas seulement une culture commerciale, ni même une culture d'appoint, elle est aussi un puissant médiateur des rapports sociaux. C'est ce rôle qui fait de la graine oléagineuse un élément déterminant dans la construction sociale du territoire et qui fait également que les paysans lui vouent un grand attachement.

La colonisation de la forêt de Pata, une des dernières réserves foncières du Sénégal, montre leur engagement dans cette culture, mais c'est aussi un processus qui engage à une réflexion quant au devenir de l'arachide et des arachidiers. Leur attachement suffira-t-il à la perpétuation de la culture ? Quel avenir attend une économie arachidière qui n'a atteint les records que par l'extensivité ? Comment peut-elle faire face à l'obstacle spatial ?

Les arguments précédents ne vont pas dans le sens des discours développés ces dernières années et axés sur la désaffection des paysans envers l'arachide – laissant ainsi penser à un effritement de leur attachement envers cette culture – et la nécessité de lui trouver une alternative. Or, en décidant de se désengager du bassin de l'arachide, l'État a aussi choisi de livrer les paysans à eux-mêmes. Le lien fondamental qui l'unissait à ces derniers (à travers la distribution des semences, du matériel agricole, d'engrais, etc.) a été rompu à cette occasion, les termes de la collaboration ont été unilatéralement redéfinis. Les conséquences d'un tel choix n'ont pas tardé : les paysans se sont sentis plus libres de vendre leur arachide ailleurs. Dans la forêt de Pata comme au Saloum, certains n'hésitent pas à vendre une partie de leur production sur les marchés ruraux hebdomadaires sénégalais ou gambiens, ou à des commerçants venus de Touba.

Si la thèse de la « désaffection » doit être retenue, elle mérite d'être précisée ; il s'agit d'une désaffection envers le marché officiel. Sinon, on peut difficilement démontrer l'intérêt qu'ont les paysans à boycotter une production dont l'importance ne fait à leurs yeux l'ombre d'aucun doute. Car ils produisent, avant tout, pour eux-mêmes et pas pour l'État. Ils vendent une importante partie de leur production pour avoir des revenus, leur objectif n'est pas de chercher fondamentalement à approvisionner le marché officiel.

Certitudes et incertitudes de l'État

Quels que soient les discours tenus, les données macro-économiques considérées ou les recommandations formulées (perte de vitesse, panne de l'arachide, etc.), la manière dont les paysans se pensent, l'intensité avec laquelle ils pensent leur rapport à un produit, à une culture, ne sont pas sans importance. Ce sont là des processus inscrits dans le temps et dans l'espace ; résultats d'une longue maturation, ils fondent aussi, ne serait-ce qu'en partie, l'identité de ceux qui en ont été les acteurs. À côté des données conjoncturelles, structurelles ou encore des décisions de politiques sectorielles (qui gardent également, soulignons-le, leur importance), ils ont une réelle force explicative.

Il n'est pas dans notre intention de remettre en cause la qualité des études menées sur la filière arachidière jusqu'ici, mais simplement de souligner que la plupart d'entre elles ont sous-estimé l'attachement des paysans à la graine oléagineuse. Autrement, on s'expliquerait mal la conclusion qu'elles ont préconisée : tourner la page de l'arachide. Si des conclusions méritent d'être tirées après chaque étude de la filière arachidière, doivent-elles nécessairement être celle-

là ? À qui profite-t-elle réellement ? L'État pourra-t-il se passer de l'arachide tant que les paysans qui sont le noyau dur du « système arachidier » y resteront attachés ? Rien n'est moins sûr. En revanche, si l'État veut continuer à poursuivre l'histoire arachidière avec les paysans, il devra revoir les bases de son intervention.

Les années passent, de nouvelles décisions sont prises dans la politique sectorielle, les errements persistent ; les institutions changent, les objectifs restent invariablement les mêmes sans qu'ils soient jamais atteints. Comment améliorer durablement la productivité, si une véritable politique de gestion des terres n'est pas menée de manière plus volontariste ?

Cette question renvoie à celle, plus large, de la réhabilitation des vieilles régions arachidières comme le Cayor, le Baol, le nord du Saloum. Avec l'exemple de Pata (même si on y ajoute celui de Mbégué), il ne fait plus de doute que même la redéfinition des espaces sylvo-pastoraux ne suffira pas à donner à la production sénégalaise son importance d'antan. Les termes du problème sont connus de l'État depuis longtemps : l'augmentation de la production a toujours reposé sur l'accroissement des superficies cultivées. Aujourd'hui, la diminution de celles-ci ne lui laisse d'autre alternative que de travailler – avec les paysans – à la revitalisation des anciennes régions. Toute réflexion sur l'avenir de la culture arachidière doit intégrer cet aspect essentiel. Épandre quelques kilogrammes de phosphate ici ou là – dans beaucoup de villages du Saloum, les paysans avaient reçu un kilogramme par hectare en 1998-1999 – alors qu'il en faudrait 400 par hectare ne fait que rendre plus épineuse une question à laquelle il faudra, un jour ou l'autre, apporter une réponse satisfaisante. « Si l'agriculture est tirée essentiellement par l'arachide (...) » – comme le reconnaît le président Abdoulaye Wade (dans *Les Échos* du 24 mai 2000) quelques mois seulement après son arrivée au pouvoir –, si les paysans manifestent toujours un grand attachement à cette culture et si, parallèlement, les conditions de la production ne cessent de se dégrader, que faut-il faire pour inverser la tendance, pour autant qu'on veuille réellement l'inverser ?

Les paysans-migrants face aux incertitudes

Les paysans saloum-saloum s'inscrivent de plus en plus dans de nouvelles logiques productives et utilisent un espace élargi. Ils anticipent à peine une situation dont les signes visibles se précisent d'année en année : l'obstacle spatial est là, les nombreuses volte-face de la politique sectorielle de l'État laissent peu de certitude quant à sa volonté de participer de manière décisive à la relance de la production. Pour consolider les bases de leur nouvelle infrastructure géo-économique, autrement dit leurs espaces de vie, de production, de consommation et d'échanges, ils font appel à leurs propres capacités d'initiatives. C'est ainsi que l'espace migratoire né de leur déplacement dans la forêt

de Pata est en permanence investi de pratiques et de sens. La mobilité dont ils font preuve est d'autant plus importante qu'ils sont devenus des acteurs transitionnels. Cette expression empruntée à Guy Di Méo (1991 : 266) rend compte de la transition que les migrants opèrent progressivement, entre le Saloum et la forêt de Pata, entre mode de production essentiellement basé sur l'extensif et adaptation à un environnement nouveau marqué par la rareté, entre arachide et diversification des activités, entre ville et campagne.

Plus les conditions de la production sont difficiles, plus ils développent des stratégies, pas directement liées à l'arachide mais qui traduisent, toutes, une volonté d'en perpétuer la culture. Malgré le commerce, l'élevage ou le transport, les migrants sont d'abord et avant tout des arachidiers, la culture de la graine oléagineuse constitue la « rampe de lancement » de ces autres activités économiques. Il y a un seul changement noté, mais il est de taille : désormais, ils doivent marcher plus pour faire marcher. Dans cette perspective, les proverbes, les exemples sont de plus en plus mobilisés, ré-interprétés et remis au goût du jour ; ils gardent toute leur puissance et leur efficacité, constituant ainsi la base idéologique sur laquelle reposent les pratiques des paysans-migrants. Les marabouts tiennent toujours à la culture arachidière. Entre 1980 et 2000, près de 90 000 ha ont été colonisés (forêts de Pata et de Mbégué), pour l'essentiel, par des marabouts et leurs disciples, pour les besoins de la culture arachidière dans une large mesure. Le fait qu'ils se soient tournés parallèlement vers la ville et vers d'autres activités traduit un souci de diversification de leurs sources de revenus.

À travers leur capacité d'initiative et leur mobilité, les paysans-migrants nous appellent sur un autre terrain, celui des espaces ouverts, sans cesse re-crésés, sur des espaces où les dynamiques productives sont multipliées, diversifiées, mais aussi « mixées ». Trop souvent, des lignes de partage ont été introduites entre des groupes ethniques, notamment dans leurs pratiques et leurs modes de production. La tendance générale dans la forêt de Pata est de plus en plus à l'uniformisation du rapport à l'espace et à la pratique de la culture arachidière ; les frontières ethniques sont aussi incertaines que les espaces d'expression des migrants, d'où la nécessité de redire combien les analyses fondées sur des oppositions figées s'avèrent réductrices.

L'ethnie, l'identité, le territoire, les pratiques agraires doivent plus que jamais être pensés en termes de dynamisme ; ce sont des entités, des désignations, des espaces ou des techniques progressivement construits qui reposent sur des équilibres fragiles. Il ne suffit pas de répertorier les différents groupes sociaux en présence dans le cadre d'une migration de colonisation, d'en exposer les spécificités, les modes de fonctionnement et d'investissement territorial pour saisir les dynamiques à l'œuvre. Il est nécessaire de rendre compte des évolutions et d'analyser les mécanismes qui se combinent. Cela suppose de repérer comment les migrants se positionnent, d'examiner de quelle manière ils structurent leur nouvel espace et de fournir des éléments explicatifs. C'est aussi montrer qu'ils ont une claire conscience de leurs objectifs et qu'ils adoptent, à la lumière de leur passé et de leur présent, des pratiques ajustables résolument tendues vers l'avenir.

Bibliographie

AMIN S., 1971 – *L'Afrique de l'Ouest bloquée : l'économie politique de la colonisation, 1880-1970*. Paris, Éditions de Minuit, 322 p.

AMIN. S., éd. 1974 – *Les migrations contemporaines en Afrique de l'Ouest*. Londres, Oxford University Press, 426 p.

AMSELLE J. L., éd., 1976 – *Les migrations africaines. Réseaux et processus migratoires*. Paris, Maspéro, 126 p.

AMSELLE J. L., MBOKOLO E., dir., 1999 – *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte/Poche, 227 p.

AUBERTIN C., LÉNA Ph., 1986 – *Frontières : mythes et pratiques. Cahiers Orstom, Série Sc. Hum.*, 12 (3-4) : 263-266.

BARBARY O., 1994 – « Dakar et la Sénégalie. Évolution d'un espace migratoire transnational ». In Diop M.-C., dir. : *Le Sénégal et ses voisins*, Paris, Karthala, série Sociétés, Espaces, Temps : 142-163.

BAREL Y., 1986 – « Le social et ses territoires ». In Auriac F., Brunet R., dir. : *Espaces, jeux et enjeux*, Paris, Fayard/Fondation Diderot : 129-139.

BADELLE G., PINCHEMEL Ph., 1986 – « De l'analyse systémique au système spatial en géographie ». In Auriac F., Brunet R., dir. : *Espaces, jeux et enjeux*, Paris, Fayard/Fondation Diderot : 59-69.

BECK L. J., 2002 – « Le clientélisme au Sénégal : un adieu sans regrets ? ». In Diop M.-C., dir. : *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala : 530-547.

BECKER C., DIOUF M., MBODJ M., 1987 – « L'évolution démographique du Sénégal et du Bassin arachidier (Sine-Saloum) au vingtième siècle, 1904-1976 ». In Cordell D. D., Gregory J. W., eds : *African Population and Capitalism. Historical Perspectives*, Boulder and London, Westview Press : 76-94.

BECKER Ch., MBODJ M., 1994 a – « Perspectives historiques ». In Charbit Y., Ndiaye S., dir. : *La population du Sénégal*, Paris, DPS/CERPAA : 31-58.

- BECKER Ch., MBODJ M., 1994 b – « Dynamiques régionales au xx^e siècle ». In : Charbit Y., Ndiaye S., dir. : *La population du Sénégal*, Paris, DPS/CERPAA : 467-486.
- BENOÎT M., 1978 – Pastoralisme et migration. Les Peul de Barani et de Dokui (Haute-Volta). *Études rurales* : 9-49.
- BENOÎT M., 1988 – Espaces francs et espaces étatisés en Afrique occidentale : remarques sur quelques processus de territorialisation et leurs fondements idéologiques en Haute-Casamance et Haute-Gambie. *Cahiers Orstom, Série Sc. Hum.*, 4 : 503-519.
- BENOÎT M., 1989 a – Les Bowébés du Kantoora (Sénégal). À propos de l'état pastoral. *Cahiers Orstom, Série Sc. Hum.*, 3 : 379-388.
- BENOÎT M., 1989 b – Tonguia ou le terroir des gourmands. In *Tropiques, lieux et liens*, Paris, Orstom, coll. Didactiques : 209-213
- BERGERET A., 1993 – « Discours et politiques forestières coloniales en Afrique et à Madagascar ». In Pouchepadass J., dir. : *Colonisations et environnement*, Paris, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer : 23-47.
- BIAYA T. K., 1998 – Le pouvoir ethnique. Concept, lieux de pouvoir et pratiques contre l'État dans la modernité africaine. Analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre). *Anthropologie et Sociétés*, 22 (1) : 105-135.
- BONNEFOND Ph., COUTY Ph., 1988 – Sénégal : passé et avenir d'une crise agricole. *Revue Tiers-Monde*, 114 : 321-340.
- BONNEFOND Ph., COUTY Ph., GERMAIN N., 1988 – Essai de conclusion. *Cahiers Orstom, Série Sc. Hum.*, 3-4 : 137-144.
- BOSERUP E., 1970 – *Évolution agraire et pression démographique*. Paris, Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, 218 p.
- BOUTRAIS J. ; 1989 – « Le zébu et le vétérinaire. Un siècle d'histoire de l'élevage en Afrique de l'Ouest et du Centre ». In : *Tropiques, lieux et liens*, Paris, Orstom, coll. Didactiques : 161-171.
- BRAUDEL F., 1985 – *La dynamique du capitalisme*. Paris, Arthaud, 121 p.
- BUTTOUD J. 1995 – *La forêt et l'Etat en Afrique sèche et à Madagascar. Changer de politiques forestières*. Paris, Karthala, 247 p.
- CASSWELL N., 1984 – Autopsie de l'ONCAD : la politique arachidière au Sénégal, 1960-1980. *Politique Africaine*, 14, « Les paysans et le pouvoir en Afrique noire » : 39-73.
- CHAPMAN M., PROTHÉRO R. M., 1983 – Themes on circulation in the Third World. *International Migration Review*, vol. 17, 4 : 597-632.
- CHARLERY DE LA MASSELIÈRE B., 1979 – *Les dynamismes socio-politiques et économiques dans la transformation des paysages agraires du Kayor central et septentrional (Sénégal)*. Thèse de 3^e cycle, EHESS - LA 94, Paris, 314 p.

CHARLERY DE LA MASSELIÈRE B., 1984 – « Cultures commerciales, cultures vivrières. La transformation de l'espace de production agricole du Kayor central et septentrional ». In : *Le développement rural en questions*, Paris, Orstom : 267-294.

CHARLERY DE LA MASSELIÈRE B., 1994 – *De l'indigène au citoyen. Afrique noire, l'étiement d'une crise paysanne durable*. Mémoire de synthèse, université de Toulouse-Le Mirail, 140 p.

CHARREAU C., NICOU R., 1971 – L'amélioration du profil cultural dans les sols sableux et sablo-argileux de la zone tropicale sèche ouest-africaine et ses incidences agronomiques. Paris, Irat, *Bull. Agro.*, 2, 254 p.

CHAUVEAU J.-P., DOZON J.-P., 1985 – Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire. *Cahiers Orstom, Série Sc. Hum.*, 21 (1) : 63-80.

COPANS J., 1988 – *Les marabouts de l'arachide*. Paris, l'Harmattan, 279 p. (2^e édit.).

COQUERY-VIDROVITCH C., 1978 – Économie de traite et misère des investissements en Afrique noire. *Hérodote*, 11 : 69-86.

CÔ-TRUNG DIALLO M., 1998 – *La compagnie des oléagineux tropicaux en Casamance. Autopsie d'une opération de mise en valeur coloniale (1948-1962)*. Paris, Karthala, 519 p.

COULON Ch., 1981 – *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*. IEPB/CEAN, Paris, Éditions Pedone, 317 p.

COURGEAU D., 1988 – *Méthode de mesure de la mobilité spatiale*. Paris, Éditions de l'Ined, 301 p.

CRUISE O'BRIEN D., DIOP M.-C., DIOUF M., 2002 – *La construction de l'État au Sénégal*. Paris, Karthala, 231 p.

DAVID Ph., 1980 – *Les navétanes. Histoire des migrants saisonniers de l'arachide en Ségambie des origines à nos jours*. Dakar, NEA, 525 p.

DE KONINCK R., 1993 – La paysannerie et l'État : une affaire de compromis... à suivre. *Espace Temps*, 53-54 : 130-144.

DEBARBIEUX B., 1995 – Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique. *L'Espace géographique*, 2 : 97-112.

Délégation de la Commission européenne au Sénégal, 2003 – *Termes de référence/Recadrage du programme de relance de la filière arachidière*. Dakar, 4 p.

DI MÉO G., 1991 – *L'homme, la société, l'espace*. Paris, Anthropos, 319 p.

DI MÉO G., dir., 1996 – *Les territoires du quotidien*. Paris, l'Harmattan, 207 p.

DI MÉO G., 1998 – *Géographie sociale et territoire*. Paris, Nathan, 320 p.

DI MÉO G., 1999 – Géographies tranquilles du quotidien. Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales. *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 43, 118 : 75-93.

DIOP A. B., 1970 – Parenté et famille wolof en milieu rural. *Bulletin de l'IFAN, Série B, Sc. Hum.* : 216-229.

DIOP A. B., 1981 – *La société wolof, tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*. Paris, Karthala, 355 p.

DIOP A. B., 1985 – *La famille wolof*. Paris, Karthala, 262 p.

DIOP M.-C., dir., 1994 – *Le Sénégal et ses voisins*. Paris, Karthala, série Sociétés, Espaces, Temps, 325 p.

DIOP M.-C., dir., 2002 a – *La société sénégalaise, entre le local et le global*. Paris, Karthala, 723 p.

Diop M.-C., dir., 2002 b – *Le Sénégal contemporain*. Paris, Karthala, 655 p.

Direction générale de la production agricole, 1977 – *Contribution à l'examen du thème lourd*. Ministère du Développement rural et de l'Hydraulique, Dakar.

DUBOIS J. P., 1975 – Les Serer et la question des Terres neuves au Sénégal. *Cahiers Orstom, Série Sc. Hum.*, 1 : 81-120.

DUBOIS J. P., HUGUENIN J., 1999 – « L'élevage ». In Lericollais A., éd. : *Paysans serer. Dynamiques agraires et mobilités au Sénégal*. Paris, IRD Éditions, coll. À travers champs : 424-441.

ELDIN M., MILLEVILLE P., éd., 1989 – *Le risque en agriculture*. Paris, Orstom, coll. À travers champs, 619 p.

FANCHETTE S., 1999 a – *Colonisation des terres sylvo-pastorales et conflits fonciers en Haute-Casamance*. Londres, IIED, coll. Tenures foncières et pastorales, 13, 31 p.

FANCHETTE S., 1999 b – Densité de population et intensification agro-pastorale en Haute-Casamance. *Espace, Population, Sociétés*, 1 : 67-81.

FAYE A., 1989 – Le rôle du cheval dans le développement rural en zone sahélo-soudanienne du Sénégal : l'exemple du Sud du bassin arachidier. *Les Cahiers de la Recherche-Développement*, 21 : 19-29.

FAYE A., LANDAIS E., 1985 – L'embouche bovine paysanne dans le Centre-Nord du bassin arachidier au Sénégal. *Relations agriculture-élevage*, DSA/Cirad : 304-311.

FOUQUET J., 1958 – La traite des arachides dans le pays de Kaolack et ses conséquences économiques, sociales et juridiques. *Études sénégalaises*, 8, IFAN Saint-Louis, 246 p.

FRÉMONT A., 1999 – *La région, espace vécu*. Paris, Flammarion, 288 p.

FRÉMONT A., CHEVALIER J., HÉRIN R., RENARD J., 1984 – *Géographie sociale*. Paris, Masson, 387 p.

FREUD Cl., FREUD E. H., RICHARD J., THENEVIN P., 1997 – *L'arachide au Sénégal, un moteur en panne*. Paris, Karthala/Cirad, 166 p.

GARAUDY R., 1976 – *Le projet espérance*. Paris, Éditions R. Laffont, coll. Réponses-Écologie, 218 p.

GASTELLU J.-M., MARCHAL J.-Y., éd., 1997 – *La ruralité dans les pays du Sud à la fin du xx^e siècle*. Paris, Orstom, 768 p.

GATIN B., 1965 – *Normes techniques et financières d'équipements*. Dakar, document Satec, 24 p., ronéo.

GAYE M., 1992 – Les producteurs d'arachide face au problème d'approvisionnement en semences. *Arachide Infos*, 4 : 15-17.

GAYE M., 1997 – Le phénomène du marché informel de l'arachide : le cas du Sénégal. *Arachide Infos*, 7 : 3-8.

GAYE M., 1998 – *Les politiques d'ajustement dans le secteur agricole sénégalais : analyse critique des implications sur la filière arachidière*. Thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 225 p.

GERVAIS-LAMBONY Ph., 2000 – « De la ville inutile... à la comparaison nécessaire : pour une géographie humaine. Quelques réflexions sur les études urbaines et la pensée de Pierre Gourou ». In Nicolai H., Pélissier P., Raison J.-P., dir. : *Un géographe dans son siècle. Actualité de Pierre Gourou*, Paris, Karthala, Géotropiques : 177-185.

GIDDENS A., 1987 – *La constitution de la société : éléments de la théorie de la structuration*. Paris, Puf, 474 p.

GORGEU Y., 1973 – *Thèmes semi-intensifs et rentabilité économique, unités expérimentales du Sine-Saloum*. Rapport d'activités de recherches 1972-1973 CNRA-Bambey, document mult. : 24-39.

GOUROU P., 1966 – *Les pays tropicaux*. Paris, Puf, 4^e édit., 272 p.

GOUROU P., 1973 – *Pour une géographie humaine*. Paris, Flammarion, 388 p.

GOUROU P., 1982 – *Terres de bonne espérance. Le monde tropical*. Paris, Plon, 456 p.

GOUROU P., 1991 – *L'Afrique tropicale, nain ou géant agricole ?* Paris, Flammarion, 230 p.

GUICHONNET P., RAFFESTIN C., 1974 – *Géographie des frontières*. Paris, Puf, 223 p.

IGUÉ J., 1989 – « Le développement des périphéries nationales en Afrique ». In : *Tropiques, lieux et liens*, Paris, Orstom, coll. Didactiques : 594-605.

IRHO, 1973 – *Thèmes légers, thèmes lourds et intensification*. Ronéo., 10 p. .

KARSENTY A., 1999 – Vers la fin de l'État forestier. *Politique Africaine*, 75 : 147-161.

KESTELOOT L., 1994 – « La littérature orale ne (re)connaît par les frontières ». In Diop M.-C., dir. : *Le Sénégal et ses voisins*, Paris, Karthala, série Sociétés, Espaces, Temps : 251-255.

KOPYTOFF I., 1987 – « The Internal African frontier: The making of African political culture ». In Kopytoff I., éd. : *The African frontier. The reproduction of traditional African societies*, Bloomington, Indian University Press : 3-81.

LAKE A., TOURÉ S. N., 1985 – *L'expansion du bassin arachidier entre 1954 et 1979*. Paris, Groupe AMIRA, 79 p.

LAKROUM M., 1990 – « La transformation des rapports ruraux au Sénégal : le navétanat (1924-1963) ». In Coquery-Vidrovitch C., dir. : *Sociétés paysannes du Tiers Monde*, Paris, l'Harmattan : 155-170.

LAMBERT A., 1994 – « Les commerçants et l'intégration régionale ». In Diop M.-C., dir. : *Le Sénégal et ses voisins*, Paris, Karthala, série Sociétés, Espaces, Temps : 81-94.

LANDAIS E., LHOSTE Ph., 1990 – L'association agriculture-élevage en Afrique inter-tropicale : un mythe techniciste confronté aux réalités du terrain. *Cahiers Orstom, Série Sc. Hum.*, 1-2 : 217-235.

LAVIGNE DELVILLE Ph., dir., 1998 – *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala/Coopération française, 744 p.

LE BRIS E., LE ROY E., MATHIEU P., dir., 1991 – *L'appropriation de la terre en Afrique noire*. Paris, Karthala, 359 p.

LE ROY E., 1991 – « L'appropriation et les systèmes de production ». In Le Bris E., Le Roy E., Mathieu P., dir. : *L'appropriation de la terre en Afrique noire*, Paris, Karthala : 25-35.

LE ROY E., 1998 – « De l'appropriation à la patrimonialité. Une brève introduction à la terminologie foncière ». In Lavigne Delville Ph., dir. : *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*, Paris, Karthala/Coopération française : 23-27.

LE ROY E., LE BRIS E., BERTRAND A., 1996 – *La sécurisation foncière en Afrique. Pour une gestion viable des ressources renouvelables*. Paris, Karthala, 388 p.

LEBORGNE J., 1990 – « La dégradation actuelle du climat en Afrique entre Sahara et Équateur ». In Richard J.-P., éd. : *La dégradation des paysages en Afrique de l'Ouest*, Dakar, Faculté des lettres et sciences humaines/Paris, ministère de la Coopération : 17-36.

LÉNA Ph., 1979 – *Transformation de l'espace rural dans le front pionnier du Sud-Ouest ivoirien*. Thèse de 3^e cycle, université de Paris-I, 345 p.

LÉNA Ph., 1992 – Trajectoires sociales, mobilités spatiales et accumulation paysanne en Amazonie brésilienne : un exemple en Rondônia. *Cahiers Orstom, Série Sc. Hum.*, 2 : 209-234.

LERICOLLAIS A., 1970 – La détérioration d'un terroir. Sob, en pays Sérér (Sénégal). *Études rurales*, 37-38-39 : 113-128.

LERICOLLAIS A., 1989 – « La mort des arbres à Sob, en pays sereer (Sénégal) ». In : *Tropiques lieux et liens*, Paris, Orstom, coll. Didactiques : 187-197.

LERICOLLAIS A., éd., 1999 – *Paysans sereer. Dynamiques agraires et mobilités au Sénégal*. Paris, IRD Éditions, coll. À travers champs, 668 p.

LERICOLLAIS A., FAYE A., 1993 – « Des troupeaux sans pâturages en pays sereer au Sénégal ». In Blanc-Pamard C., Boutrais J., éd. : *À la croisée des parcours. Pasteurs, éleveurs, cultivateur*, Paris, Orstom, coll. Colloques et séminaires : 164-196.

LERICOLLAIS A., MILLEVILLE P., 1997 – « Les temps de l'activité agricole ». In Blanc-Pamard C., Boutrais J., coord. : *Variations. Nouvelles recherches rurales au Sud*, Paris, Orstom, coll. Colloques et séminaires : 125-141.

LEROUX M., 1995 – La dynamique de la Grande Sécheresse sahélienne. *Revue de géographie de Lyon*, 3-4 : 223-232.

LESOURD M., 1982 – *L'émigration baoulé vers le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire*. Thèse de 3^e cycle, université de Paris-X, 2 tomes, 626 p.

LESOURD M., 1984 – « Mise en valeur agricole et organisation de l'espace en zone pionnière. Les Baoulé dans le sud-ouest de la Côte d'Ivoire ». In : *Le développement rural en questions*, Paris, Orstom : 353-380.

LESOURD M., 1988 – « La forêt, la machette et le billet de banque ». Systèmes de production agricole en Afrique Tropicale. *Cahiers Orstom, Série Sc. Hum.*, 1 : 73-97.

LESOURD M., 1997 – « Dynamiques agricoles et foncières dans le monde rural africain ». In Lesourd M., coord. : *Crises et mutations des agricultures et des espaces ruraux*, Paris, Éditions du temps, 159 p.

MALASSIS L., 1974 – *Évaluation globale des unités expérimentales et possibilités d'extension à d'autres zones d'Afrique*. Irat, multigr., 22 p.

MBODJ M., 1978 – *Un exemple d'économie coloniale : le Sine-Saloum de 1887 à 1940, culture arachidière et mutations sociales*. Thèse de 3^e cycle, université de Paris-VII, 692 p.

MBODJ M., 1990 – « Sénégal et dépendance : Le Saloum et l'arachide, 1887-1940 ». In Coquery-Vidrovitch C., dir. : *Sociétés paysannes du Tiers Monde*, Paris, L'Harmattan : 139-154.

MBODJ M., 1992 – « La crise trentenaire de l'économie arachidière ». In Diop M.-C., dir. : *Sénégal. Trajectoire d'un État*, Paris, Karthala/Codesria : 95-135.

Ministère de l'Agriculture, 1997 – *Groupe de Réflexion Stratégique sur l'agriculture. Orientations et stratégies pour une agriculture sénégalaise compétitive et durable*. Rapport provisoire du groupe de réflexion stratégique à Monsieur le ministre Robert Sagna, ministre d'État, ministre de l'Agriculture, Dakar, 46 p.

Ministère de l'Agriculture/ministère de l'Économie et des Finances, 2003 – *Lettre de politique de développement de la filière arachide*. Dakar, 14 p. + annexes.

NGUYEN VAN CHI-BONNARDEL R., 1971 – Circulation, trafic et transports routiers au Sénégal. *Bulletin de l'IFAN*, 4 : 693-746.

NICOU R., 1977 – *Le travail du sol dans les terres exondées du Sénégal. Motivations et contraintes*. CNRA Bambey, note ronéo.

PÉHAUT Y., 1974 – *Les oléagineux dans les pays d'Afrique occidentale associés au marché commun. La production, la commercialisation et la transformation des produits*. Thèse d'État, 2 tomes, 1 476 p.

PÉLISSIER P., 1952 – L'arachide au Sénégal : rationalisation et modernisation de sa culture. *Études Sénégalaises*, « Problèmes agricoles au Sénégal » IFAN, Dakar, 2 : 49-80.

PÉLISSIER P., 1966 – *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Imprimerie Fabrègue, 939 p.

PÉLISSIER P., 1979 – « Le paysan et le technicien : quelques aspects d'un difficile face-à-face ». In : *Maîtrise de l'espace agricole et développement en Afrique tropicale. Logique paysanne et rationalité technique*, actes du colloque de Ouagadougou, Paris, Mémoire Orstom n° 89 : 1-8.

PÉLISSIER P., 1995 – *Campagnes africaines en devenir*. Paris, Arguments, 318 p.

PÉLISSIER P., SAUTTER G., 1970 – Bilan et perspectives d'une recherche sur les terroirs africains et malgaches (1962-1969). *Études rurales*, 37-38-39 : 7-45.

PIOLLE X., 1990 – Mobilité, identités, territoires. *Revue de Géographie de Lyon*, vol. 65, 3 : 149-154.

POUCHEPADASS J., dir., 1993 – *Colonisations et environnement*. Paris, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, 268 p.

POURTIER R., 1983 – Nommer l'espace. L'émergence de l'État territorial en Afrique noire. *L'Espace géographique*, 4 : 293-304.

QUESNEL A., VIMARD P., dir., 1988 – *Migration, changements sociaux et développement*. 3^e journées démographiques, Paris, Orstom, 388 p.

QUIMINAL C., 1991 – *Gens d'ici, gens d'ailleurs. Migration soninké et transformation villageoise*. Paris, Éditions Bourgeois, 222 p.

RAISON J.-P., 1968 – La colonisation agricole des terres neuves intertropicales. *Études rurales*, 31 : 5-112.

RAISON J.-P., 1978 – Continuité et comparaison des recherches africanistes. *Études rurales*, 70 : 5-8.

RAISON J.-P., 1986 – L'enracinement territorial des populations mérina (Hautes terres centrales malgaches) ; fondements, modalités et adaptation. *L'Espace géographique*, 3 : 161-171.

RAYNAUT Cl., 1997 – « Systèmes sociaux sahéliens : variétés et variabilité ». In Raynaud Cl., dir. : *Sahels : Diversité et dynamiques des relations sociétés-nature*. Paris, Karthala, 430 p.

REBOUL Cl., 1972 – *Structures agraires et problèmes de développement au Sénégal. Les unités expérimentales du Sine-Saloum*. Montpellier, Inra, Travaux et Recherche n° 17, 163 p.

RIMBERT S., 1973 – *Les paysages urbains*. Paris, Armand Colin, 240 p.

RUF F., 1995 – *Boom et crise du cacao : les vertiges de l'or brun*. Paris, ministère de la Coopération, Cirad-Sar/Karthala, 464 p.

SALL M., 1992 – Transformation de l'agriculture et crise de l'environnement dans le Saloum méridional (Sénégal). *L'Espace géographique*, 4 : 343-346.

SARTRE J.-P., 1960 – *Question de méthode*. Paris, Gallimard, coll. Idées, 251 p.

SAUTTER G., 1975 – Le système géographique de Pierre Gourou. *L'Espace géographique*, 3 : 156-164.

SCHILLING R., 1996 – *L'arachide en Afrique tropicale*. Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, CTA, Agence de la Francophonie, 171 p.

SCHILLING R., 1999 – *Synthèse des acquis de la recherche arachidière au Sénégal. Application du développement*. Document de travail du Cirad-CA, n° 2-99, 70 p.

SIDIBÉ M., 2000 – Forêt classée de Pata : les arachidiers dictent leur loi aux éléphants. *L'Espace géographique*, 4 : 349-362.

SILVESTRE P., BIGOT Y., 1972 – *Les unités expérimentales au Sénégal. La recherche en milieu rural*. Techniques et Développement, 2-3 : 7-12.

SIMON G., 1995 – *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*. Paris, Puf, 429 p.

Sodeva, 1979 – *Journées d'études de la Sodeva*. Dakar, 4-5 juin 1979, 179 p.

Sodeva, 1983 – *Problèmes posés par le développement du bassin arachidier. Rôle de la Sodeva*. Dakar, ministère du Développement rural, 106 p.

Sodeva, 1990 – *Programme technique campagne agricole 1990/91*. Dakar, ronéo, 41 p.

STOMAL-WEIGEL B., 1988 – L'évolution récente et comparée des systèmes de production Serer et Wolof dans deux villages du vieux bassin arachidier (Sénégal). *Cahiers Orstom, Série Sc. Hum.*, 1 : 17-33.

SY Ch. T., 1969 – *La confrérie sénégalaise des mourides*. Dakar, Présence africaine, 351 p.

TARRIUS A., 2001 – Au-delà des États-nations, des sociétés de migrants. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 17, 2 : 37-61.

THUMERELLE J.-P., 1986 – *Peuples en mouvement. La mobilité spatiale des populations*. Dossier des images économiques du monde, Paris, Sedes, 323 p.

TOUPET Ch., 1995 – La crise sahélienne. *Revue de Géographie de Lyon*, 3-4 : 181-186.

TOURÉ O., 1997 – « La gestion des ressources naturelles en milieu pastoral. L'exemple du Ferlo sénégalais ». In : Tersiguel Ph., Becker Ch., dir. : *Développement durable au Sahel*, Paris, Karthala : 125-157.

TOURÉ O., KONE O. K., KA A., BALDE D., BA A., 1993 – *Étude socio-économique de la zone de Mbégué*. Document de travail, Congad, 79 p.

TOURTE R., KLEENE P., 1973 – *Unités expérimentales du Sine-Saloum. Rapport d'activités de recherches 1972-1973*. CNRA-Bambey, doc. multigr., 78 p.

TRAORÉ S., 1997 – « Les législations et les pratiques locales en matière de foncier et de gestion des ressources naturelles au Sénégal ». In Tersiguel Ph., Becker Ch., dir. : *Développement durable au Sahel*, Paris, Karthala, série Sociétés, Espaces, Temps : 89-102.

TRINCAZ P.-X., 1979 – Transformations sociales dans les nouvelles zones d'implantation rurale : les Sereer dans les Terres neuves du Sénégal Oriental. *Cahiers Orstom, Série Sc. Hum*, 1-2 : 19-36.

VAN CHI-BONNARDEL R., 1971 – Le réseau routier sénégalais. *Bulletin de l'IFAN*, Série B, 2 : 299-342.

VANHAEVERBEKE A., 1970 – *Rémunération du travail et commerce extérieur. Essor d'une économie paysanne exportatrice et termes de l'échange des producteurs d'arachides au Sénégal*. Université catholique de Louvain, 253 p. + annexes.

VINCENT J.-F., 1995 – « Le territoire et ses dieux : de la rencontre à la coexistence ». In Vincent J.-F., Dory D., Verdier R., éd. : *La construction religieuse du territoire*, Paris, l'Harmattan : 12-27.

WINTER M., 1998 – « La mobilité dans l'exploitation des ressources naturelles. Un défi pour les régimes d'accès à la terre et aux ressources ». In Lavigne Delville Ph., dir. : *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*, Paris, Karthala/Coopération française : 114-118.

ZÉLINSKY W., 1971 – The hypothesis of the mobility transition. *Geographical Review*, 61 : 219-249.

Annexes

Tableau 1 a –
Répartition des migrants
dans les *santhie* selon l'éthnie

<i>Santhie</i>	Ethnies				Type de <i>santhie</i>
	Wolof	Serer	Autres	Toucouleur	
Bayoungou wolof	97,4	2,6	0	0	wolof
Minna	95,7	4,3	0	0	wolof
Darou Salam	94,6	0	0	5,4	wolof
Santhie Dimb	93,9	6,1	0	0	wolof et serer
Darou Pakathiar	91,8	2	0	6,2	wolof
Eynoumane	90,9	2,9	0	6,2	wolof
Fass Ndienguène	90,5	3,2	0	6,3	wolof
Touba Kélimane	89,7	2	2,3	5,1	wolof
Touba Tiéckène	88,5	2,8	0	8,7	wolof
Lamsar	87,6	3,8	0	8,6	wolof
Yédoulaye	87,2	2,7	0	10,1	wolof
S. Cheikh Niass	86,3	0	6,1	7,6	wolof et autres
Médinatoul Silly	85,3	5,3	0	9,4	wolof et serer
Loyène	84,8	3,4	0	11,8	wolof
Médina Passy	83,6	2,4	3,4	8,6	wolof
Fass Mbayène	83,1	5,2	1,6	10,1	wolof et serer
Médina Ndiao	81,5	3,9	8,1	6,5	wolof et autres
Diamagadio	79,6	5,8	0	14,6	wolof et serer

Tableau 1 a – suite –

<i>Santhie</i>	Ethnies				Type de <i>santhie</i>
	Wolof	Serer	Autres	Toucouleur	
Tama Sine	79,2	11,9	3,6	5,3	wolof et serer
Médina Khairy	78,2	5,8	2,5	13,5	wolof et serer
Darou Khoudoss	76,4	4,2	5,8	13,6	wolof et autres
Yaoundar	74,5	8,7	5,9	10,9	wolof, serer et autres
M. Dinguiraye	74,3	8,6	4,7	12,4	wolof, serer et autres
Médina Mandakh	73,6	6,2	4,7	15,5	wolof, serer et autres
Santhie M. Niang	67,2	25,4	4	3,4	wolof et serer
Santhie K. M.	68,5	15,1	6,7	9,7	wolof, serer et autres
Saré M. Loum	8,5	0	0	91,5	toucouleur
Dimiskha	8,2	0	0	92,8	toucouleur
Saré Yoro Sy	6,2	0	0	93,8	toucouleur
Sintian Lémou	5,1	0	0	94,9	toucouleur
Yallale	4,9	0	0	95,1	toucouleur
Touba Kanène	2,3	0	0	97,7	toucouleur
Santhie D. Silla	5,5	0	87,2	7,5	autres
<i>Santhie</i> moyen	67,1	4,7	4,4	23,8	

Sources : enquêtes personnelles, 1998-2001 ; avec l'aide précieuse des encadreurs de la Novasen-Kolda.

Tableau 1 b –
Répartition des migrants
dans les *santhie* selon la confrérie

<i>Santhie</i>	Confrérie			Type de <i>santhie</i>
	Tidiane	Mourides	Autres	
Dimiskha	98,4	0	1,6	tidiane
Touba Kanène	97,5	2,1	0,5	tidiane
Diamagadio	97,3	0,8	1,9	tidiane
Yallale	96,7	0	3,3	tidiane
Saré Yoro Sy	96,3	1,8	1,9	tidiane
Bay. wolof	96,1	2,5	1,4	tidiane
Sintian Lémou	95,9	0,9	3,2	tidiane
F. Ndienguène	95	2,1	2,9	tidiane
S. M. Loum	94,8	1,7	3,2	tidiane
Lamsar	93,1	3,5	3,4	tidiane
M. Silly	92,4	6,2	1,4	tidiane
Yédoulaye	90,5	6,2	3,3	tidiane
Eynoumane	88,3	7,2	4,5	tidiane
Loyène	87,6	6,1	10	tidiane et autre
Médina Ndiao	87,6	5,9	6,5	tidiane
Médina Khaïry	86,7	12,8	0,5	tidiane
Fass Mbayène	85,6	10	4,4	tidiane
S. K. Moussa	83,9	7,2	11,3	tidiane et autre
Médina Passy	81,5	8,1	4,3	tidiane
S. M. Niang	75	9,4	15,6	tidiane et autre
M. Dinguiraye	72,9	10,1	7	tidiane
M. Mandakh	64,7	26,8	8,5	tid., mouride. et autre
S. Cheikh Niass	42,5	5,1	52,4	autre
S. Demba Silla	40,3	3,5	56,2	autre
Yaoundar	38,9	54,6	6,5	mouride
Tama Sine	38,7	12,7	48,6	autre
Touba Tiéckène	12,6	86,5	0,9	mouride
Minna	10,6	89,4	0	mouride
D. Khoudoss	6,9	89,3	3,8	mouride
Darou Pakathiar	6,4	93,6	0	mouride
Santhie Dimb	5,8	93,7	0,5	mouride
Darou Salam	2,8	97,2	0	mouride
Touba Kélimane	2,2	95,7	2,1	mouride
<i>santhie</i> moyen	65,6	25,8	8,2	

Source : enquêtes personnelles, 1998-2001 ; avec l'aide précieuse des encadreurs de la Novasen-Kolda.

Tableau 2 –
Taille moyenne des concessions
par *santhie*/Nombre moyen
de ménages par concession

<i>Santhie</i>	Taille moyenne des familles (concession)	Nombre moyen de ménages par concession
Darou Pakathiar	17	3
Médina Mandakh	24	3
Touba Tiéckène	18	3
Darou Salam	19	2
Fass Mbayène	18	2
Fass Ndienguène	19	2
Yédoulaye	21	2
Touba Kélimane	15	1
Saré Yoro Sy	13	2
Saré Moussa Loum	17	1
Santhie Dimb	16	1
Loyène	15	1
Yallale	11	2
Médina Dinguiraye	17	3
Médina Passy	13	2
Touba Kanène	14	1
Dimiskha	13	1
Médina Ndiao	18	2
Minna	17	1
Darou Khoudoss	11	1
Santhie Cheikh Niass	13	2
Niassène	15	1
Médina Silly	14	2
Diamagadio	15	1
Lamsar	16	2
Santhie Keur Moussa	13	2
Eynoumane	12	2
Santhie Demba Silla	15	1
Santhie Lémou	17	1
Yaoundar	18	1
Bayoungou wolof	16	2
Médina Khaïry	15	1
Santhie Keur M. Niang	16	2
Moyenne	16	2

Source : enquêtes personnelles, 1998-2001 ; avec l'aide précieuse des encadreurs de la Novasen-Kolda

Tableau 3 –
Situation matrimoniale
des chefs de concession
par *santhie*

<i>Santhie</i>	Nombre moyen d'épouses par chef de concession
Darou Pakathiar	3
Médina Mandakh	3
Touba Tiéckène	3
Darou Salam	2
Fass Mbayène	2
Fass Ndienguène	3
Yédoulaye	3
Touba Kélimane	2
Saré Yoro Sy	2
Saré Moussa Loum	2
Santhie Dimb	2
Loyène	1
Yallale	1
Médina Dinguiraye	3
Médina Passy	3
Touba Kanène	1
Dimiskha	1
Médina Ndiào	2
Minna	1
Darou Khoudoss	1
Santhie Cheikh Niass	1
Niassène	1
Médina Silly	2
Diamagadio	2
Lamsar	2
Santhie Keur Moussa	2
Eynoumane	2
Santhie Demba Silla	1
Santhie Lémou	1
Yaoundar	2
Bayoungou wolof	2
Médina Khaïry	2
Santhie Keur M. Niang	2
Moyenne	2

Source : enquêtes personnelles, 1998-2001 ;
avec l'aide précieuse des encadreurs de la Novasen-Kolda

Tableau 4 –
Âge moyen
des chefs de concession
par *santhie*

<i>Santhie</i>	Âge moyen des chefs de concession
Darou Pakathiar	58
Médina Mandakh	60
Touba Tiéckène	59
Darou Salam	55
Fass Mbayène	54
Fass Ndienguène	56
Yédoulaye	55
Touba Kélimane	56
Saré Yoro Sy	56
Saré Moussa Loum	56
Santhie Dimb	45
Loyène	46
Yallale	53
Médina Dinguiraye	59
Médina Passy	57
Touba Kanène	51
Dimiskha	54
Médina Ndiao	53
Minna	44
Darou Khoudoss	46
Santhie Cheikh Niass	52
Niassène	54
Médina Silly	47
Diamagadio	46
Lamsar	56
Santhie Keur Moussa	55
Eynoumane	56
Santhie Demba Silla	52
Santhie Lémou	57
Yaoundar	56
Bayoungou wolof	43
Médina Khairy	57
Santhie Keur M. Niang	54
Moyenne	53

Source : enquêtes personnelles, 1998-2001 ;
avec l'aide précieuse des encadreurs de la Novasen-Kolda

Tableau 5 a et 5 b –
Évolution différentielle des défrichements
chez les migrants

a/ Superficies défrichées par année

b/ Défrichement par période (en %)

Années Migrants	a1*	a2	a3	a4	a5	a6	a7	a8	a9	a10	a11	a12	Sup. totale (en ha)	*Durée migration année	1 à 3 ans*	4 à 6 ans	7 ans et plus
mig. 1	7	13	10	14	11	0	7	10	7	8	4	0	91	21	33	27,4	39,5
mig. 2	6	5	16	0	0	12	8	11	13	0	9	5	85	18	31,7	14,1	54,1
mig. 3	3	9	17	14	12	5	5	4	0	0	7	0	76	14	38,1	40,8	21
mig. 4	5	9	14	0	12	15	0	8	8	0	0	0	71	15	39,4	38	22,5
mig. 5	4	7	9	15	9	8	6	4	4	0	0	0	66	13	30,3	48,5	21,2
mig. 6	35	22	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	61	3	100	0	0
mig. 7	6	3	0	11	0	12	10	9	4	0	0	0	55	18	16,3	41,8	41,8
mig. 8	15	11	18	5	5	0	0	0	0	0	0	0	54	7	81,5	18,5	0
mig. 9	3	6	0	9	9	0	8	0	7	0	2	0	44	17	20,4	40,9	38,6
mig. 10	5	2	5	8	6	5	2	2	0	0	0	0	35	15	34,2	54,3	11,4
mig. 11	2,5	0	5,5	7	10	0	6	0	0	0	0	0	31	10	25,8	54,8	19,3
mig. 12	1,5	4	6,5	0	0	11	8	0	0	0	0	0	31	12	38,7	35,5	25,8
mig. 13	2,5	5,5	7	11	4	0	0	0	0	0	0	0	30	5	50	50	0
mig. 14	2	4	7	9	0	6	0	0	0	0	0	0	28	11	46,4	53,5	0
mig. 15	1	4	2,5	0	4,5	5	7	0	2	0	0	0	26	13	28,8	41,1	32,1
mig. 16	3	5	3	3	7	4	0	0	0	0	0	0	25	8	44	56	0
mig. 17	2	3,5	8,5	7	4	0	0	0	0	0	0	0	25	10	56	44	0
mig. 18	1	3,5	5,5	7	4	3	0	0	0	0	0	0	24	7	41,6	58,3	0
mig. 19	1,5	5	5,5	6	4	0	0	0	0	0	0	0	22	6	54,5	45,4	0
mig. 20	2	4	8	5	0	0	0	0	0	0	0	0	19	4	73,7	26,3	0
mig. 21	0,5	5,5	0	7	6	0	0	0	0	0	0	0	19	4	31,5	68,4	0
mig. 22	1,5	3	3,5	6	4	0	0	0	0	0	0	0	18	7	44,4	55,5	0
mig. 23	6	7	0	4	0	0	0	0	0	0	0	0	17	4	76,5	23,5	0
mig. 24	2	3	0	7	5	0	0	0	0	0	0	0	17	5	29	70,6	0
mig. 25	3	3,5	7	3	0	0	0	0	0	0	0	0	16,5	4	81,1	18,2	0
mig. 26	2	4	5	5	0	0	0	0	0	0	0	0	16	4	68,7	31,2	0
mig. 27	2	4	6	4	0	0	0	0	0	0	0	0	16	8	75	25	0
mig. 28	3	5	7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	15	4	100	0	0
mig. 29	2	5	6	2	0	0	0	0	0	0	0	0	15	7	86,6	13,3	0
mig. 30	2,5	4	0	4,5	2	2	0	0	0	0	0	0	15	7	43,3	56,6	0
mig. 31	2	3,5	0	5,5	3	0	0	0	0	0	0	0	14	6	39,3	60,7	0

*a1 = 1re année ; *durée migration = nombre d'années du migrant dans le *santhie* ;
*1 à 3 ans = durée d'une période

Tableau 5 a et 5 b – suite –

Années	a1*	a2	a3	a4	a5	a6	a7	a8	a9	a10	a11	a12	Sup. totale (en ha)	*Durée migration année	1 à 3 ans*	4 à 6 ans	7 ans et plus
Migrants																	
mig. 32	4	5	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	14	5	100	0	0
mig. 33	2	4	5	2	0	0	0	0	0	0	0	0	13	4	84,6	15,4	0
mig. 34	4	5	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	13	3	100	0	0
mig. 35	1,5	3,5	3	4	0	0	0	0	0	0	0	0	12	5	66,6	33,3	0
mig. 36	4	8	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	12	5	100	0	0
mig. 37	2	4	4	2	0	0	0	0	0	0	0	0	12	8	83,3	16,6	0
mig. 38	4	3,5	2,5	1	0	0	0	0	0	0	0	0	11	7	90,9	9,1	0
mig. 39	3	5	2,5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	10,5	9	100	0	0
mig. 40	2	4,5	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	10,5	9	100	0	0
mig. 41	3	6,5	0,5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	10	3	100	0	0
mig. 42	3	3,5	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	9,5	2	100	0	0
mig. 43	2	4	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	9	7	100	0	0
mig. 44	3	3	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	9	3	100	0	0
Mig. 45	3	2	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	8	9	100	0	0
Mig. 46	2	2	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	7	2	100	0	0
Mig. 47	1	3	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	7	12	100	0	0
Mig. 48	2	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	6	9	100	0	0
Mig. 49	2	3,5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5,5	12	100	0	0
Mig. 50	1	2,5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3,5	8	100	0	0

*a1 = 1^{re} année ; *durée migration = nombre d'années du migrant dans le *santhie* ;
*1 à 3 ans = durée d'une période

Migrants wolof

Chefs de *santhie* et *borom barké*

« Migrants sans moyens »

Migrants toucouleur



Source : enquêtes personnelles, 1998 - 2001.

Tableau 6 –
Exploitations agricoles :
composition et répartition des terres,
choix des cultures, matériel agricole

a/ Pata*

Exploitation	Taille du champ en ha	Types de culture	Type de droit	Rdt arachide	Rdt mil	Matériel	Exécution des travaux
Chef d'exploitation	8,5	arachide, mil, coton, maïs, sésame	<i>momèl</i>	1 semoir = 1 <i>mbame</i>	140 attaches/ha et plus	semoirs, houes <i>sine</i> , charrette, animaux de traction	<i>sourga</i> , <i>mbindane</i> enfants, <i>talibé</i>
1 ^{re} femme	1	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	enfants
2 ^e femme	1	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	enfants
3 ^e femme	1	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	enfant ou <i>mbindane</i>
4 ^e femme	1	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	enfant ou <i>mbindane</i>
Enfants mariés	2	arachide, mil	<i>ndogal</i> + <i>momèl</i>	=	=	houes <i>sine</i> , semoir	eux-mêmes, <i>sourga</i>
Enfants dépendants	0,5	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	eux-mêmes
<i>Sourga</i>	1,5	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	eux-mêmes
Parent proche	1	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	eux-mêmes

Les statistiques concernent les 25 exploitations où nous avons recueilli les données les plus complètes ; elles sont localisées dans les *santhie* de Touba Tieckène, Médina Mandakh, Yédoulaye, Darou Pakathiar, Fass Ndienguène.

b/ Saloum*

Exploitation	Taille du champ en ha	Types de culture	Type de droit	Rdt arachide	Rdt mil	Matériel	Exécution des travaux
Chef d'exploitation	3	arachide, mil, coton, maïs, pastèque	<i>momèl</i>	1 semoir = moins d'un <i>mbame</i>	125 attaches/ha	semoirs, houes <i>sine</i> , charrette, animaux de traction	<i>sourga</i> , enfants, <i>talibé</i>
1 ^{re} femme	0,60	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	enfants
2 ^e femme	0,60	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	enfants
3 ^e femme	0,60	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	enfant ou <i>sourga</i>
4 ^e femme	0,60	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	enfant ou <i>sourga</i>
Enfants mariés	1,5	arachide, mil	<i>ndogal</i> + <i>momèl</i>	=	=	houes <i>sine</i> , semoir	eux-mêmes, <i>sourga</i>
Enfants dépendants	0,5	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	eux-mêmes
<i>Sourga(s)</i>	1	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	eux-mêmes
Parent proche	0,75	arachide	<i>ndogal</i>	=	=	rien	eux-mêmes

Nb. : 1 semoir = 5 kg ; 1 attache de mil (sorte de gerbe) = 8 kg de mil environ

* Les statistiques concernent les 25 exploitations où nous avons recueilli les données les plus complètes ; elles sont localisées dans les villages de Mabo, Kassas, Nguer Mandakh.

Source : enquêtes personnelles, 1998-2001, avec l'aide précieuse des encadreurs de la Novasen-Kaolack et de la Novasen-Kolda.



Résumé

Migrants de l'arachide. La conquête de la forêt classée de Pata Casamance, Sénégal.

Au début des années 1980, la crise arachidière est de plus en plus intense au Sénégal ; ses manifestations les plus visibles sont la détérioration de l'environnement de la production, la sécheresse et la saturation foncière. Au Saloum, cœur du « bassin de l'arachide », des milliers de familles prennent le chemin de la forêt classée de Pata (région Sud du Sénégal). Cependant, cette forêt est un espace doublement approprié, par l'État d'une part, par les populations autochtones, d'autre part. Son appropriation par l'État remonte à 1950, année de son classement. Malgré ce classement, les populations autochtones n'ont jamais véritablement renoncé à leurs droits d'usages. Avec cette nouvelle migration, la forêt fait par conséquent l'objet d'une troisième appropriation. Cet ouvrage s'attache à étudier les raisons qui font encore se déplacer les paysans saloum-saloum dans un espace doublement approprié et à analyser la singularité des situations véhiculées par ce nouveau processus migratoire.

L'attachement des paysans à l'arachide

Près d'un siècle et demi après le début de sa culture au Sénégal, l'arachide occupe toujours une place de choix dans les systèmes paysans. Cette omniprésence de la graine oléagineuse dans les paysages agraires pose la question de savoir si l'on peut toujours retenir la seule idée de son développement par la contrainte. Cette thèse a été notamment défendue par les théoriciens de la dépendance. En effet, même important, le rôle de l'administration coloniale

ne doit pas faire oublier celui tenu par les paysans. Ces derniers ont vite compris qu'ils pouvaient améliorer leurs conditions de vie avec cette culture. Ils ont ainsi transformé ce qui représentait pour beaucoup une contrainte – l'obligation de payer l'impôt de capitation – en un facteur de changement. La graine oléagineuse a donc largement participé à la redistribution des positions sociales.

Ces processus amorcés depuis le début du xx^e siècle se poursuivent encore. En mettant toujours l'accent sur la consommation d'espace, malgré les nombreuses tentatives d'intensification opérées par les projets de développement, les paysans restent fidèles aux systèmes de production qui ont jusqu'ici permis le développement de la culture. Cette logique extensive ne traduit pas seulement une ambition de conquérir de nouvelles terres – pour réaliser des productions importantes –, elle souligne aussi une volonté de minimiser les risques, d'investir le moins possible et de laisser faire la nature, de « ratisser large pour grappiller quelque chose ».

Loin de s'arrêter à cette seule recherche des bases matérielles de perpétuation de la culture arachidière, les paysans ont également recours au discours, cherchant ainsi à imprégner dès le bas âge leurs enfants de la nécessité d'adopter cette culture, devenue à la fois partie intégrante de leur identité et symbolique d'un héritage à transmettre de génération en génération. Elle garde un rôle essentiel dans l'économie familiale, demeure toujours la principale source de revenus pour beaucoup de paysans et constitue une importante ressource alimentaire.

Le développement du commerce parallèle et l'augmentation de la consommation intérieure (transformation artisanale, multiplicité des plats à base de pâte d'arachide, etc.) notés ces dernières années montrent l'importance des usages locaux de l'arachide. Ils traduisent également – au moment où l'on assiste à une baisse notoire des exportations – la mise en place d'une nouvelle logique de la filière portée par les Sénégalais eux-mêmes et soulignent tout l'intérêt qu'ils accordent à l'arachide. Dans les villages comme dans les villes (de plus en plus), elle mobilise des dizaines de milliers de personnes et joue un rôle socio-économique de premier ordre.

La colonisation de la forêt

Pour rendre compte des causes de la colonisation agricole, on peut partir du lien identitaire qui unit les paysans saloum-saloum à l'arachide. Toutefois, cette seule explication est insuffisante car elle ne s'appuie pas sur les contextes fonciers, socio-politiques et économiques enregistrés au Sénégal ces deux dernières décennies. En effet, la mise en place d'un programme d'ajustement structurel, la suppression du Programme agricole, le désengagement de l'État ont abouti à une détérioration des conditions de la production arachidière. Au Saloum – cœur du bassin arachidier –, la situation a été rendue encore plus difficile par la dégradation des conditions pluviométriques et par la double saturation foncière ; espace ouvert au début du xx^e siècle, il est devenu un espace

fini dans les années 1980. Entre 1979 et 2000, près de 16 000 paysans ont alors quitté le Saloum pour aller s'implanter dans la forêt classée de Pata. Suivant leur ethnie ou leur confrérie d'appartenance, ils y ont créé des *santhie* (villages de colonisation), quadrillant ainsi l'ensemble de l'espace forestier. Cette colonisation agricole a fondamentalement été une affaire de pouvoir et de stratégies ; elle traduit une convergence d'intérêts entre quatre groupes d'acteurs :

– les marabouts : ils ont été encore une fois les dépositaires infaillibles des projets de leurs disciples à la recherche de nouveaux champs. Mais leur soutien était d'autant plus appuyé qu'ils avaient aussi trouvé dans cette colonisation un moyen d'élargir les bases territoriales de leur discours idéologico-religieux. Leur poids dans cette colonisation et les privilèges dont ils disposent sont à mettre en rapport avec les relations clientélistes qu'ils ont entretenues et qu'ils entretiennent encore avec l'État ;

– les migrants : grâce à l'utilisation de différentes stratégies – corruption des conseillers ruraux, des présidents de conseils ruraux, promesses fallacieuses aux autochtones pour gagner leur confiance –, mais aussi à la rapidité d'exécution dans la création des *santhie*, ils ont pris le plus souvent à défaut les autochtones et les agents forestiers ;

– les autochtones : certains conseillers ruraux ont été complices des migrants, en cédant à des pratiques corruptrices ; d'autres étaient à la recherche de nouvelles alliances pour sortir de leur « enclavement politique ». De plus, la faiblesse de leurs structures politiques, la dispersion des villages et la modestie de leur taille consacraient de fait l'absence d'un contre-pouvoir susceptible de faire face aux migrants dotés d'une grande capacité d'encadrement ;

– l'État : sa participation dans cette appropriation est à mettre en rapport avec sa volonté de redéfinir les espaces sylvo-pastoraux hérités de la période coloniale. En effet, après son accession à l'indépendance, le Sénégal a eu du mal à gérer ces espaces hérités. Il procède à leur redéfinition depuis plusieurs années. La particularité de la forêt classée de Pata, c'est qu'elle se trouve dans une région « à risque » (une rébellion sévit en Casamance depuis décembre 1982), sa redéfinition comporte donc un enjeu géopolitique dont l'État mesure toute l'importance. À défaut de trouver une issue finale au mouvement séparatiste, il opère, ici plus qu'ailleurs, une redéfinition sélective de l'espace en en favorisant implicitement la colonisation, pour contrecarrer l'arrivée des séparatistes dans la zone. Les migrants sont devenus en quelque sorte une « ligne de défense » du territoire.

Migrants et autochtones, agriculteurs et éleveurs

L'affirmation des droits fonciers dans la forêt a donné lieu à de nombreux conflits, entre migrants (agriculteurs wolof et éleveurs ou agro-pasteurs toucouleur) et entre migrants et autochtones peul.

En adoptant dès leur arrivée des stratégies basées sur des défrichements rapides et groupés, les migrants wolof (surtout les chefs de *santhie* et les *borom barké* – migrants riches) ont réussi à obtenir de grands champs ou à

constituer des « attrapes » (réserves foncières). Ils ont largement contribué à la disparition des mares et des zones de pâturages, suscitant ainsi la colère des migrants toucouleur qui avaient plutôt tendance à préserver les espaces pour les besoins de l'élevage. Les limites imprécises des différents terroirs, les défrichements intempestifs effectués par les Wolof et les concurrences foncières ont donné lieu à des conflits parfois rudes entre agriculteurs et éleveurs.

Par ailleurs, se sentant en danger sur ce qu'ils considèrent comme leur espace naturel et cherchant à protéger leurs pâturages, les autochtones peul ont également tenté de contrecarrer l'avancée des arachidiers wolof. Avec leur grande capacité d'acquisition foncière, ces derniers ont réussi le plus souvent à imposer leur loi. Pour ne pas perdre totalement la « bataille de l'espace », certains autochtones et migrants toucouleur ont progressivement adopté les mêmes pratiques foncières que les Wolof, dont la réussite économique attestait de l'efficacité des stratégies.

Toutefois, les conflits demeurent le trait dominant dans les rapports migrants/autochtones et agriculteurs/éleveurs, même si, face à un combat qui leur a semblé inégal, certains autochtones ont décidé de se désengager du terrain de la confrontation, pour s'engager sur celui de la collaboration avec les migrants wolof.

Les migrants et l'espace migratoire

Pour les migrants, le départ du Saloum ne marque pas une rupture avec cet espace. Ils ont donné aux *santhie* créés à Pata les mêmes noms que leurs villages de départ et reconduit les mêmes dispositifs spatiaux, jetant ainsi les bases d'une re-production territoriale. En outre, la construction généralisée d'un cimetière dans chaque *santhie* est un autre signe fort qui traduit une volonté de construire l'espace d'arrivée en référence à celui de départ. La recherche de la similitude Saloum-Pata se retrouve aussi dans la formation des terroirs où le binôme mil-arachide domine.

En plus de cette matérialité, le travail d'élaboration des nouveaux espaces intègre aussi les symboles et les représentations. Le rapport à l'espace de départ, la référence aux ancêtres sont omniprésents dans leurs discours et la migration est interprétée comme une volonté d'élargissement des espaces de production. Les migrants ont aussi conscience que la solution extra-territoriale trouvée pour résoudre la saturation des terres au Saloum ne vaut que sur le court ou moyen terme. Dès lors, avec les bénéfices tirés de l'arachide, ils s'insèrent dans de nouvelles activités productives, en exploitant la rente de situation (proximité de la Gambie). Leur système de revenus est de plus en plus diversifié et leur attachement à l'arachide ne renvoie plus à la seule pratique de la culture : à l'image du territoire qu'ils construisent, il est désormais lié à une aptitude à être dans la mobilité, à multiplier les activités, à saisir les opportunités. Autrement dit, celui qui n'a pas suffisamment de terres n'est pas « condamné » pour autant, il utilise intelligemment les autres ressources que lui offre l'espace migratoire.

Les paysans et l'arachide

Malgré les problèmes inhérents à un environnement de la production difficile, malgré les nombreuses volte-face de la politique sectorielle de l'État, les paysans n'ont jamais cessé de montrer leur profond attachement à l'arachide. En se lançant à la conquête d'une forêt doublement appropriée, en investissant constamment l'espace migratoire qu'ils ont façonné eux-mêmes et qui ouvre de nouvelles perspectives, ils travaillent encore à cela. Ils attestent ainsi de leur détermination à ne pas laisser se desserrer les liens qui les unissent à la graine oléagineuse, liens dont on ne peut plus ignorer la force.

Résumé wolof

Màngaan yeek congum àllu Pata bi ñuy aar

Ca atum 1980 jëm kaw tuuli, mbeyum gerte dafa tàmbaliwoon di gën di gantal ci réewum Senegaal. Ca saalum ba ñu gënoon a xame mbeyum gerte, ba tude ko sax « xolu fi gerte di gën a meññee ». Ay junniy junniy kër ñooy mâng jëm ca àllu Pata ba nekk ca (bêj-Saalumu Senegaal), te nga xam ne dañu koy aar, di tere ku ko jéfandikoo. Boobu àll dafa nekk ci ñaari moomeel : bob nguur gi, waaye yit bob wa dékk ba fay yewwoo. Ba màngaan xewee nag, àll boobu daldi amaat nekk ci beneen moomeel bu bees, muy ñetteel bi. Téere bii nag dafa taxaw ci càmbar li waral màngaan mi jàngataale li doy war ci li mu mën a « jur », maanaam indi.

Li porose yu mag yiy suqali di xir lépp beykat yi ci pexem def mbay mu nangu ci tool bu yaatuwul (agirikillir eentásif), saalum saalum yi dañoo lánk, ŋoy rekk ci ni ñu daan defe te mooy ruuj fu yaatu lool, ndax ne nañu moo leen mës di indil gerte gu nangu te baax. Li tax ñu taamu ko nag moodi li ñu tudde « Ñiitaatu bagaan ». Ay-la-yéwen mbeyum gerte dafa dem loo xam ne ci la ñuy gis seen bopp, ñu gën leen koo xame, te ñu fas ko yéene bàyyee seeni sët-sëtaat. Gerte dafa am solo lool ci koomu njaboot gi, nekk it ñam wu baax lool ci kër gi. Ay njariñam bari lool ci li ñi koy jéfandikoo lépp.

Ba tax na, ku bëgg a nettali li indi ni gerte fésee ci mbeyum Senegaal, mën naa dale ci xam gi ñu mës xame baykatu Saalum-Saalum ak gerte : fu ñu mèse beykatu Saalum-Saalum, xel dem ci mbeyum gerte. Wànte nag lay woowu rekk du doy, ndax sukkandikuwul ci ni mbiri suuf si, mom askan week nekkinaam ak mom koom gi deme fukki at yi ñu weesu. Pólitigu jubbantiwaat bi ñuy wax (asistamã istiriktiirel), porogaraamu mbey bi ñu teg ci suuf ak génnee gi nguur gi génne ay yoxoom ci yeen fànn ci mbey mi, ñoo indi gántug mbeyum gerte gi.

Ca Saalum nag la ko gën a yokk mooy maral wi ak suuf su sonn si, te ñàkk ; ci ndoordeel 20eelu xarnu bi rekk lañu ko ubbi wànte bi ñuy àgg ci boori 1980, daanaka lépp luy suuf jeex na tàkk. Diggante atum 1978 ak atum 2000, lu jege 16.000 ci ay beykat mänge nañu Saalum ngir dëkki ca àllu Pata bi nga xam ne dañu koy aar, di ko tere. Seenug dëkkandoo ci sanc yi, mi ngi aju ci ni ñuy bokke xeet wala ni ñuy bokke tarixa. Sanc yooyu nag ñoo aakimoo suuf sépp.

Teg loxo googu ci suuf ndax mbey mi, mooy faral di indi ay jàppante diggante môngaan yi (moo xam beykati wolof yi, ak sàmmi tukulóor yi) ak it diggante môngaan yi ak pël yi fa fekk baax. « Jawriñ » yi jiite sanc yeek boroom bärke wolof yi ñoom bu ñuy daldi agi rekk, dañuy gor lu yaa lool, ruuj ko ci diir bu gátt ngir mën a am tool yu yaatu ak ay njàpp yu ñoñ. Yooyu wolof nag ñoo ñi gën a tax déeg yeek ñax mi ñu daan wëttale amatul : ba tax na pël yeek tukulóor yi nga xam ne ñoo fa fekk baax te yittewoo ndox ak ñax ngir seen càmm gi dañuy dëkke mer.

Doonte nag môngaan yi dëkk nañu ci yeneeni suuf, wànte seenug jóge Saalum raxul ñu dogoo ak moom. Jàppees na sax ne môngaan mi du dara ludul pexem yaatal barab bu ñuy dunde ak di fa liggéeye (suturlóo). Môngaan yi def nañu ci seeni bopp ni pexe yi ñu am ngir saafara jafe-jafey suuf si ci Saalum meneesu cee wéy ndax du yágg. Moo tax sax li ñuy jële ci mbeyum gerte gi, mu néew mu bari, lañuy « wëlbati » ci yeneeni yëngu-yëngu ngir mu leen di jural dara. Li ñu jege Réewum Gàmbi lu leen ciy dimméli la. Kon fi ñu mène jële xaalis bari na te wute, te seen liggéey ci gerte ajuwul rekk ci bey ko. Léegi mi ngi aju ci taaba-taaba ak dugal ak génne yi ci biir ak it di fexe ba ci lu ñu mën a yëngu diggante Saalum ak Pata, ñu dugg ci, for ci dara.

Traduction de Libasse Kâ

Sigles

ACP : Afrique-Caraïbes-Pacifique

A-OF : Afrique-Occidentale française

BDS : Banque de développement du Sénégal

CEE : Communauté économique européenne

CERP : Centre d'expansion rurale polyvalent

CGOT : Compagnie générale des oléagineux tropicaux

Cinam-Seres : Compagnie d'experts en organisation industrielle et en aménagement des territoires-Société d'études et de réalisations économiques et sociales dans l'agriculture.

CNCAS : Caisse nationale de crédit agricole du Sénégal

CNRA : Centre national de la recherche agronomique

CR : Communauté rurale

CRAD : Centre régional d'assistance au développement

DGPA : Direction générale de la production agricole

DSDIA : Division des statistiques, de la documentation et de l'information agricole

Irat : Institut de recherche en agronomie tropicale

IRD : Institut de recherche pour le développement

IRHO : Institut de recherche sur les huiles et les oléagineux

Isra : Institut sénégalais de recherches agricoles

MFDC : Mouvement des forces démocratiques de Casamance

Novasen : Société d'exploitation et de commercialisation de l'arachide de bouche au Sénégal

OCA : Office de commercialisation agricole

Oncad : Office national de coopération et d'assistance au développement

ONG : Organisation non gouvernementale

OPS : Opérateur privé stockeur (semences)

PAF : Plan d'aménagement forestier

PAM : Programme alimentaire mondial

PDS : Parti démocratique sénégalais

Pisa : Programme d'investissement sectoriel pour l'agriculture

Satec : Société d'assistance technique et de coopération

SIP : Société indigène de Prévoyance

Sodefitec : Société de développement des fibres textiles

Sodeva : Société de développement et de vulgarisation agricole

Sonacos : Société nationale de commercialisation de l'arachide au Sénégal

Spot : Système pour l'observation de la terre

STN : Société des terres neuves

TBFF : Traction bovine, fumure forte

UE : Union européenne

Uncas : Union nationale des coopératives agricoles du Sénégal

Unis : Union nationale interprofessionnelle des semences

Table des illustrations

Figures

Figure 1 – le Sénégal : situation du Saloum et de la forêt classée de Pata.	23
Figure 2 – Les régions historiques du Sénégal.	28
Figure 3 a – Les hivernages dans la région de Diourbel.	46
Figure 3 b – Les hivernages dans la région de Kaolack.	47
Figure 3 c – Les hivernages dans la région de Kolda	48
Figure 4 – Développement des voies ferroviaires au Sénégal.	58
Figure 5 – La circulation migratoire dans les territoires de l'arachide ;	61
Figure 6 – Extension des territoires de l'arachide (1860 – 2000).	62
Figure 7 – Évolution des superficies et de la production arachidières au Sénégal (1945-2000).	63
Figure 8 – Les densités de population dans les communautés rurales du Saloum en 1988.	86
Figure 9 – L'origine géographique des migrants de la forêt de Pata.	87
Figure 10 – Création des <i>santhie</i> dans la forêt (1978-1998).	92
Figure 11 – Distribution spatiale des <i>santhie</i> et des hameaux peul.	122
Figure 12 – La taille des <i>santhie</i> en 2000.	125
Figure 13 – Villages d'origine des migrants de Médina Mandakh.	127
Figure 14 – Villages d'origine des migrants de Médina Dinguiraye.	128
Figure 15 – Villages d'origine des migrants de Darou Pakathiar.	130
Figure 16 – Villages d'origine des migrants de Touba Tiéckène.	131

- 132 Figure 17 – Villages d'origine des migrants de Yédoulaye.
- 133 Figure 18 – Villages d'origine des migrants de Fass Ndienguène.
- 134 Figure 19 – Village d'origine des migrants de Saré Yoro Sy.
- 135 Figure 20 – Village d'origine des migrants de Saré Moussa Loum.
- 149 Figure 21 – Structures spatiales des *santhie* wolof (1) et toucouleur (2).
- 152 Figure 22 – Organisation des terroirs wolof et toucouleur.
- 158 Figure 23 – L'évolution des défrichements dans la forêt (1996-2000).
- 215 Figure 24 – Le territoire des migrants : un et indivisible.
- 219 Figure 25 – Le trinôme *penc*, puits, mosquée.
- 229 Figure 26 – Activités, actifs et durée d'exécution des tâches.
- 248 Figure 27 – Localisation des marchés ruraux hebdomadaires.
- 256 Figure 28 – Mobilité dans l'espace migratoire : acteurs et périodes.

Tableaux

- 49 Tableau 1 – Récapitulatif de la qualification des hivernages.
- 76 Tableau 2 – Rôles du rendement et de la superficie dans la production arachidière.
- 190 Tableau 3 – Distribution des revenus bruts chez les migrants (chefs de concession) de la forêt de Pata sur deux années (1998 et 1999).
- 198 Tableau 4 – Troupeaux de quelques arachidières : structuration, constitution et différenciation.
- 236 Tableau 5 – Évolution de l'équipement chez les migrants (1988-2000).
- 238 Tableau 6 a – Distribution des dépenses chez les migrants
- 239 Tableau 6 b – Distribution des dépenses dans trois villages du Saloum.
- 245 Tableau 7 – Investissements des migrants à Bureng (1993-2001).

Table des matières

Remerciements	7
Sommaire	9
Préface	11
Glossaire	15
Introduction générale : Le Saloum, l'arachide et les Saloum-Saloum	21
Partie I Les paysans du Saloum et l'arachide : la permanence d'une histoire	25
Les Saloum-Saloum et l'arachide : les fondements d'un attachement paysan	27
Le sens de l'attachement : contrainte administrative ou volonté paysanne ?	29
« L'extraversion » ou l'arachide comme culture à vocation multiple	32
<i>Commerce parallèle et autoconsommation de l'arachide</i>	32
<i>Les usages locaux de l'arachide</i>	34
Plats à base de pâte d'arachide	34
Gourmandises à base d'arachide	36
La trituration artisanale	37
La fane d'arachide	41

- 42 **Le rôle social de l'arachide**
- 45 **Culture arachidière : la nécessité de régionaliser l'analyse**
- 50 **Conclusion : la filière arachide, dynamisme croissant de la consommation intérieure**
- 53 Les paysans saloum-saloum et les systèmes de production extensifs
- 55 **Présupposés scientifiques d'un côté, stratégies d'ajustement de l'autre**
- 57 **De l'extension des superficies à la généralisation des systèmes extensifs**
- 57 *Les chemins de fer au service de l'expansion arachidière*
- 59 *Le rôle des marabouts*
- 62 *Production arachidière : les trois temps d'un cycle*
- 66 **La question de l'intensification de la culture arachidière**
- 66 *Un objectif des projets de développement*
- 68 *L'inefficacité des techniques intensives*
- 70 *Les avantages de l'extensif*
- 72 **Le *gnitatou bagane*, version locale de la gestion du risque**
- 73 *Le principe à l'échelle de l'exploitation*
- 76 *Interprétation du principe à l'échelle nationale*
- 77 **Conclusion : une forme de maîtrise paysanne de la culture arachidière**

Partie 2

79 **Du Saloum à Pata : causes de la migration, enjeux de la colonisation agricole**

- 81 La migration des Saloum-Saloum à Pata : les facteurs explicatifs
- 81 **Détérioration des conditions de la production arachidière au Sénégal**
- 83 **Les problèmes au Saloum, cœur du bassin de l'arachide**
- 84 **Contribution inégale des communautés rurales à la migration**
- 85 *Densité démographique et migration*
- 87 *Saturation foncière et migration*
- 90 **Création des *santhie*, les regroupements de colons**

Conclusion : la migration, résultat d'une série de facteurs	93
Les mécanismes à l'œuvre dans l'appropriation de la forêt	95
Au cœur de la création des <i>santhie</i> : les marabouts	97
L'alliance entre les politiques et les marabouts : l'histoire continue	100
Migrants « stratèges » / stratégies des migrants	101
<i>Le départ des migrants : explications données, explications dissimulées</i>	102
<i>L'hospitalité des autochtones</i>	103
<i>Complicités, pratiques corruptrices et masla</i>	106
<i>La faiblesse des structures politiques de Haute-Casamance</i>	110
Pata, un exemple de redéfinition des espaces sylvo-pastoraux	113
<i>Vers la redéfinition d'espaces étatiques</i>	114
<i>Les enjeux de la redéfinition des espaces hérités</i>	114
<i>Une logique de compromis :</i>	
<i>l'État avec les marabouts et les migrants-paysans</i>	115
Conclusion : la colonisation agricole, résultat d'une convergence d'intérêts	117
L'occupation de la forêt : dernier acte du compromis État/migrants	119
L'installation différentielle des migrants	120
La distribution des migrants dans les <i>santhie</i>	124
La distribution des migrants dans les concessions	136
Conclusion : le quadrillage d'une ancienne forêt classée	138
Partie 3	
Les migrants et les autochtones dans la forêt	141
Le temps de la recherche d'espaces : des conflits aux collaborations	143
Migrants wolof et toucouleur : modes de territorialisation et stratégies foncières	144
<i>La structure spatiale des <i>santhie wolof</i>, <i>toucouleur</i> et <i>peul</i></i>	145

300	<p>Mamady Sidibé Migrants de l'arachide</p>
<p>150 152 153 155 159 161 163 167 171 172 173 176 177 181 182 185 190 197 203 204</p>	<p><i>La taille des terroirs, résultat de stratégies de défrichement différentes</i></p> <p>Une inégale capacité de défrichement</p> <p><i>Grands et petits défricheurs</i></p> <p><i>Les ndiap ou l'inégale capacité d'accumulation foncière</i></p> <p>De la concurrence foncière aux conflits : la « bataille de l'espace » dans la forêt</p> <p><i>Conflits intersanctie autour des limites de terroirs et des mares</i></p> <p><i>Les conflits intra-communautaires : la terre passe avant les liens de parenté élargie</i></p> <p><i>Conflits dans les sanctie, la cohésion sociale mise à rude épreuve</i></p> <p><i>Conflits avec les autochtones, les migrants engagés sur un deuxième front</i></p> <p>Les prémices d'une collaboration entre autochtones et migrants</p> <p><i>Le nouveau combat de certains autochtones, tirer parti de la venue des migrants</i></p> <p><i>Rapports migrants/autochtones et agriculteurs/éleveurs, vers un renversement des priorités ?</i></p> <p>Conclusion : les enjeux de l'alliance (contre nature ?) entre migrants et autochtones</p> <p>Agriculture et élevage, agriculteurs et éleveurs</p> <p>Éleveurs toucouleur et agriculteurs wolof dans la forêt</p> <p>Le choix des migrants toucouleur : chercher un meilleur positionnement spatial</p> <p>Culture arachidière et élevage dans la forêt : des revenus différentiels</p> <p>Pratique de l'élevage dans la forêt : les arachidières cachent-ils leur jeu ?</p> <p>Les limites de l'assimilation entités ethniques/pratiques agraires</p> <p>Conclusion : sortir de la linéarité</p>
207	<p>Partie 4 Une autre lecture du rapport des migrants à l'espace</p>
<p>209 210</p>	<p>Du Saloum à la forêt de Pata : un élargissement de l'espace de vie</p> <p>Être présent dans les deux pôles de l'espace migratoire</p>

Toponymie et organisation spatiale des <i>santhie</i>	214
Dynamiques agraires du Saloum à la forêt	219
<i>La structure des exploitations agricoles</i>	220
<i>Le choix des cultures</i>	221
Arachide ou coton	222
Arachide et mil	223
<i>Division et exécution des tâches</i>	225
Trajectoires d'exploitations	229
 L'espace migratoire Saloum-Pata : théâtre d'une mobilité doublement significative	 233
Éloge de la mobilité	234
<i>Le temps de « la vie facile » est fini</i>	235
Un meilleur équipement agricole	236
La restructuration des autres dépenses	238
Mobilité au service de la pluri-activité	241
<i>Arachidiers, mais encore ... Les autres métiers des migrants</i>	241
<i>La mise à profit de la rente de situation</i>	243
Investissements en Gambie et contrebande	244
L'essor des marchés ruraux hebdomadaires	247
Une mobilité plus urbaine	251
Les autres acteurs de la consolidation du territoire migratoire	251
<i>Les parents du Saloum</i>	252
<i>Les sourga et les mbindane, saisonniers agricoles</i>	252
<i>Bathiane, foratoukate, manébare et norane, des spécialistes aux manœuvres</i>	253
<i>Téfanké et Moustafir, vendeurs et intermédiaires</i>	255
Conclusion : de la migration à la mobilité créatrice	257
 Conclusion générale : L'État, les paysans et l'avenir de la culture arachidière	 259
 Bibliographie	 265
 Annexes	 275
 Résumé français	 285
 Résumé wolof	 291
 Sigles	 293
 Table des illustrations	 295

Mots clés

Arachide

Colonisation agricole

Espace migratoire

Forêt classée de Pata

Migrants

Saloum-saloum



Mamady SIDIBÉ est géographe, docteur des universités de Toulouse II - Le Mirail et Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal).

Il a mené le travail d'enquête qui sous-tend cet ouvrage dans le cadre d'un programme de l'IRD-ex Orstom.

Il poursuit ses travaux – au sein de l'UMR Dynamiques rurales (Toulouse) – sur les pratiques spatiales, les espaces de vie et d'activités des individus et des groupes sociaux qui s'inscrivent dans la migration ou la mobilité.

Alors que les discours se sont multipliés ces dernières années sur la désaffection des paysans sénégalais envers l'arachide, la colonisation agricole d'une forêt légalement protégée en Casamance vient rappeler le lien fondamental qui les unit à cette culture.

En analysant les facteurs de cet attachement à l'arachide et en mettant en évidence leurs stratégies spatiales, cet ouvrage témoigne de l'engagement des paysanneries pionnières sénégalaises à maintenir une culture dont le rôle social demeure essentiel et dont l'histoire se confond avec la leur, comme avec celle de tout un pays.

Reposant sur une remarquable organisation sociale et religieuse, stratégies foncières et alliances politiques permettent aux migrants de faire triompher leur modèle d'occupation de l'espace. Dans un même temps, par la recherche de nouvelles activités, inscrites dans un territoire de mobilité et qui anticipent la « fin de la terre », et par un début de dépassement des identités ethniques, ces paysans dessinent les traits d'une modernité des sociétés rurales africaines.

à travers champs

IRD Éditions

213, rue La Fayette
75480 Paris cedex 10
editions@paris.ird.fr

Diffusion

IRD, 32, av. Henri-Varagnat
93143 Bondy cedex
fax : 01 48 02 79 09
diffusion@bondy.ird.fr
www.ird.fr

