Cultiver l'absence, trajectoires et relations paysagères en pays Diola (Basse-Casamance, Sénégal méridional)

Camille Ollier

▶ **To cite this version:**

Camille Ollier. Cultiver l'absence, trajectoires et relations paysagères en pays Diola (Basse-Casamance, Sénégal méridional). Sciences de l'Homme et Société. Université Lyon 2 Lumière, 2023. Français. NNT : . tel-04560323

HAL Id: tel-04560323
https://theses.hal.science/tel-04560323

Submitted on 26 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Cultiver l'absence : trajectoires et relations paysagères en pays diola (Sénégal méridional)

thèse de doctorat en géographie

Camille Ollier, *Université Lumière Lyon 2, UMR 5133 Archéorient*

sous la direction de Michel Rasse, professeur de géographie, *Université Lyon 2*
et de Tobias Haller, professeur d'anthropologie, *Université de Berne*

dans le cadre du projet FNS-Sinergia « *Foodways in west Africa, an integrated approach on pots, plants and animals* », dir. Anne Mayor, *Université de Genève*

Cultiver l'absence :
trajectoires et relations paysagères en pays diola
(Sénégal méridional)

Thèse de doctorat en géographie

Camille Ollier (Université Lyon II, UMR 5133 Archéorient)

Soutenue par

FNS-Sinergia *« Foodways in West Africa : an integrated approach of pots, plants and animals »* (dir. Anne Mayor, Université de Genève)

Présentée le 20 décembre 2023

Jury composé de :

Tobias Haller, professeur d'anthropologie à l'université de Bern, co-directeur

Yves-François Le Lay, professeur de géographie, à l'Ecole Normale Supérieure de Lyon, examinateur

Enguerran Macia, directeur de recherche au CNRS, rapporteur

Anne Mayor, maître d'enseignement et de recherche à l'université de Genève, examinatrice

Catherine Mering, professeur émérite de géographie à l'université Paris-7, rapporteur

Michel Rasse, professeur émérite de géographie à l'université Lyon II, co-directeur

Moustapha Sall, professeur d'histoire à l'université Cheikh Anta Diop, examinateur

Ce qui nous tire vers l'arrière et nous mène vers l'avant, le principe de la marche, une succession de chutes évitées.

Karine Silla, *Aline et les hommes de guerre*, 2020.

À Henriette,

Remerciements

Il me faut remercier en premier lieu Michel Rasse, rencontré sur les berges du Rhône, qui, depuis 2018 et ma première expérience de recherche – au Sénégal oriental – m'accompagne à la bonne distance, en me faisant confiance, me prêtant écoute attentive et conseils.

Au bord de la Falémé, j'ai trouvé aussi Anne Mayor, qui, deux ans plus tard, a accepté de me faire une place dans le projet de recherche international FNS-Sinergia (« *Foodways in West Africa : an integrated approach of pots, animals and plants* », Université de Genève) qu'elle s'apprêtait à diriger. Cette confiance m'honore également et j'espère que cette thèse pourra, à son échelle, retourner un peu de ce qui m'a été donné. J'ai conscience des conditions extrêmement favorables dans lesquelles j'ai travaillé, tant sur le plan du financement des missions que sur celui de l'accompagnement scientifique.

Sur d'autres rives – celles de la Casamance – j'ai fait la connaissance de Tobias Haller, lequel, en acceptant de codiriger cette thèse, m'a permis de travailler aux côtés de ses doctorant·es et m'a soutenue dans une entreprise qui m'intimidait : frayer, en géographe, avec l'anthropologie sociale.

Il ne peut y avoir de *bon* ordre pour citer l'ensemble des personnes qui ont participé à faire de ce travail de thèse une expérience riche et entière. Je remercie de tout cœur mes collègues belges, suisses, français·es, sénégalais et malien·nes. Patricia Chiquet et Louis Champion, pour avoir toujours fait des moments de terrain des semaines joyeuses.

Mon monde est petit, et constitué de quelques ami·es dont les idées et les lumières ont été précieuses. Merci à Deborah Coz, d'avoir toujours été une oreille attentive et une amie présente depuis notre rencontre. Merci à Marion Sbriglio, d'avoir partagé avec moi de longues et fertiles discussions sur le paysage (et sur tant d'autres choses). Ton sens critique et ta rigueur sont des modèles. Merci à Simon Fabre et à Laurine Chapon, ami·es de longue date : pour mon plus grand bonheur, nous traçons des chemins parallèles depuis presque dix ans. Je me réjouis que nous n'ayons jamais transformé la distance en éloignement. Laurine, ton soutien continu, mais aussi à quelques moments-clé de ce parcours, est inestimable. Je dois enfin à la patience et à l'amitié de Roméo Bondon d'avoir gardé le cap.

Ce travail n'aurait jamais vu le jour sans l'accueil chaleureux que j'ai reçu de la part des Diola d'Edioungou et de Djivente – ils et elles m'ont accordé un temps précieux, ont partagé leur

repas, ri de la bizarrerie de mes questions et de ma manière étrange de parler leur langue. Parmi ces personnes, quelques-unes sont désormais des amies chères et je suis reconnaissante d'avoir croisé leur chemin. Elles ne me liront pas ici, mais elles le savent déjà.

Note sur l'écriture inclusive

Le présent texte utilise l'écriture inclusive : il s'agit d'une manière de rendre visible l'ensemble des acteurs et actrices évoqué·es. Le point médian (·) permet d'ajouter à la terminaison masculine d'un mot sa terminaison féminine, de façon à insister sur la présence d'actrices que la syntaxe française aurait tendance à ignorer. Il en va de même de la double flexion (exemple : « les cultivateurs et cultivatrices »).

En effet, le masculin peut bien l'emporter dans la grammaire, peu de phénomènes sociaux sont aussi simplement explicables.

Le reste du temps, j'accorde à la majorité dominante.

Sauf mention contraire, toutes les figures et les photographies sont de l'auteure.

Introduction **17**

Les échelles de l'espace 24

L'espace en question 27

..... 29

Une région rurale et agricole 29

..... 30

Une région diola ? 30

Paysages agro-sociaux diola 31

Cultiver l'absence – éléments d'explication 32

Chapitre I

Partie I. La Basse-Casamance : de la géographie rurale aux études sur les changements environnementaux globaux, un terrain largement défriché **36**

1.De l'époque coloniale aux premiers travaux académiques 37

1.1La Casamance, vue depuis le fleuve éponyme 37

1.2La mangrove et les forêts, des explorateurs aux botanistes 39

1.3Une « région » de géographes : la Casamance, la Basse-Casamance et les « rivières du Sud »43

2.Les sciences de l'environnement et le spectre des changements environnementaux globaux ... 46

2.1Les études sur le temps long : climats, formes et formations du domaine fluvio-marin 47

2.21970-2010 : les sciences aux prises avec les changements environnementaux globaux 52

2.3Dynamiques agraires et perspectives de développement 57

Partie II. Les Diola, la partie pour le tout de la Basse-Casamance ? **62**

1.L'histoire complexe de la démographie régionale 62

1.1La situation démographique au moment de l'effondrement du royaume du Gaabu 63

1.2Proximité et diversité contemporaine des groupes ethnolinguistiques casamançais..... 66

2.Le prisme de la « plus vieille rébellion d'Afrique » : les Diola, une population métonymique ? ... 68

2.1Conflit casamançais ou conflit diola ? 69

2.2L'identité diola sur le devant de la scène géopolitique : un geste de l'historiographie ethnique ? 71

2.3Le rôle de la colonisation et des sciences dans la construction de l'identité diola..... 73

2.4Des spécificités régionales historiques bien réelles 75

3.Une société diola qui apparaît d'emblée extraordinaire, et continue d'alimenter la recherche ... 76

3.1Une « civilisation rizicole » traditionnelle et laborieuse..... 77

3.2Un groupe social individualiste et non-hiérarchique..... 80

3.3« Fétiches », animisme et cosmologie collective 85

3.4Penser depuis la crise : un groupe-laboratoire pour les études sur les bouleversements socio-économiques ? 89

Partie III. Cadre théorique et critique : la notion de paysage 97

1.Milieux, environnements et paysages : explorer la profusion conceptuelle..... 98

1.1Des paysages aux milieux et jusqu'aux environnements 98

1.2Le paysage comme esthétique de la représentation, un concept historiquement et socialement situé 104

1.3Le paysage des géographes : analyse paysagère et structure de l'espace..... 105

1.4. Paysage-matrice et paysage-empreinte 109

2.Le paysage, une invention naturaliste 110

2.1Le paysage, emblème de la rupture entre nature et culture 110

2.2A une autre échelle : le paysage et la distanciation ? 112

2.3Peut-on parler de paysage dans les contextes ontologiques non naturalistes ? 113

3.Les approches relationnelles 115

3.1Le paysage comme phénoménologie : interaction entre individus et espaces perçus-représentés..... 116

3.2Au-delà des représentations 119

3.3Décoloniser les paysages, politiser leur approche..... 122

Partie IV. Cadre méthodologique : pour une ethno-géographique critique des paysages 126

1.Collecter les paroles locales : une méthode décoloniale ? 126

1.1Le paysage est un récit 127
1.2Petites histoires et grands discours 129
1.3Faire parler, laisser parler, observer 132
1.4Quelle ethnographie critique ? 134
2.Traduire et co-construire : une ethnographie réflexive 138
2.1Prendre au sérieux la « situation d'interlocution » 138
2.2Du particulier au général : la place des individualités dans l'ambition théorique 140
2.3Une ethnographie réflexive : objectiver les conditions de l'enquête 143
2.4Le genre de l'enquête 146
3.Historiciser et politiser les situations anthropologiques 148
3.1Les Diola, la colonisation et la rébellion : les changements paysagers au prisme de l'histoire récente 149
3.2Une ethnographie des changements, contre la description fixiste 151
3.3Politiser les récits de vie 154
3.4Méthode 156
Conclusion du chapitre I. 168

Chapitre II

Partie I. Approche diachronique de l'occupation du sol : vingt ans de dégradations dans les rizières d'Edioungou et de Djivente (2003-2023) 172
1.Données, méthodes et objectifs de la caractérisation des dégradations 172
1.1L'analyse micro-locale 172
1.2Types de données et classes d'occupation du sol 173
1.3Prospections in situ : l'accès à la mémoire locale 178
1.4Rizières dégradées et rizières fonctionnelles à Edioungou, Djivente et Yot 181
2.Types et temporalités des dégradations des rizières de bas-fonds 185
2.1Les rizières enherbées, un abandon récent ? 185
2.2Les dégradations définitives : tannes sèches et salinisation 189
2.3Dynamique commune de la dégradation des parcelles et des digues agraires 195

2.4Synthèse de l'approche quantitative en matière de dégradation des SAU 199
3.Nouvelles géographies des rizières et des pépinières..... 203
3.1Retrait vis-à-vis de la ligne de côte et attrait des rizières hautes..... 203
3.2Les rizières remplacent les pépinières… et se rapprochent ?..... 206
3.3Nouvelles dynamiques des pépinières villageoises..... 208
4.Le nom des lieux et les usages passés des terroirs 211
4.1Recueil des données et méthode de l'arpentage toponymique..... 211
4.2Extrême fragmentation des territoires, usages familiaux et usages collectifs des lieux212
4.3Toponymes et pratiques rizicoles : repérer les bonnes terres 216
4.4Ne pas savoir nommer : la perte du lien au lieu ? 217
Bilan de la partie I. 222
Partie II. Dire le changement, faire à l'identique : représentations et discours autochtones. Pour une ethnographie des trajectoires paysagères. 224
1.« Ici rien ne change » : les pratiques et leurs effets paysagers..... 225
1.1Les rizières des espaces de travail et de pratiques 225
1.2Historicité et continuité des pratiques agricoles : transmission des savoirs et des institutions identitaires (le domaine, le travail, l'initiation) 232
1.3Historicité et continuité des pratiques agricoles : la très longue histoire de la riziculture diola reste une référence temporelle..... 239
1.4Rien ne changera : continuités projetées ou rêvées..... 245
2.« *Tout est différent désormais* » : trajectoires paysagères actuelles d'un monde agricole bouleversé 249
2.1« Il ne pleut plus, les gens pleurent » : mutations des conditions climatiques et effets sur les calendriers agricoles 250
2.2Le déficit de main-d'œuvre masculine..... 257
2.3Réduction de l'éventail des variétés de riz : vers l'homogénéisation des variétés et des parcelles et l'accroissement des pressions sur la main-d'œuvre féminine..... 263
3.Perceptions et représentations du changement, de la saison à l'histoire collective..... 267
3.1Une révolution verte en Casamance ? Engrais chimiques, barrages anti-sel et semences certifiées..... 267

3.2L’extrême variabilité des conditions agroécologiques à l’échelle d’une saison, facteur principal de changement 277

3.3L’extrême variabilité de la disponibilité de la main-d’œuvre : facteur d’instabilité et de difficultés d’organisation 281

3.4L’éthique laborieuse des Diola : quand le travail oblige..... 292

3.5Prendre du recul : la riziculture diola, une longue histoire de soubresauts 301

4.Dire et faire, deux régimes d’actions paradoxaux, mais pas incompatibles..... 307

4.1Dire sans faire : penser ou rêver la continuité d’un système hors de soi 307

4.2Incarner ou dépasser le genre des travaux agricoles, facteur de continuité réelle ou supposée 313

4.3Conflits d’implication : les conflits intergénérationnels métamorphosent les trajectoires paysagères 322

Bilan de la partie II..... 331

Partie III. De quoi (d’autre) le paysage est-il le nom ? Quand les paysages débordent les espaces 333

1.Migrations et circulations : penser les rizières dans leurs interdépendances à d’autres espaces, proches et lointains..... 334

1.1Remises, circulations d’argent et nouvelles pratiques d’emplois de la main-d’œuvre 334

1.2Interactions systémiques entre migrations de travail, possibilité d’emploi urbain lointain (Dakar) et disponibilité en main d’œuvre locale extra-villageoise 342

1.3Pallier la migration temporaire : les pratiques agricoles de stocks et de prêts 348

2.Nouvelles structures villageoises et familiales : la fin du paysage collectif ? 353

2.1L’ancien système collectif : l’appel à la parentèle élargie et à la solidarité villageoise353

2.2« Les jeunes ne travaillent plus gratuitement » : le coût de la riziculture 361

2.3Pénurie de main-d’œuvre, fragmentation des liens familiaux et de sociabilité..... 368

2.4Déclin des cérémonies traditionnelles et effets sur l’appropriation collective des paysages 377

3.Paysages de la subsistance ? Ethno-géographie des pratiques alimentaires et agricoles ... 387

3.1Les jeunes et la cherté du système rizicole 387

3.2Acheter du riz pour continuer à en produire 394

3.3Alimentation quotidienne et alimentation festive : des pratiques bien différentes 405

3.4Autres pratiques alimentaires et agricoles interdépendantes..... 415

4.Vers une déconnexion des systèmes villageois et rizicoles : de nouvelles manières d'habiter le village..... 426

4.1Refuser la culture, quitter le village – portrait de Benoit D., 62 ans..... 426

4.2Le village : habiter ou s'abriter ? − portrait de Thérèse M., 36 ans..... 432

4.3« Je ne fais plus le trajet de chez moi à mes rizières » − portrait d'Irène M., 24 ans... 438

4.4Inflexions récentes et nouveaux retours – portrait de Thomas B., 32 ans..... 444

Chapitre III

Conclusion : cultiver le flou paysager 454

1.Cultiver l'absence : déprise agricole et déprise rurale 454

1.1Conclusion sur les dynamiques spatiales subactuelles des rizières..... 455

1.2.Conclusion sur la déprise rurale..... 461

2.Les nouvelles formes de la présence : recomposition des pratiques 464

2.1.Faire comme si : les formes renouvelées de la présence au village 464

2.2.L'omniprésence du riz..... 466

2.3.Conclusion sur les éventuels facteurs de reprise rurale (III)..... 468

3.Préférer le flou paysager 472

3.1.Présence-absence, instabilités et paradoxes 472

3.2.Présence-absence : les discours et leur performativité..... 477

3.3.Le paysage du temps de pose long..... 479

Discussion : *samboune* et *etaamay*, paysages du feu et de la terre 488

1.*Samboune* : éléments pour une ethnographie des changements..... 489

1.1.« Les ciels sèchent et la terre brûle » 491

1.2.Feet in the fire 503

1.3Aline Sitoé Diatta : reine de la pluie et gardienne du feu ?..... 521

2.*Etaamay* : les paysages de la terre..... 524

2.1. Etaamay, le paysage est invisible..... 526

2.2. Le paradoxe d'etaamay : l'identité hors de la terre..... 542

2.3Cultiver la pluie, cultiver la terre : de la tradition à la négociation sociale 564

Table des illustrations 571

Bibliographie 577

Introduction

Par le hublot de l'avion, je regarde la terre et la mer qui se rapprochent de mon siège. L'eau en bras tordus étreint des îles vertes et ocres que les grands arbres rendent duveteuses. Les galeries de mangrove, plus foncées que les tâches denses des forêts signalent qu'à cet endroit, la mer est autre chose que la mer. A chaque seconde de la descente, de nouveaux détails se dessinent : une route, un pont, un village dans le creux du plateau. Un vent fort souffle et le vol a connu quelques turbulences. Il doit y avoir de meilleurs moments pour rejoindre la Basse-Casamance par les airs qu'en pleine saison des pluies. Les bourrasques plient les palmiers en demi-lune.

L'avion se pose dans le cri de quelques passagers soulagés. La moiteur de l'air nous saisit à la sortie de la cabine. Le ciel gris annonce un orage certain et j'espère qu'il éclatera lorsque je serai à l'abri d'une maison amie. Les bagages sont débarqués en quelques minutes. Je rejoins rapidement l'arrière de l'aéroport et je monte dans le premier taxi. Ziguinchor ne m'intéresse pas beaucoup, je n'y reste jamais. J'ai sûrement tort, mais je suis impatiente de retrouver le village. La pluie commence à tomber juste après Brin, et le taxi ralentit sérieusement, me laissant tout le loisir de détailler les lieux traversés. La périphérie de Ziguinchor est faite de quartiers construits à la hâte par des populations désireuses de se rapprocher du réservoir d'emplois qu'offre le centre régional : les maisons composent des bidonvilles emmêlés, où l'on ne circule qu'à pied, trainant un cartable ou un âne. Des canaux doivent drainer les eaux de pluie et leur permettre de rejoindre celles de l'estuaire. Ils serpentent entre les maisons, jonchés de détritus, grouillant de moustiques. La ville abrite quelque 200 000 habitants et habitantes, dont la majorité dans ce type de quartier. La population a grandi plus vite que les possibilités d'aménager l'espace. Les routes embouteillées le signalent à leur manière : nous sommes arrêtés de longues minutes aux ronds-points et aux intersections. Tous les jours, des travailleurs et travailleuses se pressent à Ziguinchor, faisant la navette depuis les villages alentour pour s'y faire employer. Y vivre coûte plus cher que la moyenne des salaires, alors le soir venu, il faut retrouver le village.

Nous partons tout à l'Ouest, sur la route d'Oussouye : le goudron croise régulièrement des pistes de terre rouge qui desservent les villages. On ne les voit pas, car les grands arbres les cachent. Les forêts sont bruyantes : si on ouvrait les fenêtres du taxi, on entendrait les oiseaux et les chauve-souris crisser. Je n'ouvre pas, car la pluie tombe drue. Après Brin, en continuant vers

l'Ouest, il faut traverser de nombreux ponts qui enjambent les *bolongs*[1], petits affluents du fleuve Casamance, qui se gonflent deux fois par jour de la marée. Si l'on passe à marée basse, on ne voit que la boue brune ici appelée *poto-poto,* dans laquelle les palétuviers plongent leurs racines pareilles aux longues pattes des araignées (fig.1).

Figure 1. Palétuviers rouge (Rhizophora mangle) à marée basse, plongeant dans la vase du poto-poto. Edioungou, 2022.

Leur feuillage clair dissimule des pélicans et des martin-pêcheur, des hérons et des bihoreaux, quelques vautours et bien d'autres sûrement. Nous doublons des taxis collectifs qu'on dirait trop chargés – de passagers comme de bagages – qui ralentissent pour ne pas subir les nids de poule. Les plus rapides sont encore les taxi-moto qui zigzag sans peine malgré les nombreux virages. Par ce temps d'hivernage, il n'y en a pas beaucoup en circulation. Nous arrivons à Nyassia et je reconnais sur le bord de la route la grande église dans laquelle on avait donné une

[1] *Bolong* est le terme le plus utilisé localement, il s'agit d'un mot mandingue, qu'on peut traduire par « *chenal d'eau salé* » d'après Guillou *et al.,* 1997. Certaines personnes parlent aussi du « marigot », pour désigner le même espace à marée basse ou de la « rivière », à marée haute.

messe pour le *bukut*[2], l'année passée. De part et d'autre, la forêt qui a fait la réputation de la verte Casamance compose deux remparts sur l'horizon : le tracé du goudron est la seule perspective.

Il semble que l'air est moins lourd depuis qu'on a quitté la grande ville. Le thermomètre du tableau de bord indique tout de même 34°c. Des écoliers, collégiens ou lycéens marchent en bandes sur le sentier poussiéreux qui borde la route. Ils interpellent une femme assise qui vend des mangues. Elle leur en donne trois avant de leur signifier d'un geste de filer bien vite.

Le pont de Niambalang est le plus moderne et le plus long de tous : sans lui, la petite capitale départementale d'Oussouye, que nous rallierons d'ici vingt minutes, ne serait pas reliée à Ziguinchor, ni même au reste du Sénégal. Sans lui, il n'y aurait que le fleuve et la mer pour se transporter jusqu'à Bignona, Dakar, Banjul ou Tambacounda. Est-ce pour cela qu'en 2019, des hommes se réclamant du MFDC (Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance)[3] l'ont fait sauté ? Peut-être. Sans le pont de Niambalang, la rive Sud de la Basse-Casamance s'isole encore, n'écoute plus Dakar, ne parle que Diola. Symboliquement, du moins. Elle se coupe du reste du pays à la faveur du *bolong* Kamobeul, qui l'ouvre en deux. Après cet ouvrage, je sais qu'on n'est plus qu'à quelques kilomètres seulement d'Edioungou. Je patiente difficilement. Le chauffeur demande si j'ai une adresse. Je lui dis de me déposer au Filaos, le bar-restaurant à l'entrée d'Edioungou. La pluie a cessé et j'ai envie de marcher. A l'approche du *bolong* d'Oussouye, les rizières remplacent progressivement les forêts de part et d'autre de la route. Les champs sont déserts, car la pluie a chassé momentanément les travailleurs. C'est l'ouverture des labours, et la terre grasse et lourde gorgée d'eau ne se laisse pas facilement retourner (fig.2)

[2] Initiation des jeunes hommes

[3] Le MFDC est le mouvement armé séparatiste qui réclame, depuis 1982, l'indépendance de la région casamançaise.

Figure 2. Laboureurs au travail, Djivente, août 2021.

Il faudra attendre un jour plus favorable. Les rizières sont tapies de chaumes jaunes, grillées par le soleil, et d'herbes annuelles. Certaines familles n'ont pas encore rentré leurs bêtes : des bœufs et des chèvres divaguent entre les parcelles (fig.3).

Figure 3. Rizières d'Oussouye, vue zénithale par cerf-volant. Le bétail y pâture librement. Djivante, 2020.

Je suis déposée juste après le poste de gendarmerie. Je bifurque à droite, sur la piste qui s'enfonce dans la brousse (fig.4). On ne dit pas *forêt* ici, parce que ces arbres-là ne sont pas assez denses ni assez nombreux. Je passe l'école maternelle, puis l'église (fig.5 et 6).

Figure 4. Chemin menant au village d'Edioungou depuis la route goudronnée. Les dernières pluies ont fait tomber les branches mortes des palmiers rôniers (2022).

Figure 5. L'école maternelle d'Edioungou, à l'entrée du village, investie par les bœufs chaque fois qu'elle est fermée, 2022.

Figure 6. La petite église d'Edioungou, rarement ouverte, sauf à l'occasion d'un décès, 2022.

Les poulets vagabondent, poursuivis par des enfants. D'autres construisent des cabanes avec les branches cassées par la dernière pluie. Je ne vois déjà plus la route goudronnée. Je contourne de grandes flaques d'eau bientôt absorbée par le sol sableux. Je dépasse la boutique puis les tambours du village, attendant l'heure d'être battus sur une placette où trône également un immense baobab. Quelques pépinières ont déjà été semées. Je remarque aussi des maisons mal en point, qui ont, me dira-t-on plus tard, subi les pluies intenses de l'année précédente. J'étais déjà repartie et n'ai rien vu de cela. A l'approche du quartier d'Etama, puis d'Akago (fig.7), là où j'ai mes habitudes, je sens le vent de la mer souffler. Il sent l'iode et le sel, et balaie tout depuis la côté atlantique. Je jette un coup d'œil discret au bois sacré d'Edioungou, que je longe par la gauche, dont l'entrée m'est interdite, à moi comme à bien d'autres. Je le salue toujours en silence.

Figure 7. Vue depuis la plage d'Akago, Edioungou, 2021.

Je reconnais la démarche boitillante d'un ami au loin, prévenu de mon arrivée. Il marche à ma rencontre pour m'aider à porter quelques sacs.

- Camille, *Kassoumay*[4] ?

[4] *Kassoumay* est la salutation consacrée, qui peut être traduite par « Paix ».

Les échelles de l'espace

Ce travail est le résultat de trois années d'enquête et de recherche dans le département d'Oussouye, en Basse-Casamance (Sénégal oriental, fig.8), et plus précisément dans les villages jumeaux d'Edioungou[5] et de Djivente, bordant le *bolong* d'Oussouye. L'enquête s'est portée là par un demi-hasard : Anne Mayor, directrice du projet de recherche international et pluridisciplinaire « *Foodways in West Africa : an integrated approach on pots, animals and plants* » (FNS-Sinergia, Université de Genève), avait repéré le site en 2019, d'abord à des fins de fouilles archéologiques. Un premier séjour en 2020 m'a convaincue de l'intérêt d'y mener des recherches ethno-géographiques. D'autres villages avaient été prospectés, notamment à Agnak et Oukout, mais *quelque chose* m'a retenue à Edioungou. Je n'ai pas tout de suite vu et compris les frontières avec le village d'à-côté, Djivente, et je l'ai naturellement inclus dans mes recherches. Ailleurs, comme à Carounate, Niambalang, Nyassia, *etc.*, autres villages que j'ai visités, où j'ai été invitée, tout me semblait à la fois similaire et un peu différent. Il y avait un « *air de famille* »[6], qui ne m'incitait pas vraiment à tenter les comparaisons. J'ai décidé de me concentrer sur Edioungou et Djivente, consciente que pénétrer cette brousse-là prendrait du temps.

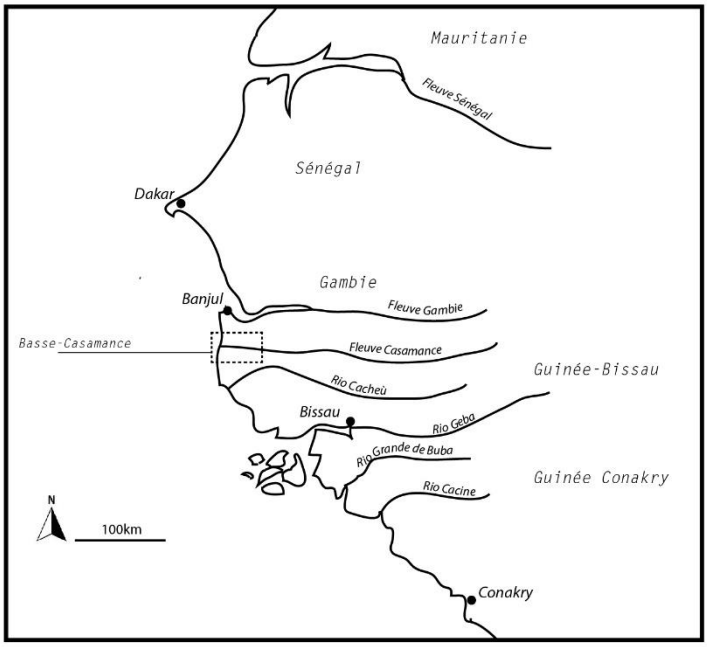
En assumant l'échelle micro-locale, ces trois années de travail se sont révélées, je crois, particulièrement fructueuses en quantité et en qualité de l'information recueillie. La fréquentation répétée des mêmes espaces, des mêmes personnes, des mêmes questionnements m'a permis de mobiliser au mieux le temps imparti. J'ai une sympathie particulière pour les monographies régionales, et sans prétendre être arrivée à un tel résultat, c'est l'horizon que je contemplais en circonscrivant un terrain de recherche à taille humaine, qu'il soit possible de parcourir à pied, et sur lequel je puisse connaître la quasi-totalité des personnes.

En termes scientifiques, l'échelle micro-locale se justifie également, car les effets locaux des changements environnementaux suscitent des réponses socio-économiques à l'échelle des familles, voire des individus. Les trajectoires et les relations paysagères qui m'intéressent sont individuelles, familiales, intimes. Le choix d'un terrain d'étude unique rendait possible une

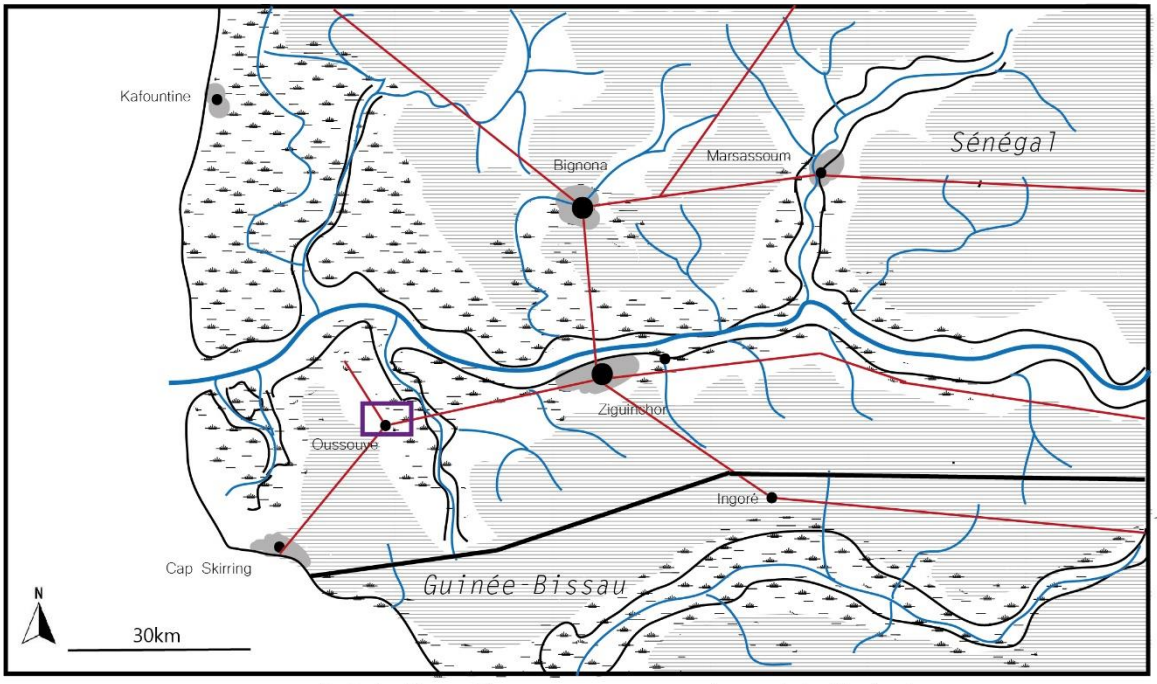
[5] J'adopte l'orthographe francisée. On pourra trouver ailleurs une orthographe plus proche de la phonétique diola, qui écrit Ejungu et Jiwant.

[6] « *Cet indiscutable air de famille, qu'ont les villages joola [diola] au regard de leurs voisins, il est difficile de le caractériser*. » écrit à ce propos Odile Journet-Diallo-Diallo dans *Les Créances de la terre, Chroniques du pays jamaat (Joola de Guinée-Bissau).* Paris, Bibliothèque de l'École des hautes études. 2007, 368 p.

certaine adéquation entre les objets et les méthodes ethnographiques et biographiques mises en place.



carte a. Localisation de la Basse-Casamance à l'échelle des « Rivières du Sud»



carte b. La Basse-Casamance, marge sud-ouest du Sénégal

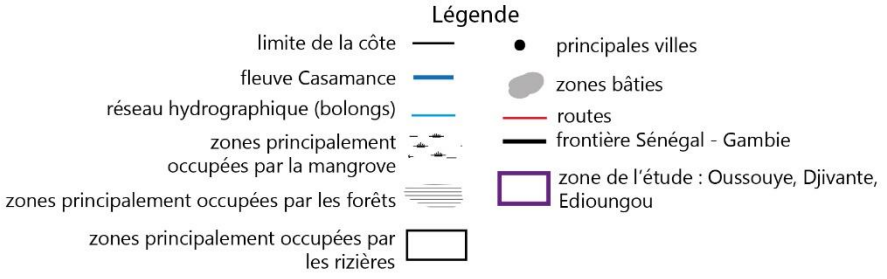


Figure 8. Cartes de localisation à l'échelle des « Rivières du Sud » (a.) et de la Basse-Casamance (b.)

L’espace en question

Ces deux villages se situent à deux kilomètres d’Oussouye, la petite ville locale, chef-lieu de département, rassemblant 5 000 habitant·es. Ils sont connectés à ce bourg par une piste de terre partiellement accessible en voiture, et de nombreux chemins. Edioungou rassemble environ 400 habitant·es et Djivente 1 300 en 2015[7]. Il faut prendre ces recensements avec prudence, car il semblerait que les deux villages soient parfois compris comme une seule entité. Il me parait cependant vraisemblable que les deux populations combinées comprennent environ 1 000 à 1 200 personnes. Edioungou et Djivente ont en partage leur situation géographique (fig.9) : ils bordent le *bolong* d’Oussouye, à l’aval du barrage du même nom, et constituent deux foyers villageois tournés vers le marigot et les terres arables, à l’Est. Ils sont à la fois à la périphérie du bas-plateau d’Oussouye, culminant à 24m d’altitude, et à la périphérie du domaine fluvial. Ils se décomposent en trois unités remarquables : à l’Ouest, la brousse (*boudial*) abrite les villages, les concessions familiales (*hank*) s’installant dans les interstices des grands arbres (fromagers, kapokiers, baobabs, notamment). La brousse abrite également quelques boutiques de produits de première nécessité, un dispensaire (à Edioungou) et deux écoles maternelles. Au sein de la brousse, certains patchs de forêt plus dense sont clairement délimités : il s’agit des bois sacrés (*kalem*), forêts impénétrables pour des raisons rituelles. Cet ensemble strictement villageois s’étend sur 1 km² (fig.10)

[7] Plan local d'hydraulique et d'assainissement (PLHA) de la communauté rurale d'Oukout, octobre 2010, p. 41

Figure 9. Succession des différentes unités d'occupation du sol : à gauche, la forêt-galerie des palétuviers et le bolong, au centre, les rizières (enherbées à cette période de l'année) et à droite la brousse abritant le village. Djivente, 2021.

En périphérie, au Nord et à l'Est, le domaine rizicole (*li buit*) s'étend sur la fine bande de terre séparant la brousse du *bolong*. Il se partage entre les parcelles de chaque famille. On n'y circule qu'à pied, et il faut enjamber les petites digues indiquant les changements de propriétaires. Les rizières s'étendent sur 1.3 km². De l'autre côté du *bolong*, en face, l'île inhabitée de Yot se compose exclusivement de rizières cultivées par des familles d'Edioungou et de Djivente. Elles sont donc incluses dans cette étude, ce qui ajoute encore 0.9 km² de rizières. Entre l'île et les deux territoires villageois, le *bolong* constitue tout à la fois un élément de discontinuité et de passage. Parcouru en pirogue, territoire de pêche et de ramassage (huîtres, bois, argile), il fait partie intégrante des espaces villageois. Petit affluent du fleuve Casamance, il est soumis au rythme des marées biquotidiennes dans ce contexte estuarien. En effet, le débouché du fleuve Casamance se trouve à moins de quarante kilomètres à l'Ouest à vol d'oiseau. Les deux villages sont soumis aux modulations atlantiques du climat sub-guinéen : les vents mais aussi les pluies y sont plus forts qu'à Ziguinchor, à cinquante kilomètres plus à l'Est. La mangrove à palétuviers caractérise cet espace fluvial terraqué, qui se déploie en forêt-galerie à la limite des basses-eaux.

Les deux villages se situent ainsi à égale distance de Cap Skirring, l'un des pôles urbains régionaux, station balnéaire de la côte atlantique, et de Ziguinchor, la capitale régionale, soit à une cinquante de kilomètres, ce qui représente un temps de trajet en taxi de quarante-cinq minutes. Du Nord au Sud, Edioungou et Djivente sont à égale distance de la Pointe St-George et de la frontière sénégalo-guinéenne.

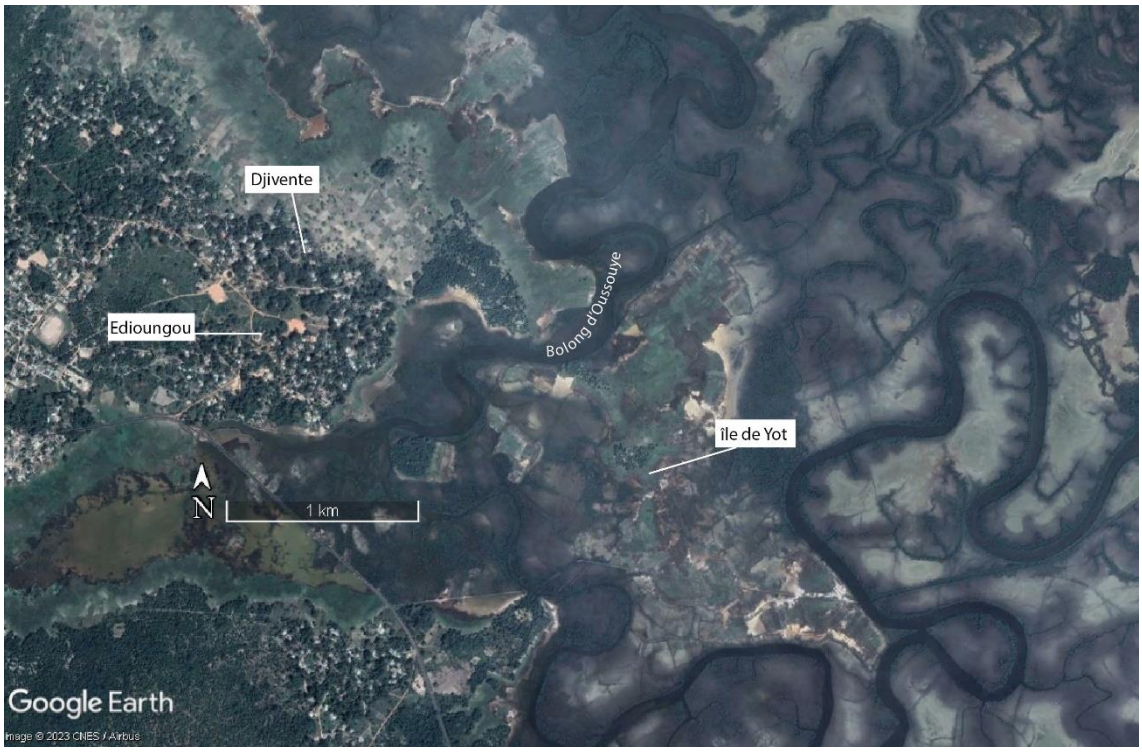


Figure 10. Image satellite localisant les sites de l'étude (CNES/Airbus, Google Satellites, 2018)

Une région rurale et agricole

La région du plateau d'Oussouye est une région rurale, composée de petits noyaux villageois à l'habitat plus ou moins dense ou dispersé. Selon la proximité avec les *bolong*, l'environnement est plutôt forestier ou fluvial (fig.11). C'est aussi une région agricole, dans laquelle différentes cultures agro-alimentaires cohabitent (vergers, plantations d'anacardiers, mil, sorgho, niébé, arachide, maïs) avec des zones d'élevage (bœufs, poulets et porcs) et avec la culture vivrière principale, celle du riz. Selon les rapports officiels, en 2017-2018, la production rizicole du département s'élevait à 34 000 tonnes environ, sur 13 148 ha, proposant un rendement d'environ 2 600 kg/ha. Cette production est familiale et vivrière, et n'intègre aucun circuit de commercialisation local ou régional. Elle permet exclusivement de nourrir les quelques 50 000 personnes du département. L'autoconsommation prime. La longue histoire de la riziculture casamançaise sera développée dans l'état de l'art, car elle a fait l'objet de nombreux travaux.

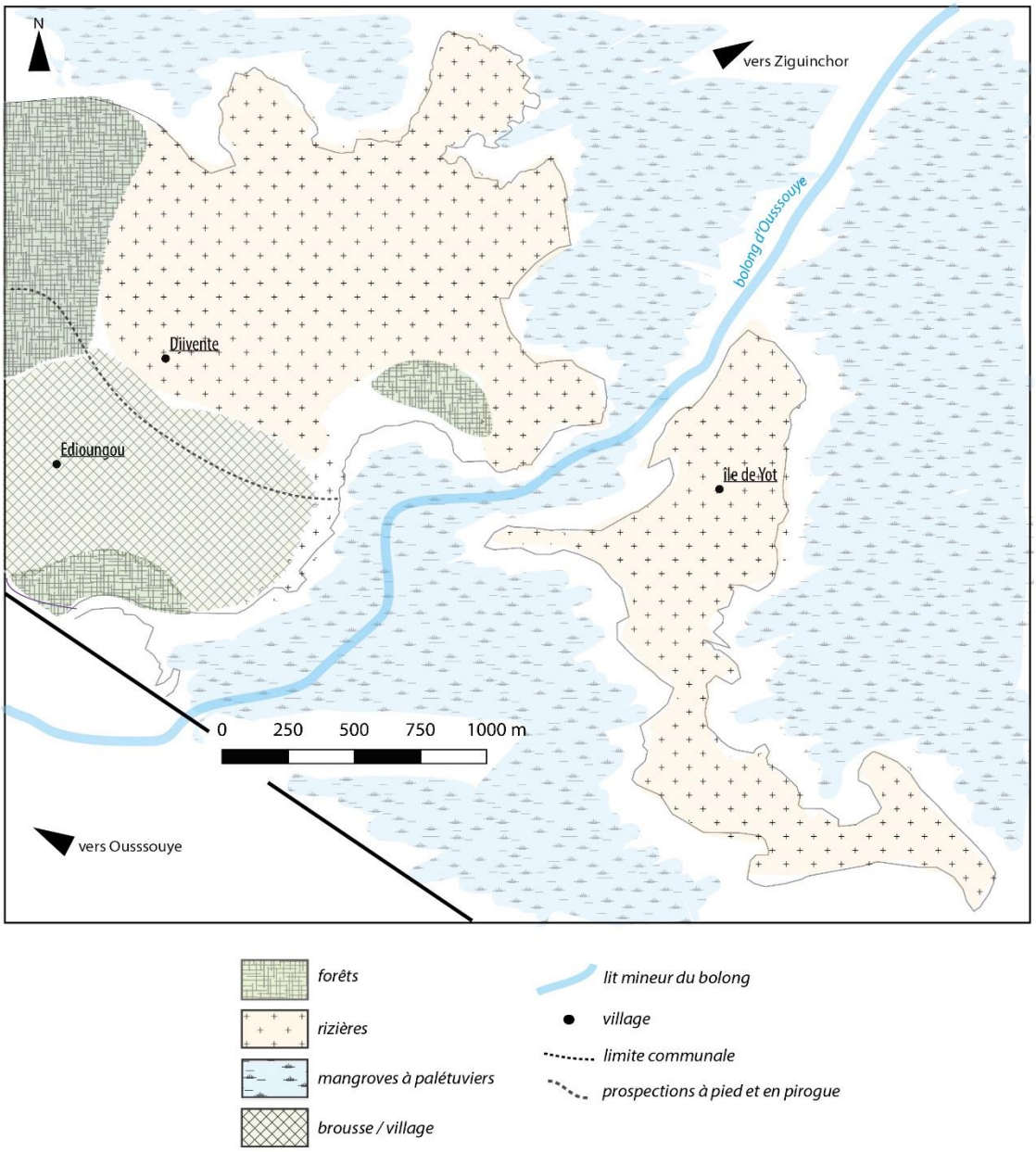


Figure 11. Carte d'occupation du sol de la région d'étude

Une région diola ?

La riziculture est souvent présentée, dans cette région de l'estuaire du fleuve Casamance, comme une activité diola. Cette population se targue d'ailleurs, comme j'ai pu le constater, d'en être l'instigatrice historique. En vérité, deux autres populations, d'origine ethnolinguistique différente, les Baïnouk et les Mandingues, cultivent également du riz, et notamment plus à l'Est, en Moyenne et en Haute-Casamance, selon des techniques plus ou moins proches. La riziculture n'est pas, en Casamance ou au Sénégal, un fait exclusivement Diola. En revanche, en Basse-

Casamance, il existe des spécificités techniques, agricoles et socio-culturelles propres aux Diola (Chapitre I, partie II). Cette étude, qui a pris place dans deux villages diola, pourra participer à le montrer, sans forcément entretenir de comparaison avec d'autres pratiques rizicoles locales ou régionales. La quasi-totalité des personnes vivant dans les deux villages de l'enquête est Diola, de père et/ou de mère. L'identité diola renvoie au partage de la langue diola, dans sa variante locale, *Ajamaat* du *Buluf*, ainsi qu'au partage de certaines pratiques rituelles qualifiées d'animistes, auxquelles s'ajoutent sans tension les pratiques religieuses chrétiennes. L'identité diola est aussi, on aura l'occasion de le dire, une identité paysanne fondée sur la riziculture familiale (Chapitre I, partie II).

Paysages agro-sociaux diola

Davantage qu'une nouvelle étude sur la riziculture diola (Chapitre I, partie II) cette étude s'intéresse aux paysages agro-sociaux des Diola d'Edioungou et de Djivente. Le concept de *paysage* a de nombreuses acceptions selon les écoles géographiques (Chapitre I, partie III), et les études portant sur les changements environnementaux globaux (Chapitre I, partie I) ont participé à le remobiliser. L'anthropologie s'intéresse également aux paysages (Chapitre I, partie III), pour en faire une notion culturelle, propice à décrire et analyser les vécus spatiaux. Longtemps, la notion de paysage n'a été utilisée qu'au sein du champ socio-culturel dans lequel elle a émergé : issue de l'histoire de la peinture, le terme ne pouvait s'appliquer qu'à des groupes concernés par les traditions de représentations picturales et par l'ontologie naturaliste (Chapitre I, partie III). *Paysager* le monde procédait en effet d'un geste de séparation radicale de la nature et de la culture, qui aboutissait dans une réconciliation esthétique et artistique des deux registres de valeurs.

Mais ce terme est aussi l'un des plus galvaudés : on entend parler de paysage médiatique ou encore de paysage politique, toute scène vue peut relever d'un paysage – participant à confondre *panorama* et *paysage* – en même temps que tout objet *a priori* non matériel (comme la politique) peut relever du paysage. Tout se passe comme si le paysage était à la fois un concept très spécifique pour la géographie et un mot si commun qu'il devient impossible d'être sûr·e de son sens. Ce travail propose donc une définition du concept de paysage qui s'appuie à la fois sur les travaux en géographie culturelle de l'environnement et sur l'anthropologie du paysage, et qui s'affranchit volontiers de certains obstacles (notamment ontologiques) pour s'appliquer dans le contexte diola. Cette nouvelle acception du paysage permet de renouveler le regard sur l'espace agrosocial de la Basse-Casamance.

Cultiver l'absence – éléments d'explication

Le présent travail s'est intéressé à un groupe – les Diola d'Edioungou et de Djivente – profondément marqué par des siècles de pratiques agricoles et paysannes complexes et codifiées. La riziculture occupe une place centrale dans l'alimentation et dans l'organisation villageoise et familiale. L'articulation entre les villages et les rizières forme un système agrosocial unique, dont on trouve d'autres expressions chez d'autres populations paysannes. La première partie de ce travail reviendra en détail sur la très riche bibliographie disponible à cet égard.

J'avais connaissance de cette bibliographie lorsque je me suis rendu, à plusieurs reprises, à Edioungou et Djivente : je m'attendais donc à y trouver et à y voir des riziculteurs et des rizicultrices. Sans surprise, j'en ai rencontré·es, et leurs témoignages divers sont le matériau principal de cette étude. De façon plus surprenante, j'ai aussi rencontré *l'absence* de celles et ceux qui n'étaient pas ou plus au village. De celles et ceux qui l'avaient quitté. De celles et ceux qui, toujours présent·es, ne cultivaient plus. Leur absence (du village, des champs) était au centre de toutes les conversations, de toutes les préoccupations. Un étonnant contraste m'a saisie : celui de la présence que véhiculent paradoxalement les discours sur l'absence. Pour le dire autrement : à force de parler de celles et ceux qui n'étaient pas là, qui ne cultivaient plus le riz, mes interlocuteurs et interlocutrices me les rendaient très présent·es.

Ces absences ont des effets manifestes sur les capacités des riziculteurs et rizicultrices à continuer à produire du riz, comme on l'expliquera par la suite. De ce fait, alors que certain·es *cultivent l'absence*, d'autres *cultivent en l'absence*. La place des un·es et des autres, au village et à l'extérieur, se comprend et s'analyse à l'aune de ce vide, de ces manques, auxquels on peut donner d'autres noms, comme déprise rurale, déficit de main-d'œuvre, migrations, dégradations des conditions agroécologiques, *etc.* Paradoxalement, l'absence est un élément organisateur et désorganisateur, dans un « agrosociosystème »[8] (Ollier *et al.*, 2023) fondé sur la production vivrière et le travail familial. Les enquêté·es ont façonné mon rapport à mon objet d'étude, et mon regard s'est d'emblée porté sur *ce qui n'était pas.* Ce travail est parti de cette constatation : le chapitre II, consacré aux résultats de l'enquête, s'attache à illustrer et à décrypter les modalités et les effets de ces absences sur les trajectoires et les relations paysagères des un·es et des autres.

L'absence peut-elle organiser ou désorganiser les paysages ? La notion de paysage, d'ordinaire plutôt centrée sur *ce qui est* – ce qui est visible, ce qui est structuré et structurant, ce

[8] Le terme agrosociosystème permet, dans le cas présent, d'insister sur les interactions essentielles entre système social et système agricole, tant d'un point de vue culturel que paysager ou encore économique, comme j'aurais l'occasion de le montrer.

qui est représenté, vécu – doit-elle quelque chose à l'absence ? Dit autrement, l'absence a-t-elle une existence paysagère ? C'est tout le propos de ce travail de montrer que l'absence est manifeste dans les paysages, qui ne seront pas seulement compris comme des structures spatiales matérielles (Chapitre II, partie I). Les paysages s'articulent dans des tissus de relations ou d'absences de relations aux lieux et aux institutions (Chapitre II, partie II). L'absence de relation constitue l'une des formes que peut prendre la relation. *Cultiver l'absence,* c'est toujours cultiver *quelque chose,* et *cultiver en l'absence* ne signifie pas pallier totalement le manque. Ce travail espère contribuer aux études paysagères en regardant à l'endroit où les paysages débordent les espaces (Chapitre II, partie III). Les trajectoires et les relations paysagères des individus disent quelque chose de leur manière de se projeter dans le monde, dans les normes sociales de leur groupe ; de la manière dont ils conçoivent les continuités et les changements, qu'ils soient environnementaux ou socio-économiques. Interroger les trajectoires paysagères revient donc aussi à comprendre les effets des temporalités individuelles sur les espaces : il importe moins de constater des changements éventuels qui s'incarneraient spatialement que de comprendre la manière changeante et dynamique dont les individus se rapportent aux espaces. En *cultivant l'absence,* les intéressé·es sont les sujets de l'action, et non plus les objets de forçages externes. De la même manière, ils et elles n'observent pas les paysages, ni n'en subissent les transformations : ils et elles « paysagent »[9]. Ils et elles cultivent : le riz, la vie paysanne, l'indépendance, l'émancipation, les sociabilités, leur rapport à la terre et à ses dynamiques propres (cf. Conclusion et discussion). Il s'agit de proposer une lecture alternative aux épistémologies classiques du paysage mais aussi aux discours dominants sur la déprise agricole et rurale dans des espaces aux dynamiques éminemment plus complexes.

[9] Certain·es auteur·es, notamment des géographes de l'université d'Edimbourg comme John Wylie, n'hésitent pas à faire du substantif *landscape* un verbe d'action. Plus sur ce point dans le chapitre I, partie III.

Chapitre I. Etat de l'art, cadre théorique, critique et méthodologique

Ce travail propose d'explorer trois thématiques principales qui n'ont pas manqué de l'être par le passé : la Basse-Casamance en tant que région, les Diola en tant que groupe social et le paysage en tant que concept-clé de la géographie. Si l'entreprise est stimulante, et les travaux précédents nombreux, il reste que l'ampleur de la bibliographie existante a quelque chose de vertigineux. Cet état de l'art n'a pas vocation à être exhaustif, il doit seulement permettre de comprendre le positionnement épistémologique, critique et méthodologique de ce travail. Ce premier chapitre s'organise comme suit : la première partie est dédiée à la synthèse des travaux sur la Basse-Casamance et des courants épistémologiques qui ont présidé à cette vaste production. La seconde partie s'intéresse plus spécifiquement à la réduction métonymique de la population casamançaise aux Diola, qui s'explique notamment par des partis pris académiques et une histoire récente conflictuelle, dont il est central de comprendre les ressorts. La troisième partie procède au cadrage théorique de la notion de paysage, au centre de cette thèse, pour proposer une définition opératoire dans le contexte décrit plus haut. Enfin, la quatrième partie présente le cadrage méthodologique, qui découle de l'ambition de proposer un regard neuf sur la Basse-Casamance et sur les Diola, tout en redéfinissant la notion de paysage et son apport dans le contexte étudié.

Partie I. La Basse-Casamance : de la géographie rurale aux études sur les changements environnementaux globaux, un terrain largement défriché

De la fin du XIX^{e} siècle, et jusqu'au milieu du XX^{e} siècle, les travaux d'exploration, de description puis d'analyse de la Basse-Casamance ont largement participé à la construction d'une *région*, au sens géographique du terme, soit un ensemble perçu comme cohérent par ses caractéristiques économiques, environnementales et sociales. Ce territoire est d'abord observé depuis son fleuve – les premiers explorateurs, dès le XVI^{e} siècle, se contentent de remonter la Casamance – le regard butant alors sur les denses galeries de mangroves à palétuviers. Par la suite, les explorations sur la terre ferme auront pour enjeu de décrire la végétation et, plus largement, l'ensemble des ressources forestières, dans un contexte d'inventaire colonial et de captation des ressources. Bien plus tard, les décennies de sécheresse qui affectent tout le continent africain dans les années 1960-1980 participent à raviver les recherches en termes de *dégradation des ressources* pédologiques, hydrologiques, halieutiques. Le prisme du *développement* et les travaux menés sur place par des chercheur·es en lien avec l'IRD[10] mais aussi d'autres organismes à l'échelle internationale, font finalement de la Casamance un laboratoire des projets d'aide au développement, dans un contexte où les changements environnementaux globaux semblent contraindre les populations et interdire toute perspective de sécurité alimentaire. Les travaux les plus récents, menés dans les années 2000-2020 portent principalement sur les dégradations paysagères et les effets de celles-ci sur les terroirs agricoles ainsi que sur les dynamiques socio-économiques à l'œuvre dans les campagnes casamançaises.

[10] Institut de recherche pour le développement

1. De l'époque coloniale aux premiers travaux académiques

Dès leurs débuts, entre le XVI^e^ et le début du XX^e^ siècle, les travaux d'exploration et de description de la Basse-Casamance sont marqués par un intérêt pour les environnements, en ce qu'ils sont perçus comme des réservoirs de ressources naturelles. Plus tard, lorsque Paul Pélissier – premier géographe francophone à travailler en détail sur la région, comme sur d'autres régions sénégalaises – publie *Les Paysans du Sénégal : les civilisation agraires du Cayor à la Casamance* (1966), il le fait en géographe ruraliste : le prisme des terroirs et des structures agraires a remplacé celui des ressources naturelles, mais il fait toujours la part belle aux environnements, en y intégrant le travail des hommes et des femmes.

1.1 La Casamance, vue depuis le fleuve éponyme

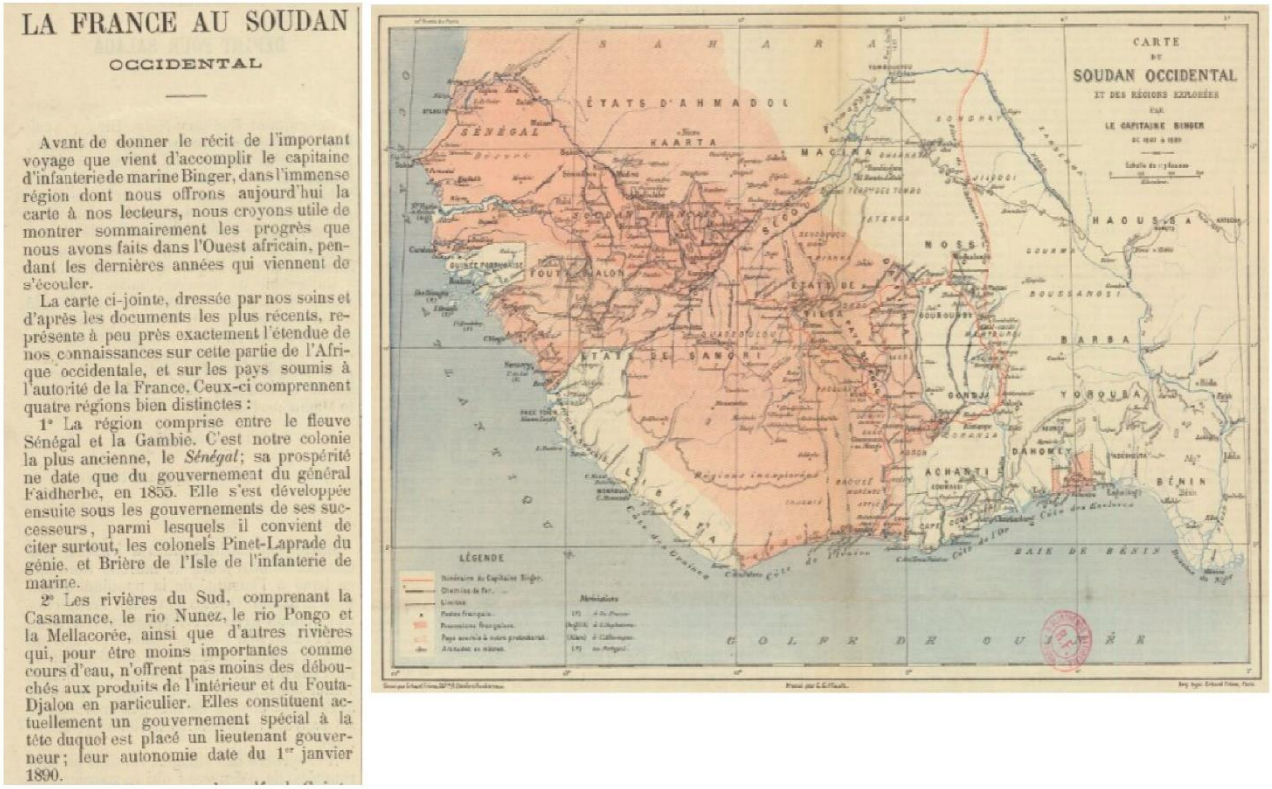
Pour comprendre combien la Casamance, et plus encore sa partie basse, estuarienne, est réductible au fleuve éponyme, il suffit de lire les récits des explorateurs européens du XVI^e^ siècle. Valentim Fernandes, auteur de la *Description de la côte occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte, Archipels), 1506-1510* (1951, pour la traduction française) évoque avec une certaine passion les *« très grandes pirogues, toutes d'un seul morceau de bois, si grandes que cinquante à soixante hommes peuvent ramer* » (cité par Cormier-Salem, 1994) dont on lui a fait le récit. On reconnait là les pirogues faites des troncs des fromagers – aujourd'hui parfois équipées d'un moteur – qui sillonnent les *bolong*s, chargées de pêcheurs, d'engrais pour les champs ou de gerbes de riz. Si les pirogues font ainsi l'objet de nombreuses mentions dans les documents anciens à propos de la Casamance, c'est parce que ce fleuve, seul moyen pour les Occidentaux de pénétrer la région, suscite une forte fascination.

Cette région, et plus généralement la région des « Rivières du Sud » (Cormier-Salem, 1999b), soit, la côte atlantique de l'Afrique de l'Ouest, du Sénégal au Sierra Léone, devient progressivement, durant le XVI^e^ siècle, une région d'escales et de commerce – dont la population est concomitamment réduite en esclavage – puis d'arpentage, où la navigation est un enjeu central (fig.12). En effet, dans un premier temps, c'est uniquement du point de vue des embarcations que cette région est décrite – et les textes abordent ainsi les ports, les rives découpant l'horizon, davantage que les terres (N'Gaidé, 2009). Dans un second temps, le prisme du fleuve continue à agir pour d'autres raisons : sa géographie, ses paysages et ses ressources sont compris comme essentiels à l'ensemble de la vie, humaine ou non, de la Casamance en tant que région. C'est

d'autant plus vrai à l'aval du fleuve, où les eaux fluviales et marines se mêlent à l'estuaire pour occuper la majeure partie de l'espace.

Figure 12. Photographie prise depuis une embarcation, sur le fleuve Casamance, v. 1950, in Pélissier, 1966

Pour autant, à l'aube du XX^{e} siècle, et contrairement à d'autres régions de l'Afrique occidentale Française, le fleuve Casamance est un territoire seulement vaguement contrôlé par l'administration coloniale. La carte reproduite ci-dessous (fig.13), indique que le fleuve Casamance est un « *pays soumis à notre protectorat* », contrairement aux régions en représentées en orange (« *puissance française* »). La Basse-Casamance, mais aussi la région de la Casamance dans son ensemble, est ainsi créée, façonnée par la territorialisation coloniale. Les populations de la région, et notamment les Diola, se chargeront souvent de rappeler, dans la seconde moitié du XX^{e} siècle, combien leur obéissance a été limitée et leur sort différent de celui des régions du Nord. L'invention coloniale de la Casamance ne s'est pas faite sans heurts : l'administration coloniale a eu toutes les difficultés à mettre en place les modalités de son ingérence, et ce, jusqu'à l'indépendance de l'Etat sénégalais : ainsi que le suggère la figure ci-dessous, l'une des solutions a consisté en un statut spécial « autonome », qui révèle surtout les difficultés de gouvernement de la région (Darbon, 1985).



LA FRANCE AU SOUDAN

OCCIDENTAL

Avant de donner le récit de l'important voyage que vient d'accomplir le capitaine d'infanterie de marine Binger, dans l'immense région dont nous offrons aujourd'hui la carte à nos lecteurs, nous croyons utile de montrer sommairement les progrès que nous avons faits dans l'Ouest africain, pendant les dernières années qui viennent de s'écouler.

La carte ci-jointe, dressée par nos soins et d'après les documents les plus récents, représente à peu près exactement l'étendue de nos connaissances sur cette partie de l'Afrique occidentale, et sur les pays soumis à l'autorité de la France. Ceux-ci comprennent quatre régions bien distinctes :

1° La région comprise entre le fleuve Sénégal et la Gambie. C'est notre colonie la plus ancienne, le *Sénégal*; sa prospérité ne date que du gouvernement du général Faidherbe, en 1855. Elle s'est développée ensuite sous les gouvernements de ses successeurs, parmi lesquels il convient de citer surtout, les colonels Pinet-Laprade du génie, et Brière de l'Isle de l'infanterie de marine.

2° Les rivières du Sud, comprenant la Casamance, le rio Nunez, le rio Pongo et la Mellacorée, ainsi que d'autres rivières qui, pour être moins importantes comme cours d'eau, n'offrent pas moins des débouchés aux produits de l'intérieur et du Fouta-Djalon en particulier. Elles constituent actuellement un gouvernement spécial à la tête duquel est placé un lieutenant gouverneur; leur autonomie date du 1er janvier 1890.

Figure 13. Les « rivières du Sud » dans les représentations coloniales, extrait du journal Le Temps, 1890, reproduit par Gallica.

1.2 La mangrove et les forêts, des explorateurs aux botanistes

Des colons portugais, « découvrant » les côtes de la Guinée et du Sénégal au début du XVI[e] siècle, aux administrateurs de l'Afrique occidentale Française et jusqu'aux géographes, botanistes et historien·nes européen·nes de la seconde moitié du XIX[e], la Basse-Casamance a suscité des traces et des récits qui ont, dès les origines, insisté sur ses spécificités paysagères, et notamment sur ce qui sera considéré, plus tard, comme son écosystème emblématique, la mangrove. Ainsi que le rappelle Marie-Christine Cormier-Salem (1994) :

> *« La méconnaissance de la mangrove, et plus généralement des littoraux tropicaux, s'accompagne de nombreux préjugés à leur égard. L'Afrique en est une bonne illustration. Ce continent n'est-il pas couramment présenté comme isolé et replié sur lui-même ? Cet isolement n'est-il pas attribué à la nature répulsive et inabordable des côtes, séparées de l'océan par une barre dangereuse, au climat insalubre, à la végétation épaisse et impénétrable, aux marais littoraux pestilentiels ? Telle peut-être l'image de l'Afrique donnée par les premiers documents écrits sur ce continent (…). Parmi les rares*

documents, il faut mentionner le témoignage, particulièrement révélateur de la perception de l'Afrique par les Occidentaux, d'un marchand négrier, G. Loyer (1774) : la côte des Graines ou Malaguette, qui s'étend du Cap-Vert au Cap des Palmes[11], est 'un rivage hostile' où ne s'effectue que le troque à la muette car les traitants ne veulent pas descendre à terre, ces pays étant considérés comme trop insalubres. Malgré les nombreuses ressources 'ces lieux aquatiques rendent le pays impraticable aux Blancs qui n'y sauraient vivre longtemps à cause de la malignité des exhalaisons de cette terre, presque toute l'année imbibée d'eau.' » (Cormier-Salem, 1994, p.14-16)

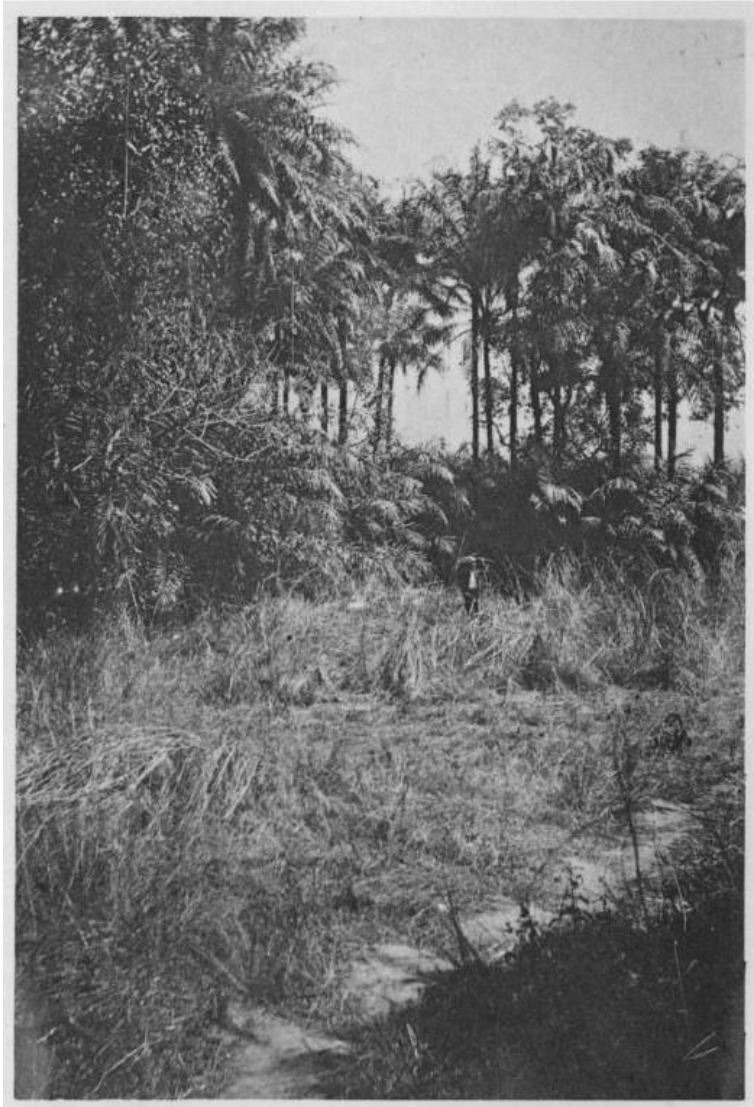
Considéré jadis comme un marais responsable de miasmes – on sait en Europe, au début du XVI[e] siècle, les risques associés aux eaux stagnantes – ou comme des forêts ripisylves impénétrables, le terme « mangrove » agit en terme fourre-tout dont il est peu aisé de se dégager. Le terme peut ainsi renvoyer, selon les disciplines concernées, à un groupe d'espèces végétales, aux paysages des marigots, ou encore à un écosystème à part entière (Cormier-Salem, 1999b). Dans l'estuaire et le long des *bolongs*, la végétation qui s'étend partout en forêts-galeries épousant les rives (Pélissier, 1966) est composée d'espèces de palétuviers. Leurs racines à pneumatophores plongent dans les vasières peu profondes et maintiennent hors de l'eau les parties hautes de l'arbre. À proximité des marigots, dans les zones de *poto-poto*, c'est-à-dire de vases colmatées en bourrelets alluviaux, on trouve plutôt de jeunes spécimens de *Rhizophora racemosa* (Pélissier, 1966), mais aussi quelques herbacées grasses et halophiles (comme *Sporobulus robustus*) de la famille des salicornes, tandis que les affleurements sablonneux situés au-dessus du niveau des marées hautes (culminants à 5m d'altitude environ) portent les peuplements d'*Avicennia nitida* (palétuvier noir) (Adam, 1958). Au-delà de ces descriptions, il faut attendre les années 1980-1990 pour qu'un renouvellement des travaux en sciences de l'environnement en dise un peu plus de ces espaces, qui deviennent d'ailleurs des *écosystèmes*, et intègrent des réflexions sur leur dégradation et leur préservation.

En effet, le marais à mangrove est relativement pauvre sur le plan végétal : ça n'est pas cela qui a fait de lui un objet d'étude particulièrement à la mode depuis les années 1990 (voir par exemple Viellefon, 1977 ; Marius et Lucas, 1982 ; Marius, 1985 ; Cormier-Salem, 1994, 1999a ; Tomlinson, 1994 ; Giulia, 2009 ; Bassene *et al.*, 2013 ; Bassene, 2016). C'est plutôt son fonctionnement en tant qu'écotone fragile, et pourtant riche sur le plan des ressources halieutiques

[11] Il ne s'agit pas de la Casamance, mais d'une côte bien plus méridionale, entre le Libéria et le Sierra Leone. Néanmoins, cette description nous intéresse pour ce qu'elle dit de la perception des marais à mangrove, qui devait être sensiblement la même chez les voyageurs ayant approché l'Estuaire du fleuve Casamance.

– on parle alors d'un espace qui rend des « services écosystémiques » (Barbier *et al.,* 2011) – ainsi que l'adaptation des espèces de palétuviers à différents facteurs de stress, comme la salinité, (Kathiseran et Bingham, 2001) qui ont stimulé les recherches à son propos. Si richement étudié soit-il, il ne doit pas faire oublier l'ensemble des autres éléments du paysage végétal qui compose la Basse-Casamance, si l'on daigne tourner le dos aux marigots.

Contrairement aux mangroves, la végétation des plateaux en tant que domaine d'étude a eu, on peut le dire, un peu moins de succès. Les premiers à s'y intéresser sont des botanistes, parmi lesquels Auguste Chevalier (1901), dont les travaux sur la flore et la botanique des anciennes colonies françaises ont nourri ceux d'André Aubréville. Leurs inventaires restent à ce jour les plus complets, et ils continuent d'être cités dans les travaux actuels. Cette science naturaliste et encyclopédique illustre parfaitement les ambitions de la période coloniale, où la découverte de nouveaux espaces placés dans le giron français suscite la curiosité et la volonté de documenter, d'archiver des espaces – et des espèces – considérés comme « exotiques » au regard de l'observateur français et européen (fig.14). L'intérêt porté aux ressources naturelles des espaces et des groupes colonisés n'y ait pas pour rien dans cette vaste entreprise de description et de contrôle des colonies (Ribot, 2001). Si la végétation fluviale est décrite par fascination, à compter des premières explorations, celle des terres et des plateaux patiente jusqu'à la colonisation, et répond à des ambitions moins nobles : la mise en commerce des bois tropicaux des colonies des « rivières du Sud », et l'appropriation des ressources forestières par les colons, à l'appui de l'idée que les paysans seraient incapables de ne pas dégrader la ressource (Ribot, 2001). Elle répond aussi à une certaine exigence de connaissance des milieux dans le cadre de la mise en place de cultures de rente destinées à l'exportation, comme l'arachide (Péhaut, 1961). Le défrichement des forêts est également, au début du XX^{e} siècle, un impératif de maîtrise territoriale : les administrateurs coloniaux, incapables de percer les massifs forestiers et de s'y repérer, veulent à tout prix éviter qu'ils deviennent les maquis de populations rebelles (Darbon, 1985).



SAVANE ET BOSQUETS DE PALMIERS A HUILE

Figure 14. Photographie du pays Ajamat, v. 1950, in Pélissier, 1966

Voici ce que ces inventaires décrivent : à mesure que l'observateur pénètre les plateaux digités (portés entre 13 et 20 m d'altitude) surplombant de peu le réseau hydrographique, la végétation se diversifie. Les plateaux littoraux du Nord-Est et les massifs dunaires portent une végétation sèche, plus proche du domaine soudanien, composée d'un tapis de plantes herbacées et d'arbustes sarmenteux typiques des forêts sèches : diverses sous-espèces de *Combretum*, *Pterocarpus erinaceus* (*vèn* ou palissandre du Sénégal), *Prosopis africana* (*koulinhou* ou mesquite africain), *Adansonia digitata* (baobab africain) (Aubréville, 1948). Ces brousses sèches, entretenues par les activités anthropiques, sont probablement anciennes. Elles amorcent une zone de transition biogéographique, qui se produit progressivement vers la rive sud, où les plateaux portent davantage la végétation typique des climats sub-guinéens, composés de forêts demi-

sèches de grands arbres. On trouve dans le département d'Oussouye, et notamment à la frontière avec la Guinée, des peuplements de *Ceiba pentadra* (*kapokier* ou fromager), *Khaya senegalensis* (*caïlcédrat* ou acajou du Sénégal), *Parinari excelsa* (*mampato* ou prunier de Guinée), et autres sous-espèces d'*Erytrophleum* (*tali*). À ces espèces, il faut ajouter la gamme des palmiers (rônier, *Borassus akeassii* ; palmiers à huile, *Eleais guineensis* ; ou à vin *Butia capitata*) dont la présence majeure dans le paysage est certainement d'origine anthropique (Pélissier, 1966), et s'explique par les utilisations sociétales de leurs produits. En certains endroits, les forêts sont densifiées par un étage intermédiaire constitués de lianes (*Landolphia heudelotii*) et de *Combretum* sp (Aubréville, 1948). Deux îlots de forêts denses et stratifiées ont pu être considérées par cet auteur comme les témoins d'une forêt casamançaise primaire – représentation qui n'a plus cours aujourd'hui – au Nord sur le plateau des Djougout, et au Sud, au niveau de la commune de Santiaba Mandjak. Ces forêts sont elles aussi, comme en Sénégambie, percées de brousses plus sèches dont l'extension est due à la péjoration pluviométrique que connait la région depuis les années 1980.

Peu renouvelée sur le plan botanique, on note cependant un regain d'intérêt pour la biogéographie des plateaux et des espaces de brousse de l'Afrique de l'Ouest, au sein des études d'anthropologie sociale, critiques de la gestion coloniale des forêts ouest-africaines (Fairhead et Leach, 1995, 1996). Fairhead et Leach montrent notamment comment l'habitat historique des plateaux des « rivières du Sud » répond à la gestion communautaire des forêts et des zones défrichées pour les cultures, et comment surtout, les discours sur le mauvais usage de la ressource forestière par les autochtones s'appuient sur des inventaires biogéographiques et des prospections mal réalisées. En effet, le « *colonial gaze* » (Haller, 2019a) – c'est-à-dire la manière proprement coloniale de lire les paysages ouest-africains – surinterprète leur éventuel caractère naturel, refusant d'y voir le résultat d'appropriations historiques et culturelles, d'institutions et de pratiques économiques. En niant les structures institutionnelles de ces espaces (foncier, type d'activités agricole et pastorale, règlement des usages de l'espace, *etc.*), la science coloniale peut prétendre prendre en charge des paysages naturels, vierges. Ce regard naturalisant, qui est aussi *naturaliste*, au sens ontologique (*infra*), explique la prédominance de la pensée de la crise environnementale (2.2).

1.3 Une « région » de géographes : la Casamance, la Basse-Casamance et les « rivières du Sud »

Outre son invention coloniale, les descriptions biogéographiques et les inventaires de ses ressources, la Casamance devient un terrain de géographes à la suite de Paul Pélissier, à compter

des années 1960. Le vif intérêt que la région suscite participe à renforcer la cohérence et la précision des études menées sur elle. Dans la géographie française et francophone, l'énorme somme sur les paysans du Sénégal, publiée par Paul Pélissier fait date, et propose la première description géographique de ce milieu, selon le terme en vigueur dans les années 1960. Pélissier suit le découpage administratif existant, distinguant les trois régions de la Basse, la Moyenne et la Haute Casamance, au gré des affluents de direction nord-sud qui se jettent dans la Casamance et selon la section du cours du fleuve. La Casamance, en tant que région administrative est avant tout centrée sur un fleuve et son bassin versant. Voici ce qu'il écrit au sujet de la Basse-Casamance, qu'il tente de délimiter par rapport aux régions voisines :

> *« S'il est permis de rechercher exceptionnellement des limites naturelles significatives à une région du Sénégal, la vallée du Soungrougrou en représente une valable pour l'Est de la Basse-Casamance. À qui franchit la rivière dans la section aval de son cours, de direction rigoureusement méridienne, à Marsassoum par exemple, s'impose l'impression d'un changement de milieu. Les boisements soudaniens dégradés en taillis des plateaux de la Moyenne-Casamance sont remplacés, à l'état naturel, par des peuplements forestiers rigoureux, de belles futaies où les individus dont l'habitat de prédilection est la zone guinéenne se multiplient (…). Le franchissement du Soungrougrou marque l'entrée dans une région où deux formations végétales prennent une place de premier plan : la palmeraie et la mangrove. (…). Le changement du milieu, par contraste avec les zones soudaniennes qui s'étendent vers l'Est, s'appuie donc sur des données naturelles sensibles mais sans rigueur. Il ne prend toute sa signification géographique que parce qu'il répond à un changement de population, à une transformation profonde des structures et des techniques opposant aux Mandingues de l'Est, les Diola de l'Ouest, aux hommes de la brousse soudanienne ceux de la forêt sub-guinéenne, aux cultivateurs de mil, les paysans des rizières. » (Pélissier, 1966, p. 623)*

La Basse-Casamance ainsi identifiée, pour un esprit de géographe, est assimilée à un paysage, un groupe socio-ethnique et une activité agricole dominante. Ce triptyque participe à isoler une région dont l'échelle géographique est pertinente, et à organiser les recherches en son sein. Paul Pélissier choisit de faire référence à la Casamance parce que ce découpage lui permet de ne pas sortir de l'échelle nationale du Sénégal. Les frontières étatiques agissent sur sa compréhension d'un espace, qui, on l'a vu, trouvait jadis une cohérence à bien plus petite échelle avec le terme de « Rivières du Sud ». La notion de *frontières naturelles*, ou la validation de la cohérence d'une région administrative par ses spécificités en termes de ressources, de milieu et de population,

affleure. Or, comme l'ont rappelé de nombreux·ses auteur·es, la Casamance, historique et culturelle, ne saurait réellement être ainsi contenue. Christian Sina Diatta relève (*in* Barbier-Wiesser, 1994) :

> *« L'un des horizons les plus difficiles à saisir est l'horizon géographique. Le nom Casamance lié au bassin du fleuve de même nom coïncide mal avec sa réalité culturelle propre. En Guinée-Bissau, en Gambie et aux îles du Cap-Vert, se trouvent disséminés avec un poids variable les mêmes éléments culturels. Le créole parlé à Ziguinchor reste une mémoire de la colonisation portugaise comme en Guinée-Bissau et aux îles du Cap-Vert. Le mandingue et le diola créent des ponts culturels solides entre la Gambie et la Casamance (…). Pour autant que la géographie physique et l'histoire marquent les peuples d'empreintes persistantes, le cadre géographique et culturel des fleuves Gambie, Rio Cacheú et Casamance ainsi que la colonisation française, anglaise ou portugaise, ont créé un espace sociologique complexe où il est impossible de retenir une adéquation des normes administratives avec les données naturelles. » (p.240).*

Les travaux de Marie-Christine Cormier-Salem (entre autres : 1994, 1999b), qui a été l'élève de Paul Pélissier, réhabilitent l'échelle supra-régionale des « Rivières du Sud », comprenant l'ensemble des littoraux à mangroves du Sénégal au Sierra Leone, dans un souci de comparaison des dynamiques écologiques, paysagères, sociales et historiques. L'échelle régionale des « Rivières du Sud » s'explique par l'unité forte des paysages, des organisations sociales, des langues, des mobilités de populations. Tout ceci compose le « complexe » (Rodney, 1970) de la mangrove, soit l'interrelation très forte entre les caractéristiques bio-hydrographiques des écosystèmes et les populations de riziculteurs (Cormier-Salem, 1999b) tout le long du littoral ouest-africain. Déployée à une autre échelle, cette démarche est la même que celle de Paul Pélissier[12], et participe à la fois à la construction d'une région cohérente sur le plan socio-économique et environnemental, ainsi qu'Odile Journet-Diallo le rappelle (2010) :

> *« L'aménagement de la mangrove et la culture fort ancienne de la variété africaine [de riz] Oriza glaberrima constituent le trait par lequel se distinguent de la manière la plus remarquable de nombreuses populations des « Rivières du Sud » : endiguées, défrichées, dessalées, les mangroves sont reconverties en rizières au prix d'un travail accumulé sur plusieurs*

[12] Revenant sur l'ensemble de ces travaux menés en Afrique, Paul Pélissier, admet, dans un entretien de 2006 : « *(…) l'ethnie est aussi insaisissable que la région : malgré leur évidence, elles se dérobent dès lors qu'on tente de les définir*. » (J.-M. Théodat, 2007)

générations. Cette agriculture intensive va de pair avec de fortes densités démographiques. »

Bien sûr, les deux échelles de travail ne s'annulent pas : la Casamance, en tant que région commandée par un fleuve, la Basse-Casamance, en tant que partie estuarienne de la Casamance et les « rivières du Sud », si elles semblent toutes trois définies par les mêmes critères géographiques, sont autant d'échelles pertinentes. Il convient cependant de replacer la Basse-Casamance dans un contexte régional plus vaste, non réductible aux frontières nationales ou à des phénomènes socio-ethniques. Ainsi, pour de nombreux intellectuels diola, le toponyme *Casamance* viendrait du nom « *Kasamu aku* », le « *pays émergeant des grands eaux* » en diola (« La voix de la Casamance », cité dans Darbon, 1985) et désignerait originellement l'estuaire de la Casamance, soit la Basse-Casamance. Ce serait ainsi l'estuaire qui aurait baptisé la région, et non le bassin versant dans son entier.

Lors des découpages administratifs successifs du Sénégal, notamment en 1984 et en 2008, la Basse-Casamance en tant qu'entité régionale a été renforcée sur le plan politique. Le découpage assoit notamment l'existence de trois régions (de Ziguinchor, à l'Ouest, de Sédhiou, au centre et de Kolda, à l'Est). Au sein de la Basse-Casamance (région de Ziguinchor), la création de deux départements, d'Oussouye (au Sud) et de Bignona (au Nord) admet en sus un partage entre les territoires de la rive nord et de la rive sud du fleuve Casamance. Cette division a des origines historiques, liées notamment à des subdivisions anciennes des pays et royaumes diola (*infra*). Quoi qu'il en soit, ce sont les administrations coloniales, ainsi que les travaux de géographie des années 1960-1990, qui font émerger la Basse-Casamance comme région géographique, et comme partie d'un ensemble plus vaste, aux caractéristiques similaires, les « Rivières du Sud ».

2. Les sciences de l'environnement et le spectre des changements environnementaux globaux

Ces divisions ne sont pas sans lien avec les objets de recherche qui animent les sciences environnementales et les sciences humaines et sociales qui se penchent sur la Basse-Casamance et les « Rivières du Sud » à cette époque : les caractéristiques retenues concernent principalement des traits écologiques, hydrographiques et paysagers, ainsi qu'agricoles. La géographie ruraliste de Paul Pélissier, on l'a vu, a mis l'accent sur les structures et les pratiques agraires. Dès les années 1960, et encore davantage dans les années 1970-1980, les travaux portent alors sur les effets observables, sur ces paysages et ces milieux, des bouleversement écologiques et climatiques des dernières décennies. Les constats alarmistes auxquels concluent ces recherches initient des

propositions de réponse à la crise identifiée. Les travaux des chercheurs de l'ORSTOM[13], puis de l'IRD ou même de l'USAID[14] enquêtent alors sur les possibilités de développement économique offertes à cette région.

2.1 Les études sur le temps long : climats, formes et formations du domaine fluvio-marin

On doit aux hydrologues des années 1980 des éléments de description utiles relatifs au fleuve Casamance : celui-ci, long de 350km en tout, est le plus large dans sa partie basse (5 km à la pointe Saint-George, Diouf *et al.,* 1986), et aussi le plus profond : 12 mètres en moyenne à l'aval de Ziguinchor (Saos *et al.,* 1987). Son bassin versant – de près de 14 000 km² – compose un vaste chevelu hydrographique sur des pentes très faibles, comprenant des dizaines de ramifications sinueuses entaillant des bas-plateaux. Ce réseau de *bolongs*, selon la terminologie locale, subit les marées biquotidiennes et les courants de flot et de jusant se confondent dans des eaux saumâtres. Le fleuve connait trois affluents majeurs, tous de direction Nord-Sud, en sus des petits marigots, que sont le Soungrougrou (à l'Est, formant la limite avec le domaine de la Moyenne-Casamance) ; le Kamobeul et le Diouloulou, à l'Ouest. À l'estuaire, dont on estime qu'il remonte jusqu'à 200km à l'Est de l'embouchure (Saos *et al.,* 1987), quelques cordons dunaires témoignent de l'influence de la mer dans la formation du paysage, lesquels sont également modelés par la houle et la dérive littorale (Barusseau *et al.,* in Cormier-Salem, 1999b). La Basse-Casamance est donc une région terraquée, où les eaux douces et salées se mêlent, où la terre est, une partie du temps, couverte par les eaux de la pluie – à l'hivernage – et les eaux de la mer (Pélissier, 1966). Le fleuve, son rapport à la mer et son écologie spécifique sculptent les paysages. Cet intérêt pour le fleuve Casamance se place dans la continuité du regard spécifique porté sur la région (*supra*), à un moment où les fonctionnements hydrologiques n'ont pas été encore réellement décrits en Afrique de l'Ouest, et où la « potamologie » (Pardé, 1964), c'est-à-dire l'étude des fleuves comme systèmes, a le vent en poupe et cherche à élaborer des synthèses sur les fonctionnements fluviaux en intégrant les

[13] Office de la recherche scientifique et technique de l'Outre-mer, créé en 1937 par le gouvernement de Léon Blum. Cette institution s'enracine dès l'origine au Sénégal : elle nait de la prise de conscience relative aux effets négatifs, sur les environnements et les sociétés, des plantations arachidières du Sénégal. L'ORSTOM devient l'IRD en 1998.

[14] United States Agency for International Development (Agence étatsuniennes pour le développement international), créée en 1961, tire directement son origine du Plan Marshall.

méthodes des « sciences dures » et l'apport de la géographie humaine (Lafaye de Micheaux et Kul, 2016).

La Casamance constitue, d'un point de vue géologique, la partie Sud-Ouest du bassin sédimentaire sénégalo-mauritanien (Diop *et al.,* 1987). Il est probable que l'estuaire ait été formé dans un contexte de forte aridité du climat, entre 20 et 18 000 BP (fig.15), à la faveur d'un abaissement maximal du niveau marin permettant le creusement de l'estuaire et du réseau de vallées affiliées, dans les grès du plateau du Continental Terminal (Michel, 1973).

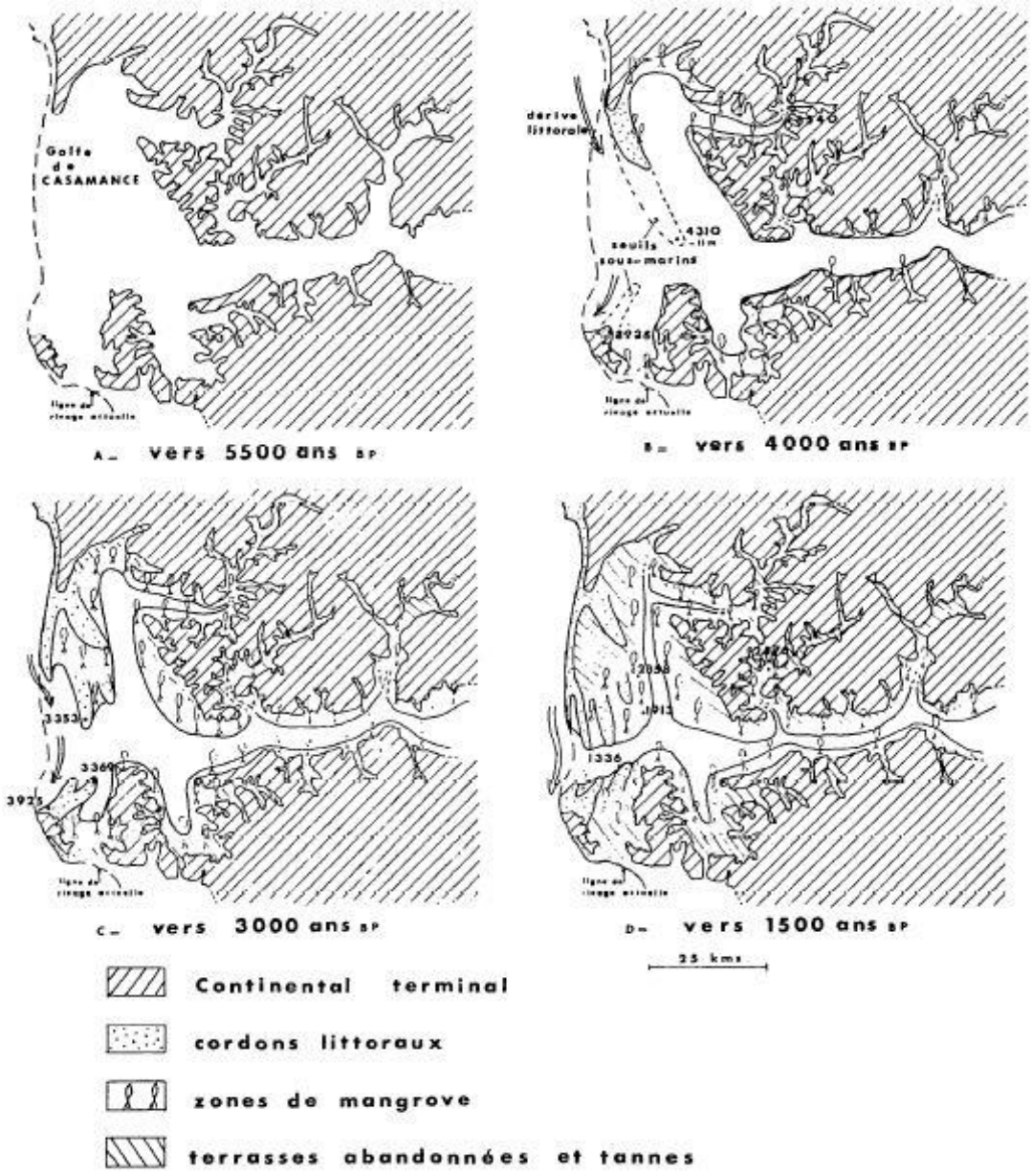


Figure 15. Evolution du « golfe » de la Casamance au quaternaire, d'après Kalck, 1978, in Diop et al., 1987.

À la faveur d'une transgression – dite Nouakchottienne, dont le maximum, atteint vers 5 500 BP, aurait été de deux mètres au-dessus de la moyenne actuelle – les vallées sont ennoyées et accueillent d'importants dépôts sédimentaires argilo-sableux (Diouf *et al.,* 1986) d'origine marine. Une partie des dépôts, sableux, forment les cordons et les dunes littorales, notamment au Nord-Ouest. Ces paysages-ci sont renforcés, autour de 3 000 BP, par un courant de dérive littorale de direction Nord-Sud. Les cordons littoraux bloquent alors partiellement les apports marins, et la dynamique morphologique redevient principalement fluviale. Le plateau très digité d'Oussouye constitue l'héritage principal de ces processus. Ce phénomène de colmatage se poursuit néanmoins dans cette zone de très faibles altitudes, par l'action des marées et des courants de

jusant, car le marnage y est supérieur à la moyenne de la côte de l'Afrique (Dresch, 1949). La forme actuelle de l'estuaire daterait de 1 500 BP (Marius, 1985). Vents, houles, alluvions et sédiments marins concourent à la formation des sols de l'estuaire.

On peut distinguer quatre types de sols représentatifs de l'estuaire casamançais (Viellefon, 1977)[15]:

- D'une part, les sols ferralitiques des plateaux, formés sur les grès du Continental Terminal. Ils sont faiblement désaturés et plutôt pauvres en matière organique ;
- D'autre part, les sols halomorphes à structure non dégradée, salins et acides, argilo-sableux, qui se retrouvent le long des *bolongs* et des rives de la Casamance ;
- Enfin, les sols hydromorphes, eux-mêmes divisés en plusieurs catégories selon qu'ils sont plus ou moins organiques ou minéraux. Cette catégorie est dominée par les sols humiques et salés à gley, moyennement organiques. Ils tapissent la majeure partie des fonds de vallées. En certains endroits, et notamment sur les parties plus hautes, ils sont remplacés par des sols minéraux à gleys, formés sur des sables et des argiles.
- Tout à l'Ouest de la pointe Saint-George, à l'extrême-aval du fleuve, la sédimentation fluvio-marine plus forte crée une gamme de sols d'origine non-climatique, sur terrasses sableuses et cordons dunaires.

Ces sols sont les supports des diverses régions biogéographiques et productions qui s'étendent depuis les plateaux jusqu'aux bas-fonds, des palmeraies aux mangroves (fig.16).

[15] Lecture à l'appui de la carte pédologique des zones alluviales de Basse-Casamance, dressée par J. Viellefon, ORSTOM, 1972.

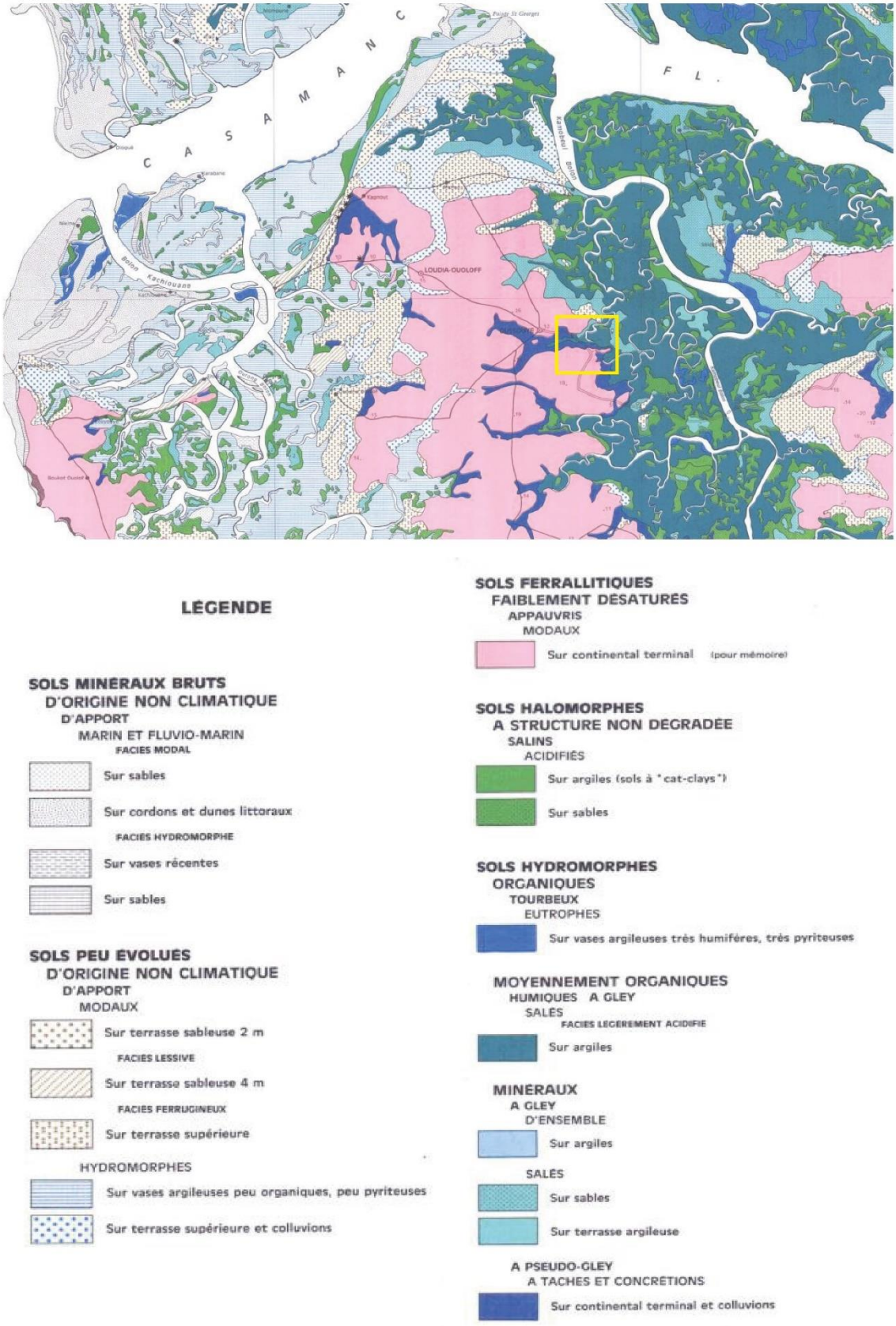


Figure 16. Extrait de la carte pédologique de la Basse-Casamance dressée par Viellefon (1977). La zone d'étude est encadrée en jaune.

Le climat subhumide (Sène, 2018) ou tropical (Barusseau *et al.,* in Cormier-Salem, 1999b) de la Basse-Casamance est caractérisé par l'alternance de deux saisons, l'une sèche et plutôt fraîche, entre novembre et mai ; et l'autre plus humide, entre juin et octobre, également plus chaude. Les températures se situent en moyenne entre 23-26°c durant la saison sèche, qui connait l'influence des masses d'air boréales et entre 27-29°c lors de la saison humide, caractérisée par l'installation d'un air austral (Diouf *et al.,* 1986). Les précipitations sont plus fortes en rive sud et à proximité de la frontière guinéenne, où elles avoisinaient les 1500mm/an dans les années 1980, alors que le Nord de la Basse-Casamance se situait en-dessous de l'isohyète 1300mm/an. Il faut donc garder à l'esprit un gradient climatique fort entre la rive sud du fleuve et sa rive nord, où le climat et la nature des précipitations en Sénégambie rattachent davantage cette dernière au régime sahélien (Barusseau *et al.,* in Cormier-Salem, 1999b).

À l'estuaire, l'influence atlantique se traduit principalement par des températures plus fraîches dues au vent de secteur ouest balayant la côte, de même direction que les principales houles littorales. L'alizé maritime venu de l'anticyclone des Açores, de direction nord / nord-ouest souffle toute l'année sur la région : c'est un air sec, qui n'apporte pas de pluie. À la saison sèche, l'Harmattan, de direction nord / nord-est, est également à l'origine des températures plus fraîches et du transport de la majorité des poussières atmosphériques dans la zone (Barusseau *et al.,* in Cormier-Salem, 1999b). En août, la région connait la remontée maximale du front de la Zone Intertropicale (FZIT), caractérisée par des vents de mousson de secteur sud / sud-ouest à l'origine des précipitations de la saison humide, lesquelles peuvent être localement renforcées par la brise de mer. Là encore, les variations saisonnières et mensuelles des précipitations sont fortes selon que l'on se place au Nord ou au Sud de la Casamance. La rive sud de la Casamance peut totaliser entre 90 et 100 jours de pluie selon les années, tandis que la rive nord cumule plutôt 80 à 70 jours (Barusseau *et al.,* in Cormier-Salem, 1999b). Lorsque j'évoquerai, plus loin, les données climatiques propres à mes sites d'étude, je renverrai ainsi aux mesures effectuées à la station de Ziguinchor, représentative des phénomènes météorologiques de la rive sud.

2.2 1970-2010 : les sciences aux prises avec les changements environnementaux globaux

L'estuaire, ses sols, son climat spécifiquement atlantique participent donc, du point de vue des sciences de la géographie physique, à délimiter la Basse-Casamance comme la partie de la Casamance sous influence maritime. L'ensemble des travaux en matière géologique, hydro-géomorphologique et climatique, principalement publiés dans les années 1960-1980, participe à naturaliser ce découpage. Ces données géographiques sont largement remises en question par la

dégradation climatique des années 1960-1980. La multiplication des études sur le climat des côtes atlantiques africaines a permis d'insister sur les effets locaux de ces bouleversements. Il s'agit alors, en termes épistémologiques, du début d'un moment de grande émulation autour de la région, et de la production de très nombreux travaux qui opèrent la jonction entre les études sociales, environnementales et culturelles.

2.2.1 La péjoration pluviométrique

La principale dégradation observée à l'échelle de la zone est la péjoration pluviométrique, qui s'exprime de trois façons : d'une part, la réduction des précipitations annuelles ; d'autre part, leur grande variabilité interannuelle ; enfin, le recul du début de l'hivernage (Dacosta, 1989 ; Ndong, 1995 ; Descroix *et al.*, 2016).

En effet, la période 1968-1989 se caractérise par une diminution des abats d'eau dans la région de Ziguinchor, en comparaison avec la période précédente (1950-1967). La moyenne de ces pluies passe de 1590 mm/an à 1170mm/an environ, ce qui a des conséquences notables sur les « *systèmes de production végétale en entrainant une dégradation très prononcée de la mangrove et une augmentation des terres salées (acidification, salinisation). Elle a indirectement contribué à l'augmentation de la pression anthropique sur les milieux.* » (Dièye *et al.*, 2013).

La période 1990-2010 indique un retour partiel des pluies, qui participe de cette grande variabilité interannuelle, alors même que la moyenne des précipitations sur la période réaugmente légèrement (1300mm/an). Les années 1998, 2006 et 2008 apparaissent comme des années particulièrement humides, au contraire de 2007 et 2009. La pluviométrie se caractérise donc autant par son irrégularité – au sein d'une décennie – que par sa baisse tendancielle. De plus, ces périodes de sécheresse saisonnières ou interannuelles s'ajoutent à la remontée du niveau marin, qui, dans un contexte de réchauffement climatique global, participe à l'accroissement du domaine des eaux – et des sols – salés sur le domaine des eaux douces ou saumâtres de l'estuaire (Descroix *et al.*, 2016). Les contaminations des aquifères d'eau douce par les infiltrations salines de surface et de subsurface sont des phénomènes particulièrement inquiétants en contexte estuarien, d'autant plus que ces stocks sont difficilement renouvelés à cause de la péjoration pluviométrique (Paskoff, 2001).

2.2.2 Dégradations des sols et des ressources en eau

Les effets de ces changements sur les milieux, les espèces et les écosystèmes sont multiples à compter des années 1980. Les impacts principaux concernent la dégradation des sols et de la végétation associée. Les travaux menés sur les sols halomorphes et hydromorphes – salés et humides – de Casamance ont montré qu'ils connaissent une salinisation renforcée par l'irrégularité pluviométrique. Jean-Pierre Montoroi (1994, 1995, 1998) a étudié ce phénomène d'un point de vue géochimique et a mis en évidence les facteurs et les conséquences de la précipitation des sels dans les sols. Il remarque que la baisse de la pluviométrie accentue la formation d'efflorescences crustales salines à la surface des sols, qui affectent une grande partie des parcelles agricoles. L'hydromorphie des sols est affectée également, puisque les volumes d'eau infiltrés sont moins importants, et que le rechargement des nappes alluviales n'est que partiellement assuré. D'autre part, l'acidification est un phénomène corollaire qui intervient lorsque le sol n'est plus suffisamment hydromorphe, c'est-à-dire lorsqu'il est régulièrement émergé : la réaction des éléments avec l'oxygène de la surface génère la précipitation de certains d'entre eux, ferreux, qui acidifient le sol. Jean-Pierre Montoroi évoque ainsi le passage d'un faciès globalement « chloruro-sodique » à un faciès à tendance « alumino-sulfaté », marqué par une forte acidification.

La péjoration climatique précédemment décrite a donc un impact très fort sur la qualité pédologique des terres arables de Basse-Casamance (Marius, 1985 ; Montoroi, 1994). L'étude menée récemment par Tidiane Sané (Sané *et al.*, 2018) sur des échantillons de sols prélevés dans les marigots de Basse-Casamance indique la présence importance de sulfates, de sodium et de potassium dans les sols et les eaux de puits, qui confirme « *la forte minéralisation des eaux des marigots et la minéralisation moyenne des eaux de puits.* » En effet, dans certains marigots, la concentration en sel des eaux de surface et de subsurface est 3 à 4 fois supérieure à celle de la mer, à l'aval. Ce phénomène est à l'origine de la situation d'« estuaire inversé » (Thior *et al.*, 2019) du fleuve Casamance, où les concentrations en sel sont supérieures à l'amont du réseau par rapport à l'aval, en saison sèche. Aucune étude n'indique pour l'instant que d'autres types de pollutions, notamment chimiques, soient à l'œuvre dans ces espaces. Les amendements chimiques sont relativement peu usités dans cette région, pour des raisons socio-économiques qu'on abordera (Chapitre II, partie II).

Ainsi, la dégradation corollaire des espaces de marais à mangrove est également constatée en certains endroits (Andrieu, 2008 ; Giulia, 2009 ; Bassene, 2016). La croissance des espaces de tannes sèches, zones argileuses exondées couvertes d'efflorescences salines, participe à la disparition d'une partie des populations des palétuviers (Sané, 2017 ; Sané *et al.*, 2018). Le recul

de la mangrove, qui s'explique également par des pressions de prélèvement liées à l'utilisation domestique de ce bois, a ainsi fait l'objet de nombreuses études (Cormier-Salem, 2006a, 2006b, 2017a ; Bassene, 2016) et a initié de nombreux projets de recherche-action ou de coopération internationale – parfois critiqués – fondés sur le reboisement et la valorisation des usages et savoir-faire locaux (Cormier-Salem, 2006b, 2010, 2015, 2017b). D'une certaine manière, il s'agit d'un retour du fleuve dans les travaux, perçu comme un écosystème, voire un écotone.

2.2.3 Le paradigme des changements environnementaux globaux

Si ces changements écologiques et leurs effets paysagers sont au cœur des études actuelles, en Basse-Casamance comme ailleurs, c'est aussi parce que le concept de changements environnementaux globaux, largement usité en sciences humaines et sociales et en sciences de l'environnement, permet de jeter des ponts entre des phénomènes sociaux et des phénomènes écologiques et de rétablir, dans les liens de rétroaction, des échelles d'effets multiples. Les changements environnementaux globaux peuvent être définis comme, « *les interactions à court et long terme entre climat, biosphère, océan, Terre solide, et bien sûr les activités humaines* » (Goudie, 2009), ainsi que les dégradations environnementales multiples et systémiques qui en découlent. Issus du concept anglophone de *global change*, ils permettent notamment de mettre l'accent sur :

- Des dégradations et des dérèglements systémiques à l'échelle globale, qui dépassent largement la seule question du changement climatique ;
- Les dimensions temporelles multiples et imbriquées qui les caractérisent ;
- Les échelles intermédiaires des phénomènes – et donc de leur analyse – entre niveau global et local (Cossart, 2017).

Ils permettent d'appréhender l'ensemble des modifications structurelles des environnements sous l'effet des actions anthropiques, à toutes les échelles. Outre le changement climatique, ils identifient l'ensemble des grands cycles qui sont bouleversés de façon systémique par les usages humains des environnements. Ces changements participent à redéfinir les possibilités d'interaction entre les sociosystèmes – compris comme les systèmes composés par les humain·es, leurs pratiques, leurs institutions, *etc.* – et les écosystèmes au sein des « anthroposystèmes » (Lévêque et Muxard, 2003). De dimension globale, les changements environnementaux globaux s'expriment aussi à l'échelle régionale, voire locale, échelle à laquelle se manifestent peut-être le plus visiblement les effets induits sur les territoires et sur les groupes humains, selon différentes temporalités.

Ainsi, un grand nombre de travaux, qui ont été centraux dans la préparation de cette thèse, s'inscrivent pleinement dans cette dynamique de compréhension et d'analyse des changements environnementaux globaux, qui a fait de la Basse-Casamance un laboratoire pour l'étude des interactions entre processus biophysiques et groupes humains. Pourtant, comme le rappelle Martin Evans (Evans, 2017), un « *trope environnemental* » préside encore à la lecture des sociosystèmes en Basse-Casamance :

> *« Le prisme de l'effondrement agroécologique avance que, si l'un des problèmes principaux (la salinisation) de cette région est pris en charge via l'investissement dans des infrastructures hydrologiques, les gens retourneront à la terre, et d'autant mieux si d'autres facteurs sont réunis (dont le subventionnement de l'agriculture et un marché économique favorable). Néanmoins, la théorie de la déprise agricole et ses manifestations sur le terrain montrent bien que les processus à l'œuvre sont bien plus complexes : l'histoire ancienne des trajectoires migratoires entre milieu urbain et rural et les changements sociaux continus font émerger de nouvelles ambitions chez les plus jeunes. » (Evans, 2017, p.19, trad. C. Ollier)*

Ce prisme, porté principalement par les ONG travaillant sur place, et les institutions gouvernementales, insiste sur le fait que ce sont d'abord et avant tout des facteurs environnementaux qui ont poussé les Casamançais·es hors de la Casamance, et qui ont initié à la fois les migrations urbaines et l'effondrement des agrosystèmes rizicoles. À l'inverse, une lecture plus précise des facteurs historiques et de leurs temporalités permet de ne pas tomber dans ce piège environnementaliste qui consiste, pour les acteurs du développement, à corréler les problématiques environnementales et la pauvreté. Dans le meilleur des cas, ces analyses sont inopérantes ; dans le pire, elles sont également essentialistes et empêchent une lecture historique des changements à l'œuvre. Comprendre la déprise rurale et paysanne (Evans pointe la « *de-agrarianisation* ») des campagnes casamançaises apparait alors comme un projet plus stimulant, sur le plan de la géographie de l'environnement comme de l'anthropologie sociale critique, que l'étude des impacts des changements environnementaux globaux. Cette métaphore balistique dit bien comment les territoires et les groupes sont considérés comme les réceptacles passifs de phénomènes globaux qui les dépassent et les contraignent. James Ferguson a participé à expliciter le lien entre le paradigme environnementaliste et l'histoire politique récente du continent africain, rappelant que la crise climatique et environnementale, dans ces espaces, cache opportunément la crise coloniale et ses effets durables dans le temps et sur les paysages (Ferguson, 1994). L'approche de la *political ecology* s'applique à rendre à l'environnement et aux paysages leur dimension radicalement historique, locale, et politique. En effet, tout se passe comme si, à l'aune du paradigme des changements environnementaux globaux, le caractère résolument politique et

post-colonial des paysages était balayé, au profit d'une lecture globalisante. L'expression « *anti-politics machine* » (Ferguson, 1994) signale combien les politiques de développement ont :

> *« dépolitisé tous les objets auxquels elles se sont intéressées, faisant disparaitre systématiquement le politique hors de la vue, tout en œuvrant discrètement au nom de leur but – éminemment politique – propre : asseoir la bureaucratie et justifier leur prise de pouvoir. » (Ferguson, 1994, p. ix, trad. C. Ollier)*

2.3 Dynamiques agraires et perspectives de développement

En Casamance, et plus particulièrement en Basse-Casamance, les études portant sur les effets locaux des changements globaux ont été motivées par la volonté de comprendre les dégradations des systèmes alimentaires dans un double contexte d'intérêt pour les fonctionnements vivriers – venant principalement des milieux scientifiques – et d'injonction à la sécurité alimentaire ou au « développement » des groupes sociaux, venant principalement des institutions, des pouvoirs publics et des acteurs exogènes de type associatif. C'est parce que ces sols et ces bas plateaux sont des supports de production alimentaire que leurs dégradations et leurs trajectoires suscitent l'intérêt. Les voyageurs portugais mentionnaient déjà l'omniprésence des rizières dans les espaces et les paysages de la Basse-Casamance (Pélissier, 1966). Ils décrivaient également les techniques de production, quelques outils aratoires et les stocks immenses de riz que faisaient les cultivateurs et cultivatrices dans leurs greniers. Si on ne peut dater, à ce jour, les débuts de la riziculture en Basse-Casamance, un certain nombre d'études, menées par des botanistes et agronomes (Dresch, 1949 ; Portères, 1952), laissent à penser que la Basse-Casamance pourrait être l'un des foyers de domestication du riz africain (*Oryza glaberrima*), sinon l'une des zones principales et anciennes de sa culture (Champion, 2018 ; Stricker, 2018).

2.3.1 Crise écologique, crise alimentaire et projets de développement

Cette pratique agricole perdure aujourd'hui, largement menacée par les changements environnementaux déjà mentionnés : la salinisation et l'acidification des terres et des sols, ainsi que la péjoration pluviométrique sont les principaux obstacles à cette production vivrière historique. Fondée sur l'utilisation exclusive des eaux pluviales – riziculture non-irriguée – et sur une organisation sociale caractérisée par une importante main-d'œuvre (Thomas, 1960 ; Pélissier,

1958, 1966 ; Linares, 1981), la riziculture casamançaise semble subir de plein fouet les effets locaux des changements globaux (Cheneau-Loquay, 1994 ; Diédhiou, 2004). À cet égard, elle devient le terrain d'expérimentation précoce d'un certain nombre d'institutions et de programmes de développement nationaux et internationaux, lesquels tentent de pallier ces changements via des infrastructures techniques, comme les barrages et digues antisels, (Montoroi, 1995, 1998), l'accès des paysans et paysannes à des fonds devant servir à l'achat de semences certifiées ou d'engrais (Diédhiou, 2004) ou encore la valorisation de semences adaptées, sélectionnées parmi les espèces rizicoles locales (Magne, 1975). Notons ici que les chercheur·es précédemment cité·es (Claude Marius, Jean-Pierre Montoroi, Marie-Christine Cormier-Salem entre autres) ont mené tout ou partie de leurs recherches en collaboration avec l'ORSTOM, qui devient ensuite l'IRD, et dont les objectifs de recherche rencontrent des objectifs développementistes. Les savoirs techniques et experts des géologues, pédologues et hydrologues sont mobilisés dans des programmes de recherche-action qui se traduisent par des investissements économiques et infrastructurels et des partenariats intergouvernementaux.

La succession, dans cette région, de structures publiques et privées destinées à moderniser l'agriculture, l'accès aux terres arables et à intensifier la production rizicole en berne, alors même qu'elle est l'activité principale de 80 à 90% de la population locale – illustre bien combien la région est au cœur de politiques publiques de développement. MAC, SOMIVAC, PIDAC DERBAC, PROGRES, GOANA[16] sont autant d'acronymes pour autant de projets de développement mis en place en Basse-Casamance entre les années 1960-1990 (fig.17). Partiellement financés par des organismes étrangers déjà cités (ORSTOM, IRD, AFD ou encore USAID[17]), et par les gouvernements sénégalais successifs, ces projets ont péché par manque de moyens, de compétences ou de suivi, surtout en ce qui concerne les ouvrages d'endiguement des eaux et des barrages antisels (Montoroi, 1994 ; Diédhiou, 2004). L'acceptation sociale ayant été faible, en l'absence de réels dialogues avec les populations, les projets ont connu un coup d'arrêt durant le conflit casamançais, dès 1982 (*infra*). Le sociologue Lamine Diédhiou affirme :

> *« On ne le dira jamais assez, tous les problèmes auxquels les experts se sont heurtés dans le monde en général et dans le milieu diola en particulier montrent assez clairement que l'application de solutions toutes faites aux crises systémiques sectorielles est une stratégie inefficace sur le plan*

[16] MAC : mission agricole chinoise ; SOMIVAC : société de mise en valeur agricole de la Casamance ; PIDAC : projet intégré de développement agricole en Casamance ; DERBAC : projet de développement de la riziculture de Basse-Casamance ; PROGRES : projet de gestion des eaux du sud ; GOANA : grande offensive agricole pour la nourriture et l'abondance.

[17] United States of America Agency for International Development.

économique et dangereuse sur le plan social. Le déni du local dans l'aménagement agricole de la Basse-Casamance a accru le stress psychologique des populations locales fortement ébranlées par les aléas climatiques et la guerre de rébellion nationaliste. » (Diédhiou, 2004, p.310).

Figure 17. Le partenariat politique et économique Sénégal-Chine est partout rappelé en Basse-Casamance : ici, la Chine a notamment investi dans le développement de la télévision numérique, en contrepartie de l'achat de terres arables dans la vallée du fleuve Sénégal (d'après le maire du village de Djivente).

Du symbole d'une région autosuffisante, grande productrice de riz avant les années 1950-1960, la Casamance devient le symbole d'une région périphérique à aider, à moderniser, et à remettre dans le giron national, dans le contexte d'une crise climatique durable aux graves conséquences alimentaires et agricoles. En effet, la Casamance est devenue la première région sénégalaise importatrice de riz étranger, elle qui était auparavant perçue comme la principale pourvoyeuse de cette denrée. L'échec relatif de ces programmes de développement rural et agricole interroge autant sur leurs moyens que sur leurs méthodes, et sur l'efficacité de la coopération entre scientifiques et politiques (Diédhiou, 2004). Les intellectuels diola, dans un document manifeste (« La voix de la Casamance », cité dans Darbon, 1985), relevaient dès 1985 combien « *les montagnes de projets ont accouché de souris de réalisations* », accusant le gouvernement sénégalais de vouloir mener à bien quelques projets-vitrines en Casamance, quand les investissements réels en matière de développement rural et agricole étaient dirigés vers le Nord. Ils y voient d'ailleurs le signe du privilège implicite accordé à la vallée du fleuve Sénégal sur celle de la Casamance, et de la volonté de marginaliser le Sénégal méridional.

En termes scientifiques et politiques, tout se passe comme si le discours colonial portant sur la dégradation et la préservation des ressources (notamment pédologiques et forestières) était remplacé par « *l'injonction de l'adaptation des sociétés et des territoires au changement climatique* » (Gagnol et Soubeyran 2012). Les travaux engagent des notions bien connues des études sur les risques (vulnérabilité, adaptation, résilience) et tentent de mesurer les capacités de réponses des sociétés à ces phénomènes, sans nécessairement interroger le cadre théorique et critique qui préside à ces nouveaux concepts (*infra*).

2.3.2 De la crise aux dynamiques : nouveau paradigme ?

Les études les plus récentes sur les systèmes agricoles – principalement sur la riziculture – interrogent à nouveau les dynamiques et les processus à l'œuvre, en dehors de toute perspective d'aide au développement, insistant davantage sur les résistances et les résiliences internes propres aux terroirs et aux groupes affectés (Sy et Sané, 2008 ; Tarchiani et Fiorillo, 2015 ; Delphine *et al.*, 2015 ; Sané, 2017 ; Sène, 2018 ; Sané *et al.*, 2018 ; Thior *et al.*, 2019 ; Badiane, 2022). Entre « permanences et mutations » – pour reprendre le titre de l'article de Tidiane Sané et *al*. (2018) – entre « vulnérabilité et adaptabilité » – pour reprendre le titre de la thèse de Tidiane Sané (2017) – ou encore « savoirs et stratégies pour une transition alimentaire » – pour reprendre le sous-titre de la récente thèse d'Alexandre Badiane – les agrosystèmes et les écosystèmes sont désormais analysés et compris, dans les recherches actuelles, au prisme à la fois des changements environnementaux globaux, des changements socio-économiques locaux (urbanisation, déprise rurale et agricole) et des effets locaux de la mondialisation (migrations et importations par exemple). Une large part des travaux insiste désormais sur l'héritage des programmes de développement et leurs écueils, ainsi que sur ce qui apparait parfois, en Basse-Casamance, comme un « obstacle » indépassable : le travail manuel et l'impossibilité de mécaniser le travail agricole (Cheneau-Loquay *in* Barbier-Wiesser, 1994).

Dépassant la seule question des effets des changements environnements globaux et du soutien aux programmes de développement, les plus récentes études ont articulé l'ensemble des connaissances acquises sur la région de façon à pointer ses dynamiques internes, et les processus qui l'habitent, davantage que les facteurs externes de « crise ». Que dire, en effet, d'une crise – écologique, environnementale, agricole – qui durerait depuis les années 1960, si ce n'est que le terme, censé renvoyé à un phénomène ponctuel et situé, ne semble plus adapté ? Des travaux récents insistent sur la nécessité d'interroger la crise depuis les points de vue locaux (Alexandre et Mering, 2018, 2019 ; Badiane, 2022). Ces nouveaux questionnements ne peuvent s'inscrire que dans des méthodes ethnographiques qui interrogent les discours locaux portant sur les

changements environnementaux globaux (Diedhiou et Mering, 2019). Ce changement de point de vue, favorisant les représentations internes au groupe, représente l'immense apport des chercheur·es sénégalais·es maîtrisant le diola, comme Ibrahima Diedhiou, Tidiane Sané ou Alexandre Badiane. Il apparait essentiel que, dans une perspective anthropologique et méthodologique critique, certains travaux soient menés qui mobilisent un autre point de vue que celui dont héritent les recherches françaises et européennes.

Ainsi, si la Basse-Casamance est toujours un laboratoire pour l'étude des changements globaux et de leurs effets locaux, elle l'est aussi du point de vue de l'étude des phénomènes socio-économiques qui affectent ses traits paysagers et humains. L'intérêt porté aux systèmes alimentaires et à leurs trajectoires est concomitant de celui porté à la dégradation des environnements. Néanmoins, deux paradigmes se sont succédé, répondant à des préoccupations scientifiques et politiques différentes : le paradigme développementiste, s'appuyant sur la perception d'une crise environnementale et alimentaire, qui a emboîté le pas des premières études de géographie ruraliste, et le paradigme des dynamiques internes à une région qui, rejouant les échelles, critiquant les programmes de développement et réintroduisant des dynamiques socio-économiques dans l'étude des changements environnementaux globaux, essaie de comprendre les processus à l'œuvre sans les simplifier.

×

Il s'agissait de comprendre, dans une perspective épistémologique, quels ont été les regards posés sur la Basse-Casamance en tant que région, et comment ils ont alimenté à la fois une très riche bibliographie et des représentations scientifiques et politiques dont on peut faire la chronologie. L'accent a surtout été mis sur les caractéristiques environnementales de cette région, emboîtant le pas des explorateurs coloniaux et des premiers travaux de géographie régionale. Il n'a été que rapidement question des peuplements, des populations et de leurs activités : pourtant ces thèmes n'ont pas été oubliés des études précédentes, loin de là. Six décennies d'études linguistiques, démographiques, géopolitiques et anthropologiques précèdent ce travail : il convient d'en tenter la synthèse.

Partie II. Les Diola, la partie pour le tout de la Basse-Casamance[18] ?

Il s'agit ici de proposer une brève et synthétique histoire de la prévalence des Diola dans la recherche et les discours passés et présents portant sur la Basse-Casamance. À l'image de son fleuve et de ses mangroves, la région est, d'une certaine manière, partiellement réduite à l'un des groupes qui la peuple. Si ce groupe est dominant dans les représentations et les travaux de recherche, c'est du fait d'un certain nombre de spécificités sociales, agricoles ou politiques identifiables. Mon étude ne se départant pas de ce prisme, il faut donc tenter d'en comprendre les racines. Outre que la démographie passée et actuelle de la Basse-Casamance est encore objet de discussions tant sa chronologie et sa géographie sont complexes, le conflit casamançais qui s'amorce en 1982 – et perdure toujours – participe à renforcer la prédominance diola dans l'espace médiatique et géopolitique. Pour autant, ce n'est pas lui qui fait naître l'intérêt pour ces populations à l'origine, même s'il participe aujourd'hui à renforcer les lectures socio-ethniques des phénomènes à l'œuvre dans la région.

1. L'histoire complexe de la démographie régionale

Avant même d'illustrer cette primauté diola dans les études sur la Basse-Casamance, on peut brosser le portrait synthétique des vagues de colonisation de peuplement qui ont donné à la région sa démographie actuelle.

[18] J'emprunte cette expression à Vincent Foucher (2005a), et je m'attèle ensuite à montrer dans quelle mesure la Casamance et la Basse-Casamance ont été perçues et analysées via ce prisme métonymique, qui a déjà été abordé partiellement dans la partie I.

1.1 La situation démographique au moment de l'effondrement du royaume du Gaabu

La Basse-Casamance a probablement été peuplée, dans un premier temps du moins, par des populations itinérantes venues de l'Est, puis, à l'Age du fer, par des populations baïnouk sédentarisées, réparties de part et d'autre de l'actuelle frontière sénégalo-guinéenne (Linares, 1971). Néanmoins, la région connait de nombreux déplacements plus ou moins contraints de populations diverses qui expliquent la diversité du peuplement actuel (Cormier-Salem, 1989). Au XIII^{e} siècle, la Casamance existait en tant que royaume, dans des limites différentes de l'actuel. C'est l'occasion de mentionner une autre étymologie possible de ce toponyme, qui viendrait de *Casa Mansa*, « le royaume des Mandingues » (Cormier-Salem, 1989). Ce territoire est pour l'heure occupé par le royaume mandingue du Gaabu, dont le pouvoir guerrier maintient aux marges nord et sud ceux qu'on appellera ensuite les Diola et les Baïnouk. Les hauts-plateaux de la Guinée, du Fouta-Djalon, et les marais à mangroves leur servent d'espaces de repli. S'affaiblissant sous la pression des Peuls du Fuladu, musulmans, le royaume s'effondre en 1867, pour se morceler en plusieurs zones aux influences diverses : la Haute-Casamance devient le territoire des Peuls, quand les Mandingues s'installent en Moyenne-Casamance et les Diola en Basse-Casamance (N'Gaidé, 2009), au contact des Baïnouk et des Balant (Mark, 1985).

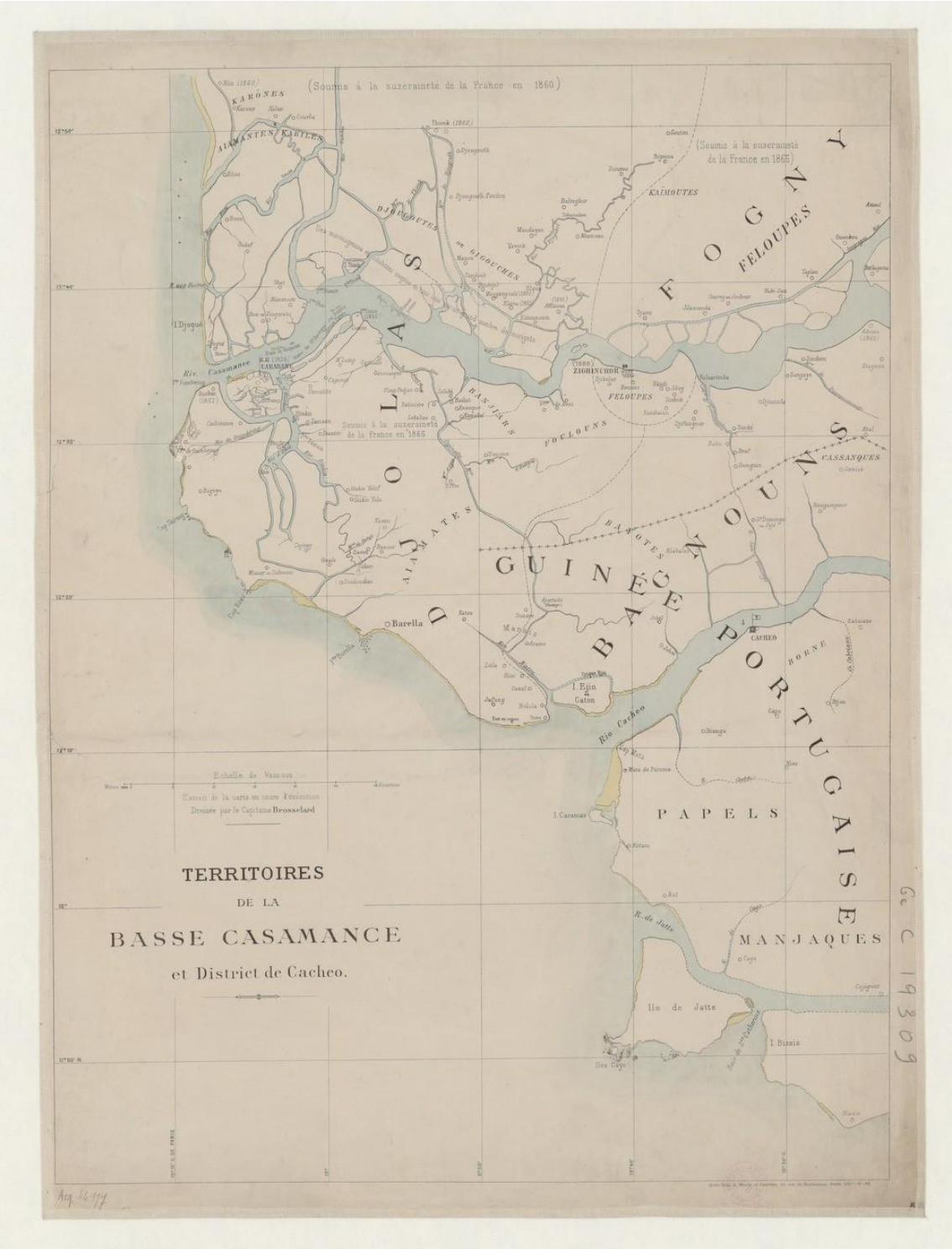
Il faut noter que le terme *diola* est utilisé pour la première fois par Hecquard en 1852 (cité par Cormier-Salem, 1989), et serait d'origine wolof. D'emblée, il est problématique pour la compréhension du peuplement de la zone, parce qu'il désigne alors toutes les populations vivant à l'Ouest de la Casamance « *et qui constitue un tout aux yeux des étrangers malgré leur diversité* » (Cormier-Salem, 1989, p.13).

Comme l'indique Odile Journet-Diallo (2010), l'analyse des mouvements de populations et de leur spécificité dans la région est marquée, dès les débuts, par l'incompréhension des observateurs européens vis-à-vis de modes d'organisation radicalement différents :

> *« Pour de nombreux informateurs et observateurs, la région située entre la rive sud de la Casamance et le rio Cacheú constituerait le berceau d'origine de la plupart des groupes jóola [Diola] qui essaimèrent sur la rive nord. Depuis l'époque coloniale, ses habitants ont fait l'objet de maintes tentatives de classification et ont été découpés en sous-groupes aux limites et aux appellations toujours mouvantes, selon les auteurs, les périodes historiques et les critères retenus, parfois confondus, qu'ils soient d'ordre géographique,*

> *administratif, linguistique ou culturel. Les difficultés à saisir les limites territoriales et plus encore les modes d'appropriation du territoire vont de pair avec la difficulté à saisir les modes d'exercice du pouvoir dans ces sociétés résolument acéphales, longtemps qualifiées d'anarchiques, de sauvages, d'arriérées, etc. Les divisions territoriales ont ainsi constitué un véritable casse-tête pour tous les observateurs qui s'y sont intéressés, à commencer par les administrateurs coloniaux du XIX^e^ siècle : ne pouvant s'appuyer sur aucune institution de type chefferie ou organisation clanique, les découpages des administrateurs achoppaient sur l'instabilité des unités territoriales et de leurs relations. » (p.4).*

Je reviens plus loin sur cette idée, centrale dans la fin de l'extrait, que les difficultés de compréhension de la géographie et de l'organisation des populations ont alimenté, chez les observateurs extérieurs, une lecture résolument « anarchique » des sociétés diola. Les études archéologiques ont par ailleurs montré que si la Casamance est peuplée, depuis environ 19 siècles par des populations diola (Sall, 2005, 2017), la région se caractérise surtout par un « *melting pot de civilisations* » (Sall, 2017), lequel, résistant aux tentatives de classement, de généalogie et de cartographie, explique peut-être la place dominante qu'ont pu prendre certains groupes dans les recherches académiques (fig.18).



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Figure 18. Carte de la Basse-Casamance et du district de Cacheú (actuelle Guinée) dressée par le Capitaine Brosselard, à l'issue de la mission Brosselard-Faidherbe (1888). On y repère les noms des différents groupes ethno-linguistiques régionaux, selon une répartition assez grossière (Djoulas, Fogny, Bagnouns, Feloupes, etc.).

1.2 Proximité et diversité contemporaine des groupes ethnolinguistiques casamançais

La Casamance en tant que région administrative naît bien après ces premiers mouvements démographique. C'est une création de l'administration coloniale française, issue de la réunion des cercles de Sédhiou et de Carabane, laquelle délimite une vaste région, « *le district de Casamance [couvrant] tous les pays situés entre la frontière de la Gambie anglaise et de la Guinée portugaise jusqu'au Fouta-Djalon et la Haute-Gambie* » (Charpy, 1994, p.487 cité par N'Gaidé, 2009). D'emblée, la région se caractérise par des mouvements de populations continus sur le temps long. La période de la traite esclavagiste et les nombreux djihads du XIX^{e} siècle interrompent néanmoins un certain nombre de migrations depuis et vers la région (Foucher, 2005). L'expansion diola se poursuit au début du XX^{e} siècle, en direction du Nord (vers les Kadioumatayes gambiennes et le Nord-Est de la Casamance, principalement) à la faveur de mouvements de populations manjak et mancagnes, au Sud, qui auraient poussé les Diola, mais également à la faveur de « *la paix coloniale [qui] a donné lieu à une véritable explosion migratoire* » (Foucher, 2005). De ce fait, les populations diola rencontrent les populations mandingues de la Sénégambie, mais également les autres groupes de la rive sud de la Casamance, ce qui génère de vastes échanges économico-culturels, notamment en Moyenne et en Haute-Casamance. Les mouvements démographiques externes à la région sont renforcés après l'indépendance du Sénégal, à la faveur de facteurs économiques, notamment la mise en place des cultures arachidières dans la région de Bignona : les populations wolof du Nord descendent elles aussi plus au Sud, créant une zone de rencontre entre Wolof et Diola au Sud de la Sénégambie (Pélissier, 1966).

Cette chronologie, dont les bornes et les extensions spatiales réelles sont mal connues, explique le système actuel de la population basse-casamançaise. La langue diola elle-même comporte plusieurs dialectes, comme le diola *fogny*, en rive nord, principalement parlé autour de Bignona et le diola *casa* (ou *Kasa*) parlé en rive sud. Le « *fractionnement dialectal* » (Journet-Diallo, 2010), pourrait s'expliquer, d'après Pélissier (1966) par des mouvements de dispersion / colonisation à très grande échelle des populations, et sur une longue période, participant à cloisonner des sous-groupes isolés au sein des lacis sinueux des *bolongs*. Pélissier (1966) ajoute à cette tentative d'organisation sociolinguistique des éléments paysagers et d'organisation sociale qui se présentent comme suit :

- en rive sud, à l'Ouest, on trouve principalement des populations du groupe ethnolinguistique diola casa, balant, manjak et baïnouk, qui sont plus volontiers animistes-chrétiennes (Pélissier, 1966 ; Teixeira, 2008), et vivent dans les zones de rias,

de forêts, et de marais à mangrove du Sud-Ouest (autour de l'actuel département d'Oussouye). Ces populations seraient les plus attachées aux institutions anciennes, toujours volontiers rizicultrices et davantage conservatrices sur le plan social (Pélissier, 1966) ;

- en rive nord et à l'Ouest, les populations sont similaires à celles du Sud sur le plan de l'organisation sociale, bien qu'elles soient davantage islamisées et que la pratique des cultures arachidières y prenne une large place, expliquant un mixte de riziculture et de cultures de rente (Journet-Diallo, 2010) ;
- en rive nord et à l'Est, on trouve des populations diola fogny, mancagnes, plutôt animistes-chrétiennes, (Niouky et Michel, 2011) et des populations mandinguisées, c'est-à-dire largement islamisées, (Costa Dias, 1999). La Gambie fait office de frontière avec la majorité wolof musulmane, au Nord du pays.

Ces différenciations ethniques ont principalement des fondements linguistiques : si toutes les langues parlées en Casamance sont de la famille des langues nigéro-congolaises, le mandingue appartient à la vaste famille des langues mandées, originaire de l'est du Sénégal et de la Guinée, du Mali et du Burkina Faso principalement. Les langues manjak, mancagne, peul et diola font partie du sous-groupe des langues atlantique-nord. On trouve dans le sous-groupe des langues bak, le diola et le manjak, qui vont puiser des racines communes dans l'actuelle Guinée et la Gambie. La langue baïnouk fait partie du sous-groupe sénégalo-gambien (Kihm, 1980). Cette seule différenciation linguistique ne peut permettre d'expliquer la géographie actuelle extrêmement complexe des groupes humains de Basse-Casamance ; tout au plus, elle permet de brosser à grands traits la démographie de la région. À ce stade, il m'importe surtout d'illustrer la diversité des peuplements de la région, et d'affirmer que ce travail portera exclusivement sur des populations qui, peu importe leurs origines se disent diola casa[19]. En l'espèce, s'il fallait réduire à une définition, pour ce travail, les Diola, je rejoindrai Olga Linares (1992) en proposant simplement :

> *« Les Diola sont une population extrêmement hétérogène composée de sous-groupes parents qui occupent la Basse-Casamance, une région comprise entre la Gambie et la Guinée-Bissau. Ils y représentent 80 à 90% de la population, bien qu'il soit impossible d'en donner un chiffre précis. Les estimations s'échelonnent de 200-250 000 (…) à 400 000 personnes (…). Pour ma part, je considère qu'ils sont environ 260 à 340 000. Quoi qu'il en*

[19] On pourrait préciser encore davantage : les populations concernées par cette enquête parlent une sous-variante du diola casa, le diola ajamat du buluf, le dialecte spécifique de la rive sud de la Casamance, circonscrit autour du plateau d'Oussouye.

soit, la minorité diola ne représente jamais que 6 à 8% de la population sénégalaise totale. » (Linares, 1992, p.5, trad. C. Ollier).

Ainsi, si à l'échelle de la Casamance, les Diola se mêlent à d'autres groupes sociolinguistiques divers, avec lesquels ils entrent quotidiennement en contact (Kesteloot *in* Barbier-Weisser, 1994), à l'échelle de la Basse-Casamance, ils restent, en termes quantitatifs, le sous-groupe dominant. En tout cas l'étaient-ils dans les années 1980, à la veille d'un conflit durable qui va induire, d'une part, le nouvel éclatement des populations et les migrations des Diola de Basse-Casamance vers le Sud et l'Est, et, d'autre part, le renforcement de leur hégémonie médiatique et politique.

2. Le prisme de la « plus vieille rébellion d'Afrique » : les Diola, une population métonymique ?

Dans une courte vidéo publiée en juillet 2020, le journal *Le Monde* rappelait les principaux points de ce qui est présenté comme la « *rébellion indépendantiste la plus ancienne d'Afrique* ». En effet, ce conflit se caractérise moins par son intensité que par sa durée, ce qui constitue une double exception, à l'échelle du continent. Celui-ci prend ses racines dans une manifestation en faveur de l'indépendance, organisée à Ziguinchor par le Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance (MFDC) en décembre 1982. La marge sud-ouest de l'Etat sénégalais apparait à certain·es mériter un statut particulier, dans le cadre de l'expression d'une particularité – ou d'une exception – régionale. Leopold Sédar Senghor, premier président de la jeune République du Sénégal, en 1960, avait fait miroiter aux Casamançais et Casamançaises la possibilité d'une autonomie, eux qui mettaient en avant leur identité spécifique et la résistance dont ils ont fait preuve face au colonisateur français. Les Plans d'Ajustement Structurel adoptés en 1982 par le Sénégal a de dures conséquences sur toute la population, et les mouvements migratoires du Nord au Sud du pays se renforcent, participant au mécontentement des populations casamançaises face à ce qu'elles perçoivent comme l'arrivée massive d'étrangers sur leur territoire (Marut, 2010). La manifestation est durement réprimée par l'armée nationale, et s'en sont suivies « *huit années d'affrontement larvé, fait d'escarmouches et de répression militaire et judiciaire, avant que le MFDC ne passe à l'offensive, en 1990 sous la forme d'une guérilla.* » (Marut, *in* Barbier-Wiesser, 1994, p.214). La tête de pont du mouvement séparatiste, qui s'illustre dans des attaques régulières des positions gouvernementales dans les années 1990, est l'abbé Diamacoune Senghor, originaire de Singalène, un village du département d'Oussouye, voisin d'Edioungou et de Djivente. Les différents cessez-le-feu signés en 1991, 1999, 2004 sont systématiquement violés par les rebelles et l'armée nationale elle-même (Marut, 2010), ce qui participe d'une guerre de basse intensité

sans cesse ravivée[20]. L'événement le plus marquant a sans doute été la disparition de deux couples de touristes français, en 1995, aux abords de la station balnéaire du Cap Skirring (département d'Oussouye), dont les rebelles accuseront les militaires, et *vice versa*.

2.1 Conflit casamançais ou conflit diola ?

Si on parle de la rébellion *casamançaise*, et par extension, des revendications d'indépendance de la *Casamance*, dont on a déjà évoqué les vastes territoires, de l'estuaire à l'amont du fleuve, 350 km plus à l'Est, il apparait nettement que l'épicentre du conflit est à situer dans la partie sud-ouest de la Casamance, c'est-à-dire en Basse-Casamance, dans la région identifiée comme le cœur de la population diola (Foucher, 2005). La géographie des affrontements, qui animent surtout le pays diola davantage que le reste de la région, l'origine des figures principales du mouvement et les revendications identitaires portent à croire que la rébellion est *diola* davantage que *casamançaise*. Cette situation affaiblit considérablement le MFDC dans les années 1990-2000 (Marut, 2010) :

> *« En trente ans, le mouvement indépendantiste n'a jamais réussi à élargir son audience à l'ensemble de la Casamance, restant implanté pour l'essentiel dans sa partie occidentale, le pays Joola [diola]. Mais, même là, il n'a pas réussi à entraîner toute la population derrière lui, et a même progressivement perdu une partie de ses soutiens initiaux, se retrouvant ainsi privé en partie de la base sociale qui lui conférait une légitimité. » (p.367).*

Progressivement coupé du soutien initial de la Gambie et de la Guinée-Bissau, les deux pays frontaliers de la Casamance qui ne voulaient pas manquer de s'opposer à Dakar par ce biais, le MFDC s'est aussi coupé du soutien de la base militante, notamment à cause des exactions commises à l'endroit des populations locales (Marut, 2010). Ces populations ont majoritairement fui – par milliers – au Sud, dans les forêts de la frontière guinéenne, ce qui a participé à vider un temps les villages du pays diola, avant les mouvements de retour.

[20] Les victimes de ce conflit sont, par ailleurs, à l'aune de sa durée et comparativement à d'autres rébellions du continent africain, plutôt faibles en nombre : il s'agit peut-être de 3 000 à 5 000 morts sur toute la période, dont 800 liées à l'explosion de mines anti-personnelles. (*Le Monde,* « Casamance : comprendre la rébellion indépendantiste la plus ancienne d'Afrique », 17 juillet 2020)

Les modifications des rapports de force au profit de l'Etat sénégalais, depuis 2000 et jusqu'à présent, participe au *statu quo* du conflit (Marut, 2010). L'absence de volonté de négocier la fin réelle du conflit de la part de l'Etat alimente une situation socio-économique qui fait de la Casamance une marge du territoire : absence d'espaces de débats publics, faible taux d'emploi, infrastructures publiques défaillantes, *etc*. Le conflit y est d'ailleurs pour beaucoup dans l'échec des plans d'aménagement et de développement des zones rurales de la Casamance (Diédhiou, 2004), de même que dans le déclin des activités agricoles et d'élevage dans les années 1990.

Il n'est pas nécessaire ici de préciser davantage la chronologie de la rébellion casamançaise, ni ses effets – nombreux et graves – sur les populations locales : on aura l'occasion plus tard de présenter le points de vue de certaines personnes enquêtées sur la question. Concluons seulement avec Vincent Foucher (2005b), que ce conflit a participé à créer et entretenir deux réductions métonymiques enchâssées : tout se passe comme si la Casamance était réduite à la Basse-Casamance et la Basse-Casamance à sa population diola casa, majoritairement présente dans l'actuel département d'Oussouye :

> *« La Casamance est régulièrement soumise dans la littérature scientifique et profane à deux réductions (Marut 1999, 225-34) : d'une part, la Basse Casamance (ou la zone de peuplement diola) est prise pour la Casamance dans son ensemble, d'autre part, le Kasa, zone de peuplement du sous-groupe diola des Kasa est pris pour la Basse-Casamance dans son ensemble. Notons ici que cette ambiguïté de la littérature reflète l'ambiguïté du séparatisme casamançais lui-même, qui, s'il se réclame bien de la Casamance dans son ensemble, 'de l'Atlantique à la Falémé', trouve ses symboles, sa zone d'action et ses militants identifiés avant tout dans le groupe diola, entre l'Atlantique et le Soungrougou. » (Foucher, 2005b, p.364).*

D'une rébellion indépendantiste régionale, on passe alors à l'identification plus claire d'une guérilla très localisée : l'homogénéité socio-spatiale des acteurs du conflit a alors participé à exacerber les lectures ethniques de celui-ci, et à alimenter une « *obsession pour la petite différence* » (Foucher, 2005b). L'Etat sénégalais lui-même a participé à renforcer, dès les années 1980, la lecture ethnique du conflit, car elle lui permettait de pointer du doigt un ennemi unique, les Diola (« La voix de la Casamance », *in* Darbon, 1985). Il est vrai que, dans le même temps, les revendications présentées comme casamançaises semblaient en réalité décrire des enjeux diola ou au mieux, bas-casamançais. Les caractéristiques socio-culturelles du groupe diola casa, ses croyances, ses institutions, ses modes d'organisation ont alors été mis en avant pour expliquer le conflit (Journet-Diallo, 2010). Il me parait nécessaire d'expliquer, d'un point de vue

épistémologique et politique, les conséquences de cette réduction métonymique sur la construction rétrospective de l'identité diola que ce travail ne peut pas ignorer.

2.2 L'identité diola sur le devant de la scène géopolitique : un geste de l'historiographie ethnique ?

L'identité ethnique diola n'est pas aisée à définir, si tant est qu'elle existe. D'après Frederick Barth, l'identité ethnique doit être comprise comme une « *organisation sociale de la différence* » (2010), soit un système institutionnel construit visant à reconnaitre les pairs et les étrangers, davantage qu'un contenu culturel précis. La difficulté, dans le cas diola, réside dans la pluralité des sous-groupes, qui génère parfois des tensions ou des conflits entre les villages. L'imbrication des régions et des échelles d'analyse (qu'on se place du point de vue Ajamat, Fogny, Casa, *etc.*) a participé à entretenir la réduction métonymique. Ainsi Vincent Foucher (2005b), questionnant directement la lecture ethnico-religieuse des origines du conflit casamançais, explique que l'« *obsession pour la petite différence* » anime aussi les chercheur·es travaillant en Basse-Casamance, dans une logique d'analyse structurelle des conflits. Ce prisme est au cœur des sciences humaines et sociales, qui cherchent à faire émerger les caractéristiques singulières de leurs objets d'étude : qu'on se remémore la manière dont Paul Pélissier décrit les Mandingues de l'Est, cultivateurs de mils islamisés et les Diola de l'Ouest, riziculteurs animistes et chrétiens. C'est un prisme mais également un piège épistémologique et méthodologique, qui consiste principalement à surinvestir – et donc à surévaluer – le rôle de la religion traditionnelle, décrite comme une forme d'animisme fondée sur le culte des ancêtres, dans la société diola, et donc aussi, dans les interactions, belliqueuses ou non, de cette société avec d'autres.

Considérée comme l'axe central autour duquel s'articule l'identité diola, on retrouve là une nouvelle métonymie réductrice fondée sur un « essentialisme » premier (Foucher, 2005b) : l'identité sociale, culturelle, historique et actuelle des Diola est parfois réduite aux principes et aux pratiques de la religion traditionnelle, prétendument fixes, rigides, et figés dans le temps. On retrouve l'une des modalités du « *déni de l'histoire* » (Bensa, 2006), piège que l'ethnographie peut éviter par un renouvellement méthodologique (Chapitre I, partie IV). J'aurais l'occasion de montrer combien les pratiques traditionnelles et religieuses sont, au contraire, des normes sociales dynamiques et constamment réappropriées par les individus et les groupes (Chapitre II, partie II). L'essentialisme ethnoreligieux est le reflet d'une certaine épistémologie en géopolitique, qui (sur)valorise la dimension ethnique dans la compréhension de la conflictualité. Tout se passe comme si le conflit émergeait à la marge de chaque identité ethnoreligieuse, c'est-à-dire dans les espaces et les moments de confrontation avec d'autres. Le conflit est alors lu comme une

dynamique externe au groupe, qui se confronte à ce qui est différent – en termes religieux, spirituels, en matière de construction de l'identité collective. À l'inverse, un autre courant contemporain s'inspirant des historiographies postcoloniales et anticoloniales, critique l'approche classique en géopolitique :

> *« Cette manière de regarder aux frontières du groupe (…) plutôt que dans les dynamiques mêmes du groupe (…) paraît caractéristique du biais qui existe dans la littérature sur les identités ethniques, que l'exemple des historiographies des nationalismes anti-coloniaux doit permettre de corriger. » (Foucher, 2005b, p.3).*

Vincent Foucher, historien et spécialiste de sciences politiques, propose alors d'étudier ce qui relève non pas de la petite différence symbolique surinvestie, mais de pratiques communes avec d'autres groupes sociaux. À ce titre, il lui semble que l'Eglise en tant qu'institution, mais aussi l'accès à l'école et les pratiques migratoires des Diola sont autant d'éléments centraux dans une approche sociologique du conflit casamançais, qui redonne une place à des phénomènes autres que religieux et ethniques (Foucher, 2002, 2005a, 2005b, cf. Discussion).

Si j'insiste sur la rébellion casamançaise et sur les lectures dont elle a fait l'objet, c'est parce que ce mouvement de reconsidération des dynamiques internes aux groupes diola me paraît essentiel si l'on prétend vouloir mieux les comprendre dans un contexte postcolonial. À propos du conflit, comme à propos de la riziculture ou bien des trajectoires paysagères diola, il m'importe de considérer les dynamiques internes qui les composent et les font évoluer, autant si ce n'est plus, que les facteurs exogènes qui les bouleversent. Cette démarche a également pour but d'interroger les agentivités individuelles et collectives, dont les tenants et les aboutissants dépassent largement le cadre de simples réactions à des phénomènes et des agressions extérieures. Il s'agit de se départir d'un certain déterminisme, en géopolitique, en géographie, comme en anthropologie. Pour le dire autrement, croiser les approches de Fredrik Barth et de Vincent Foucher permet, dans le cas diola, de ne pas considérer que le conflit casamançais est le résultat d'une différenciation ethnique régionale – difficile à définir au-delà du partage d'une langue et d'un ensemble de pratiques – qui deviendrait conflictuelle, mais bien de considérer qu'un conflit d'ordre socio-économique peut alimenter la construction d'une identité singulière. D'une certaine manière, l'identité ethnique intéresse moins que le processus qui mène à sa revendication, c'est-à-dire les modalités de sa genèse.

2.3 Le rôle de la colonisation et des sciences dans la construction de l'identité diola

Des travaux contemporains de Vincent Foucher et Jean-Claude Marut permettent aujourd'hui de questionner la profondeur de cette construction identitaire diola en contexte de rébellion. Ils mettent notamment l'accent sur le rôle de la colonisation française dans la création et la réception d'un projet identitaire casamançais (Diédhiou, 2002 ; Awenengo Dalberto, 2005). En effet, la construction des Diola comme groupe, unitaire et unifié, se rend visible aux débuts du conflit casamançais, alimenté notamment par les discours des rebelles sur place et les discours des élites émigrées, comme Mamadou Nkrumah Sané, dont le rôle dans la médiatisation du conflit est majeur, alors même qu'il se trouve alors à Paris (Foucher, 2005b).

Davantage que le conflit casamançais, en tant qu'événement, ce sont, pour certain·es auteur·es, les cadres et les institutions propres aux colonies d'Afrique occidentale Française qui, dès la fin du XIX^{e} siècle, engagent un processus « d'identisation » (Awenengo Dalberto, 2005) dans les groupes diola, lesquels admettent le besoin de s'affirmer collectivement face à l'ordre colonial. À cette affirmation collective progressive, s'ajoute la confrontation à d'autres « ethnies » présentées comme telles par les administrations coloniales, que les Diola « découvrent » alors (Diédhiou, 2002). Plus précisément, ils les découvrent *via* le vocabulaire colonial, qui a déjà conceptualisé les différences entre les populations et les a donc parallèlement catégorisées.

Le regard extérieur, celui du colonisateur, participerait donc activement à la reconnaissance du soi dans les groupes colonisés – ici, diola et casamançais – et ce, d'autant plus clairement que la résistance à l'ordre colonial déclenche, chez les élites et intellectuels diola, un besoin de légitimer cette identité spécifique, qui devient un motif de rassemblement et de lutte (Diédhiou, 2002). Séverine Awenengo Dalberto insiste néanmoins sur l'idée que cette identité s'est unifiée tardivement et notamment sous l'effet de « *l'invention de la tradition* » qui résulte des travaux scientifiques nombreux portés sur les Diola après les années 1960. La fascination des chercheur·es pour le « *magico-religieux* » (Foucher, 2005) dans la société diola a participé à alimenter des lectures populaires ou populistes du conflit, qui consistaient à survaloriser d'une part, le fait religieux dans l'expression du conflit, et d'autre part, la composante populaire de ce même conflit. Opposant alors les mouvements « d'en bas », qui se révolteraient contre les oppressions « d'en haut », c'est-à-dire, venant de l'Etat sénégalais, les analyses géopolitiques ont participé à asseoir l'unité des colonisés – puis des rebelles – diola ; unité d'abord visible dans l'expression collective de la religion traditionnelle. Cet argument a d'ailleurs été repris par l'Etat sénégalais lui-même, appuyant le bien-fondé de sa lutte contre les rebelles sur le besoin de moderniser les territoires

comme les mentalités (Foucher, 2005). Les intellectuels sénégalais et diola ne sont pas pour rien dans ces lectures – il ne s'agit pas d'une lecture strictement extérieure, venue de l'Occident, mais aussi d'une lecture qui vient de l'intérieur culturel (qui est aussi un extérieur social ou géographique) :

> *« Tous ces traditionalismes extérieurs ont eu un effet d'autant plus profond qu'ils ont trouvé pour les relayer, l'immense masse des 'évolués' de Basse-Casamance. Ce sont en effet les 'évolués' qui ont occupé la première ligne de l'influence des traditionalismes : ils ont appris l'histoire et la géographie à l'école et ont développé un sens de ce qu'est une mémoire nationale, ils ont appris à lire une carte et savent se former une représentation géographique d'un territoire (...). » (Foucher, 2005, p.407)*

De ce fait, l'historiographie des Diola oscille entre la compréhension des dynamiques internes au groupe et des dynamiques externes, c'est-à-dire, de ce qui relève de « l'identisation » (Awenengo Dalberto, 2005) par réaction. Si l'anthropologie de ces groupes doit nécessairement être politisée et historicisée, c'est-à-dire ne pas s'attacher exclusivement à la survalorisation des « petites différences » pour mieux comprendre comment ces groupes se sont trouvés aussi aux prises avec l'histoire coloniale et pour mieux comprendre l'unification des processus socio-économiques et culturels qui en a découlée (partie IV), elle doit également considérer ce qui fait sens de façon autonome dans l'identité diola :

> *« C'est en reliant ainsi phénomènes politiques ou étatiques et évolutions sociales que l'on peut dépasser les apories du déconstructionnisme, qui, à force de montrer comment les projets identitaires en Afrique portent la marque des hégémonies coloniales, en finissent parfois par ne pas expliquer la crédibilité qu'ils peuvent avoir aux yeux des gens qui les soutiennent. Autre intérêt, cette manière de voir permet également de repérer et d'analyser le caractère non hégémonique de la construction identitaire portée par le MFDC. » (Foucher, 2005a, p.15).*

L'historiographie portant sur les Diola et la Basse-Casamance se trouve elle-même aux prises avec l'histoire coloniale, l'histoire des mouvements indépendantistes casamançais et les courants épistémologiques qui ont présidé aux travaux scientifiques sur les Diola, à compter des années 1960. Le triple contexte de la décolonisation, du conflit casamançais et de l'importance scientifique donnée à certains traits dits caractéristiques des groupes diola a mené, dans les années 1960-1980, à la construction et à la valorisation politique et scientifique d'une identité unifiée qui mérite d'être réinterrogée aujourd'hui, au regard d'une nouvelle situation socio-économique et politique.

2.4 Des spécificités régionales historiques bien réelles

Loin de conclure que les Diola seraient une pure construction coloniale, guerrière ou scientifique, alimentée d'une part par les indépendantistes et d'autre part par une recherche scientifique fascinée par les institutions religieuses, il nous faut tenter de redéfinir ce qui peut participer à circonscrire un groupe social bien réel – au moins parce que les personnes concernées s'en revendiquent. Cette partie traite plus spécifiquement des Diola casa ajamat, c'est-à-dire des populations qui m'intéressent dans le cadre de ce travail, habitant la rive sud-ouest de l'estuaire de la Casamance. Ce sont précisément ces populations qui ont servi de métonymie aux autres, comme on l'a montré plus haut.

Un certain nombre de critères sont constamment rappelés qui révèlent le caractère unique de ce groupe – « *a unique minority* » dit Linares (1992) – notamment :

- Sa dispersion spatiale en entités autonomes, cloisonnées (Linares parle de « *territorial atomization* » (1992, p.5)), alimentant peu de liens, développant des dialectes spécifiques internes à la zone casa et au Buluf ;
- Le caractère *a priori* anarchique, horizontal et individualiste de l'organisation sociale, où les chefs, les rois et les anciens, s'ils occupent une place centrale dans la société, ne cumulent pas les pouvoirs, ne peuvent accumuler de richesses, et de fait, n'ont de fonction que symbolique (par opposition ici à coercitive) ;
- La longue tradition de la riziculture, qui s'exprime dans des techniques agricoles uniques, dont l'existence serait ancienne et qui perdurait parce que le riz, comme « *ciment social* »[21] (Linares, 1985, p.92) serait au cœur de nombreuses pratiques socio-culturelles et rituelles ;
- Ajoutons les caractéristiques paysagères et environnementales précédemment décrites (partie I.), qui commandent des terroirs agricoles uniques eux aussi : les marais à mangroves bordant de bas-plateaux digités, soumis aux marées biquotidiennes, au gré d'un dense réseau de *bolongs* donnant lieu à des alternances de sols hydromorphes et halomorphes. Au cœur des plateaux, les forêts subguinéennes de grands arbres composent les abris des villages, dans la zone la plus arrosée du Sénégal, sa marge sud-ouest extrême.

Quoi qu'il en soit aujourd'hui – et je m'attacherai à réinterroger ces éléments structurants à l'aune des bouleversements socio-économiques et paysagers qui prennent place dans la région – on peut affirmer que les Diola en tant que groupe sont *aussi* une construction scientifique et

[21] L'auteure utilise l'expression « *social glues* », que je traduis ici par « *ciment social* ».

politique, reposant sur un corpus massif de travaux à leur sujet et un conflit durable. Le mouvement de construction a donc deux origines, l'une endogène, l'autre exogène. Ce processus a pu avoir pour conséquence, dans le champ académique, de figer le groupe dans des pratiques décrites il y a maintenant plusieurs décennies qui gagneraient à être interrogées sous un nouveau jour.

×

Ce détour par l'historiographie récente des populations de la Basse-Casamance, et plus précisément des Diola, permet de comprendre, outre les prismes qui ont présidé à l'analyse de leurs environnements (partie I), ceux qui ont participé à en faire un objet d'étude central pour les sciences humaines et sociales dans la seconde moitié du XX^{e} siècle (particulièrement en anthropologie, en sociologie et en géopolitique). Les caractéristiques sociologiques, anthropologiques et agronomiques de ce groupe, ainsi que leurs particularités socio-paysagères, n'ont été de ce fait que rapidement évoquées. Tentons à présent de saisir pourquoi ces sociétés diola ont été comprises d'emblée comme singulières, et pourquoi elles continuent d'alimenter la recherche actuelle – y compris celle-ci. Le retour au contenu des productions scientifiques, après avoir présenté les courants qui les ont organisées, permettra de compléter le positionnement épistémologique du présent travail.

3. Une société diola qui apparaît d'emblée extraordinaire, et continue d'alimenter la recherche

Revenons à Paul Pélissier, à Louis-Vincent Thomas ou même à Olga Linares, soit aux trois personnes qui ont en premier lieu rencontré les Diola dans un contexte scientifique contemporain. Paul Pélissier est un géographe spécialiste de géographie rurale et d'agronomie ; Louis-Vincent Thomas est un sociologue et un anthropologue spécialiste de l'Afrique et de thanatologie, champ d'étude sur la mort, qu'il a partiellement fondé. Il partage avec Pélissier d'avoir été professeur à l'université de Dakar. Olga Linares est une anthropologue panaméenne et une archéologue spécialisée dans les institutions sociales des sociétés agrariennes. Son cadre théorique et critique est celui de la *political ecology* et de la *political economy*, mais aussi de la *cultural ecology*. En cela, elle partage avec Pélissier des approches en matière d'intercompréhension des phénomènes

sociaux, économiques et environnementaux. Ces trois figures ont initié cinq décennies de travaux variés sur la Basse-Casamance et les Diola, tout en marquant durablement de leur empreinte les représentations de cette région et de cette population. Parmi ces représentations, citons les trois principales, qui serviront de fil conducteur à notre raisonnement : la « *civilisation agricole* » (Pélissier, 1966) traditionnelle et laborieuse ; le groupe social individualiste et non-hiérarchique ; l'ontologie animiste présupposée centrale dans la construction et la reproduction identitaires.

3.1 Une « civilisation rizicole » traditionnelle et laborieuse

Citons une fois de plus ce passage de Paul Pélissier, très connu pour quiconque travaille sur la Basse-Casamance :

> *« Riziculteur et paysan diola sont deux termes synonymes, non seulement pour l'observateur étranger mais pour les intéressés eux-mêmes. En pays diola, le riz constitue la base de l'alimentation. 'Manger' pour un Diola, n'a d'autre sens que 'manger du riz' et c'est être au premier degré de la misère que de passer une journée sans en consommer. » (Pélissier, 1966, p.709)*

Ainsi s'explique l'élaboration des paysages, qui sont d'abord des paysages agricoles, rizicoles, mais aussi l'élaboration des institutions sociales dans leur ensemble. La « *civilisation agricole* » (Pélissier, 1966) des Diola s'organise autour des terroirs rizicoles, mis en valeur par des méthodes historiques, manuelles, alliant travail individuel et collectif.

3.1.1 Types et géographies des rizières diola

Les rizières constituent l'élément structurant du paysage, et celles et ceux qui les découvrent dans les années 1960 savent déjà que d'autres découvreurs avant eux avaient vu la même chose : continuité longue de plusieurs siècles qui fait d'emblée de cette pratique agricole un objet de fascination pour les ruralistes. On doit à Pélissier la description fine des structures agraires et des techniques agricoles mises en œuvre. Les Diola sont vus comme des aménageurs acharnés, élevant leurs rizières en polders sur les espaces de marais à mangroves. La technicité de leurs méthodes exclusivement manuelles est saluée. La riziculture est pluviale et les techniques sont principalement celles des labours et de la rétention des abats d'eau.

À l'aide d'un outil aratoire ancien, le *kayendo*, une pelle en bois au long manche, terminée par une lame de fer, la terre est labourée par les hommes, qui érigent des digues délimitant de

petites parcelles (1 à 1.5 ha par ménage) et permettant d'y retenir l'eau ; à proximité du *bolong*, une digue plus haute est élevée, qui doit empêcher l'invasion des eaux salées dans le domaine cultivable. Au sein des parcelles, les labours consistent principalement à définir des billons (lignes de buttes) sur lesquels le riz sera semé ou repiqué et des sillons (creux) qui stockent l'eau. Ces pratiques sont communes à d'autres régions rizicoles présentant des caractéristiques agroécologiques similaires (Portères, 1952 ; Grist, 1965 ; Surajit, 1981). Un système d'écluse, autrefois constitué de troncs de rôniers creusés pouvant être bouchés, permet l'évacuation des eaux de pluies vers le niveau de base. Ces structures diffèrent légèrement selon que l'on se trouve dans les vallées hydromorphes proches des *bolongs*, aussi appelés « bas-fonds », soumis aux rythmes des marées biquotidiennes, ou en hauteur sur les plateaux digités, où le ruissellement est plus fort, et la menace des eaux saumâtres moins importante. De façon schématique, on peut retenir qu'il existe trois types de rizières selon la topographie et la place dans le réseau hydrographique (Portères, 1952, Pélissier, 1966, Linares, 1981) :

- Les rizières hautes, dites de plateau ou de montagne, qui sont des rizières de ruissellement, souvent sous futaie, nécessitant des aménagements moins importants en termes de labours. Elles accueillent du riz dit « de montagne », pour lequel la pratique des semis directs domine.
- Les rizières de versant, en position intermédiaire, aussi appelées rizières de nappes, connectées aux nappes alluviales et subissant également le ruissellement des eaux de pluie ;
- Les rizières de bas-fonds, les plus proches du niveau de base, protégées du *bolong* par des digues, dite aussi rizières d'inondation (« *wet rice fields* », en anglais, Surajit, 1981), qui présente une agroécologie subtile, faite d'eaux pluviales et d'eaux saumâtres.

Ces rizières composent des paysages locaux très variés, dont on apprécie l'enchevêtrement à très grande échelle seulement. L'étude que j'ai réalisée en 2020 à l'échelle micro-locale dans les villages d'Edioungou et de Djivente permet d'affiner la classification des types de rizières selon leur position dans la toposéquence (Ollier, 2020). Ces éléments sont centraux dans la compréhension de l'utilisation des variétés de riz par les cultivateurs et surtout, par les cultivatrices. Si les labours sont une tache masculine, l'ensemble des autres étapes du travail agricole est réalisé par les femmes (Journet-Diallo, 1994) – qui en sont les principales actrices partout en Afrique (Gaard et Gruen, 1993) – et notamment la sélection des semences adaptées aux conditions micro-écologiques des rizières (Ollier *et al*., 2023). Dès les années 1960, on sait, sans pouvoir en avancer la preuve génétique, que les semences utilisées composent un système complexe de variétés d'*Oryza glaberrima*, une variété africaine de riz, et d'espèces issues d'*Oryza sativa*, la variété asiatique, probablement introduite dans la sous-région dès les premiers échanges coloniaux, au XVI^{e} siècle (Dresch, 1949, Portères, 1955).

3.1.2 Calendrier du travail rizicole

Le calendrier des étapes agricoles est donc lié à celui des pluies, et s'organisent, comme le climat, autour des activités de la saison sèche et de celles de l'hivernage. Le début de l'hivernage avec les premières pluies, qui amollissent la terre, est consacré aux labours puis aux semis du riz, qui se font dans des champs spécifiques, à proximité des habitations, dits pépinières. Les fortes pluies, lorsqu'elles ont rempli les parcelles endiguées, annoncent la possibilité des activités de repiquage, soit la transplantation des pousses de riz vers des rizières mieux inondées, sensées en garantir la croissance. Cette méthode, qui favorise la pousse des épis de riz par rapport à la reprise des plantes adventices dans les rizières, est la plus efficace vis-à-vis du travail engagé (Cheneau-Loquay, *in* Barbier-Wiesser, 1994) – ce qui explique la rareté des semis directs.

La fin de l'hivernage initie la récolte, souvent en décembre-janvier, le séchage des gerbes aux champs, puis le transport de celles-ci vers les greniers des ménages, qui le conserveront ainsi plusieurs mois ou années. Durant la saison sèche, les hommes complètent l'alimentation des familles par la pêche ou la récolte du vin de palme (Pélissier, 1966 ; Cormier-Salem, 1989 ; Linares, 1992), tandis que les femmes s'adonnent au maraichage, pratique récente et largement initiée ou encouragée par des acteurs extérieurs, notamment des ONG (Cheneau-Loquay, *in* Barbier-Wiesser, 1994), dans le cadre des initiatives pour la sécurité alimentaire, mentionnées plus haut.

Le temps de travail et les immenses efforts que requièrent les rizières, construites et entretenues manuellement, parfois en gagnant des surfaces sur le *bolong* par poldérisation, expliquent que celles-ci constituent des domaine privés (Linares, 1992 ; Hesseling, 1994), héritées par les descendants. Les femmes, si elles possèdent un droit usufruitier, ne sont pas propriétaires des terres. Les histoires villageoises portent encore la trace de conflits passés, où certains s'emparaient des rizières des autres par la force, nécessitant l'arbitrage du roi (Linares, 1992) : il semble qu'aujourd'hui, les rizières ne soient plus l'objet d'une telle conflictualité ni d'une telle violence, dans un contexte de faibles pressions, voire d'abandon des terres arables. Il faut aussi préciser que *propriété* ici n'a pas le sens occidental : les propriétaires ne peuvent pas vendre la terre, car elle est inaliénable, de l'ordre de « l'inappropriable » (Liberski-Bagnoud, 2023). Ils ne peuvent pas davantage accaparer les terres des autres, et il est tout aussi moralement répréhensible de refuser de s'occuper des parcelles attribuées. La propriété privée au sens occidental, une « *fiction juridique* » (Libersik-Bagnoud, 2023) et idéologique sans équivalent en pays diola, est d'ailleurs l'un des éléments du conflit qui oppose les Diola à l'administration française de l'AOF dès la fin du XIX^{e} siècle. Cette dernière cherchant à acquérir des terres à

l'estuaire du fleuve Casamance, qui, si elles ont des usagers indétrônables, ne peuvent pas faire l'objet d'un échange marchand. C'est avant tout le travail qui justifie la propriété, dans le cadre d'une société organisée par une « éthique laborieuse » (Davidson, 2009).

3.1.3 Spécificités de l'économie paysanne vivrière

Cette éthique relève à la fois d'une morale collective entretenue (Chapitre II, partie II) et d'une stratégie paysanne visant à l'équilibre des bénéfices et des efforts (Chayanov, *c.* 1920, cité dans Haller *et al.,* 2021). Le travail agricole fourni doit être analysé au regard des bénéfices potentiels, tempérés par la difficulté des tâches (Chapitre II, partie II). Ainsi, la structure institutionnelle du foncier est avant tout le résultat d'une stratégie « minimax » (Lipton, 1982, cité dans Haller, 2022) davantage peut-être que celle, plus récente historiquement, de l'accumulation par capitalisation. Cette stratégie vise à maximiser les rendements minimaux, tout en minimisant la débauche d'énergie et de travail. Ainsi, la gestion familiale et villageoises des terres arables n'obéit pas à la logique de la recherche de la maximisation des gains : celle-ci est toujours comprise au prisme des capacités culturales individuelles et familiales. Or, le vieillissement de la population villageoise et la féminisation du travail rizicole réinterrogent par deux fois les termes de cette équation « minimax ». L'équilibre des efforts et des rendements, dont Chayanov établit qu'il est au cœur du travail paysan, et que Paul Pélissier semble décrire (1966), se pose en des termes nouveaux en pays diola et en Afrique de l'Ouest de façon générale. L'économie paysanne s'analyse et se mesure donc aussi à l'aune de la difficulté à réaliser certaines tâches – la pénibilité du travail – (Mrunalini et Snehalatha, 2010) et d'une combinaison de facteurs incluant les moyens de production et les relations que les paysan·nes entretiennent avec le produit de leur travail (Harrisson, 1977 ; Haller, 2019, cf. Chapitre II, partie II). La question de la sécurisation d'une production minimale est au cœur de l'organisation du travail et des analyses des économies paysannes en matière de résilience (Haller, 2022). L'ensemble de ces éléments participent à définir les contours de l'économie paysanne domestique (Meillassoux, 1975), auxquels s'ajoutent la composition des ménages et les éventuelles solidarités locales et familiales (chapitre II, partie II).

3.2 Un groupe social individualiste et non-hiérarchique

La riziculture s'organise dans un premier temps autour du couple – ce qui explique l'importance du mariage, mais aussi le caractère patrilocal des mobilités matrimoniales (Linares,

1992). Souvent insuffisant en termes de force de travail, il est complété par d'autres membres de la famille éloignée et les associations de travail, regroupées par quartier, par genre et par classes d'âge (Pélissier, 1966 ; Linares, 1992). La main-d'œuvre nombreuse nécessaire à la réalisation de certaines étapes du travail rizicole explique la formation des associations de travail, institutions sociales au sein desquelles des jeunes femmes et des jeunes hommes aident les villageois et villageoises qui en ont besoin, lorsque ceux-ci n'ont pas, au sein de leur famille, la main-d'œuvre suffisante pour compléter leurs travaux en temps et en heure. Durant l'hivernage, et notamment au moment du repiquage et des récoltes, les femmes peuvent travailler jusqu'à trois jours par semaine dans les associations qu'elles organisent, et les trois autres jours ouvrés dans les champs familiaux (Journet-Diallo, 1994). Ainsi, au regard de l'organisation agricole et politique des familles qu'il étudie, Paul Pélissier explique :

> *« Les Diola constituent une société égalitaire et individualiste ; le défaut de structure politique va de pair chez eux avec l'absence de hiérarchie sociale. Leur société est constituée de familles paysannes juxtaposées et éventuellement associées mais non dépendantes les unes des autres. » (1966, p.679)*

Le caractère égalitaire de cette société s'expliquerait à l'aune du caractère indépassablement collectif et partagé du travail rizicole. Ainsi, si les femmes ne possèdent pas la terre, elles sont également des forces motrices tant de la production agricole que de la reproduction sociale (Meillassoux, 1975). Avant et après la maternité, elles restent des agentes de la vie sociale grâce à leur force de travail (Linares, 1992 ; Diédhiou, 2004), qu'elles soient des nièces, des sœurs ou des cousines. Ainsi, un « *état d'égalité* » arrange la société diola, qui règne autant *« entre les hommes et les femmes, les ainé·e·s, les parents et les enfants. Les relations se traduisent par une division égalitaire du travail où les deux sexes, et toutes les générations, travaillent ensemble*. » (Linares, 1992, p.71, je traduis). La division genrée du travail permet de renforcer le pouvoir social de chacun des groupes – hommes et femmes – et légitime l'économie politique de la communauté tout entière (Baum, 1986). Toutefois, j'aurais l'occasion de montrer, plus loin, à l'appui de mes recherches et d'autres travaux (notamment Sané, 2017), à quel point il importe de faire la différence entre le partage du travail et toute forme d'égalité socio-politique réelle.

Les autres acteurs principaux du système social sont les anciens – ou aînés – qui font autorité pour l'organisation d'un certain nombre d'événements, au premier chef desquels le *bukut*, l'initiation masculine, mais aussi dans le règlement de diverses problèmes sociaux. Ils agissent

parce qu'ils sont cooptés, aux côtés du chef de village qui représente l'autorité administrative[22]. L'âge ne saurait suffire, et tous les anciens n'ont pas le même statut ni la même autorité, qui est fonction de leur famille d'appartenance, de leur rôle dans le culte des ancêtres (c'est-à-dire dans les événements collectifs traditionnels), du statut de leur père, *etc.* (*infra*).

L'économie des ménages et des villages (fig.19) repose donc sur l'ensemble des relations entre individus et sur le travail partagé, qui soutiennent une production vivrière qui n'est pas destinée à la vente – en tout cas pas en pays Casa – contrairement à ce qui se passe parfois dans d'autres villages ou sous-groupes diola. Seuls le vin de palme, encore quelque peu récolté à la saison sèche, le poisson pêché dans le *bolong* et la production maraichère sont vendus pour fournir aux ménages de l'argent (Cormier-Salem, 1989). La monétarisation lente mais bien réelle des campagnes casamançaises a également mené à de nouvelles pratiques alimentaires qui sortent du cadre vivrier et s'appuient sur les circulations de produits via les marchés urbains de proximité, notamment l'achat de riz importé ou de poissons issus de la pêche hauturière (Pélissier, 1966 ; Cormier-Salem, 1989 ; Diédhiou, 2004).

[22] A noter que le chef de village est une institution crée au XIX^{e} siècle par l'administration coloniale française, en réponse à l'horizontalité des pouvoirs dans les villages casamançais, et par nécessité de s'assurer des intermédiaires avec les populations (Linares, 1992).

Figure 19. Carte postale d'un village diola (v. 1920)

Qu'en est-il alors de l'individualisme, longtemps présenté comme au cœur de la société diola ? Aux partages familiaux et villageois des tâches s'opposent des comportements et des modes d'organisations individualistes :

> *« L'isolement des cases et le repli des familles derrières les marigots et les massifs forestiers qui limitent leurs territoires, les murs remparts qui ceinturent les habitations, le riz engrangé dans les pièces les plus reculées, les plus inaccessibles et secrètes, la protection rapprochée du bétail indiquent la hantise de l'insécurité et le souci d'offrir un refuge inaccessible non seulement aux habitants de chaque concession mais aussi à leurs récoltes et à leur bétail'. » (Diédhiou, 2004, p.88, citant partiellement Pélissier, 1959, p.61).*

Pélissier résume ainsi l'égalitarisme et l'individualisme diola, participant à construire l'idéal-type diola :

> *« Le Diola serait un être étonnamment libre si ne s'exerçait sur lui une double pression ; celle issue des obligations d'un animisme très fonctionnel (…) et une sorte de conscience collective farouchement conservatrice des traditions de la famille et du village (…). » (1966, p.680).*

Louis-Vincent Thomas va plus loin, parlant d'un société qui « frise l'anarchie » :

> *« Les Diola de Basse-Casamance ont toujours été soucieux de leur liberté et rebelles à l'organisation trop structurée. Ainsi on ne peut qu'être frappé par l'émiettement politique qui frise l'anarchie : la société diola traditionnelle est dépourvue d'autorité centralisée, de mécanismes administratifs et d'institutions judiciaires constituées ; on n'y rencontre pas de divisions tranchées selon le rang, le statut ou la richesse. C'est une société sans Etat. » (*in *Barbier-Wiesser, 1994, p.72)*

L'auteur ne cache pas sa surprise à découvrir une société sans fonctionnement étatique : sa perception de l'organisation diola est marquée par son propre ethnocentrisme, et peut-être aussi une certaine fascination pour cette « anarchie » apparente. Il parait impossible à l'auteur, si fin connaisseur des Diola soit-il, de réfléchir à ce groupe en dehors du concept d'Etat, qui sert toujours de référence descriptive, si ce n'est analytique. Paul Pélissier (*in* J.-M. Théodat, 2007), précise que les « anarchies paysannes » renvoient « *à des sociétés qui ont privilégié un système d'organisation dans lequel le seul organe était la famille, la famille au sens large mais qui n'acceptaient pas des superstructures de nature politique.* » Le débat sur les rapports de certaines sociétés à l'Etat avait déjà éclaté en 1974, lors des nombreuses discussions qui suivirent la publication de *La Société contre l'Etat,* de Pierre Clastres. Des « sociétés sans Etat », aux « sociétés à Etats » en passant par les « sociétés contre l'Etat », l'anthropologie sociale et politique continue d'utiliser l'Etat, un outil politique historiquement situé, comme référent pour décrire et comprendre des situations qui semblent s'en affranchir, au risque d'une lecture partielle car ethnocentrée de l'ensemble des relations de pouvoir (Descola, 1988).

Mais revenons aux Diola de Basse-Casamance : cet individualisme anarchique est tempéré par trois « structures » (Thomas *in* Barbier-Wiesser, 1994) que sont les « chefferies animistes », les « classes d'âges » et la « parentèle ». En effet, l'organisation complexe des travaux rizicoles est le miroir d'une organisation sociale tout aussi complexe, où les rapports de parenté, de genre et de classes d'âge composent la différenciation et la complémentarité sociale (Linares, 1994).

À l'appui des notions propres à la *political economy*, Olga Linares montre néanmoins que les travaux de Pélissier et ceux de Thomas sont insuffisants pour comprendre la vie sociale et agraire diola en ce qu'ils ne tissent pas de liens entre les phénomènes socio-culturels et les structures agraires :

> *« Chacune de ces deux approches est incomplète. La première [celle de Louis-Vincent Thomas], impose le cadre analytique de l'auteur sur un univers composé seulement d'idéaux et de concepts, lequel est d'une certaine façon*

coupé de ses réalités matérielles. La seconde [celle de Paul Pélissier] suggère qu'il serait possible d'analyser comment les personnes agissent dans le monde physique indépendamment de leurs croyances. » (Linares, 1992, p.4, trad. C. Ollier).

Le travail de Linares consiste alors principalement à intégrer les rapports de pouvoir qui se tissent, au cœur de cet « agrosociosystème » (Ollier *et al.*, 2023), autour des « *prières et de la production* », pour reprendre le titre de son ouvrage *Power, prayer and production : the Joola of Casamance, Senegal* (1992). Pour autant, ce travail ne se départit pas de cette ambivalence structurelle entre égalitarisme et individualisme : il l'explique d'une autre manière (Chapitre II, partie II).

3.3 « Fétiches »[23], animisme et cosmologie collective

La religion animiste diola a fait l'objet de maintes descriptions et élaborations : tout un corpus de gestes a été décrit comme des pratiques religieuses ou spirituelles, relevant d'une ontologie et d'une cosmologie particulières. Ainsi, les pratiques rizicoles sont-elles fondées et légitimées, outre par les besoins alimentaires des ménages et des villages, par des besoins socio-culturels ou spirituels : le riz est un aliment social, consommée lors de cérémonies (Thomas, 1960 ; Pélissier, 1966) comme celles des naissances, des mariages, des funérailles ou des initiations masculines (sur ce dernier point, voir Davidson, 2012). Sa production comme sa consommation est affaire de reproduction sociale du groupe (Thomas, 1959 ; Linares, 1981 ; Dhiédiou, 2004). Plus encore, c'est un élément d'intercession avec un certain nombre d'entités spirituelles (esprits, ancêtres ou *ukin* en diola), dont la présence et les pouvoirs règlent la vie sociale (Journet-Diallo, 2007). Ainsi, le riz est offert lors de certaines cérémonies, lors desquelles les personnes responsables (fig.20)[24] demandent « *la bonne marche* »[25] (du groupe), la pluie, ou tentent de repousser les insectes et les maladies (Linares, 1992). Parallèlement, des animaux

[23] Certains travaux en Français utilisent ce terme issu de la période coloniale par l'administration française pour qualifier des pratiques, des usages et des croyances qu'elle peine à comprendre, voire méprise. Ce terme est parfaitement impropre à décrire la réalité socio-culturelle en question, comme l'explique Bruno Latour dans *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, 2015, ed. La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 204 pages.

[24] Qu'on évitera d'appeler des « féticheurs » ou des « prêtres », tant ces concepts sont connotés historiquement et politiquement. Il s'agit davantage de responsables. Les personnes disent volontiers : « untel a un fétiche », sous-entendu : il a un fétiche sous sa responsabilité, au nom de tous et toutes.

[25] Expression consacrée.

peuvent être sacrifiés, et ils occupent ainsi une place similaire au riz dans la vie sociale, en tant que produit de don et de contre-don (pour reprendre la lecture maussienne que fait O. Journet-Diallo, 2007, de ces pratiques) :

> *« Les lieux sacrés*[26] *sont régulièrement approchés pour formuler des demandes concernant la pluie, des récoltes abondantes, le bétail. Parmi les lieux sacrés importants, certains sont voués à la surveillance des rizières ou des troupeaux. D'autres garantissent la protection des récoltes de riz contre les voleurs. D'autres encore sont voués à la résolution des disputes entre les individus (…). » (Linares, 1994, p.25, trad. C. Ollier).*

Ces esprits sont compris comme des intermédiaires entre l'entité divine supérieure de la religion diola ancienne, Ata-Emit, (littéralement *celui à qui appartient le ciel*), et les humain·es. L'ensemble des relations que les personnes nouent, de façon individuelle ou collective avec eux, *via* les moments de célébration ou les responsabilité vis-à-vis d'un lieu sacré, composent le système spirituel et social diola. Celui-ci s'apparente alors à un réseau de relations multilatérales plus qu'à une pyramide fortement hiérarchisée. Ainsi, la compréhension qu'ont les chercheur·es de l'animisme diola participe rapidement à renforcer l'idée d'une société égalitaire ou à tout le moins, faiblement hiérarchique. Elle participe aussi à asseoir le caractère spirituel de la production agricole, expliquant ce que Pélissier avait déjà nommé une « *religion du terroir* » (1966, p.707), participant d'un « *précieux trait d'union entre l'homme et le milieu* ».

[26] Olga Linares utilise le terme anglais « *shrine* », qu'on traduirait par autel, mausolée ou lieu saint. Ce terme a l'avantage d'insister sur la géographie (les lieux) de la spiritualité, davantage que sur l'objet du dévouement, qui n'est pas un dieu, encore moins un fétiche. Elle utilise aussi parfois l'expression « *spirit-shrine* » pour désigner un esprit associé à un lieu de célébration identifié. Je choisis ici « lieu sacré » car c'est une expression que j'ai souvent entendue parmi les personnes que j'ai enquêtées (*kalem*, en diola).

Figure 20. Carte postale montrant des « féticheuses » diola, vers 1920. Gallica.

L'existence même d'institutions sociales religieuses ou spirituelles asseyant à la fois l'égalitarisme entres les individus, la nécessité absolue de la collaboration et du partage du travail agricole et des interactions avec les environnements collectifs (rizières, lieux sacrés) a constitué un vaste objet de fascination pour les chercheur·es et de nombreux travaux ont tenté d'en produire une synthèse. Si bien qu'à l'inverse de l'organisation sociale et villageoise, parfaitement anarchique aux yeux des auteur·es, l'organisation cosmologique, qui soutient les institutions spirituelles est perçue et décrite comme : « *une pyramide des êtres, toujours en équilibre, parfaitement cohérente avec soi-même et bien structurée*. » (Thomas, *in* Barbier-Wiesser, 1994, p.77). L'auteur décrit une cosmologie très complexe, fondée sur quatre exigences : *« l'exigence de totalité ou de puissance de l'ordre* », « *l'exigence de dynamisme (affirmation de l'être-énergie)* », *« l'exigence de variété (reconnaissance du désordre)* » et « *l'exigence de vie (vitalisme, parfois hylozoïsme*) ». Les Diola répondraient à ces exigences ontologiques de trois manières, en mettant en œuvre la « *participation* », « *la complémentarité-dichotomie* » et l'« *optimisme* », dont les manifestations les plus sensibles seraient les « *rituels symboliques* » (Thomas, *in* Barbier-Wiesser, 1994, p.81-82). L'analyse de Thomas est d'une certaine élégance mais aussi d'une rare complexité. Elle témoigne davantage, il me semble, d'une volonté totalisante du chercheur sur le plan théorique que de la réalité de la pensée diola. Les ontologies, telle que l'anthropologie structuraliste les a formalisées, sont certainement des catégories d'analyse utiles, mais certainement pas des manières pertinentes de décrire la réalité des sociétés humaines. Danouta Liberski-Bagnoud, anthropologue spécialiste de l'Afrique de l'Ouest et des

sociétés voltaïques, a montré combien l'animisme, le totémisme, ou encore le perspectivisme sont des « néologismes » (2023) inventés par la science occidentale pour tenter de dépasser la dichotomie Nature/Culture et pour satisfaire en même temps son goût pour les structures anthropologiques. Critique, elle rappelle aussi le caractère ventriloque de ces catégories, articulant des concepts qui n'ont pas d'équivalents dans les langues d'origine des sociétés étudiées, et qui entretiennent des confusions[27]. Liberski-Bagnoud préfère ainsi parler des *« systèmes de pensée* » (2023) ouest-africains plutôt que de leurs ontologies, afin de faire valoir leur diversité et leur complexité. En effet, la complexité du système socio-culturel diola ne fait pas de doute, comme le rappelle Linares (1992), et pour cette raison, il importe justement de s'en tenir à l'observable. L'étude des relations de pouvoir entre individus (*power*), des rites (*prayer*) et de l'économie politique des communautés (*production*) permet de brosser le portrait collectif des Diola et de leurs institutions socio-culturelles (Linares, 1994). Cette perspective a l'avantage de réintroduire l'économie politique et les rapports de genre dans la compréhension des institutions sociales et spirituelles, au détriment, peut-être de la philosophie et de la théologie, mais en s'appuyant sur ce qui est réellement observable et surtout, questionnable sur le terrain, auprès des concerné·es. Il s'agit avant tout d'une posture de chercheur·e : d'une attention sans cesse renouvelée vis-à-vis de sa propre tendance à élaborer des édifices théoriques totalisants qui, s'ils permettent de mettre de l'ordre dans la recherche, de satisfaire ce processus intellectuel d'ethnographie par *familiarisation*, est en fait un leurre qui participe à créer davantage de *distance* vis-à-vis des situations étudiées (Chapitre I, partie IV). A travers l'étude des « *systèmes de pensée* », on peut espérer comprendre « *ce que pensent les sociétés* », davantage que « *pourquoi elles pensent ce qu'elles pensent* » (Liberski-Bagnoud, 2023, p.47). A ce propos, de nombreux·ses enquêté·es ont expliqué que la religion et la tradition étaient deux choses différentes, en témoignent d'ailleurs des pratiques non-exclusives, syncrétiques, en la matière (Tomàs, 2013).

« *Les étrangers ne doivent pas tout savoir* », m'a confié un jour J.E, un homme d'une trentaine d'années, alors que je l'interrogeais sur les ancêtres (ou *esprits*, si l'on suit la terminologie de Linares). C'est en effet relativement à cette vaste question de l'animisme et des institutions religieuses et spirituelles que la fascination académique semble avoir été la plus grande, et que les élaborations théoriques sont, à l'inverse les moins certaines. Il m'importe moins de dépasser ces incertitudes que de reconnaître leurs existences et de faire avec. Quoi qu'il en soit, l'attention portée à la religion diola, qualifiée d'animiste, et aux liens qu'elle entretient avec les pratiques agricoles et les institutions sociales a participé, là encore, d'un certain enthousiasme académique

[27] Danouta Liberski-Bagnoud évoque « l'animisme des modernes » (2023, p.72), c'est-à-dire la propension des anthropologues occidentaux à produire des catégories de pensée sensées expliquées les sociétés non-occidentales, mais qui, en réalité, en disent plus sur la manière occidentale de faire la science que sur les « systèmes de pensée » étudiés.

pour ce groupe social. Gardons ici à l'esprit que les principaux travaux cités, s'ils ont fait date, sont aussi anciens : d'autres leur ont succédé, et, émergeant d'un tout autre contexte académique, ont aussi permis de les nuancer. Il parait plus sûr et plus prudent, pour ne pas alimenter de confusion entre « tradition » (cf. Discussion), « religion » ou encore « ontologie » et « cosmologie » (elles toutes qualifiées d'animistes) de s'en tenir à l'analyse des « *systèmes de pensée* » (Liberski-Bagnoud, 2023) quels qu'ils soient. L'imbrication des pratiques et usages à valeur spirituelle, sociale, culturelle et alimentaire est trop forte pour délimiter leur sphère respective, et ce n'est pas le propos de ce travail. On admettra seulement, dans la lignée des travaux de Paul Pélissier (*supra*), que le rapport à la terre des Diola participe à la formation d'une identité singulière (Haller, 2019 ; Haller, Lichti et Mann, 2021), fondée à la fois sur les spécificités foncières, d'organisation du travail, mais également sur des usages collectifs traditionnels et rituels du riz (*infra*). Moins qu'un enjeu « civilisationnel » – comme Pélissier l'exprimait – il s'agit de reconnaître le caractère fondamentalement politique, institutionnel et écologique des interrelations entre le groupe diola, l'activité rizicole et sa production. L'approche par la *new institutional political ecology* (NIPE), développée par Tobias Haller (Haller, 2019b), permet d'articuler ensemble les enjeux fonciers, les pratiques et représentations du travail, ainsi que la dimension culturelle, politique et institutionnelle de la production et des produits agricoles.

3.4 Penser depuis la crise : un groupe-laboratoire pour les études sur les bouleversements socio-économiques ?

De la même façon que les changements environnementaux globaux ont initié, dans les années 1980, une nouvelle littérature portant sur les bouleversements paysagers et écologiques en Basse-Casamance (I.), des phénomènes socio-économiques récents, résultant directement de la mondialisation, de l'urbanisation grandissante des populations d'Afrique de l'Ouest et de la hausse de la scolarisation (entre autres) ont permis de renouveler les études anthropologiques et sociologiques sur les Diola.

3.4.1 La crise des agrosystèmes et des modes de vie corrélés ?

On a déjà largement abordé l'ensemble des changements agroécologiques et leurs effets, présents et subactuels sur les groupes diola. Dans sa thèse, Tidiane Sané résume ainsi les effets d'interaction entre les conditions agroécologiques de production et les bouleversements des modes de vie :

> *« Le recul de la riziculture s'est donc imposé comme une réalité en Basse-Casamance et s'explique par ces facteurs pédoclimatiques mais aussi par l'exigence d'une main d'œuvre abondante. La difficile mobilisation de la main d'œuvre, résultat du caractère de moins en moins attractif pour les jeunes générations des campagnes de la région, est induite par la baisse de la productivité des terres, la pénibilité des travaux rizicoles et le manque d'opportunités réelles pour les jeunes en milieu rural. Le mirage des villes, surtout pour des jeunes qui veulent désormais se construire une trajectoire différente de celle de leurs parents, est un point crucial, à la base de la raréfaction des bras pour l'agriculture en Basse-Casamance. » (Sané, 2017, p. 325)*

En effet, la production rizicole casamançaise diminue de moitié entre 2003 et 2018, passant de 76 000 tonnes à 33 000 tonnes (ministère de l'agriculture du Sénégal, 2009 ; Sène, 2018). Aujourd'hui encore, la population se compose à 70% de riziculteur·ices qui exploitent, dans 95% des cas, des parcelles dans le cadre vivrier et familial (Sène, 2018). La production rizicole correspond à 86% de la production céréalière totale de la région casamançaise, laissant une maigre part au maïs, au sorgho et au mil. Elle connaît pourtant une baisse globale depuis deux décennies qui se signale par un recul double des rendements et des superficies cultivées, dans un contexte d'abandons importants des parcelles affectées par les dégradations environnementales. Les surfaces anciennement cultivées – avant 1950 par exemple – sont difficiles à évaluer, faute de rapports produits par les institutions à cette période. A. Sène estime à 45 000 hectares les vallées rizicoles cultivées en 2018 – ce qui ne prend pas en compte les cultures de plateaux – soit seulement un tiers des surfaces agricoles potentielles de la région.

Concluant son étude sur les mutations des terroirs rizicoles en Basse-Casamance, Sané note :

> *« Depuis la survenue du long épisode de fort déficit pluviométrique, surtout durant la période 1968-2000, les terroirs rizicoles de Basse-Casamance ont été soumis à une forte dégradation environnementale en lien avec la salinisation des bolons et l'acidification des sols. Le recul des parcelles rizicoles est observé sur tous les sites qui ont fait l'objet d'étude. L'analyse a montré que les rizières les plus proches des bolons ont été les plus affectées par la dégradation. Celle-ci n'est pas seulement liée aux conséquences de la longue période de déficits pluviométriques qu'a connu la Basse-Casamance. Elle résulte aussi du manque de plus en plus prononcé de la main d'œuvre agricole, dû à l'exode rural et à l'émigration, élément social le plus déterminant de cette dynamique (…) Cette situation difficile du monde*

> *agricole de Basse-Casamance est confirmée par les enquêtes de terrain, avec des exploitations familiales qui ne sont plus en mesure d'assurer la sécurité alimentaire à une population locale, pour l'essentiel en milieu rural et dont la principale activité reste toujours l'agriculture. Avec la faiblesse des productions agricoles qui ne couvrent pas ses besoins alimentaires, la Basse-Casamance semble davantage s'orienter vers l'importation des produits de consommation de base comme le riz. » (Sané, 2017, p. 280).*

La crise environnementale et agroécologique interagit avec une crise sociale des campagnes casamançaises, qui connaissent de fortes dynamiques de migrations urbaines des populations les plus jeunes, c'est-à-dire de la main-d'œuvre rizicole. Les raisons en sont la pénibilité du travail rizicole, la hausse de la scolarisation longue (jusqu'aux études supérieures) et la volonté de rompre avec la vie rurale des générations précédentes. Le contexte de la mondialisation autorise le Sénégal à importer la majeure partie du riz consommé, ce qui le place en troisième position des pays d'Afrique en matière d'importation de cette denrée, et qui représente environ un million de tonnes par an. L'origine du riz importée est principalement thaïlandaise, indienne et pakistanaise[28]. La déprise agricole à l'œuvre dans les campagnes sénégalaise est à lire à l'aune des phénomènes migratoires (*infra*) autant que de l'intégration du pays aux échanges alimentaires mondialisés.

3.4.2 Migrations et déprise rurale

Les dynamiques migratoires sont loin d'être des phénomènes récents en Basse-Casamance. Pour Vincent Foucher (2002), elles sont même centrales depuis presqu'un siècle dans cette région : elles représentent de véritables stratégies socio-économiques mises en œuvre par les Diola pour accroitre les revenus des familles. Les jeunes, hommes ou femmes, migrent généralement une partie de leur vie à Dakar, pour se faire employer dans l'armée ou dans la domesticité, avant de revenir se marier au village avec un pécule qui leur permet d'aider leurs aîné·es. Ces stratégies familiales, qui s'appuient sur la recréation des réseaux de solidarité villageoise dans les grandes villes du pays, sont attestées au moins depuis les années 1920. Les migrations longue distance sont complétées par des migrations à l'échelle régionale, principalement à la saison sèche, qui s'organisent autour de la pêche hauturière pour les hommes (Cormier-Salem, 1989, 1995, 1998) et des récoltes diverses pour les femmes : arachides, cajous, huitres de mangrove, *etc.* Ces dernières migrations prenant place en dehors des périodes de travail

[28] Agence Nationale Sénégalaise pour le développement, rapport NACE 2007-2020.

rizicole, n'ont pas, du moins au début, remis en question la participation de la main d'œuvre féminine et masculine à ces travaux.

La principale différence qui anime les mouvements migratoires passés et présents est la suivante : les migrations saisonnières obligeaient à des retours annuels des émigré·es dès le début de l'hivernage, pour procéder aux travaux rizicoles, de même que les migrations pluriannuelles se soldaient quasiment systématiquement par un retour au village au moment du mariage (Linares, 1992 ; Lambert, 1999). Or, les retours sont, aujourd'hui, de moins en moins certains (*infra*). La stratégie de la migration permet notamment partiellement aux jeunes de s'extraire du giron de l'autorité parentale, et aux femmes de sortir de celui des hommes (Hamer, 1981 ; Lambert, 1999). Ces dynamiques ont des effets marqués sur la composition sociale des villages, en termes de genre et de classes d'âge, et donc sur la capacité collective à perpétuer la riziculture (Foucher, 2002). Les migrations sont désormais un phénomène si central dans l'organisation des ménages et des villages que Michael Lambert a parlé, à propos des villages Diola de Basse-Casamance, de l'existence de « *communautés multilocales* » (Lambert, 1994), dispersées entre les campagnes casamançaises et les foyers urbains du pays. L'enquête aura l'occasion de revenir sur ces organisations dispersées (Chapitre II, partie III). Si les communautés se reforment, sous l'effet des migrations et des réseaux diasporiques, il n'empêche qu'elles se modifient aussi profondément : les enjeux autour de la déprise agricole et rurale sont au cœur des préoccupations des villageois et villageoises (Chapitre II, partie II et III). En effet, comme l'ont montré Foucher (2002 et 2005a) et Labrune-Badiane (2010), l'importance de la scolarisation dans cette région – une importance quantitative qui répond à une stratégie d'évolution sociale ancienne, fondée sur le désir du fonctionnariat par exemple – explique les dynamiques migratoires actuelles qui favorisent la scolarité longue des jeunes, et donc, leur départ du village.

Paradoxalement peut-être, on l'a déjà dit plus haut, ce sont ces mêmes élites, les « évolués » (Foucher, 2002), qui ont été les plus promptes à renforcer, par leurs discours, l'identité rurale diola, son enracinement dans la terre et la paysannerie, alors même que leurs stratégies individuelles de migrations participaient à la déprise rurale (Lambert, 1994 ; Reboussin, 1995 ; Foucher, 2002, 2005a, cf. Discussion).

3.4.3 Découpler les productions agricoles des institutions sociales ?

De ce fait, la crise environnementale s'allie à la crise socio-économique que représentent les migrations sans retours, pour infléchir une dynamique globale de déprise agricole attestée depuis déjà trois décennies. Que peut-il en être, de ce point de vue, de l'identité diola, dont les auteur·es ont montré, depuis les années 1960, qu'elle est si fondamentalement ancrée dans la

paysannerie et la riziculture ? Les discours des élites émigrées ont continuellement renforcé l'identité paysanne diola alors même que celle-ci, semblait grandement bouleversée par les migrations et la baisse de la main-d'œuvre. Dans son travail, Joanna Davidson (2009), propose de « *décorréler la production [rizicole] de son produit* »[29], soit de décorréler le travail de ses rendements, pour mieux comprendre les liens qu'entretiennent encore les Diola au travail rizicole et aux rizières, malgré le contexte de bouleversements socio-économiques et agroécologiques. L'éthique laborieuse[30] des Diola et la prédominance de la valeur du travail dans la société expliquent que les activités rizicoles perdurent dans un contexte général aussi contraignant (Chapitre II, partie II). Il importe à tous et toutes de perpétuer le travail en tant qu'institution et valeur, davantage peut-être qu'en tant que moyen de parvenir à une production alimentaire quelconque. L'auteure, qui a travaillé sur les Diola de Guinée-Bissau, insiste notamment sur l'absence de réaction des populations aux divers bouleversements des agrosystèmes et des écosystèmes, pour montrer les contradictions qui émergent de ces « crises » apparentes. A tout le moins, elle remarque que certaines institutions ne sont pas remises en question par la crise, comme celle du travail agricole (Davidson, 2008), au profit de la continuité sociale (cf. Discussion). Ainsi, alors même que les personnes enquêté·es disent « *marcher sur des braises* »[31], personne ne semble vouloir en retirer ses pieds, et les pratiques sociales collectives s'inscrivent au contraire dans une remarquable continuité. Cette analyse, fondée sur la confrontation des approches en matière de « tradition » (cf. Discussion), dont on a dit qu'elle participait au fixisme des populations et des espaces, et des approches qui insistent sur la « crise » que traverseraient ces mêmes populations et espaces, me parait extrêmement féconde. En effet, elle permet de cerner la complexité des changements socio-économiques et environnementaux à l'œuvre, sans présumer que ces changements induisent nécessairement des réactions de la part des populations qui les constatent. De même, elle permet de s'affranchir des lectures fondées exclusivement sur la prédominance des forçages externes ou internes aux groupes. Elle interroge aussi un présupposé souvent peu remis en question, mais directement lié, en géographie, aux études sur les risques environnementaux, qui réfléchissent en termes de vulnérabilité et de résilience : que tout changement est nécessairement un bouleversement et qu'il induirait une réaction rationnelle et explicable visant à protéger le système bouleversé, voire à l'adapter. Le travail de Joana Davidson a été central dans mon approche des représentations et des trajectoires paysagères des Diola de Basse-Casamance, et il me semble qu'il justifie que ce qui a longtemps été vu comme un « *fait social total* » (Mauss, 1923) en pays diola, la riziculture et le système social qu'il sous-tend, doive

[29] « *uncoupling production from its products* », p.132.

[30] J. Davidson écrit, en anglais « *work ethic* »

[31] Je traduis ainsi les paroles rapportées, qui servent aussi de titre à cette thèse : *Feet in the fire : social change and continuity among the Diola of Guinea Bissau*, J. Davidson, 2008, Emory University,

désormais être analysé comme un complexe de continuités et de ruptures, qui transforment les paysages, les relations de pouvoir et toutes les institutions sociales.

3.4.4 Une crise religieuse ?

Davidson (2008), montre également que ces facteurs de changement ou de continuité sociale sont à relier aux phénomènes religieux. Les travaux manquent, en pays casa, sur les pratiques religieuses actuelles : on lit surtout que l'animisme diola, qui serait aussi un totémisme, puisque les Diola croient que chaque humain à un double animal (Thomas, 1959 ; Diédhiou, 2004), s'est mêlé à une pratique catholique depuis la colonisation, sans concurrence (Foucher, 2005a). Peu de travaux interrogent la vitalité actuelle des pratiques religieuses anciennes, et on peut se demander si les bouleversements socio-économiques et environnementaux se doublent également d'une crise religieuse, dans un contexte où société, religion et tradition sont si inextricablement mêlés. Davidson (2009) remarque que l'espacement de plus en plus grand des rites centraux – comme l'initiation masculine – indique un recul des pratiques religieuses collectives en Guinée-Bissau, lequel peut être à l'origine de ruptures dans les institutions sociales. Rien ne permet de l'affirmer pour ce qui est du pays diola casa, même si, comme j'aurais l'occasion de le montrer, les grandes manifestations religieuses du culte des esprits se sont aussi partiellement taries depuis trois décennies (Chapitre II, partie II). Ayant rencontré l'une des dernières responsables d'*oussila*, le culte de la pluie, je me contenterai de livrer son témoignage quant au dynamisme actuel des pratiques religieuses anciennes (cf. Discussion).

×

Il apparait ainsi que les changements environnementaux globaux, en ce qu'ils ont eu des effets locaux visibles sur les écosystèmes, sur les agrosystèmes, sur les ressources agricoles et alimentaires, ont aussi eu des effets manifestes sur les institutions sociales diola. Dans le champ académique, certains travaux ont montré qu'on assistait là à des crises enchâssées, quand d'autres ont insisté sur le temps des phénomènes, et leur historicité. De façon schématique, trois types de lectures des phénomènes environnementaux et anthropologiques se sont succédé :

- D'abord, avec les premiers travaux des années 1960, une lecture qui, sans en faire un projet politique ou scientifique, a renforcé le fixisme des institutions en mettant

l'emphase sur les traditions, la religion et parfois l' « archaïsme » (Pélissier, 1966) des sociétés.

- Ensuite, avec le paradigme des changements environnementaux globaux, les approches insiste sur la nouveauté et l'urgence des bouleversements, ce qui participe à faire de la Basse-Casamance un laboratoire pour l'étude de ces changements, qui adviennent en même temps qu'ils sont décrits. Ce paradigme alimente une vision crisique des interactions entre les sociétés et les environnements et la recherche de solutions, économiques et politiques.
- Enfin, des travaux plus récents ont remis en question cette perspective, insistant à nouveau sur le temps moyen des phénomènes et sur la complexité des évolutions des institutions sociales et des environnements. Leur apport principal réside notamment dans la meilleure prise en compte des discours et des pratiques locales, puisque les études sont davantage fondées sur les enquêtes ethnographiques et qualitatives. Elles remettent au centre de l'objet d'étude, comme ce travail souhaite le faire, les parcours de vie individuels et collectifs et les discours portés sur eux par les personnes.

Conclusion des parties I et II.

Nombreux sont les travaux qui concernent d'une part la Basse-Casamance en tant que région et, d'autre part, les Diola – plus spécifiquement les Diola casa. L'objectif de ces deux premières parties de la revue de littérature était de résumer les mouvements épistémologiques qui ont façonné ces travaux. De ce fait, j'espère avoir brossé à grand traits les représentations qui ont présidé aux élaborations sur la région et sur ces populations. Pour ce faire, j'ai procédé à des regroupements et à des découpages qui sont peut-être, en certains endroits, schématiques : il s'agissait avant tout de recréer des points d'amer dans une production scientifique dense, pour mieux ancrer l'apport de ce travail.

L'objectif de cette thèse est d'interroger à nouveau les changements environnementaux en Basse-Casamance, en réintégrant le point de vue local. Si j'ai insisté sur les différents paradigmes et regards portés sur cet espace jusqu'ici, c'est pour mieux assumer ce prisme nouveau : comment les personnes concernées se représentent-elles cette « crise » environnementale et politique ? La déprise rurale qui semble partout agir ? L'objectif est de décrire, d'expliquer et de cartographier les paysages des riziculteurs et rizicultrices diola dans deux villages du pays diola ajamat. Ce travail propose donc d'analyser la perspective locale en matière de trajectoires paysagères, qui n'a pas encore fait l'objet d'une analyse approfondie : comment les personnes qui les vivent au quotidien se représentent-elles les changements paysagers ? Comment les expliquent-elles ? Comment interagissent-elles vis-à-vis de ces

changements ? Ces changements les font-ils parler et/ou agir et si oui, qu'en disent-elles et qu'en font-elles ?

L'approche choisie consiste à remettre le terme de *paysage* – ou *trajectoires paysagères*, si l'on s'intéresse à leur caractère fondamentalement dynamique – au cœur de l'analyse, car la richesse de ce concept permet une lecture inédite des interactions entre les sociétés et les espaces en contexte diola. S'appuyant sur une double perspective géographique et anthropologique, cette approche paysagère s'intéresse au regard interne, local, qui est porté sur les ruptures et les continuités socio-économiques et environnementales. Il nous faut donc faire un détour par l'histoire propre de ces concepts (*paysages, environnements, etc.*), afin d'établir comment ce travail se positionne vis-à-vis de ceux-ci.

Partie III. Cadre théorique et critique : la notion de paysage

La géographie est riche d'un immense lexique spatial ; elle est riche également d'un peu plus d'un siècle d'existence universitaire, qui, loin de figer le sens des concepts, a participé au foisonnement des acceptions et des écoles de pensée. Un certain nombre de ces concepts sont partagés par l'anthropologie, qui leur a donné d'autres sens. Si d'abord, les paysages, les milieux, et les environnements ont été des concepts destinés à évoquer des structures matérielles d'organisation et d'analyse de l'espace, leur sens a ensuite évolué, dans les années 1960, pour englober également les rapports sensibles qu'un individu, ou un groupe, entretient avec les espaces, les lieux et les territoires. L'anthropologie s'est saisie du paysage à ce moment-là, pour en faire une construction culturelle et située, qui renseigne sur le rapport au monde des groupes sociaux. Les approches relationnelles du paysage, qui allient souvent géographie culturelle, géographie des environnements, philosophie et anthropologie aboutissent alors, dans un troisième temps, à établir le paysage comme une relation, c'est-à-dire à la fois comme un lien et un discours sur le monde, porté par un individu ou un groupe. Une question centrale persiste, qui est à l'œuvre dans ce travail : peut-il y avoir des paysages en dehors du contexte socio-historique situé de l'émergence de ce concept ? Pour le dire autrement, les sociétés non naturalistes, et sans tradition picturale ont-elles des paysages ? Quelle définition du paysage doit-on retenir, pour l'appliquer au contexte diola casa de cette étude ?

1. Milieux, environnements et paysages : explorer la profusion conceptuelle

À ce stade, il importe de revenir sur plusieurs termes qui ont irrigué la pensée géographique, afin de préciser les sens qu'ils ont revêtu successivement depuis plus d'un siècle. Remonter la généalogie de ces différents concepts permet à la fois de les distinguer, mais aussi de comprendre en quoi l'utilisation de chacun ancre la réflexion dans une épistémologie particulière, qui exploite des méthodes géographiques différentes.

1.1 Des paysages aux milieux et jusqu'aux environnements

La géographie s'est construite sur la description des paysages, si l'on en croit l'une des explications fondatrices de la discipline, proposée par Paul Vidal de la Blache (1913), selon laquelle, la méthode propre de la géographie est celle de :

> *« (…) l'école de plein air, plus hygiénique et plus efficace que tout autre. Elle choisit d'avance ses textes, c'est-à-dire les paysages où se ramasse, dans une perspective plus facile à saisir, cet ensemble de traits caractéristiques qui gravent dans l'esprit du géographe l'idée de contrée. » (p.298)*

La même année, Max. Sorre écrivait, dans sa monographie consacrée aux Pyrénées : « *Toute la géographie est dans l'analyse du paysage.* » (Sorre, 1913).

Auparavant, et parmi les premiers géographes, on trouve des explorateurs et des voyageurs de toutes sortes qui déjà s'attachent à décrire ce qu'ils voient, à compiler les différentes formes terrestres, comme Alexandre Von Humboldt ou Elisée Reclus. Les dessins et descriptions paysagères intègrent rapidement une réflexion régionaliste sur les milieux – dont l'école de géographie française, formée à la fin du XIX^{e} siècle s'est faite spécialiste, à travers un corpus immense de monographies régionales. Tout se passe comme si le paysage était un point de vue sur un milieu, une image partielle et située de lui. Les deux termes ont un destin commun. Plus tard, dans les années 1970, la géographie s'est tournée vers l'étude de l'environnement, puis *des* environnements, plus récemment encore. Ce changement de vocabulaire traduit également un changement de point de vue, de paradigme et d'échelle.

À l'origine de son utilisation géographique, le milieu est d'abord pensé comme un milieu « naturel » ou « physique ». S'il fait l'objet de fines descriptions, ce n'est toutefois qu'au prisme de la société qui l'habite, contrairement aux travaux de géologie. La perspective est

« possibiliste » (Febvre, 1922) : le milieu intéresse en ce qu'il permet de comprendre des « *genres de vie* » (Vidal de la Blache, 1913), c'est-à-dire la manière dont les groupes humains s'organisent, s'alimentent, vivent dans un milieu donné. On parle alors de rapports possibilistes en ce que les relations qui se tissent entre sociétés et milieux sont toujours façonnées à la fois par les capacités du groupe et les caractéristiques du milieu. Il n'y a pas réellement de déterminisme géographique à l'œuvre dans la pensée des premiers géographes, mais déjà une pensée du système de relations entre les humains et leurs milieux. Cette notion de système est importante et prégnante, notamment parce que les premiers géographes sont proches des premiers penseurs de l'écologie. Vidal de la Blache comme Elisée Reclus connaissent les travaux de Friedrich Ratzel et d'Alexander Von Humboldt, lesquels les engagent dans des réflexions sur la diversité des milieux et de leurs fonctionnements biophysiques. Ils connaissent aussi ceux de Charles Darwin, et reprennent à leur compte la pensée évolutionniste (Darwin, 1859) et notamment les théories de la dynamique du système, de la coopération et de la solidarité (Pelletier, 2019). Ainsi, le géographe anarchiste Léon Metchnikoff écrit-il en 1889 :

> *« Nous sommes loin (…) de ce fatalisme géographique qu'on reproche souvent à la théorie déterministe du milieu dans l'histoire. Ce n'est point dans le milieu même, mais dans le rapport entre le milieu et l'aptitude de ses habitants à fournir volontairement la part de coopération et de solidarité imposée à chacun par la nature, qu'il faut chercher la raison d'être des institutions primordiales du peuple et de leurs transformations successives. Aussi, la valeur historique de tel ou tel milieu géographique – en supposant même qu'il soit physiquement immuable – peut-elle et doit-elle varier suivant la mesure où ses occupants possèdent ou acquièrent cette aptitude à la solidarité et à la coopération volontaire » (Metchnikoff, 1889, p.41)*

Friedrich Ratzel publie *Anthropogéographie* entre 1882 et 1891, une sorte de géographie universelle dans laquelle, à la diversité des milieux décrite, correspond une diversité des sociétés humaines, lesquelles auraient besoin d'un espace vital (*lebensraum*) qu'elles coorganiseraient en fonction des milieux. L'approche allemande du milieu, comme celle du paysage, est très tôt marquée par des ambitions politiques, voire idéologiques, qui associent les qualités d'un paysage et celles de sa population (Bollig et Bubenzer, 2009).

Dès lors, la mésologie (science des milieux) des géographes et des naturalistes se rapproche considérablement de l'*écologie*, un terme nouveau proposé en 1866 par un autre intellectuel allemand, Ernst Haeckel, définie comme la science des relations que les organismes entretiennent avec leurs milieux (Haeckel, 1866). Elisée Reclus, auteur d'une *Nouvelle Géographie universelle* (1876-1894) discute longuement les travaux de Haeckel et les idées de la pensée écologiste.

Néanmoins, et comme le rappelle Yves Lacoste (2005), la géographie – ou géographicité – de Reclus englobe bien davantage que l'étude des relations entre les sociétés et les milieux physiques, en ce qu'il prend également en compte : « *toutes les formes d'activités humaines, qu'elles soient classées par ailleurs comme économiques, sociales, culturelles, politiques, guerrières, religieuses, etc.* » (Lacoste, 2005). De là à considérer qu'il y a, en germes, les concepts et les méthodes de la *political ecology*, il n'y a qu'un pas (Bryant, 2015). Il faudra attendre la fin du XX^{e} siècle pour qu'une relecture des travaux de Reclus s'opère parmi les géographes, à la faveur d'un regain d'intérêt pour les théories anarchistes ; et les années 1970 pour que les questions écologiques et environnementales soient réellement politisées, à l'aune non pas de l'anarchisme, mais des théories marxistes et poststructuralistes (voir par exemple : Wolf, 1972 ; Watts, 2000 ; Blaikie et Brookfield, 1987). À ce moment-là, il ne s'agira plus, néanmoins, de parler de milieux, mais bien d'environnements ou encore de paysages culturels, d'espaces vécus.

La pensée du milieu en géographie est encore à l'œuvre chez Paul Pélissier quand il écrit, dans l'ouvrage déjà cité (1966) :

> *« (…) l'étude géographique de la Basse-Casamance ne peut être conduite à la même échelle que celle du reste du Sénégal. La diversité des conditions naturelles, le cloisonnement humain qu'elle a facilité, l'originalité de la civilisation rurale, exigent et justifient, en pays diola, une analyse plus fine, plus détaillée, que celle des populations établies dans un milieu plus homogène et anonyme, et chez lesquelles une organisation politique ancienne a assuré l'unification des structures, de la culture et des techniques. » (Pélissier, 1966, p.624).*

La question de la nature des liens entre les sociétés et les environnements est également centrale dans l'anthropologie au début du XX^{e} siècle. Marcel Mauss, dans son travail ethnographique sur les Inuits (1904) tisse des liens entre l'organisation sociale des Inuits et leur milieu écologique, sans en tirer d'interprétations déterministes. John Steward, quelques années après, s'intéresse aux relations d'adaptation des cultures à leurs milieux, à travers l'exemple du travail agricole de subsistance des Indiens Shoshone (1938). Steward accorde davantage d'importance au milieu, et notamment au travail du milieu, auquel s'adonnent les groupes étudiés, quand Mauss limite le rôle de celui-ci dans la compréhension des organisations sociales (Carpenter et Dove, 2008). Le travail de Clifford Geertz (1971) met en avant, dans la seconde moitié du XX^{e} siècle, l'imbrication du culturel dans le naturel, « *the infolding of setting and society* ». Son approche post-moderne et culturaliste le place dans une épistémologie alors particulièrement influente dans les années 1970-1980, qui envisage les sociétés comme des textes à déchiffrer, composés de « *tissu sémiotique symbolique* » (Bachmann-Medick, 2012, trad. C. Ollier). Notons simplement que, dès ses débuts,

l'anthropologie américaine adopte plutôt le terme de *paysage*, auquel elle donne peu ou prou la même définition qu'au *milieu* des géographes français (Bollig et Bubenzer, 2009). Le paysage continue à innerver les travaux d'anthropologie sociale, permettant le questionnement des liens entre lieux et identités sociales exprimées (Ingold, 1993, 2000 ; Jackson, 1994 ; Feld et Basso, 1996, entre autres). Le paysage est la notion centrale qui permet d'établir une « *anthropology of the sense of place* » (Carpenter et Dove, 2008, p.53). La *landscape anthropology* s'intéresse aux « *relations entre la manière d'imaginer un lieu et l'identité sociale* » (p.53) – et c'est cette perspective qui va permettre de sortir le paysage de son ethnocentrisme européen (Bollig et Bubenzer, 2009) (*infra*).

Parallèlement, ailleurs et dans d'autres disciplines, dans les années 1970, les *milieux* intéressent moins que l'*environnement*, terme qui connait un essor à la faveur de travaux de biologistes, qui mettent en avant les dégradations de l'environnement (par exemple le texte de Rachel Carson, *Silent Spring*, 1962), compris à l'échelle globale. L'environnement nait ainsi comme catégorie d'intervention publique, dans les pays du Nord et en France[32]. Sa définition, relativement floue, mais peut-être pas moins que celle de milieu, renvoie à la combinaison des éléments naturels (les forces physico-chimiques et biotiques) et socio-économiques qui façonnent les conditions de vie d'un individu, ou d'un groupe à différentes échelles spatiales (Veyret, 1999). C'est bien en termes d'échelle que la différence se fait avec le terme *milieu* : si la mésologie est une science de l'échelle régionale, les études environnementales accueillent une plus grande diversité d'analyses, partant de ce qui entoure ou environne un individu ou un groupe à petite comme à grande échelle. L'utilisation du singulier, dans un premier temps, insiste *de facto* sur la dimension planétaire de cet environnement, qui d'une certaine manière, gagne en généralité et perd en complexité. C'est ainsi que l'environnement, au sens planétaire, intègre le vocabulaire des chercheur·es en sciences expérimentales et en sciences humaines et sociales. Il renvoie aussi, dans ce contexte, à un nouvel ensemble lexical en train de naître, celui de *l'Anthropocène* (Crutzen, 2000 pour la première occurrence). Une ère géologique nouvelle informe un environnement nouveau, dont l'échelle d'analyse est nécessairement globale. « *On ne commence à parler d'environnement qu'au moment où, justement, il ne nous environne plus* » notent ainsi Latour et *al*. (1991) : les crises, les dégradations, remettent en question l'environnement comme creuset de la vie. Parallèlement, la « nature » revient aussi en force parce qu'elle est perçue comme en danger. Répondre à cette crise nécessite d'assoir « *un environnement, global et singulier* » (Latour *et al.,* 1991) auquel doit répondre une politique globale, mondiale de lutte contre la crise écologique : « *rien ne globalise davantage, rien n'unifie davantage que la nature*

[32] Dans une série de lois : loi du 10 juillet 1976 relative à la protection de la nature ; loi du 19 juillet 1976 concernant les installations classées pour la protection de l'environnement, première loi à utiliser le terme dans son titre ; sans oublier la promulgation d'un ministère de l'environnement, dès 1975.

et la politique » (Latour *et al.,* 1991). D'une certaine manière, l'environnement devient le paradigme essentiel de la *crise environnementale* : le terme est d'emblée moins neutre que celui de *milieu*, et, en épistémologie, il renvoie directement aux études sur les dégradations environnementales, sur les risques (en géographie), et à l'étude des catastrophes (en anthropologie) (Carpenter et Dove, 2008). En effet, le paradigme de la nature stable est remplacé par celui de la nature en crise – qui s'appelle donc environnement – lequel génère des « *disaster discourse* » (Carpenter et Dove, 2008). Ces discours de crise sont directement le résultat de l'institutionnalisation de l'environnement, dans le contexte d'une crise à gérer. On retrouve ici les deux paradigmes évoquées en première partie, qui ont servi d'assise aux productions scientifiques et aux interventions politiques en Basse-Casamance : celui des changements environnementaux globaux et celui de la pensée développementiste, centrée sur la sécurité alimentaire.

En anthropologie et en géographie de l'environnement, la question centrale est alors celle de la nature de cette « crise » : d'abord considérée comme une rupture grave et déstructurante avec la normale, elle est ensuite analysée comme un fondement des écosystèmes et des sociétés mais elle se détache pourtant des *événements, accidents* et autres *catastrophes* :

> *« On est donc bien obligé d'admettre que l'observateur (le scientifique armé des outils actuels) emploie, en parlant de crise, un terme qui présuppose la relation nature-société complexe dont il a été fait état plus haut. Cette interaction se traduirait par une déstabilisation de l'environnement ainsi que par un cortège de difficultés sociétales directement reliées aux processus reconstitués (perte de terres, crise de fertilité et de production alimentaire, par exemple). » (Bravard in Beck et al., 2006, p. 155)*

Pour le dire autrement, l'environnement est un nouvel angle de vue pris sur la question des relations entre sociétés et milieux, qui privilégie l'analyse des formes de dégradation que la « culture » imposerait à la « nature » : « *Le discours sous-jacent […] nous explique que les sociétés dégradent la nature et que, de ce fait celle-ci doit être sauvée des effets négatifs de la culture*. » (Carpenter et Dove, 2008, p.3, trad. C. Ollier). En Afrique de l'Ouest, comme on l'a dit plus haut, ce discours a surtout permis de valoriser l'usage et la gestion coloniale des ressources forestières, au détriment des usages locaux et autochtones, perçus comme irrationnels et causant des dégradations (Fairhead et Leach, 1995, 1996 ; Ballouche, 2005). C'est contre cette idée – dont les conséquences politiques et écologiques sont marquées – que se placent les études sur les savoirs locaux – *indigenous knowledge* – tant en géographie, qu'en biologie de la conservation et en anthropologie (Warren *et al.,* 1995 ; Collignon, 1996, 2005 ; Posey, 1996 ; Agrawal, 2002, 2009, entre autres). La *political ecology* appelle donc davantage à étudier les paysages, en tant que lieux de relations et de dominations, que les environnements (*infra*).

En effet, les deux décennies sèches qu'a connu le Sahel entre 1960 et 1980 ont été perçues et analysées comme une crise environnementale (Bravard, 2006), dans laquelle la nature affectait les sociétés, en les privant notamment des conditions nécessaires à leurs productions alimentaires. Là encore, cette crise justifiait de multiples interventions politiques dans les territoires touchés. Ainsi, la dichotomie entre nature et culture, telle qu'elle s'exprime dans le concept d'environnement, est un prétexte à des politiques de conservation de la nature ou de développement durable (Carpenter et Dove, 2008).

L'utilisation du pluriel – *les environnements* – intervient surtout pour souligner la diversité comme la complexité des processus ainsi que les échelles d'imbrications multiples des environnements, mises au jour par les études sur les écosystèmes et les écotones, mais aussi sur les biomes et les biorégions, ou régions bioclimatiques, et sur la biodiversité en générale[33]. En géographie, de nouveaux concepts apparaissent alors, qui vont dans le sens de fractionner les environnements selon leurs caractéristiques géographiques, biotiques et abiotiques, tout en soulignant l'importance des interactions entre les éléments humains et non-humains, comme le *géosystème* (Bertrand, 1978), le *socio-écosystème* (Lagadeuc et Chenorkian, 2012 ; Brondizio *et al.*, 2012, entre autres) ou encore *l'anthroposystème* (Muxart et Levêque, 2003 ; Armani, 2006, entre autres). On l'a vu, le paradigme des changements environnementaux globaux participe à ce glissement de l'environnement vers *les environnements*, puisqu'il s'agit alors de prendre en considération les effets de rétroaction du global au local. Les variations conceptuelles et les différentes approches tentent de réinterroger la place des groupes humains dans les environnements, à un moment où le « grand partage » (Latour, 1991) entre « nature » et « culture » est largement remis en question (Descola, 1986 ; Latour, 1991 ; Callon et Latour, 1991 ; Descola, 2005).

Ce rapide tour d'horizon des termes – utilisés en géographie et en anthropologie – et de leurs épistémologies a vocation à être affiné, pour comprendre comment les différentes acceptions du *paysage* ont façonné la pensée géographique et anthropologique. La multiplicité des écoles et des définitions a participé à la fois à la grande vitalité du concept et son insaisissabilité.

[33] qui devient elle aussi, dès 1992 et le sommet de la Terre de Rio de Janeiro, une catégorie d'intervention publique dans le cadre de la préservation des environnements.

1.2 Le paysage comme esthétique de la représentation, un concept historiquement et socialement situé

Le paysage serait simplement *« la portion visible de l'espace »* (Roger, 1997), de préférence représentée dans un processus artistique. L'intervention de l'art dans le paysage renvoie à la dimension esthétique de celui-ci, fondamentale dans la conception européo-occidentale du paysage : le terme vient de l'italien *paissagio*, qui renvoie d'abord à une pratique picturale. Au sein d'un tableau représentant une scène d'intérieur, une fenêtre est ouverte et laisse voir l'extérieur, ses composantes physiques et naturelles (Wieber, 2002). Par extension, le terme a fini par renvoyer à la représentation picturale d'une scène d'extérieur. Cette origine le place d'emblée du côté du spectacle, au sens de ce qui est vu ou observé pour en jouir : il procède d'un cadrage et d'une « métrise[34] » (Lavallée, 1993) de la « nature », c'est-à-dire, d'un regard analytique qui met en scène ce qu'il observe. De ce fait, le paysage est une pratique artistique d'analyse et de représentation, une « artialisation » (Roger, 1997). Pour certains auteurs (Berque, 1986, 1994 ; Roger, 1995), le paysage ne se départ jamais de son artialisation : c'est d'ailleurs ce qui le distingue du *pays*, considéré comme le « *degré zéro du paysage* » (Roger, 1997). Le paysage n'est accessible qu'aux artistes et spectateur·ices de l'art, à celles et ceux qui proposent une mise en forme (ou mise en art) de leurs perceptions, de façon à produire (ou reconnaitre) des spectacles (du latin *spectare*, regarder avec attention). D'un côté, il y aurait donc les *pays*, soient les choses vues, et de l'autres les *paysages*, choses esthétisées, cadrées. C'est le sens de l'esthétique, ou la quête de la beauté, des artistes, qui leur rend possible l'accès aux paysages. Dans une anecdote célèbre (*in* Roger, 1997), le peintre Henri Cueco raconte une conversation avec son voisin, un agriculteur, auquel il exprime combien il trouve *beau* le paysage de son champ. Ce dernier est surpris et rejette cet adjectif, évoquant plutôt l'expérience qu'il fait quotidiennement de cet espace, de quoi il est composé, les fonctions des différents éléments. Ainsi donc, impossible pour les deux de s'entendre sur la définition de la beauté paysagère : leurs expériences d'une même portion visible de l'espace étant bien trop différentes. De là, émerge cette idée que le paysage est un objet d'artistes, à l'inverse des pays, avec lesquels composent les non-artistes, les profanes.

Cette définition culturaliste du paysage, qui s'appuie sur les origines picturales du terme, admet que *« l'on ne voit un paysage réel que parce que l'on a appris à regarder un paysage dépeint »* (Descola, 2013). Autrement dit, la perception est inséparable de la représentation : on ne perçoit que ce qu'on reconnait, grâce à l'éducation du regard qui est toujours un regard

[34] Par ce terme de « métrise », Alain Lavallée souligne à la fois la volonté de cadrage artistique, la maîtrise et la démarche scientifique de la mesure, de la quantification ; deux dynamiques conjointement à l'œuvre dans la production du paysage.

préalablement informé. Rien de l'espace ne peut être perçu en soi, tout est toujours reconnu (Schama, 1999). Le schème perceptif n'a pas d'existence en dehors d'un processus de représentation :

> *« Qui n'a pas, stockée dans ses fichiers mentaux, l'image stéréotypée (ou le modèle) du paysage-tableau (la représentation du paysage) et ne possède pas la capacité qui en résulte de "glisser" le concept dans la perception d'un morceau d'espace, ne paysage pas, à proprement parler. » (Lenclud, 2013)*

Il s'agit donc de comprendre le paysage comme un perçu-représenté, les deux opérations étant indissociables. Ce perçu-représenté est informé par la fréquentation de l'art pictural, qui a le premier encodé les paysages. Le paysage résulte d'une esthétique de la représentation (l' « artialisation » d'Alain Roger), autant qu'il résulte des représentations esthétiques (les tableaux de paysage). Cette définition exclut un certain nombre de personnes et de groupes de l'accès aux paysages : l'anecdote de Cueco induit que le paysage n'existe pas chez les personnes non éduquées à l'art pictural. Le paysage n'existe alors pas non plus dans les groupes qui n'ont pas de tradition picturale. De ce fait, il devient impossible, et même absurde, de s'intéresser à la question des paysages relativement à certains groupes socio-culturels (*infra*).

1.3 Le paysage des géographes : analyse paysagère et structure de l'espace

Avant même d'en venir à cette question anthropologique, qui est centrale dans ce travail, rappelons comment les géographes ont traité la question des paysages, pour montrer qu'elle diffère d'abord amplement de la perspective culturaliste, évoquée ci-dessus, mais qu'elle pose tout autant problème. Dans la mésologie, le paysage occupe une place particulière : c'est un ensemble fonctionnel et une réalité matérielle visible qui permet d'accéder à la fois aux caractéristiques des milieux physiques mais aussi aux interactions qu'entretiennent avec eux les sociétés. On retrouve une définition similaire chez les historien·nes qui, à la manière de Braudel, font une géohistoire des lieux et des populations (Braudel, 1978). Dans les deux domaines, artistique comme géographique, l'existence du paysage est due à une succession de plans, à une largeur (ou cadrage, qui prend l'ampleur du champ de vision) et à une profondeur (une perspective, qui cache une partie des éléments). Le paysage est donc, aux origines et pour quelques temps au moins en géographie, un mode d'organisation spatiale, perceptible depuis un point de vue. Pour les premiers géographes français, l'analyse paysagère est une méthode, qui s'exprime dans le croquis de paysage (Courtot, 2020), tel que le pratique Vidal de la Blache par

exemple. Il convient d'observer cette portion visible de l'espace et d'en distinguer des structures, qui témoignent à la fois de réalités biophysiques et d'aménagements humains (fig.21).

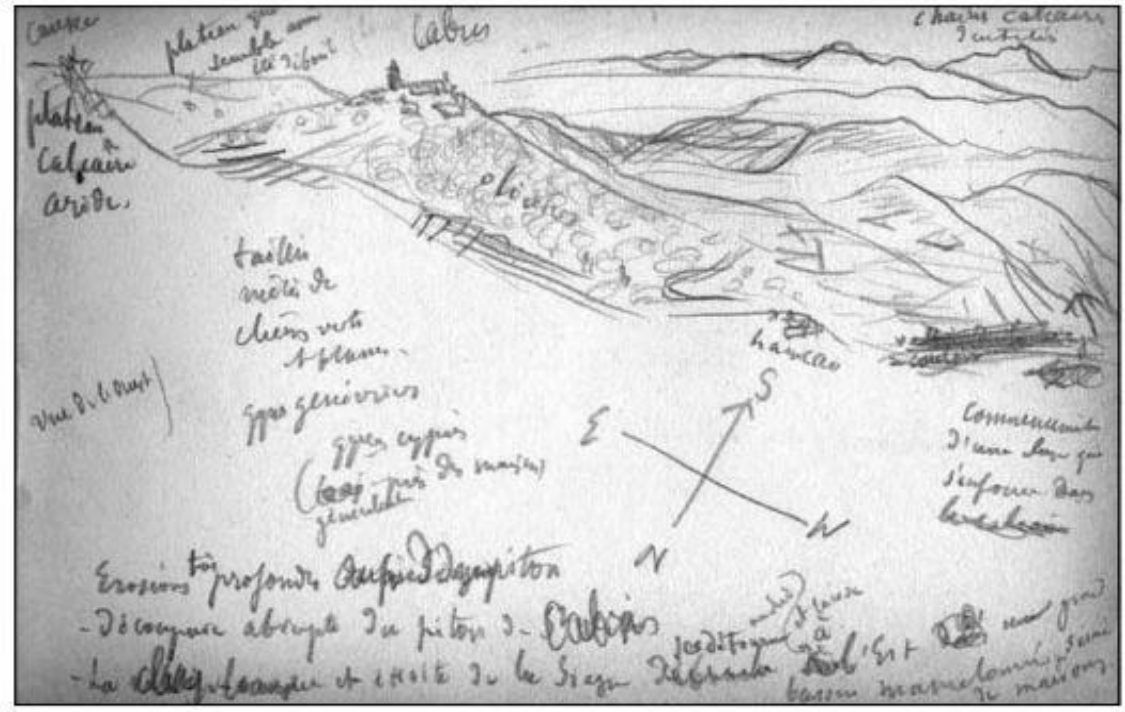


Figure 21. Exemple d'un croquis de paysage de Paul Vidal de la Blache (reproduit dans Courtot, 2020), intitulé « Le front des préalpes de Grasse, à l'ouest de Cabris », v.1907.

Par la suite, cette pratique du dessin se développe, inséparable de celle de la cartographie. Emmanuel de Martonne l'améliore encore à travers ses blocs-diagrammes (fig.22), ajoutant une nouvelle dimension au paysage : celui-ci n'est plus seulement analysé depuis un point de vue horizontal, il peut s'affranchir de la surface terrestre en se présentant par l'angle oblique aérien.

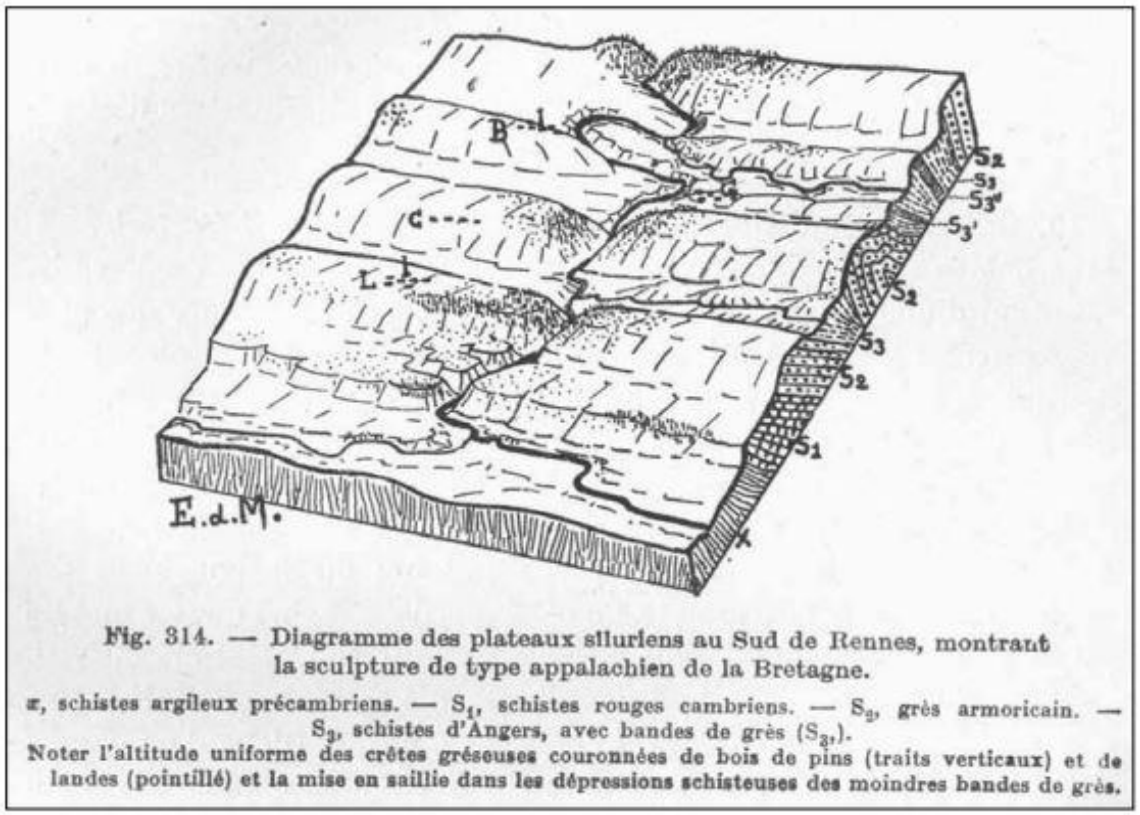


Fig. 314. — Diagramme des plateaux siluriens au Sud de Rennes, montrant la sculpture de type appalachien de la Bretagne.

x, schistes argileux précambriens. — S_1, schistes rouges cambriens. — S_2, grès armoricain. — S_3, schistes d'Angers, avec bandes de grès ($S_{3'}$).

Noter l'altitude uniforme des crêtes gréseuses couronnées de bois de pins (traits verticaux) et de landes (pointillé) et la mise en saillie dans les dépressions schisteuses des moindres bandes de grès.

Figure 22. Exemple de bloc-diagramme réalisé par Emmanuel de Martonne, 1956 (reproduit dans Courtot, 2010).

Le paysage est un outil conceptuel : moins qu'une succession d'éléments visibles composant l'espace, c'est une structure (ou un ensemble de structures). Le discours sur ce qu'est le paysage n'est pas uniquement de l'ordre de la description de ses éléments, mais aussi une manière de nommer, de classer, d'organiser l'espace. En cela, le paysage en géographie entretient des liens avec le paysage artistique présenté plus haut : à force de le regarder intensément, les géographes y trouvent des plans, des structures, une « métrise » (Lavallée, 1993). On pourrait faire un parallèle avec les classifications naturalistes : d'une certaine manière, le paysage est à l'espace ce que l'espèce est à une entité animale ou végétale : une manière de la classer, de la nommer, de comprendre la place qu'elle occupe dans le système vivant.

Ainsi, dans sa thèse sur « la dégradation des paysages de mangrove dans les pays des Rivières du Sud », Julien Andrieu (2008) prend position sur la notion de paysage :

> *« Un paysage est un espace de petite taille composé d'un certain nombre d'éléments. Les paysages sont également des éléments spatiaux et écologiques qui constituent une structure aux échelles inférieures. Par exemple, différents paysages agricoles contigus, l'agroforêt dans une trame agricole, les mosaïques de zones cultivées et de jachères, les petits hameaux*

> *villageois entourés de jardins, toujours dans une trame agricole…forment aux échelles régionales une grande zone agricole très peu boisée, qui apparaît homogène à l'échelle régionale. La structure des paysages constitue l'occupation des sols aux échelles régionales. » (p.25).*

Le parti pris d'Andrieu est celui que j'ai présenté ci-dessus : le paysage est une structure qui permet de parler de l'espace, du milieu ou d'un environnement, et de le comprendre. Cette structure est fondée sur la lecture d'éléments matériels, constituée d'écosystèmes, d'aménagements humains : elle s'observe et se mesure sur le terrain (elle est visible et métrique), et s'étudie à l'échelle régionale ou inférieure. Une telle définition renvoie à l'approche de l'écologie du paysage (Godron et Joly, 2008), qui définit des motifs (*patterns*) d'organisation du paysage, composé d'assemblages de formes fonctionnelles que sont les patchs, les corridors, les matrices, *etc.* Il s'agit là d'une approche structuraliste appliqué à l'espace.

Philippe Descola explique :

> *« (…) le paysage des géographes, notamment de l'école française (…) est moins constitué par le discours et le regard sur les lieux que par la trace que l'on peut déceler des activités humaines. En lui se combinent les déterminations physiques, les habitudes culturelles, les systèmes de production, les choix techniques. La distinction classique entre pays et paysage tend à s'atténuer ici, le second étant rabattu sur le premier. Dans cette conception, le paysage est une sorte de lieu de mémoire, non au sens d'un site commémorant un destin partagé, mais comme un endroit où se superposent les empreintes déposées au fil du temps par les modes d'usages de l'espace (…). » (2013, p.651-652)*

Les définitions du paysage ainsi présentées s'inscrivent, pour ce qui est de l'école de géographie française, dans une optique naturaliste, et pour ce qui est de l'histoire de l'art et de la géographie culturelle, dans une optique culturaliste (Daniels et Cosgrove, 1988). L'optique naturaliste consiste à penser le paysage comme un arrangement de structures et de traits qui opèrent dans l'espace et l'organise. Le paysage est une structure, au sens que le structuralisme lui donne : c'est un élément qui agit, de façon surplombante sur l'espace. L'optique culturaliste admet pour sa part que le paysage est organisé par les représentations culturelles de l'observateur, qui le perçoit et l'esthétise en fonction de ses propres traits, goûts, appétences, et d'affordances (Gibson, 1977), lesquelles procèdent de l'interaction entre les caractéristiques de l'espace et les capacités perceptives de l'individu. Dans cette seconde approche, le paysage est agi, acté, par l'observateur : ce sont les compétences de celui qui regarde qui organisent et esthétisent l'espace, et non pas des structures internes à ce dernier.

1.4. Paysage-matrice et paysage-empreinte[35]

Dans la citation (*supra*) de Philippe Descola, le paysage est présenté comme le réceptacle des empreintes géohistoriques qu'un groupe dépose, par son existence propre, sur l'espace. Cette image des empreintes cumulées a participé à construire le paysage comme un « palimpseste » (Pinchemel et Pinchemel, 1987), multidimensionnel. Géomorphologues et archéologues s'en saisissent aussi comme d'un concept permettant d'aborder le rapport au temps des sociétés passées et présentes. Le paysage revêt une épaisseur temporelle.

Ainsi, le paysage devient à la fois un ensemble de signes à interpréter (une empreinte) et la condition de l'existence de ces empreintes, c'est-à-dire, une matrice. On reprend ici deux termes proposés par Augustin Berque (1984), qui définissent le paysage comme une matérialité physique et un objet culturel. Il est en effet :

> *« (…) une empreinte, car il exprime une civilisation ; mais c'est aussi une matrice car il participe de schèmes de perception, de conception et d'actions – c'est-à-dire de la culture – qui canalisent en un certain sens la relation d'une société à l'espace et à la nature (…). » (p.33)*

Cette définition a l'immense intérêt de résoudre une dichotomie grandissante, qui procède aussi d'un certain moment épistémologique, dans les années 1970-1980, entre nature et culture, ou entre deux définitions du paysage. La première le considère comme le reliquat matériel des formes de l'espace et le second comme un corpus de représentations et de valeurs cognitives. Avec sa pensée de l'« écoumène » (Berque, 1994), Berque veut résoudre les tensions définitoires autour du concept de paysage (Chouquer, 2001). Ces tensions participent à en restreindre toujours plus le sens, à en faire un « *concept à bord francs* » (Chouquer, 2001), alors même que son intérêt, insiste Chouquer, procède de son flou sémantique.

Mais la pensée de Berque, si féconde en matière d'étude paysagère, s'inscrit dans un contexte socio-culturel largement rappelé : spécialiste du Japon, le géographe rappelle que le paysage, fait de multiples allers-retours entre l'individu et son milieu (les trajections), procède d'une « *pensée paysagère* ». Or, une société ne peut être paysagère que si (Berque, 1994) :

- le paysage y fait l'objet d'une réflexion
- un mot existe dans cette culture pour dire le paysage
- il existe des représentations picturales du paysage ;
- il existe des jardins d'agrément

[35] Expressions empruntées à A. Berque (1986).

- il existe enfin une littérature sur les aménités paysagères

L'ensemble de ces critères ne se retrouvent que dans les contextes ontologiques qualifiés par Descola de naturalistes. Le paysage ne serait, en l'état, pas un concept applicable à d'autres situations socio-culturelles.

2. Le paysage, une invention naturaliste

Le paysage nait donc d'abord comme courant pictural, à la Renaissance. Il s'appuie sur une conception naturaliste du monde dont la période connait les premières expressions. Il s'agit-là du naturalisme au sens de Descola, c'est-à-dire, d'une ontologie, d'une manière d'être au monde, fondée sur la distinction radicale de « l'homme » et de la nature. Dès lors, le paysage reste profondément marqué par cette naissance picturale et peine, en géographie et en anthropologie françaises en tout cas, à sortir de ce double carcan que sont le naturalisme et la tradition picturale.

2.1 Le paysage, emblème de la rupture entre nature et culture

C'est la naturalisation du monde, qui s'opère à la fin de la Renaissance, qui serait à l'origine de la construction paysagère de celui-ci (Ritter, 1963). En effet, la conception mécaniciste (ou copernicienne) du monde remplace la conception ptoléméenne, et les sociétés assoient un idéal de domination de la nature qui serait un prérequis à toute jouissance esthétique de celle-ci. Ainsi, la supériorité de la sphère culturelle sur le monde naturel rend possible l'esthétique paysagère. Ritter ne se réjouit pas de ce processus, mais il admet que ce « *désenchantement du monde* » (Descola, 2013) aura eu comme conséquence positive la naissance de l'esthétisation des paysages, manière de restaurer le lien perdu entre les sociétés et la nature. Tout se passe comme si sociétés et nature se réconciliaient à l'aune de l'esthétique paysagère, en dépit de l'irrémédiable domination des premières sur la seconde. L'invention de la perspective, c'est-à-dire de la mise à distance du monde extérieur à soi, est la condition de la naissance du paysage.

Pour Descola, l'esthétique paysagère en tant que genre pictural et en tant qu'analyse réflexive est moins la conséquence de « *l'autonomisation de la sphère non-humaine* » que sa condition (2013, p.658). La nature devient « *digne d'être observé[e] et décrit[e]* » (idem) pour elle-même dès le XV^{e} siècle, dans la tradition picturale bourguignonne et flamande, avec force détails, bien avant que les systèmes théoriques, physiques et mathématiques, élaborés au XVI^{e}

siècle, viennent asseoir l'ontologie naturaliste et « *accouche[r] de la période moderne* » (Descola, 2013, p.658). Quel que soit l'ordre causal existant entre esthétique paysagère et naturalisme, le paysage est alors compris comme un emblème de cette rupture entre la nature et la culture. Ainsi que le précise Gérard Lenclud (2013) :

> *« La culture occidentale (comme la culture japonaise ou chinoise) a élaboré une théorie du paysage, c'est-à-dire, une théorie du modèle visuel qui a eu pour point d'ancrage et lieu d'application exemplaire l'invention de la représentation picturale du paysage. Elle aurait codifié une certaine forme de regard dont le produit le plus achevé serait la sensibilité au paysage comme genre. Pour de nombreux auteurs, l'une des conditions – assurément pas la seule – de l'apparition du paysage-représentation picturale aurait été la tendance à désenchanter les représentations de l'espace. Afin que naisse, en Europe du Nord tout au moins, le paysage en tant qu'œuvre peinte, il aurait fallu que les éléments de l'espace représenté cessent d'être considérés comme des signes, renvoyant donc à autre chose qu'à eux, pour devenir des images pleinement signifiantes en elles-mêmes (…). »*

Si le paysage est un genre artistique issu du désenchantement naturaliste, il est effectivement un processus social et artistique historiquement et géographiquement situé (Berque, 1994, 1998). Si l'on souhaite conserver l'origine du terme, il devient absurde de vouloir parler de paysage en dehors de ce contexte-ci. Abondant dans ce sens, Claude Lévi-Strauss (*in* Lamaison et Cloarec, 1991), interroge : « *Peut-être fallait-il avoir perdu la « vraie » nature pour concevoir le paysage comme solution de remplacement ?* ». Cette rupture, ou cette perte, est bien l'apanage du naturalisme, qui distinguent radicalement la nature et la culture, au profit de l'exploitation (scientifique, extractiviste) de la première par la seconde. On retrouve ici l'idée centrale de Ritter, celle d'une extériorité radicale de l'observateur – du peintre – à la nature peinte – le paysage.

Il importe de noter que, dans ces approches, culturaliste et naturaliste, le paysage ne se résume jamais à un paysage naturel ou à un paysage culturel, il est toujours fondamentalement les deux à la fois (Bertrand, 1978 ; Melin, 2010). Ce qui change, c'est l'approche qui en est faite, selon que l'on insiste sur ses structures externes visibles, humaines et non-humaines ou sur les caractéristiques propres à l'observateur.

2.2 A une autre échelle : le paysage et la distanciation ?

Cette extériorisation de l'observateur vis-à-vis de l'objet observé n'est pas seulement de nature ontologique ou artistique, elle est aussi de nature sociale, culturelle. Elle est une distance : *« s'il est une notion étrangère aux habitants d'un lieu, c'est bien la notion de paysage*. » (Jean Cuisenier, cité par Lenclud, 2013). Le paysage est façonné par le regard d'un observateur distant : non seulement regarde-t-il au loin, le paysage étant d'abord dans l'horizon (Descola *in* Lamaison et Cloarec, 1991), mais il est en plus étranger au lieu qu'il observe. Cette distance relève d'une absence de familiarité, qui peut aussi être une étrangéité sociale ou culturelle. Ainsi, les habitant·es d'un lieu, celles et ceux qui en font l'expérience quotidienne, ne pourraient pas le transformer, par le regard, en paysage – on retrouve l'un des termes de l'anecdote de Cueco. L'historien gallois Raymond Williams explique ainsi : « *une terre qu'on travaille n'est presque jamais un paysage* » (Williams, 1973, cité par Lenclud, 2013) et ce, parce que le paysage nait préférablement de l'exercice conscient et conscientisé de l'observation, que réalise l'observateur étranger quand l'observateur familier réalisera, au sein de cet espace, d'autres tâches, comme le travailler, l'exploiter, le parcourir, *etc.* Pour celles et ceux qui font l'expérience quotidienne et laborieuse de l'espace, il conviendrait mieux, une fois encore, de parler de *pays*, que de *paysage*.

Cependant, l'usager·e quotidien de l'espace l'ordonne mentalement, lui affecte des représentations, l'embellit peut-être, l'adore ou le fuit, au gré du regard qu'il ou elle pose sur lui (Lenclud, 2013) : cela ne suffit pas, d'après cet auteur, à admettre que ce regard spécifique soit de l'ordre de la mise en paysage de l'espace. Pourquoi ce processus spécifique de mise en ordre, d'aménagement, de relation, ne serait-il pas une représentation qui, si il ne relève pas de l'artialisation, ne pourrait pas quand même être du côté de la mise en paysage ? Par ailleurs, si cet observateur a un regard informé, et évolue dans un contexte marqué par une tradition picturale, pourquoi ne pourrait-il pas, lui aussi reconnaitre dans son environnement quotidien un paysage ? Une telle définition revient à admettre que, dans le contexte de cette étude, le paysage est un objet de chercheur·e qui n'a pas d'existence réelle pour les personnes vivant dans les espaces étudiés. Le recours à cette notion entérinerait nécessairement la dichotomie entre les élaborations scientifiques portées sur un espace et les élaborations locales portées sur ce même espace.

Descola invite à considérer les différents éléments qui constituent l'espace pour un Indien Achuar comme résultant d'une distinction d'un autre ordre que la distinction paysagère :

> *« Il faut en outre distinguer ce qu'un regard de naturaliste ou de géographe pourrait percevoir comme étant des différences de paysage, différences qui sont elles-mêmes perçues culturellement par les Indiens, mais avec des critères d'un autre ordre. Ce sont des différences d'écosystèmes, mais qui ne*

sont pas conçues comme des paysages différents. » (Descola in Lamaison et Cloarec, 1991)

En effet, pour de nombreux·ses auteur·es, l'absence d'éléments permettant d'affirmer que ces différences de conception de l'espace s'appuient sur des représentations (au sens pictural, de représentations *in visu*) *et* sur une extériorité de l'observateur ou de la nature, empêche radicalement de concevoir un paysage en dehors du contexte historiquement situé de l'Europe occidentale et des traditions picturales orientales. De ce fait, le lieu de la naissance du paysage – la peinture – continue à agir sur la notion : il parait alors parfaitement ethnocentriste de vouloir l'utiliser dans tout autre contexte. Pour utiliser la notion de paysage dans l'étude de sociétés autres que celles mentionnées plus haut, il faudrait, d'une part, considérer des représentations autres que picturales ou artistiques, et, d'autre part, considérer qu'il puisse y avoir des observateurs intérieurs aux paysages. Que resterait-il, alors de ce qui a, jusque-là, constitué cette notion si féconde, et en même temps si vaste ? On le verra dans un troisième temps, dédié aux approches relationnelles du paysage, avant un rapide détour par des analyses qui ont accepté de se départir partiellement des caractéristiques historiques du paysage, pour les appliquer à d'autres groupes sociaux. Les approches suivantes ont été centrales dans la construction de ce travail, car elles ont permis d'élargir l'acception classique du paysage, qui est à ce stade coincé, semble-t-il, entre une approche culturaliste historiquement et socialement située et une approche structuraliste qui le réduit à un outil académique.

2.3 Peut-on parler de paysage dans les contextes ontologiques non naturalistes ?

Dans une discussion que j'ai déjà citée (Lamaison et Cloarec, 1991), différent·es auteur·es, tous et toutes anthropologues, se demandent si « *les sociétés exotiques ont des paysages* ». Il s'agirait en effet, dans le cadre de ce travail, d'une question à résoudre avant toute chose. Il apparait très clairement dans cette discussion que, si les réponses varient autant, c'est parce que les auteur·es ne définissent pas le paysage de la même manière. J'ai déjà reproduit les réponses que font Descola et Lévi-Strauss à cette question. Parallèlement, d'autres auteur·es admettent que certains éléments observés chez des groupes sans tradition picturale ni naturaliste renvoient pourtant à une réflexivité paysagère.

Ainsi, Barbara Glowczewski-Barker (*in* Lamaison et Cloarec, 1991) admet que les Aborigènes avec lesquel·les elle travaille ont une appréciation esthétique de l'espace, et que leur art pictural – notamment corporel, mais pas exclusivement – est voué à représenter les composantes environnementales, dans ce qu'elles entretiennent comme liens avec le corps d'un

individu ou le corps social. Les paysages sont, pour ces populations, la matérialisation de la mémoire des ancêtres (Strehlow, 1968), ce qui incite l'auteur à parler de « *totemic landscapes* » : en termes purement ontologiques, le paysage sort du naturalisme, au profit d'une redéfinition.

Ainsi le paysage est, en ce sens, un espace rêvé, parcouru, fait d'itinéraire, selon une vision topologique, toponymique mais aussi esthétique. Michel Izard (*in* Lamaison et Cloarec, 1991), au sujet des Mossi et des Samo du Burkina Faso, admet qu'ils et elles procèdent à un marquage de l'espace et au respect d'un « *certain nombre de règles liées à l'organisation symbolique de l'espace* », pour « *aboutir à un système de repérage topographique (…) extrêmement rich*e. » De la même façon, Bernard Saladin d'Anglure (*in* Lamaison et Cloarec, 1991), aborde les marquages spatiaux des Inuits, qui sont à la fois des points d'amer à l'horizon et des postes d'observatoire – le kern – et qui font l'objet d'une mise en art, garante du caractère paysager de leur appropriation de l'espace.

On peut multiplier à l'envi les exemples. Elizabeth Colson (1997) a bien montré comment un paysage est fabriqué et articulé, collectivement, autour des rituels qui lient ensemble la mémoire collective. Pour le dire autrement, dans le contexte sud-africain qu'elle étudie, l'auteure admet que le paysage est constitué d'un corpus de rituels qui exprime la mémoire du groupe et la réactualise perpétuellement. La notion de paysage est ainsi élargie à des groupes qui sont pourtant étrangers, historiquement, à la tradition picturale italienne ou flamande mentionnée plus haut. La représentation de l'espace à l'œuvre peut s'affranchir carrément de la référence à l'art : les représentations sont d'un autre ordre, comme de l'ordre du rêve, de la mémoire, ou de la signification toponymique (Collignon, 1996, 2005 ; Pérez, 2013).

Mais parle-t-on toujours de paysage ? Etablir qu'il y a des formes de relation – au double sens de lien et de discours – entres des individus et des environnements permet-il de continuer à parler de paysage, ou bien a-t-on alors tellement vidé le concept de son sens originel, qu'il vaut mieux admettre que l'on parle d'autre chose ? Les approches topologiques de l'espace, en géographie, ont largement participé à rétablir l'analyse des relations des individus et des sociétés aux espaces (Rose et Wylie, 2006), au profit d'une lecture relationnelle du paysage. Pour Bollig et Bubenzer (2009), il s'agit de l'émergence d'une acception « mentaliste » des paysages, qui s'affranchit de l'origine naturaliste de celui-ci.

3. Les approches relationnelles

D’une certaine manière, on peut dire que l’approche culturaliste du paysage comme esthétique est déjà une approche relationnelle, et que le nom de cette relation est « l’artialisation » (Roger, 1997). Cette esthétique ne se construit que dans des allers-retours entre le regard et l’espace, dont l’apogée de la relation, sa manifestation matérielle, est le tableau. Par approche relationnelle, on entend néanmoins l’ensemble des réflexions, émanant principalement de la géographie culturelle et de l’anthropologie, qui ont tenté de sortir le paysage de son sens premier, trop restreint, trop situé (Sgard, 2011). N’était-ce pas là une démarche pour la géographie, elle qui est la science de « *l’œuvre paysagique de l’homme sur le globe* » (Deffontaines, 1948) ? Ces réflexions me paraissent extrêmement fécondes, même si elles ne sont pas sans écueil. Elles ont notamment pris le risque de diluer le paysage dans une vaste définition phénoménologique sans plus de prises avec les réalités matérielles. Elles nous font, en tant que géographe, également prendre le risque de nous couper de toute réflexion spatiale et spatialisée. Tout en restant attentive à ces écueils éventuels, cette étude s’inscrit dans cette approche, de façon à proposer une nouvelle lecture des paysages bas-casamançais, mais aussi de formaliser une autre manière de considérer les paysages sur le plan épistémologique, résolument ancrée dans la confrontation de plusieurs visions du monde. De cette confrontation émerge non seulement la possibilité de préciser ce qui fait paysage, mais aussi de resituer les sciences du paysage dans une approche postcoloniale (partie IV).

Comme le mentionne Descola : « *De fait, une fois que le schème visuel d’un site a été propagé dans des images, il devient très difficile de le figurer (et de se le figurer) autrement* » (Descola, 2013, p.651). Or, le schème visuel qui prédomine, en Basse-Casamance, est celui que les chercheur·es ont proposé, depuis les années 1960-1980, et il est caractéristique de la période : le spectre de la « mort » du paysage (Dagognet *et al*., 1982) ou de sa « crise » (Mondada *et al.*, 1992) plane, dans un contexte de dégradations majeures des environnements (Sgard, 2011). Le retour à une lecture autochtone des dynamiques environnementales doit ainsi permettre de proposer de nouveaux schèmes, visuels ou non, et aussi d’élargir la notion de paysage à d’autres contextes socio-environnementaux.

3.1 Le paysage comme phénoménologie : interaction entre individus et espaces perçus-représentés

Fermement opposée à l'idée que le paysage serait un support pour le regard, ou un simple cadrage géométrique d'une réalité physique, l'école phénoménologique du paysage le considère davantage comme l'expression d'une expérience sensible de l'espace.

C'est cette dimension du paysage qu'ont explorée les anthropologues travaillant sur les relations entre identités sociales et perceptions des lieux (Ingold, 1993 ; 2000, 2011, 2016 ; Bloch, 1995 ; Frake, 1996 ; Feld et Basso, 1996 ; Basso, 1988, 1996, entre autres). S'appuyant principalement sur les théories de la perception développées par Merleau-Ponty, mais aussi Gibson (1986), ces auteur·es élargissent le paysage à des perceptions autres que visuelles, mais aussi aux représentations au sens large, aux affects, aux émotions. Dans cette perspective, l'anthropologie développe une lecture de la notion de « *sense of place* », analysée comme un construit collectif alimentant l'identité sociale des individus. Elle s'intéresse notamment aux phénomènes d'enracinement (« *rootedness* ») comme élément central de l'appropriation spatiale collective et des enjeux de pouvoirs induits (Dove et Carpenter, 2008).

Chez les géographes, cette approche se retrouve principalement chez Armand Frémont, auteur du concept d' « *espace vécu* » (Frémont, 1974, 1976), qu'il oppose directement à l' *espace perçu*. L'espace devient un espace sensible, construit par des émotions, des ressentis, des valeurs. Frémont n'utilise pas le concept de paysage, et pourtant, sa réflexion en est proche : non seulement réfléchit-il à l'échelle régionale, au sens ancien que l'école de géographie française et l'analyse paysagère lui donne, mais aussi son analyse se fonde-t-elle sur le rapport entre le perçu et le vécu. De plus, sa réflexion n'est pas étrangère à la dimension affective ou esthétique que les « *espaces mentaux* » peuvent revêtir. La notion n'est pas, à l'époque, sans inquiéter : la nécessaire ouverture aux sciences humaines et sociales voisines et le sacrifice de l'espace comme support matériel, sont deux tendances qui alarment les géographes. Pourtant, Frémont plaide en faveur d'une ouverture interdisciplinaire, d'un renouvellement des méthodes de la géographie, et enfin, d'un engagement politique de la discipline, au nom d'une *« prise de conscience des aliénations, des combats et des espoirs de nos contemporains* » (1974, p.236). Parce qu'elle réintègre la question des vécus dans la géographie, la notion d'*espace vécu*, ou encore les approches phénoménologiques des paysages, sont des moyens de repenser les rapports de pouvoir qui se jouent à l'échelle des individus et de leurs corps.

Chez certain·es historien·nes, la poétique de l'espace (selon les termes de G. Bachelard, 1957[36]) permet notamment une autre histoire du sensible, qui n'est pas forcément enraciné dans le visible. Ainsi, dans deux ouvrages majeurs (1994, 2008), Alain Corbin s'emploie-t-il à faire

[36] Dans cet ouvrage, Bachelard n'évoque pas le *paysage*, mais se propose de faire une lecture phénoménologique des *images*, terme générique qui renvoie à un ensemble d'éléments perçus ou lus (un texte, un poème).

une histoire des sens qui n'est pas sans faire appel à l'objet paysage. Le paysage peut ainsi être sonore, comme l'ont montré aussi des géographes (Ernwein et Sgard, 2012), tout autant qu'olfactif, tactile.

Dans cette approche qui emprunte beaucoup à la phénoménologie de Merleau-Ponty, le paysage :

> *« devient une nappe de stimuli éprouvés et de souvenirs remémorés, tantôt presqu'autonomes tant ils sont puissants, tantôt inextricablement mêlés dans l'évocation d'un lieu. » (Descola, 2013, p.653)*

Ainsi s'explique une remarquable profusion de termes nouveaux, plus faciles à forger en anglais à partir du suffixe *-scape* (Appadurai, 1990, 1996) : *soundscape, smellscape, touchscape* mais aussi *ethnoscape*. Loin de galvauder la notion de paysage, ces recherches originales participent à alimenter le concept. Le paysage devient un objet perceptible de façon polysensorielle : plus qu'un « *espace sous une regard* » (Brunet, Ferras et Thery, 1992), il est possible de l'appréhender à travers tous les sens (Wieber, 2002). Ce dernier auteur laisse de côté le toucher, car l'échelle spatiale du paysage, qui impliquerait une distance nécessaire, empêcherait de se saisir *stricto sensu* du paysage. A l'inverse, Ernwein et Sgard (2012), à l'issue d'une étude avec des personnes non-voyantes ou malvoyantes, réintègrent le toucher, et de façon plus générale la corporéité, dans la perception paysagère. De ce fait, celle-ci ne passe plus par la mise à distance nécessaire à l'observation (à la vue), mais se fonde sur un jeu d'allers-retours entre le corps de l'individu et la distance perceptive relative à chacun des sens engagé (MacPherson, 2007) : l'ouïe (Carpenter, 1973, entre autres ; Schafer, 2008, Panopoulos *et al.*, 2020) et l'odorat (Porteous, 1985 ; Xiao, 2018) renseignent, selon l'intensité des perceptions, sur le proche et le lointain, le toucher sur le très proche, *etc*. La dimension polysensorielle du paysage lui ajoute de nouvelles échelles spatiales, polarisées par le corps (Gibson, 1977, 1986 ; Ingold, 2000) de celui ou celle qui en fait l'expérience, « *par opposition au paysage panoramique* » (Ernwein et Sgard, 2012). Il s'agit de concevoir le paysage non plus uniquement comme une perception à bonne distance donnant lieu à des représentations individuelles, mais comme un « engagement » corporel (Berleant, 1991 ; Sansot, 1983 ; Ingold, 2000 ; Di Méo, 2009) dans le monde. Cet engagement du corps dans son entier renvoie à une expérience individuelle, unique et intime, dans laquelle le paysage n'est plus composé exclusivement de structures à déchiffrer (Gibson, 1986), mais de relations, d'émotions. A l'appui de certains travaux de psychologie sociale, Yves-François Le Lay propose par exemple le terme « *emotionscape* » (2021) : le mouvement et l'émotion sont autant de dimensions de l' « *être au monde* », expression courante de la *landscape anthropology*. Le paysage devient le processus (et non le résultat) par lequel l'individu imagine un monde en train de se faire, auquel il participe continuellement (Ingold, *in* Ingold et Janowski, 2016). Les perceptions polysensorielles organisant une compréhension de l'espace en plans, en registres, en rubriques,

en distances relatives (Ernwein et Sgard, 2012 ; Ingold, 2016), les représentations qui structurent l'espace à partir des perceptions du corps ne se limitent pas, *stricto sensu*, à ce qui environne, comme un tout informe, mais bien comme un système spatialisé d'échelles différentes. Le présupposé anthropologique de ces recherches sur les paysages est le suivant : pour aborder les schèmes perceptifs et les environnements, il est aussi pertinent de s'intéresser à d'autres sens que la vue, en ce qu'ils sont construits comme des moyens de rapport au monde, mais aussi en ce que les perceptions (sonores, tactiles) qui leur sont associées sont des paysages (Deleuze et Gattari, 2004, cité par Ingold, 2016).

Si ses approches rompent avec la nécessité de la représentation artistique dans la création d'un paysage, elles continuent d'interroger la notion de représentation : en effet, la définition du paysage tient aussi à l'élucidation de la relation qu'entretiennent la représentation et la perception. D'un côté, l'idée du paysage comme d'une représentation mentale préalable à toute perception (Schama, 1999) est insatisfaisante en ce qu'elle ne distingue pas, ou plus, *voir* et *imaginer* (Ingold, 2016) et donc elle ne distingue plus non plus la réalité matérielle de l'image que l'on s'en fait. Tout extérieur y est toujours un intérieur de la représentation. A l'inverse, la théorie des affordances[37] (Gibson, 1986), insiste sur le rôle des organes dans la découverte du monde : la rétine accroche les *prises* du monde, de sorte qu'il n'est de monde réel que le monde perçu via les matérialités corporelles. Contrairement aux représentations *in visu* du monde, le monde lui-même en tant que perçu est inépuisable : continuer à l'observer permet d'en découvrir d'autres caractéristiques, puisque ses prises sont stratifiées mais infinies (lecture de Gibson, 1979 par Ingold, 2016). Pour le dire grossièrement, il n'y a pour Schama que des représentations du monde, là où il n'y a pour Gibson, que des perceptions. *Où le paysage se situe-t-il*, pour reprendre la question de G. Lenclud (2013) ?

Eric Dardel, vingt ans avant Armand Frémont, substituait déjà la question de la perception-représentation à celle du vécu, expliquant ainsi :

> *« Toute autre chose qu'une juxtaposition de détails pittoresques, le paysage est un ensemble : une convergence, un moment vécu. » (Dardel, 2023, p.178 [1952]).*

[37] « *Affordances* » que l'on pourrait traduire, en français, par « prises » ou « invites ». *To afford* s'ignifiant offrir, permettre ou fournir, la théorie des affordances est celle des invitations ou des occasions matérielles d'interactions entre le corps d'un individu qui le perçoit et le monde (Luyat et Régia-Corte, 2009).

3.2 Au-delà des représentations

Pour compléter les approches représentationnelles, qui s'intéressent à la manière dont les personnes conscientisent leurs expériences phénoménales (Dretske, 1995 ; Tye, 1995), d'autres théories émergent au début des années 2000, dites « plus-que-représentationnelles » (Lorimer, 2005), qui, à l'instar de Tim Ingold (1993, 2000) ou Nigel Thrift (2004, 2007), réinjectent la question des pratiques corporelles et de leurs temporalités dans la cognition. Appliquées aux recherches sur les paysages, elles permettent de faire le lien, dans les constructions individuelles, entre représentations, « *réminiscences nostalgiques* », « *souvenirs rappelés à la mémoire* », « *pratiques* », « *stimulations sensorielles et prédispositions corporelles* », et « *récits* » (Barron, 2021, p.605, trad. C. Ollier). Ce courant emprunte à la fois à la géographie culturelle, dont est issu H. Lorimer ainsi que les chercheur·es de la très prolifique université de Bristol, et à l'anthropologie des sens, ainsi qu'aux sciences de la cognition. Pour Waterton (2018), il s'agit avant tout de considérer que les savoirs géographiques des individus sont davantage que strictement cognitifs, et que les individus doivent être considérés comme « *pensant et ressentant* ». De ce fait, le monde de chaque individu est un processus dynamique incluant « *des pratiques performatives, des habitudes, des affects et, c'est central, se compose d'assemblages humains et non-humains* » (Waterton, 2018, à l'appui de Muller, 2015, trad. C. Ollier).

Contre l'idée que le paysage pourrait être saisi en tant que chose vue, ou même en tant que système des représentations culturelles affectées à un espace, les approches plus-que-représentationnelles analysent les paysages en tant que processus fluides et animés, en constante advenue[38]. Ainsi, certain·es auteur·es utilisent, en anglais, le gérondif « *landscaping* » plutôt que le substantif « *landscape* » (Crouch, 2003 ; Wylie, 2006, 2013), pour insister sur l'ensemble des interactions entre les corps des individus et leurs environnements, qui créent perpétuellement des paysages, lesquels sont davantage des processus que des états de fait. En français, il faudrait parler de phénomènes qui *paysagent*, plutôt que des paysages. En effet, ces processus « *d'être-au-monde* » que sont les paysages successifs (Waterton, 2018) sont d'abord rendus possibles par la matérialité des corps individuels et leur cognition propre, qui cherchent à « *faire sens* » (Waterton, 2018) dans le monde à travers des actions et des interactions.

Ainsi, les paysages sont intimement liés à la question du mouvement (Ingold, 2011) – puisqu'ils sont des processus – mais aussi à celle des temporalités (Ingold, 1993) et de

[38] Il me semble que c'est avec ce terme, un peu étrange en français, que l'on pourrait traduire l'idée de Tim Ingold (*in* Ingold and Janowski, 2016, p.14) selon laquelle le paysage n'existe pas, il advient (« *it occurs* ») au terme d'une éclosion, d'un constant devenir (« *its own trajectory of becoming* »).

l'imagination (Ingold, *in* Ingold et Janowski, 2016). Ils sortent des cadres et des strictes topographies, à la faveur d'une géographie « hybride » (Whatmore, 2002) :

> *« En lieu et place des méthodes géométriques, qui représentent le monde comme une simple surface en deux dimensions, (…) les cartographies hybrides sont nécessairement topologiques, mettant l'accent sur la multiplicité des espace-temps générés dans et par les mouvements et les imbrications de rythmes hétérogènes. » (Whatmore, 2002, p.6, trad. C. Ollier).*

S'opposant à l'idée que le paysage serait le résultat de la construction culturelle de la nature et à l'idée que cette construction serait fixe, figée, s'exprimant dans une géographie – une topographie – toujours identique dans le temps, les auteur·es préfèrent une définition topologique du paysage, insistant sur sa multiplicité et sa dynamique temporelle. Ingold quant à lui définit le paysage à travers les concepts d'imagination et de mouvements (Ingold, 1993, 2016) : l'imagination est le processus à l'œuvre, contrairement à l'image, qui est figée. Ce processus s'exprime dans des rythmes, soit des tensions entre présence et absence. Ces tensions s'expriment dans la chair de l'individu :

> *« (…) percevoir, de la même façon qu'imaginer, c'est participer de l'intérieur à la perpétuelle advenue du monde. C'est rejoindre un monde dans lequel les choses adviennent plutôt qu'elles existent, et cette jonction se fait pour chacun en fonction des caractéristiques de sa propre advenue au monde. » (Ingold, in Ingold et Janowski, 2016, p.14, trad. C. Ollier)*

Ce dernier terme, celui d'advenue – ou de trajectoire –, est centrale dans les paysages plus-que-représentationnels : ils sont un mouvement, une succession de changements, qui engagent différemment la perception et les corps des individus dans le monde. Ou, pour reprendre les termes d'Ingold : « *imaginer est une façon créative de participer à l'auto-création perpétuelle du monde* » (*in* Ingold et Janowski, p15.)

De ce fait, en fonction de la nature de ce geste qu'est *imaginer*, le paysage peut prendre différent nom : Ingold suggère celui de *taskscape*, pour mentionner un arrangement d'activités systémiques qui paysagent un espace, de façon « *qualitative et hétérogène* » (Ingold, 1993, p.158). Le paysage est le résultat d'un *travail*, au sens le plus vaste. Les différentes temporalités de cet arrangement le métamorphosent continuellement, dans une tension entre mouvement et absence de mouvement. Ces trajectoires, Ingold (2013) les nomment aussi des lignes, qui sont moins des chemins paysagers, servant à guider les individus, que des incitations à former son propre arrangement de « *lignes de vie* ».

Par leur créativité, ces approches sont séduisantes : pourtant, on le voit, elles se heurtent aussi à plusieurs difficultés, d'ordre principalement méthodologique. En effet, en ce qui concernent les affects et les processus cognitifs, comment y accéder ? Approcher les paysages « *plus-que-représentationnels* » signifie-t-il être condamné·e à ne faire que des suppositions sur les processus cognitifs et infra-cognitifs à l'œuvre, sans pouvoir les interroger, puisque les interroger consisterait à les conscientiser, donc à les représenter (Waterton, 2018) ? De plus, si le paysage est un mouvement, une ligne de vie, peut-il toujours être compris à l'échelle collective, ou bien est-on condamné à n'analyser que des paysages individuels ? Quelles élaborations théoriques générales pourraient émerger de l'étude d'objets individuels et multiples ?

L'approche phénoménologique, ou relationnelle, prend le risque, d'après Descola, de ne devenir *« qu'une vague approche subjective de l'espace* » (Descola, 2013, p.656). Outre qu'elle confond éventuellement paysage, environnements, expérience des lieux, elle pose aussi une question méthodologique :

> *« Comment caractériser le paysage dont des anthropologues et des archéologues nous disent qu'il est, dans les sociétés sans écriture, produit par la pratique, entretenu par le parcours, cristallisé par la toponymie, vivifié par la mémoire, si ce paysage n'est pas objectivé d'une façon ou d'une autre par ceux qui le perçoivent ? » (Descola, 2013, p.661)*

Les travaux cités plus haut (2.3) permettent d'élucider la seconde partie de la question : le paysage est bien objectivé par les personnes qui le façonnent et le fréquentent. En revanche, la nature même de cette objectivation invite à penser d'autres méthodes d'accès aux paysages non-naturalistes et phénoménologiques. Le recours essentiel aux paroles et aux vécus des personnes concernées est le point central d'une redéfinition du paysage, pour en faire un concept opérant dans le contexte de l'étude (Ranger, 1997), militant pour que la recherche s'intéresse davantage à la vitalité des discours autochtones sur les paysages (Bollig et Bubenzer, 2009).

Gérard Chouquer propose de réintégrer de la « concrétude » (Chouquer, 2001), dans les études paysagères, afin de ne pas tomber dans le piège qui « *revient à proposer un fonctionnement du social sans aucun point fixe, notamment environnemental* », c'est-à-dire à oublier la matérialité de l'espace dans l'étude des paysages. Rose et Wylie, en géographes, ont mieux circonscrit le paysage plus-que-représentationnel, en rétablissant notamment sa matérialité : le paysage est « *la matérialité, dont la présence, en termes de texture et de topographie, exprime des mouvements, des synthèses, des sensibilités et des attachements dont il ne peut pas être coupé.* » (Rose et Wylie, 2006, p.479, trad. C. Ollier). Soucieux peut-être, de voir le paysage échapper à la géographie, devenu simple processus cognitif de rapport au monde, les auteurs lui rendent ainsi sa matérialité, laquelle exprime justement cette tension créative entre les êtres et le monde. De ce fait, le paysage

lui aussi, anime les individus[39]. La géographe Doreen Massey en appelle également à « *penser l'espace au prisme des relations, à le voir comme un produit des pratiques, des trajectoires et des interrelations* » (Massey, 2004, trad. C. Ollier). C'est à cet ensemble de relations de pratiques, de trajectoires temporelles et d'interrelations qu'on donne ici le sens de *paysage relationnel.*

Reste que ces approches – surtout celles qui émanent de l'anthropologie – ont peu fait cas des relations de pouvoirs qui animent les paysages. Le spectre du discours paysager colonial plane encore sur les paysages africains (Bollig et Bubenzer, 2009), rendant toujours plus difficile l'accès à la réalité paysagère des populations autochtones.

3.3 Décoloniser les paysages, politiser leur approche

Comment donner un sens politique – et une épaisseur historique – aux paysages, sans en faire de purs motifs représentants les relations de pouvoir (Chapitre I, partie I) ? La *political ecology* s'est, la première, penchée sur les rapports de domination qui président aux analyses des environnements, des écosystèmes et des paysages (Park, 1997 ; Keil *et al.*, 1998 ; Blaikie, 1985, 1999 ; Watts, 2000 ; Benjaminsen et Svarstad, 2009, entre autres). Ces études ont mis au jour les discours qui ordonnent, gèrent, dégradent ou abandonnent les environnements et les paysages, ainsi que leurs ambitions. Les discours sur les paysages, de ce point de vue, sont toujours performatifs : ils ont des effets paysagers, environnementaux, sociétaux.

La lecture que fait Peter Blaikie (1985) des processus érosifs à l'œuvre dans diverses régions du monde (et plus particulièrement dans les pays dits en voie de développement) est désormais bien connue : réinjectant des analyses politiques des questions foncières, des pratiques agricoles et des représentations de ces espaces qui prévalent en Occident, l'auteur montre que l'érosion est moins un phénomène naturel, éventuellement accéléré par un usage trop intensif des sols, qu'un discours environnemental politique voire idéologique. Dans le même sillage, John Peter Brosius (1999, 2010) et Arturo Escobar (1999, 2018) ont montré combien les épistémologies occidentales, mais aussi l'injonction au développement des pays des Suds, ont participé à créer de toutes pièces des représentations environnementales et paysagères sur lesquelles les institutions néocoloniales se sont installées. Ainsi, de nombreux travaux ont réinterrogé les points de vue locaux sur les paysages, notamment dans des contextes non-

[39] Le titre de l'article, « *Animating landscape* », laisse d'abord croire qu'il s'agirait d'animer le paysage. Il s'agit en fait de reconnaître comment le paysage, soit, la tension entre l'individu et le monde, s'exprime dans une matérialité qui anime, en retour, les individus.

européens (Fairhead et Leach, 1995, 1996 ; Diedhou et Mering, 2019 ; Demichellis *et al.*, 2020). Remettant en question le *discours* – au sens foucaldien du terme – produit par les analyses scientifiques européennes et occidentales antérieures, Fairhead et Leach expliquent :

> *« La "vérité" produite sur la savanisation et diffusée via la science et ses méthodes, la déduction et le langage, doit être considérée au sein de son économie politique propre : si elle émanait du régime colonial, elle n'était plus, aujourd'hui, réduite à lui. De ce fait, la certitude de l'existence de dégradations dans la région de Kissidougou [Guinée], et sa capacité à exclure toute lecture alternative des paysages permettent de considérer qu'il s'agit bien là d'un discours, au sens que Foucauld donne à ce terme. » (Fairhead et Leach, 1996, p.14, trad. C. Ollier).*

Ce discours scientifique est le fruit d'un discours colonial qui a largement infléchi les représentations externes des espaces colonisés – le « *colonial gaze* » (Haller, 2019a). Ce discours relève d'une « *in-scription* » (Fabian, 2014) des pouvoirs coloniaux dans les territoires colonisés. La photographie coloniale, la cartographie systématique, les relevés de végétation et de la toponymie locale sont autant de méthode alimentant un discours sur les paysages voué à légitimer l'administration coloniale (Hayes, 2000). Parallèlement, les paysages restaient mal connus et mal compris des colons : « *Les paysages africains ne pouva[nt] être lus selon les principes européens.* » (Bollig *in* Bollig et Bubenzer, 2009, p.22, trad. C. Ollier). Cette incompréhension à l'œuvre chez les colons a mené à la formulation d'appréciations esthétiques peu favorables aux paysages africains, perçus comme monotones, uniformes, plats et indéfinis (Harries, 1997). Fairhead et Leach (1995, 1996) montrent très bien l'ambivalence de cette posture coloniale qui mécomprend les paysages et leurs dynamiques tout en investissant massivement les moyens susceptibles de produire une connaissance exhaustive des espaces pour mieux les dominer. La faible estime des paysages rencontrés explique peut-être en partie la violence des pratiques coloniales envers les espaces et les populations.

De ce point de vue, décoloniser les paysages revient donc à tenter de s'affranchir du discours colonial dominant sur ces espaces (Fairhead et Leach, 1995 ; Haller, 2019a, 2019b), à mettre en place une méthodologie d'accès aux paysages fondée sur la parole autochtone (Ranger, 1997), à politiser l'analyse des trajectoires paysagères, en s'appuyant sur les apports de la *political ecology*, et à redonner aux paysages une dimension phénoménologique et matérielle, qui permet de les analyser à l'échelle individuelle et locale. Comme le rappellent Alexandre et Mering (2019) :

> *« Restituer ce que disent les populations sahéliennes et soudaniennes [des changements environnementaux globaux] pose des problèmes*

méthodologiques sur la façon dont sont administrées les enquêtes, les questions qui sont posées, sur la position de ceux qui les posent, puis sur le traitement de ces données de façon qualitative ou guidé par des approches quantitatives (…). »

L'approche par le point de vue émique, par l'histoire coloniale et ses effets sur les institutions locales, mais aussi par le foncier ou encore les pratiques traditionnelles et agricoles (*supra*), permet de comprendre les paysages comme des objets politiques et culturels, profondément relationnels, où s'expriment des « *systèmes de pensée* » (Liberski-Bagnoud, 2023) à toutes les échelles.

Conclusion de la partie III.

Si le paysage a recouvert des acceptions variées, en fonction des disciplines concernées, des contextes nationaux, et des moments épistémologiques, il est toujours permis d'en formuler une nouvelle définition, qui s'appuie sur cette profusion académique. Au regard des éléments mentionnés, on peut dès lors formuler ce qui est, dans ce travail, notre définition du paysage :

- Sensible aux approches relationnelles et phénoménologiques, j'admets que le paysage s'exprime d'abord dans une relation émotionnelle, corporelle, de pratiques et d'usages, que les individus entretiennent avec les espaces qu'ils fréquentent quotidiennement comme ponctuellement. Cette relation mouvante, dynamique, est de l'ordre du « *sense of place* » selon l'expression qui prévaut dans l'anthropologie du paysage depuis les années 1980 ;
- Cette relation est caractérisée par la nature de la fréquentation de l'espace en question, et par les temporalités propres aux activités, pratiques, usages et émotions des individus ;
- Cette relation est accessible via les représentations mentales que les personnes appliquent aux paysages : je peux y accéder en les écoutant. De ce fait, les paysages sont dans les discours : ils disent quelque chose de la façon dont les relations au monde sont pensées et vécues (cf. partie IV). J'admets aussi que cette relation se situe partiellement en-deçà de la cognition, et qu'elle n'est donc pas intégralement pensée, réfléchie et exprimée par les individus, donc pas intégralement accessible.
- Cette relation paysagère s'assoie sur des aspects matériels : elle n'est en rien pure phénoménologie. Les éléments matériels, de nature biotique et abiotique composent pleinement cette relation et suscitent des discours qui disent quelque chose du paysage.

Cette définition du paysage, à la croisée de la géographie culturelle de l'environnement et de l'anthropologie admet donc une méthode particulière : puisque l'objectif est de comprendre les

trajectoires paysagères diola depuis le point de vue local, il s'est agi de laisser une grande place à l'ethnographie. La partie IV, qui suit explore le cadre méthodologique de ce travail.

Partie IV. Cadre méthodologique : pour une ethno-géographique critique des paysages

Il s'agit à présent d'élucider le cadrage méthodologique qui préside aux méthodes mises en œuvre. Celui-ci permet de justifier, à l'aune des éléments présentés dans les trois premières parties, les choix méthodologiques de ce travail, à savoir, une attention particulière à la parole des personnes rencontrées, mais aussi à la place de la chercheuse et à la contextualisation historique et politique des propos et des situations. Ce protocole méthodologique s'est construit de façon progressive, à la double lecture des épistémologies critiques et des obstacles rencontrés sur le terrain. J'ai donc choisi, pour l'expliciter, de décrire quelques situations vécues sur place qui ont participé à façonner mes choix.

1. Collecter les paroles locales : une méthode décoloniale[40] ?

Si le paysage est un discours (Fairhead et Leach, 1995, 1996) aux effets performatifs sur les espaces et sur les populations, l'une des manières d'en prendre le contre-pied, dans une perspective décoloniale – c'est-à-dire qui souhaite se libérer des rapports de domination induits par la colonisation, qui continuent à s'exprimer dans le monde post-colonial – est de fonder l'analyse sur les discours des autochtones, en tant qu'ils et elles sont concerné·es au premier chef par les paysages et par leurs évolutions. Cette méthode s'appuie sur l'idée que la parole locale est

[40] Le terme renvoie ici aux recherches sur la « *decolonialidad* » menées par des chercheur·es issu·es des espaces latino-américains, comme Arturo Escobar (*infra*) et au sein du projet Modernité/Colonialité. Il s'agit principalement de contester le projet global de la modernité occidentale, qui, depuis les débuts de la colonisation, impose un cadre de pensée unique et systémique aux espaces, aux populations, et aux productions intellectuelles et scientifiques.

une donnée primordiale de la compréhension des environnements, alors même qu'elle a souvent été ignorée (Spivak, 1985), au prétexte qu'elle ne représentait pas une parole objective, ni une parole experte. Il s'agit ici de dépasser la seule question des savoirs autochtones, car l'ambition n'est pas d'analyser le bon ou le mauvais usage des espaces et des ressources, mais plutôt d'écouter et d'observer ce que *paysage* veut dire dans un contexte spatio-temporel donné. Ceci est d'autant plus nécessaire que, comme on l'a abordé plus haut, le paysage est un ensemble d'interrelations spatialisées, qui fait appel à des représentations mais aussi à des affects, des sens, des manières d'être au monde, à la fois individuelles et collectives. En tant que relation, le paysage peut aussi être l'objet – ou le sujet – d'un récit. La relation peut alors être entendue au sens de *narration* qui s'exprime dans les mots et dans les gestes.

1.1 Le paysage est un récit

L'affirmation de Tim Ingold (« *The landscape tells – or rather is – a story* », 1993) complexifie le lien organique entre paysage et récit : le paysage n'existe pas dans le récit, il est un récit (ou une *histoire*). Cette histoire est de l'ordre du souvenir. De ce fait, Ingold explique :

> *« Percevoir le paysage consiste donc à convoquer un souvenir, et se souvenir n'est pas tant affaire d'appeler à soi une image interne, qui serait disponible dans l'esprit, mais plutôt de s'engager, par la perception, dans un environnement lui-même enceint du passé. » (p. 152-153, trad. C. Ollier).*

Le souvenir n'est pas une image : les paysages ne suscitent pas des images internes pour les réactualiser. Percevoir un paysage, c'est davantage incarner un récit fait de temporalités multiples, qui appelle à la fois à l'engagement (à l'instant t, au présent) et au souvenir (l'engagement se fait dans un monde « *enceint du passé* »). C'est dans ces allers-retours temporels incarnés que se tisse une histoire, qui est celle de l'individu et de la temporalité de ses activités dans le monde. Les activités, les temporalités, les individus sont les actants (Latour et Callon, 1991) d'un récit du monde.

Cela signifie que les individus ne créent pas des paysages de façon isolée et autonome : Ingold utiliser le verbe anglais « *to dwell* », parfois traduit en français par « *habiter* », mais qui recoupe d'autres acceptions beaucoup moins évidentes : penser sans cesse à quelque chose, être hanté par, s'étendre, *etc.* Les paysages, en tant que récits, sont toujours des manières de se comprendre et de se dire dans le monde. Etymologiquement, *comprendere* (ou *comprehendere*) signifie en latin « saisir ensemble », « embrasser », « contenir » : j'entends ici *se comprendre dans le monde* au sens de *saisir ensemble* soi et le monde, ou *incorporer* soi dans le monde, c'est-

à-dire s'y inclure. Evidemment, on peut ajouter à ce sens propre un sens figuré plus courant : se comprendre dans le monde c'est aussi *se concevoir, se décoder, se savoir* dans le monde. De ce fait, le paysage en tant que récit dévoile ce qu'est le monde pour celui qui parle. Loin d'opposé le monde – sous-entendu réel – et l'univers des récits, Ingold précise qu'il n'existe pas de monde en-dehors de celui qui est raconté :

> *« Raconter une histoire ne consiste pas à broder une tapisserie représentant le monde, c'est plutôt une manière de guider l'attention de l'audience, ou des lecteurs, à travers lui. Une personne qui sait raconter est une personne qui, par ses capacités perceptives, se rend sensible à certaines informations propres à l'environnement en question, que d'autres, moins compétentes sur le plan perceptif, pourraient manquer. Celui qui raconte, en explicitant ainsi son savoir, dirige l'attention de son audience sur son propre chemin. » (p.153, trad. C. Ollier)*

Le récit paysager s'énonce donc d'abord *per se*, c'est une construction personnelle, pour l'individu comme pour le groupe – qui justifie de faire une anthropologie du « *sense of place* » (*supra*). Néanmoins, une histoire suppose des yeux pour la lire, ou des oreilles pour l'entendre. Elle se construit *pour l'extérieur* aussi : l'affirmation de l'identité est à la fois centrifuge (elle se tourne vers l'intérieur) et centripète (elle se construit par opposition à autre chose, vers l'extérieur). Ecouter un récit paysager, c'est donc comprendre ce qu'est le monde pour celui qui le raconte (Potteiger et Purrinton, 1998 ; Tambouckou *et al.*, 2008 ; Smith et Fiore, 2010, entre autres). Les études sur le paysage ont vécu le tournant narratif des sciences sociales, elles aussi :

> *« Le récit est une manière particulièrement centrale, pour les individus, de façonner leurs expériences de vie et leurs paysages tout en leur donnant sens. Les histoires relient entre eux l'expérience du temps, les événements, le vécu, la mémoire, et d'autres éléments moins tangibles, aux caractéristiques les plus tangibles des lieux. Parce que les histoires séquencent et configurent les expériences des lieux au sein de relations significatives, les récits abordent d'autres manières de connaître et d'explorer les paysages, qui ne sont pas habituellement reconnues dans les sources classiques, comme les cartes, les enquêtes, ou encore dans les préoccupations liées à l'esthétique paysagère. » (Potteiger et Purrinton, 1998, p.ix, trad. C.Ollier)*

Ce tournant narratif est le résultat de deux approches (Tambouckou *et al.*, 2008) : l'intérêt, après la seconde guerre mondiale pour les récits de vie, l'histoire et la sociologie à échelle individuelle ; et l'influence des philosophies structuralistes et poststructuralistes en sciences humaines et sociales, lesquelles s'emparent de Barthes (1977), Foucault (1969) ou Derrida (1968). Les récits

m'ont intéressée, comme autant de manière de se comprendre dans un monde qui ne m'a pas été spontanément accessible de l'intérieur : nul besoin de préciser que mon récit paysager de la Basse-Casamance Diola (Introduction) n'a eu, d'abord, que peu de prises avec ce qu'il est pour les personnes concernées. De cette dissonance est née l'idée que l'*écoute active* (Ollier, 2022) était la meilleure voie d'entrée dans les paysages, plutôt que la seule observation, qui m'aurait renvoyée, comme dit plus haut, à l'analyse paysagère classique (Chapitre II, partie I), et m'aurait confinée à produire un récit du monde possiblement différent de ceux des Diola. Ce travail s'attache donc à toutes formes de récits, dans une approche dite « *experienced-centred* » (Tambouckou *et al.,* 2008), prenant en compte la grande diversité des sujets de récits.

Comme le rappelle Roland Barthes (1966) :

> *« Innombrables sont les récits du monde. C'est d'abord une variété prodigieuse de genres, eux-mêmes distribués entre des substances différentes, comme si toute matière était bonne à l'homme pour lui confier ses récits : le récit peut être supporté par le langage articulé, oral ou écrit, par l'image, fixe ou mobile, par le geste et par le mélange ordonné de toutes ces substances (…). » (p.1).*

L'objectif méthodologique était donc de se rendre disponible pour entendre et voir ces récits (puisqu'ils sont aussi, comme le suggère Barthes, dans les gestes, entre autres). Je les ai parfois suscités, parfois seulement regarder jaillir. Dans tous les cas, il importait de leur donner une place en matière de compréhension du paysage, même si leurs statuts divergeaient. Cette valorisation des récits – y compris des plus banals – devait constituer un contrepied aux grands discours, et aux éventuels mythes, objets classiques de l'anthropologie, faisant parfois écran.

1.2 Petites histoires et grands discours

La méthode s'est donc organisée autour de deux pratiques principales : l'entretien semi-directif et l'écoute quotidienne, sans qu'elle ne repose sur un questionnement préalable. De la première, on a pu extraire des informations centrales, comparables entre elles, puisque la grille d'entretien a été la même en 2020, 2021 et 2022. Néanmoins, comme je l'ai écrit ailleurs, cette méthode m'a souvent donné l'impression de tordre la réalité : de nombreux·ses enquêté·es ne souhaitaient pas ou ne pouvaient pas répondre à certaines questions, d'autres semblaient sonder – par leurs interrogations – les réponses que j'attendais d'elles et d'eux pour mieux les formuler (Ollier, 2022). Rapidement, en 2020, j'ai eu l'impression d'avoir à faire à des discours, c'est-à-dire, à des récits construits pour se fondre dans le contexte d'énonciation (*infra*), dont

l'ambition était de me faire entendre ce que je voulais. Les récits et les paroles devenaient, dans ce contexte, des « *ensembles de signes* » porteurs d'un « *horizon* » (Ramognino, 2014) relativement explicite[41]. Face à cette situation, l'une des solutions abordée a été de faire mon auto-ethnographie (Chang, 2008 ; Ellis et Patti, 2014 ; Bell *et al.*,2020), c'est-à-dire de rendre compte clairement des situations difficiles et de mon rôle de chercheuse dans ces difficultés. Davantage que l'écriture de soi, pratiquée par la chercheuse, il s'agit de prendre acte de qui l'on est sur le terrain, auprès des enquêté·es et d'engager ainsi une analyse critique du travail anthropologique (Chang, 2008). Cette perspective ethnographique irrigue toute la réflexion méthodologique, comme j'aurai l'occasion de le montrer plus loin.

Ma posture de chercheuse était clairement comprise par les personnes enquêté·es qui ont – parfois – dit ce qu'ils et elles pensaient que je voulais entendre tout en refusant, à d'autres moments, de répondre à certaines questions. J'ai été prise par le sentiment d'être dans une impasse : il a fallu retourner sur le terrain en 2021 pour constater, par l'observation et l'écoute active (et silencieuse) que les choses n'étaient pas aussi simples qu'on me les avait décrites. Il me fallait insister pour comprendre, mais d'une autre manière – avec une autre méthode – que celle précédemment utilisée :

> *« Quand un interlocuteur est « hors-sujet », ou que ses réponses sont confuses, le chercheur tendra encore plus l'oreille. » (Olivier de Sardan, 1995, p.9).*

Les discours – et les silences, les refus – étaient progressivement remplacées, à mesure aussi que ma présence était mieux acceptée et que les amitiés grandissaient, par les petites histoires, celles qui font le quotidien, qui n'ont l'air de rien dire mais qui situent les individus dans des relations affectives, dans des pratiques, dans des paysages individuels. Cela n'a été possible que parce que ma présence a été plus intense au quotidien auprès des personnes, et aussi parce que mon Diola s'est progressivement amélioré. Cela n'a été possible que parce que j'ai pris part aux activités agricoles et aux activités quotidiennes, ce qui a participé à m'identifier comme une personne intéressée, impliquée et travailleuse, cette dernière dimension étant indispensable. Comme l'a déjà montré J. Davidson (2009), *« l'éthique laborieuse* » des Diola est un fondement

[41] N'étant pas spécialiste de linguistique ni de l'analyse des discours, je me contenterai ici de cette distinction. Autrement dit, j'entends *discours* au sens de récit porteur d'une ambition relativement explicite, dont la fonction peut-être symbolique, performative ou politique, par opposition aux histoires et récits, qui remplissent d'autres fonctions qu'on peut dire, selon les termes de Jakobson (1963), phatique, référentielle, expressive.

de la vie collective : être digne du groupe, c'est d'abord travailler, en silence de préférence (*infra*) :

> *« Tu ne veux pas qu'on dise de toi que tu restes là, toute la journée, assise »,*

me dit un jour une femme de 75 ans, qui justifiait ainsi de se lever encore tous les matins à 4h30 pour aller arroser son jardin, avant de commencer à s'occuper de sa maison.

Mais les grands discours ne sont pas seulement ceux des enquêté·es à mon égard, c'est aussi, d'une certaine manière, l'ensemble des édifices théoriques qui ont été construits par les sciences géographiques et anthropologiques (Bamberg, 2006a) à l'égard des Diola depuis qu'ils et elles sont devenu·es des sujets ethnographiques dans les années 1960 (Chapitre I, partie I et II).

L'anthropologie s'est détachée de l'histoire au début du XX^{e} siècle, passant d'une pratique de la synthèse d'écrits – de l'archive – à une pratique de collecte de récits de première main. Le lieu de cette pratique se déplace : des bibliothèques, elle fait un pas vers l'extérieur et devient une science de terrain, méthode devenue principale, qui consacre les anthropologues (Guerreiro, 2011). En réalité, et l'anthropologie critique l'a suffisamment montré (Restrepo et Escobar, 2005 ; Escobar, 2009), elle a surtout participé à créer ces récits. Elle a moins collecté des mythes existants qu'elle ne les a formalisés : ceux-ci répondant à un besoin de totalisation absolue de l'altérité (Bensa, 2006) :

> *« Ainsi, souvent, les livres d'anthropologie ne semblent-ils être que des remakes d'ouvrage célèbres antérieurs, comme si le but était davantage de retrouver ce que l'on sait déjà (et que l'on sait que les autres savent), plutôt que de restituer ce qui s'est vraiment passé au cours de l'enquête. Vouloir retrouver l'adéquation entre ce qu'on a lu et ce qu'on a vu rassure, mais on ne décrit alors rien que du déjà lu ou entendu. » (Bensa, 2006, p. 291).*

En 2020, lorsque je me rends pour la première fois en Basse-Casamance, je fais l'expérience déstabilisante de voir des choses que je n'ai pas lues. Je présume immédiatement que, puisque je sais lire, je dois nécessairement mal voir. Et pourtant, ces choses me taraudent un peu : j'en vois les effets sur place, et les descriptions nulle part. Je crois seulement que *je ne sais pas observer*, que je n'ai pas acquis la méthode. En prenant, longtemps après, un peu de recul, je comprends le poids des récits scientifiques existants sur ma méthode et mon attitude.

En voici un exemple.

En janvier 2020, lorsque j'arrive pour la première fois en Basse-Casamance, j'ai lu la majeure partie de la bibliographique disponible en français sur la riziculture diola. Celle-ci comprend des dizaines de travaux (Chapitre I), échelonnés des années 1960 aux années 2020. Partout je lis ce

que font et pensent les *riziculteurs*. Autour de moi, je ne voyais que des rizicultrices : en janvier, les récoltes battaient leur plein, et les femmes s'en chargeaient. Elles préparaient les semences de l'année prochaine, transportaient les gerbes de riz des champs vers leurs greniers. Sans compter qu'elles pilaient et préparaient le riz mangé par tous et toutes, gardaient les enfants, *etc.* Ce n'est pas que les hommes étaient absents du village, mais leur quotidien n'avait, à ce moment-là de l'année, pas grand-chose à voir avec la riziculture. Pourtant, dans les textes comme dans la langue, le masculin l'emporte, au détriment d'une partie de la réalité. Trois éléments me paraissent, dès lors, fondamentaux :

- Prendre un peu de distance vis-à-vis des autres travaux et autres récits. Sans remettre en doute leur pertinence, je peux admettre que mon expérience du terrain est, partiellement ou totalement, autre.
- La temporalité compte : le calendrier agricole et les tâches genrées doivent être décrites dans ce qu'elles ont de circonstanciées, de temporel, de temporaire. La temporalité de ma présence compte également : à différents moments, je vois des choses différentes. Il ne m'importe pas de faire un tableau général, mais d'interroger le rôle des temporalités (*infra*).
- La langue que j'utilise pour proposer mon propre récit doit être critique : il me faut être capable de réinterroger les termes, les codes et les champs lexicaux, mais aussi les pratiques grammaticales : de cela, dépend ma capacité à traduire les situations anthropologiques avec pertinence.

La prise en compte du contexte et du mode d'énonciation du discours scientifique est l'une des conditions d'une anthropologie et d'une géographie critiques. Ainsi, dans ce travail, grands discours et petites histoires cohabitent, sans hiérarchie de valeur ou de sens. La confrontation des discours et des récits, mais aussi des récits entre eux, fait pleinement partie de la méthode choisie : je peux ainsi dégager le caractère situé, spatialement, temporellement et individuellement des récits paysagers, qu'ils émanent d'un point de vue interne au groupe enquêté, ou qu'ils y soient extérieurs.

1.3 Faire parler, laisser parler, observer

A cette lecture critique de la littérature scientifique répond l'accueil critique des récits *in situ*, c'est-à-dire des paroles ou des « *actes de parole* » (Bensa, 2006) collectés sur le terrain. Ces récits ont souvent émergé en dehors des contextes d'entretiens semi-directifs, raison pour laquelle je les ai progressivement abandonnés. En effet, ceux-ci sont à l'origine d'une grande frustration :

> *« Je ne pouvais pas me satisfaire d'une réponse qui me semblait parfois arrachée, ni de l'impression que la personne répondait pour me faire plaisir, ni même que c'était moi qui décidais quel sujet était intéressant dans une discussion à laquelle nous prenions part à deux. Désagréable sensation d'avoir oublié de prendre en compte l'interlocuteur dans la conversation – qu'Éric Chauvier appelle désinterlocution (Chauvier 2015) – que j'ai tenté de dépasser, quitte à changer de pratique en cours de route. » (Ollier, 2022)*

J'en ai conclu que ma grille d'entretien reflétait davantage ma catégorisation des paysages et des pratiques – liées sûrement à ma formation de géographe française – qu'elle ne prévoyait de place pour celles des personnes enquêtées (Prigent, 2021). Ayant fait part de cette réflexion à l'un de mes directeurs de recherche – pr. Tobias Haller – celui-ci m'a conseillé « *de moins questionner, d'écouter davantage* ». Le changement méthodologique était donc le suivant : il s'agissait moins de *faire parler* que de *laisser parler*, de façon à laisser subvenir les récits et les histoires – mais aussi les gestes – qui faisaient le quotidien des villageois·es. En d'autres termes, de s'investir davantage dans cet engagement relationnel qu'est la méthode ethnographique, en dépit des angoisses qu'elle génère (Devereux et Sinaceur, 1996). En laissant parler, on s'expose mieux à entendre ce qui fait le quotidien, à comprendre ce qui importe d'un point de vue local, à comprendre les paradoxes, les spécificités. On est également rapidement débordé·e par la multiplicité des récits : il y en a autant que des personnes fréquentées et que de situations différentes.

Ainsi, une personne peut donc dire plusieurs fois la même chose, ou bien répondre différemment à des situations similaires : cela dépend de la formulation de la question – si question il y a –, de l'auditoire, du moment de l'année, des affects et émotions qui entrent en jeu, *etc.* (Willemse, 2014). En laissant parler, j'ai eu l'impression d'approcher mieux les petites histoires, soit les histoires individuelles telles qu'elles se détachent parfois des récits consensuels, et la forme qu'elles peuvent prendre : anecdotes, disputes, blagues, *etc.* Les histoires ne sont pas petites au sens de moindres (Bamberg, 2006a), elles sont petites car elles représentent toutes les paroles spontanées, chargées d'affects, très personnelles, qui ne semblent pas, d'abord, convenir au sérieux d'un entretien ou d'une discussion de fond. C'est pourtant d'elles qu'émergent l'individualité du propos et sa spécificité de parole située. Ce sont donc elles qui m'intéressent particulièrement. Il s'agit parfois autant de les entendre que de les observer : en effet, ces histoires s'expriment aussi dans des gestes, des activités, des usages. L'observation est une méthode d'accès à ces petites histoires, qui ne sont pas toujours mises en mots, tant elles appartiennent à la quotidienneté, à l'infra-réflexif. Pour le dire avec les mots d'une anthropologue dont le travail l'a bien montré, il s'agit de s'intéresser autant aux « *façons de dire [qu'aux] façons de faire* » (Verdier, 1979). En effet, il y a autant de récits que de discours dans les gestes, et ce, d'autant

plus que le groupe étudié se caractérise par le travail agricole. L'ensemble des pratiques agricoles disent quelque chose du collectif qui les met en œuvre, dans un contexte ou la riziculture est un fondement social (Linares, 1981, 1991). Le récit paysager – ou, une fois de plus, le paysage en tant que récit – se construit aussi dans les gestes et les usages, dans la matérialité du rapport du corps au monde. C'est ainsi, comme je l'ai fait remarquer plus haut, qu'Ingold définit le paysage comme un *taskscape* (1993), un arrangement de pratiques, d'activités systémiques.

La tâche située perpétrée par un individu actualise des *invites*, des occasions de prises avec le monde, ainsi, elle façonne la perception de ce dernier. Pour Gibson, ces affordances (1977) ne sont ni des caractéristiques préalables de l'environnement ni des capacités perceptives propres aux individus, elles sont les relations mises en œuvre entre le corps (l'action) et le monde. Dans son écologie des perceptions (1986), il n'y a pas de perception sans action, car la perception émerge toujours de la compréhension de l'environnement comme propice (ou non) à l'action. L'affordance est une *« propriété relationnelle émergente du système animal-environnement* » (Luya et Regia-Corte, 2009). La perception-action du monde est façonnée par les tâches corporelles effectuées par un individu. De ce fait, la perception-action du monde est une mise en récit du corps dans le monde, en fonction de ce que l'individu projette de lui. Les gestes et les paroles sont, de ce point de vue, de la même nature, comme le sous-entend l'expression « *actes de parole* », proposée par Alban Bensa (2006). Si le paysage est un récit, qu'il soit composé de mots ou de gestes, il ne peut donc être compris que dans une « *situation d'interlocution* » (Bensa, 2006), qui est de l'ordre de la discussion ou de l'observation bilatérale entre deux ou plusieurs individus. J'explique plus loin quelles réflexions m'ont menée à mettre également en œuvre l'observation participante.

Dès lors, ma présence, et ma posture sont des acteurs à part entière des récits que je consigne. La méthode d'enquête ne peut être qu'une tentative d'objectiver la co-construction de l'information – entre chercheuse et enquêté·es – davantage qu'un protocole de collecte d'informations. Or, cette co-construction peut être propice, dans un contexte colonial et néocolonial, au renforcement des valeurs occidentales et de la science moderne. La remise en question de la méthode ethnographique est venue des anthropologies féministes et de la *decolonialidad*, dont les réflexions ont partiellement irrigué ce travail.

1.4 Quelle ethnographie critique ?

Dès les années 1980, les sciences humaines et sociales, surtout anglophones, s'inscrivent dans une perspective post-coloniale, qui consiste à tenter de comprendre le monde dans un

nouveau contexte socio-politique caractérisé par la fin du colonialisme. *L'Orientalisme*, d'Edward Said (1978) est souvent considéré comme le point d'entrée dans ce courant des *subaltern studies*, qui s'attache à déconstruire les discours que l'Occident a produit sur le reste du monde, et à mettre fin aux grandes oppositions binaires (par exemple Nord et Sud) qui ont légitimé la domination de celui-ci (Verschuur et Destremau, 2012). Des intellectuel·les issues des anciennes colonies et des « Suds » en général ont largement critiqué le courant post-colonial, arguant notamment qu'il empêchait de penser la colonialité des rapports de pouvoir toujours à l'œuvre dans le monde décolonisé (Spivak, 1988 ; Said, 1989 ; Shohat, 1992, entre autres). D'autre part, l'absence de prise en compte des différentes temporalités de la post-colonialité est perçue comme une réduction pratique des situations à un vaste tout sans histoire (Shohat, 1992 ; Sanna et Varikas, 2011), aboutissant à la pensée des situations non-européennes comme « *allochroniques* » (Shohat, 1992). Enfin, la troisième critique qui est formulée est la suivante : la post-colonialité crée un champ conceptuel mou, fourre-tout et consensuel, inapte à saisir la complexité des rapports de pouvoir de la néo-colonialité (Verschuur et Destremau, 2012). La néo-colonialité se caractérise principalement par les rapports coloniaux qui continuent d'exister dans le domaine culturel et épistémique (Quijano, 1998). En effet, la science occidentale et l'université en général sont au cœur des réflexions sur la néo-colonialité, qui ont montré comment la colonialité du pouvoir perdure dans une « *colonialité discursive* » (Mohanty, 1988). Pour Arturo Escobar, aucune anthropologie n'a échappé à la colonialité (Escobar, 2009). Toutes l'ont renforcée en produisant des registres de valeurs favorables à la science occidentale :

> « *(…) les anthropologies hégémoniques non seulement disqualifient, au profit de prétentions disciplinaires, les savoirs soumis et subalternes de la population étudiée par l'anthropologue, mais de plus elles opèrent une série de distinctions qui instituent ce qui est "pensable", telle que la distinction entre monde et représentation [Mitchell, 2000], entre réalité et fabulation, entre passé, présent et futur [Chakrabarty, 2000], et surtout entre nature et culture [Descola, Pálson, 1996].* » *(Escobar, 2009, p.87)*

Dès lors, les méthodes de l'anthropologie – ou toute ethnographie – sont indissociables de leur ambition de mise en ordre néocoloniale du monde (Hlabangane, 2018), que celle-ci soit conscientisée ou pas. A moins de se départir de l'épistémologie propre à la discipline, et de la réinventer autour d'autres concepts et d'autres méthodes – ce pour quoi Arturo Escobar plaide, lorsqu'il évoque des « anthropologies alternatives » ou anthropologies « autres » (Escobar et Restrepo, 2005 ; Escobar, 2009, 2018) – l'anthropologie restera un programme de domination culturelle aux prises avec la colonialité. Elle doit donc réinventer ses méthodes, pour mieux s'affranchir des représentations occidentales du monde qui l'entravent parce qu'elles prétendent à l'universalité. Ainsi, Arturo Escobar, en proposant le terme « sentir-penser » (2018) veut-il

montrer que la distinction radicale, dans la modernité occidentale, entre sentir (de façon générale : ressentir, éprouver, et l'ensemble du registre sensoriel et émotionnel) et penser (la cognition, l'intellect, le savoir, l'expertise), n'est pas opérante dans la pensée écologique et politique sud-américaine. Non seulement *sentir* est une manière de *savoir*, mais il n'y a pas réellement de savoir externe à une appréhension sensible du monde. Il rejette également la distinction entre *faire* et *savoir* :

> « *En refusant de séparer savoir et faire mais aussi savoir, faire et être [nous rendons disponible] un langage capable d'interroger les dualismes et les asymétries de la nature et de la culture, de la théorie et de la pratique, [nous] alimentons les réflexions ethnographiques sur la continuité de la nature et de la culture, sur la corporéité du savoir, et en matière de pratiques de compétences et de performativité.* » *(Escobar, 1999, p.10, trad. C. Ollier).*

De ce fait, il n'est plus possible de considérer la supériorité de *savoir* sur *faire* ou *être*. Faire et être sont des savoirs qui ne sont pas moindres : Escobar critique ici les anthropologies des savoirs locaux, qui ont notamment participé à creuser le fossé entre savoirs institutionnels (académiques, universitaires) et savoirs autochtones (prétendument issus de l'expérience). Une méthode décoloniale justifie donc la prise en considération de types de discours et de modes d'action qui ne sont pas, *a priori*, pour la science occidentale, de l'ordre du savoir, comme les rêves, les croyances, les histoires drôles, *etc.* (Hlabangane, 2018).

> « *La pensée décoloniale prétend générer une connaissance propre, aux marges de la production théorique hégémonique. Elle implique donc, en tant qu'Epistémologie du Sud :*
>
> *1. une compréhension du monde plus étendue que la compréhension occidentale du monde*
>
> *2. que la diversité du monde est infinie, celle-ci étant rendue invisible par la reproduction de la connaissance hégémonique*
>
> *3. que cette diversité peut et doit être activée, transformée théoriquement et pratiquement de multiples manières, sans être monopolisée par la pensée hégémonique (…).* » *(Femenias, 2019, p.120)*

Cette épistémologie met en œuvre de nouvelles méthodes, centrées principalement sur le recueil de la parole et l'objectivation de l'enquête comme dispositif de recherche ainsi que la politisation des rapports de force à l'œuvre dans la situation étudiée. Elle émerge principalement des « périphéries » de la connaissance (Escobar, 1999), c'est-à-dire des intellectuel·les des « Suds ».

En cela, il importe de *laisser* ou plutôt de *rendre* à ses espaces l'opportunité de faire leur propre ethnographie pour sortir de la colonialité du savoir. De ce fait, il ne m'appartient pas de proposer un protocole méthodologique décolonial, mais de présenter ce que j'ai emprunté à ces postures, notamment l'auto-ethnographie (Chang, 2008) et le compte-rendu honnête de mes positions, qui doit éclairer l'analyse des situations d'interlocution. Cela ne constitue certainement pas un garde-fou suffisant – de la posture à l'imposture, il n'y a parfois qu'un pas.

Le prisme décolonial de l'enquête s'est doublé d'une perspective féministe, dans la mesure où il me semblait que les travaux précédents n'avaient pas considéré le genre comme un angle d'étude des relations de pouvoir à l'œuvre dans les groupes diola. Plus que de s'intéresser aux femmes de façon générale, ou de leur donner la parole, il s'agit de comprendre ce que les relations paysagères doivent au genre et comment les dynamiques paysagères ont des effets différents sur les unes et les autres. Cette perspective justifie le positionnement méthodologique de ce travail au sein du champ des « savoirs situés » (Haraway, 1988). La prise en considération des relations de pouvoir genrées est au cœur des épistémologies écoféministes (Mies et Shiva, 1998 ; Salleh, 2018, entre autres), de la *political ecology* et des réflexions sur la néocolonialité, puisque le caractère patriarcal de la science explique la domination spécifique imposée aux femmes et aux minorités (Spivak, 1985 ; Lugones, 2008, entre autres). Certains courants féministes ont notamment critiqué la posture et les effets du féminisme blanc sur les femmes des « Suds », en montrant qu'il recréait des rapports coloniaux (Mohanty, 1988 ; Vergès, 2017, 2019 ; Femenias, 2019, entre autres) par le biais du déni d'agentivité.

Ainsi, l'appel à :

> « *décoloniser l'Université revient à interroger les conditions dans lesquels sont définis les critères d'un savoir crédible et légitime. Ceci est intimement lié aux méthodes, qui font partie du système de savoir. (…) Si le savoir eurocentré fait par définition l'impasse sur la convivialité qui permet d'assumer l'existence d'une multitude d'être-au-monde et de savoirs, sa méthode ne pourra jamais subvertir sa logique profonde.* » *(Hlabangane, 2018, p.688, trad. C. Ollier)*

Et si la méthode ne peut pas subvertir sa logique, c'est-à-dire ses ambitions politiques historiques, il faut changer de méthode. Sans prétendre résoudre, dans ce travail, cette question fondamentale, ce détour par les épistémologies féministes et anticoloniales me permet de justifier mes choix méthodologiques, fondés sur l'attention portée aux petites histoires, l'écoute active, l'observation et la participation, qui remettent partiellement en question les élaborations théoriques externes produites par la science occidentale (Chapitre I, partie I et II). Incapable de me départir de ma posture, qui restera toujours propice à la colonialité – en tant que chercheuse formée dans

l'Université occidentale, selon les canons de la science moderne – il me semble que je peux, en objectivant les conditions de l'enquête, donner à voir honnêtement ce que mon anthropologie perpétue comme processus coloniaux, tout en mettant en œuvre une réflexion méthodologique vouée à m'en défaire.

2. Traduire et co-construire : une ethnographie réflexive

La prise en compte de la situation de co-construction du savoir, entre chercheuse et enquêté·es, relève d'un autre objectif méthodologique : celui de proposer une ethnographie réflexive, c'est-à-dire qui objective non pas les récits et les paysages, mais bien les conditions de réalisation de l'enquête. Parmi les conditions de l'enquête à élucider, il y a la question de la place occupée par la chercheuse dans la création des récits.

2.1 Prendre au sérieux la « situation d'interlocution »

L'enquêteur ou l'enquêtrice n'est pas étranger au contexte d'énonciation d'un récit : il ou elle en fait pleinement partie. L'enquêteur·ice infère alors partiellement une forme à la conversation, l'oriente vers des interrogations, se « *laisse prendre* » (Favret-Saada, 1977) au récit et à la cause de l'autre, *etc.* De là, le travail anthropologique est autant celui d'une traduction des récits, opération qui consiste à changer la langue et la grammaire d'un propos et d'un geste – par exemple ici, passer d'un récit partagé sur le terrain à une analyse ethno-géographique – que celui d'une co-écriture.

D'une certaine manière, on peut opérer un autre glissement : partie des *discours*, à la lecture de Fairhead et Leach (1995, 1996), j'ai dit l'intérêt que je portais aux *récits*. Ici, il s'agit de passer des récits (et de la charge épistémologique que ce terme, comme celui de mythe, porte en anthropologie) aux *dialogues*. Dans le dialogue, ma participation en tant que chercheuse est claire, et participe à la fois à l'interlocution, à l'accès à la réalité symbolique de l'individu, et à la production de données (Prigent, 2021). La méthode ethnographique choisie ici est donc moins celle de l'entretien que celle de la *conversation*. Il m'importe donc de ne pas cacher quelles questions j'ai posées, et de faire la part des choses entre ce que j'ai entendu, ce que je reformule et comment je l'interprète ici. Il s'agit bien de ne pas faire disparaitre de l'énoncé ni l'auteur·e des questions, ni l'auteur·e des réponses (Bensa, 2006), ni même le contexte de cet énoncé (une

date, une description), qui permettra de comprendre l'historicité de celui-ci, et donc, de ne lui conférer aucune qualité représentative ou totalisante. Omettre ces éléments, c'est courir le risque de la « *désinterlocution* » (Chauvier, 2015), ce qu'Éric Chauvier reproche à une grande partie de l'anthropologie, notamment structuraliste :

> « *Le témoin n'est plus interlocuteur car il lui faut devenir "structurant", mais à son insu, en étant dénié comme locuteur stratégiquement situé dans le monde social. Il est avant tout un producteur de lois inconscientes. Partant de ce constat, la désinterlocution qui est en œuvre n'est en aucun cas un oubli, mais une condition d'élaboration théorique.* » *(Chauvier, 2015, p.33)*

L'anthropologie structuraliste a parfois élaboré sur le déni de l'individualité et de la stratégie individuelle, et l'omission qu'elle fait des conditions de l'enquête. Ce n'est qu'en reconnaissant ces caractéristiques aux dialogues ou aux énoncés collectés, qu'on peut comprendre, il me semble, pourquoi mon expérience de terrain sera nécessairement, partiellement ou totalement différente de celle d'autres chercheur·es, comme je l'expliquais plus haut. Sur la piste des récits, j'accepte dès lors qu'un certain nombre d'éléments narratifs me seront inaccessibles, du fait même de l'interlocutrice que je suis. Ainsi, comme on me l'a souvent répété : « *Les étrangers n'ont pas besoin de savoir ça* ». À cela s'ajoute que les femmes, étrangères ou non au groupe, n'ont pas accès à un certain nombre de récits paysagers chez les Diola – notamment ceux qui concernent les bois sacrés. Cette exclusivité masculine a aussi une conséquence sur les gestes et la pratique de l'espace :

« *Il faut se méfier des caïlcédrats, et des chemins qui rétrécissent*. » explique une enquêtée, devenue une amie. Les caïlcédrats sont des arbres qu'on trouve souvent, à Edioungou et Djivente, à l'entrée des bois sacrés. La végétation s'y faisant plus dense, les chemins rétrécissent d'autant, ne laissant passer que quelques anciens et les jeunes hommes initiés. L'enquêtée suggère ainsi que je me rende attentive à ce qui ne m'est pas accessible dans cet environnement, pour mieux me concentrer sur ce qui l'est. De fait, ce travail n'aborde pas la question des bois sacrés[42], parce que ma posture de femme étrangère ne me permettait pas de converser sur ce sujet. Cette démarche permet au contraire de reconnaitre le caractère situé de tout savoir, mais également son « *réalisme symbolique* » (Bellah, 1990). Ainsi, contre une « *mise en ordre totalitaire (...) et totalisante* » (Bensa, 2006, p. 125) du monde, elle procède à

[42] Les bois sacrés, appelés *kalem* en Diola, sont des espaces de forêts denses, à l'entour des villages, dont l'accès est strictement réglementé. Seuls les anciens du village et les responsables du culte des ancêtres sont autorisés à y accéder, lors de moments rituels spécifiques. Les bois sacrés sont tout à la fois des lieux de rassemblement des aînés, de commémoration des ancêtres et des cimetières pour les âmes.

l'affirmation de son irréductible et stimulante complexité. Celle-ci ne semble accessible que par une attention sans cesse renouvelée à la parole donnée et à son contexte d'énonciation.

Prendre au sérieux la « *situation d'interlocution* », c'est aussi reconnaitre les problèmes émergents de l'engagement relationnel comme méthode (Prigent, 2021). Cet engagement est le fruit d'une tension constante entre familiarité et étrangeté, deux paradigmes qui innervent l'anthropologie depuis ses origines. *Se familiariser* passe par créer et entretenir des relations de familiarité avec les personnes enquêté·es, au point qu'elles sont rarement choisies au hasard, mais plutôt au gré des amitiés et des interconnaissances : l'enquêteur se plaçant au centre d'un « *réseau* » (Prigent, 2021, p.16). Ce réseau ne doit pas être confondu avec la communauté villageoise. C'est d'autant plus vrai qu'à Edioungou et Djivente le système patrilocal rassemble dans un même village (et plus encore dans un même quartier patronymique) des personnes d'une même famille. Par définition, le village rassemble des personnes appartenant toute à une même famille élargie. Bien sûr, au sein de ce réseau, certaines personnes ont été des informatrices privilégiées : c'est auprès d'elle que la familiarité s'est le plus rapidement installée. De ce fait, nos conversations n'avaient ni le même but ni la même teneur. Si elles m'ont beaucoup appris, puisque j'ai eu accès à des réflexions plus intimes, elles restent des fictions (Geertz, 1998), dont les contours ne sont pas ceux des fictions entretenues avec des personnes plus distantes. Ces deux informatrices privilégiées sont deux jeunes femmes de ma génération. Je prends soin, dans l'exposition des situations d'interlocution, de mentionner ce statut particulier acquis.

2.2 Du particulier au général : la place des individualités dans l'ambition théorique

Laisser parler et *observer* supposent deux choses : reconnaitre l'agentivité des enquêté·es et ne pas leur supposer une quelconque représentativité. En effet, prendre au sérieux la parole revient à lui reconnaitre des stratégies discursives, des oublis, des mensonges, des arrangements, des fantasmes, *etc.*, c'est-à-dire à reconnaitre que l'enquêté·e ne répète pas toujours un discours (ou un récit) préconçu, mais se l'approprie en fonction de ses intérêts, de ses compétences et de la situation d'interlocution (Bensa, 2006 ; Prigent, 2021). De ce fait, il ou elle est maître de son récit.

Reconnaitre l'agentivité des personnes revient donc, d'une part, à reconnaitre qu'elles s'inscrivent aussi, comme la chercheuse, dans l'interlocution, avec des stratégies propres (Bensa, 2006). Cela revient d'autre part à reconnaitre le caractère situé et unique de leurs propos : les prendre au sérieux consiste donc à ne pas présupposer que ces propos sont interchangeables, qu'ils auraient pu être portés par d'autres, ni même qu'ils sont représentatifs du groupe auquel l'individu

appartient (« *La parole indigène ne devient-elle pas mythe quand on efface systématiquement l'identité de celui qui la profère ?* » interroge Alban Bensa (2006, p.242)) :

> *« La grande illusion de ce point de vue réside dans la croyance de l'impersonnalité de la tradition : elle ne ferait que transmettre, de génération en génération le bâtonnet-témoin lancé par la culture andaman ou ashanti du fin fond des temps. Paroles répétées, formes et couleurs reproduites, en vertu du principe d'automatisme qui relierait sans qu'ils en puissent les "primitifs" à leurs plus lointains ancêtres. » (Bensa, 2006, p.126)*

Pour Alban Bensa, cette vision renvoie à deux erreurs anthropologiques, qui sont aussi des discours politiques portés sur les ethnographié·es : le déni de l'agentivité et le déni de l'histoire.

En effet, les discours et récits des individus reprennent en les modifiant des éléments partagés par un plus grand nombre. Ils se situent dans une position intermédiaire entre la répétition de propos ou de pratiques collectifs et la création de variations individuelles. Une histoire pourra ne pas être racontée, ou scénarisée de la même manière selon le public ou l'auditoire. Une histoire est constamment réécrite par le contexte d'énonciation et le contexte de réception, dans un jeu d'allers-retours entre qui parle et qui écoute (Bamberg, 2006b). Le langage mobilisé varie, souple, adaptable, pour servir l'énoncé du récit. De fait, le récit est lui aussi modifié : il y a toujours mille manières de raconter une histoire, lesquelles transforment toujours un peu l'histoire, à la marge. La narration obéit à des allers-retours entre le passé (ce qui est raconté), le présent de la situation d'énonciation et le futur de sa performativité (Bamberg, 2006b), laquelle change en fonction de l'audience. De ce fait, il convient de faire la part des choses entre le contenu du récit, et ce qu'il fait advenir (Blommaert et Bulcaen, 2000). Ici, il s'agit de comprendre les récits à l'échelle individuelle, comme résultat d'une situation d'interlocution particulière ayant une dimension performative.

De ce fait, on admet qu'aucune structure de discours ne pèse sur les individus, qui les empêcheraient de s'en affranchir partiellement (Bensa, 2006). La norme est une construction mentale, un « *château de cartes des interprétations* » (Bensa, 2006, p.52), dans laquelle trop souvent, l'anthropologue enferme l'autochtone, sans considération pour l'ensemble des arrangements, des transgressions, des refus et des contournements que les individus opèrent pour se positionner vis-à-vis de la norme, non pas dans l'obéissance, mais dans des relations ambiguës et complexes à elle. Tout se joue non pas au cœur de la norme (ou de la culture, ou de la structure) mais dans la possibilité de s'en affranchir partiellement, de la recomposer. Les récits sont donc signifiants en eux-mêmes, à la lumière de la situation d'interlocution : ils ne le sont pas vis-à-vis du groupe auquel les personnes appartiennent. Pour le dire autrement, les récits des individus disent quelque chose de l'individu dans le groupe, pas du groupe en lui-même. Les Diola avec

qui j'ai mené des enquêtes ou des conversations doivent donc être pris comme un « *groupe stratégique* » (O. de Sardan, 1995), et non comme un groupe social et culturel, en tant qu'ils et elles ne représentent pas la *pensée diola* ni même l'ensemble des Diola. Ainsi ce travail est bien le fruit *d'une* étude parmi des riziculteurs et rizicultrices diola.

Mettre au centre de cette étude les récits, ou plutôt les *dialogues,* entretenus avec les personnes volontaires permet de donner à entendre ces énoncés dans leur diversité et leur variabilité, au gré des contextes et des situations d'interlocution. Diversité et variabilité sont deux caractéristiques des relations paysagères, qui tiennent à la fois à l'agentivité des enquêté·es et de l'enquêtrice. Le lien qui se noue dans le dialogue entre les deux discutant·es relève tout entier de la relation paysagère, qui est alors nécessairement dynamique, partielle et partiale. Elle s'apparente à un savoir situé, à une intermédiation volontaire et non à une entité exogène décrite ou traduite. Ceci n'empêche en rien de chercher le commun dans les histoires, pour dégager des tendances, des grands traits, si cela ne se fait pas au détriment de la complexité radicale du réel. Tim Ingold ne dit pas autre chose : prenant pour exemple la figure du chasseur expérimenté, il estime que ce dernier expliquera son art, mais aussi ses savoirs spatiaux et paysagers à travers : « *a corpus of myths and stories* » (Ingold, 1993, p.153). Faire la différence entre ces deux termes apporte un nouvel éclairage à la méthode appliquée ici :

> « *(…) il faut substituer aux notions de mythe et de mentalité celles de narration stratégique et de rhétorique contextualisée et rapporter les énoncés à ceux qui les portent au sein d'un champ interlocutoire à concevoir comme une arène ou un marché.* » *(Bensa, 2006, p. 242).*

La référence à Bourdieu que porte la notion d'arène ou de marché dans cette citation renvoie également à l'idée qu'il faut considérer, au sein des énoncés, les enjeux de pouvoir à l'œuvre. Dans le cadre de cette étude, il importe de conscientiser les différents rapports de domination à l'œuvre dans les situations d'interlocution. L'ambition théorique tente alors de dégager des tendances communes, des disparités et des paradoxes davantage que de généraliser les récits particuliers. Ceci doit permettre de résister au leurre de la généralisation ainsi que le note Alban Bensa :

> « *L'anthropologie préfère toutefois généraliser plutôt que singulariser, faire comme si le tout méthodiquement reconstitué commandait les éléments empiriquement séparés, résorber les faits particuliers dans une logique globale qui les contiendrait tous. Le culturalisme procède de cette homogénéisation de principe qui transforme les pratiques singulières en signes pertinents d'un ensemble.* » *(2006, p. 50)*

Diversité et variabilité pourraient laisser croire qu'on se place ici dans un relativisme culturel et individuel absolu, qui empêche toute montée en généralité. De ce point de vue, les paysages seraient condamnés à leurs multitudes, ce qui ne rendrait pas possible d'en comprendre l'essence, ou d'en décrire les éléments principaux. Je tenterai de montrer qu'au contraire, la prise en compte de la multiplicité des récits rend possible une élaboration théorique, mais une élaboration théorique prudente, nuancée, complexe. L'objectivation n'est pas exclue, mais elle s'applique surtout aux conditions de l'enquête davantage qu'aux propos recueillis.

2.3 Une ethnographie réflexive : objectiver les conditions de l'enquête

Comment, dès lors, donner à voir ces situations d'interlocution ? L'une des manière consiste à expliciter clairement le cadre méthodologique, comme je tente de le faire ici, en n'omettant pas les changements de méthode, les échecs et les frustrations (les « ratés » dirait Éric Chauvier, 2015). Un autre manière consiste à expliciter, à chaque fois que l'on cite un propos ou qu'on décrit une situation vécue, le contexte dans lequel ce propos ou cette situation a émergé (Bensa, 2006). Ainsi, dans ce travail, j'ai tenté une contextualisation systématique de la situation anthropologique, qui se matérialise principalement par la narration des détails contextuels. Sur le terrain, il s'est agi de prendre en note l'ensemble des éléments qui ont vu naître la situation : date, heure, lieu, saison, contexte de la discussion, émotions sensibles chez l'enquêté·e, chez la chercheuse, durée de la discussion, questions posées ou non, relations entretenues entre l'enquêté·e et la chercheuse, *etc.*

Enfin, une troisième manière de procéder à une ethnographie réflexive consiste à s'inscrire dans le cadre critique et méthodologique des savoirs situés (Haraway, 1988), qui ne constituent en rien un biais scientifique, mais bien « *le privilège de la connaissance partielle* » (pour reprendre le titre de l'article cité ci-dessus). Ce privilège est autant celui des autochtones enquêté·es, que celui de la chercheuse. Il s'agit d'objectiver une double interrogation : qu'est-ce que les Diolas peuvent comprendre et dire de leurs paysages et que puis-je, moi, comprendre de leurs récits ? Ne me sera accessible que ce que je partagerai avec elles et eux de leurs récits. J'ignorerai toujours : ce qui sera tu, ce qui émergera d'une expérience trop radicalement différente de celles que je fais au quotidien, ce que je ne comprendrai pas, au sens linguistique :

> « *Parfois, les chercheurs n'ont pas accès à l'entièreté de l'histoire, et toute histoire reste partiellement incomplète, car l'expérience individuelle et la subjectivité ne sont pas intégralement dicibles.* » *(Tambouckou* et al.*, 2008, p.10, trad. C. Ollier)*

De ce fait :

> « *(…) la mise en avant épistémologique du je de l'enquêteur-écrivain se veut réaliste et responsable et non pas égocentrique* ». *(Prigent, 2021, p.23),*

Ainsi, ce travail, résolu à ne pas faire dire quoi que ce soit aux paysages, ne pourra s'intéresser qu'à une infime partie de ceux-ci. Plus qu'une entreprise d'analyse, il s'agira, prudemment, de tenter une traduction de ce que sont les paysages des autres, sans volonté de les systématiser. Plus sûrement, il s'agit d'une entreprise de traduction de récits communs (aux autres et à moi) : les personnes que j'ai rencontrées et moi nous sommes entendues sur des récits paysagers, qui sont inévitablement inédits (Geertz, 1998). Ils sont moins la synthèse des récits personnels que des créations nouvelles formulées par les questions-réponses, les moments partagés, les affects, *etc.* Clifford Geertz propose d'assumer leur caractère fictionnel, en tant qu'ils sont « *façonnés et fabriqués* » (Geertz, 2003, p.179) de toute pièce par la conversation. L'anthropologie interprétative qu'il défend doit ainsi assumer qu'elle interprète des interprétations d'interprétations, *etc.* (Rabinow, 1998). L'idée centrale est la suivante :

> *« [L'enquêteur] ne dé-couvre pas le monde, il le transforme en l'explorant. » (Prigent, 2021, p. 25).*

Ce qu'il convient d'objectiver, ce sont donc à la fois les conditions de l'enquête et les effets de celles-ci sur le savoir acquis, qui se présentent comme le résultat d'une conversation. Plutôt que de s'échiner à montrer que les récits ne sont pas des fictions, il faut objectiver leur caractère fictif.

Aux récits situés que j'ai générés et consignés, répondent des relations paysagères différemment comprises – peut-être mal comprises – et des temporalités situées. En effet, aux temporalités propres aux individus qui façonnent leurs relations paysagères, s'ajoute la temporalité de ce travail, c'est-à-dire, la temporalité ethnographique ou scientifique, qui saisit une partie d'un tout. Saisir les paysages dans leurs modalités dynamiques, individuelles et historiques impliquent d'admettre que je n'en saisirai qu'une partie, dans la mesure où la temporalité de ce travail ne pourra pas prétendre saisir la totalité des phénomènes. L'affirmant, il s'agit de se prémunir contre toute tentation d' « *homogénéiser les voix discordantes en une rumeur égale* » (Demanze, 2019, p.156).

Ce qui est peut-être moins facile à objectiver, c'est l'éventuel écart culturel qui existe entre moi, en tant que chercheuse et les personnes enquêtées, de même qu'entre la chercheuse et le contexte géographique de l'étude (Chang, 2008). Si cet écart culturel, cette altérité qui fonde l'expérience anthropologique dans la tradition occidentale, fait l'objet d'une sorte de fascination, je serais prompte à étudier ma propre fascination davantage que ce qui fait sens aux yeux des personnes concernées. Comme le rappelle justement Steven Prigent :

> *« [Il faut] nous méfier de cette attitude qui consiste à prendre notre fascination exotisante pour la traduction de préoccupations indigènes » (2021, p.39).*

Au sujet des paysages, j'aurais souvent l'occasion de montrer que mes préoccupations n'étaient pas celles des personnes enquêtées, d'où l'importance accordée à *laisser parler*, plutôt qu'à *faire parler*. Il m'est rapidement apparu que ma fascination tenait davantage à un écart social – ou socio-économique – que culturel : la fréquentation du terrain m'a rendu évident que la différence entre les Diola rencontré·es et moi était de l'ordre de celles qui existent entre des paysan·nes et une personne qui ne sait pas grand-chose de ce milieu-là. D'une certaine manière, cela me permet d'élucider la question de l'écart culturel – définir la culture est une épine que je m'ôte du pied – au profit d'une attention renouvelée aux conditions de la vie paysanne. Pour le dire autrement, la distance est de l'ordre de l'écart de classe, davantage que de l'écart de culture (Prigent, 2021). Ainsi, l'observation participante s'est aussi justifiée par la nécessité de m'essayer aux travaux agricoles, pour expérimenter ce qu'ils font au corps et aux paysages. L'idée principale étant d'objectiver, en l'assumant, cette fascination, et la manière dont elle a pesé dans mes questionnements et mes pratiques méthodologiques. Chaque fois que possible, j'ai proposé aux personnes rencontrées de les retrouver aux rizières, pour qu'elles me montrent ce qu'elles y faisaient, et j'ai ensuite proposé de m'essayer à faire la même chose, sous leur contrôle. En subjectivant les pratiques agricoles – c'est-à-dire en les expérimentant soi-même, en les soumettant à son corps –, l'enquêteur·ice se donne une chance de comprendre par l'expérience les processus étudiés, et par-là de mieux les objectiver (Lapassade, 2016). L'observation participante est un « *dispositif de recherche* » (Lapassade, 2016) qui repose sur la tension fragile entre distanciation et familiarisation : il faut observer – de loin – autant que faire, s'engager, soi-même. Cette double posture est rarement questionnée en anthropologie :

> « *En effet, la tradition de l'observation participante est bien installée en anthropologie, au point que l'on considère un travail de terrain mené selon cette démarche comme une sorte de rite de passage obligé pour les débutants en la matière ; chez les anthropologues, l'observation participante reste la "voie royale" en matière de méthodologie, de telle sorte qu'il ne paraît pas nécessaire, finalement, d'en prouver l'efficacité, d'argumenter en sa faveur.* » *(Lapassade, 2016, p.394)*

Dans ma pratique, l'observation participante dans les rizières s'est surtout caractérisée par une sorte de mutation des rôles entre l'enquêtrice et les enquêté·es. Tous et toutes étaient étonné·es de ma demande, d'une part (« *Toi, tu ne vas pas aller te salir dans les champs ?* ») et enjoué·es par la perspective de transmettre, c'est-à-dire d'être dans une posture d'enseignement vis-à-vis de

moi. Un homme m'a dit, en juillet 2021 : « *Donc tu es vraiment venue pour étudier notre riziculture* ». Il sous-entend que je ne suis pas seulement venue pour observer, mais pour qu'on me l'enseigne. Non seulement ai-je été mieux prise au sérieux dans ma démarche, mais surtout, comme je l'ai dit plus haut, j'ai eu accès ainsi aux petites histoires, aux histoires drôles, aux chansons que les travailleur·euses chantent dans les rizières, *etc.*, qui constituent la base de mon corpus de travail. Objectiver l'enquête revient donc à expliciter, de la façon la plus claire possible, l'ensemble des conditions subjectives dans lesquelles l'enquête s'est faite, pour donner à critiquer les informations acquises. Ces conditions subjectives renvoient autant à mes liens d'amitié, à mes capacités physiques – celles de travailler dans les champs, par exemple – qu'à ma maîtrise du Diola, *etc.*

2.4 Le genre de l'enquête

Comme je l'ai déjà abordé rapidement plus haut, il s'agit aussi d'objectiver ce que mon travail doit à mon genre. Outre que je ne suis pas issue d'un milieu paysan, je suis aussi une femme blanche, française – ce qui a une importance au regard des liens politiques présents et passés entre le Sénégal et la France – qui est « *allée à l'école beaucoup trop longtemps* » comme me l'a fait remarquer gentiment une de mes aînées diola un jour.

J'ai dit déjà que ce statut d'« intellectuelle » (selon les mots des enquêté·es) avait eu comme effet : de nombreux·ses personnes ont eu à cœur de donner beaucoup de temps et d'énergie pour répondre à mes questions, et m'expliquer des choses, car elles étaient extrêmement conscientes du fait que j'étais là pour tenter de comprendre quelque chose. À l'inverse, pour d'autres, notamment celles et ceux qui n'ont pas eu accès à une scolarisation au-delà de la classe de 3^{e}, j'étais au village en vacances. J'avais beau expliquer les raisons de ma présence, ces personnes, lorsqu'elles me voyaient, me demandaient systématiquement si mes vacances se passaient bien. J'ai peut-être alors bénéficié d'autres récits, d'autres discours, façonnés par leurs perceptions de moi comme d'une touriste. Rapidement néanmoins, cette posture double de chercheuse-touriste a semblé s'effacer au profit des relations individuelles entretenues avec les personnes. Dès 2021, je remarque qu'on me fait moins de remarques à ce propos, et quasiment plus en 2022. J'ai d'autres statuts : en 2021, je reçois un prénom diola qui facilite les interactions (Camille n'étant pas un prénom facile à prononcer ou à retenir en Diola), puis, mon ancrage géographique dans le quartier d'Etama participe à me positionner vis-à-vis de la famille qui y vit – je suis alternativement, la fille, la petite-fille, la nièce ou la cousine d'un Bassene qui habite Etama. Ma participation aux travaux agricoles en 2021 semble me donner un autre statut en 2022 :

plusieurs fois, une personne connue voulant me présenter à une personne inconnue m'introduit ainsi : « *c'est celle qui m'a aidée à repiquer l'année dernière* ».

La différence qui s'est le moins estompée, c'est sûrement la différence de genre. La société diola est parcouru de règles genrées portant sur l'accès aux espaces, aux savoirs, aux activités. Femmes et hommes ont des domaines d'expertise et de pratique distincts. Des modes d'interactions distincts, des célébrations et des fêtes distinctes, *etc.* On peut se reporter à la lecture des travaux d'Odile Journet-Diallo (1976, 1981, 1994), d'Olga Linares (1992) et d'Alice Hamer (1981). De ce fait j'ai fréquenté plus de femmes que d'hommes et j'ai davantage liée des relations amicales avec elles. Elles m'ont ouvert les portes de leurs chambres, de leurs cuisines, de leurs greniers. Les relations avec les hommes étaient cordiales, mais retenues par une forme de pudeur et de distance. Il importait moins que je sois blanche que femme.

Maurice Godelier raconte l'inverse au sujet de ses interactions avec les Baruya (Godelier, 1993). Il explique aussi, dans cet entretien, qu'il a une fois pu outrepasser ce statut genré, après plusieurs années sur le terrain : on lui propose d'assister à l'initiation féminine car son statut de chercheur blanc dépasse, dans les représentations des autochtones, le fait qu'il soit un homme. Cet exemple m'intéresse tout particulièrement parce qu'il me renvoie à une situation vécue. L'un de mes collègues anthropologues est un Sénégalais de Ziguinchor, et en 2021, il travaille dans un village voisin du mien. Il m'appelle un jour pour me dire qu'il a obtenu d'assister à une initiation féminine – une fête de l'excision – pas pour lui, puisqu'il est un homme, mais pour moi. Il m'enjoint à y assister pour y observer ce qui s'y passe. Il n'a donc pas bénéficié du privilège de Godelier, et il me semble que c'est sûrement parce qu'en tant que Casamançais, il n'y avait aucune possibilité pour que son genre soit éludé au profit d'une autre identité (qu'il soit renvoyé strictement, dans ce cas, à son statut de chercheur). La grande familiarité qu'il entretenait avec ses enquêté·es lui donnait le même statut qu'aux hommes du village. Il était de fait exclu de cet événement. Pour ma part, j'étais certes blanche et française, cela ne constituait pas un obstacle à ma participation. L'écart culturel était surpassé par l'appartenance au bon genre. J'ai néanmoins refusé l'invitation : j'ai choisi de poser une limite personnelle à ma pratique et à ma curiosité scientifiques. Pour le dire autrement, il m'était physiquement impossible de m'y rendre.

Voilà que la dimension politique de la posture rentre en jeu : objectiver les conditions de l'enquête ne consiste pas uniquement à dire ce que mon genre a eu comme effet, mais aussi à expliciter ce qui, dans ma posture politique, a façonné l'enquête. Qu'on songe à nouveau à ma surprise de constater que les « riziculteurs » que je voyais partout dans les textes, étaient en fait surtout des « rizicultrices ». Je peux émettre l'hypothèse que le genre du travail agricole a changé depuis les années 1960, sous le poids des migrations de travail des hommes (*supra*), remplacés dans les champs par les femmes. Or, la plupart des auteur·es cité·es (*supra*) s'accordent sur le fait

que les migrations ont aussi été une pratique massivement féminine. Au regard de mon expérience propre et de l'apport de l'anthropologie, je dois aussi tenter de poser un regard féministe critique sur le genre des travaux agricoles, et sur les relations de domination qui s'expriment malgré tout dans cette société décrite comme horizontale et individualiste (Chapitre I, partie II). J'émets alors l'hypothèse que la sur-représentation des femmes dans le travail agricole chez les Diola − comme ailleurs en Afrique subsaharienne (Gaard et Gruen, 1993) − s'accompagne de leur sous-représentation, volontaire ou involontaire, dans les travaux et les méthodes de recherche.

La méthode féministe décoloniale de l'anthropologie critique place au centre, on l'a dit, les formes de savoirs et de récits propres aux autochtones, leurs temporalités et l'agentivité des personnes concernées, mais aussi les temporalités propres à la situation anthropologique et les rapports stratégiques émanant de l'interlocution. L'autre reproche qui a été fait à l'anthropologie et aux méthodes post-coloniales, est celui du « *déni de l'histoire* » (Bensa, 2006), qui correspond à cette tendance à comprendre des situations comme fixes, « traditionnelles », et à nier leur articulation avec l'histoire mondiale et coloniale. A l'inverse, faire une anthropologie historique et politique permet de repenser une situation vécue et perçue comme locale (à l'échelle de la pratique du terrain) au sein de processus historiques largement mondialisés.

3. Historiciser et politiser les situations anthropologiques

Je reprendrai ici les termes de Nastassja Martin (2022), qui, faisant le récit de son propre parcours méthodologique et épistémologique, raconte que si l'enquête se fait d'abord « *in medias res* », c'est-à-dire qu'elle plonge la chercheuse dans une immédiateté et un présent qui se passe de l'histoire, l'analyse, elle, réclame :

> « *(…) l'effort de passer par l'histoire coloniale et les structures étatiques pas toujours très accueillantes dans lesquelles les protagonistes de ces "autres mondes" ont été forcés d'entrer pour les approcher au plus près.* » *(Martin, 2022, p.51)*

Elle rappelle également :

> « *(…) nous devons mettre lesdites ontologies de côté pour l'instant ; il nous faut réfléchir à la nature de l'intervention du pouvoir colonial sur la façon dont les indigènes se donnent à voir et à penser au monde extérieur.* » *(Martin, 2022, p.52).*

Dans le contexte de son travail avec les Even du Kamtchatka ou avec les Gwich'in d'Alaska, Nastassja Martin parle plus aisément d'ontologie, puisque les deux populations sont *a priori* animistes. On pourrait néanmoins élargir cette réflexion à ce que la science académique sur les Diola a appelé « culture », « civilisation », ou encore « religion traditionnelle » (Chapitre I.). J'ai déjà dit combien les travaux de Pélissier, Thomas, Linares et Journet-Diallo avaient participé à comprendre autant qu'à fixer la tradition diola dans un répertoire de pratiques analysées et perçues de façon bien moins dynamique que ne l'ont été les environnements. Il importe alors de réinjecter de l'histoire et de la politique dans la compréhension des situations (Bensa, 2006) et des paysages, pour que l'échelle locale – en termes géographiques – ne soit pas le prétexte d'un déni d'historicité ni d'une dépolitisation des situations. En d'autres termes, pour réintégrer l'histoire mondiale, coloniale, mais aussi les processus à l'œuvre dans la mondialisation, dans l'échelle locale des deux villages étudiés.

3.1 Les Diola, la colonisation et la rébellion : les changements paysagers au prisme de l'histoire récente

Peut-être faut-il rappeler ici que, si l'anthropologie se construit comme science face à l'histoire, c'est certes, via sa pratique – sa méthode du terrain – mais aussi et surtout par l'intérêt qu'elle porte à des situations et des groupes sociaux qualifiés tantôt de « primitifs », « sans écriture » ce qui est, dans le cadre épistémologique de la modernité dominante, quasiment la même chose que « sans histoire ». Dès les années 1980, cette posture anti ou anhistorique est largement critiquée depuis le centre de la discipline, au sein d'un tournant évolutionniste (Thomas et Noiriel, 1998), qui revêt plusieurs aspect :

> « *Plus que la simple considération du passé, c'est la prise en compte, d'une part, de dynamiques sociales internes aux groupes considérés et, d'autre part, de régimes variables d'historicité qui devient alors possible et nécessaire.* » *(Naepels, 2010, p.877)*

Il ne s'agit donc pas que l'anthropologie fasse de l'histoire, mais plutôt qu'elle intègre la dynamique et les régimes d'historicité dans son analyse, c'est-à-dire non seulement l' « *ordre du temps dominant* » (Hartog, 2004), mais les différentes temporalités qui organisent, pour les individus et les groupes, l'expérience du temps. En réalité, dès ses premiers travaux, Malinowski (1922a, 1922b), par exemple, réclamait que les faits sociaux soient traités comme des faits historicisés et non comme des éléments de structures fixes, participant à une tension entre des héritages (le passé du groupe) et des modalités contemporaines. Le tournant marque la rupture

avec des épistémologies et des méthodologies fixistes, fondées sur le « *déni de l'histoire* » (Bensa, 2006) selon la critique formulée par les *subaltern studies* :

> *« (…) depuis les années 1980, de nombreux anthropologues, sensibles aux accusations qui étaient portées contre eux d'essentialisme, de primitivisme ou d'orientalisme se sont convertis à l'histoire, et ont admis que les sociétés "traditionnelles" isolées et authentiques de la romance anthropologique étaient en vérité toujours incluses dans des systèmes coloniaux ou mondiaux. » (Douglas, 1998, p.8)*

Il s'agit bien dès lors, pour les anthropologues, de prendre au sérieux l'histoire mondiale et coloniale, et d'en considérer à la fois le temps, les chronologies, les temporalités *et* les échelles. D'une certaine façon, il s'agit aussi d'emprunter à la géographie son attention pour l'analyse multiscalaire, qui replace toujours la situation locale à l'aune de son contexte régional, mondial, ou global.

En Basse-Casamance, les Diola ont connu la colonisation française depuis le XIX^{e} siècle, et jusqu'à l'indépendance du Sénégal en 1960. Il n'est pas possible de lire un certain nombre de relations paysagères en dehors de ce long moment historique, dont j'ai déjà dit les effets qu'il avait eu en matière de création et d'affirmation de l'identité diola (Chapitre I, partie II.). Très rapidement après la décolonisation, l'irruption du conflit casamançais marque la tentative de s'extraire d'un autre régime administratif et culturel de domination, qui est celui du Sénégal (du Nord, wolof, musulman), de la part des Diola, au Sud. Le long conflit qui s'ouvre – et qui ne s'est toujours pas refermé – rend nécessaire l'articulation de l'histoire coloniale mondiale et des réactions nationalistes et identitaires qui s'en sont suivies. Par ailleurs, la mémoire du conflit étant d'autant plus vive que ce dernier n'est pas éteint, il n'est pas possible de comprendre les relations paysagères des Diola en dehors du spectre de la rébellion, qui a généré des pratiques, des appropriations spatiales et des récits toujours centraux dans la manière dont les Diola se projettent dans le monde. La référence à la rébellion n'impose pas seulement de changer d'échelle – de passer du mondial au régional – mais bien de comprendre les interactions entre ces deux niveaux, ainsi que leurs effets locaux. Pourtant, peu d'enquêté·es ont réellement expliciter leurs relations paysagères à l'aune de la rébellion : la conversation a porté sur ces événements uniquement avec les personnes dont j'étais proche. Le plus souvent, elles baissaient la voix et prenaient le ton de la confidence pour expliquer leur implication, ou celle de leur famille dans le conflit, et illustrer ainsi les effets de la rébellion sur les parcours de vie. De même, les silences relatifs à cette question en disent peut-être long (Willemse, 2014) : j'aurais l'occasion d'évoquer la place de la mémoire et de l'actualité du conflit dans les phénomènes migratoires et les relations paysagères en général.

Vincent Foucher (2002, 2005) insiste également sur le fait que les parcours de vie ne sont pas exclusivement ceux de la postindépendance et du conflit identitaire, au risque d'une lecture ethnique des processus à l'œuvre. Ce qui se joue, en pays diola, c'est également le rapport des individus à la scolarisation, au travail salarié, à l'urbanisation, à la mobilité et aux migrations, dans un contexte largement mondialisé. L'histoire mondiale intervient alors nécessairement, au sens d'histoire de la mondialisation, à laquelle ni le Sénégal, ni la Casamance, ni la région d'Oussouye ne sont extérieurs. Ce triple prisme de l'histoire coloniale, de la réaction anticoloniale qu'est la rébellion casamançaise, et de la mondialisation façonne les relations paysagères : outre que les personnes évoquent ces éléments pour expliquer leurs parcours de vie et leurs relations paysagères, il s'agit, en termes méthodologiques, d'interroger constamment les histoires au sein de « *l'Histoire* » et des « *régimes d'historicité* » (Hartog, 2004).

3.2 Une ethnographie des changements, contre la description fixiste

Ce qu'il y a de dynamiques dans les paysages ne s'exprime pas exclusivement à l'aune des rythmes de l'Histoire, mais aussi à l'aune des temporalités et des régimes d'historicité individuels et collectifs. De ce fait, ce travail propose également une ethnographie des changements au sens large, qui accueille les soubresauts, les revirements, mais aussi les continuités des situations anthropologiques. Il s'agit avant tout de s'affranchir d'une description fixiste, énoncée au présent – qui devient dès lors un présent de vérité générale – laquelle cache les temporalités des discours, des récits, des dialogues et des paysages.

J'ai dit déjà comment les temporalités des conversations affectaient les relations paysagères et pourquoi il importait dès lors de les contextualiser. Il faut y ajouter l'étude des temporalités individuelles et du rapport au temps, qui devient un « temps vécu » (Hartog, 2014), pendant temporel de l' « espace vécu », d'Armand Frémond (Chapitre I, partie III.). En termes méthodologiques, les temporalités sont également accessibles via les récits de vie, ou récits biographiques, que font les personnes, parfois spontanément ou à la demande de l'enquêteur·ice. Il s'agit de mettre en parallèle les rythmes et les temporalités de l'existence de la personne (son histoire de vie) avec les récits paysagers qu'elle porte. Pour le dire autrement, faire une ethnographie des changements paysagers ne revient pas à comprendre ce qui change dans les paysages comme s'ils étaient des supports extérieurs de vie collective et individuelle, mais à analyser comme le parcours de vie d'une personne interagit avec les récits qu'elle fait de sa vie et de sa place dans le monde (Wolgemuth et Agosto, 2019). J'opère ici une distinction entre le récit de vie et le récit, ou entre la biographie et le récit, pour mieux analyser leurs interdépendances (Corbally, O'Neill, 2014). Le travail interprétatif revient alors à tenter de comprendre ce qui fait

sens pour la personne dans les interactions entre son parcours et les mots et les gestes qu'elle met en œuvre.

La biographie n'explique pas les récits – ni même l'inverse – cependant, les récits sont parfois, on l'a dit, des stratégies, des « *actes de parole* » (Bensa, 2006), qui témoignent de l'agentivité de celui ou celle qui parle. Ainsi, le récit peut aussi être une manière de s'emparer de sa vie, de la raconter à nouveau, à rebours de ce qu'elle semble dire. Le récit relie l'individu à son pouvoir d'obéissance – aux récits collectifs, par exemple – ou de résistance, de positionnement. Chacun·e peut raconter sa vie : la narrer, mais aussi et surtout lui (re)donner un ou des sens via le récit, en fonction de certaines temporalités, de certains moments et de l'interlocuteur·ice (Lafrance et Mackenzie-Mohr, 2014) :

> « *Les histoires animent les vies humaines, c'est leur raison d'être. Les histoires agissent sur les gens, avec les gens et parmi eux, affectant ce qu'ils sont capables de voir comme réel, comme possible, comme profitable ou évitable. (…) la vie humaine dépend des histoires que l'on raconte : les histoires véhiculent un sens de soi-même, les relations se construisent autour d'histoires partagées, les histoires donnent ou annulent le sens de certains événements* ». *(Franck, 2010, p.3, cité par Lafrance et Mackenzie-Mohr, 2014, trad. C. Ollier)*

De ce fait les changements évoqués dans ce travail sont aussi ceux qui animent le rapport des personnes à leur propre existence et la manière dont elles la mettent en mots. L'attention portée aux biographies dans le cadre d'une ethnographie des changements justifie à la fois qu'on s'intéresse à tout type de récit, aux contextes d'énonciation, aux relations chercheuse-enquêté·e, aux temporalités et divers registres d'historicité, à l'Histoire et à ses soubresauts et à l'objectivation des conditions de l'enquête. En effet, cette ethnographie des changements n'est possible que si l'enquête se produit et se reproduit à différents moments, en différents endroits, et selon différentes situations (Bensa, 2006 : Willemse, 2014 ; Pringent, 2021). Ré-entendre un récit, à l'identique ou dans toutes ses variations possibles, permet de mettre l'accent sur ce qui est changé par l'individu dans ses récits et donc, sur ce qui mérite une nouvelle attention. Ainsi, j'ai reproduit à l'identique mes enquêtes en 2020, 2021 et 2022, tout en les soumettant aux mêmes personnes. Cela a été le cas avec les entretiens semi-directifs, mais aussi avec les simples conversations. J'ai ainsi pu voir certaines réponses évoluer au gré du contexte, mais aussi lorsque la vie de la personne avait elle-même changé entre deux de mes voyages. Davantage que la multiplication des personnes ou des profils enquêté·es, il m'importait de persévérer dans la compréhension de certains récits, de certains parcours de vie. Mes deux interlocutrices privilégiées ont joué un grand rôle dans cette méthode, car notre proximité nous permettait de

converser régulièrement et systématiquement à chacune de mes venues (Willemse, 2014). Elles s'exprimaient librement sur les soubresauts de leurs existences, leurs changements de posture, de discours, et donnaient à voir toutes les contradictions et la complexité de l'articulation des événements de la vie avec la narration de celle-ci. Voici un exemple, issu d'une conversation avec l'une d'elles :

> *– Bon, ça, je sais que je te l'ai déjà dit, tu sais, c'est quand mon père est mort…*
>
> *– Dis-le encore…*
>
> *– Et bien, ce que je ne t'ai pas dit, parce que l'année dernière, je n'y pensais plus, c'est que mon père, quand il est mort, T., ma fille n'était qu'un petit bébé…*
>
> *– Oui, ça je sais.*
>
> *– Oui, mais je voulais te dire aussi que c'est à cause de lui que T. [sa fille] a l'œil. Tu sais, elle est maligne, parfois elle me fait peur.*
>
> *– Qu'est-ce que tu veux dire par-là ?*
>
> *– Je pense que T., c'est un peu mon père qui est resté là, parmi nous, dans T. Parce qu'elle ne se comporte jamais comme une enfant.*

La mort de son père est un sujet qui revient très souvent entre cette enquêtée et moi. Chaque fois qu'elle a raconté cette histoire, elle l'a pris par un autre bout, a rajouté des éléments, l'a amendée ou complétée. L'exemple choisi est volontairement intime mais d'autres histoires de vie, ou relations paysagères, ont agi à l'identique : elles se sont caractérisées à la fois par une forme de continuité – la même histoire, ou le même sujet revient dans la conversation – et par le changement : la visée n'est pas la même, ni le contexte, ni le positionnement de celui ou celle qui parle (Willemse, 2014), donnant à voir toute la complexité de la narration de soi et des stratégies narratives. En termes méthodologiques, l'approche narrative n'est donc pas exempte de difficultés : comment analyser des récits aussi nombreux, changeants, contradictoires ? Qu'est-ce qui constitue un bon récit ? Comment faire la part des choses entre les récits que je vais utiliser et ceux que j'éluderai ?

> « *En dépit de ces difficultés, nous sommes nombreux à travailler avec les récits et à souhaiter continuer à développer cette méthode. La plupart du temps, nous nous intéressons aux récits parce que nous croyons qu'ainsi, nous avons accès à différentes couches de significations, nous les confrontons, les*

> *faisons dialoguer, et nous comprenons mieux les changements individuels et collectifs. En se focalisant sur les récits, nous pouvons analyser d'une part comment les histoires sont structurées et comment elles fonctionnent, et d'autre part, qui les produit et comment, la mécanique de leur consommation, de leur réduction au silence, de leur contestation, de leur acceptation et de leur performativité. Pour bon nombre d'entre nous, aussi problématiques soient-ils, les récits portent toutefois les traces des vies humaines que nous voulons comprendre*. » *(Tambouckou* et al.*, p.2, trad. C. Ollier)*

Dans ce travail, j'ai pris en considération l'ensemble des récits et des parcours de vie que j'ai compris, et qui m'ont paru alimenter mes réflexions sur les paysages. On m'en a confiés d'autres, toujours consignés dans des carnets, dont je ne sais que faire, qui prendront peut-être un jour un sens, à l'aune de ce sujet ou d'un autre. Ils ne figureront pas ici : l'entreprise de co-construction et de traduction que j'ai engagée est un dispositif de recherche sélectif, et cette sélection s'opère en fonction de mes compétences de chercheuse, de mes appétences, et des récits qu'on me confie. De ce fait, une fois de plus, la temporalité de l'enquête est une donnée à part entière de celle-ci, qu'il faut assumer et objectiver. Analyser les histoires, au sein de l'Histoire, dépend autant de la faculté des enquêté·es à les raconter que de mes facultés à m'en saisir. Cette analyse ne sera que le portrait d'un moment, au sein d'un réseau de personnes, voué à être vécu et interprété différemment par d'autres. On retrouve-là le « *privilège des savoirs situés* » (Haraway, 1988), qui me pousse à assumer les circonstances, les limites et les biais de mon ethnographie des changements.

Pour autant, assumer la dynamique des récits ne confine pas à leur nier toute perspective explicative ou politique. Qu'ils changent ne signifie pas qu'ils sont nécessairement indignes de confiance. Au contraire, dans le cadre de ce travail, il convient de redonner à cette instabilité tout son sens politique. Après avoir dit le rôle de l'histoire mondiale et coloniale dans la compréhension des discours, ainsi que celui des temporalités narratives, il s'agit d'assumer une méthode politique et critique, dans laquelle les récits sont compris certes comme des stratégies, mais aussi comme des postures politiques.

3.3 Politiser les récits de vie

Partie, avec Fairhead et Leach (1995, 1996), des discours en matière de paysages (Chapitre I, partie III.), j'ai ensuite explicité le pouvoir que je donnais aux récits et aux dialogues dans ma méthode (partie IV.). Je veux à présent fermer cette boucle de réflexion à travers la

question de la politisation des récits. En effet, si ceux-ci sont à lire dans le double cadre chronologique et temporel de l'Histoire et des histoires (de vie), ils sont aussi à lire comme des stratégies de positionnement politique, soit comme des discours (Bixler, 2013 ; Lafrance et Mackenzie-Mohr, 2014). Tous les récits ne se caractérisent pas ainsi, mais j'ai eu l'occasion de comprendre comment certains relevaient d'une posture, et pourquoi.

Rappelons brièvement que la revendication de l'identité diola est un fait social relativement récent, accru par la guerre de rébellion et l'opposition anti-nationaliste. Rappelons aussi que la marginalité socio-économique et géographique de la Casamance est une réalité dans la gestion administrative de ce territoire. Rappelons aussi que la terre, la riziculture et le riz sont autant de ciments sociaux (Linares, 1985), qui soudent le groupe autour de pratiques originales, à l'échelle régionale et nationale. Il en ressort que les récits paysagers des Diola disent aussi quelque chose de la manière dont ils politisent les rapports de force dans lesquels ils s'engagent, que ce soit face à l'armée nationale, aux anciens colons, ou autres groupes sociolinguistiques de la région. Certains récits sont des discours politiques au sens le plus strict du terme, parce que les individus se positionnent et se comprennent aussi comme des citoyen·nes, c'est-à-dire comme participant plus ou moins activement d'un système politique. L'horizon politique diola n'est pas seulement celui du village ou des lois et coutumes prétendument traditionnelles. Il s'agit de politiser les enquêté·es à la fois en tant qu'individus et que groupe. Que l'enquête prenne place dans la marge sud-ouest du territoire national ne rend pas l'échelle de la politique nationale inintéressante, bien au contraire, et les personnes enquêtées l'ont souvent rappelé. Paradoxalement, néanmoins, les mentions faites à la vie politique sénégalaise servent souvent à s'en extraire, dans une perspective d'affrontement. Ainsi, les personnes n'évoquent la politique que pour mieux s'en détourner, ce qui constitue bien sûr toujours un positionnement politique :

Une femme explique, lors d'une soirée festive où les langues se sont déliées :

> *« La politique, Dieu m'en garde. Un jour des hommes du gouvernement sont venus ici. Pour manger nos poissons et remplir nos têtes de promesses. Ces gens-là n'ont pas honte de venir avec les plans d'usines ou de stades de foot, qu'ils déplient devant des vieux papas qui ne peuvent plus ni travailler ni faire du sport tant ils se sont courbés dans les champs. (…) Ces gens-là mentent sans cesse. Je leur ai dit d'ailleurs, que pour gagner de l'argent je ferais tous les métiers, mais la politique, jamais. Tu sais, ceux-là, ils reviendront ici avant les prochaines élections pour nous promettre… Je crois que cette fois ça sera un château ! La dernière fois, ils avaient trouvé ici mon père, mais il n'est plus là, comme je te l'ai dit. Entre deux campagnes électorales, les gens continuent de mourir. La politique, ça n'est pas un métier, c'est un*

blasphème. C'est pour cette raison que je ne vais pas voter. Mon père disait que c'était à cause de moi que le pays reculait. Pour cela oui, pour faire reculer tout le monde, je veux bien être tête de liste ! »

D'autre part, politiser les récits – ou bien les comprendre comme des discours – consiste aussi à tenter de résoudre le passage de l'individuel au collectif, soit, à réussir une montée en généralité qui, peut-être, donnerait à voir une *politique diola du paysage*. En tout cas, une politique du paysage partagée par les personnes enquêtées. Si celle-ci n'existe pas, peut-on néanmoins trouver des récurrences dans les discours qui permettraient de leur donner un âge, un genre, une classe ? (Lafrance et Mackenzie-Mohr, 2014) En d'autres termes, les outils habituels de la sociologie peuvent-ils s'appliquer à cette lecture politique des discours paysagers ? En effet, à travers la fréquentation plus assidue des femmes du village, j'ai pu remarquer ce que les différences de discours devaient à l'âge et aux intérêts personnels de chacune. En cela, leurs récits paysagers deviennent des discours politiques car ils disent quelque chose de la manière dont elles se comprennent, en fonction de leur âge, dans la société, et ce qu'elles souhaitent y voir advenir. Les conflits intergénérationnels, que je développe dans le chapitre II, ne sont pas seulement des incompréhensions entre jeunes et âgé·es, ils émergent des tensions qui se créent à la croisée de récits politiques du monde différents.

De plus, les récits paysagers des femmes sont à comprendre au prisme de leur situation domestique : le poids du travail agricole et domestique qui pèse sur leurs épaules est bien le résultat d'une situation de domination (Ostrom, 1990 ; Gaard et Gruen, 1993 ; Shiva et Mies, 1998), qu'elles relatent tout en s'y opposant (Lafrance et Mackenzie-Mohr, 2014), et en tentant de reprendre, par le récit, le pouvoir perdu. Politiser les récits, en termes méthodologiques revient donc à se rendre disponible à la saisie des rapports de pouvoir entre les individus, ou entre les groupes, en tant qu'ils émergent dans les histoires (Spivak, 1985). Ainsi, à la reconsidération de l'histoire coloniale mondiale et des régimes d'historicité vécus et narrés par les enquêté·es, s'ajoute la politisation des individus, qui ne sont – pas toujours et pas seulement – des représentant·es d'une culture, d'un village, d'une identité ethnolinguistique, mais aussi toujours des individus inscrits dans des stratégies et des positionnements politiques, au sens que donne à ces expressions les particularités de la politique nationale, ainsi que toute forme de posture citoyenne.

3.4 Méthode

Terminons par la méthode qui a été employée dans le cadre de ce travail : si elle s'est rendue attentive et sensible à toutes les remarques faites plus haut, elle ne prétend pas avoir réussi à les intégrer systématiquement.

3.4.1 Décrire et quantifier la matérialité des paysages agraires : l'analyse de l'imagerie satellitale

Partie d'une définition très classique des paysages, perçus comme les structures agraires dont la géographie rurale a fait son objet d'étude central, j'ai d'abord cherché à délimiter leurs contours, leurs aspects, à les quantifier. L'échelle micro-locale de ce travail ne m'a pas incitée à utiliser les méthodes de la télédétection. La qualité des images disponibles a aussi joué un rôle important : lorsque je les ai consultées en 2020 (sur le site de l'USGS), je me suis rendu compte que la couverture nuageuse ne permettrait pas d'en tirer des données précises. Je me suis tournée vers l'imagerie satellitale produite par Airbus (CNES) et mise à disposition par Google Earth. La bonne résolution, la gratuité et la facilité d'accès constituaient des atouts majeurs. J'ai utilisé des images de 2003, 2021 et 2022 (Chapitre II, partie I.) En parallèle, j'ai cherché à accéder à des données plus anciennes, concernant notamment les années 1960, 1970 et 1980. A l'occasion de deux sessions de recherche en compagnie des archivistes de l'IGN (site de Saint-Mandé), j'ai sélectionné une quinzaine de clichés particulièrement intéressants pour mon étude. Il s'agit de clichés issus de survols aériens réalisés dans les années 1970-1980, à 5 000 m d'altitude. Malheureusement, j'ai dû me contenter de les consulter : malgré trois demandes renouvelées auprès des institutions sénégalaises compétentes, je n'ai pas obtenu l'autorisation de les acquérir[43]. En effet, si ces photographies ont été réalisées par l'IGN, elles appartiennent au Sénégal depuis son indépendance, puisqu'elles représentent le territoire national. C'est sûrement le regret de cette étude : n'ayant pas eu accès à ces documents, je n'ai pas pu mettre en œuvre l'ensemble des échelles temporelles d'analyse prévues.

Les images de 2003, 2021 et 2022 ont été téléchargées en haute résolution et géoréférencées grâce à QGIS. Dans un second temps, des catégories d'occupation du sol ont été définies, à l'appui des observations de terrain et des informations collectées lors des enquêtes ethnographiques. Les fichiers *shapefiles* ainsi créés ont permis de réaliser des calculs de surface. Les tables attributaires de ces fichiers, exportées dans Excel ont servi à quantifier l'évolution des

[43] Dans un entretien de 2006, Paul Pélissier évoque cette difficulté d'accès aux archives, qu'il a également éprouvée, malgré une certaine connivence – amitié ? – avec les administrateurs (J.-M. Théodat, 2007))

surfaces de chaque catégorie d'occupation du sol, en valeur absolue et en pourcentage. Les cartes d'occupation du sol sont présentées dans le chapitre II, partie I.

3.4.2 Les méthodes de l'ethno-géographie paysagère

Dans le même temps, les prospections de terrain ont commencé (2020, 2021, 2022) : à l'origine, il s'agissait seulement de vérifier des phénomènes visibles sur l'imagerie satellitale, ou d'infirmer les choix de catégorisation. Les prospections guidées par les riziculteurs et rizicultrices, sur place, se sont avérées particulièrement intéressantes, car elles ont donné lieu à des discours et des récits sensibles des lieux. Ceux-ci ont largement bouleversé mes propres représentations paysagères ainsi que l'approche que j'en avais. La mise en place de grilles d'entretien (2020) devait permettre de guider la collecte des paroles locales portant sur les changements environnementaux globaux et leurs effets locaux spatialisés. La codification des réponses aux entretiens a permis d'analyser quantitativement certaines thématiques, sans que cette démarche ne soit centrale, du fait du nombre restreint d'entretiens strictement comparables (55).

A partir de 2021, j'ai commencé à me sentir prise au piège de ma grille d'entretien (fig.23) et de ses effets d'orientation des propos. Je l'ai abandonnée au profit des conversations plus ou moins formelles, et d'une attention renouvelée à ce qui m'était dit spontanément (Ollier, 2022), sans pour autant ignorer combien les modalités de ces discussions influençaient ces propos. La proximité et l'amitié aidant (cela faisait deux ans que je revenais sur place), il me semblait important et plus simple de m'affranchir des méthodes d'entretiens semi-directifs, au profit d'entretiens libres. Les enquêtes biographiques s'inscrivaient dans cette ambition de remettre les paroles des enquêté·es dans le contexte de leur parcours de vie.

La sélection des personnes enquêtées a d'abord été guidée par quelques personnes qu'on pourrait qualifiées d'informatrices privilégiées : les premiers entretiens ont sollicité des personnes de leurs cercles familiaux et amicaux. En explicitant les liens familiaux à l'œuvre entre les différentes personnes de l'enquête, j'ai veillé à m'adresser aussi à des personnes qui n'en faisaient pas partie. Il ne faut pas oublier que, dans le contexte étudié, les villages sont organisés par les liens du sang, dans un contexte patrilinéaire et virilocal. Toutes les personnes enquêté·es entretiennent nécessairement des relations familiales et/ou amicales, même distantes. Elles sont toutes prises dans des enjeux de pouvoir, des tensions ou des affects d'ordre familial.

Grille d'entretien 2020-2021	
thèmes	**questions**
travail rizicole	Quand commencez-vous le travail des rizières?
	Quand terminez-vous?
	Comment déterminez-vous le début et la fin de ce travail?
	Le travail rizicole dure-t-il toujours le même temps?
	Quels types de champs cultivez-vous? Sont-ce toujours les mêmes?
	Où se trouvent vos rizières (toponyme + localisation)?
	Quelles variétés de riz cultivez-vous?
	Sur quels critères sélectionnez-vous ces variétés?
	Qui vous a appris le travail agricole?
	Faites-vous exactement la même chose?
	Qu'est-ce qui a changé dans vos pratiques? Pourquoi?
	Qu'est-ce qui n'a pas changé dans vos pratiques? Pourquoi?
	Qui vous aide à réaliser ce travail si vous en avez besoin?
	Qui ne vous aide pas ? Aimeriez-vous davantage d'aide et à quels moments ?
	Utilisez-vous des engrais? Naturels ou chimiques?
	Utilisez-vous des semences nouvelles?
	Avez-vous remarqué des changements dans les rizières?
	Les rizières que vous cultivez sont-elles à vous? A qui?
	Y a-t-il plus ou moins de rizières qu'avant? Pourquoi?
	Pouvez-vous dater ce changement?
	Y a-t-il plus ou moins de cultivateurs et cultivatrices qu'avant?
	Pouvez-vous dater ce changement?
	Pensez-vous qu'il n'y aura plus de cultivateurs ou de cultivatrices un jour? Quand et pourquoi?
	Si plus personne ne cultive plus le riz, sera-ce un problème?
	Comptez-vous arrêter de travailler dans les rizières prochainement? Pourquoi?
	Comptez-vous reprendre le travail rizicole interrompu prochainement? Pourquoi?
	Le travail est-il pénible? Pourquoi?
	Quels sont les principaux problèmes rencontrés lors de la riziculture aujourd'hui? Pourquoi?
	Si vous percevez des changements pouvez-vous les dater?
	Considérez-vous que les rizières sont belles? Pourquoi?

symbolique du riz	Pourquoi est-ce important de cultiver du riz?
	Depuis quand les Diolas cultivent-ils le riz?
	Les riz / rizières sont-ils sacrés? Pourquoi?
	Y a-t-il des variétés plus sacrées que d'autres? Lesquelles?
	Vous souvenez-vous d'histoires drôles, de contes, de légendes sur le riz et les rizières?

autres pratiques alimentaires	Achetez-vous du riz?
	Quelle proportion de ce que vous mangez est achetée? Combien de kilos par mois?
	Pouvez-vous estimer le montant des remises mensuelles que vous percevez?
	Qui vous les envoie? Quelle est son activité (+ lieu)?
	Quelle proportion de ces remises vous sert à acheter des produits alimentaires?
	Cultivez-vous un jardin? Où? Que cultivez-vous? Est-ce pour manger ou pour vendre?
	Préférez-vous le travail du maraichage ou la riziculture?
	Est-ce que vous cueillez ou ramassez d'autres produits pour vous nourrir?
	Pêchez-vous? Quelles espèces? A quel moment de l'année? Quelles techniques?
	Avez-vous des animaux d'élevage destiné à l'alimentation quotidienne? A l'alimentation festive ou rituelle?
	Quels produits alimentaires achetez-vous? Combien de fois par semaine / mois et où?
	Quel(s) produit(s) alimentaire(s) est indispensable d'après vous?
village	Quels arbres sont importants pour le village? Pourquoi?
	Avez-vous perçu des changements dans la brousse, la mangrove ou le bolong? Lesquels? Comment les expliquez-vous?
	Y a-t-il plus ou moins d'arbres qu'avant? Lesquels en plus, lesquels en moins? Est-ce un problème?
	Y a-t-il plus ou moins d'animaux domestiques qu'avant? Lesquels en plus, lesquels en moins? Est-ce un problème ?
	Voyez-vous plus ou moins d'oiseaux qu'avant? Lesquels? Est-ce un problème?
	Qu'est-ce qui a changé au village par rapport à la génération de vos parents? De vos grands-parents?
	Le village a-t-il changé en termes d'apparence, de densité? Pourquoi?
migrations	Si vous habitez ailleurs une partie de l'année : où, quel endroit préférez-vous et pourquoi?
	Lorsque vous êtes loinde la ville, qu'est-ce qui vous manque ?
	Lorsque vous êtes loin du village, qu'est-ce qui vous manque ?
	Avez-vous un travail en ville? Lequel? A quelle saison?
	Avez-vous vécu en dehors du village? Où et pourquoi?
	Rentriez-vous souvent au village? Pourquoi?
	Pourquoi êtes-vous rentré définitivement? A quelle date?
	Si vous n'avez jamais quitté le village, envisagez-vous de le faire? Pourquoi?
	Qu'est-ce qui vous pousse ou vous freine?
	Encouragez-vous certains de vos proches à quitter le village? Pourquoi?
	Encouragez-vous certains de vos proches à rester au village? Pourquoi?
	Combien gagnez-vous grâce à votre travail en ville?
	Quelle somme envoyez-vous à votre famille pour l'aider?

Figure 23. Grille d'entretiens suivie en 2020-2021.

Les discussions et les entretiens, formels ou non, ont été principalement enregistrés avec un dictaphone et avec l'accord des interlocuteur·ices. Quand cela n'a pas été possible, ils ont fait l'objet d'une prise de notes précise sur le carnet de terrain. Certaines interactions ont eu lieu par téléphone après ma dernière venue sur place, notamment avec les personnes dont j'étais la plus proche. Ces conversations ont également été enregistrées. Ces matériaux sonores ont fait l'objet d'une retranscription extensive, puis d'une codification thématique qui n'avait vocation qu'à faciliter le repérage dans le corpus. J'ai fait le choix de la quantification *a minima*, préférant m'appuyer sur le *verbatim* des discussions, interprété grâce à l'élucidation des conditions de collecte des propos. Ainsi, j'ai fait l'effort d'expliciter, lorsque cela s'avérait pertinent, le paratexte des paroles rapportées (chapitre II). A l'aide du logiciel TXM, j'ai parfois procédé à une analyse lexicométrique du corpus, portant sur quelques sous-thèmes de l'étude, c'est-à-dire le riz comme produit et production (chapitre II, partie III). Cette analyse lexicométrique a laissé place à une relative souplesse dans l'interprétation des segments d'entretiens concernés par les co-occurrences, de façon à ne pas faire parler artificiellement le corpus.

En effet, il importe de préciser à ce stade que les entretiens et les discussions ont tous été menés en français, car, si ce n'est pas la langue maternelle des Diola, c'est l'une des trois langues quotidiennement maniées par eux, avec le diola et le wolof. La quasi-totalité des enquêté·es le parlent couramment et spontanément. Dans les quelques cas contraires, j'ai embauché une jeune femme du village d'Edioungou, qui a fourni le travail de traduction, sans y avoir été formée. Ma maitrise rudimentaire du Diola ne m'a certes pas permis de mener les enquêtes, mais elle m'a souvent permis de lever des difficultés d'intercompréhension et de vocabulaire.

Au total, ce sont 72 entretiens qui ont été réalisés auprès d'autant de personnes différentes. 55 sont des personnes habitant Edioungou et Djivente (fig.24), les autres ont été menés auprès de responsables associatifs ou politiques à Oukout, Oussouye et Agnak. Ces 55 entretiens sont complétés, dans 38 cas, par d'autres formes d'enquête au sein du ménage : discussions informelles, récits biographiques, échanges téléphoniques, *etc.*, lors de mes différentes visites à Edioungou et à Djivente. Cela représente plusieurs centaines d'heures passées avec les personnes concernées durant ces trois années de travail, et de ce fait, le cœur du corpus ethnographique.

catégorie d'âge	*nombre*	*proportion (%)*
15-20	3	5,5
21-35	13	23,6
36-50	6	10,9
51-65	16	29,1
66-80	17	30,9
total	**55**	**100**

sexe	*nombre*	*proportion (%)*
hommes	21	38,2
femmes	34	61,8
total	***55***	***100***

Figure 24. Répartition des enquêté·es par catégories d'âge et par sexe.

3.4.3 Travailler pour mieux écouter

Mon enquête portant sur les paysages conçus en partie comme des relations de pratiques, j'ai également souhaité participer à certaines tâches agricoles et domestiques :

- En juillet 2021, j'ai accompagné des laboureurs de Djivente sur leurs terres familiales (Katama) pour observer les labours. J'ai tenté, sans réel succès, d'y participer (fig.25).

Figure 25. Tentative de labours, Djivente, 2021.

- En août 2021, j'ai procédé au repiquage avec quatre familles (deux de Djivante et deux d'Edioungou), durant une semaine (fig.26)

Figure 26. Les repiqueuses, lieu-dit Katama, Djivente, 2021.

- En juin 2022, j'ai opéré à la décortiqueuse (fig.27) sous la surveillance d'un habitant d'Edioungou durant deux semaines. J'ai également participé aux préparatifs du mariage d'Alice B., en aidant à piler et trier manuellement le riz prévu pour la cérémonie.

Figure 27. Décortiqueuse à essence d'Edioungou (2022). Le travail consiste, pour l'opérateur ou l'opératrice de la machine, à réceptionner les sacs de riz entier amenés par les cultivateurs et cultivatrices, à les peser, à les faire passer dans la machine, à remettre le riz décortiqué en sac d'un côté, et le son de riz de l'autre et à facturer le service. La machine est extrêmement bruyante et produit une grande quantité de poussière, ce qui rend le travail quotidien particulièrement difficile.

- Les temporalités de mes séjours sur place (trois séjours de deux mois, entre 2020 et 2022) ne m'auront pas permis de participer aux récoltes, ce que je regrette. Pour compenser cette absence, j'ai demandé à quelques amis proches aux profils divers de m'envoyer des vidéos commentées de ce moment-là, afin d'en avoir quelques images (fig.28).

Figure 28. Après récolte, le riz est assemblé en gerbe de poids égal, et laissé à sécher au soleil, dans les rizières, puis au grenier. Photographie d'Augustin D., 2022.

L'intérêt principal était d'évaluer, qualitativement, à l'aune de mes propres compétences, la difficulté du travail agricole. Les labours et les repiquages sont des moments charnières pour la production de riz, qui mettent les corps à rude épreuve, y compris ceux qui en ont l'habitude. En partageant cette peine, j'ai eu accès à des témoignages différents, qui émergeaient d'un moment de partage. Ce contexte n'est pas à négliger, car il a eu des effets postérieurs : certaines personnes ont eu envie de s'entretenir avec moi parce qu'elle m'avait vue à l'œuvre. J'aurais l'occasion de redire combien, dans cette société organisée par le travail agricole, il est important de faire ses preuves. En travaillant, j'ai pu également observer les gestes, la répétition, la fréquence, les commentaires ou le silence qui les accompagnent, *etc.* Dans les rizières, cette dimension s'est révélée secondaire : en repiquant ou en labourant, on discute et on chante, on parle de tout sauf de ce qu'on est en train de faire. A la cuisine en revanche, les femmes rencontrées ont souvent

voulu m'expliquer ce qu'il convenait de faire et pourquoi. L'observation participante ne s'est pas limitée au moment du travail. Grâce à l'accueil et à la générosité des personnes rencontrées, j'ai aussi partagé des moments festifs (mariage, baptêmes, funérailles, *bukut*), des repas quotidiens, des balades dans le village, des sorties à Oussouye et à Ziguinchor, des balades en pirogue sur le *bolong*, des sorties pêche, et bien d'autres choses. Ces activités ont été consignées dans le carnet de terrain, et pour certaines, photographiées.

3.4.4 Note sur l' « empathie ethnographique »

La conjonction de ces différentes méthodes avait pour but de s'emparer de la tension centrale de l'ethnographie, qui consiste à vouloir observer objectivement l'altérité et se familiariser avec elle. Dès les prémisses de l'anthropologie, la question de la juste place de l'enquêteur·ice est soulevée (baron de Gérando, 1800). La notion d'empathie est rapidement proposée, car elle dispose à une « *attitude investigatrice assez commune* » (Martinelli, 2020). Elle restitue la difficulté, mentionnée par Clifford Geertz, qui consiste à vouloir « *restituer le point de vue de l'indigène* » (Geertz, 1986). Le point de vue d'un individu n'est jamais accessible totalement à un autre, et certainement pas dans une situation ethnographique. James Clifford (1996) rappelle en ce sens que le texte ethnographique n'est jamais qu'un mélange de « *plusieurs voix* », une croisée des points de vue, au centre duquel, malgré tout, l'ethnographe joue un rôle de « *chef d'orchestre* » (Martinelli, 2020).

Ces développements suscitent des réflexions et soulèvent le malaise : l'enquête ethnographique est-elle vouée à l'échec scientifique et humain ? Quelle place l'enquêteur·ice doit-il trouver et assumer ? Ainsi que le rappelle Bruno Martinelli (2020, p.127) :

> « *Doublement en quête de structures fondamentales et de singularité locales, nourrie d'explication causale et d'interprétation sémantique, la démarche ethnologique est faite de compromis. C'est un regard qui exige tour à tour le surplomb et l'intimité, sachant par avance que la vérité ne se trouve ni dans l'un, ni dans l'autre, mais dans le mouvement qui va de l'un à l'autre.* »

En orchestrant, l'ethnographe peut espérer disparaitre, s'effacer : les voix doivent sembler parler d'elles-mêmes. C'est une « *illusion* », note encore Bruno Martinelli, mais c'est le terme du travail ethnographique réalisé avec empathie. D'autres anthropologues ont préféré l'image de la « *conversation* » (Prigent, 2021) ou encore de l'« *interlocution* » (Chauvier, 2015). Ce travail a tenté, sur le plan critique et méthodologique, de répondre à cette injonction académique qui consiste à *transcrire*, consciente que la transcription, même la plus sensible, est une copie du réel

teintée d'une intention intellectuelle. L'empathie, ou la capacité de compassion, qui diffère de sentiments amicaux comme la sympathie, est une méthode à part entière, qui, revendiquée, permet à l'ethnographe de s'installer dans une posture de partage susceptible de faire émerger des informations précieuses (Martinelli, 2020). En assumant non plus l'objectivité mais l'empathie comme principe méthodologique, l'enquêteur·ice résout partiellement les difficultés liées aux affects qui interviennent nécessairement durant l'enquête. L'empathie prédispose à l'écoute, à la mise en partage, sans qu'émergent nécessairement une vision commune de l'objet discuté. Elle ne vise pas à se laisser convaincre par le contenu du propos, mais bien par le fait que l'écoute authentique est le meilleur accès à l'autre.

Conclusion de la partie IV.

Les petites histoires sont autant un point d'entrée dans la diversité des mondes et des paysages individuels qu'un moyen de rehistoriciser et de repolitiser, à l'échelle des personnes et des groupes, ces projections dans le monde. Cette double ambition doit s'appuyer, sur le plan méthodologique, sur différentes pratiques :

- L'écoute active des récits, histoires, souvenirs, *etc.*, et l'observation des gestes, des comportements et des pratiques mais aussi, de façon globale, la prise en considération de l'ensemble des matériaux narratifs qui ne semblent pas toujours sérieux vis-à-vis de l'étude ;
- L'objectivation des conditions de l'enquête, de ses temporalités et du rôle de la chercheuse dans l'interlocution ;
- La reconnaissance de l'agentivité et du positionnement stratégique et politique des individus via leurs récits, qui sont à comprendre comme des discours au sens foucaldien.

Dès lors, ces pratiques rendent possible une méthodologie qui assume la place et la posture de la chercheuse, sans prétendre que celle-ci ne suffise ni à décoloniser les savoirs et les constructions théoriques, ni à objectiver la connaissance. En revanche, elles se prêtent bien à l'analyse critique, condition principale d'une recherche honnête.

Conclusion du chapitre I.

A l'issue de ce chapitre, qui a permis de synthétiser la bibliographie disponible, proposons une rapide synthèse du positionnement épistémologique, critique et méthodologique de ce travail dans le champ des études sur la Basse-Casamance et des études sur le paysage en géographie et en anthropologie.

Le parti pris du point de vue local, en matière de compréhension des paysages, me place immédiatement dans le cadre théorique de la *political ecology* : l'objectif de ce travail est d'historiser et de politiser, mais aussi d'individualiser les récits qui expriment et alimentent les paysages, pour mieux les confronter aux discours dominants, qui ont façonné des points de vue externes sur les dynamiques socio-environnementales diola en Basse-Casamance. De ce fait, la méthode est nécessairement en grande partie ethnographique : elle tente une approche décoloniale et critique de la parole autochtone, sensible à objectiver les conditions de l'enquête ainsi que la participation de la chercheuse à l'enquête et donc au savoir. Le point de vue local et la méthode ethnographique sont justifiés par une définition du paysage qui emprunte autant à la géographie culturelle qu'à l'anthropologie de l'environnement, et qui admet que les paysages sont, de façon synthétique, les manifestations matérielles des relations phénoménologiques à l'espace, individuelles et collectives. Cette définition permet une analyse inédite des socio-environnements casamançais et diola, qui s'affranchit à la fois du prise de la crise environnementale et du prisme du déclin de la tradition et de l'identité, dans un groupe social nénamoins marqué par la déprise agricole et le déclin de certaines institutions sociales historiques. Ces deux prismes ont largement contribué à l'immense somme disponible à propos de cette région et de ces populations, sans toutefois réellement réinterroger les épistémologies et les postures méthodologiques à l'œuvre. L'ambition de ce travail de thèse est donc d'apporter de nouveaux éléments d'analyse en matière de compréhension des paysages en assumant une perspective située et critique, tant vis-à-vis des recherches antérieures que de ses propres apports.

Le second chapitre présente les résultats obtenus à l'issue de ces trois années de recherche. Il se décompose ainsi : la première partie présente une première analyse classique des paysages des villages d'Edioungou et de Djivente, fondée sur l'étude croisée de l'imagerie satellitale et des entretiens ethno-géographiques. Cette partie permet notamment de comprendre ce que les personnes enquêté·es ont à dire quant à la dégradation des terroirs rizicoles et aux stratégies culturales mises en œuvre pour pallier ces dégradations. L'étude toponymique se veut un exemple des rapports complexes des individus aux paysages à leurs évolutions, entre continuité d'usages

des lieux et perte de la mémoire collective. La seconde partie propose une ethnographie des trajectoires paysagères au prisme de la continuité et des changements de celles-ci : en effet, paysages et pratiques agricoles sont constamment évoqués dans une intrication complexe d'héritages et de ruptures, qui complexifient les lectures environnementalistes simplistes des agrosociosystèmes. Les différentes temporalités des rapports paysagers, mais aussi deux régimes de compréhension paradoxaux, dire et faire, permettent d'analyser les trajectoires paysagères sans les réduire ni à l'extrême dynamique des écosystèmes ni au fixisme prétendu des pratiques sociales. La troisième partie sort des limites strictes des rizières pour analyser l'ensemble des facteurs socio-économiques qui interagissent avec les paysages, notamment les migrations, les nouvelles structures villageoises et familiales ou encore les pratiques alimentaires et d'habiter. Cette dernière partie a vocation à montrer comment les paysages des rizières entretiennent des relations complexes, via les individus, avec des espaces et des paysages tout autre, proches ou lointains, et comment les inflexions des mobilités individuelles façonnent les relations paysagères des individus, à l'échelle locale et régionale.

Le chapitre III propose une conclusion et d'une discussion qui réinterrogeront notamment les binômes conceptuels mis en œuvre dans l'étude, principalement celui de continuités et discontinuités, mais aussi d'autres, comme partir et rester, faire ou dire, *etc.* L'intervention de concepts proprement diola (*etaamay*, la terre) permet de pousser plus loin l'entreprise de traduction de la notion de paysage, depuis le contexte agro-social et culturel de l'étude.

Chapitre II — Résultats

Partie I. Approche diachronique de l'occupation du sol : vingt ans de dégradations dans les rizières d'Edioungou et de Djivente (2003-2023)

> Je ne veux pas dresser le cadastre de ces contrées, ni rédiger leurs annales : le plus souvent ces entreprises les dénaturent, nous les rendent étrangères ; sous prétexte d'en fixer les contours, d'en embrasser la totalité, on les prive du mouvement et de la vie ; oubliant de faire une place à ce qui, en elle, se dérobe, nous les laissons tout entières échapper.
>
> Philippe Jaccottet, *Paysages avec figures absentes*, 1970.

1. Données, méthodes et objectifs de la caractérisation des dégradations

L'approche diachronique de l'occupation du sol a été permise grâce un protocole méthodologique complet appliqué à deux sources d'informations potentielles : les données de l'imagerie satellitale et les enquêtes de terrain. L'objectif principal consistait à mettre au jour la dynamique de l'occupation du sol sur un pas de temps court (2003-2021) et à grande échelle.

1.1 L'analyse micro-locale

Les analyses paysagères et les travaux mettant l'accent sur les phénomènes de dégradations physico-chimiques dans les rizières s'inscrivent quasiment sans exception dans des réflexions à l'échelle régionale, prenant tantôt comme référent spatial les différents sous-ensembles

géographiques de la Casamance (la basse, la moyenne et la haute, comme chez Tarchiani et Fiorillo, 2015 ; Sané, 2017) ou encore la grande région interétatique que sont les territoires des Rivières-du-sud (Andrieu, 2008). Souvent, ces travaux ont permis des comparaisons entre différentes sous-régions et communes. A l'échelle étudiée, correspond alors une méthode d'analyse quantitative, qui utilise les données de l'imagerie satellite, traitées par télédétection.

Ce travail a préféré s'intéresser à l'échelle locale, voire micro-locale, car celles-ci reflètent les échelles d'observation et de pratiques paysagères des individus. La riziculture basse-casamançaise est pratiquée, pour la quasi-totalité des personnes concernées, au sein même du village, aux alentours directs de la concession. Comme je l'ai montré ailleurs, ces pratiques localisées répondent à des enjeux liés à l'identification des contraintes agroécologiques et à l'adaptation des variétés de riz et des pratiques agricoles au cas par cas, selon la localisation et le type de la parcelle, mais aussi en fonction de l'expertise individuelle des cultivatrices (Ollier *et al.,* 2023). Bien évidemment, ces pratiques locales répondent aussi directement à l'organisation foncière et familiale propre aux populations diolas. L'étude s'est alors portée sur deux villages jumeaux de façon à approfondir analyses, prospections et entretiens. Ce travail se place donc dans la continuité de ceux réalisés les années précédentes (2020), complétant ainsi l'étude des pratiques culturales paysagères à l'échelle du village et de la parcelle familiale.

Le parti pris de ce travail est donc de mettre en adéquation l'échelle de l'analyse des paysages et de leurs dégradations avec l'horizon quotidien, en matière de travail agricole, des populations de riziculteurs et rizicultrices.

1.2 Types de données et classes d'occupation du sol

Les données utilisées sont issues des images Google Satellites, lesquelles ont une précision de l'ordre de 30m. La base de données se compose d'une trentaine d'images à l'échelle 1/2500^{e}, acquises sur l'application Google Earth et géoréférencées via QGIS. Le premier groupe d'images couvre le terrain d'étude en 2003, le second en 2021. Le choix de ces deux bornes, permettant l'étude d'un pas de temps de dix-sept ans, a plusieurs raisons. D'une part, 2003 correspond à la date la plus ancienne à laquelle l'imagerie est exploitable à l'échelle souhaitée. La borne supérieure, 2021, marque le début de ce travail de thèse en Basse-Casamance. L'analyse porte sur un pas de temps qui a plusieurs avantages : d'une part, il permet d'interroger à la fois la mémoire des personnes les plus âgées, mais aussi celles des personnes d'âge moyen (qui ont entre 30 et 50 ans). D'autre part, cette courte échelle temporelle répond parfaitement à la très grande échelle spatiale, puisqu'elle permet d'étudier les trajectoires paysagères à court et moyen terme. D'autres études ont déjà montré les effets très importants – sur les environnements et sur les paysages –

des dégradations climatiques à l'œuvre depuis les années 1980. Cette étude, quant à elle, propose de compléter ces données par des réflexions sur les temporalités paysagères et agroécologiques plus récentes.

Les images sélectionnées ont été prises, d'une part, durant la saison sèche (février 2022), car leur rendu en termes de couleur du sol facilite la lecture de certains phénomènes (croûtes salines, enherbement). Il est également plus facile de distinguer les différentes catégories d'occupation du sol qui intéressent ce travail (parcelle rizicoles de bas-fonds, pépinières). A la saison pluviale (novembre 2021), le contraste des images permet, à l'inverse, de bien distinguer les parcelles fortement dégradées, couvertes d'espèces halophiles, ainsi que les vasières. Les travaux de terrain ayant eu lieu en saison sèche (2020, 2022) et pendant l'hivernage (2021), il paraissait important de se familiariser avec des images montrant les variations saisonnières des différents types d'occupation du sol (fig.29).

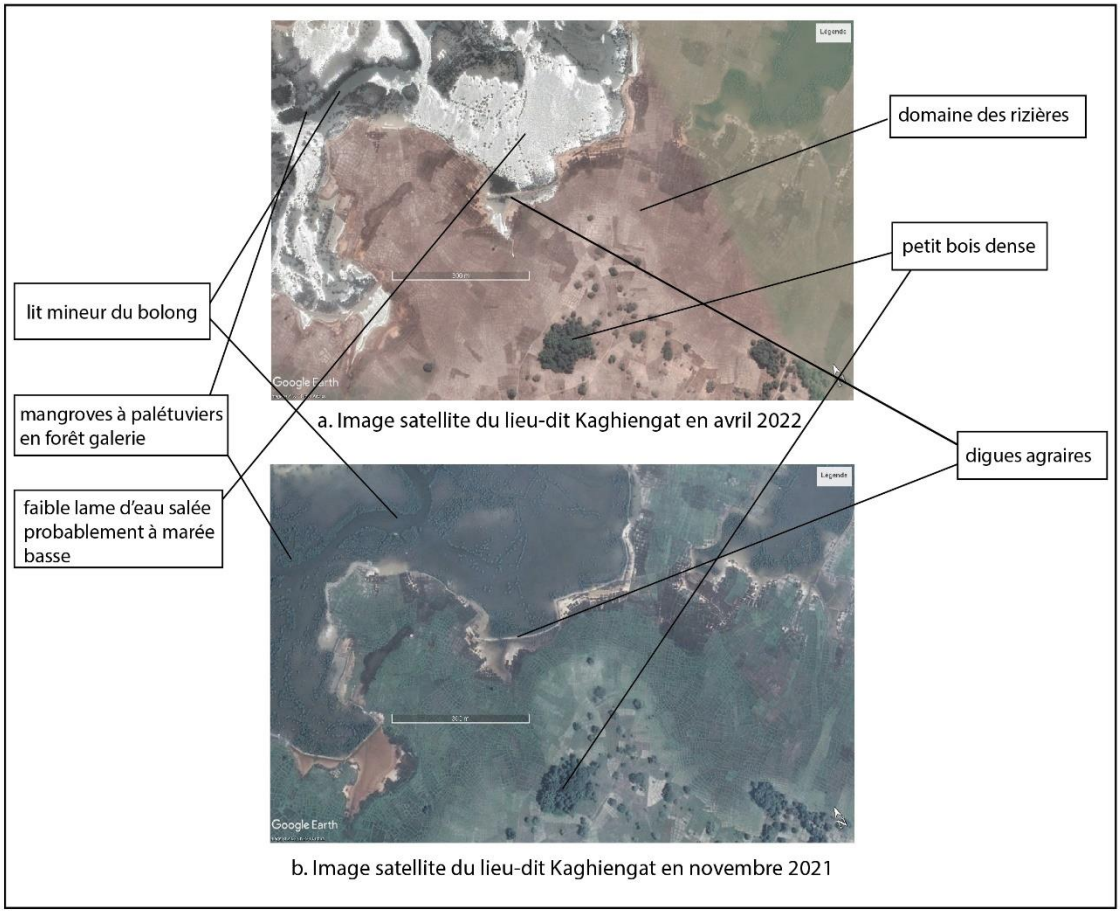


Figure 29. Interprétation des images (exemple)

L'analyse détaillée de ces images, une fois géoréférencées, a permis de définir plusieurs catégories d'occupation du sol (fig. 30, 31. et 32.), qui ont ensuite été confirmées par les prospections de terrains, menées en 2021 et 2022.

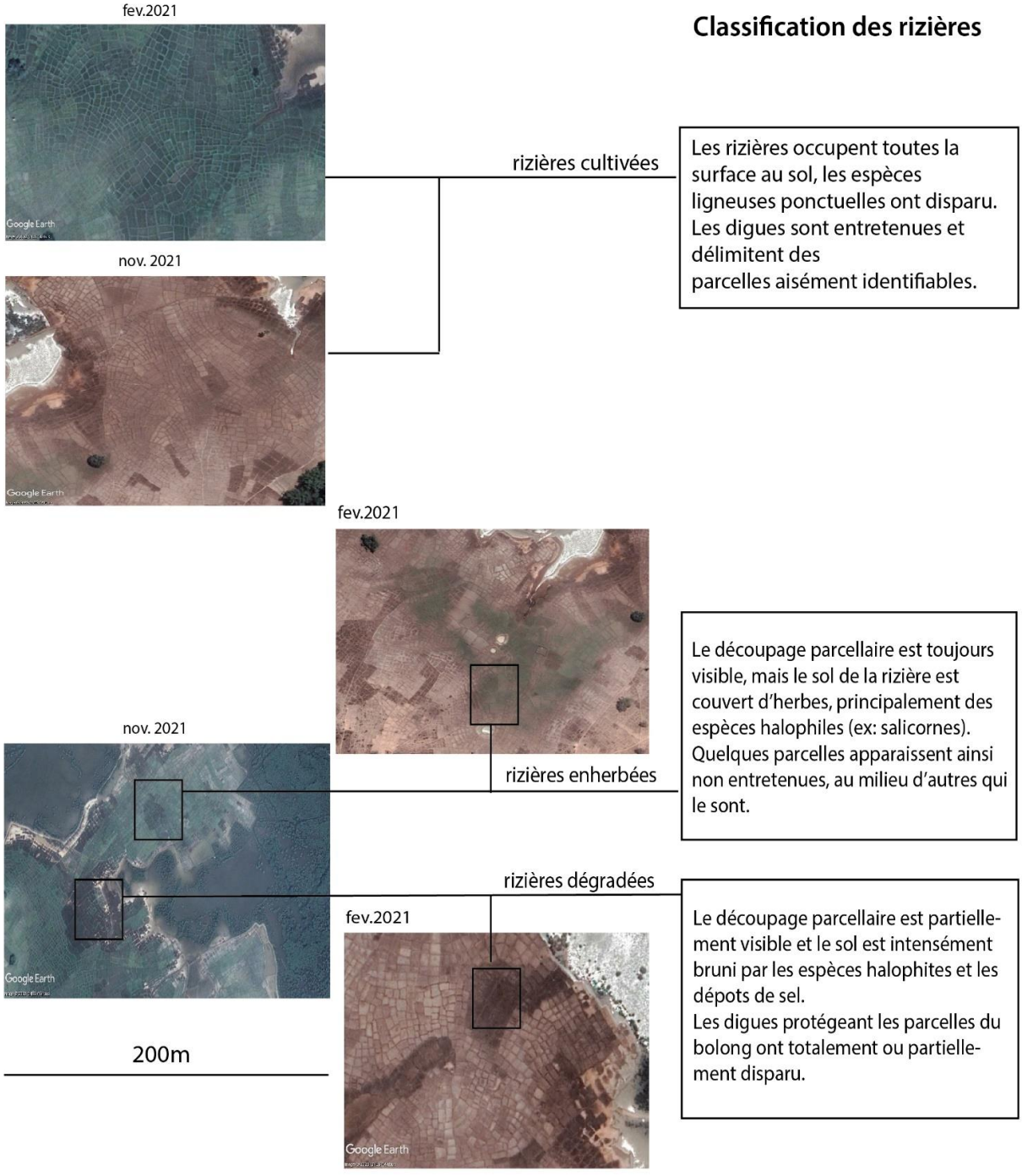


Figure 30. Classification des rizières

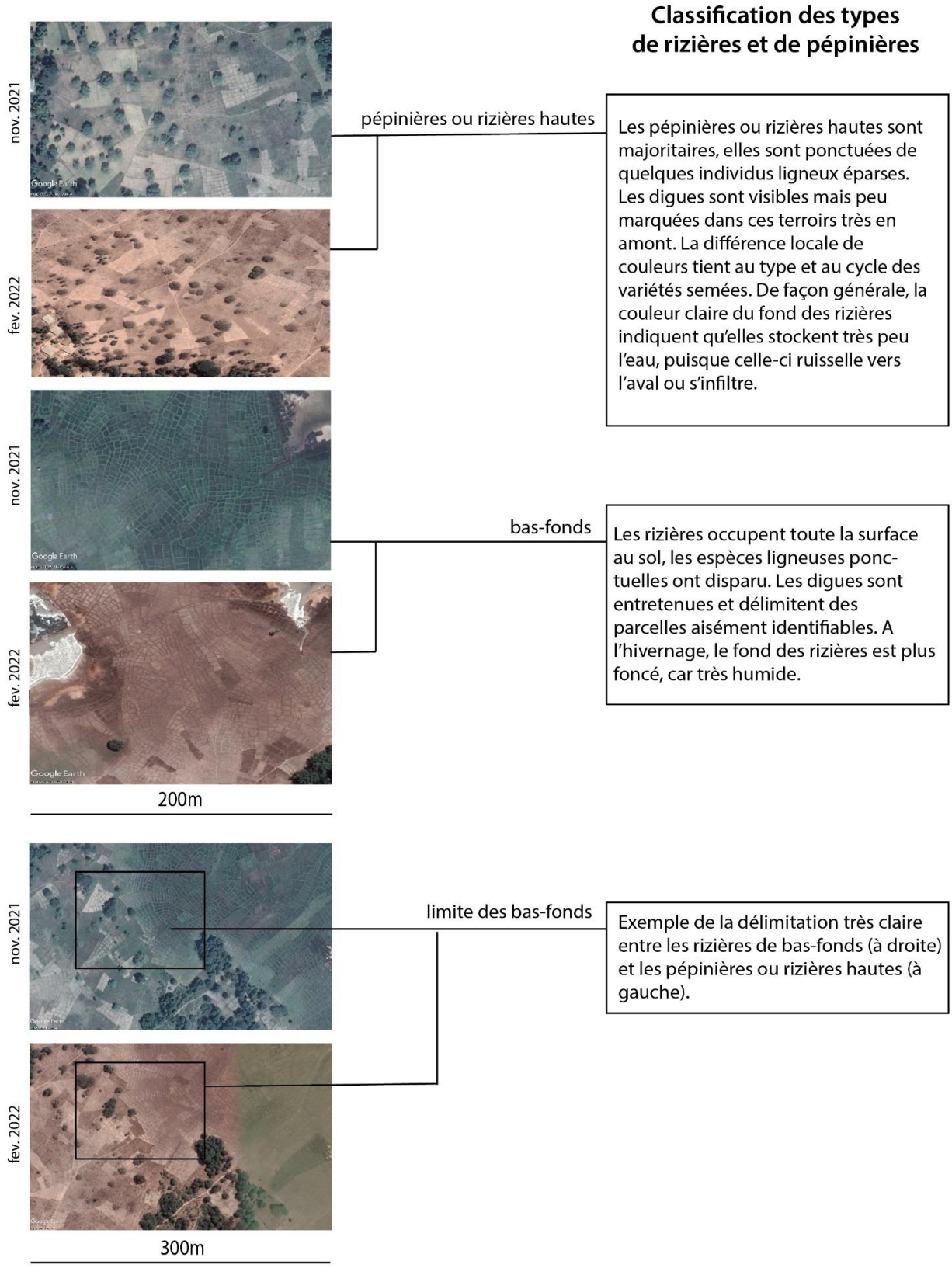


Figure 31. Classification des types de rizières et de pépinières

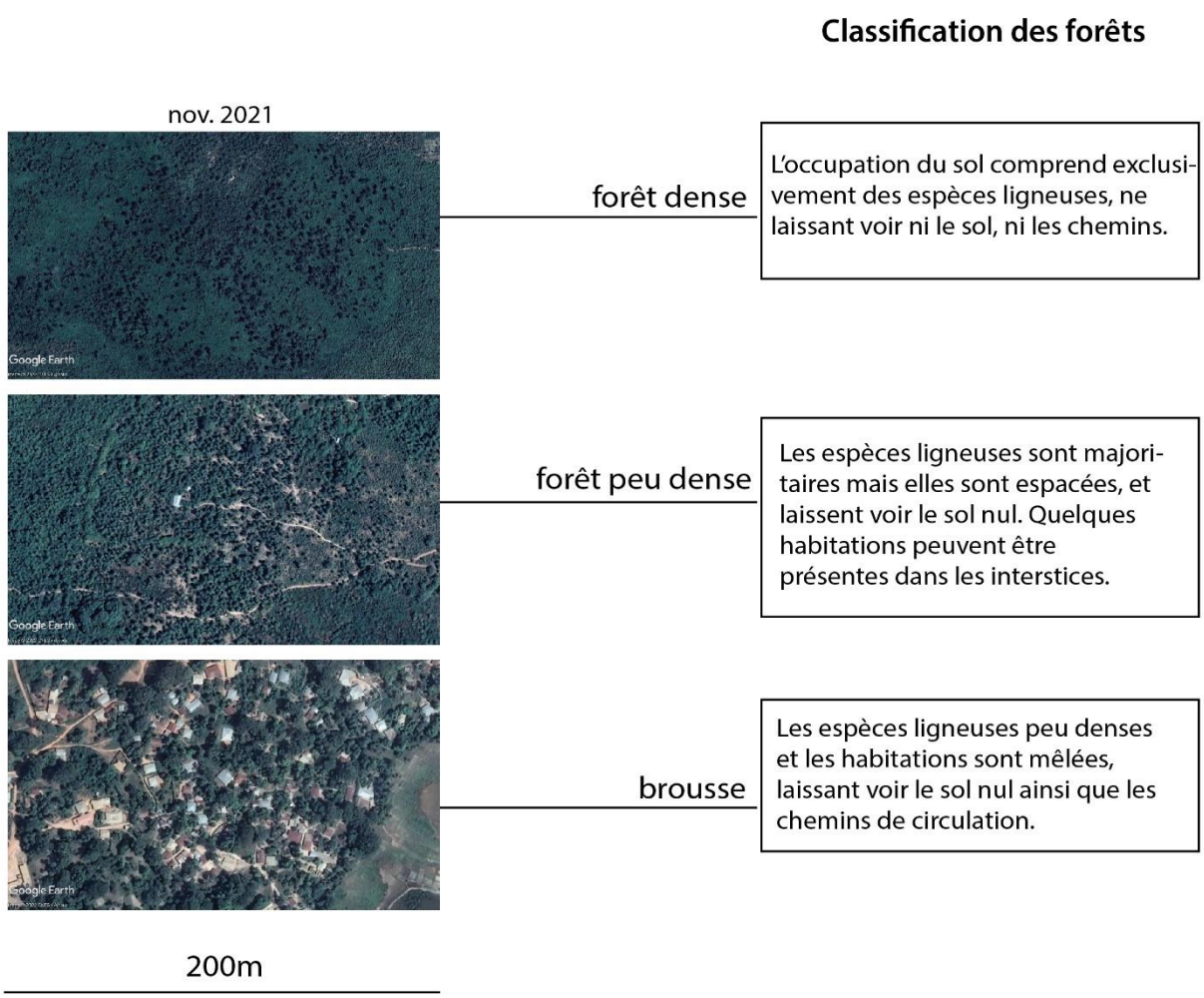


Figure 32. Classification des forêts

Les principales classes d'occupation du sol retenues sont :

1. Forêt dense
2. Forêt peu dense
3. Brousse (habitations sous forêts peu denses)
4. Pépinières sous arbres
5. Bas-fonds
6. Pépinières ou rizières hautes
7. Pépinières
8. Rizières enherbées
9. Rizières dégradées
10. Vasières
11. Tannes sèches

Dans un premier temps, les catégories « rizières enherbées », « rizières dégradées », « vasières » et « tannes sèches » ont été regroupées dans la catégorie « dégradations ». De la même façon, les catégories « bas-fonds », « pépinières ou rizières hautes » et « pépinières » ont été regroupées dans la catégorie « rizières cultivées ». Chaque catégorie a ensuite fait l'objet d'une cartographie systématique via QGIS, permettant une approche quantitative des surfaces concernées.

1.3 Prospections in situ *: l'accès à la mémoire locale*

L'analyse des vues zénithales ne pouvant se suffire à elle-même, ce travail de cartographie diachronique de l'occupation du sol a été complété par des prospections sur le terrain, accompagnées des riziculteurs et rizicultrices. Cet arpentage a permis de résoudre les difficultés d'interprétation des images, et a surtout permis de comprendre la dynamique des rizières, entre abandons saisonniers, temporaires, à long terme et définitifs des parcelles de cultures. Deux campagnes de prospections (fig.33) ont été menées en 2021 et 2022, soit à deux saisons différentes (d'abord pendant la saison agricole et ensuite en saison sèche), avec des personnes différentes. Les parcours réalisés avaient pour but d'amener les personnes volontaires à discuter de l'évolution des espaces traversés depuis une vingtaine d'années, mais aussi de décrire précisément le statut de chaque espace rizicole (abandonné ou cultivé, depuis combien de temps, par qui, problèmes rencontrés, *etc.*). Enfin, il s'agissait également de définir les limites nord et est des communes, à proximité des *bolongs*, afin de statuer sur l'éventuelle diminution quantitative des surfaces émergées. L'objectif méthodologique était de mettre en miroir les commentaires et les analyses des accompagnant·es avec les données visuelles de l'imagerie satellite.

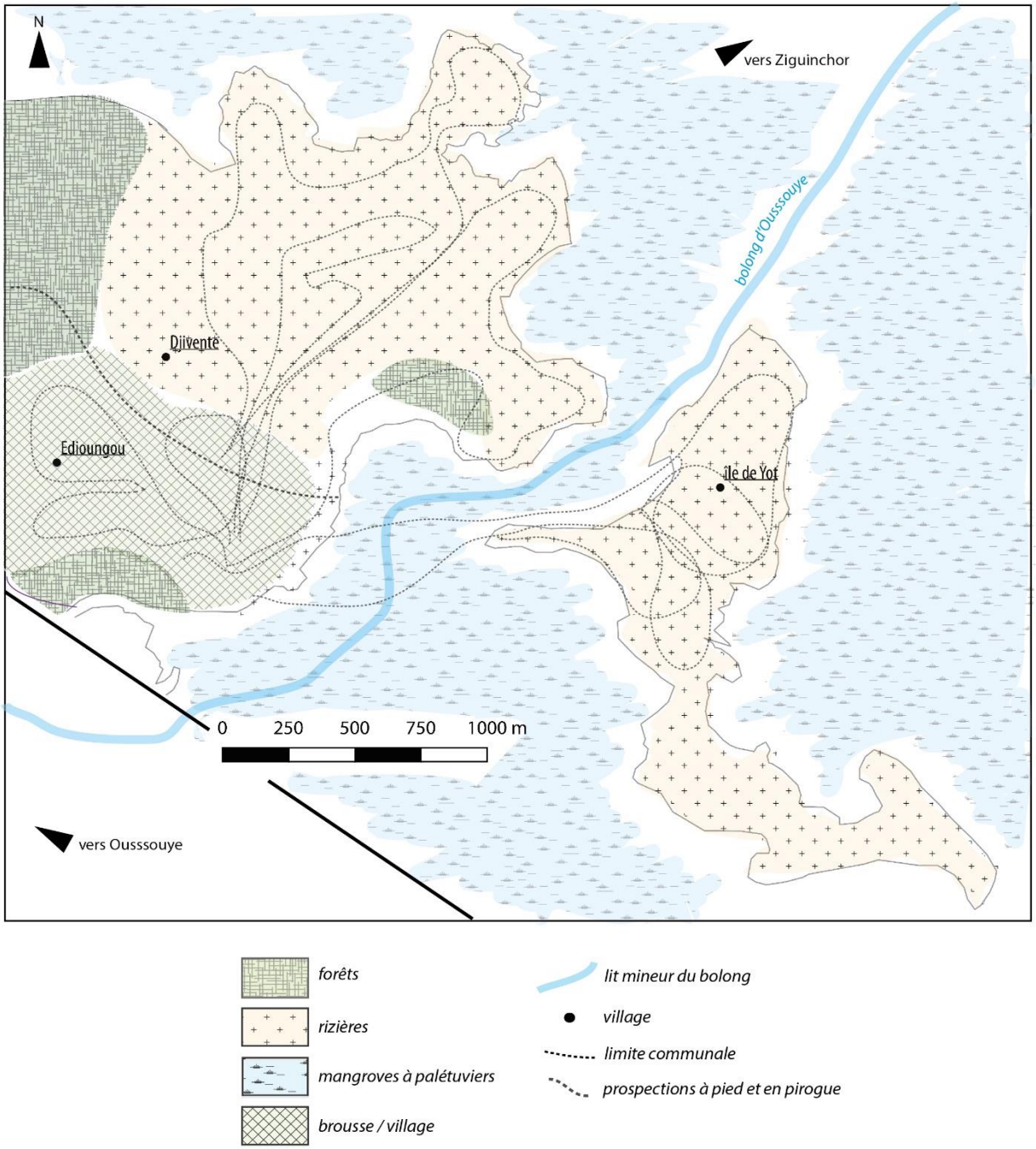


Figure 33. Carte des prospections accompagnées

Les prospections ont été réalisées avec un dictaphone, un carnet et un GPS de façon à renseigner précisément les observations de terrain. A chaque point d'intérêt, les coordonnées GPS ont été récupérées et les personnes accompagnantes enregistrées (fig. 34). Les données de localisation ont ensuite fait l'objet d'un traitement par SIG et d'une cartographie systématique. La partie sud de l'île de Yot n'a pas été prospectée pour plusieurs raisons. D'une part, les personnes cultivant dans ces parcelles n'étaient pas présentes au village en 2021 et 2022 et celles qui ont accepté de

m‘accompagner étaient mal à l’aise à l’idée de faire visiter les rizières de personnes absentes. J’ai souvent noté à quel point les personnes étaient respectueuses de ce principe. On peut faire visiter son domaine, celui de ses amis proches dont on sait qu’ils ne s’offusqueront pas, mais on se tient à distance des rizières de ceux dont on est moins proche, d’autant plus qu’on est accompagné d’une étrangère. Les rizières sont souvent évoquées comme des espaces « sacrés », dans le sens où les limites des domaines lignagers sont infranchissables :

> *« Mon papa, il me montrait, il disait "tu as vu où ça commence" je disais "oui j’ai vu, je prends note". Tu n’as pas reçu le droit de repousser ni de diminuer [ton domaine]. Ta place est ta place, tu ne dois pas toucher la partie des autres. C’est une frontière. »*

Explique ainsi Pierre D.[44], 32 ans.

D’autre part, si je n’ai pas pu visité cet endroit, c’est aussi parce que sont les rizières qui, de l’avis général, ont subi le plus de dégradations, ce que les personnes concèdent avec beaucoup de douleur.

> *« Là-bas je ne veux même plus y aller. Je ne veux pas te montrer ça, c’est un grand désastre, vraiment. »*

Dit Augustin D., 50 ans, le visage peiné. Outre la peine, une certaine fierté se fait sentir : il n’est pas souhaitable que je voie les endroits qui illustrent le mieux les difficultés rencontrées par les cultivateurs et cultivatrices :

> *« On ira voir des belles rizières, celles que j’ai à Oussè, mais pas celles-ci. Djibomb Eletema, avant, c’étaient nos meilleures terres, mais je n’ai pas mis les pieds là-bas depuis plus de dix ans peut-être. »*

Continue Augustin D.

Je n’ai pas insisté pour visiter ces espaces, parce qu’il ne me semblait pas souhaitable de contrevenir à l’envie des enquêté·es, et encore moins d’y prospecter seule.

[44] Les prénoms des personnes enquêtées ont été modifiés, pour préserver leur anonymat. L’initial du patronyme a été conservée car cette information a son importance dans la suite de l’étude.

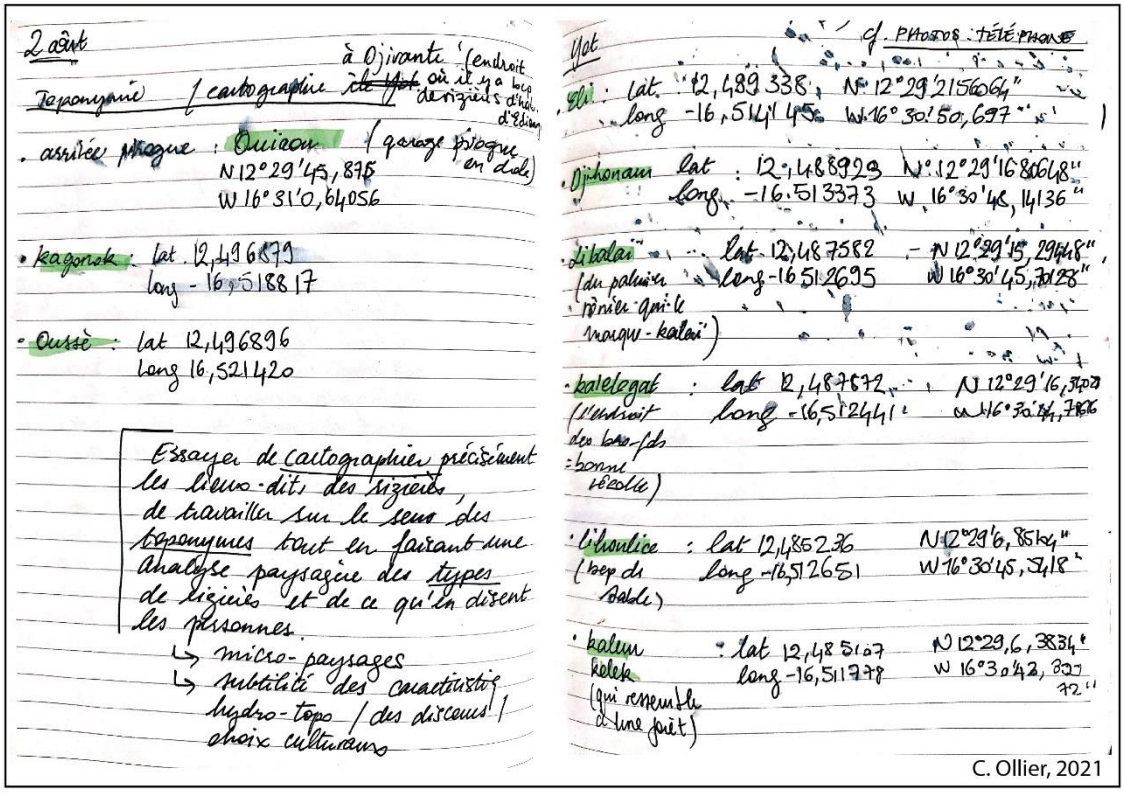


Figure 34. Extrait d'un carnet de terrain (2021), un jour d'arpentage toponymique où le GPS refusait d'enregistrer les points. 2021.

1.4 Rizières dégradées et rizières fonctionnelles à Edioungou, Djivente et Yot

L'analyse des images satellitales et les prospections ont permis l'établissement de deux premières cartes d'occupations du sol (2003 et 2021). Celles-ci se concentrent sur les territoires villageois d'Edioungou et Djivente, et sur l'île inhabitée et dédiée à la riziculture, de Yot, située de l'autre côté du *bolong* (fig. 35). Cette première cartographie oppose les rizières fonctionnelles et les rizières dégradées en 2003, puis en 2021.

> Cartes 1 et 2 de l'atlas

Les rizières ne sont considérées comme *dégradées* que parce qu'elles présentent une évolution de l'occupation du sol au détriment de la riziculture, et non dans l'absolu. La typologie des dégradations suit (2).

Les rizières dégradées se distribuent ainsi aux dates retenues : les parcelles rizicoles touchées sont peu ou prou les mêmes en 2003 et 2021 : il s'agit principalement des terroirs de bas-fonds, situés au plus près de la mangrove. Ces espaces subissent les remontées d'eau saline venant du *bolong*, selon deux temporalités distinctes : d'une part, lors de chaque marée (soit deux fois par jour) et d'autre part, de façon continue depuis plusieurs années, dans un contexte de remontée globale du niveau de la mer dans l'estuaire. Ces terroirs se situent en arrière de digues totalement ou partiellement détruites, lesquelles n'assurent plus leur fonction de barrière. Certaines parcelles pourtant bien endiguées apparaissent également comme dégradées. Il peut s'agir, d'une part, d'une salinisation par infiltration d'eau saumâtre dans le sol ou bien de dégradations plus légères (enfrichement) liées à un abandon temporaire de la parcelle.

Figure 35. Vue aérienne d'un ensemble de parcelles dégradées (salinisées) en arrière de digues partiellement détruites. Djivente, 2020.

La dégradation et le manque d'entretien des digues censées prévenir les infiltrations d'eau saumâtre dans les parcelles rizicoles et retenir l'eau pluviale pour mieux lessiver les terres en début de période culturale semblent être les principaux éléments expliquant la dégradation des rizières :

> *« J'ai remarqué que les rizières d'avant et celles de maintenant sont pas les mêmes. Je ne sais pas si c'est à cause des pluies. Nous avant, nos parents faisaient des digues, et tu avais des poissons aussi grâce à ça (…). Avant on mettait ça tout au long des rizières, et le marigot ne venait pas jusqu'aux rizières. Maintenant il vient dans les rizières. C'est un problème parce que ça gâte le riz. Comme à Boussol Kalem. Si ça continue comme ça, on ne pourra plus cultiver les rizières à cause du marigot. »*

Voici l'explication que fournit Jacqueline D., 62 ans, lorsque je l'interroge sur les dégradations des rizières. Cet argumentaire est mobilisé par la totalité des personnes enquêtées, qui opèrent une corrélation entre déficit pluviométrique et manque d'entretien des structures agraires. Les dégradations des parcelles de culture n'interviennent pas d'une année à l'autre, mais sont le résultat d'un abandon persistant des familles propriétaires qui cessent progressivement d'y cultiver. En effet, les travaux de labour et de repiquage, pénibles, sont préférentiellement effectués dans d'autres parcelles, considérées comme moins à risque, c'est-à-dire plus éloignées du *bolong*, et moins concernées par les problèmes de sursalinité :

> *« On fait toujours les mêmes champs. Sauf que l'année dernière on n'est pas allé à Boussol Kalem, parce que d'après ma maman le riz y est moins bon parce que là-bas, il y a la mer qui est en train de traverser et donc le sel empêche le riz de bien [pousser]… L'année dernière, ma maman a demandé qu'on ne fasse rien là-bas. On n'a cultivé que Kalelenghat et Djihonam. On n'a pas été à Boussol Kalem. Je ne sais pas si on va y aller cette année. »*

Coline D., une jeune fille de 26 ans, confirme ainsi les propos de sa mère. L'enquête atteste que la stratégie familiale consiste en l'abandon progressif des parcelles de culture situé dans un terroir dégradé, aux rendements incertains, au profit de la concentration des efforts de culture dans de meilleurs terroirs. Cet abandon accélère la prolifération des espèces d'herbacées halophytes vivaces et la précipitation des cristaux de sel à la saison sèche. Une fois les parcelles couvertes de croûtes salées (d'après les enquêté·es, le processus peut prendre 3 à 10 ans en fonction de l'importance des pluies), celles-ci sont très difficiles à récupérer, et ne pourront de toutes façons l'être qu'au prix d'un travail régulier et de très bons abats d'eau durant plusieurs saisons de suite. Ces deux conditions sont de plus en plus rarement réunies à Edioungou et Djivente et cela explique largement les dynamiques d'abandon définitif des parcelles.

La comparaison des dynamiques spatiales des dégradations permet de mettre en lumière les terroirs rizicoles les plus touchés en l'espace de 18 ans, qui se situent principalement au Nord de Kagonok et Oussè (Djivente), de Louem à Etama (Edioungou) et à Djibomb Eletema (Sud de Yot). Ces terroirs se situent tous sous le niveau des hautes-eaux et correspondent donc

parfaitement aux terroirs rizicoles de bas-fonds, autrefois préférés pour leur bonne capacité à stocker les eaux de ruissellement.

En termes quantitatifs, les dégradations sont plus importantes en 2021 qu'en 2003 (fig. 36 et 37.) et l'évolution de chaque catégorie s'exprime comme suit :

- Les rizières dégradées connaissent une évolution de + 9,38% à Yot et + 71% à Edioungou et Djivente ;
- Les rizières fonctionnelles reculent de 29,77% à Yot et de 11% à Edioungou et Djivente.

surfaces en 2003 (en m^2)		en 2021	évolutions (en m^2)	proportion d'évolution
rizières fonctionnelles	673 905	473 304	-200 601	-29,77%
rizières dégradées	560 696	613 269	52 573	9,38%

Figure 36. Quantification des rizières fonctionnelles et dégradées à Yot.

surfaces en 2003 (en m^2)		en 2021	évolutions (en m^2)	proportion d'évolution
rizières fonctionnelles	1 707 343	1 523 030	-184 313	-11%
rizières dégradées	235 570	402 798	167 228	71%

Figure 37.Quantification des rizières fonctionnelles et dégradées à Edioungou et Djivente.

Proportionnellement, les dégradations les plus importantes s'observent donc à Yot, où un tiers des rizières fonctionnelles a disparu entre 2003 et 2021, contre un peu plus d'un dixième des rizières d'Edioungou et Djivente.

Ces dégradations sont d'autant plus problématiques pour les cultivateurs et cultivatrices qu'elles touchent d'abord les terroirs de bas-fonds, soit ceux qui sont identifiés comme portant les meilleurs rendements. Les personnes enquêtées ont toutes déploré les dégradations des terroirs de rizières, et en premier lieu celles qui adviennent dans les bas-fonds. Sur l'île de Yot, les discours varient davantage, entre déploration des parcelles « *perdues à la mer* » et satisfaction vis-à-vis de certains lieux encore à l'écart des dégradations principales (le centre de l'île : Eli, Djihonam et Kalelengat).

Carte 3 de l'atlas

2. Types et temporalités des dégradations des rizières de bas-fonds

Précisons l'analyse de l'évolution de l'occupation du sol en détaillant les types de dégradations et leurs temporalités.

2.1 Les rizières enherbées, un abandon récent ?

La catégorie « rizières enherbées » renvoie à des parcelles qui subissent le recru des espèces d'herbacées en l'absence de labours. Elles correspondent à des parcelles mises en jachère, dans lesquelles sont toujours visibles les structures agraires (billons et sillons) liées aux labours passés (fig.38).

Figure 38. Rizières enherbées à Katama (Djivente) en haut, et à Louem (Edioungou) en bas

Ces parcelles connaissent des abandons temporaires, propres à la saison culturale. D'une année à l'autre, certaines parcelles sont préférées à d'autres en fonction de la qualité de la saison pluviale. Les efforts d'un ménage sont alors concentrés dans les parcelles identifiées comme les plus propices aux bons rendements. Ce choix pourra être différent l'année suivante. Il ne s'agit pas de jachères *stricto sensu* dans la mesure où cette pratique reste davantage subie que choisie. Voici ce que m'explique Pierre D., 32 ans, alors que nous prospectons ensemble sur l'île de Yot, à Eli.

> Camille O. (faisant répéter) *: Tu remarques que depuis que tu es enfant, il y a moins de pluie ?*
>
> Pierre D. *: Oui, il a vraiment moins de pluie. D'ailleurs chaque année ça se diminue, les endroits qu'on peut cultiver. Les gens se disent qu'il vaut mieux reculer un peu. Il y a des champs, qu'on ne peut plus utiliser, qui auparavant donnaient beaucoup de nourriture, faute de pluie. On essaie de les abandonner pour se concentrer sur ceux qui sont à côté et quand même un peu profonds. Là où c'est profond, c'est mieux, c'est plus praticable, ça garde l'eau même les petites pluies, comme à Boussol Kalem (…) mais ça dépend chaque année. L'année dernière était une année diluvienne, exceptionnelle. Comme les rendements, mais on s'y attendait pas. Souhaitons que ça soit ainsi cette année.*

La recherche des meilleures parcelles parmi celles que l'on possède explique l'abandon temporaire de certaines, et la mise en culture d'autres, selon ce que les personnes projettent de la saison pluviale à venir. Ces choix stratégiques s'appuient sur leurs expériences des lieux et sur des observations locales. D'abord, la survenue de certaines pluies précoces en avril et en mai est perçue comme le signe d'une bonne saison. A l'inverse, un mois d'avril ou de mai parfaitement sec laisse envisager le pire. Les enquêté·es pointent les erreurs de la météorologie, souvent inapte à proposer des prévisions fiables :

> Camille O. *: Toi tu sais pourquoi il y a des années avec beaucoup de pluie et des années comme maintenant où il y en a beaucoup moins ?*
>
> Félicie M. *: Ça c'est un phénomène de Dieu. C'est Dieu qui sait pourquoi. L'année d'avant 2020, y en avait pas de pluie, l'année passée, y en avait beaucoup. Et cette année, il parait qu'il devait y en avoir beaucoup, plus même que l'année passée. Parce que la météo a dit premièrement qu'il allait y avoir beaucoup de pluie et puis maintenant, elle a vu qu'il n'y en a pas donc elle dit qu'il n'y a pas. Ça c'est un phénomène de Dieu, on ne peut pas savoir. Même la météo ne sait pas.*

Parmi les explications principalement fournies par les enquêté·es pour comprendre les variations pluviométriques interannuelles, on retrouve surtout la mention à Dieu, au hasard et au réchauffement climatique. D'autres personnes, notamment Marie-Hélène D., 64 ans, évoquent d'autres observations anecdotiques qui la renseignent sur le début de la saison pluviale :

> *« Il y a des insectes très petits, qui sont d'abord dans les arbres et puis ils deviennent gros et à ce moment-là, la pluie tombe, pour les faire tomber eux aussi et les amener jusqu'à l'eau du bolong, où ils vivent. Donc, tant qu'ils ne sont pas assez gros, la pluie attend, et quand tu les vois gros, tu sais que la pluie va venir. »*

Au-delà des explications, qui varient selon les individus et les années, tous et toutes admettent qu'il s'agit surtout d'attendre que les premières pluies tombent, pour ramollir le sol, et définir une stratégie en fonction de la date et des moyens propres à chaque famille, notamment le nombre et le type des parcelles disponibles. Augustin D., 50 ans, précise ainsi :

> *« Au début [de la saison], il faut prendre le temps. Juste on prend le temps, après les premières pluies, qu'il pleuve 3-4 fois. Ailleurs ils commencent dès les premières pluies. Certains commencent avant même la pluie. Il y a des différences dans les sortes de terrain. D'autres travaillent en brousse, nous en rizière. Il faut de l'eau pour utiliser le kayendo, que la terre soit un peu mouillée. Donc on attend les premières pluies pour utiliser le kayendo, pour semer la semence du riz. Après 21 jours, la semence est bonne à repiquer. Donc il faut déjà avoir commencé à préparer là où tu vas repiquer : il faut débroussailler, utiliser encore le kayendo pour renverser la terre. »*

> Le *kayendo*, parfois aussi orthographié *kajendu* ou *kadjendo* est l'outil aratoire masculin. Il se compose d'une pelle en bois montée sur un long manche. L'extrémité est une fine lame de fer, qui permet de décoller la terre lourde des bas-fonds. En fonction des régions, il connait des variations de taille et de matériaux.

Les cartes suivantes illustrent la répartition des rizières enherbées en 2021 et 2003. La situation diffère largement entre les territoires d'Edioungou et Djivente d'une part, et l'île de Yot d'autre part. En 2021, on observe une majorité de parcelles enherbées sur l'île de Yot, ce qui caractérise

un abandon récent et temporaire. A l'inverse, en 2003, on observe une majorité de parcelles enherbées à Edioungou et Djivente.

> *Cartes 4 et 5 de l'atlas annexe*

Jusqu'alors, les parcelles de bas-fonds de Yot étant néanmoins perçues comme plus rentables, elles étaient préférées aux parcelles villageoises, de façon à assurer une meilleure récolte et davantage de rendement. Les infiltrations salines y sont désormais particulièrement importantes, comme l'indiquent les entretiens, et ces parcelles sont de moins en moins cultivées au profit des rizières plus éloignées de la côte :

> *« Pour Yot, les gens pleurent. Parce que ce qui est gâté est plus grand que ce qui est cultivé. Pour moi, ce qu'il me reste, ce que vous avez vu l'autre fois, c'est très peu par rapport à tout ce que j'ai [à Djibomb Eletema]. De Boussol Kalem, après il y a encore 1 km derrière, de l'autre côté. Mais tout ça, ceux qui travaillent n'y vont plus. Tout est abandonné. On est en train de perdre beaucoup, avec le manque de pluie, et ça décourage les gens de cultiver. »*
> *Témoigne Augustin D., 50 ans.*

Les enquêté·es évoquent d'ailleurs tous et toutes ce qu'ils identifient comme le début de la phase d'abandon définitif des rizières de Yot. Les échanges ont toujours montré que les parcelles de l'île étaient identifiées comme les prochaines qui seraient abandonnées, sous le triple poids des remontés salines, des pluies insuffisantes et du manque d'entretien des digues dans un type de terroir qui est, de ce dernier point de vue, particulièrement exigeant.

L'étude quantitative de l'évolution de ce type de dégradation est particulièrement éclairante (fig.39).

Surfaces occupées par les rizières enherbées		
	Yot	**Edioungou et Djivente**
2003	33 141	91 356
2021	103 359	27 791
Evolution de la proportion de rizières enherbées (2003-2021)		
	211,88%	-70%

Figure 39. Evolution des surfaces occupées par les rizières enherbées (2003-2021).

La recrudescence des abandons, d'abord temporaires, des parcelles de Yot est directement corrélée à la reprise de certaines parcelles précédemment abandonnées à Edioungou et Djivente, ainsi qu'à leur entretien plus soutenu. Une fois de plus, la stratégie familiale consiste

principalement à concentrer les efforts de travail dans quelques parcelles perçues comme particulièrement rentables :

> *« Moi je ne vais pas aller à Yot cette année, ça me fatigue beaucoup là-bas [son travail n'est pas récompensé]. J'ai dit aux enfants, les petits que tu as vus, [Sadio] et les autres, d'aller me labourer seulement mes champs de Katama (…) aussi ça sera plus facile, parce que je repiquerai directement à côté. » Explique Marie-Helène D., 64 ans.*

Abandonnant – temporairement peut-être – ses parcelles insulaires, elle choisit de procéder aux semis et au repiquage dans le même lieu-dit : ceci est possible parce qu'elle possède de bonnes terres à Katama, ce qui n'est pas le cas de toutes les familles.

2.2 Les dégradations définitives : tannes sèches et salinisation

Outre les abandons temporaires, une majeure partie des rizières est affectée par les dégradations définitives, qui rendent tout espoir de récupération des parcelles vain. Les abandons sont de longue date, et montrent des dynamiques spatiales de dégradation agricole bien plus anciennes.

Les enquêté·es estiment que les rizières se dégradent jusqu'à l'état illustré sur les photographie ci-dessous en l'espace de sept ans en moyenne (fig.40).

Figure 40. Rizières dégradées à Eli (Yot) depuis 8 ans (en haut) et à Louem (Edioungou) depuis 6 ans (en bas), 2021.

Si les saisons culturales sont particulièrement mauvaises, c'est-à-dire si les pluies sont insuffisantes, les dégradations peuvent intervenir en l'espace de trois ans dans des parcelles mal endiguées, et particulièrement proches du *bolong*. Sur l'île de Yot, les parcelles dégradées augmentent de 29% entre 2003 et 2021, et de 213 % à Edioungou et Djivente. En valeur absolue, les parcelles concernées par les dégradations restent moins importantes à Edioungou et Djivente, ou elles représentent 168 000 m² en 2021, contre 310 000 m² à Yot (fig.41). En revanche, on observe que le phénomène de dégradation durable des rizières, déjà important en 2003 à Yot, l'était alors beaucoup moins à Edioungou et Djivente.

Surfaces occupées par les rizières dégradées (en m^2)		
	Yot	**Edioungou et Djivente**
2003	241 601	53 654
2021	310 749	168 005
Evolution de la proportion de rizières dégradées (2003-2021)		
	28,62%	213%

Figure 41. Evolution des surfaces occupées par les rizières dégradées (2003-2021).

> *Cartes 6 et 7 de l'atlas annexe*

Les enquêté·es témoignent du caractère durable et définitif de ce type de dégradations :

> *« On tend vers la perte de Yot. Ça va être difficile de le récupérer. Ça [le bolong] avance beaucoup. » Confirme encore Augustin D., 50 ans.*

Les personnes enquêté·es ont souvent mentionné d'anciennes parcelles désormais incultes, à Yot :

> *« Aujourd'hui, mes parcelles sont à Louem, à Ouïaou, et d'autres à Djivente. On en avait à Yot, mais maintenant c'est envahi par le marigot. Auparavant on cultivait beaucoup de riz, mais maintenant c'est pas beaucoup. Certains continuent et d'autres abandonnent. Seul ça change. Certains ont abandonné complètement et leurs rizières sont en dégradation. » (Louis D., 65 ans)*

Sur les soixante-douze personnes enquêté·es, cinquante-et-une ont répondu à un questionnaire à choix multiple en 2020 portant sur l'estimation des surfaces rizicoles perdues, au sein de la famille, en une génération.

Elles sont un tiers (16) à estimer leurs pertes à la moitié de ce que leurs parents possédaient. Un quart (12) a estimé qu'elles ont perdu environ un quart de la surface rizicole de leurs parents et un cinquième (20) a estimé avoir perdu plus de la moitié du domaine rizicole parental. Les huit autres personnes ont répondu qu'elles avaient certainement perdu des rizières, mais qu'elles ne pouvaient pas estimer la perte.

L’analyse diachronique fait état d’autres types de dégradations, installées de longues dates, que sont les tannes sèches et les vasières. S’agissant des tannes sèches, elles occupent la plupart du temps d’anciennes parcelles de rizières fonctionnelles il y a environ 30 à 60 ans, qui ont été abandonnées et ont évolué en larges bandes de sable sursalées, pouvant être progressivement recolonisées par la mangrove, ou définissant une véritable zone tampon vis-à-vis de celle-ci quand la salinité est trop importante pour la recolonisation des espèces de palétuviers (tannes vifs) (fig.42).

a. rizières très dégradées (croûtes salines) en passe de devenir une tanne sèche (Djivente, 2021)

b. tannes sèches au lieu-dit Akago (Edioungou, 2022)

c. tannes sèches à Katama, face au bolong (Edioungou, 2021)

Figure 42. Tannes sèches.

La part prise par chaque type de dégradation dans la surface agricole utile des deux villages est présentée dans les tableaux ci-dessous (fig.43). On constate surtout un accroissement spectaculaire des surfaces en vasières, qui augmentent de 47% entre 2003 et 2021 à Edioungou, Djivente et Yot, jusqu’à occuper 11% de la surface totale de bas-fonds. Les tannes sèches reculent en valeur absolue mais augmentent très légèrement en valeur relative, ce qui indique la persistance

de leurs poids dans la surface totale des bas-fonds. En effet, dans le même temps, la surface totale des bas-fonds diminue de 15% (fig.44), ce qui correspond à une perte de brute de 320 000 m², soit un peu plus de 17 000m² /an (1,7ha).

	tannes sèches en m²	en % des bas-fonds rizicoles
2003	239 557	11,16%
2021	204 991	11,22%
évolution	-14%	

	vasières en m²	en % des bas-fonds rizicoles
2003	136 957	6%
2021	201 172	11%
évolution	47%	

	2003	2021	perte brute	évolution
bas-fonds	2 147 305	1 827 308	-319 997	-14,9

Figure 43. Evolution des surfaces occupées par les tannes sèches, vasières et bas-fonds

Les tannes sèches se situent proche de l'estran ou légèrement en amont de celui-ci et constituent la limite supérieure des marées biquotidiennes. Ces espaces subissent les infiltrations salées de surface et de subsurface, mais ne sont pas concernés par les dépôts de vases. En effet, les vasières, elles, se situent à la limite inférieure des zones intertidales et favorisent, par leur topographie, les dépôts fluviaux collants et noirs localement appelés *poto-poto* (fig.44). De l'avis de toutes les personnes enquêtées, ces zones actuellement reprises par les vases, pouvant servir à la collecte de petits poissons ou à l'élevage piscicole (fig.44) sont également d'anciennes rizières, comme l'explique Jacques B., 60 ans :

> *« Tu vois là-bas vers la pirogue ? C'était du riz. Tout. Ça produisait beaucoup, beaucoup. Ils prenaient des bâtons pour attacher le riz pour que ça ne tombe pas dans l'eau. Au temps, nos parents ne bougeaient pas, ils étaient là, ils faisaient des digues (…) Et au temps, il pleuvait plus que maintenant, on recevait plus de pluie... Il y a beaucoup de choses qui ont changé. Même là où [Georges B.] a construit, là-bas, ils récoltaient le riz. Tu as vu là-bas ? C'étaient des rizières, pas le marigot. »*

Jacques B. évoque ici une pratique ancienne, probablement disparue depuis les années 1970, qui consistait pour les cultivateurs à gagner des parcelles rizicoles sur la mangrove par poldérisation. En effet, ces terroirs, acquis au prix de la construction de digues très hautes bénéficiaient des

boues fertiles du *bolong* et d'une belle profondeur, ce qui permettaient la culture de variété de riz très hautes sur tiges, aussi appelé riz flottants, qu'il fallait attacher à des tuteurs pour éviter qu'elles ne ploient dans l'eau de la parcelle. L'enquête sur les variétés de riz actuelles et disparues, menée en 2020, avait déjà permis de mettre au jour quelques noms de variétés de riz flottant – aussi appelées localement riz de mangrove – anciennement utilisées et aujourd'hui disparues (Ollier *et al.*, 2023).

a. construction d'un bassin piscicole dans une ancienne vasière rizicole (Kaghiengat, 2022)

b. en aval des tannes sèches, les vasières intertidales sont des lieux de pêche (Louem, 2021)

c. les digues abîmées ne permettent plus de barrer le bolong, qui crée ainsi des zones intertidales riches en vases (Etama, 2021)

Figure 44. Vasières.

Ces vasières sont partiellement accessibles à pied, en longeant le *bolong*. D'autres, plus en aval, ne le sont qu'en pirogue. Il est difficile d'y repérer, depuis le sol, les éventuelles traces d'une utilisation rizicole ancienne. Les images aériennes sont alors d'un grand secours.

Les enquêté·es identifient les vasières comme appartenant au domaine du *bolong*, par opposition aux tannes sèches, aux rizières dégradées et enherbées, qui appartiennent au domaine du village. Ainsi, lorsque les personnes évoquent la remontée du niveau de la mer ou l'envahissement du *bolong*, elles évoquent aussi les vasières comme l'une des formes spécifiques de cet envahissement. A travers l'utilisation des verbes « envahir », « grignoter », « manger », « prendre », les enquêté·es attestent de l'empiètement du domaine du *bolong* sur celui du village, au détriment des rizières de bas-fonds et des mangroves limitrophes.

D'emblée, on constate que l'apparition des tannes sèches et des vasières est sans conteste liée à la dynamique des digues agraires. Félicie D., 30 ans, et moi marchons sur la vaste tanne sèche d'Akago, un jour de juillet 2021 :

> *« On a perdu beaucoup [de rizières] avec l'avancée de la mer. Même ici tu peux le constater. Avant, c'était loin les mangroves [elle montre]. Mais toi tu ne connais pas avant. Maintenant le fleuve vient jusqu'au mur, là ! C'est à cause de l'avancée qu'ils ont mis les digues là, pour que ça freine, et tu vois, les digues sont coupées et ça avance encore. Et il y avait des rizières tout le long, jusqu'au fond. Mais les gens ont perdu ces rizières. ».*

Ailleurs, à Yot, Faustine E., 72 ans, indique d'un geste le sable qui tapisse le fond de sa parcelle, puis la digue éventrée qu'on voit au loin. Elle m'explique que le lieu où nous sommes s'appelle Lihoulice, et que cela veut dire « *là où il y a du sable* », et que si le sable vient jusqu'ici, c'est parce qu'il est apporté par la mer qui le dépose-là « *et puis s'en va.* »

La partie II revient en détail sur les aspects socio-économiques de la diminution de la main-d'œuvre masculine ; nous abordons ici les liens entre la présence et la qualité des digues agraires et les dynamiques de dégradations des rizières.

2.3 Dynamique commune de la dégradation des parcelles et des digues agraires

Lors des enquêtes (2020, 2021 et 2022), j'ai demandé aux cultivateurs et cultivatrices quelles étaient les causes principales de la dégradation des rizières (en quantité et en qualité). En 2020, 23 personnes sur les 30 interrogées (76%) ont répondu que les dégradations constatées étaient le fruit de la conjonction des mauvaises pluies, de la salinisation des parcelles de bas-fonds et du mauvais entretien des digues. Le déficit pluviométrique était évoqué en première cause, car au moment des entretiens, la saison des pluies se terminait (janvier-février 2020) et elle avait été « catastrophique » (1000 mm dans l'année).

En 2021 et 2022, l'enquête, réitérée, indique que les personnes interrogées (42 au total) place en première cause le manque d'entretien des digues et la baisse numéraire de la main-d'œuvre masculine, puis, en seconde cause les pluies insuffisantes. L'année 2020 a été exceptionnellement arrosée (1800 mm) et certain·es cultivateurs et cultivatrices n'y étaient pas préparé·es :

> *« L'année dernière (en 2020), nous on n'était pas prêts quand les pluies sont venues et c'était un grand problème. Mon neveu il était encore à Dakar et mon frère il faisait le taxi à Oussouye. J'ai dit au vieux là de se dépêcher pour commencer [de labourer] mais il est trop âgé pour ça. Donc nous on n'avait pas commencé alors que d'autres, mieux organisés, ils avaient déjà fini. Je ne veux pas que ça arrive encore. » témoigne Sophie D., 40 ans.*

L'entretien (ou l'absence d'entretien) des digues est l'une des clés de compréhension de la dynamique des dégradations du domaine rizicole, à l'échelle des deux villages comme à l'échelle familiale et individuelle. D'une part, la stabilité (en pourcentage de la surface totale des bas-fonds) des espaces de tannes sèches et la croissance des espaces de vasières indiquent que les digues ne sont plus à même de barrer l'entrée des eaux du *bolong* dans le domaine rizicole, lequel connait ainsi des dégradations différentes en fonction des caractéristiques hydro-topographiques des terroirs. L'aval, caractérisé par sa proximité avec les eaux fluviales (zone subtidale) voit depuis longtemps les rizières transformées en vasières, en l'absence d'entretien des digues hautes qui permettait la poldérisation. Plus en amont, dans la zone intertidale, les infiltrations salines de surface et de subsurface combinées à l'absence de lessivage par les eaux pluviales créent des espaces sableux salins incultes. Les remontées salines par le sol sont aussi importantes que les dépôts de surface, d'après les enquêté·es :

> *« Des fois, tu crois que ta digue est belle, que le marigot ne va pas venir ici… et même s'il ne vient pas, tu trouves le sel. » témoigne Jean E., 30 ans.*

Seuls des abats d'eau importants peuvent alors lessiver les rizières de bas-fonds et précipiter à nouveau les sels en profondeur. Les vasières se forment aussi à la faveur des reliquats de digues, éventrées ou trop basses, qui agissent comme de petits barrages à l'échelle locale, laissant passer les marées et retenant à l'amont les sédiments les plus lourds. La figure 45, illustre comment les espaces de vasière semblent se former systématiquement en amont d'un ancien ouvrage rizicole.

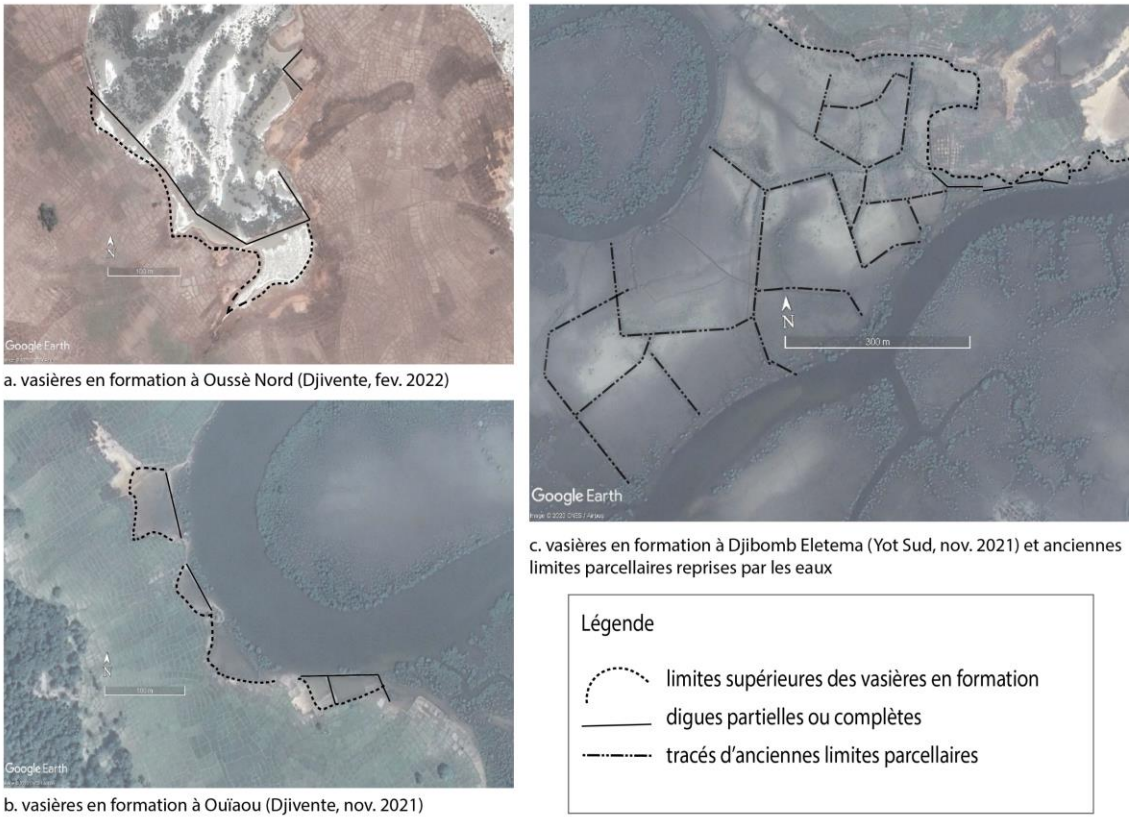


Figure 45. Dynamique de l'envasement.

L'élévation et l'entretien des digues sont sans conteste les tâches agricoles dont les effets paysagers sont les plus visibles en matière de dynamique de l'occupation du sol. La disparition progressive des digues ceinturant le *bolong* génère directement l'assèchement et la sursalinisation des parcelles de bas-fonds, voire leur envasement, dans le cas des parcelles les plus basses. On aura l'occasion d'analyser plus en détail les tenants et les aboutissants de l'abandon de cette pratique (Chapitre II, partie II.). Pour l'heure, signalons seulement que la cartographie diachronique des digues permet d'estimer leur disparition (fig.46).

> *Cartes 8 et 9 de l'atlas annexe*

longueur totale des digues à Edioungou et Djivente (en km)		à Yot (en km)
2003	11,45	17,17
2021	7,01	11,11
évolution	-4,44	-6,06

Figure 46. Evolution des digues (2003-2021).

Outre la moindre disponibilité des hommes, la pénibilité du travail est souvent avancée comme une clé de compréhension de l'abandon de cette pratique, pourtant centrale dans la riziculture de bas-fonds :

> *« Chaque année on voit que l'eau avance, tout le temps. Et le sel récupère beaucoup de parcelles. Donc il y a moins de rizières cultivées qu'avant. Les jeunes trouvent que faire les digues pour barrer l'eau c'est trop difficile donc voilà… », dit David M., 28 ans.*

> *« J'ai remarqué que les rizières d'avant et celles de maintenant sont pas les mêmes. Je ne sais pas si c'est à cause des pluies. Nous avant, nos parents faisaient des digues, et tu avais des poissons aussi grâce à ça. Mais maintenant, il n'y a plus de digues. Comme Armel [son fils] il ne sait même pas faire ça ! » déplore Jacqueline D., 64 ans.*

L'analyse de la dynamique de dégradation des parcelles rizicoles à Edioungou, Djivente et Yot permet donc de mettre au jour plusieurs facteurs explicatifs. D'une part, les différents types de dégradations s'expliquent par un facteur temporel : le niveau de dégradation observé n'est pas le même selon que l'on observe des rizières enherbées ou des vasières. Chaque type correspond à une temporalité d'abandon des parcelles, qui va de l'abandon saisonnier ou pluri-annuel à l'abandon quasi-définitif. Enfin, certains espaces témoignent d'abandons anciens (plusieurs décennies), dont seules quelques personnes portent la mémoire. A ces temporalités, correspondent des structures agraires en différents états : fonctionnelles, abîmées, partiellement entretenues, voire effondrées. Les images aériennes offrent le recul nécessaire pour deviner le contour de ces anciennes structures, qui organisent désormais des vasières ou des peuplements de palétuviers.

D'autre part, les caractéristiques hydro-topographiques variées des parcelles doivent inciter à prendre en considération la dynamique micro-locale des changements. Cette étude confirme les hypothèses formulées dans le cadre du travail effectué en 2020 (Ollier, 2020 ; Ollier *et al*., 2023). Les caractéristiques topographiques des parcelles, leur situation vis-à-vis des limites de hautes-eaux et de basses-eaux sont des éléments centraux dans l'explication de leurs évolutions diverses.

Enfin et surtout, les pratiques culturales sont au cœur de la compréhension de la dynamique de l'occupation du sol. En effet, l'abandon progressif de certains types de parcelles (mangrove, bas-

fonds sursalés) s'explique à la fois par les changements agroécologiques (déficit pluviométrique, salinisation, enherbement, envasement, assèchement) et par les difficultés d'entretien des structures agraires. L'absence des digues est tout aussi manifeste dans les paysages dégradés des rizières que l'absence des pluies.

2.4 Synthèse de l'approche quantitative en matière de dégradation des SAU

Les surfaces concernées par chaque type d'occupation du sol sont résumées dans les tableaux ci-dessous (fig.47). On note principalement la croissance des zones de vasières (à Edioungou et Djivente), des rizières dégradées, et des forêts denses. A l'inverse, on constate le recul important des surfaces de bas-fonds, de pépinières ou de rizières hautes, et le recul des surfaces de rizières enherbées (à Yot).

Occupation du sol à Yot en 2003		**en 2021**	**% de l'OS (2003)**	**% de l'OS (2021)**
vasières	117 217	60 092	9,18%	5,33%
tannes sèches	168 737	139 069	13,22%	12,34%
rizières cultivées	673 905	473 304	52,80%	42,00%
rizières dégradées	241 601	310 749	18,93%	27,58%
rizières enherbées	33 141	103 359	2,60%	9,17%
forêts peu denses	41 817	40 278	3,28%	3,57%
total m²	**1 276 418**	**1 126 851**	**100%**	**100%**

Occupation du sol à Edioungou et Djivente (2003)		**en 2021**	**% de l'OS en 2003**	**% de l'OS en 2021**
vasières	19740	141080	0,57%	4,17%
tannes sèches	70820	65922	2,04%	1,95%
rizières enherbées	91356	27791	2,64%	0,82%
rizières dégradées	53654	168005	1,55%	4,97%
forêts peu denses	147376	146691	4,25%	4,34%
forêts denses	139727	193279	4,03%	5,72%
brousse	889747	860707	25,68%	25,46%
sol nu	264365	219757	7,63%	6,50%
herbes	80910	33771	2,34%	1,00%
bas-fonds	912704	740735	26,34%	21,92%
pépinières ou rizières hautes	794639	782295	22,93%	23,14%
total en m²	**3 465 038**	**3 380 033**	**100%**	**100%**

Figure 47. Occupation du sol à Edioungou, Djivente et Yot (2003-2021).

Les évolutions de chaque catégorie d'occupation du sol peuvent être présentées sous forme graphique, pour en faciliter la lecture et les comparaisons (fig.48 et 49).

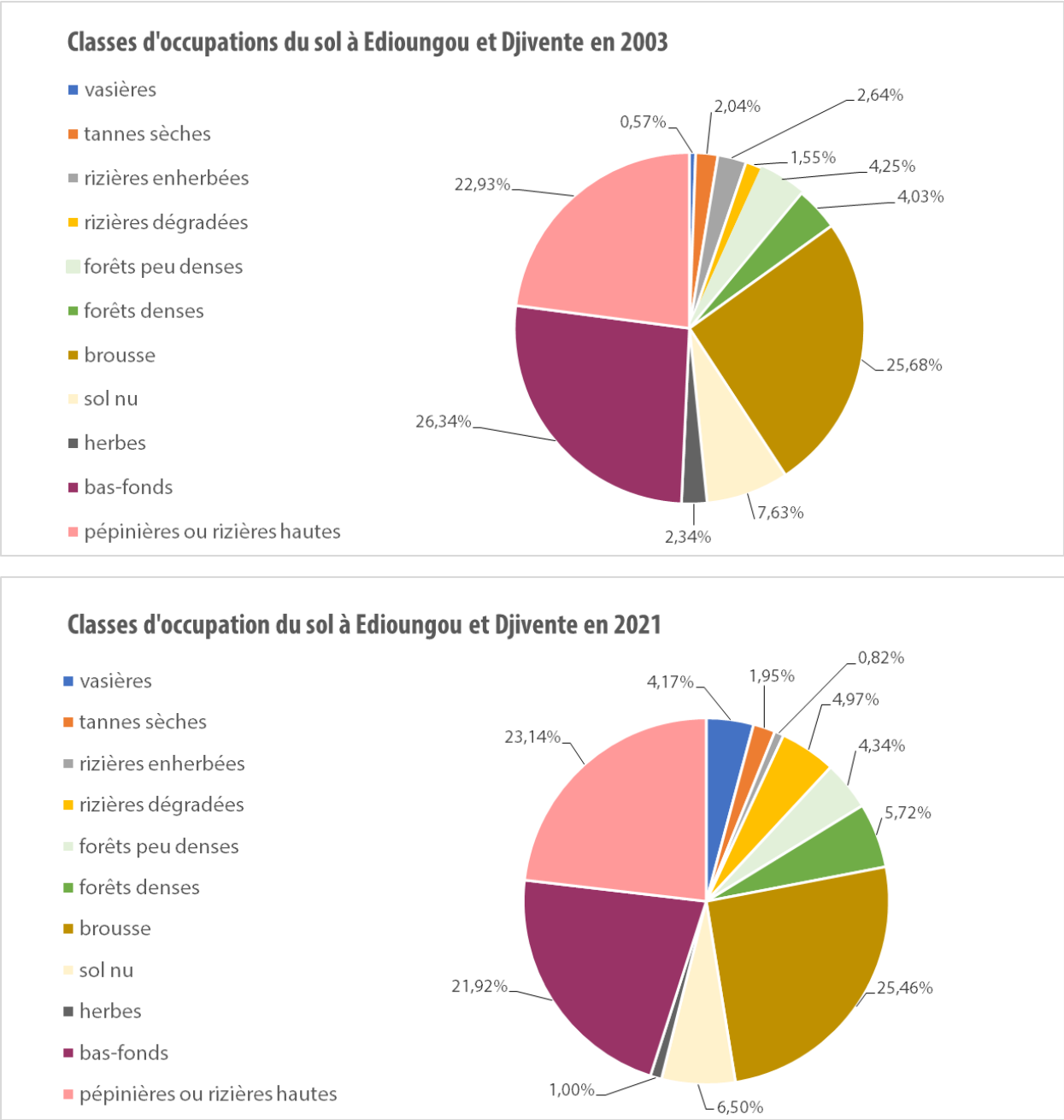


Figure 48. Classes d'occupation du sol à Edioungou et Djivente (2003-2021).

Le phénomène majeur entre les deux pas de temps étudiés, à Edioungou et Djivente, est la croissance des zones de vasières, qui occupent souvent d'anciennes tannes sèches, lesquelles reculent légèrement. Ce phénomène a été expliqué par les enquêté·es comme le résultat de la remontée du niveau de la mer. Les rizières dégradées augmentent elles aussi très fortement, au détriment des bas-fonds et de quelques zones de rizières hautes ou de pépinières, voire au détriment de quelques rizières enherbées, même si la géographie de ce ces deux catégories semble légèrement différente. En effet, les rizières se dégradent aux abords directs du *bolong*, à l'amont

de digues dysfonctionnelles, alors que les rizières enherbées se concentrent dans de petites zones plus hautes, souvent entourées de rizières fonctionnelles. Les rizières enherbées peuvent indiquer de futures rizières dégradées, si elles ne sont pas entretenues de nouveau, mais les dynamiques de l'enherbement sont plus complexes. A Yot (fig.49), on observe surtout la part croissante de rizières enherbées, signe d'un abandon récent et temporaire de certaines parcelles perçues comme déjà impropres à la culture ou à risque. Les rizières dégradées augmentent dans une proportion similaire à la diminution des rizières cultivées. Les tannes sèches et vasière diminuent, reprises par les eaux du lit majeur : en effet, l'île perd 12% de sa superficie totale entre 2003 et 2021.

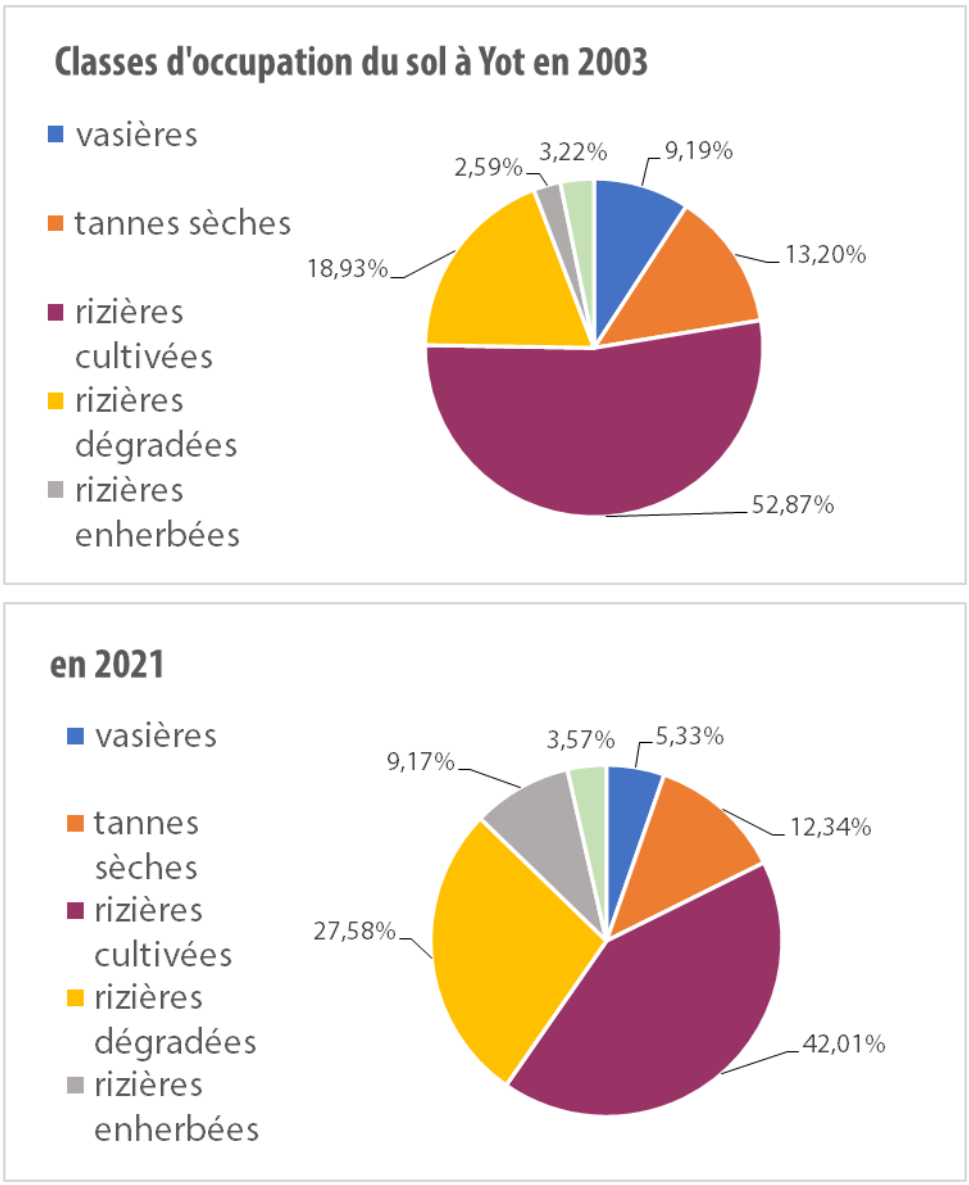
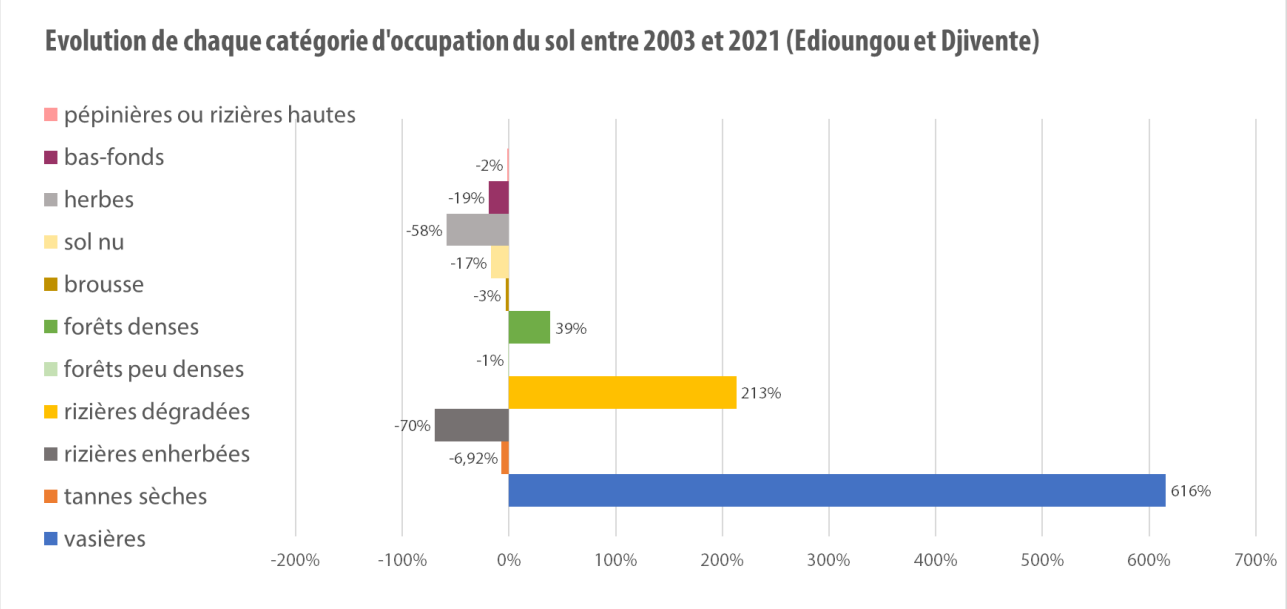


Figure 49. Classes d'occupation du sol à Yot (uniquement des rizières de bas-fonds) (2003-2021).

L'évolution de ces classes d'occupation du sol, à Edioungou, Djivente et Yot est représentée dans les graphiques ci-dessous (fig.50)



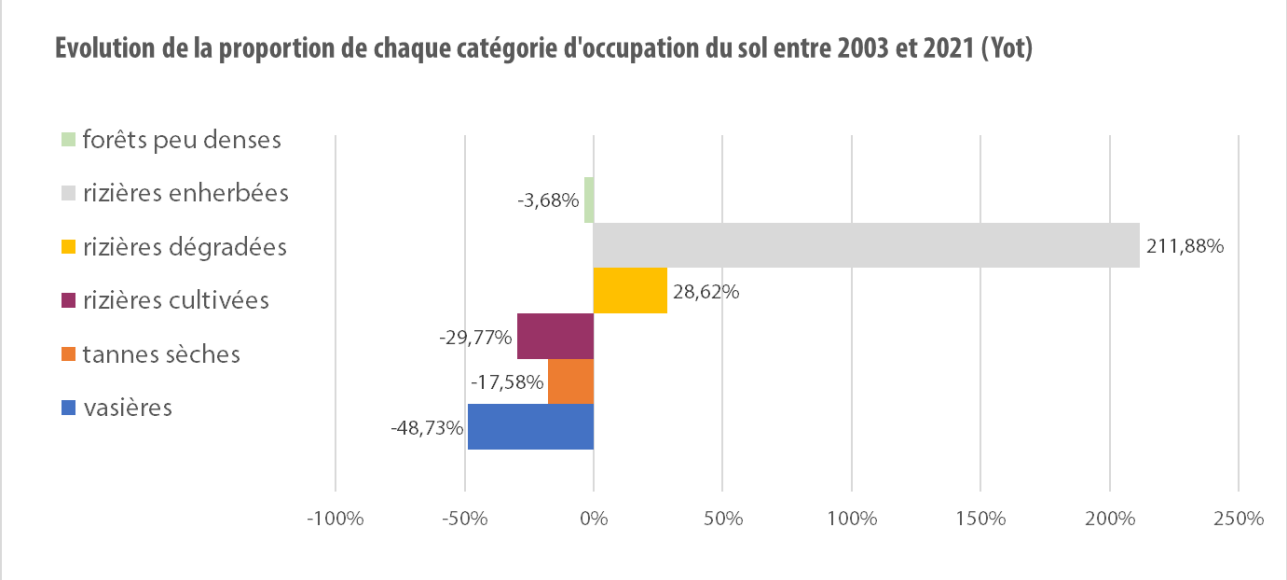


Figure 50. Evolution des classes d'occupation du sol (2003-2021).

La comparaison de l'ensemble des classes d'occupation du sol, entre 2003 et 2023 permet d'obtenir les cartes suivantes.

> *Cartes 10 et 11 de l'atlas annexe*

3. Nouvelles géographies des rizières et des pépinières

Quelles dynamiques spatiales peut-on observer au sein de la catégorie des « rizières cultivées », soit des terroirs fonctionnels qui font toujours l'objet de culture ? Il convient de différencier précisément pépinières et rizières, dont les dynamiques spatiales sont directement liées aux dégradations à l'œuvre dans les rizières de bas-fonds. Il n'a pas été possible de distinguer pépinières et rizières sur les images satellite, du fait de la faible résolution à grande échelle, mais l'exercice est relativement simple lorsqu'on prospecte dans le domaine rizicole.

Rappelons d'abord seulement que les pépinières sont des parcelles structurées en billons et sillons, sur le même modèle que les rizières de repiquage. Ces parcelles servent aux semis à la volée du grain, en début de saison culturale, lorsque le sol est suffisamment humide pour permettre au riz de germer. Les pépinières sont des parcelles non inondées, dont les digues latérales servent seulement à délimiter le domaine familial. D'après les cultivatrices, il faut environ trois fois plus de rizières de repiquage que de pépinières, puisque le repiquage doit permettre d'espacer les plants (souvent repiqués en paire) pour garantir la croissance et l'épiaison. En fonction de la variété semée et de la saison pluviale, les plants restent entre 3 et 6 semaines en pépinières avant d'être repiqués. La géographie mouvante des rizières de bas-fonds a donc aussi des effets sur la géographie des pépinières. On a repéré principalement trois dynamiques : le recul des rizières vis-à-vis de la ligne de côte ; le remplacement des pépinières par les rizières à la périphérie des villages et les pratiques de pépinières villageoises.

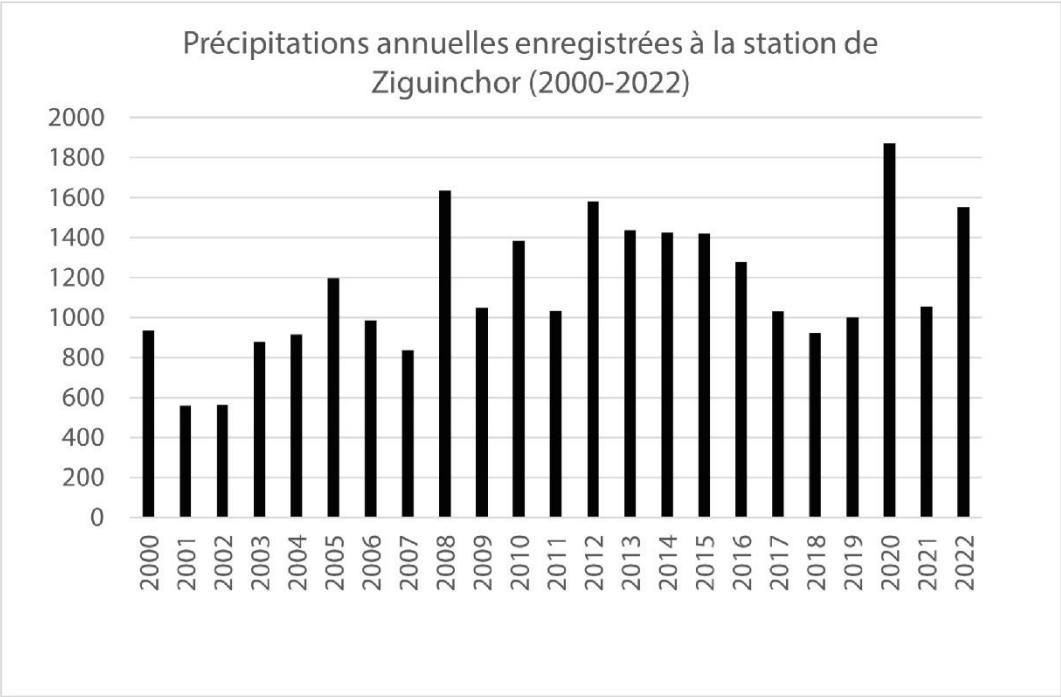
3.1 Retrait vis-à-vis de la ligne de côte et attrait des rizières hautes

Le principal effet des dégradations des rizières de bas-fonds est le recul des rizières vis-à-vis de la ligne de côte, qui était aussi, auparavant, une ligne de digues, que le manque d'entretien rend inefficace. Le choix historique des terroirs les plus bas topographiquement, capables de retenir une lame d'eau de ruissellement importante, est donc remis en question. Le délaissement des pratiques d'endiguement réoriente les choix de terroirs au profit des parcelles plus hautes, situées au-delà de la limite des hautes-eaux. Ces rizières sont appelées localement « rizières hautes », voire « rizières de nappe », ou encore, pour les plus hautes « rizières de plateaux ». A Edioungou et Djivente, les enquêté·es s'accordent pour dire qu'il n'y a pas de rizières de plateaux, mais des rizières hautes. On trouve des exemples de rizières de plateaux à Oukout, cultivées au prix de défrichements forestiers importants réalisés il y a soixante-dix ans.

Les prospections et les arpentages ont permis d'identifier les zones cultivées en rizières et en pépinières ces dernières années, avec des variations saisonnières très importantes liées à la qualité des pluies. Les parcelles de Kagonok, Oussè et Katama sont historiquement des pépinières, comme la fine bande de terre de Louem. Ce dernier lieu-dit reste un terroir exclusif de pépinières, du fait de la petite taille des parcelles, et du morcellement important de celles-ci entre les familles des quartiers proches (Kabe, Etama, Sicobun, Kassila), en revanche, les lieux-dits Kagonok, Oussè et Katama, à Djivente, voient leurs fonctions changer selon la qualité de la saison pluviale.

Lors de mon enquête en janvier 2020, j'avais constaté que ces terres avaient été affectées à des rizières, car l'hivernage 2019 a été plutôt sec (à peine plus de 1000 mm, fig.51). Les enquêté·es avaient confirmé qu'en l'absence de pluies suffisantes, il était préférable d'affecter ces parcelles au repiquage car la salinité des parcelles de bas-fonds, plus à l'aval, était trop importante. En 2021, j'ai pu observer que ces parcelles avaient été exploitées comme des pépinières en 2020, du fait d'une année exceptionnelle, qui avait permis à la majorité de cultiver une grande partie des pépinières familiales et de repiquer dans des parcelles relativement basses et bien lessivées. Les cultivateurs et cultivatrices hésitaient toutefois à opérer de la même manière pour l'année 2021, car les pluies tardaient déjà en juillet. En 2022, j'ai constaté d'importantes différences locales de mise en culture, selon que les personnes avaient estimé que les pluies seraient de nouveau suffisantes ou non :

> *« Moi je crois que les années vont par deux, donc si on a eu beaucoup de pluie l'année dernière, il y en aura encore beaucoup cette année (…) je vais préparer mes pépinières de Oussè et j'en ferai aussi au village, chez moi, à Kassila, pour être sûre. » explique Marie-Hélène D., 64 ans, en 2021.*



a. Précipitations annuelles (2000-2022), source : infoclimat.fr

moyenne 2000-2010	993,8
moyenne 2011-2022	1299,9
moyenne 2000-2022	1146,9

b. moyenne des précipitations (deux décennies) en mm/an

Figure 51. Données pluviométriques (2000-2022).

De l'avis de tous et toutes, l'utilisation de ces parcelles comme des rizières est un phénomène relativement nouveau, lié en partie à des épisodes de sécheresse importants en 2006, 2007 et 2009. Les personnes concernées confirment que les lieux-dits de Kagonok, Oussè et Katama étaient exclusivement des pépinières avant les années 2000. Ces parcelles portaient les plants de riz qui devaient être repiqués à Yot. On peut postuler que les périodes de sécheresse de plus en plus fréquentes orienteront les cultivatrices et les cultivateurs vers de nouveaux usages de ces parcelles, davantage utilisés comme des rizières hautes que comme des pépinières. Le déclin des pratiques d'endiguement semble confirmer cette hypothèse : l'éloignement des rizières vis-à-vis des *bolong*s permet de cultiver à moindre effort, dans un contexte global de manque de main-d'œuvre masculine.

3.2 Les rizières remplacent les pépinières… et se rapprochent ?

De ce fait, les rizières tendent à se rapprocher des villages, remplaçant les pépinières aux abords directs de la brousse. Ce mouvement témoigne de la restriction du domaine rizicole villageois sous le poids de la dégradation des bas-fonds, et de la nécessité d'adapter les pratiques aux conditions climatiques changeantes à court terme. La remontée des rizières est aussi à mettre en lien avec les dégradations très importantes de l'île de Yot, où les pertes en matière de SAU sont majeures. Le phénomène d'enherbement récent des parcelles de l'île tend à montrer que les efforts culturaux se concentrent ailleurs, et notamment dans les rizières proches des villages.

Les cultivateurs et cultivatrices possédant des terres à Yot ont tous et toutes rappelé que l'île était auparavant aussi utilisée comme pépinière, ce qui est très rare aujourd'hui. En effet, jusque dans les années 1970-1980, il n'était pas rare que les bonnes terres de l'île, notamment le lieu-dit Djihonam (dont le nom signifie littéralement « *les meilleurs pépinières* ») soient utilisées comme des pépinières, ce qui nécessitait de se transporter sur l'île pour labourer et semer en début de saison culturale. Voici ce qu'en raconte Paul M., 71 ans :

> *« Ici, c'était un très bon endroit pour nos parents, ils venaient travailler les pépinières. Djihonam c'est un souvenir d'enfance. On y venait travailler toute la journée et on prenait le déjeuner dans des paniers. On chantait, tout le monde était content. On riait, on dansait. Ce sont de bonnes terres ici pour nous. Mais aussi les parents passaient aussi la journée ici en saison sèche, au moment de la récolte du riz, et déjeunaient à l'ombre des palmiers, pêchaient dans le marigot, et les hommes montaient deux fois par jour aux palmiers pour la récolte du vin. Aujourd'hui, je viens, je travaille et je rentre manger chez moi et je reviens, sinon je passe la journée seul ici, plus personne ne vient cultiver et plus personne ne récolte le vin de palme. »*

L'abandon progressif des parcelles de bas-fonds dans le cadre des fortes dégradations agroécologiques, les courtes saisons pluviales et les difficultés d'entretien des structures agraires sont autant de raisons qui expliquent que les parcelles de l'île de Yot soient de moins en moins utilisées, et moins encore comme pépinières. Il s'agit aussi d'un calcul : il est préférable de ne prendre aucun risque au moment des semis :

> *« Ma femme elle ne va pas aller pour semer là-bas [à Yot], qu'est-ce que ça va lui apporter ? Le marigot est juste au pied de la rizière et son travail pourra être gâté sans même qu'elle s'en aperçoive » explique Jean-Pierre D., 72 ans.*

Quant à ce mouvement de rapprochement des rizières vis-à-vis des villages, il faut également le nuancer : non seulement il s'opère de façon temporaire, en fonction de la date de début des pluies, et selon la possibilité ou non d'entretenir les digues des parcelles plus basses, mais il dépend aussi largement de la répartition interne des rizières familiales et des moyens que les foyers peuvent mettre en œuvre pour cultiver leurs meilleures parcelles. Comparons rapidement la situation de deux femmes, Anne E., 62 ans et Jacqueline D., 64 ans, toutes deux habitantes de Hontam, Edioungou.

Jacqueline D., possède la majorité de ses meilleures rizières à Yot (Djihonam, Kalelenghat, Boussol Kalem), ce qu'elle déplore car elle considère que les terres n'y sont plus assez bonnes. Elle constate de nombreuses difficultés liées au manque d'entretien des digues et aux sols salés. Jacqueline a une grande famille, sa concession se compose de dix-huit personnes.

Anne E., possède aussi une majeure partie de ses bonnes rizières à Yot (Boussol Kalem, Kalem Kelek), Elle explique que le travail à Yot est pénible, car elle doit se lever tôt, marcher, ramer, puis passer la journée au soleil. Elle continuer à y repiquer son riz car ses parcelles, au cœur de l'île, sont préservées des principales dégradations. Elle repique et récolte beaucoup moins qu'avant car elle « *se sent fatiguée maintenant* » :

> *« mais puisqu'il faut faire le travail, je préfère autant aller le faire à Yot parce que là-bas je connais bien, et je sais que mon riz sera bon et que je récolterai quelque chose. C'est mieux, là-bas. »*

Si Jacqueline est contrainte, par la répartition de ses rizières, à travailler principalement à Yot, c'est aussi parce que les quelques parcelles qu'elle possède à Djivente ne pourraient pas lui permettre une récolte suffisante, et elle les utilise avant tout comme des pépinières. Anne en revanche, par sa situation familiale, pourrait se contenter de ses parcelles de Djivente, mais préfère concentrer ses efforts sur ce qu'elle identifie comme ses meilleures parcelles, puisqu'elle travaille moins.

Le recul des rizières vis-à-vis du littoral et le remplacement des pépinières par les rizières sont donc deux tendances schématiques qui seront peut-être amenées à se confirmer, mais qui ne sont pas des changements définitifs d'occupation du sol. Ils s'expliquent par un système complexe de facteurs, parmi lesquels : la quantité de pluie, la quantité de main-d'œuvre, les ressources familiales globales, *etc.*

3.3 Nouvelles dynamiques des pépinières villageoises

Si le riz est davantage repiqué dans les anciennes pépinières, c'est parce que les surfaces cultivées au sein de chaque famille ont énormément diminué en l'espace de cinquante ans, et plus encore ces dix dernières années. Rappelons ce qu'on a présenté plus haut : la surface totale des bas-fonds des deux villages, présents à Edioungou, Djivente ou Yot, diminue de 15%, ce qui correspond à une perte de brute de 320 000 m², soit un peu plus de 17 000m² /an (1,7ha). Si l'on considère que le domaine familial moyen est de 0.1 ha, et que deux tiers de cette surface est constituée de rizières de bas-fonds[45], cette perte annuelle correspondrait à la disparition totale des parcelles de bas-fonds de vingt-huit familles[46]. Evidemment, ce n'est pas ainsi que les surfaces perdues se répartissent : la quasi-totalité des familles ont perdu une petite partie de leur domaine de bas-fonds. Ces proportions peuvent varier sensiblement d'une famille à l'autre, mais les résultats d'enquête n'indiquent pas pour autant que certaines familles auraient vu l'entièreté de leur domaine rizicole de bas-fonds disparaitre.

La dynamique d'adaptation des surfaces cultivées aux conditions agroécologiques saisonnières permet aussi aux cultivateurs et cultivatrices de mobiliser des espaces de brousse pour les semis. La recrudescence importante des pépinières de brousse, soit la pratique qui consiste à semer le riz sur des billons dans des parcelles directement à proximité de la concession, indique que les pépinières elles aussi se rapprochent des lieux d'habitation, pour plusieurs raisons.

D'une part, les pépinières ainsi abritées sous les arbres subissent moins les effets des fortes chaleurs qui interviennent en début de saison pluviale. Les petites parcelles sont toutes à la fois humides et bien drainées, et permettent de semer précocement, ce qui est un avantage certain dans le contexte de la grande variabilité interannuelle des pluies :

> *« Certains ont commencé à jeter les pépinières dans les parties hautes [de la brousse], qui seront jamais inondées. C'est pour ne pas être en retard. Parce que la pluviométrie est difficile à maîtriser, on ne sait pas jusque quand on aura de l'eau. Donc on commence, pour être sûr d'avoir quelque chose, d'avoir au moins du riz à récolter. » Explique Benoît D., 62 ans.*

[45] Résultats d'enquête.

[46] En considérant que les familles cultivent en moyenne 0,1 ha de rizières, parmi lesquels 0,06ha de bas-fonds. 1,7/0,06=28.

La proximité avec les habitations permet de réaliser régulièrement les travaux nécessaires au drainage mais aussi à la protection des pépinières vis-à-vis des animaux divagants (poulets, chèvres, porcs). Les éventuelles tâches de surveillance sont rendues plus faciles :

> *« Je me mets dehors, là, pour cuisiner [elle indique un foyer, sous un manguier]. J'ai moins chaud que dans ma cuisine et aussi je vérifie que les poulets ne viennent pas saccager mon travail. » Explique Marie-Helène D., 64 ans.*

Certaines tâches domestiques se combinent ainsi avec les tâches agricoles, notamment la cuisine, la surveillance des enfants (et des animaux), les travaux d'entretien divers. Ceci est d'autant plus important que, comme on l'abordera en détail dans la partie II, les femmes présentes au village vieillissent alors même qu'en l'absence des plus jeunes, elles continuent d'assurer la totalité des tâches domestiques et rizicoles.

Les pépinières de brousse s'installent sur de petites surfaces en friches à proximité des habitations (fig.52), auparavant dédiées aux jardins familiaux, pratique qui a quasiment totalement disparu à Edioungou et Djivente. Elles sont également favorisées par la baisse importante des populations de bœufs[47] dans les villages. En effet, une partie des pépinières actuelles étaient des espaces de pacage des bêtes. Le petit bétail, toujours présent, est lui contenu dans des petits enclos, ce qui n'interfère pas, en termes d'affectation des surfaces disponibles, avec les pépinières.

[47] D'après les enquêtes, cette diminution a plusieurs causes, dont le prix d'achat et d'entretien des bêtes, particulièrement élevé depuis 10-20 ans, ainsi que la diminution de leur usage rituel (*bukut*, funérailles traditionnelles, *etc.*) Les vols de bétail ayant eu lieu dans les années de conflit ouvert entre les rebelles du MFDC et l'armée nationale (1980-1990) ont pu finir de décourager les populations d'acquérir des troupeaux.

Figure 52. Pépinières de brousse à Edioungou, 2021.

Ces pépinières ne se confondent pourtant pas avec *epanpan*, le « riz de montagne », qui correspond à une pratique de semis directs en brousse, qu'on peut observer à Kabrousse, Effoc et Emaye (au Sud du département, à la frontière guinéenne). Toutes les variétés semées en brousse à Edioungou et Djivente, même celles dont les cycles sont les plus courts, ont vocation à être repiquées dans des rizières.

Ces nouvelles pépinières sont, dans les proportions actuelles, un phénomène inédit à Edioungou et Djivente. En 2021, on a pu constater que chaque maison avait au moins une pépinière de brousse à proximité. Ce phénomène est impossible à repérer sur les images satellite, mais il a pu faire l'objet d'une cartographie grâce aux prospections.

> *Carte 12 de l'atlas annexe*

4. Le nom des lieux et les usages passés des terroirs

La collecte des noms de lieux était l'un des objectifs des prospections de terrain, fondé sur une hypothèse classique de la géographie agraire, qui postule qu'une partie des toponymes est signifiante vis-à-vis des usages passés des lieux.

4.1 Recueil des données et méthode de l'arpentage toponymique

La collecte des informations toponymiques s'est faite en même temps que l'arpentage dans les rizières. Il a été proposé à chaque personne de mentionner le nom du lieu traversé et, éventuellement, de proposer une explication à ce nom. Les personnes pouvaient aussi évoquer les fonctions des lieux, des souvenirs associés ou des particularités notoires. Les noms de lieux ont été référencés grâce à l'enregistrement de points GPS. L'une des difficultés majeures a été de circonscrire les limites d'un toponyme, dans des espaces très monotones et sans délimitation matérielles ou visuelles. L'autre difficulté concerne l'orthographe des toponymes : quelques fois, les personnes ont épelé le nom ; mais la plupart du temps, il a fallu se contenter d'une retranscription phonétique. La tâche est d'autant plus difficile que le diola n'est pas une langue écrite et qu'elle utilise des phonèmes étrangers à la langue française. Comme me l'a précisé avec humour Augustin D., constatant que je raturais mon carnet à mesure qu'il répétait le nom : « *Ne vous inquiétez pas, ce qui compte c'est de savoir le dire !* »

Certains noms de lieux n'ont pas pu être relevés, car il ne s'est trouvé personne pour se les rappeler.

4.2 Extrême fragmentation des territoires, usages familiaux et usages collectifs des lieux

En premier lieu, il convient de remarquer le grand nombre de toponymes relevés, et particulièrement, leur densité en certains endroits. Les noms de quartiers, au sein des villages, correspondent en effet à des patronymes. Chaque famille se concentre préférablement dans son « quartier historique ». Cette répartition est virilocale. Elle influence tout à la fois la répartition des populations et celle des rizières. En effet, si les familles possèdent généralement tous les types de rizières (bas-fonds, hautes, de nappe), la répartition des terres est guidée par le quartier du chef de famille. Ainsi, la carte des patronymes recoupe la carte des noms de quartiers et celles des rizières.

> *Carte 13 de l'atlas annexe*

La majeure partie du temps, cette répartition est définitive : il peut arriver que des familles n'ayant plus les moyens de cultiver leurs parcelles, ou ayant quitté le village, confient tout ou partie de leurs parcelles pour entretien et/ou culture à des membres de la famille élargie (cousins ou neveux paternels la plupart du temps). Dans ce cas, le domaine du ménage peut se trouver agrandi. Les parcelles agrégées sont souvent juste à côté des parcelles hérités, car elles se localisent toujours dans la zone préférentielle de la famille paternelle. Ces arrangements peuvent aussi se faire entre amis proches, en l'absence de descendance, mais seraient de toute évidence rompus par l'héritage :

> *« Tu n'as pas le droit d'aller cultiver là-bas [en dehors de ton domaine]. A moins que, par exemple si c'est [Thomas, son ami] et qu'il me demande. Je vais lui demander si je peux exploiter et il dira surement sans problème. Un arrangement entre amis c'est possible. Mais tu ne peux pas te lever un bon jour et décider que tu l'exploites, c'est dangereux. On a vu des gens qui ont forcé, pour dire que les parcelles leur appartiennent… ils n'ont pas duré. Ici, la terre c'est tout en Casamance. Beaucoup de personnes ont raté la vie à cause de ça. C'est tellement sacré. C'est pas bon, il ne faut pas prendre une chose qui ne t'appartient pas. Ici, on dit ça. »* explique Pierre D., 32 ans.

La conjonction des liens entretenus entre un quartier familial, à l'organisation virilocale, la localisation des rizières de ces mêmes familles et l'interdit moral qui pèse sur les rizières d'autrui explique la fixité de la répartition des parcelles et expliquent que certaines parcelles abandonnées ne puissent pas être remises en culture par qui en aurait l'envie et les moyens. A Edioungou comme à Djivente, il n'est pas possible de vendre ses parcelles, ni même son riz. Le troc et le don restent possibles mais sont rares, de l'avis de tous et toutes[48].

Ainsi, on observe que les lieux ont des usages familiaux, en fonction de cette répartition par quartier (fig.53). Cette géographie permet à chacun·e de se repérer dans les rizières. J'en ai fait souvent l'expérience : lorsque j'errais dans les rizières à la recherche d'un·e enquêté·e qui m'avait donné rendez-vous, je pouvais sans difficulté demander ma route aux personnes que je croisais en chemin (*« Si tu cherches les Manga il faut marcher vers Djihonam, ici à Eli tu n'as que des Bassene ! »* me fait remarquer Augustin D., 50 ans).

Les usages familiaux des lieux recréent des solidarités de quartier (solidarité au sein de la famille élargie), qui opèrent dans les rizières. Les personnes enquêté·es sont nombreuses à évoquer la liesse des travaux agricoles, qui perdure partiellement, sans être aussi forte que les décennies passées :

> *« Tu sais, comme chez nous à Yot, c'est vaste, mais chaque famille a ses parcelles, alors une famille est là, l'autre est là… [elle montre] Tu sais, comme au village, chacun est dans sa maison, on ne se voit pas. Mais là-bas, c'est comme si chaque famille est dans sa maison, mais à découvert. Je te vois, j'entends ce que tu dis, on converse, on communique. Les farceurs se mettent à farcer et tout le monde se marre. Certains se mettent à chanter, chanter, et on lui fait des louanges, il est content et il retourne labourer. Aussi, concernant le repas, on amène un repas froid mais copieux, parce qu'avant qu'on commence le repiquage nos mamans cherchaient des poissons séchés, des huitres séchées, de l'huile de palme et même du poisson frais pris par les papas et conservés naturellement dans le sel (…) » se souvient Marylise B., 76 ans.*

Marylise n'a pas participé aux travaux rizicoles depuis plus de trente ans, et évoque avec peine l'idée que désormais, les cultivateurs et cultivatrices sont de plus en plus isolé·es lors des travaux, car certaines parcelles alentour sont désertées.

[48] Il convient de noter à ce propos que ces règles peuvent varier localement. Les personnes donnent souvent des exemples de villages dans lesquels la vente de riz ou de parcelles est chose courante.

Outre les usages familiaux des lieux, on remarque aussi que certains toponymes marquent des usages collectifs plus généraux ou fonctionnent comme des points de repère (fig.53).

toponymes	**signification / explication**
Bou Gandul	"chez les Gandul"
Djibomb	"terres basses et fertiles"
Djibomb eletema	"au-delà des terres basses et fertiles"
Djihonam	"les meilleures pépinières"
Djilité	quartier de la famille Ehemba
Edioungou	nom propre du bois sacré (au nord d'Etama)
Elal Kalem	"le bois sacré derrière le *bolong*"
Eli	embarcadère à pirogue
Etama	quartier de la famille Bassene
Hontam	quartier de la famille Manga
Houlimben	"point de passage", "traversée"
Kabe	"quartier pauvre"
Kaghiengat	embarcadère à pirogue
Kagnak	quartier partagé (famille Dieng / Diatta)
Kagonok	"terre rouge" (souvent comparée à l'argile des potières)
Kalelengat	"rizières ou l'on fait de bonnes récoltes"
Kalem kelek	"lieu qui ressemble à une forêt"
Kassila	"lieu où l'on pratique oussila" (cérémonie de la pluie)
Katama	nom propre du bois sacré
Libalaï	nom propre donné au palmier rônier qu'on y trouve
Libè	"terres humides", "là où l'eau de pluie stagne"
Lihoulice	"là où il y a beaucoup de sable" (houlice = sable)
Louem	"les terres basses" (au sens de "proches du *bolong*")
Oufoulen Boutoune	"lieu de dépose du fumier"
Ouïaou	embarcadère à pirogue
Oussè	
Sicobun	quartier de la famille Diagne
Sikieï	quartier partagé (Diatta / Manga)

Figure 53. Toponymes et significations.

Ainsi, les trois lieux-dits Eli, Kaghiengat et Ouïaou ne portent pas de signification précise liés à leurs noms mais sont reconnus comme des embarcadères à pirogue. Eli est le point d'accostage sur l'île de Yot, comme Ouïaou et Kaghiengat permettent d'accoster à Djivente. Ces lieux ont tous pour caractéristiques physiques d'être aux débouchées de couloirs relativement profonds qui permettent une navigation sûre dans le *bolong*. A l'inverse, Houlimben signifie de source sûre « *traversée* » ou « *point de passage* » et se caractérise par une faible profondeur, ce qui signifie qu'on peut y passer à pied à marée basse. Oufoulen boutoune est un autre point de débarquement sur l'île, qui a une fonction bien spécifique puisque le nom signifie « *lieu de dépose du fumier* », laissant entendre que ce point de passage n'est utilisé qu'à certains moments de l'année, et notamment avant les labours, lorsque les cultivatrices amendent les champs avec les engrais animaux et végétaux. Oufoulen boutoune buit signifie « *les rizières qui se trouvent vers le lieu de dépose du fumier* ».

Trois toponymes sont reconnus comme des noms propres, n'ayant pas de signification précise mais désignant exclusivement les endroits concernés : Katama et Edioungou sont des noms propres de bois sacrés, dont le dernier a donné son nom au village entier. Libalaï est le nom donné à un palmier rônier sur l'île de Yot, qui permet de se repérer dans les rizières en l'absence d'autres points d'amer. Il fonctionne donc à la fois comme un nom propre et un marqueur géographique sensé faciliter l'usage et le repérage des lieux. Boussol Kalem fonctionne de la même façon : cette expression signifie littéralement « *derrière le bois* » (*kalem* signifiant bois, forêt) et permet de localiser les rizières situés derrière lui (les personnes parlent de Boussol kalem buit, soit littéralement, « *les rizières derrière le bois* »). Kalem Kelek buit signifie *« les rizières proches de ce qui ressemble à un bois* », pour marquer la différence avec Boussol Kalem, et dire la moindre densité des arbres à cet endroit. On remarque que les arbres, isolés ou en forêts, sont souvent des marqueurs spatiaux utilisés dans la toponymie. C'est le seul type de paysage qui diffère des étendues de rizières.

Kassila est un exemple unique de toponyme villageois (Djivente) en lien avec des pratiques culturelles et agricoles. C'est dans ce lieu qu'est pratiquée *oussila*, la célébration de la pluie, intercession avec le ciel (Ata-Emit) qui a pour but de demander collectivement une bonne saison pluviale, voire de provoquer les pluies (*emitaye*) directement. Celle-ci était présidée par l'une des femmes du village qui s'était mariée à Djivente[49]. Certaines personnes affirment que le terme Kassila renvoie directement à l'une des mares naturelles à proximité du quartier, qui sert de lieu de rencontre lors de cette cérémonie. Par métonymie, le quartier porterait aussi ce nom.

D'autres lieux sont repérés par des caractéristiques liées à leur sol : Kagonok signifie « *terre rouge* » et est aussi parfois associé à la terre que récoltent les potières – toutefois, les termes ne

[49] voir Chapitre II, partie II et Chapitre III, discussion.

sont pas équivalents, puisque que l'argile potière se dit *énounchaï*. Lihoulice fait référence à la présence important de sable dans ce lieu (*houlice* = sable).

4.3 Toponymes et pratiques rizicoles : repérer les bonnes terres

Enfin, les autres toponymes relevés sont tous en lien avec des caractéristiques agronomiques et marquent les spécificités des rizières (fig.54).

Toponymes	Signification
Djibomb	"terres basses et fertiles"
Djibomb eletema	"au-delà des terres basses et fertiles"
Djihonam	"les meilleures pépinières"
Kalelengat	"rizières ou l'on fait de bonnes récoltes"
Libè	"terres humides", "là où l'eau de pluie stagne"
Louem	"terres proches du bolong"

Figure 54. Toponymes signifiants en matière agricole.

Ces toponymes expriment tous la bonne qualité des rizières et des pépinières, ou bien des caractéristiques topographiques perçues comme bénéfiques (Libè, Louem). Ces toponymes fonctionnement exactement comme les diverses formations de noms autour de « chambons » (« champs bons ») en français. Il apparait que les bas-fonds de Louem, ne sont plus aussi reconnus qu'avant, car le manque d'entretien des digues les rend sensibles à la formation de tannes sèches. Le toponyme reste, marqueur d'un passé rizicole peut-être révolu. C'est aussi le cas des rizières de Djibomb et Djibomb Eletema. Les dégradations (enherbement, salinisation, envasement) à proximité de Kalelengat, Djihonam et Libè laissent à penser que ces terroirs ne pourront bientôt avoir de bons que le nom. En effet, c'est toujours la proximité avec le *bolong* (le bas-fonds), qui fait à la fois les bonnes terres et les risques de dégradations dans le contexte actuel.

Cette toponymie implique que, lorsqu'une personne évoque le nom du lieu où elle cultive, son interlocuteur sait immédiatement quelque chose de ses parcelles. Cela positionne les parcelles de certaines familles au sein d'espaces collectivement perçus comme permettant de bons rendements, ce qui pouvait aussi être un symbole de richesse. Il existe en effet une certaine corrélation entre la richesse des terres et la richesse d'une personne, qui est proportionnelle à son stock de riz :

> *« Bon depuis les ancêtres, le riz, c'est vraiment une richesse qu'on peut dire irrévocable pour les Diolas. Parce que c'est par le riz qu'on parvenait à régler beaucoup de choses. Même avec le troc. Le riz c'est vraiment un produit qui est la banque du diola. On voyait même avant des gens avec des maisons pleines de riz et on disait que c'était des richards. » Explique Pierre D., 32 ans.*

« *Le riz est la banque du Diola* » est quasiment une expression consacrée, maintes fois entendue à Edioungou et à Djivente, comme sa variante « *On n'a qu'un salaire par an, c'est la récolte.* »

Il n'est pas apparu, au cours de l'enquête, que cette répartition des domaines familiaux soit à l'origine de difficultés flagrantes ou de jalousies. Les personnes enquêtées admettent que certains terroirs sont meilleurs que d'autres, sans que cela ne crée d'inégalités indépassables entre les familles. A l'inverse, les personnes ont souvent évoqué un même destin des rizières villageoises :

> *« C'est difficile pour tout le monde, parce qu'il y a les rizières qui ne sont pas les mêmes, c'est vrai, mais tout le monde à les mêmes problèmes si tu regardes bien. Alors c'est un peu pareil finalement. Toujours le sel, et la mer qui nous mange les rizières, et les digues qui demandent des grands efforts. Et même ça, alors quoi ? Il y a aussi l'argent et la santé, qui manquent à tout le monde. Donc je peux dire que vraiment, c'est la même situation chez toi et chez tes voisins. » analyse Jocelyne M., 76 ans.*

D'une certaine manière, il est possible que les dégradations participent à lisser une situation qui était peut-être davantage inégalitaire il y a cinquante ans. Le caractère à la fois général et multi-local des dégradations y exposent l'ensemble des cultivateurs et cultivatrices. Les toponymes faisant référence aux bonnes terres sont déjà, aux dires des enquêté·es, des marques du passé.

4.4 Ne pas savoir nommer : la perte du lien au lieu ?

L'arpentage toponymique a mis en lumière des différences très importantes, entre les enquêté·es, en matière de reconnaissance et de fréquentation des lieux. L'exercice a montré notamment que les personnes les plus jeunes ne connaissent pas ou peu les toponymes, à l'inverse des personnes plus âgées.

Généralement, les jeunes personnes (15-30 ans) ont pu préciser le nom de leur quartier, ainsi que des quartiers voisins. Certaines connaissent le nom d'autres quartiers, sans n'y être jamais allé. Les jeunes reconnaissent spontanément que leurs déplacements au sein du village sont

relativement restreints, et se cantonnent à quelques chemins ou pistes bien connues, et surtout, à celle qui mène hors du village (route d'Oussouye). Cette relative indifférence vis-à-vis des toponymes s'observe aussi en dehors du village.

En juillet 2022, je prospecte dans les rizières quand je suis rejointe par Vivienne B., une jeune fille de 16 ans qui demande si elle peut se promener avec moi pour échapper à sa corvée de vaisselle matinale. J'accepte et nous marchons en direction de Katama. Vivienne habite à Djivente, au niveau de Kassila. Je lui explique que, si elle le souhaite, elle peut me donner le nom des lieux que nous traversons et elle semble paniquée : « *Moi je ne connais pas ça* », dit-elle. Voici un extrait de notre conversation :

> Camille O. *: Ce n'est pas grave, on peut quand même marcher ensemble !*
>
> Vivienne B. *: D'accord. Tu devras demander ça à mon papa, ce sera plus sûr.*
>
> Camille O. : *Pas de problème, tu me le présenteras.*
>
> Vivienne B. *: Oui. Mais pourquoi tu veux savoir ça ?*
>
> Camille O. *: C'est pour mon enquête sur les rizières, je veux savoir bien les nommer. Toi, tu travailles dans les rizières ?*
>
> Vivienne B. *: Oui, avec ma mère, on va commencer bientôt si Dieu le veut.*
>
> Camille O. : *Quand la pluie…*
>
> Vivienne B. *: Oui, avec la pluie.*
>
> *(nous marchons de longues minutes, en silence).*
>
> Vivienne B. *: Si tu veux, je te montre seulement un endroit que je connais, parce que je vais me baigner là-bas, parce que je ne sais pas nager mais j'ai toujours les pieds qui touchent. C'est Houlimben.*
>
> Camille O. *: D'accord, on y va.*

Je demande à Vivienne si elle sait ce que signifie Houlimben (des enquêté·es m'ont déjà donné des réponses à ce moment-là). Elle répond que cela veut dire que l'eau est basse ici. Cette interprétation valorise son propre usage du lieu, qu'elle fréquente moins parce qu'elle doit se rendre à Yot sans pirogue, et traverser à pied, que parce qu'elle s'y amuse parfois, avec des ami·es, qui comme c'est souvent le cas, ne savent pas nager. Une autre enquêtée de 76 ans, Marylise B.,

évoque des souvenirs différents quant à ce lieu, qui accentuent davantage son lien aux travaux agricoles :

> *« Nos rizières sont à Yot, il faut traverser. On peut marcher sur la piste du village, en passant par Djivente. Il y a une petite forêt, Katama, et après on peut traverser là-bas, à Houlimben. On essaie de se déshabiller, ou bien si la marée est basse, on soulève jusqu'ici [elle montre ses hanches], et puis arrivés de l'autre côté, on remet les habits et on continue vers les rizières. Si la marée est haute, on est obligé de tout enlever les habits, on traverse et arrivés de l'autre côté on remet les habits. Mais il faut noter une chose [elle rit]. En traversant il y a tous ceux qui vont travailler, les hommes, les jeunes garçons et les jeunes filles et les femmes. Là-bas, personne ne cherche à regarder la nudité des gens. Tu traverses, nu, tu arrives et tu ne dois pas chercher à regarder celui qui est derrière, celui avec qui tu vas travailler juste après ! Seulement y a des comédiens. Y a un comédien, il est de Djivente, lui il traverse nu et après il continue, il marche nu ! Alors les femmes l'engueulaient "mais toi là, qu'est-ce que tu fais ? qu'est-ce que tu as là ?" alors ça faisait rire les gens. »*

Cette anecdote, que Marylise B., raconte en riant, illustre à la fois l'usage spécifique du lieu, au moment des travaux agricoles sur l'île de Yot, mais aussi la fréquentation très importante du point de passage à une époque, et l'ambiance joviale qui y régnait. Je n'ai vu personne traverser à pied à Houlimben, ni en 2020, ni en 2021, ni en 2022. J'ai interrogé diverses personnes pour savoir si ce lieu était toujours un point de passage et on m'a souvent répondu qu'il y avait eu des noyades ces dernières années, notamment lors de marées exceptionnelles, et que les gens évitaient à tout prix de traverser à pied désormais, même à marée basse. Les dynamiques d'abandons temporaires et définitives de certaines parcelles à Yot, combinées à un risque perçu quant à la traversée explique très certainement que l'usage propre au nom du lieu s'étiole et que Vivienne B. ne sache rien d'un usage peut-être plus vieux qu'elle.

Un autre jour de juillet 2022, je me rends à nouveau à Houlimben, où j'ai rendez-vous avec Juliette M., 17 ans, et sa cousine Diane D., 16 ans. Nous traversons en pirogue et accostons à Eli. Les parents de Juliette nous attendent à Djihonam – ils se sont levés tôt pour commencer à épandre le fumier. Juliette et Diane me mènent à travers l'île, et à mesure que nous marchons, j'ai l'impression que nous tournons en rond. Nous débarquons sur une tanne sèche au niveau de Djibomb, et Juliette admet qu'elle ne sait pas où nous sommes. Elle appelle son père, se fait expliquer le chemin. Nous marchons encore 30 minutes, sans succès. Je reconnais Lihoulice.

> Camille O. : *Je crois qu'on est à Lihoulice, je vois le sable.*

Juliette M. *: Toi tu sais où on est ?*

Camille O. *: Je crois…*

Juliette M. *: Mais moi je ne connais pas ici, je ne connais pas Yot et je ne comprends pas ce que me dit mon père…*

Camille O. *: Tu ne viens pas avec lui d'habitude ?*

Juliette M. *: Non je viens jamais, d'habitude je refuse de faire les fumiers, je déteste. J'ai accepté seulement pour t'accompagner.*

Camille O. *: Ah… Bon, on peut essayer de marcher tout droit, par-là [je suggère en montrant].*

Juliette M. *: D'accord, allons-y ! Si tu retrouves le chemin, je vais dire aux parents de me laisser et de t'embaucher pour les fumiers [elle rit] !*

Nous avons retrouvé notre chemin, mais lorsque nous sommes arrivées à Djihonam, les parents de Juliette avaient fini le travail depuis longtemps. Le ton est monté entre père et fille et plus tard, Juliette m'a expliqué que son père avait dit qu'il était honteux qu'elle ne sache pas où étaient ses rizières. Elle a haussé les épaules. En août 2022, Juliette a eu son bac, et elle étudie désormais à Dakar.

La perte du lien au lieu s'exprime aussi à travers la méconnaissance de la toponymie et de la géographie des rizières. La fréquentation plus rare de ces espaces, chez les jeunes, expliquent largement cette méconnaissance. L'arpentage toponymique a été plus « efficace » auprès des personnes plus âgées (les personnes de plus de 30 ans), qui maitrisaient mieux la géographie des rizières. Les enquêté·es reconnaissent eux-mêmes que c'est le fruit d'une fréquentation assidue :

« Moi je sais parce que j'ai l'expérience [elle pointe sa tempe] et aussi une bonne mémoire, malgré mon âge ! J'ai tellement marché dans ces rizières, qui sont à mon mari, et aussi dans celles de mon père, avant de me marier. Maintenant je connais ça par cœur ! » explique Marie-Hélène D., 64 ans.

Cette connaissance très fine des lieux-dits s'exprime aussi à l'échelle plus locale encore, puisque les enquêté·es les plus âgé·es sont bien évidemment capables de reconnaitre leurs parcelles entre mille. Les personnes reconnaissent que c'est un véritable exercice, au début, de parvenir à se repérer dans l'espace. Je montre les rizières qui s'étendent à perte de vue, et je demande à Marie-Hélène D., comment elle procède pour ne pas se tromper (fig.55) :

« Bon, je m'arrange pour venir toujours par le même chemin, je sors du petit bois ici et après je tourne directement là [elle montre]. Je compte les casiers qui sont à gauche, après 12 c'est moi. Les quatre là-bas, au loin, je sais que c'est chez moi. »

Figure 55. Rizières à perte de vue. Katama, Djivente, 2021.

Les géographies individuelles ne sont pas les mêmes selon que les personnes travaillent ou non dans les rizières, et selon les temporalités de la répétition de ce travail. Les lieux les moins fréquentés sortent des géographies des plus jeunes, et parfois aussi des plus âgé·es : ainsi, a-t-on toujours refusé de m'emmener à Djibomb Eletema, car même les cultivateur·ices ne souhaitent plus s'y rendre, tant les parcelles y sont dégradées. La restriction du domaine rizicole (à l'échelle des villages ou des familles, voire des individus) n'est pas uniquement le fait des dégradations (des diminutions en termes de SAU) mais aussi le fait de la recomposition des territorialités individuelles, au gré des espaces fréquentés, travaillés, simplement connus ou évités.

Carte 14 de l'atlas

Bilan de la partie I.

La géographie des paysages rizicoles n'est pas entièrement perceptible – encore moins compréhensible – à travers les seules images satellites et le point de vue surplombant de la carte. Elle se donne à voir (et à entendre) aussi dans les récits que font les individus des lieux et de leurs rapports aux lieux. Le domaine rizicole tel qu'il existe matériellement n'est pas le domaine rizicole tel qu'il est expérimenté et représenté par les individus. La suite de ce travail entend montrer que les paysages résident dans ces représentations davantage que dans la géographie des structures agraires, qu'il était pourtant indispensable d'étudier préalablement.

A chaque état des rizières (qu'elles soient cultivées, dégradées, enherbées) et des digues, correspond des formes de rapports aux lieux variées et variables. A chaque type de paysage correspond un lien spatio-temporel différent, entretenu par les cultivateurs et cultivatrices, qui s'exprime sur le registre du travail, mais aussi sur le registre affectif, et reflète des parcours familiaux, comme autant de parcours de vie façonnés par les saisons culturales, les pluies, les forces en présence. Faisons le bilan de ces états du paysage, tout en présentant les questions qui seront explorées dans la seconde partie de ce travail.

Les rizières cultivées correspondent à des espaces assidûment fréquentés et travaillés. C'est le lien organique du village à ses traditions sociales et culturelles, le lien organique des familles à leur alimentation (partie II). Ce sont des paysages de fierté, de labeur. Ce sont aussi des terroirs qui diminuent, sur le plan quantitatif, tout en restant au cœur des paysages et des préoccupations.

Les rizières enherbées marquent le détachement, familial ou individuel, ponctuel, à un lieu en fonction des ressources des autres lieux. Elles figurent aussi très souvent l'insuffisance des pluies, une stratégie tournée dans une autre direction, plus en amont, si l'hivernage ne présage pas de bonnes pluies. Les rizières enherbées disent aussi quelque chose des capacités d'entretien des structures agraires au sein d'une famille : on peut y voir une jachère imprévue, quand un fils ou un neveu n'a pas voulu ou n'a pas pu y labourer le sol. Elles peuvent aussi figurer la fatigue d'une femme qui commence à vieillir et qui n'envisage plus de repiquer le riz dans certaines parcelles, car la récolte, en pleine chaleur, au mois de décembre, alors que ses filles seront reparties étudier, lui semble une tâche impossible (voir partie II.).

Les rizières dégradées illustrent la réduction du domaine rizicole familial et villageois, sous le poids de l'avancée des eaux fluviales et estuariennes, et en l'absence de possibilité d'entretenir la parcelle, plusieurs années de suite. Elles illustrent peut-être un décès, le départ d'un fils qui se marie à Dakar, une carrière qui s'ouvre dans la fonction publique (partie II). Eventuellement une lassitude, vis-à-vis d'un travail toujours à recommencer sans qu'on puisse y compter les profits

qu'on voudrait. Elles illustrent un combat toujours vain face au sel, une attente désespérée de la pluie.

Les tannes sèches sont les rizières érodées de longue date, où seul le sel vient entretenir le paysage, à sa manière. Les tannes sèches font pleurer, parfois, on les déplore en tout cas. On s'en souvient encore, car elles ont souvent remplacé les parcelles des parents, ou des grands-parents. Les tannes sèches disent combien les problèmes ne datent pas d'hier. Que de mémoire d'hommes et de femmes, il y en a toujours eu, mais qu'ils ont pris de l'ampleur (partie II).

Les vasières sont des souvenirs : souvenirs de riz flottants, hauts sur tiges, d'ouvrages massifs ceinturant le village. C'est souvent l'occasion d'évoquer la force du père, son courage au travail (partie II) ; le courage de celles qui repiquaient avec de l'eau jusqu'aux hanches. Les rizières de mangrove ont disparu, les vasières les ont mangées. Beaucoup ne savent même pas que sous la pirogue, il y avait des rizières. Les jeunes hommes y pêchent le poisson, les femmes y récoltent des huîtres de palétuviers. Il n'y a que les vieux, et les vieilles, pour se souvenir qu'avant d'être la mer, c'était la terre.

Partie II. Dire le changement, faire à l'identique : représentations et discours autochtones. Pour une ethnographie des trajectoires paysagères.

> Le seul véritable voyage, le seul bain de Jouvence, ce ne serait pas d'aller vers de nouveaux paysages, mais d'avoir d'autres yeux. De voir l'univers avec les yeux d'un autre, de cent autres, de voir les cent univers que chacun d'eux voit, que chacun d'eux est.
>
> Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu. La prisonnière*, 1923.

Le second temps de ce travail est dédié à une approche ethno-géographique, qui tente de répondre à la question suivante : comment les changements paysagers sont-ils perçus, représentés et narrés par celles et ceux qui s'y confrontent dans le cadre de leur activité agricole ? La vision surplombante de ces changements paysagers, exposés dans la première partie, qui s'appuie principalement sur l'analyse des images aériennes et sur les prospections ciblées au sol, ne peut suffire à rendre compte totalement des trajectoires paysagères. Il s'agit aussi de comprendre et d'analyser comment ces changements paysagers deviennent des représentations, soient des objets de réflexions, de discours et de projections. L'analyse proposée en partie I pourra être grandement et salutairement complexifiée par les résultats d'enquêtes ethno-géographiques. Ces résultats permettent de préciser une définition du concept de *paysage* opérante dans le contexte de l'étude.

En dehors des moments de prospections ciblées dans les rizières, dont on a présenté les tenants et les aboutissants dans le premier chapitre, il faut préciser d'emblée que les entretiens et les discussions avec les cultivateurs et cultivatrices ont été marqués par une forte oscillation entre deux pôles : d'un côté, celui de l'historicité des phénomènes, et de l'autre, celui des bouleversements contemporains. Or, cette oscillation n'est pas la preuve d'une forme d'incertitude, pétrie de contradictions quant aux trajectoires des rizières, mais bien du signe d'un rapport complexe à ces lieux, façonné par les modalités du travail rizicole et les temporalités individuelles.

1. « Ici rien ne change » : les pratiques et leurs effets paysagers

Très spontanément, les personnes rencontrées ont assuré que, de leur point de vue, « *rien ne change[ait]* ». En disant cela, quels objets désignent-elles ? Les pratiques de travail, les espaces et les lieux de celui-ci, ainsi que les paysages, s'entremêlent dans les discours des enquêté·es et de l'enquêtrice. A travers l'étude des objets de changements, cette partie interroge la notion de paysage et lui donne une pertinence dans le contexte étudié.

1.1 Les rizières des espaces de travail et de pratiques

Les rizières ont servi de point d'ancrage géographique à ce travail : mes prospections ont été menées dans les rizières, j'ai interrogé les pratiques agricoles que j'ai vues à l'œuvre dans ces espaces, ce sont elles qui portent les marques des bouleversements agroécologiques, *etc.* Je les ai considérées comme des espaces de travail, de pratiques, de gestes, mais aussi comme des espaces de rencontre possible avec et entre les villageois·es. D'un point de vue strictement méthodologique, elles ont été des points d'entrée dans le travail, et des lieux de rencontre. Le terme s'est souvent substitué à d'autres et notamment à celui de *paysage*, car je n'ai pas su tout de suite quel sens je voulais donner à ce dernier. C'est bien la fréquentation des rizières et les pratiques qu'elles permettent qui ont ensuite façonné une définition fonctionnelle de la notion de paysage. Pour le dire autrement, il a fallu prendre le chemin des *rizières* et du *travail* pour acter le *sens diola du paysage.*

1.1.1 La nécessité méthodologique de s'affranchir du « paysage »

En juillet 2022, Thomas B., 32 ans, et moi, marchons sur l'île de Yot. Thomas tient à ce que je rencontre sa mère, Faustine E., 72 ans, et ce jour-là, elle travaille dans ses rizières de Lihoulice. Thomas et moi évoquons les terres salées que nous traversons à pied, le craquement que font nos pieds sur ces tannes sèches, les rizières qui étaient là, avant. Nous ne parlons que de champs, de parcelles, de rizières, de domaine. Et puis je suis rattrapée par ma formation, mon prisme personnel, et je dis à Thomas :

> *C'est quand même incroyable que les paysages changent comme ça, autant, et que d'une génération à l'autre, tout ce qu'on voit soit si différent…*

Nous discutons en ami, nous nous connaissons bien, et cette réflexion n'est pas une manière d'entretien ou de relance (fig.56). Je fais part à Thomas de mon étonnement, et aussi de quelque chose de plus ancré : ma fascination pour les changements paysagers. Thomas se retourne, il n'a pas l'air d'avoir compris ce que j'ai dit.

> *Tu veux dire quoi, au juste par paysage ?*

Je ne sais pas quoi répondre : Thomas a mis le doigt sur la question qui hante mon travail, celle à laquelle je ne peux pas encore répondre. Il reprend :

> *Nous on a pas un mot pour ça,* paysage. *Tu veux dire les rizières ? Bon ça change pas tant que ça, tu vas écouter ma maman et tu vas être surprise.*

Figure 56. A Yot, en traversant le lieu-dit Eli. A droite, la mangrove, à gauche, des rizières abandonnées envahies par les eaux salées du bolong à marée haute. Thomas m'assure pourtant : « Les rizières (…) ça ne change pas tant que ça. ».2021.

J'acquiesce : évidemment le terme *rizière* (*buit* en diola) n'équivaut pas à celui de *paysage* dans ma tête et pourtant, tout va tendre à prouver qu'ici, c'est le cas. Partie des paysages, je voulais comprendre les trajectoires des rizières et Thomas suggère que je prenne le problème dans l'autre sens. Jusque-là je n'avais pas ou très peu utilisé le terme de *paysage* lors de mes entretiens ou discussions, et j'ai évité de le faire par la suite. J'ai choisi, pour surmonter la difficulté définitoire, et pour éviter d'imposer aux enquêté·es un choix lexical qui n'était pas le leur, de construire mes interrogations autour de l'idée neutre de changement, plutôt qu'autour de la notion de changements paysagers. Les enquêté·es ont ainsi mis le doigt eux-mêmes sur les objets de changement qu'ils estiment dignes d'intérêt.

1.1.2 Parler du travail plus que des paysages ?

Un certain nombre de lectures préparatoires au travail de terrain, citées plus haut, ainsi que les prospections visant à compléter le travail d'analyse des images aériennes, m'ont amenée à me forger une image des paysages locaux : dégradés, abandonnés par la riziculture, et soumis à des rythmes de changements à la fois rapides et multiples. Je m'attendais donc à retrouver, dans les propos des riziculteurs et rizicultrices, des références à ces bouleversements spatio-temporels.

Qui d'autres qu'eux pour en proposer une lecture détaillée, puisqu'ils et elles façonnent les paysages de leur travail quotidien et tirent une grande partie de leur alimentation de ce travail-là ? Or, plus je posais la question (« *qu'est-ce qui a changé, selon vous, dans les rizières (toutes temporalités confondues) ? »)* et plus la réponse, majoritaire, que je recevais m'étonnait – rien ne change :

> *« Rien ! Pas d'améliorations ni de changements ! (…) Les changements, y en a pas. C'est le même matériel, le même kayendo [outil aratoire masculin] et puis les doigts qu'on utilise [référence au repiquage et à la récolte manuels], et les paniers pour tout transporter. Pour les hommes ça n'a pas changé, c'est le même kayendo. Pour nous [les femmes] c'est le même matériel aussi. » expose Félicie M., 30 ans.*

Un homme du même âge, Pierre D., propose également cette réponse :

> *« Rien n'a changé depuis que mon papa m'a appris [à cultiver]. On a toujours les mêmes kayendo, les mêmes pirogues à rames, c'est comme ça. »*

Sa réflexion porte notamment sur une comparaison avec d'autres villages rizicoles qu'il fréquente, et où il constate des pratiques différentes, qu'il considère plus modernes :

> *« Le problème c'est que ça ne change pas, c'est que le travail est dur, et qu'actuellement, après les récoltes, on doit aller au fond de la rizière avec les paniers pour tout ramasser. Mais il y a déjà des villages qui ont fait des routes jusqu'aux rizières, même petites, pour faire passer les motos taf-taf, les tricycles. Tu peux ramener ton riz, le fumier (…) Ce serait moins pénible d'appeler le gars avec la moto et il apporte tout ça là-bas. On rassemble tout et quand c'est bon, on appelle le chauffeur et c'est bon. Donc petit à petit la mécanisation ça commence. »*

En effet, actuellement, le travail de récolte et de transport des fruits de la récolte vers les concessions est assuré par les femmes, aidées des enfants, qui le font à pied ou en pirogue, en portant de lourds paniers sur leur tête. Ailleurs, le passage possible d'un motocycle dans les rizières permet de soulager les femmes de ce travail.

Thomas B., 32 ans, assène : *« Nous notre culture n'a pas d'évolution. Ce qu'on nous a appris, c'est ce qu'on fait jusqu'à présent, y a rien qui a changé. Rien. »* Nous sommes rejoints par l'un de ses amis (Benoît D., 62 ans), qui se mêle à la discussion, et qui confirme *:*

> « *Rien n'a jamais changé ici pour nous. Comme technique moderne, rien. Le même instrument, la même façon de cultiver et de repiquer. On fait aussi des gerbes, des bottes, qu'on transporte dans des paniers vers le grenier.* »

Les femmes interrogées confirment aussi : depuis qu'elles sont jeunes, elles réitèrent les mêmes pratiques agricoles, et garantissent que celles-ci n'ont pas changé. Car c'est bien cela que les enquêté·es abordent lorsque je leur demande ce qui a changé dans les rizières. La discussion s'articule systématiquement autour des *pratiques*, des *gestes*, des *manières de travailler*. Ces réflexions sur les pratiques s'appliquent aussi en-dehors des rizières, ou plutôt après le travail spécifique qu'elles réclament. En effet, le riz doit encore être assemblé en gerbes, séché dans les greniers, puis battu, trié, vanné deux fois et pilé (ou décortiqué à la machine), et vanné une troisième fois avant d'être cuit et consommé. Ces tâches spécifiquement féminines sont mentionnées lorsqu'il s'agit de répondre à la question « *qu'est-ce qui a changé dans les rizières ?* ». Ces travaux domestiques intègrent les pratiques agricoles, bien qu'ils soient réalisés au village, dans les concessions, c'est-à-dire à domicile et donc hors des rizières. Le travail du riz, de façon générale, intègre, suit ou complète le travail des rizières (fig.57) :

> *« Quand tu as quitté les rizières, le travail n'est vraiment pas fini ! Tu vas rentrer chez toi, te reposer un peu, mais après il y a encore beaucoup des choses à faire, avec les paniers de tri… Donc ça non plus ça ne change pas, il faut toujours trier le riz, le battre, le vanner. Peut-être que la seule chose qui a changé, c'est que maintenant à Edioungou, il y a la machine [à décortiquer] mais même ça c'est pas toujours. Moi si j'ai pas de l'argent pour payer la décortiqueuse, je vais prendre mon grand truc-là, mon pilon (…) et je vais travailler comme on fait ici, comme m'a mère m'a montré. » explique Christine S., 70 ans.*

Figure 57. Christine bat son riz manuellement, à l'aide d'un bâton lourd. Elle sépare ainsi les tiges des glumes. Edioungou, 2022.

Le travail domestique et féminin de préparation du riz est donc lui aussi un élément de continuité fort avec des pratiques anciennes. Les nombreuses références aux travaux agricoles qui ne se produisent pas dans les rizières signalent les interactions fortes entre cet espace et le village, sur le mode du continuum assuré par le travail – stockage, préparation du repas, conservation des semences :

> *« Je ne change rien à mes habitudes, c'est le même grain que je prends tous les ans, dans mon stock. Je ne vais pas faire autrement. Pourquoi ? Le système me va très bien, donc je garde mes habitudes. Je récolte, je réserve et j'utilise ça l'année d'après. » témoigne Béatrice D. S., 60 ans.*

1.1.3 Le travail, un type de relation paysagère ?

Dans tous les cas, on constate que les interrogations portant sur les changements donnent systématiquement lieu à des considérations sur la *continuité du travail agricole*, davantage que sur d'éventuelles évolutions en matière de trajectoires paysagères au sens classique. De ce fait, les rizières sont avant tout des espaces de travail et de pratiques davantage que des formes

paysagères spécifiques. Une rizière est spontanément comprise par les enquêté·es comme un espace fonctionnel, réceptacle de pratiques et d'usages, qui peuvent se déployer à d'autres endroits, connectés par le travail ; quand pour la géographe, c'est une structure agraire composant éventuellement un paysage. Loin de conclure que les rizières ne sont pas des paysages pour les personnes enquêtées, et avant de les ranger dans la case non moins problématique sur le plan conceptuel des *territoires*, on peut affirmer que l'espace des rizières prend sens, pour les Diola, en tant qu'espaces de pratiques, qui s'expriment avant tout dans une relation de travail, laquelle peut de ce fait, déborder le périmètre des rizières si le travail continue dans d'autres espaces, comme l'espace domestique. L'espace des rizières – disons plutôt alors *l'espace du riz* – articule différents lieux dans lesquels sont réalisés différentes tâches. De l'avis général, ces tâches sont réalisées à l'identique, puisque « *rien ne change* ». Pourtant, les enquêté·es ont aussi pointé les bouleversements agroécologiques à l'œuvre dans les rizières, qui contraignent l'activité et restreignent les surfaces cultivables. Il convient donc de délimiter ce qui relève des dynamiques spatiales et ce qui relève des dynamiques paysagères, au sens que Tim Ingold donne au concept de *paysage* dans ce cas particulier, c'est-à-dire comme *taskscape* :

> *« [quand] le paysage est un arrangement d'éléments systémiques, le paysage travaillé [*taskscape*], par analogie, est un arrangement d'activités faisant système. Les deux sont qualitatifs et hétérogènes : on peut se demander à quoi ils ressemblent, mais pas les mesurer. » (Ingold, 1993, p.158, trad. C. Ollier).*

Les rizières et les activités agricoles liées à elles deviennent des paysages au sens où elles articulent des activités – des pratiques, des usages – qui s'expriment aux échelles collectives et individuelles, en fonction des caractéristiques de la relation de travail entretenue avec l'espace. Pour le dire autrement, les enquêtes permettent d'affirmer que les cultivateurs et cultivatrices entretiennent des relations de travail aux rizières (et au riz, de façon générale), qui rendent pertinente la notion de *taskscape*. Il s'agit là d'une acception relationnelle du concept de paysage, qui en fait un objet collectif et individuel. Cette relation que les cultivateurs et cultivatrices entretiennent avec les paysages se caractérise par une très forte fixité, ce qui a de quoi étonner. Les espaces, les lieux, peuvent être marqués par des phénomènes manifestes (salinisation, envasement, *etc*.), quand la relation de travail au lieu, ce que nous appellerons désormais *paysage*, peut être marquée par l'immuabilité.

Il s'agit donc à présent de comprendre comment s'articule ce discours de la continuité appliqué aux rizières en tant que *paysages travaillés*. La volonté de faire à l'identique et de revendiquer la continuité des pratiques agricoles s'appuie principalement sur des rapports complexes au présent et au futur de l'activité rizicole.

1.2 Historicité et continuité des pratiques agricoles : transmission des savoirs et des institutions identitaires (le domaine, le travail, l'initiation)

L'élément central qui alimente la pensée de la continuité chez les personnes enquêtées est sans nul doute la référence à la transmission du savoir, d'une génération à la suivante, qui est comprise comme un facteur-clé du renouvellement du travail à l'identique.

1.2.1 La transmission des savoirs

Coline M., 26 ans, rappelle, comme toutes les personnes de sa génération :

> *« Quand j'ai commencé, je suis allée avec ma mère et elle m'a montré. Elle m'a dit " c'est comme ça ", j'ai regardé et j'ai fait la même chose. »*

Pierre D., 32 ans, en tant que chef de famille, se retrouve, comme il l'a été plus jeune, dans la posture de l'enseignant vis-à-vis de ses neveux (fig.58), mais aussi de quelques voisins dont les parents sont rarement présents au village :

> *« Oui c'est mon père qui m'a appris, et puis maintenant j'ai des apprentis, des jeunes-là qui me suivent, je leur dis quoi faire et puis après ils appliquent. C'est la vie, y a toujours des enseignements. Ça passe ainsi. Des plus anciens au plus jeunes. »*

Figure 58. A Yot, au lieu-dit Boussol Kalem (2021). Pierre (au fond à gauche) supervise le travail de ses neveux.

Le terme « parents » s'entend ici au sens de la parenté élargie : certain·es cultivateur·ices n'ont pas appris de leur père et mère, mais de leurs grands-parents, ou bien d'une tante, ou d'un oncle, ou bien encore d'un voisin du même quartier, qui entretient nécessairement un lien avec la famille paternelle. Les femmes enseignent les tâches qui leur incombent spécifiquement (semis, repiquage, récolte, et travaux domestiques : tri, vannage, pilage, *etc.*), et les hommes également. Les parents doivent transmettre la localisation exacte des parcelles, comme on l'a déjà abordé dans le premier chapitre. Cet apprentissage géographique spécifique ne se fait qu'au prix d'une fréquentation assidue des espaces en question, et d'un accompagnement des aîné·es :

> *« Tu vas avec tes parents chaque fois, chaque année. Le père et la mère, ils amènent les enfants quand ils sont petits et ils montrent. Après les enfants viennent travailler aussi. Et puis un jour, les vieux s'assoient, et les enfants partent seuls, mais toujours au même endroit. » explique Catherine E., 67 ans.*

1.2.2 Patrimoine et héritage foncier

Bien évidemment, cette transmission du lieu est le pendant nécessaire de l'héritage au sens strict, c'est-à-dire de l'impératif de division du domaine du père entre ses fils. De l'avis de tous,

les pères constituent des parts égales, qui tiennent compte à la fois des surfaces et de la qualité des parcelles. Il n'existe donc pas de hiérarchie qui viserait à privilégier un enfant, ni certaines parcelles. Les femmes s'engagent dans ce partage en se mariant, ce qui leur donne l'usufruit des parcelles de leur mari. Avant le mariage, elles travaillent dans les champs de leur père, mais n'y ont pas les mêmes droits que leur mère en matière d'initiative et de prise de décision. La répartition genrée des travaux agricoles tend, aux dires des enquêté·es, à lisser la différence majeure entre hommes et femmes quant à l'héritage :

> *Tu trouves que c'est injuste, ou que c'est un problème que les femmes ne puissent pas hériter la terre ?*

Je demande un jour à Elena M., 38 ans. Elle répond :

> *Bon, c'est un problème mais pas tant que ça, parce que de toutes façons si tu es un homme, tu auras besoin d'avoir une femme pour cultiver. Les hommes ne vont pas aller repiquer ou récolter. Donc toi si tu es une femme, tu n'auras pas de problème à trouver des parcelles. Ton travail, c'est ta monnaie d'échange. Tu sais ici, même dans les divorces, ça fait beaucoup de discussion : par exemple, si tu veux divorcer et que tu veux que ta femme s'en aille, elle peut te laisser planté là avant d'avoir repiqué, et tu n'auras pas de riz. Mais si tu quittes ta femme, elle peut aussi te harceler pour que tu partes après les labours. Elle ira parler à tout le village, et tu auras honte de la divorcer avant d'avoir fini ta partie du travail.*

La continuité du travail rizicole s'explique aussi par la transmission de la terre et des savoirs associés, qui représente à la fois un patrimoine – au sens foncier – et un matrimoine, pour les femmes, qui n'apprennent qu'auprès des femmes aînées. Elles échangent ces savoirs-là avec la possibilité d'accéder à la terre et aux productions alimentaires que le couple en tirera.

1.2.3 La référence au sacré

La référence au patrimoine intervient très souvent pour justifier le caractère immuable et continu du travail agricole, est de façon beaucoup plus marquée chez les hommes, qui considèrent

aussi les rizières comme appartenant au domaine familial lignager[50]. Sur un registre qui peut paraître très profane, l'usage est souvent qualifié de *sacrée* :

> *« Les parcelles c'est sacré. Ce sont des parcelles que les ancêtres nous ont laissé. On devrait pas les négliger. C'est un bien familial qui a tant duré… depuis des années. Toi tu n'as pas le droit d'abandonner la partie où les anciens ont lutté pour toi. Y a des gens qui disent maintenant que les autres peuvent prendre leur parcelle s'ils veulent, mais c'est pas bien… c'était difficile pour avoir ces parcelles, avant. Si tu étais le plus fort, tu allais te servir chez les autres, comme avec l'esclavage. Ça se passait ainsi. Avec l'avènement du modernisme, ça se règle autrement. Si tu essaies de semer la terreur, on vient te prendre on t'emmène à Oussouye [au tribunal]. Moi qui ai adopté cette richesse paisiblement [par l'héritage), je ne peux pas la laisser s'envoler. Quand j'aurai des fils, je leur montrerai, je ferai la division, qu'ils soient deux ou six, je dirais où ça se limite et c'est tout. Dès le bas âge, il faut apprendre ce qui est à toi. » témoigne Pierre D., 32 ans.*

L'histoire collective raconte effectivement qu'en des temps immémoriaux, le partage de la terre s'est fait sur un mode guerrier, qui a favorisé les plus forts. Ensuite, les institutions ont permis d'instaurer un partage paisible et égal des terres acquises entre tous les héritiers du chef de famille. C'est en mémoire de cette lutte pour la terre que le domaine doit être respecté, et qu'il faut l'entretenir, pour le transmettre dans les meilleures conditions à sa descendance. Tous les hommes enquêtés partagent cet avis : les rizières sont sacrées parce qu'elles ont été transmises dans la peine et la douleur par les ainés. Il convient de les respecter et de s'en rendre digne. La sacralité des rizières réside donc dans l'historicité longue de la transmission patrimoniale[51]. Elle s'exprime aussi dans l'interdit de la transgression du domaine – est sacré ce qu'on ne peut pas toucher, parce

[50] Le domaine familial lignager représente l'ensemble des parcelles cultivées par un ménage et hérité par le père. Ce terme n'est pas à entendre au sens de « *domus* » car si l'usage exclusif est garanti par les institutions sociales, il ne s'agit pas d'une propriété privée selon l'idéologie économique occidentale (Liberski-Bagnoud, 2023).

[51] L'Etat sénégalais, depuis l'indépendance, a promulgué la Loi sur le domaine national (1964), qui rend l'Etat propriétaire de toutes les terres non immatriculées. Les terres Diola appartiennent à cette catégorie, et les cultivateurs n'en sont donc pas les propriétaires légaux. Malgré cela, en Basse-Casamance, cette loi n'a de valeur que déclarative : la transmission diola est respectée.

que cela appartient[52] à autrui (fig.59) On aura l'occasion d'expliquer les conséquences de ses représentations en matière d'éthique laborieuse (II.3) :

> *« Les rizières sont sacrées… parce que tu ne peux pas y toucher. Tu peux toucher à ce qui t'appartient, mais pas à ce qui ne t'appartient pas. C'est pour ça qu'on fait les digues, que tu vois partout. C'est aussi une frontière dans la tête : au-delà, si tu touches, tu auras des ennuis, c'est sûr. » explique Jean E., 30 ans.*

Dans le système socio-culturel diola, la sacralité renvoie aussi à ce qui oblige : ainsi que le rappelle Odile Journet-Diallo-Diallo (2007), les Diola Ajamat doivent perpétuellement rendre des comptes (aux *ukin* qu'on peut traduire par « ancêtres ») au nom de la terre, ce que la chercheuse assimile à un système de créances. De ce fait, les interdits sont nombreux et leur transgression assure la mort sociale.

Figure 59. A Djivente, au lieu-dit Katama, un homme plus âgé (au fond à droite) rappellent aux jeunes où se trouvent la limite de leur domaine familial. 2021.

[52] Sur l'utilisation de ce terme, Danouta Liberski-Bagnoud (2023) explique que, dans de nombreuses langues ouest-africaines, « appartenance » et « appartenir » sont des termes qui ont fait l'objet d'une traduction erronée, qui confond l'objet et le sujet de l'état ou de l'action. Les sociétés ouest-africaines appartiennent à la terre bien davantage que celle-ci ne leur appartient. En appartenant à la terre, elles en font partie, et en sont responsables, plutôt qu'elles ne sont déterminées par elle. C'est là que réside, pour les Diola, la sacralité, dans cette co-responsabilité.

Si elles attestent toutes qu'il faut respecter le domaine familial, les femmes semblent néanmoins moins concernées par les représentations qui touchent à l'inviolabilité du domaine familial. Une enquêtée ironise à ce propos : « *Les [hommes] Diolas, ils adorent ça, dire à chacun où est sa part, tout bien partager [elle rit].* »

Le respect du domaine s'applique à la fois aux rizières en tant qu'espaces et au riz en tant que production, comme en témoigne Marylise B., 76 ans :

> *Tu peux voler tout, mais pas du riz. Vous voyez à Yot ? A la période de la récolte, les gens laissent le riz là-bas à l'air libre [pour qu'il sèche]. Tu sais, c'est facile d'aller là-bas la nuit, avec une pirogue, de ramasser le riz, de mettre dans sa pirogue et de revenir. Personne ne te voit. Mais c'est tellement sacré que les gens ne peuvent même pas s'imaginer aller voler du riz dans les rizières. Même dans les familles, même si c'est sacré, y a des gens qui affrontent toujours l'interdit. Alors il arrive que quand tu fais sécher ton riz avant de le piler… y a des femmes qui essaient d'aller voler, mais si tu es pris la main dans le sac, tu vas vivoter dans le monde, tout le monde te regardera d'un mauvais œil, c'est pire que la prison. Tout le monde dira « celle-là on l'a une fois surprise en train de voler du riz » mais… mais… c'est la honte durant toute ta vie et la honte pour toute famille. Dès que tu parles à quelqu'un, c'est ce qu'on va te cracher au nez « espèce de voleuse de riz ». Tu restes ahurie. C'est très mal vu socialement.*
>
> Camille O. : *De la même manière, on ne peut pas décider de cultiver une parcelle qui n'est pas à soi ?*
>
> Marylise B. : *Là, c'est la guerre, ça peut créer la guerre. Les gens peuvent se prendre corps-à-corps. C'est scrupuleusement respecté. Dès qu'il y a un problème de limite, les anciens interviennent pour vous séparer, parce que certains maitrisent bien les limites.*

Outre les savoirs liés au travail et le respect de la partition du domaine villageois en domaines familiaux, la tradition diola, en tant qu'ensemble de pratiques rituelles, justifie la continuité de l'entretien des rizières. Plus précisément, les personnes admettent entretenir des parcelles et récolter dans la perspective d'une éventuelle cérémonie diola, durant laquelle il leur sera demandé de contribuer par leurs récoltes. Le *bukut* (initiation masculine), les mariages diola et les funérailles, mais aussi diverses cérémonies ponctuelles liées aux cultes des ancêtres exigent un don de riz de la part de chaque famille du village. S'ajoutent également des dons en bétail, principalement porcs, poulets et surtout chèvres :

> *« Pendant ces événements, on ne mange que le riz qu'on a cultivé, pas celui de la boutique. Donc c'est pour ce genre d'événements que les Diola essaient de cultiver. C'est ce que mon papa a dit. Normalement, pendant ces événements, on ne doit préparer que le riz qu'on a cultivé. C'est pour cela cette année, ils ont sorti du riz d'avant ma naissance pour l'événement. C'était tellement rouge parce que ça a tellement duré ici. Le riz on peut le garder vraiment longtemps. Si on veut manger, on prend un peu mais pas tout. On doit garder quelque chose, une partie. » témoigne Coline M., 26 ans.*

C'est une obligation sociale, une « règle » disent beaucoup, à laquelle chaque famille doit se plier : « *Qui es-tu si tu n'as pas du riz à donner ?* », lance une enquêtée. En cas d'incapacité à contribuer, il est prévu qu'une personne puisse échanger du riz acheté contre du riz cultivé localement, pour pouvoir participer à la cérémonie. Encore faut-il trouver une personne qui accepte l'échange. Il ressort largement des enquêtes que tous et toutes préfèrent cultiver, même modestement, pour pouvoir tenir son rôle social, plutôt que de devoir procéder à un échange.

J'ai eu l'occasion d'assister à l'un de ces dons, car en juin 2022, une jeune femme du village s'y est mariée selon la tradition diola. Durant les semaines précédant l'événement, les femmes des autres familles du village sont venues chaque soir apporter une partie de leur récolte. Chaque venue faisait l'objet d'un moment privilégié : deux familles ne pouvaient pas venir en même temps, et c'était l'occasion pour les invité·es de venir dire leur joie à la famille de la mariée. Le riz donné a ensuite été préparé collectivement et consommé lors des quatre jours de célébration. On revient précisément sur ce contexte de pratiques alimentaires festives dans le chapitre III. Disons seulement pour l'instant que la culture du riz est en partie une nécessité sociale et culturelle : la riziculture est à la fois une pratique agricole, sociale, culturelle, qualifiée par les intéressé·es de « traditionnelle » et une production, qui fait du riz un produit d'échanges sociaux. La tradition au sens où les Diola rencontré·es l'entendent n'est pas une religion, mais bien un fond commun de pratiques rituelles qui composent une institution sociale. Celle-ci place en son centre les pratiques rizicoles et leur produit, le riz. La riziculture et le riz sont donc compris comme traditionnels, et cela justifie l'effort collectif qui vise à les faire perdurer.

Ces trois institutions identitaires (les savoirs agricoles, le domaine et la tradition) trouvent une continuité dans le travail rizicole, qui est central pour le groupe. Le travail rizicole entretient et justifie un rapport étroit au foncier, dans un contexte d'héritage patrilinéaire où les hommes diola réitèrent le lien avec la terre autant qu'avec le passé collectif (l'Histoire). La mise en récit du passé collectif et les impératifs de transmission s'expriment à leur tour dans le respect de la tradition, qui a besoin du riz comme produit, et du travail comme pratique pour perdurer. Le temps

long et la répétition des pratiques sociales justifient leur existence et leur continuité. L'ensemble des enquêté·es a mentionné ce trait fondamentalement conservateur des institutions sociales diola.

1.3 Historicité et continuité des pratiques agricoles : la très longue histoire de la riziculture diola reste une référence temporelle

Bien souvent, les explications quant au caractère immuable de la riziculture tiennent également, et en dernier recours, dans un argument historique simple, qui renvoie à des représentations conservatrices très partagées dans le groupe social : l'ancienneté de cette pratique justifie en soi qu'elle perdure à l'identique. Revenons sur une expression hégémonique, partout entendue : *trouver le riz.*

C'est une expression consacrée. Quand j'ai demandé « *Savez-vous depuis combien de temps les diola cultivent le riz ?* » On m'a presque toujours répondu : « *Je ne sais pas, j'ai trouvé ça ici en arrivant*[53] » (Félicie M., 30 ans) :

> *« On cultive ça [le riz] depuis nos arrières [elle répète huit fois] papas. C'est trop vieux. Quand on nait ici, on trouve le riz, et on le cultive. » explique Carole D., 40 ans.*
>
> *« On cultive le riz ici depuis très longtemps… je ne peux pas savoir la date ni l'âge, ça je ne sais pas moi parce que quand je suis née, il y en avait déjà. Je sais qu'il y en avait à l'époque de ma grand-mère, et aussi de sa grand-mère à elle. Ça fait très longtemps. Donc j'ai trouvé ça ici. » témoigne Marie-Hélène D., 64 ans.*
>
> *« On cultive le riz sûrement depuis nos ancêtres. Moi j'ai trouvé ça ici, et je suis sûre que mon papa a trouvé ça ici. » avance Coline M., 26 ans.*

Cette réponse est souvent complétée par la référence aux ancêtres, garants du caractère continu des pratiques. En effet, cette expression, en rappelle une autre, selon laquelle « *Dieu a jeté les Diola sur la terre* » parfois aussi « *Dieu a fait tomber les Diola sur la terre* » (in Journet-Diallo-Diallo, 2007). Ainsi, les Diola trouvent-ils le riz aussi fortuitement qu'eux-mêmes se sont trouvés sur terre. D'ailleurs, lorsqu'ils s'expriment en français, les enquêté·es font perdurer ce lien de continuité, expliquant qu'il s'agit de « *jeter le riz dans les pépinières* ». La production du riz et

[53] *arrivant* signifiant le plus souvent à la naissance, mais aussi parfois en se mariant au village, pour les femmes.

la reproduction du groupe sont intimement liées dans la tradition, tous deux étant le résultat du même geste. Une femme retourne à l'occasion cette affirmation : « *Le riz ici, il est plus vieux que les ancêtres.* » (Honorine M., 36 ans), suggérant ainsi que le riz était là avant même les Diola. De ce fait, la très longue histoire du riz diola constitue une référence temporelle, qui permet de justifier, par le passé, les continuités présentes.

Cette longue histoire est aussi celle des outils et des manières. Trois éléments centraux reviennent constamment dans les enquêtes : la continuité du travail à l'identique – c'est-à-dire réalisé comme les ancêtres – est assurée par l'utilisation de l'outil aratoire masculin, le *kayendo* et le rejet de la modernisation, qui correspond au respect d'une méthode ancienne.

1.3.1 L'outil aratoire masculin, le kayendo

Les tâches masculines, appelées labours – expression qui renvoie à la fois à l'élévation des digues externes (digue en amont du *bolong*) et des digues servant de limites parcellaires, ainsi qu'à la construction des billons et des sillons internes aux parcelles – sont réalisées grâce au *kayendo*, une sorte de pelle tranchante et longue, munie d'un long manche. C'est l'outil traditionnel : il fait directement référence à la manière de cultiver des pères, des grands-pères et des ancêtres de manière générale. L'outil est individuel : les hommes n'héritent pas celui de leur père, mais s'en font faire un à leur taille. Les jeunes enfants en ont de plus courts et plus légers, plus maniables. A Edioungou et à Djivente, les manches sont réalisés en caïlcédrat, la bêche est en manguier et elle est surmontée d'une lame fine en métal qui est enchâssée dans le bois (fig.60). La pelle et le manche sont assemblées par un lien serré. La lame est aiguisée manuellement par friction. La durée de vie d'un outil est estimé à 5-8 ans et son prix varie de 15 000 à 20 000 FCFA en 2021. Ces outils, particulièrement lourds, laissent des marques importantes sur les mains des cultivateurs (corne) qui agit comme une forme de signe distinctif commun aux hommes qui travaillent.

> *« Ici on dit que les Diola n'ont jamais eu les mains douces, c'est parce qu'on travaille. Nos papas et arrière-papas travaillaient déjà, alors quoi ? Nous on va refuser ? Non, on doit faire comme eux. » explique Jacques E., 30 ans.*

Figure 60. Djivente, au lieu-dit Kassila, labours au kayendo (2021). L'outil se compose d'un long manche et d'une pelle surmontée d'une lame en fer aiguisée.

L'expression « *prendre le kayendo* » signifie littéralement « *commencer sa carrière de cultivateur* ». Ainsi, les hommes échangent-ils sur l'âge auquel ils ont « *pris le kayendo* », et se rendent fiers de ne l'avoir jamais posé. Certains hommes très âgés continuent de pratiquer les labours, au prix de leur santé, mais refusent d'arrêter. Tout se passe comme si le *kayendo* les rattachait à leurs ancêtres cultivateurs, et à une tradition dont ils ne veulent pas s'extraire :

> *« Mon père est fils unique, son père aussi, ça fait beaucoup de champs. Il a prêté ses terres à d'autres. Mais si les autres arrêtent de cultiver ce qu'il leur a donné, il y repart ! Du matin au soir, il n'arrête jamais. Tu as vu il est vieux, il n'a plus de force. Il ne fait pas plus de deux carrés en une journée. Il y reste toute la journée, mais il n'a plus de force. Mais il ne veut pas arrêter, on dirait que son kayendo est collé dans sa main, dès que la pluie commence à tomber … » dit Félicie M., 30 ans.*

Je raconte à Paul M., 71 ans, ce que sa fille a dit de lui. Il répond :

> *« Moi j'ai cultivé depuis mon plus jeune âge, même avant ceux de ma génération. Mon papa était handicapé moteur, le pied ne marchait pas, il boîtait. Il ne voulait pas mais j'ai quand même pris le kayendo, on me l'a attaché, et je suis parti cultiver. Une année, j'ai été hospitalisé à Ziguinchor et à ma sortie, le docteur a dit du repos, c'est la seule année où je n'ai pas cultivé. Qu'est-ce que je peux faire ? Je ne vais pas poser le kayendo tant que*

je peux encore le tenir, c'est comme ça ici. Les ancêtres faisaient ça alors nous aussi. »

Un jour de prospection dans les rizières de Djivente, en juillet 2021, je marche en direction d'Edioungou, à la fin d'une longue journée, et je suis interpelée par une voix derrière moi. Durant de longues secondes, je ne reconnais pas François M., 68 ans, un cultivateur que j'avais rencontré l'année précédente. Et puis, finalement, il m'aide.

François M. *: C'est moi c'est François !*

Camille O. *: Ah bonjour François, mais je ne vous ai pas reconnu, je suis désolée. Je sais qu'on s'est rencontré l'année dernière.*

François M. : *Ah bon, ça ne fait rien.*

François a le visage marqué, les traits creusés. Il semble avoir perdu dix ou quinze kilos. Il s'appuie sur son ***kayendo*** et essuie son front d'un mouchoir. Il est presque 18h et les autres hommes sont déjà rentrés chez eux. On les entend au loin, rire et chanter et partager le vin de palme ou de cajou.

Camille O. *: François, vous travaillez encore ? (j'entends : à cette heure du jour)*

François M. : *Bien sûr, quoi faire d'autre ? Je suis vieux donc je dois le faire. Je suis presqu'un ancêtre ! Et les ancêtres cultivaient n'est-ce pas ? Je ne veux pas que les jeunes voient les vieux comme moi assis dans un coin. J'ai mon kayendo, il fonctionne lui ! Je ne vais pas le poser, c'est trop tôt.*

François est atteint d'une maladie dégénérative qui lui donne des crises de tremblements. Quand les secousses arrivent, il parvient généralement à s'asseoir et à attendre qu'elles passent. Il le concède, il n'est pas le plus efficace aux labours. Mais cela ne lui suffit pas pour prendre sa retraite : le statut que donne l'âge dans cette société organisée autour de la référence aux ancêtres est justement la raison pour laquelle il convient de continuer à travailler.

J'ai demandé un jour à sa femme, Fabienne S., ce qu'elle pensait de cette situation.

« Il va aller se tuer dans les rizières, c'est ça qu'il cherche. Tu vois la maladie comme elle avance ? Il ne va pas se guérir en travaillant. Certains jours il revient des champs et il ne parle plus, il n'a même pas la force de manger. Moi ça ne va pas m'arranger qu'il se tue à la tâche comme ça, je lui ai déjà dit. Mais je le comprends aussi. Parce que moi je fais pareil avec mes semis et

mes récoltes. Je dois le faire pour entretenir ce qu'on m'a donné, les champs et la possibilité de manger. »

Un autre jour, Fabienne S., me chuchote, d'un air complice : « *Je vais cacher le kayendo, il ne pourra plus partir aux champs.* »

1.3.2 Le rejet de la mécanisation

L'autre facteur de continuité, qui est le pendant direct de la référence au travail des ancêtres, est le rejet des pratiques identifiées comme relevant d'une forme de modernisation de l'agriculture. Parmi elle, la mécanisation, soit la transformation des structures agraires de façon à permettre une exploitation mécanisée (par engins), revient souvent dans les propos des cultivateurs. De façon quasi-unanime, les cultivateurs rejettent toute possibilité du travail mécanique, comme pour mieux valoriser le travail manuel. Ce rejet de la mécanisation a deux particularités : d'une part, il s'agit d'un rejet de principe, car non seulement, en l'état actuel, les structures agraires interdisent totalement d'y songer, mais rien n'indique que la mécanisation des rizières soit un projet des autorités agricoles par exemple. Parmi les projets de développement ruraux et d'aide à l'agriculture (*infra*) aucun volet ne concerne la mécanisation des structures agraires. C'est le second point : la mécanisation ne fonctionne que comme un repoussoir, un phénomène que l'on ne voit qu'ailleurs et qu'on rejette spontanément, au nom d'une spécificité locale bien réelle, qui tient à la fois à la géométrie des terres arables et à la valeur accordée au travail manuel. Pour le dire autrement, la mécanisation est rejetée en tant qu'emblème d'autres manières de faire, qui sont de toute évidence impossibles à transposer. Elle symbolise ce que les cultivateurs rejettent davantage qu'une réelle menace qui planerait sur les rizières diola.

Rappelons en effet que les villages d'Edioungou et Djivente ne sont pas dotés de routes carrossables par des engins agricoles, et que la très grande densité des parcelles dans le domaine rizicole empêche toute perspective de mécanisation, sauf à détruire des parcelles, ce qui est socialement impossible. Rajoutons qu'aucun ménage rencontré n'aurait les moyens d'accéder à ce type de matériel, et d'autant moins que les pratiques de crédit sont très rares. La plupart des ménages ne possède pas de bœufs faute d'argent.

Jean-Pierre D., 72 ans, a été formé à l'institut spécialisé en recherche agronomique de Bignona [ISRA] lorsqu'il était jeune. C'est auprès de lui que j'essaie de comprendre pourquoi, dans un tel contexte, la référence à la mécanisation revient si souvent dans les discours des cultivateurs, alors même qu'elle n'est ni souhaitée par le groupe, ni même encouragée ou imposée par les administrations :

« Je vais te raconter une histoire. Moi quand j'étais jeune, il y a des Hollandais qui sont venus me trouver ici, et ils m'ont proposé d'être formé à Bignona, pour qu'on améliore notre culture. J'ai rien dit, j'ai juste dit d'accord et je suis parti avec eux. Parce que je suis curieux tu vois ! Donc à l'institut on a vu des labours par traction animale, avec des bœufs, comme les gens font dans le Fogny. Le Fogny c'est diola aussi, mais c'est différent de chez nous. Les Hollandais ils m'ont dit de bien regarder pour qu'on fasse pareil après, chez nous. Moi je disais oui oui, et le soir, je rigolais bien. Je suis rentré et j'ai dit ce qu'on m'avait appris, et tous les hommes ici ont bien rigolé avec moi. Ici on ne fait pas ça, on prend le kayendo et on va faire les labours comme ça. Prendre des bœufs, c'est pas possible. Tu as vu nos rizières ? C'est interdit de faire autrement. »

Jean-Pierre fait référence ici à un programme d'aide au développement datant des années 1980, comme il y en a eu beaucoup en Casamance lors des décennies de sécheresse qui ont menacé les agricultures vivrières. Bien souvent, ces programmes étaient pilotés depuis l'Europe par des fonds nationaux d'aide au développement (dans ce cas, venant des Pays-Bas) et leur mise en place était facilitée par l'Etat sénégalais. De l'avis général, ils ont manqué leurs objectifs par manque de connaissance sur les modes de fonctionnement locaux et par manque d'évaluation et de suivi des besoins. L'exemple de la traction animale l'illustre très clairement. La méconnaissance de certains éléments centraux dans la compréhension de l'agrosystème, comme la structuration des parcelles, les liens qu'entretiennent terres arables, domaine lignager tout à la fois inappropriable et exclusif, héritage patrilinéaire et tradition ancestrale, participe à la déconnexion entre des objectifs de développement exogènes et la réalité du système.

Quoi qu'il en soit, les cultivateurs ne font référence aux systèmes mécanisés que pour s'en détourner, parce qu'ils ne sont pas transposables dans le leur, sauf à bouleverser les structures fondamentales de l'agrosystème, ce qui n'est jamais vu comme souhaitable. La mécanisation agit comme le symbole de ce qui peut être achevé ailleurs mais qui ne peut pas avoir d'existence dans le contexte local. Cette référence sert principalement à mettre l'accent sur la qualité et la valeur du travail manuel effectué par les hommes. Elle alimente un discours du détachement vis-à-vis de certaines pratiques considérées comme modernes, et permet de valoriser les pratiques internes du groupe. D'une certaine façon, c'est l'une des modalités d'expression du conservatisme et de l'identité du groupe, attaché à l'histoire rizicole. Ce discours est largement partagé par les hommes, les femmes s'exprimant rarement sur la question. On n'aura l'occasion de rendre plus complexe la réflexion en montrant que d'autres pratiques de modernisation sont loin, malgré tout, d'être unanimement rejetée, et participent au maintien des pratiques rizicoles.

1.4 Rien ne changera : continuités projetées ou rêvées

Les différentes institutions mentionnées verrouillent donc le système rizicole et fixent *a priori* les paysages – en tant que relation de travail aux espaces – de façon continue, c'est-à-dire, sans bouleversement notoire depuis le passé jusqu'au présent. Il est assez remarquable de constater également combien ce conservatisme s'exprime aussi au futur, sur le mode de la projection ou bien du rêve. D'une certaine manière, cela revient, pour les personnes enquêtées, à expliquer que d'après elles, « *rien ne changera* », car les Diola seront toujours là pour faire perdurer les institutions à l'identique. Au cours des discussions, les enquêté·es ont souvent abordé l'avenir des pratiques rizicoles, plus volontiers encore lorsque cette question suscitait visiblement des angoisses. Quand cet aspect n'a pas été spontanément abordé, j'ai posé deux questions : « *Pensez-vous que la riziculture va pouvoir continuer ?* » et/ou « *Pensez-vous qu'il y aura toujours des personnes qui cultiveront le riz ?* »

1.4.1 Souhaiter la permanence

La moitié des personnes enquêtées (38) a répondu que, de façon certaine, la riziculture perdurerait toujours dans les villages d'Edioungou et de Djivente :

> *« Bon moi je ne crois pas qu'on va cesser de cultiver. Certains vont cesser, d'autres vont continuer. Parce que si tu pars en ville chercher du travail, et tu ne trouves pas, tu reviens et tu cultives pour survivre. » explique Thomas B., 32 ans.*

> *« Les jeunes cultivent de moins en moins, c'est vrai. Mais c'est pas possible que ça s'arrête (…) donc il n'y aura jamais de pénurie de cultivateurs dans les rizières (…) Avant qu'on soit né, il y avait des gens, quand on est né, il y en avait. Il y en aura toujours. Tout le monde s'attèle à cultiver. » renchérit Benoit D., 62 ans.*

Il importe de remarquer que l'expression de la continuité commence par une concession : il est vrai que le nombre de cultivateurs et cultivatrices diminue (on aborde cette question en détail plus loin), mais cela ne veut pas dire que la main-d'œuvre est vouée à disparaître tout à fait. Au contraire, les enquêté·es affirment qu'un petit nombre d'entre eux continuera à produire du riz dans les villages, garantissant la continuité des pratiques dans le temps. Ces réponses sont particulièrement intéressantes car, confrontées aux difficultés de l'agrosystème qu'on a exposées

dans le chapitre I, elles assument que la continuité du système ne sera entretenue que par un petit nombre d'individus. Malgré tout, ce petit nombre suffit à garantir la continuité. Les difficultés du système sont bien comprises, et notamment celles qui touchent aux dynamiques spatiales, ainsi que leurs conséquences sur les dynamiques paysagères. D'une certaine manière, le groupe n'est plus considéré comme un entier, contrairement à ce qui semblait ressortir des références au passé et à la longue histoire : à l'avenir, la continuité des pratiques traditionnelles et identitaires sera le fait de certains individus *seulement*. La grande majorité des personnes qui expriment ainsi leur souhait de voir continuer les pratiques agricoles anciennes et le rapport au travail considéré comme typiquement diola sont des personnes âgées de plus de cinquante ans. Quelques-unes d'entre elles sont âgées, comme Thomas B., d'une trentaine d'années. De façon générale, la capacité à se projeter dans un système continué à l'identique est davantage le fait de la génération des 50-70 ans, et davantage aussi le fait des hommes.

Soixante-huit personnes (sur 72 enquêtées) ont répondu aux questions *:* « *Pensez-vous que la riziculture va pouvoir continuer ?* » et/ou « *Pensez-vous qu'il y aura toujours des personnes qui cultiveront le riz ?* » Les résultats se répartissent ainsi :

- Trente-six personnes ont répondu *oui* aux deux questions.
- Trois personnes ont répondu que la riziculture pourrait continuer, sans savoir s'il y aurait toujours des cultivateurs ou des cultivatrices pour le faire.
- Sur ces trente-neuf réponses, vingt-cinq viennent d'hommes d'âge égal ou supérieur à cinquante ans. Dix réponses sont formulées par des femmes de plus de cinquante ans, et 4 par des hommes et femmes de moins de cinquante ans.

Les enquêtes pointent donc une tendance très forte à envisager la continuité à l'identique ou presque de l'agrosystème, qui parait largement en contradiction avec les dynamiques spatiales analysées sur le pas de temps 2003-2023, et avec les dynamiques spatiales plus anciennes dont les travaux précédents gardent la trace. Il apparait qu'une fois de plus, une rupture s'observe entre les dynamiques spatiales et les dynamiques paysagères, au profit de l'expression de la continuité souhaitée des secondes. Pour le dire autrement : si la matérialité des espaces évolue sous les effets locaux des changements globaux, les enquêté·es entretiennent en miroir la fixité du système paysager, c'est-à-dire, du système de relations de travail individuelles et collectives à ces espaces. Cette dichotomie semble d'autant plus centrale qu'elle permet de pallier la peur des changements, que les personnes expriment sans difficulté. La peur d'un changement dans les pratiques, qui affecterait chaque individu et tout le groupe, est tempérée par l'incapacité collective à penser la fin du système. De nombreuses personnes ont répondu sur ce registre, expliquant combien elles ne pouvaient « *pas imaginer* » que la riziculture s'éteigne dans les villages ou bien qu'un jour, on n'y trouve plus aucun·e cultivateur·ice.

De l'avis général, il y a aussi une sorte de tabou à mentionner ces dynamiques futures : « *Il y a des choses qu'on ne peut pas dire quand même !* » s'indigne Christine S. quand je lui pose les questions. Ce tabou peut aussi manifester la peur d'une forme de prophétie auto-réalisatrice :

> *« Il y a des choses, bon, je crois qu'il vaut mieux ne pas trop y penser, et ne pas trop en parler… parce qu'on ne sait pas, donc on ne doit pas dire. » propose encore Christine S., 70 ans.*

Chez les personnes les plus âgées, il ressort une angoisse de la perte des traditions et de l'identité, qui s'observe dans des discours très fermes sur la nécessité collective d'œuvrer à faire perdurer le système :

> *« Est-ce qu'un jour il n'y aura plus personne pour cultiver le riz ? Bon… ça, c'est vraiment difficile à dire. Je ne pense pas qu'il y aura un jour où… au fur et à mesure que nous avançons dans ce monde, il y a toujours des changements, que certains aiment et d'autres n'aiment pas. Mais c'est difficile de dire qu'un jour, tout le monde va abandonner la culture. Je ne pense pas. Mais puisque les gens sont en train d'étudier, de partir… [il soupire]. Je pense que les gens vont continuer quand même de travailler dans les champs, en tout cas moi je le demande, je fais des prières pour ça. » explique Augustin D., 50 ans.*

> *« Mais bon avec l'évolution, il y aura peut-être des enfants qui ne sauront pas faire ce travail. C'est un problème parce que si on n'a pas de riz… tu vois quand j'étais au cours moyen à Ziguinchor, une année, il y a eu une pénurie et personne n'a mangé de riz : pas de riz importé dans les boutiques et pas de récoltes. Les gens n'ont pas mangé. Moi j'ai mangé grâce à ma tante qui avait quelques parcelles et qui a fait une petite récolte. Donc c'est ça qu'on doit continuer à dire aux jeunes, c'est qu'à la fin, les rizières c'est tout ce qu'on a. Tu sais comme on dit ici, c'est le seul salaire. C'est notre bien le plus précieux, la terre. » s'émeut Paul M., 71 ans.*

La projection dans le futur de l'agrosociosystème s'exprime sur le mode de la conservation à l'identique, qui sert de garde-fou mental à l'avènement de changements craints, voire anxiogènes.

1.4.2 Désirs de mutations

A l'inverse, les changements agroécologiques et paysagers sont aussi évoqués comme des mutations inéluctables (notamment chez les femmes) voire neutres ou souhaitables (chez les plus jeunes). De ce fait, interroger l'avenir d'un système renseigne grandement sur la manière dont les personnes y participent.

Trente-deux personnes ont affirmé que la riziculture n'avait pas d'avenir. Cette affirmation est parfois portée à regret quand, pour d'autres, il s'agit d'une simple observation. Une légère fracture s'observe à ce propos : les plus âgé·es déplorent l'éventuel arrêt de cette pratique à court ou moyen terme, quand les plus jeunes semblent s'en féliciter (fig.61).

> *« Il y a moins de cultivateurs maintenant à cause de l'urbanisation. Les gens travaillent, car la culture n'apporte plus rien. Il vaut mieux arrêter. Moi j'arrêterai aussi. Je serai derrière un bureau et quand j'aurais besoin de faire du sport, je ferai du foot ! » explique avec humour Sadio D., 21 ans.*

> *« Moi je pense que bientôt, il n'y aura plus personne pour cultiver. Ça sera un grand problème, parce qu'on n'aura pas de riz. » Jacqueline D., 64 ans.*

Les personnes se projettent alors dans des paysages avec lesquels elles n'entretiendront peut-être plus de relations de travail. Temporalités individuelles passées, présentes et futures s'entremêlent pour recomposer en permanence les paysages intimes, qui engagent à la fois les individus et leur relation au travail et au groupe.

> *« Peut-être qu'un jour il n'y aura plus de rizières, et alors on pourra peut-être faire autre chose ? Par exemple je ne sais pas moi, des stades ou des hôtels. Moi ça ne me dérangerait pas de travailler avec les touristes. » imagine Lamine S., 31 ans.*

Les discours paysagers des plus jeunes portent davantage la trace des dynamiques spatiales et socio-économiques qui sont à l'œuvre à Edioungou et Djivente. Mais la rupture n'est pas si nette, et nombre de jeunes cultivateurs et cultivatrices expriment aussi leur souhait de voir le système continuer à l'identique, dans le respect de la tradition et de la longue histoire rizicole du groupe. Si on a dégagé ici des tendances, elles ne doivent pas masquer la grande complexité des discours portés sur l'avenir des traditions rizicoles, ni même la spontanéité avec laquelle les personnes défendent une forme de conservatisme, qui s'inscrit en opposition vis-à-vis de la dynamique des dégradations spatiales et agroécologiques. Il importe surtout de ne pas simplifier les dires des enquêté·es et de ménager les paradoxes qui en émergent : on aura l'occasion de revenir, sur deux

régimes contradictoires que sont *dire* et *faire*, c'est-à-dire, sur la façon dont les discours et les pratiques manifestent parfois des rapports variés et dynamiques aux phénomènes.

Figure 61. A Djivente, entre Louem et Katama, les repiqueuses transportent les plants de riz vers les rizières (2021). Les jeunes filles se confient : « Bientôt, on n'aura plus besoin de faire ça ».

Cette excursion dans l'avenir des pratiques rizicoles a permis d'introduire la question du rapport aux changements qui s'expriment dans les discours des enquêté·es. Alors même que la plupart des personnes actent sans difficulté le caractère traditionnel, historique, continu et continué de la riziculture, elles assument aussi que l'agrosociosystème auquel elle participe connait des bouleversements récents, avec lesquels elles doivent composer.

2. « *Tout est différent désormais* » : trajectoires paysagères actuelles d'un monde agricole bouleversé

Sans surprise, alors même que les personnes enquêtées sont très enclines à insister sur les continuités perçues ou rêvées de l'agrosociosystème, comme on l'a montré plus haut, elles évoquent aussi des motifs de transformations sociales et agricoles. La majeure partie du temps, mutations et bouleversements sont évoqués par comparaison avec le corpus de souvenirs collectés par la personne. Ainsi, l'évocation des changements ne se fait pas sans l'évocation d'une situation

passée qui sert de point de référence. Il parait important de le noter parce que, pour une partie des enquêté·es, les plus jeunes, cet état passé de référence n'est pas directement disponible, mais il est mobilisé par proxy, via le témoignage et les récits des aîné·es.

2.1 « Il ne pleut plus, les gens pleurent » : mutations des conditions climatiques et effets sur les calendriers agricoles

Le déficit pluviométrique est largement identifié comme étant le changement d'ordre climatique ayant le plus d'effets sur les rizières et sur les pratiques agricoles. En effet, rappelons que les cultivateurs et cultivatrices opèrent une corrélation immédiate entre déficit pluviométrique et salinisation des terres agricoles de bas-fonds, puisque le manque d'eau douce empêche le lessivage des sels déposés ou infiltrés. Les effets du déficit sont de trois types (Ndong, 1995 ; Alhassane *et al.,* 2013) :

- Un effet temporel initial : le début de la saison des pluies est largement retardé. En l'espace de trente ans, les enquêté·es s'accordent à dire qu'il a reculé de deux mois et demi ;
- Un effet temporel final : la fin de la saison pluviale est précoce. Les enquêté·es s'accordent à dire qu'elle est avancée de trois mois environ ;
- Un effet quantitatif : les volumes sont moins importants. Il ne s'agit pas d'une concentration des volumes sur une période plus courte, mais bien d'une réduction globale.

Ces trois effets se combinent pour réduire les capacités et les temporalités culturales. Le calendrier agricole est restreint et la fenêtre autorisant la réalisation de certains travaux (labours, repiquage) est de plus en plus courte. Cette difficulté est certes quantitative – on verra néanmoins que sur ce plan, elle est partiellement contrée par des stratégies culturales efficaces (*infra*) – mais surtout temporelle, car elle s'exprime surtout par les fortes pressions qui s'exercent sur la main-d'œuvre masculine et féminine en certains moments-clés des étapes agricoles. En effet, le début tardif des opérations agricoles et leur fin précoce génèrent surtout la nécessité de concentrer les efforts de travail sur une courte période, et cette nouvelle organisation familiale et collective est incompatible avec d'autres calendriers qui sont désormais au cœur des parcours de vie.

Il ressort surtout des enquêtes que c'est le rapport au temps de la pluie, davantage que le rapport à sa quantité, qui a changé.

2.1.1 Le temps de la pluie et les temporalités paysagères

Les témoignages des personnes les plus âgées insistent largement sur les temporalités de la pluie telles qu'elles les expérimentaient par le passé. Les longues semaines de pluie, au cœur des souvenirs, sont souvent rappelées lorsqu'il est question de comparer les situations passées et présentes :

> *« Ma maman elle disait, quand la pluie arrivait, "il va pleuvoir pendant six jours ; pendant six jours tu vas pas voir le soleil". Et tu vois pas le soleil. Aussi, elle me racontait qu'eux, quand ils étaient petits, ils partaient à la rizière pour attraper les animaux qui avaient trop froid et qui ne pouvaient plus courir. Maintenant y a plus ça. » se souvient Sophie D., 40 ans.*

Ce motif des six jours consécutifs de pluie ininterrompue revient souvent dans les enquêtes : les pluies étaient plus longues, et empêchaient souvent de sortir, ou en tout cas limitaient les mouvements :

> *« Bon ici, les parents ils nous disent souvent qu'avant, il pleuvait, et pleuvait tant que pendant six jours entiers, tu ne peux pas mettre un pied dehors. Mais moi je n'ai pas vu ça dans ma vie, je ne sais pas si c'est une légende. » doute Coline M., 26 ans.*

Les plus jeunes semblent douter des histoires de leurs aîné·es, quand ces dernièr·es les racontent avec beaucoup de nostalgie :

> *« Quand j'étais enfant, il y avait des pluies si fortes que nous les enfants, qui étions des bergers pour les troupeaux, quand nous étions dehors sous la pluie, on pouvait attraper des oiseaux qui n'arrivaient plus à voler. Et aussi pendant six jours, on ne séchait pas. Les parents nous envoyaient garder les bêtes pour garder leurs forces, parce que les pluies longues ça fatigue beaucoup, et eux ils se préparaient à partir aux champs. » se souvient à son tour Paul M., 71 ans.*

Les longs moments passés à attendre que les pluies faiblissent annonçaient les longs moments passés dans les champs, à ériger les digues et les billons, et puis à repiquer :

> *« Moi je me souviens d'une chose qui a beaucoup changé maintenant, c'est qu'avant, on repiquait avec de l'eau jusqu'aux genoux, tant il avait plu longuement les jours précédents. Maintenant tu vas dans les rizières et tu peux*

garder tes chaussures et en quelques jours, le travail est fini. » se rappelle Catherine E., 67 ans.

Bien évidemment, la longueur des pluies est directement corrélée à leurs quantités. La dernière remarque le dit bien : les longues pluies étaient suffisamment importantes pour remplir les casiers de culture qui, bien entretenus et ceinturés de digues, pouvaient retenir des lames d'eau très importantes, propices à la culture des variétés hautes sur tiges ou flottantes. Mais ce qui importe surtout, aux dires des enquêté·es, c'est le lien entre longues pluies et longues saisons culturales. Des pluies ininterrompues annonçaient l'ouverture d'un long moment collectif, qui, de juin à février, n'était occupé que par les travaux agricoles.

J'ai demandé à certaines personnes, d'âges différents, de faire le calendrier agricole de leur enfance. Chaque personne devait estimer la date de début et de fin de chaque étape du travail des champs lorsqu'elle avait environ 12 ans, ce qui correspond à l'âge de début de participation à ces travaux pour les jeunes filles et jeunes garçons. Ces données s'appuyant sur la mémoire, parfois ancienne, des phénomènes, elles ne sont qu'indicatives, mais elles restent précieuses pour comprendre les temporalités culturales en relation avec celles des hivernages (fig.62).

On constate que la plage annuelle concernée par les travaux agricoles ne cesse d'être réduite de décennie en décennie. L'intervalle entre le premier et le dernier jour travaillé d'une saison agricole est divisée par deux (dans le pire des cas) entre 1970 et 2010. Elle est réduite d'environ 60 jours entre 1970-1990, puis encore de 60 jours entre 1990 et 2010 :

« Maintenant il n'y a plus beaucoup de pluie. Avant ça [les labours] commençait en mai et ça finissait fin octobre. Maintenant on ne voit plus d'eau ni en mai ni en juin. » explique Anne E., 62 ans.

En 1970, les efforts de travail étaient répartis entre juin et juillet pour les hommes (labours divers) et entre juin et mars pour les femmes. A la fin des années 1990, les labours ne s'étendent plus que sur le mois de juillet, et le reste des tâches, réalisées par les femmes, entre juillet et janvier. Actuellement, à Edioungou et Djivente, les hommes travaillent environ 20 jours à temps plein entre mi-juillet et mi-août et les femmes environ 61 jours à temps plein entre mi-juillet et mi-janvier[54].

[54] Le calcul prend en compte les données suivantes : les hommes travaillent 21 jours de labours en moyenne. Les femmes comptent 7 jours de semis ainsi que 21 jours de repiquage, 21 jours de récolte, 7 jours de ramassage des gerbes et transport et 5 jours d'amendement. N'ont pas été comptés les jours de travail liés à des tâches passives (surveillance).

âge de l'enquêté·e	période évoquée	début des pluies	travaux de labours
67 ans	1970-1980	mai-juin	juin
50 ans	1980-1990	juin-juillet	juin-juillet
40 ans	1990-2000	juin-juillet	juillet
32 ans	2000	juillet	juillet-août
21 ans	2010	juillet-août	juillet-août

	période évoquée	semis	repiquages
67 ans	1970-1980	juin	juillet
50 ans	1980-1990	juillet	juillet-août
40 ans	1990-2000	juillet	juillet-août
32 ans	2000	juillet-août	août
21 ans	2010	juillet-août	août

	fin des repiquages	récoltes	fin des récoltes
67 ans	juillet-août	décembre	février
50 ans	août	décembre	janvier-février
40 ans	août-septembre	novembre	janvier
32 ans	août-septembre	octobre-novembre	décembre (Noël)
21 ans	août-septembre	octobre-novembre	décembre (Noël)

	fin des travaux rizicoles	nbr de jours du premier au dernier travaillé	
67 ans	mars	env. 336 (304)	
50 ans	février	env. 274 (241)	
40 ans	janvier	env. 244 (214)	
32 ans	décembre-janvier	env. 214 (183)	
21 ans	décembre-janvier	env. 214 (152)	

Figure 62. Tableaux de calendriers agricoles 1970-2010, fondé sur les souvenirs des enquêté·es. Le nombre entre parenthèses est un minimum.

De ce fait, le temps de la pluie et les hivernages raccourcis ont un effet très important sur les temporalités paysagères, comprises comme les temporalités du rapport au lieu, qui s'expriment par le travail. Il est impératif, de l'avis de tous et toutes, de travailler de plus en plus vite, pour continuer à faire coïncider le calendrier agricole avec le calendrier pluvial, ce qui n'est pas sans susciter des difficultés, notamment parce que la quantité de travail à produire est plus importante sur une période plus courte, mais aussi parce que le moment où ce travail est nécessaire ne cesse de se décaler, ce qui créé des incompatibilités entre des activités socio-économiques auparavant compatibles (*infra*). Surtout, et de façon plus évidente, le raccourcissement des hivernages a un effet direct sur les rendements. En effet, les moindres quantités d'eau ainsi que la courte durée

des abats participent à limiter les rendements pour plusieurs raisons. On aborde les effets spécifiques de ce phénomène sur les variétés culturales plus loin ; disons seulement dans un premier temps ce que les hivernages raccourcis pèsent sur les potentialités culturales.

2.1.2 Sélection et réduction du nombre de parcelles cultivées

L'un des principaux effets du déficit pluviométrique est la réduction du nombre de parcelles cultivées (*supra*). En l'absence de pluies suffisantes, il n'est pas utile ni judicieux de labourer l'ensemble de son domaine, car le court hivernage ne laissera pas le temps aux familles de semer et de repiquer dans toutes les rizières. Dès les premières pluies, le ménage s'entend sur les champs qui seront mis en culture, et organisent le temps de travail en fonction de ces espaces-là. Dans les ménages qui ne manquent pas de travailleur·euses, l'objectif essentiel est de parvenir à repiquer le maximum de plants avant la fin de l'hivernage. Il faut prendre en considération la durée de germination du grain dans les pépinières, ainsi que le temps nécessaire au remplissage des rizières. Les enquêtes montrent qu'en cas de début tardif de l'hivernage, c'est-à-dire s'il n'a toujours pas plu trois jours de suite au 15 juillet, les cultivateurs délaissent souvent un tiers à la moitié de leur domaine. Evidemment, il faut prendre en compte la taille initiale du domaine : plus celui-ci est grand, plus la part laissée en jachère est importante :

> *« De mon côté, avec mon mari, on attend de voir si Dieu propose de la pluie. C'est à nous de disposer tu vois, de faire ce qu'il faut en fonction. Donc si la pluie, ça ne vient pas, on va le voir rapidement et on va pas tout cultiver, parce qu'on sait très bien qu'on n'aura pas le temps de finir le travail, donc ce sera perdu pour rien. C'est ça qu'il faut faire maintenant, attendre la pluie et puis disposer. Mais moi je remarque surtout que plus les années avancent, moins on cultive de champs. Sauf certaines années un peu exceptionnelles, on dit ici que la pluie, emitaye, se réveille. » explique un jour Paulette G., 68 ans, alors que nous nous rencontrons pour visiter son domaine.*

Cette configuration particulière s'exprime dans les dynamiques de l'enherbement ponctuel des parcelles (chapitre I).

2.1.3 De la riziculture inondée à la riziculture de ruissellement

La sélection des parcelles mises en culture en fonction de la qualité présumée de l'hivernage se fait selon différents critères. Le premier critère est strictement géographique : un ménage aura tendance à concentrer les parcelles cultivées pour limiter les temps de transport (du fumier, des plants, des personnes). L'autre critère est, on l'a déjà dit, topographique : les dégradations à l'œuvre dans les parcelles les plus basses (bas-fonds) incitent les cultivateurs et cultivatrices à préférer les parcelles dites de nappe ou de plateaux, ce qui génère un retrait global vis-à-vis de la ligne de côte. Cette nouvelle géographie des rizières cultivables en cas de courts hivernages a une incidence directe sur le type de riziculture pratiquée : les pratiques sont moins celles de la riziculture inondée que celles de la riziculture de ruissellement. Les parcelles sélectionnées sont en effet, du fait de leur position sur la toposéquence, des parcelles où l'eau ruisselle davantage qu'elle ne stagne. Les résultats de l'enquête de 2020 (Ollier *et al.*, 2023) ont été confirmés depuis : les pratiques culturales évoluent au profit des gestes et des techniques spécifiques à la riziculture de ruissellement (*infra*), qui est plus propice mais aussi moins productive :

> *« Donc avant tu vois, nos cultivateurs là, nos maris, nos frères, nos pères, ils devaient travailler sous la pluie. Ça n'allait pas faciliter le travail, mais c'était comme ça, parce que le mois de mai lui-même était très arrosé. Maintenant c'est fini. Et nous aussi, on repiquait les plants avec l'eau qui montait aux genoux, il fallait toujours soulever le pagne et l'attacher pour que tu ne sois pas embarrassée. Ça aussi c'est fini, certaines même vont repiquer avec leurs chaussures, parce que l'eau est basse. On ne va presque plus vers le marigot pour faire ce travail-là [le repiquage]. » dit encore Alice S., 76 ans.*

Désormais, les labours se font après les premières pluies, qui ont ramolli le sol, mais celles-ci n'étant plus continues, elles ne durent pas pendant le travail. Les femmes, de leur côté, repiquent le riz dans les parcelles les plus hautes de la toposéquence, qui sont aussi les moins profondes (Ollier *et al.*, 2023).

2.1.4 Vieillir seul·e : l'incapacité à garder le rythme

Un jour d'enquête à Djivente, en mai 2022, je rencontre Louis D., 64 ans, qui, m'apercevant, se lance volontiers dans une longue analyse de la situation. Nous nous asseyons sous un manguier, et nous sommes rejoints par d'autres hommes de son âge, qui restent silencieux.

> *Tu sais moi je crois que la pluie, tout simplement, elle est vieille maintenant.*
> *Elle ne peut plus faire comme avant.*

Dit-il en contemplant ces amis assis à côté.

> *Oui elle est vieille, c'est toujours ça. Tout ce qui est dans le monde vieillit un jour, comme nous là, regarde ! On est des vieux. Mais la pluie aussi, elle est vieille.*

L'image est très parlante. Je demande à Louis D., ce que ça fait d'être vieux, et ce que ça change dans son travail.

> *Ah ! mais ça change tout bien sûr ! Tu prends le kayendo et tu crois que peut-être quelqu'un t'a rajouté du fer dedans tellement c'est lourd, lourd, lourd pour tes bras. Et puis tu vas jusqu'à tes champs et là, tu avances très doucement le travail (…) Tu rentres pour le déjeuner et ta femme te demande si tu as bien travaillé mais quoi ? Tu ne peux pas lui dire « oui j'ai bien travaillé » parce que tu as pas fini du tout… Tu dois y retourner encore. Et ça dure des jours comme ça (…) Parfois tu vois les jeunes autour qui chantent et qui avancent vite, et tu vois bien que tu as vieilli. Et la pluie là, elle ne va pas nous faciliter le travail parce qu'on ne peut pas prendre notre temps. Tu dois faire vite, vite, vite avant que ça finisse. Donc tout le monde est vieux, nous, la pluie… sauf que la pluie elle va vite et nous on marche lentement !*

Louis D. évoque ici parallèlement l'efficacité du travail de la pluie et du sien, qu'il trouve liés. Chez les ménages dans lesquels la main-d'œuvre jeune est déficitaire, le raccourcissement de l'hivernage est un vrai problème pour les cultivateurs plus âgés, qui se voient contraints de travailler de plus en plus vite, sans en n'avoir plus les moyens physiques. La pression qui s'exerce sur les cultivateurs est d'autant plus importante, collectivement, et problématique en termes de rendements familiaux, que les personnes âgées sont majoritaires dans les deux villages de l'enquête en début de saison de pluie. De façon générale, l'âge est à prendre en considération pour des raisons évidentes de pénibilité des tâches à réaliser. Il en ressort que le raccourcissement des hivernages à un effet direct sur l'efficacité au travail, dans un contexte de déficit pluviométrique et de déficit de main-d'œuvre jeune. Pour le dire autrement : dans un contexte marqué par de faibles pluies et la diminution de la présence des jeunes hommes aux villages, les cultivateurs plus âgés ne peuvent pas remplacer les plus jeunes et ne peuvent pas compenser de la même manière le manque de pluie. La pénibilité du travail[55] est accrue par l'âge des cultivateurs présents et le déficit pluvial qui leur impose un nouveau rythme et un nouveau calendrier.

[55] Le terme « *drudgery* », en anglais, est au cœur des théories déjà citées de V. Chayanov et R. Lipton. Ce mot, qui renvoie d'abord *stricto sensu* à la corvée, permet aussi de mettre l'accent sur la difficulté, la pénibilité ou le lot de contraintes qui président à l'exercice d'une tâche.

2.2 Le déficit de main-d'œuvre masculine

Je me rends à Djivente et à Edioungou une tout première fois au début de l'année 2020, puis une seconde fois entre juillet et août 2021 et une troisième fois entre mai et juillet 2022. Toutes ces fois, je suis frappée par l'absence des jeunes, et particulièrement des jeunes hommes. Sans avoir ni les moyens ni le temps de réaliser un recensement de la population, j'essaie d'interroger cette absence et ses proportions. Cinq ménages, à la composition variée, ont été choisis pour tenter de comprendre les modalités du déficit de la main-d'œuvre masculine. Il s'est agi dans un premier temps d'en décrire les dynamiques entre 2021 et 2022. Pour chaque foyer – chaque concession – on a comptabilisé le nombre total de personnes concernées, ainsi que le nombre de personnes adultes (hommes et femmes) réellement présentes au village en 2021 et 2022. A été considéré comme adulte tout individu de plus de 16 ans, selon les critères locaux. Ont été considérées comme présentes toutes les personnes rencontrées sur place pendant le travail de terrain qui ont déclaré qu'elles restaient jusqu'à la fin de l'année en cours. Ceci permet d'éliminer les personnes de passage dans leurs familles pendant leurs congés. On a pu ainsi estimer la proportion d'hommes et de femmes absent·es dans chaque foyer et pour chaque année (fig.63).

	composition du foyer		
famille	hommes adultes	femmes adultes	**total**
1	4	6	**15**
2	2	3	**5**
3	6	6	**20**
4	3	4	**10**
5	4	3	**8**
	2021		
famille	hommes	femmes	**total adultes**
1	4	5	**9**
2	0	1	**1**
3	1	3	**4**
4	1	2	**3**
5	3	3	**6**
	2022		
famille	hommes	femmes	**total adultes**
1	2	4	**6**
2	1	1	**2**
3	1	3	**4**
4	1	1	**2**
5	2	2	**4**

	proportion des absent·es	
famille	hommes	femmes
1	0 (50%)	16% (33,6)
2	100% (50%)	66% (66%)
3	83% (83%)	50% (50%)
4	66% (66%)	50% (75%)
5	75% (50%)	0 (33%)

Figure 63. Tableau des proportions des absent·es en 2021 et 2022 (entre parenthèses) dans les cinq familles de l'enquête.

On constate que les effectifs des ménages varient d'une année à l'autre, mais surtout que les foyers ne rassemblent pas la totalité des membres du ménage. L'enquête par entretiens le confirme : les ménages ne sont quasiment jamais au complet, sauf événements extraordinaires (rassemblements familiaux à l'occasion des mariages, des funérailles, *etc.*). Les migrations temporaires sont au cœur des organisations familiales, comme on aura l'occasion de l'analyser plus en détail. Disons seulement pour l'instant que la majeure partie des ménages n'est pas présente au village : de l'avis

de tous et toutes, les membres du foyer qui restent au village sont minoritaires. Si l'on trie ces absent·es par genre et âge, on constate que ce sont principalement les hommes qui sont absents, et notamment les hommes jeunes (20-40 ans). Les femmes qui se sont mariées ailleurs constituent le second groupe d'absentes (20-40 ans). Enfin, les hommes de plus de 40 ans sont également nombreux à être partis, principalement pour des raisons socio-économiques (migrations de travail). Les plus présent·es aux villages sont donc les hommes et les femmes de plus de 40 ans (fig.64).

> *« Ici, il ne reste que les vieux et les gens malades » m'avait confié un jour la cheffe d'une des familles enquêtées.*

famille	moyenne d'âge des hommes restants (2021)	moyenne d'âge des femmes restantes (2021)
1	39 (n=4)	33 (n=5)
2	(n=0)	70 (n=1)
3	68 (n=1)	44 (n=3)
4	60 (n=1)	38 (n=2)
5	37 (n=3)	38 (n=3)

famille	moyenne d'âge des hommes restants (2022)	moyenne d'âge des femmes restantes (2022)
1	52 (n=2)	34 (n=4)
2	30 (n=1)	70 (n=1)
3	68 (n=1)	45 (n=3)
4	60 (n=1)	55 (n=1)
5	46 (n=2)	44 (n=2)

Figure 64. Tableau de la moyenne d'âge des personnes adultes restant aux villages en 2021-2022.

La moyenne d'âge des hommes restants est quasiment toujours supérieure à celle des femmes restantes en 2021 et en 2022. Leur nombre est systématiquement inférieur ou égal à celui des femmes. La moyenne d'âge reste un indicateur relativement pauvre car elle s'applique ici à de petits effectifs ; elle n'est intéressante que de façon relative, pour comparer populations d'hommes et de femmes. Cette première étude comptabilise l'ensemble des personnes présentes au village, c'est-à-dire, qui vivent dans leur concession d'origine pour l'année en cours. Il faut compléter ce bilan en distinguant les personnes présentes qui déclarent travailler dans les champs et celles qui ne le font pas. On a également relevé le genre et l'âge de chacune d'entre elles (fig.65).

famille	âge des cultivateurs présents en 2021 (2022)	âge des cultivatrices présentes en 2021 (2022)
1	16, 33, 35, 71 (33,71)	30,64 (64)
2	/ (30)	70 (70)
3	68 (68)	64(64)
4	/	55, 22 (55)
5	21,22, 70 (22,70)	25,64 (25,64)

Figure 65. Tableau présentant l'âge des cultivateurs et cultivatrices présent·es aux villages en 2021-2022.

Parmi les personnes présentes, seule une partie participe aux travaux rizicoles. Il s'agit souvent de la totalité des personnes âgées (les plus de soixante ans) et d'une partie des jeunes encore présent·es sur place. Parmi elles et eux, les personnes qui déclarent participer aux travaux agricoles sont âgées de 16 à 35 ans. La génération la moins représentée parmi les cultivateurs et cultivatrices est la génération des 35-50 ans. La plus représentée est celle des 55-70 ans.

L'enquête qualitative permet de compléter cette approche quantitative. Les résident·es permanent·es déplorent l'absence des hommes en âge de travailler, qui ne participent plus aux tâches agricoles et mettent en péril les capacités de culture de tout le ménage. Le déficit d'hommes dans les villages pèse en premier lieu sur les activités agricoles, et sur les capacités de travail des résident·es.

Alors que j'enquête dans sa concession, je discute avec la cheffe de famille (fig.66) :

> Enquêtée *: Tout le monde part à l'école, ou à Dakar et reste là-bas. Il y a beaucoup de gens qui ne cultivent plus. Il y a des parcelles qui ne sont plus cultivées, parce que tout le monde s'en va. Les enfants s'en vont, les propriétaires aussi. Alors qu'avant tout le monde restait là. Mais quand tu travailles, tu ne reviens plus au village. Tu te maries et tu restes là-bas avec ta femme et non plus avec tes rizières.*
>
> Camille O. : *C'est un problème pour la riziculture ?*
>
> Enquêtée *: Oui c'est un problème. Il y a moins de cultivateurs : qui va nous cultiver ? c'est un problème s'il ne reste que les femmes et les vieux ici.*
>
> Camille O. : *Est-ce qu'un jour plus personne ne voudra cultiver ?*
>
> Enquêtée *: Ah, c'est ça que je pense [son amie acquiesce].*
>
> Son amie *: moi cette année je ne sais pas si je vais pouvoir repiquer. Je n'ai personne, ils sont tous à Dakar.*

Camille O. : *Et les jeunes ?*

Enquêtée *: Ils passent des examens, ils reviennent tardivement ou plus du tout. Au fur à mesure qu'ils gagnent de l'argent, ils partent.*

Camille O. : *Tu vas faire comment cette année ?*

Enquêtée *: Je vais essayer quand même, je vais demander à des gens de cultiver pour moi quand ils auront fini ailleurs.*

Figure 66. A Edioungou, au lieu-dit Etama : « Ici, il ne reste que les vieux et les gens malades (…) ça veut dire peu de gens qui travaillent, mais toujours autant de cuisine pour nous. », 2022.

Ce déficit de main-d'œuvre masculine jeune engendre des difficultés en matière de réfection des digues agraires, comme on a déjà eu l'occasion de le montrer plus haut. Il engendre aussi des difficultés quant à la réalisation des labours, comme l'explique la cheffe de famille ci-dessus. En effet, même si elle sélectionne les parcelles les moins à risque concernant les infiltrations salées (rizières hautes), elle aura toujours besoin d'un homme dans son entourage pour labourer. Les femmes et les hommes âgés dépendent largement de la réalisation de cette première étape du travail agricole pour pouvoir y participer. De ce fait, les paysages sont largement imbriqués, et entretiennent des liens d'interdépendance très fort, comme en témoigne Christine S., 70 ans :

« L'année dernière moi je n'ai pas du tout du tout travaillé. Parce que mon fils là, celui qui vit ici normalement, il était à Dakar et il ne s'est pas décidé à revenir. Donc moi je suis restée ici, seule, à m'assoir et attendre. Je ne pouvais rien faire, j'étais très en colère. J'avais le riz qui était prêt à semer, mais voilà, je n'avais pas quelqu'un pour me labourer mes champs. »

L'un des bouleversements principaux de la riziculture diola tient à la déstabilisation du système dans un contexte de migrations temporaires et définitives importantes des jeunes hommes. Ce qui constituait auparavant la stabilité de ce système, soit la complémentarité et la répartition des tâches entre les hommes et les femmes, constitue à présent un frein à la riziculture qui alimente la dépendance de la partie de la population résidente à celle qui est partie. Cette dépendance est genrée : les femmes subissent davantage les conséquences des choix des hommes. Elle est aussi générationnelle : les personnes les plus âgées subissent davantage les conséquences des choix les plus jeunes. On abordera plus loin les conséquences économiques de cette dépendance. A ce stade, on peut déjà constater que ces conséquences sont d'ordre paysager : les possibilités pour une femme âgée de maintenir sa relation de travail aux rizières sont moindres, en fonction des configurations familiales, que pour un jeune homme par exemple. Ses pratiques paysagères sont partiellement, voire totalement, influencées par celles des autres membres de son ménage. Ces difficultés tiennent aux temporalités des présences et des absences des hommes, alors même que, sur le plan quantitatif, les femmes travaillent plus dans les champs. Elles sont celles qui sont le plus susceptibles d'être empêchées dans leurs pratiques paysagères, puisque leur capacité d'action dépend de la réalisation d'une étape préalable (les labours). C'est d'autant plus flagrant que les femmes – et davantage encore les femmes âgées – disent vouloir continuer à cultiver le riz, contrairement à d'autres catégories de la population. C'est le groupe qui est à la fois le plus présent au village et le plus désireux de faire perdurer la riziculture à l'identique : c'est donc logiquement celui qui pâtit le plus de l'absence collective des hommes. Dans le contexte actuel de raccourcissement des hivernages, cette dépendance s'accroit, car la fenêtre durant laquelle le travail des hommes doit prendre place se rétrécit, ce qui complique largement les organisations familiales et le retour au bon moment des hommes qui souhaiteraient rentrer au village pour labourer et repartir ensuite à leurs emplois urbains (*infra*).

Il importe de constater que le déficit de la main-d'œuvre masculine jeune, soit la plus efficace, a donc, on l'a dit, des conséquences importantes sur les structures agraires, mais aussi sur les capacités et les conditions de travail des autres populations au sein des familles et des villages. Pour le dire autrement, les migrations masculines n'engendrent pas seulement des bouleversements en termes de structures agraires, mais bien en termes de paysages, c'est-à-dire, en termes de capacités individuelles et collectives à engager des relations de travail dans les rizières.

2.3 Réduction de l'éventail des variétés de riz : vers l'homogénéisation des variétés et des parcelles et l'accroissement des pressions sur la main-d'œuvre féminine

On l'a dit : les femmes, et particulièrement les plus âgées d'entre elles sont celles qui affirment le plus haut vouloir et devoir continuer à pratiquer la riziculture. Elles le souhaitent car il leur parait important, sur le plan collectif et social, que cette pratique perdure, mais aussi parce qu'elles sont celles qui migrent le moins, et qui obtiennent le plus rarement d'autres emplois. Elles représentent donc la catégorie de la population qui est la plus dépendante, en termes de subsistance quotidienne, de la production de riz. Elles sont les garantes de stratégies particulièrement intéressantes en matière d'adaptation aux bouleversements de l'agrosociosystème, qui mettent en lumière des ruptures quant aux pratiques agricoles. Leur principale marge de manœuvre s'exprime par la sélection variétale : leurs bonnes connaissances des caractéristiques agroécologiques des terres et des effets locaux des bouleversements mentionnés (déficit pluviométrique, déficit de main-d'œuvre) leur permettent d'adapter les variétés cultivées à chaque saison. A la mobilité géographique des parcelles cultivées, qui occupent désormais les terroirs les plus hauts, correspond des modifications des cultivars sélectionnés. Le travail d'enquête et de collecte des variétés de riz utilisées, réalisé en 2020, a fait l'objet d'une publication (Ollier *et al.,* 2023) : il est synthétisé ici.

2.3.1 L'homogénéisation des variétés

L'enquête a visé exclusivement des cultivatrices, puisque c'est aux femmes que revient la tâche de la sélection variétale. Elles ont généralement environ 35 ans lorsqu'elles prennent cette charge, au décès de leur mère ou belle-mère. Pour chacune d'entre elles, nous avons relevé les variétés le plus souvent utilisées ainsi que les variétés utilisées par leur mère ou belle-mère. Ce double relevé devait permettre de constater les différences de cycle cultural des variétés utilisées, d'une génération à l'autre, et d'en tirer des conclusions générales sur les adaptations aux hivernages raccourcis et aux caractéristiques des parcelles topographiquement plus élevées, à l'échelle d'une génération. Il en ressort que les mères et belles-mères des personnes enquêtées, soit des personnes ayant cultivé dans les années 1950-1990, utilisaient de façon plutôt égale des variétés de cycles courts[56], moyens[57] et lents[58]. Le relevé des variétés anciennement utilisées illustre une parfaite tripartition des cultivars, qui s'explique par la grande variété des types de

[56] 2 à 3 mois de pousse après semis
[57] 3,5 à 5 mois de pousse après semis
[58] 5,5 à 6,5 mois de pousse après semis

terroirs disponibles pour la culture (parcelles de bas-fonds, de nappes, de plateaux, *etc.*) et de moindres contraintes en matière de pluviométrie et de capacité de travail. A l'inverse, le relevé des variétés actuellement utilisées indique la part croissante prise par les variétés de cycles moyens à courts, qui constituent la première stratégie d'adaptation aux trajectoires paysagères actuelles de l'agrosociosystème (fig.67). En effet, ces variétés sont mieux adaptées : elles garantissent une récolte minimale même si le déficit pluvial est marqué, concentrant le travail à fournir durant les quelques semaines de l'hivernage. Si le travail est minimal, la récolte minimale est maximisée. C'est l'une des applications possibles de la stratégie minimax évoquée plus haut (Lipton, 1982, cité dans Haller, 2022).

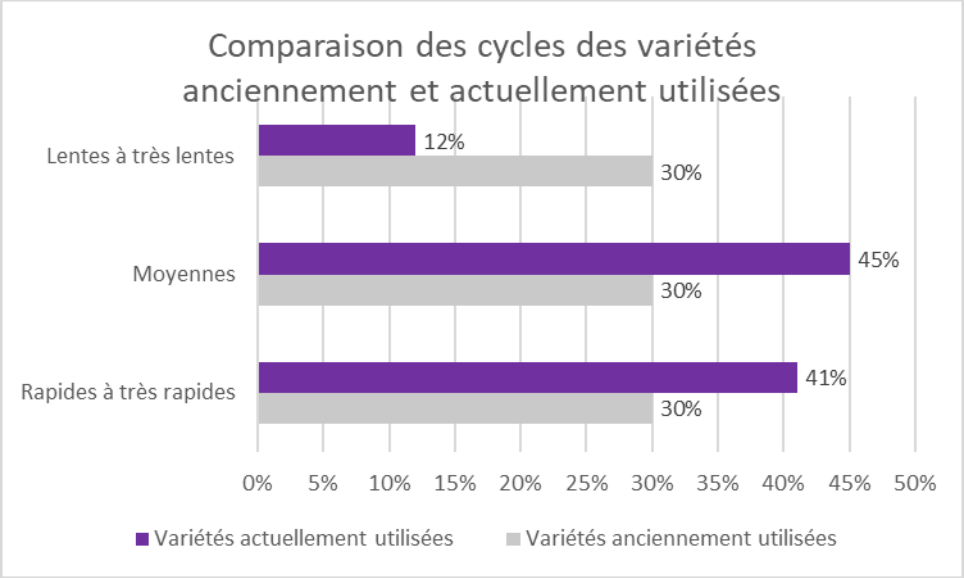


Figure 67. Graphique des cycles des variétés anciennement et actuellement utilisées (in Ollier et al., 2023). 55 variétés relevées.

En termes agroécologiques, il en ressort principalement une perte de la biodiversité culturale, qui découle logiquement de l'abandon de certaines variétés devenues incultes. Le relevé des variétés disparues indique que sur la période analysée (1950-2020), seize variétés ont totalement disparu des villages d'Edioungou et Djivente, car les cultivatrices ne les ont pas conservées, faute de pouvoir les cultiver. Cela représente une variété tous les quatre ans et demi environ. En tout, les cultivatrices ont mentionné cinquante-cinq variétés différentes, dont la moitié étaient des variétés anciennement utilisées (vingt-sept), et seize étaient des variétés disparues. Le corpus actuel de variétés utilisées se compose, pour la grande majorité des femmes interrogées, de douze variétés centrales dans les pratiques agricoles. Chaque année, les cultivatrices sélectionnent trois à six variétés parmi les plus adaptées à la saison en cours, et conservent les autres. Au besoin, les

semences sont échangées au sein de la famille ou du village et une partie est stockée à part, après la récolte, pour assurer l'ensemencement de l'année suivante. Le système est gratuit, fonctionne sur le don et l'échange et est autogérée par les femmes. Celles-ci justifient aussi leur choix de semence individuelle par leurs goûts : elles sélectionnent les variétés qu'elles préfèrent cultiver et manger parmi celles qui correspondent aux caractéristiques agroécologiques de leurs parcelles. D'autres critères peuvent intervenir, comme la hauteur des tiges, qui rend la récolte plus confortable ou encore la finesse de la glume, qui rend le décorticage manuel au pilon plus aisé. Ces critères s'expriment davantage par la négative : les cultivatrices expliquent souvent éviter certaines variétés trop courtes sur tige ou trop dures, ou encore les variétés qui multiplient les panicules, et rendent la récolte plus longue et plus pénible. C'est d'autant plus vrai que les cultivatrices vieillissent – elles adaptent les cultivars à leurs capacités de travail :

> *« Ma maman elle cultivait beaucoup la variété là, dont le nom est Boukélobol, c'est une variété qui fait beaucoup beaucoup beaucoup de tiges. Donc tu plantes ça un peu et à la fin, à la récolte, tu as du riz en pagaille et la récolte est longue. Donc si la maman était fatiguée, elle disait, toi tu y vas dans le champ de Boukélobol. Et moi j'allais parce que j'avais 20 ans et j'étais solide [elle rit]. Moi ma fille ne va pas venir m'aider comme ça ! Elle revient pour la fête de Noël mais on ne la voit pas dans les champs donc j'ai laissé cette variété qui me fatigue beaucoup. » témoigne Fabienne S., 64 ans.*

La pénibilité du travail peut être réduite ou tempérée par l'adaptation des variétés aux capacités de travail. Cette stratégie permet de maintenir un équilibre entre le travail à fournir – qui doit être minimisé, dans l'idéal, pour s'adapter aux capacités physiques des femmes et notamment des plus âgées –, un rendement minimal maximisé pour assurer la sécurité alimentaire des foyers et la continuation des pratiques rizicoles pour des raisons socio-culturelles.

2.3.2 Relations entre variétés sélectionnées et capacités de travail

Le déficit de la main-d'œuvre féminine est donc également un facteur contraignant en matière de sélection variétale pour les femmes plus âgées restant au village. Ce phénomène a surtout des conséquences sur l'emploi d'une variété qui est comprise par tous et toutes comme étant historique, traditionnelle, « *réellement diola* » (Fabienne S.). Cette variété nommée Eruki est désignée comme la variété la plus ancienne, et aussi la variété originelle, celle qui initie la riziculture en pays diola. Elle se présente comme une variété courte, au cycle long à moyen, et présente une glume rouge à brune. Historiquement cultivée dans les bas-fonds, elle tend à

disparaitre à Edioungou et Djivente à cause de l'inadaptation des parcelles les plus basses, mais aussi parce qu'elle est « *très pénible* » − selon les termes de Catherine E., 67 ans. Les tiges courtes obligent les récolteuses à se courber de longues heures durant, au moment de la récolte, ce qui constitue une difficulté supplémentaire lors d'une tâche déjà physiquement éprouvante :

> *« Le Eruki j'ai décidé de le laisser l'année dernière, parce que maintenant la récolte me fait très mal au dos. Je prends les autres variétés, qui sont très bien aussi. » explique Marie-Pierre M., 55 ans.*

Ainsi, la pénibilité générée par les caractéristiques morphologiques d'une variété, ainsi que la perspective de ne pas pouvoir être aidées des plus jeunes organisent les termes du choix des variétés pour les cultivatrices les plus âgées. Les plus jeunes (principalement les 30-50 ans) sont également peu nombreuses à sélectionner Eruki ou tout autre variété courte, dense ou dure, de façon à limiter la pénibilité du travail, en mettant en avant des arguments pratiques : souvent, elles préfèrent épargner le temps et l'énergie nécessaires pour d'autres activités, et notamment pour les tâches domestiques ou le soin des enfants et des personnes âgées :

> *« Tu as vu ce qu'on doit faire, nous les femmes ici ? Avec la maman qui perd la tête, et la petite très indisciplinée que j'ai là [elle montre sa fille], j'essaye de finir vite le travail des champs et de rentrer pour donner de l'ordre dans la maison. Et puis je dois cuisiner, et laver les bols… [elle soupire]. » dit Carole D., 40 ans.*

L'homogénéisation générale (à l'échelle des ménages et des deux villages) du corpus de cultivars utilisés est donc à la fois le fruit de contraintes agroécologiques (déficit pluviométrique, salinisation) et socio-économiques (la migration des hommes et des femmes en âge de travailler), qui s'expriment dans la géographie des rizières et dans les relations paysagères des individus. Tout incite – ou invite – les cultivatrices à passer moins de temps dans les rizières, car elles ne le peuvent ou ne le veulent plus. Les paysages, compris comme des relations aux lieux entretenues par le travail agricole, s'en trouvent également changés, à mesure que les temporalités des pratiques agricoles évoluent. Le vieillissement général des cultivatrices implique nécessairement une réorganisation du temps de travail agricole et un déficit d'efficacité, en même temps que les stratégies d'adaptation aux effets locaux des changements globaux (qu'ils soient écologiques ou socio-économiques) se rendent nécessaires :

> *« Tu sais, nous, maintenant, on est vieilles, et c'est vrai qu'on attend la pluie. Mais on attend surtout que nos jeunes rentrent, qu'ils nous fassent de belles digues, et aussi que nos filles viennent récolter. On peut encore le faire, c'est*

vrai, mais je me demande pour combien de temps. Tout est différent de nos jours. » résume Jocelyne M., 76 ans.

Les trajectoires paysagères à l'œuvre sont le résultat d'un complexe d'éléments d'ordres différents, qui participent à perturber l'agrosociosystème. Les personnes enquêtées le reconnaissent aisément : davantage que les contraintes agroécologiques, les parcours de vie des plus jeunes, leur renoncement à devenir cultivateur et cultivatrice ont des effets bien plus importants sur les pratiques agricoles, alimentaires et paysagères.

3. Perceptions et représentations du changement, de la saison à l'histoire collective

La première partie de ce second chapitre a mis en lumière les dynamiques de continuité importantes identifiées par les enquêté·es malgré les dégradations manifestes observées dans le domaine rizicole. La deuxième partie a présenté les différents éléments compris et racontés comme des facteurs de bouleversements des pratiques agricoles et des trajectoires paysagères collectives et individuelles. Ces deux réflexions méritent à présent d'être largement complexifiées, en mettant notamment au cœur de l'analyse la notion centrale de variabilité, qui organise les rapports individuels au travail agricole selon des temporalités changeantes. Pour le dire autrement, après avoir dépeint rapidement ce qui était perçu, de façon collective, comme des facteurs de continuité et des facteurs de rupture, il s'agit à présent d'analyser les temporalités de ces différents facteurs, pour comprendre leurs effets sur l'agrosociosystème.

3.1 Une révolution verte en Casamance ? Engrais chimiques, barrages anti-sel et semences certifiées

Depuis l'indépendance du Sénégal, en 1960, les programmes de développement agricole et rural se sont succédé sur le territoire, et singulièrement en Casamance, comme une manière de mettre au pas les populations et les revendications autonomistes, mais aussi de promouvoir l'autosuffisance alimentaire nationale. Les différentes institutions nationales, parfois en coopération avec des fonds d'aide au développement étrangers et des ONG ont chacune proposé, avec plus ou moins de succès, des initiatives sensées promouvoir la riziculture diola. Les enjeux de sécurité alimentaire régionale étant au centre de ces politiques, il s'agissait moins d'industrialiser les processus que de proposer des solutions techniques à des problèmes identifiés.

3.1.1 Les barrages anti-sel

L'une des toutes premières solutions techniques proposées a été la réalisation de barrage anti-sel le long des *bolongs*, de façon à bloquer les remontées d'eau salée en provenance de l'estuaire. Des travaux menés par l'ORSTOM avaient d'abord suggéré cette solution dans les années 1950-1960, avant de faire marche arrière face aux résultats d'analyse sur la précipitation de certains ions sulfates en arrière des barrages. On doit à Jean-Pierre Montoroi une thèse de référence sur le sujet (1994), dont les découvertes et les conclusions fondamentales ont mis bien du temps à trouver un écho politique. Les enquêtes menées en 2020 en amont du barrage d'Oussouye ont confirmé l'ensemble des contraintes identifiées par Montoroi, en même temps que l'inadaptation totale des barrages aux problématiques de salinisation. Les villages de Djivente et Edioungou ne sont pas concernés par un barrage actuellement, et aucun projet n'est en cours. Il semblerait que cette solution technique ne soit plus d'actualité dans les projets de développement agricole régionaux et nationaux. Elle reste malgré tout souvent réclamée par les personnes rencontrées, qui y voient une solution miracle :

> *« Certaines parties [parcelles] sont irrécupérables. Donc il faudrait déjà protéger ce qu'on a comme rizières. Avec un barrage dans quelques années, on peut n'avoir que de l'eau douce et récupérer les terres. Mais ça prend des années. Il faudrait que le gouvernement nous aide et nous fasse un barrage comme à Oussouye. » estime Benoît D., 62 ans.*

A l'inverse, les personnes enquêtées en 2020 à Oussouye, dont les rizières étaient en amont du barrage, étaient toutes extrêmement mécontentes de celui-ci pour plusieurs raisons, et notamment pour les effets sur le rechargement de la nappe (Ollier *et al.*, 2023).

Un programme de développement rural dont nous n'avons pas pu retrouver la trace ailleurs que dans les propos des enquêté·es a été mis en place en 2006 à Edioungou et Djivente, ainsi que sur la commune voisine de Carounate : il s'agit d'un projet de réalisation de digues bétonnées (fig.68), imitant les digues traditionnelles de terre et de vase, ponctuées d'écluses à manivelles. Le domaine rizicole des trois communes a ainsi été ceinturé de digues d'environ un mètre de hauteur, réalisé dans un mélange de mortier et de coquillages. Les villageois volontaires, ainsi que des jeunes venu·es des Pays-Bas ont érigé ces digues, qui, en l'absence d'entretien – par manque de suivi du projet – sont aujourd'hui toutes effondrées. Les personnes enquêtées regrettent que le projet n'ait pas intégré l'entretien pluriannuel des structures et n'ait pas non plus financé, même à distance,

l'achat de matériaux qui auraient pu permettre aux villageois d'entretenir eux-mêmes les digues (fig.68).

> *« A quoi ça nous sert qu'ils soient venus si maintenant tout est gâté et qu'on ne peut pas réparer ? Les digues là, elles sont restées peut-être trois ans et après ? Avec les marées et tout… [il soupire]. Nous on a dit aux gens de Hollande quand ils sont venus que nos papas, avant, ils refaisaient les digues tous les ans… » s'étonne David M., 28 ans.*

Figure 68. A Edioungou, au lieu-dit Louem. La digue bétonnée construite dans le cadre d'un projet de développement international en 2006, n'a pas survécu aux assauts répétés des marées et n'est plus à ce jour d'aucune utilité, 2022.

3.1.2 Les semences certifiées et les engrais chimiques

Depuis le plan national GOANA (la grande offensive pour la nourriture et l'abondance), lancé en 2008 (et interrompu en 2012), le gouvernement d'Abdoulaye Wade a mis la production céréalière au premier plan de l'autonomie alimentaire sénégalaise. Les investissements du gouvernement et de la banque africaine de développement ont dépassé les 200 milliards de FCFA. Les objectifs de production nationale de riz ont été largement atteints puisque celle-ci est passée de 193 000 t en 2007-2008 à 604 000 t en 2010-2011, d'après les rapports officiels. Dès les origines, ni le programme ni les financements n'omettent la région de la Casamance, mais ces derniers se concentrent sur la rive nord (région de Bignona), car celle-ci est déjà partiellement

mécanisée, et les populations Fogny utilisent déjà des moyens techniques tels que les engrais et les semences certifiées. La rive sud du fleuve Casamance n'est concernée que de loin par ces tentatives de modernisation du système : les autorités locales sont très conscientes de particularités culturelles et culturales fortes qui ne pourront pas être dépassées, notamment sur la gestion du foncier et la mécanisation du travail rizicole. En 2020, nous rencontrons M. Youssouf Sonko, alors délégué au ministère de l'agriculture et de l'élevage dans le département d'Oussouye, qui confirme ces particularités locales faisant obstacle, d'après lui, au développement rural et agricole de la Casamance estuarienne :

> *« Ici, dans le département d'Oussouye, la seule chose qui est en notre pouvoir, c'est de proposer aux paysans d'acheter des semences plus performantes que leurs semences familiales. On les a produites en laboratoire, et elles sont programmées pour germer malgré la salinité et malgré la pluie trop… faible. » explique M. Sonko.*

Le gouvernement sénégalais, via les services déconcentrés de l'Etat et un partenariat avec les ISRA [institut spécialisé dans la recherche agronomique] de Bignona et Ziguinchor, met à disposition des cultivateurs et cultivatrices des semences certifiées, « *génétiquement sélectionnées et/ou modifiées* » (M. Sonko) pour résister aux principales contraintes identifiées en termes agroécologiques qui sont le déficit pluviométrique et la salinité des sols et des eaux. Quatre semences certifiées (BG90-2, Tox728-1, Nérica L et Nérica 4) sont ainsi distribuées. Le système fonctionne de la manière suivante : les paysan·nes empruntent la semence et la remboursent à 150% l'année suivante (en nature). A l'année n+1, les taux de germination testés étant généralement mauvais – bien qu'elles soient théoriquement reproductibles, les semences certifiées subissent une très forte hybridation due à leur proximité avec d'autres semences locales – les semences récoltées ne sont pas remises sur le marché des semences, mais renvoyées aux ISRA pour analyses et recherches. L'acquisition des semences est gratuit pour les paysan·nes, mais coûte donc très cher à l'Etat. D'après les documents que nous avons pu consulter, les rapports d'enquête de la délégation départementale du ministère de l'agriculture et de l'élevage estime que le taux de cession des variétés certifiées était de 58,71% (46,64t) en 2018-2019 et de 92% (73,2t) en 2019-2020. D'après M. Sonko, l'engouement inédit pour les semences certifiées en 2019 s'explique par la succession de deux hivernages très secs (2018 et 2019), qui ont peut-être décidé certains ménages à abandonner ponctuellement leurs semences anciennes au profit des semences gouvernementales.

Néanmoins, d'après nos propres enquêtes, les cultivateurs et cultivatrices des villages d'Edioungou et de Djivente ne cultivent pas de variétés gouvernementales, pour plusieurs raisons :

- D'une part – et M. Sonko le reconnait – les semences sont mises à disposition des cultivatrices trop tard par rapport au début des travaux agricoles. Bien souvent, les semences ne sont pas disponibles avant la fin du mois d'août, du fait de lenteurs administratives, alors que les semis ont commencé depuis presqu'un mois.
- D'autre part, les variétés sélectionnés ne remplissent pas les critères de confort qu'on a évoqués plus haut : les femmes les trouvent trop courtes, et difficiles à récolter.
- Les capacités germinatives sont largement remises en question : de nombreux ménages ont essayé d'adopter ces variétés, sans parvenir à les faire germer dans leurs parcelles. Il s'agit peut-être là de difficultés liées au passage du laboratoire au terrain.
- L'impossibilité de reproduire les semences rompt avec les pratiques historiques de riziculture dans la région. Les femmes ne voient pas l'intérêt d'adopter une semence qu'elles ne peuvent pas conserver.
- Si l'acquisition des semences est gratuite, le remboursement à 150% coûte aux familles.

Nous avons trouvé, en revanche, dans le corpus de variétés actuellement utilisées par les cultivatrices, la trace de variétés probablement issues de programme de développement, qui perdurent dans les pratiques rizicoles. Ces variétés, souvent simplement importées, non modifiées, sont reproductibles, et plaisent beaucoup aux cultivatrices : c'est le cas des variétés Goana, dont le nom semble renvoyer directement au programme du même nom, sur laquelle nous ne possédons que les informations données par les cultivatrices :

> *« Celle-là je l'aime beaucoup c'est Goana, c'est pas très vieux, j'ai ça depuis peut-être dix ans. Je crois qu'on dit que ça vient du Sahel, du Burkina. Mais je ne sais pas. Je vois seulement que ça marche très bien et beaucoup de femmes la cultivent. » explique Alice S., 76 ans, en 2021.*

Il en va de même de la variété WAR (dont le nom pourrait être l'acronyme, d'après M. Sonko, de White Asian Rice) qui a pu être une variété asiatique importée, et distribuée sous le premier mandat du président Wade (2000-2007). Cette variété ne doit pas être confondue avec une autre, certifiée et modifiée, WAR-77, qui n'est pas utilisée par les cultivatrices des villages d'Edioungou et de Djivente. Il importe donc principalement, pour les cultivatrices, que les variétés adoptées correspondent à leurs pratiques de travail et qu'elles s'insèrent dans un système central de reproduction autonome et d'échange des semences. Cet exemple tend à montrer que les choix individuels et collectifs peuvent tolérer des changements de pratiques, si elles permettent de conserver les paysages, compris comme des relations de travail.

3.1.3 Engrais

Les paysan·nes sont incité·es à utiliser les engrais chimiques spécialement conçus pour accompagner les semences certifiées, qui sont eux partiellement payants – ils sont vendus en dessous du prix coûtant, d'après M. Sonko, car les populations locales n'ont pas les moyens de les acquérir au prix de fabrication – sauf année catastrophique, où ils sont distribués gratuitement à raison d'un sac de 25kg par ménage. Au début de l'enquête, il nous a semblé que les paysan·nes étaient particulièrement réfractaires à l'utilisation de ses produits – c'est l'une des raisons pour lesquelles les cultivatrices ont souvent été déçues des rendements des semences certifiées, qui ne peuvent pas être cultivées sans les engrais associés. En 2020 et 2021, la grande majorité des ménages interrogés (72%) déclaraient ne pas utiliser d'engrais chimiques et ne pas vouloir le faire. L'utilisation de ces produits était d'ailleurs perçue très négativement par les personnes interrogées, et comme un facteur important de bouleversement des pratiques, notamment mené par les jeunes cultivateurs et cultivatrices :

> *« La culture du riz, avec les jeunes, ça a beaucoup changé. Parce que maintenant, les gens prennent des produits chimiques à mettre là-bas [dans les rizières] pour cultiver. Avant on prenait seulement le fumier. Moi je n'utilise pas les trucs chimiques. J'ai essayé mais j'ai laissé depuis trois ans. C'est mieux de pas le mettre. Avec les engrais chimiques, le riz, quand tu le cuisines, il pourrit. Tu le laisses jusqu'à demain après l'avoir cuisiné et ça change de goût. Même le soir même. J'ai remarqué ça donc j'ai arrêté. » témoigne Anne E., 62 ans.*

> *« J'utilise un peu le "sel" [engrais chimique, fig.69], c'est un engrais qu'on trouve à Oussouye pour vraiment obliger le riz à pousser vite. Mais aussi le fumier, les déchets des bœufs. J'utilise les deux (…) J'ai mis ça sur les billons et après j'ai protégé de branches. Le fumier est préférable à l'autre engrais [chimique] parce que comme on sait pas doser, on sait pas utiliser, on peut perdre toute une parcelle. On n'a pas l'information du dosage qu'on doit utiliser. On essaie de faire. Je pourrais dire que je veux que mon riz pousse vite alors je mets une grande quantité, mais ça c'est pas bon. Ça peut brûler. Le riz quand il pousse après, il est perdu. Mais notre fumier local, qu'il soit beaucoup ou moins, ça va toujours. L'autre je le mets un peu, avec prudence. » explique à son tour Pierre D., 32 ans.*

Figure 69. A Djivente, au lieu-dit Katama, une cultivatrice a mélangé le « sel », un engrais chimique acheté à Oussouye. Il s'agit probablement d'un antiparasitaire, 2021.

La préférence va néanmoins aux engrais naturels, aux fumures et cendrures historiquement utilisées pour amender les parcelles avant les semis et après les récoltes (fig.70). Les quelques ménages qui l'utilisent semblent le faire avec parcimonie, jonglant sans cesse avec la certitude que leurs effets peuvent être graves sur les parcelles et la nécessité de faire de meilleures récoltes, notamment dans certaines parcelles dégradées. Les cultivateurs et cultivatrices ne connaissent pas précisément le dosage utile des produits ni ce sur quoi ils agissent, car l'information ne leur est pas délivrée. Certain·es considèrent qu'il s'agit de tuer des parasites éventuels, d'autres d'éviter la repousse des mauvaises herbes, et d'autres d'accélérer la montaison. La méfiance des cultivateurs et cultivatrices est palpable quant à la question des engrais chimiques, même chez celles et ceux qui les pratiquent ponctuellement. Chez d'autres, plus radicalement opposés à ces produits, l'agacement vis-à-vis des incitations gouvernementales est très nette.

En juillet 2021, je me rends chez Margot M., 62 ans, car elle me donne des cours de poterie, le soir, vers 17h. Je la trouve très remontée, s'exprimant avec de larges gestes, le ton de la voix bien plus ferme que d'habitude. J'attends qu'elle s'apaise, qu'elle dise au revoir à sa voisine, et que nous commencions à modeler pour lui demander ce qu'il se passe :

> *« Il y en a encore un qui est venu me trouver ce matin. Il voulait aller compter mes rizières. Je l'ai déjà fait l'année dernière. J'ai dit oui parce que je ne*

peux pas le mettre à la porte. C'est un monsieur d'Oussouye. Après on est allé voir mes rizières et sur le chemin, il me fatiguait beaucoup avec ses conseils. Il a dit il faut prendre le produit, c'est très bon pour les récoltes, ta famille sera contente [elle imite la voix de l'homme]. Moi je n'ai rien dit, et puis après, sur le retour, je lui ai dit de ne plus venir me trouver chez moi parce que je suis très occupée et j'ai beaucoup d'autres affaires et il me fait perdre mon temps. »

Il s'agit probablement d'une enquête du ministère de l'agriculture et de l'élevage, qui suit l'évolution des parcelles cultivées dans certains ménages pour calculer les rendements annuels. M. Sonko avait évoqué la méthode appliquée pour évaluer les besoins en semences et en engrais, précisant aussi que la plupart de ses enquêté·es étaient « réfractaires » aux solutions proposées.

L'inadaptation des solutions techniques proposées par les programmes régionaux et nationaux de développement agricole ainsi que la perspective de perdre en autonomie vis-à-vis des semences, ou encore les constatations quant aux méfaits des engrais chimiques expliquent largement leur très faible écho chez les cultivateurs et cultivatrices d'Edioungou et de Djivente. Il se peut tout à fait que d'autres enquêtes montrent d'autres résultats ailleurs dans la région, car les chiffres avancés quant à l'utilisation des semences certifiées semblent relativement importants (92% de cession en 2019-2020[59]). On peut émettre l'hypothèse que les cultivateurs et cultivatrices dont les parcelles se situent en amont du barrage d'Oussouye sont davantage dépendant·es de l'utilisation de ces intrants divers. On observe également des variations importantes dans les taux de cession des variétés sélectionnées en fonction des années. Ainsi, en 2018-2019, le taux de cession dans le département était de 59%[60]. De mauvaises récoltes des variétés diola cette année-là, ou bien encore une satisfaction vis-à-vis des variétés sélectionnées peuvent expliquer ces variations interannuelles.

[59] Rapport hebdomadaire suivie CA 2019-2020, Ministère de l'agriculture et de l'équipement rural, fourni par M. Sonko.

[60] Rapport hebdomadaire suivie CA 2018-2019, Ministère de l'agriculture et de l'équipement rural, fourni par M. Sonko

Figure 70. A Djivente, chez elle, Sophie nettoie l'abris des chèvres et récupère les déjections pour amender ses rizières, 2021.

3.1.4 Conclusion : les implications en matière de trajectoires paysagères

Les bouleversements de l'agrosociosystème rizicole diola ont aussi des origines exogènes liés aux politiques de développement, bien que leurs résultats dans la région de la rive sud du fleuve Casamance restent très modestes. Si les semences certifiées ne constituent pas une solution technique suffisamment efficace – ou suffisamment intégrée dans les pratiques existantes – pour qu'elle soit massivement adoptée, la question des engrais chimiques commence peut-être à diviser les cultivateur·ices, créant une rupture générationnelle dans les pratiques agricoles, et une rupture avec la tradition. Pour autant, les déficits en main-d'œuvre et les conditions agroécologiques dégradées constituent des facteurs de bouleversement des trajectoires paysagères bien plus importants que l'absence d'évolutions techniques, de l'avis de tous et toutes. L'un des hommes enquêtés, Augustin D., 50 ans, livre une explication partagée par le plus grand nombre :

> *« Nous les Diola, on ne veut s'humilier devant personne tu comprends ? Ils peuvent envoyer des sous jusqu'à nous, on va dire que c'est bon, on n'en a pas besoin, et on va les renvoyer. On préfère travailler dur. Et si ça ne marche pas, quoi ? C'est ainsi, c'est dieu qui le veut. Il vaut mieux échouer à faire comme les parents que s'humilier à dire d'accord au gouvernement (…). »*

Comme beaucoup d'autres Diola, Augustin D., explique ici combien il vaut mieux que le système perdure à l'identique, malgré les importantes difficultés, selon un principe conservateur très partagé, plutôt qu'il se transforme. La fierté inaliénable vis-à-vis de l'héritage des ancêtres, la

résistance de principe à toute forme d'autorité extérieure, et une sorte d'audace collective, qui consiste à préférer penser le système cultural et culturel mort plutôt que transfiguré, participent à valoriser la continuité des pratiques et des paysages. Les dynamiques spatiales à l'œuvre, en forme de dégradations, sont principalement abordées et gérées via les moyens historiques existants, c'est-à-dire, via la valorisation de la continuité des pratiques et du rapport au travail.

Tentons de faire le bilan de ces deux premières parties. D'une part, tout un pan des pratiques et usages en matière de travail rizicole est reproduit à l'identique : le travail est manuel, valorise l'usage d'un outil ancien et symbolique qu'est le *kayendo,* ainsi que la complémentarité des acteurs et actrices de ce travail. D'autre part, les dynamiques spatiales propres aux espaces cultivés ainsi que les changements socio-économiques à l'œuvre dans le groupe génèrent quelques transformations du système cultural, notamment l'usage d'engrais, de semences certifiées – même s'il est rare – et la sélection variétale. Pour la quasi-totalité des personnes enquêtées, le réservoir de pratiques agricoles demeure donc inchangé, ce qui n'est pas tout à fait le cas des relations individuelles à ces pratiques. Pour le dire autrement, ce sont moins les modalités du travail qui changent (les gestes, les usages, les manières de faire), que les relations que les personnes entretiennent vis-à-vis de celui-ci. De la même manière, on sépare ici les trajectoires spatiales, qui renvoient aux changements manifestes et matériels des espaces, et les trajectoires paysagères, qui renvoient aux relations que les personnes entretiennent vis-à-vis des espaces, via les pratiques de travail. Le *paysage*, tel qu'on l'entend dans cette étude, se situe précisément à l'endroit de cette relation : il est individuel bien que dépendant d'éléments exogènes et dynamique et ancré dans des logiques et des usages historiques. Ainsi, les individus « paysagent » car, de façon évidente, ils sont avant tout des acteurs des relations de travail. En anglais, le substantif *landscape* a déjà été transformé en verbe intransitif : *to landscape* (Rose et Wylie, 2006). Il n'y a pas de pré-existence de l'objet par rapport aux individus – ceux-ci, donc, paysagent. Dans l'école phénoménologique du paysage, celui-ci n'est :

> *« ni vu ni voyant, ni un objet sous un regard ni une manière particulière de voir. Le terme "paysage" pourrait être défini comme l'ensemble des matérialités et des sensibilités grâce auxquelles nous voyons. Ainsi, le paysage se définit comme une perception-avec, une tension créative de soi dans le monde. »* (Rose et Wylie, 2006, p.478, trad. C. Ollier)

Compris comme une tension, la nature fondamentalement dynamique du paysage ne fait plus de doute : le paysage est une trajectoire – ou plutôt un ensemble de trajectoires parfois embrouillées, chaotiques, contradictoires, moins des espaces que des individus qui les habitent. En tant que tension, il se caractérise par la variabilité, une notion plus féconde peut-être que celle de changement pour donner à voir l'instabilité qu'il porte.

3.2 L'extrême variabilité des conditions agroécologiques à l'échelle d'une saison, facteur principal de changement

Si j'ai eu tendance, dans un premier temps, à interroger, de diverses manières, les effets des changements (climatiques, pluviométriques, socio-économiques), les personnes enquêtées m'ont rapidement renvoyée à une dimension plus spécifique du changement qu'est la variabilité, qu'on peut définir comme la possibilité qu'un changement ait lieu ou non. Les variations d'un phénomène représentent toutes les formes successives ou concomitantes que peut prendre ce phénomène. Et de fait, les personnes que j'ai côtoyées étaient davantage concernées par les fluctuations des situations que nous abordions. La variabilité porte en elle la répétition du changement et l'incertitude liée aux formes de celui-ci.

3.2.1 « On ne peut plus faire confiance à la pluie »

En termes strictement climatique, la variabilité des abats d'eaux, d'une saison à l'autre, rompt avec la capacité de prédiction ou de prévision des phénomènes, et complique l'organisation des tâches agricoles. La perte de certains repères temporels engendre des difficultés évidentes dans la gestion du travail agricole :

> *« Avant c'était pas vraiment compliqué, on savait que quand l'école se terminait, au début du mois de juillet, on partait directement après dans les champs, avec les mamans et on commençaient à repiquer le riz » se souvient Alice S., 76 ans, « Maintenant tu ne sais plus quand tu vas commencer. Un jour tu attends, le jour d'après tu travailles, puis tu attends. Tu fais des cauchemars où la pluie vient et tu n'es pas prête. »*

Auparavant, la fin de l'année scolaire, au début du mois de juillet[61], fonctionnait comme un repère essentiel : l'hivernage était déjà bien installé, et la main-d'œuvre nouvellement mise à disposition par les vacances scolaires pouvait commencer ses tâches spécifiques, labours ou repiquages. Ce point de repère dans la chronologie de l'année est perdu désormais : il ne suffit plus que les jeunes soient en vacances pour que certaines étapes du travail rizicole commencent ou s'intensifient[62]. Le témoignage d'Alice S. est intéressant car il illustre d'emblée les liens très forts qu'entretiennent

[61] Pour les élèves du primaire et du secondaire, sauf examens nationaux.

[62] Dans cet exemple, le travail a commencé avant, puisque les hommes auront labouré les champs de pépinières et les femmes semé le riz, à minima.

le calendrier scolaire, le calendrier agricole et les temporalités de l'hivernage, ou le temps de la pluie. Les repères du calendrier scolaire étaient, jusqu'à il y a une dizaine d'années, des repères valables pour comprendre et attendre la pluie et pour organiser le temps de travail agricole. Aujourd'hui, il semble que ce ne soit plus le cas, ce qui génère, au mieux, une perte des repères temporels, et au pire, une incapacité totale ou partielle à organiser, au sein des ménages, le travail des champs (*infra*). Dans ce contexte, une expression revient souvent : « *on ne peut plus faire confiance à la pluie* », comme une sentence définitive, qui est aussi une déception. Des enquêté·es nous ont rappelé qu'*emitaye*, la pluie, est le fait d'*Ata-Emit*, le Ciel, qui est l'élément central du « *système de pensée* » (Liberski-Bagnoud, 2023) diola. Celui-ci se mêle très naturellement au christianisme, et, dans tous les cas, Dieu est le responsable de la météorologie :

> Camille O. : *C'est Dieu ou c'est Ata-Emit qui fait la pluie ?*
>
> Julie D. *: Mais c'est pareil. Tu sais nous, on ne regarde pas ça. On a les deux religions, celle de tous les jours, et celle du dimanche. Le nom des choses, ce n'est pas très important. Ata-Emit c'est comme Dieu. Le principe est le même.*

Qu'on ne puisse plus faire confiance à la pluie ne signifie pas un déficit de croyance dans les institutions anciennes, ni même dans le christianisme. Il s'agit davantage de la reconnaissance de la variabilité d'un phénomène qui n'entre plus dans des fonctionnements anciennement caractérisés :

> *« Nous c'est comme d'habitude, Dieu propose et on dispose, c'est toujours comme ça. Alors si la pluie est moindre, c'est toujours un phénomène de Dieu. » conclut Ernestine S., 70 ans.*

Les enquêté·es ne fournissent généralement pas d'explication quant à la variabilité des abats d'eau durant l'hivernage mais évoquent pêle-mêle des arguments religieux, sociaux ou écologiques pour tenter de les justifier. Etonnamment, qu'importe l'argumentaire proposé, la conclusion reste la même : « *On ne peut plus faire confiance à la pluie* ». La méfiance qui en découle est surtout le fruit de difficultés d'interprétation qui contraint l'organisation agricole.

3.2.2 Disposer ou continuer à s'organiser malgré les difficultés

Il importe surtout d'être capable de déterminer quand commencer à labourer, ce qui est rendu de plus en plus difficile par le début tardif de l'hivernage et ses modalités très variables :

> *« Bon l'année dernière [en 2019] il ne pleuvait toujours pas en juillet donc moi j'ai laissé, j'ai dit c'est pas la peine. Et puis la pluie est venue un peu*

vers la fête de la Tabaski, je crois que c'était le 1er août. Donc il y a en a beaucoup qui très vite, sont allés retourner leurs parcelles. Mais le 4 août, la pluie était déjà finie et les plus lents n'avaient pas terminé le travail (…) Après c'est revenu encore, mais les mamans ne savaient pas si c'était une bonne idée de repiquer, parce qu'elles voyaient bien que les pluies étaient petites et peut-être que ça n'allait jamais pousser (…). Moi-même j'ai fait seulement un petit carré parce que j'avais peur d'être déçu. » explique Louis D., 64 ans.

Les enquêtes révèlent qu'il y a bien une compétence centrale nécessaire à la riziculture pluviale qui consiste à comprendre les premiers abats d'eau de la saison et à les interpréter de façon prédictive. La variabilité des hivernages (en termes de quantité et de répartition des abats d'eau dans la saison) affecte directement cette capacité individuelle et collective à comprendre la répétition à l'identique d'un phénomène et à en tirer parti :

« Moi je ne comprends plus, on dirait que la pluie est folle… Elle va et vient, elle s'arrête constamment. On dirait que c'est une vieille femme qui marche dans le village, et qui ne se souvient pas où est sa maison. Alors moi je dois m'organiser ? Mais comment faire ? Si je commence trop tôt, je ne récolterai rien, et si je commence trop tard, je ne récolterai rien… C'est fatiguant tout ça. C'est du pipi de chèvre ça, pas de la pluie [elle râle]. Chaque année je travaille moins, parce que je ne sais plus comment faire. » explique Marie-Pierre M., 55 ans.

La lassitude, la déception et la résignation sont les émotions les plus fréquemment mentionnées par les cultivateurs et les cultivatrices (fig.71) quand il s'agit d'exprimer leur ressenti face à la variabilité climatique. Celles-ci ont des effets directs sur les productions rizicoles car elles entrainent inévitablement une baisse de la motivation, chez les jeunes comme chez les plus âgé·es. Les cultivateurs et cultivatrices plus jeunes ont davantage tendance à chercher une solution de remplacement, la plupart du temps dans un emploi salarié en ville, quand les plus âgé·es continuent à cultiver en réduisant chaque année les surfaces mises en culture :

« Avant peut-être que ça payait bien de cultiver. On m'a dit que les greniers [à riz] de nos papas étaient vraiment remplis, et que ça voulait dire qu'ils étaient très riches. Moi je ne serai pas riche grâce à ça. Tu vois les récoltes qu'on fait ? On a fini de manger notre stock avant le début de l'année suivante (…) » explique Sadio D., 21 ans

Figure 71. A Edioungou, au lieu-dit Etama, Marie-Pierre désigne le petit ruisseau qui se crée toujours devant sa maison lorsque la pluie tombe : « Tu crois que ça, ça va nous suffire ? Il faudrait des jours de pluie comme ça. Dans deux heures, c'est terminé. », août 2021.

La période de soudure – c'est-à-dire la période de grande précarité alimentaire qui commence lorsque la récolte de l'année précédente a été consommée et que celle de l'année en cours n'a pas encore été faite – est un argument mobilisé par les plus jeunes : c'est à la fois la cause de leur manque de motivation à travailler dans les champs et l'une des conséquences de leur départ (*infra*). La satisfaction des besoins alimentaires ne peut plus, d'après elles et eux, venir de l'activité agricole. On présentera en détail les résultats de l'enquête alimentaire plus loin :

> *« Moi je ne vais pas rester là à attendre tous les jours qu'il pleuve si je peux avoir du travail ailleurs. A Dakar je suis ménagère, et je crois bien que si je compte, ça me paye plus que les trois sacs de riz qu'on va faire à la fin. Donc je suis contente. Ma maman n'est pas contente, c'est vrai, mais je ne veux pas m'asseoir à côté d'elle à regarder le ciel toute la journée. » assène Félicie M., 30 ans (fig.72).*

Au moment où nous discutons, assises dans la petite cour de la concession familiale, nous sommes le 13 août 2021, en fin de journée, et il n'est pas tombé une goutte de pluie sur le village d'Edioungou depuis le 8 août : « *C'est vraiment rare, quand il se passe plusieurs jours comme ça sans pluie en août.* » Félicie est rentrée de Dakar pour deux semaines, pour célébrer la fête du 15 août en famille, et elle ne peut pas manquer l'occasion, car c'est aussi son anniversaire. Depuis deux ans, ce n'est plus la pluie qui dicte son retour, puisqu'elle ne repique plus, mais le calendrier des fêtes familiales, bien plus certain.

Figure 72. A Edioungou, au lieu-dit Hontam, Félicie s'amuse : « Je ne vais pas rester là, à attendre tous les jours qu'il pleuve si je peux avoir du travail ailleurs. », 2020.

3.3 L'extrême variabilité de la disponibilité de la main-d'œuvre : facteur d'instabilité et de difficultés d'organisation

A la variabilité pluviale, s'ajoute une autre variabilité, brièvement évoquée ci-dessus, qui est celle de la disponibilité de la main-d'œuvre. Une fois encore, il importe de comprendre que, si l'absence des jeunes hommes et des jeunes femmes pèse, c'est aussi et surtout les incertitudes quant à leur présence éventuelle qui sont facteurs d'incertitudes et de difficultés d'organisation.

3.3.1 Les migrations hors saison pluviale : quand revenir ?

De très nombreux hommes, qu'importe leur âge, quittent les villages d'Edioungou et de Djivente durant la saison sèche (octobre-juillet), pour s'employer dans les petits ou grands centres urbains de Casamance (Oussouye, à trois kilomètres ; Ziguinchor, à cinquante kilomètres) ou même à Dakar. La plupart sont « taximan » (voiture ou moto) ou travaillent dans des

infrastructures touristiques (restauration et hôtellerie). Les femmes migrent un peu moins que les hommes et sur des périodes plus courtes (principalement lorsqu'elles ont entre 20 et 28 ans), et sont généralement employées comme ménagères ou gardes d'enfants. Comme on aura l'occasion de l'expliquer en détail, ces migrations de la saison sèche sont un système ancien, dont l'objectif était de permettre, pour les ménages, de cumuler un revenu en espèces et une production alimentaire, puisque les travailleurs et travailleuses revenaient systématiquement à l'hivernage pour participer aux tâches agricoles. C'est aujourd'hui précisément ce qui pose un problème : celles et ceux qui sont parti·es attendent généralement des villageois·es qu'ils leur indiquent quand rentrer, en fonction, toujours, des premières pluies. L'incapacité totale ou partielle à interpréter et prédire le comportement de l'hivernage rend cette organisation familiale spatialement éclatée difficile.

Carole D., 40 ans, évoque les difficultés rencontrées lors de l'hivernage 2020 :

> *« Cette année-là, la pluie a vraiment tardé. Vraiment, vraiment. Donc moi j'ai pas appelé mon frère, qui est taxi à Oussouye, parce que sinon ça ne servait à rien. Je lui avais dit "je t'appelle s'il pleut", mais dans tous les cas, il est seulement à quelques kilomètres de là, donc il sait s'il pleut ou pas au village. Bref. Donc je l'ai appelé vers le 25 juillet et il avait beaucoup de clients à ce moment-là donc il a dit d'attendre si on est sûr qu'il pleut. Tout le monde avait déjà commencé les labours sauf nous, c'était horrible. Donc j'ai appelé mon neveu mais il devait rester à Ziguinchor pour le rattrapage du bac. J'ai dit au papa, "Toi, vas-y" mais tu as vu comme il est vieux maintenant ? Il n'est pas allé. Quand mon frère est rentré, c'était beaucoup trop tard, donc j'ai mis seulement deux carrés de riz très rapides, j'ai mis le Diaz et le Esambang [variétés]. J'avais honte quand même parce qu'on ne pouvait pas s'organiser bien et donc on a eu une récolte petite à la fin. Pendant les trois jours où il pleuvait bien, mon frère n'a pas pu être là, et c'est très compliqué après. »*

Le témoignage de Carole D. dit bien comment la variabilité et l'irrégularité des abats d'eau influence les capacités d'organisation du travail agricole et notamment, l'organisation du retour de la main-d'œuvre saisonnière. J'ai demandé au frère de Carole, Albert D., 52 ans, s'il se souvenait de ce moment :

> *« Tous les ans ça commence à être un peu la même chose, c'est-à-dire que j'attends son appel, je regarde le ciel et je sais qu'elle ne va pas appeler parce que tout est sec. Donc je me dis que je dois travailler pour qu'on ait au moins un peu d'argent. Et je ne peux pas me libérer au dernier moment. Si je peux,*

j'envoie un de mes neveux à ma place. Mais en 2020, c'était la catastrophe. Si j'avais pu m'organiser peut-être qu'on aurait mieux réussi. Mais la pluie, elle envoie pas de préavis ! [il rit] »

La difficulté principale réside donc dans l'organisation du retour de la main-d'œuvre partie, qui revient de moins en moins à date fixe, et attend d'être sûre que l'hivernage ait commencé pour rentrer au village, notamment si elle est loin :

« Ma maman et ma tante m'ont appelée pour me dire de venir repiquer. Je leur ai demandé si elles avaient déjà commencé, parce qu'on était seulement le 2 août, et ça me paraissait tôt. Elles ont dit que je devais venir en prévision du repiquage. En prévision ? Mais moi ça va me couter 20 000 FCFA de faire l'aller-retour depuis Dakar, donc je ne vais pas venir en prévision de quoi que ce soit (…) » explique encore Iris M., 24 ans.

Chez les plus jeunes, il s'agit de s'assurer que le déplacement en vaut la peine. Si ce n'est pas le cas, les coûts cumulés d'abandonner son emploi et d'organiser son trajet retour semblent dépasser les bénéfices réels du retour. Les faibles pluies et les faibles gains, ainsi que la perspective de la variabilité très forte de ces deux phénomènes ne convainquent plus les migrant·es saisonnier·es de la nécessité du retour.

3.3.2 Inadéquation des calendriers scolaire, universitaire et agricole

Le nombre de jeunes filles et de jeunes hommes qui poursuivent des études dans l'enseignement supérieur est en augmentation dans les villages d'Edioungou et de Djivente, depuis les années 1990. Les personnes nées avant 1990 ont rarement poursuivi leurs études après le bac, à de rares exceptions près. Les filles sont aussi nombreuses que les garçons à commencer des études universitaires, mais moins nombreuses à les terminer – elles sont souvent interrompues par un mariage ou une grossesse. Ce phénomène socio-économique majeur génère lui aussi une désorganisation du travail agricole des ménages et des villages. Si les étudiant·es ont des vacances annuelles, celles-ci débutent souvent autour du 15 juillet, ou après les périodes de rattrapages (autour du 20 juillet). La fin de l'année universitaire étant aussi une période d'examens, il devient impossible pour les étudiant·es de se libérer avant ces dates. Les conséquences sur le travail agricole sont multiples. D'une part, les jeunes hommes ne peuvent pas participer aux éventuels campagnes de réfection des digues ceinturant le village, qui ont lieu avant le début des labours des champs, au début du mois de juillet ; d'autre part, ils arrivent tardivement au village, ce qui, en fonction des abats d'eau de l'hivernage, peut-être plus ou moins problématique. Enfin, les

jeunes filles, de leur côté, pourront plus facilement participer au repiquage (qui a lieu en août), mais seront déjà reparties au moment des récoltes (entre octobre et décembre). Certaines rentreront éventuellement pour fêter Noël en famille, c'est-à-dire, à la fin des récoltes.

Une fois de plus, on constate que les inadéquations entre les calendriers scolaires et culturaux impliquent des difficultés d'organisation importantes. Le décalage entre ces deux temporalités rend le cumul des activités quasi impossible, même à des personnes qui le souhaiteraient :

> Camille O. *: Toi, des fois, tu demandes à ton fils de revenir avant la fin de l'année [universitaire] ?*
>
> Jean-Pierre D. *: Bon des fois oui, mais il me dit qu'il doit rester pour passer les examens et tout réussir. Et puis j'ai envie qu'il réussisse donc je ne dis rien. Mais c'est pour ça aussi qu'on a des problèmes avec les digues. Parce que les jeunes ne peuvent pas rentrer assez tôt. Et aussi comme les filles ne sont pas là à la récolte, on doit aussi réduire nos ambitions, tu vois ?*

3.3.3 Une région de fonctionnaires et de salarié·es

Dans la catégorie d'âge des 25-40 ans, c'est aussi souvent le type d'emploi qui empêche de choisir la temporalités de son retour chez soi : les fonctionnaires, très nombreux parmi les Diola émigré·es à Ziguinchor, Bignona et Dakar, sont soumis·es aux régimes des congés payés limités et ne peuvent que partiellement choisir la date de ceux-ci. Les hommes sont généralement employés dans l'armée nationale, dans la gendarmerie ou enseignent dans le primaire et le secondaire. Les femmes sont plus généralement secrétaires dans les administrations ou enseignantes dans le primaire. La plupart du temps, les fonctionnaires bénéficient de deux jours de congés à Noël ainsi que pour les autres fêtes religieuses (un jour par fête), auxquels s'ajoutent trente jours consécutifs de congés annuels. Les instituteur·ices et les professeur·es bénéficient des vacances scolaires (juillet-septembre), sauf réquisition pour surveillance d'examen. Les Diola des villages enquêtés profitent généralement de l'hivernage pour rentrer au village pour une période d'un mois (juillet ou août). Durant ce temps, certain·es participent aux travaux agricoles, si la pluie le permet, mais la plupart sont également présent·es en visite familiale, et celles-ci occupent la majeure partie de leur temps, ainsi que d'autres obligations matérielles :

> *« Je rentre tous les ans, souvent au moins d'août. Je trouve mon toit qui s'est gâté et qui est à refaire, je trouve une tante malade, je veux aussi aller voir d'autres parents dans les villages alentours… [il soupire] je n'ai pas le temps*

de cultiver ! En plus, avec les caprices de la pluie, maintenant [il soupire] (…) le temps me manque, et je voudrais aussi profiter des congés pour prendre du repos. » explique Gilles D., 70 ans.

Ainsi, c'est moins leur statut de fonctionnaire en lui-même qu'une distance prise avec la vie paysanne, et l'envie de s'adonner à d'autres activités pendant ses congés, qui explique que la plupart des fonctionnaires rencontré·es ne participent plus aux travaux des champs. De l'avis général, il s'agit là d'une rupture essentielle avec le passé :

« Avant les jeunes qui avaient les moyens ils devenaient des instituteurs ou des militaires ou des sage-femmes pour rentrer au village à l'hivernage et cultiver. C'était seulement ces métiers-là qui te donnaient assez de congés. Donc tu allais t'employer à Dakar et tu revenais avec la pluie. Maintenant c'est l'inverse, les jeunes ils deviennent fonctionnaires pour ne plus jamais entendre parler des champs ! » estime Jocelyne M., 76 ans.

Les salarié·es, qui ne bénéficient pas des mêmes congés, ni des mêmes conditions de travail – souvent sous le régime des CDD –, expliquent qu'ils avisent selon les emplois qu'ils trouvent :

« Une fois je vais rentrer, parce que je n'aurais pas du travail, et l'année d'après je ne vais pas rentrer. Donc ça dépend de ça. Parfois je vais cultiver, et parfois je ne vais pas le faire. J'essaie de prévenir la maman dans tous les cas, pour qu'elle puisse peut-être envoyer quelqu'un d'autre aux champs à ma place. » explique Thomas B., 32 ans, qui est employé en contrats à durée déterminée dans le tourisme.

L'enquête sur les retours annuels des hommes et des femmes employé·es à une activité extérieure au village, menée en 2021, donne les résultats suivants (fig.73). En juillet-août 2021, j'ai rencontré dix hommes qui étaient rentrés à Edioungou ou Djivente pour l'hivernage, mais qui étaient principalement occupés à une activité salariée à l'extérieur du village (le plus près travaillant à Oussouye et le plus loin à Dakar). Je leur ai posé deux questions : « *A quelle fréquence rentrez-vous au village à l'hivernage* » et « *A quelle fréquence participez-vous aux travaux agricoles lorsque vous êtes au village à l'hivernage* ? » Trois hommes déclarent rentrer systématiquement, tous les ans. Deux sont instituteurs et bénéficient des congés scolaires, et le troisième est maçon. Trois autres déclarent rentrer une fois sur deux, en fonction des contrats de travail qu'ils arrivent à obtenir : ils sont cuisinier, jardinier et taxi. Si l'hivernage correspond avec un moment d'employabilité pour eux, ils ne rentreront pas. Deux hommes déclarent rentrer tous les trois ans environ, l'un est étudiant à Dakar, et l'autre maçon à Ziguinchor. L'étudiant reste souvent à Dakar, n'ayant pas toujours les moyens de s'offrir le transport jusqu'au village. L'autre préfère rentrer

en visite au village à d'autres moments de l'année qu'à l'hivernage. Enfin, une personne ne rentre que tous les cinq ans, il s'agit d'un professeur très investi dans une association médico-sociale dont les activités l'occupent souvent à l'hivernage. Une autre personne ne rentre que tous les quatre ans : il est taxi en Haute-Casamance. Ces derniers profils sont assez rares : la plupart des hommes rentrent au moins une fois sur deux au village. L'argument principal qui est mis en avant est ainsi résumé par Thomas B., 32 ans : « *Il ne faut pas rester trop longtemps loin de ses parents.* »

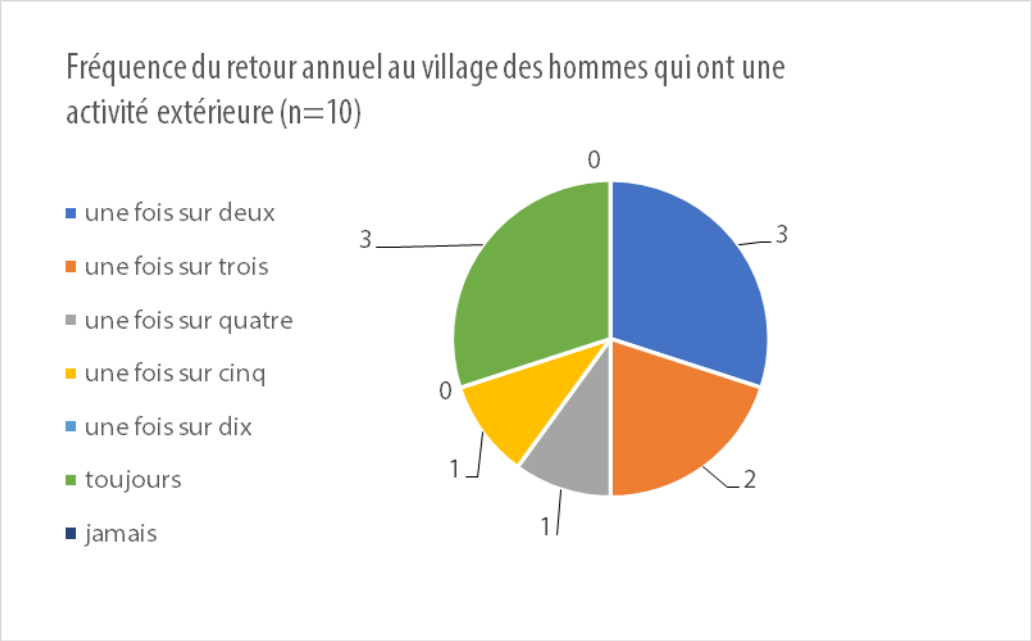


Figure 73. Graphique de la fréquence du retour annuel au village des hommes ayant une activité extérieure.

> L'enquête porte sur les personnes ayant une activité extérieure salariée ou non (les étudiant·es sont compris·es dans l'enquête), rentré·es au village en 2021 pour au moins un mois consécutif. Les femmes interrogées sont âgées de 15 à 40 ans et les hommes de 21 à 64 ans.

Si les hommes rentrent de façon plutôt régulière, ils ne rentrent pas nécessairement pour participer aux travaux agricoles, soit qu'ils n'en ont pas le temps, soit que les temporalités de leur retour ne correspondent pas avec celles des travaux agricoles, soit qu'ils refusent tout simplement ces derniers (fig.74).

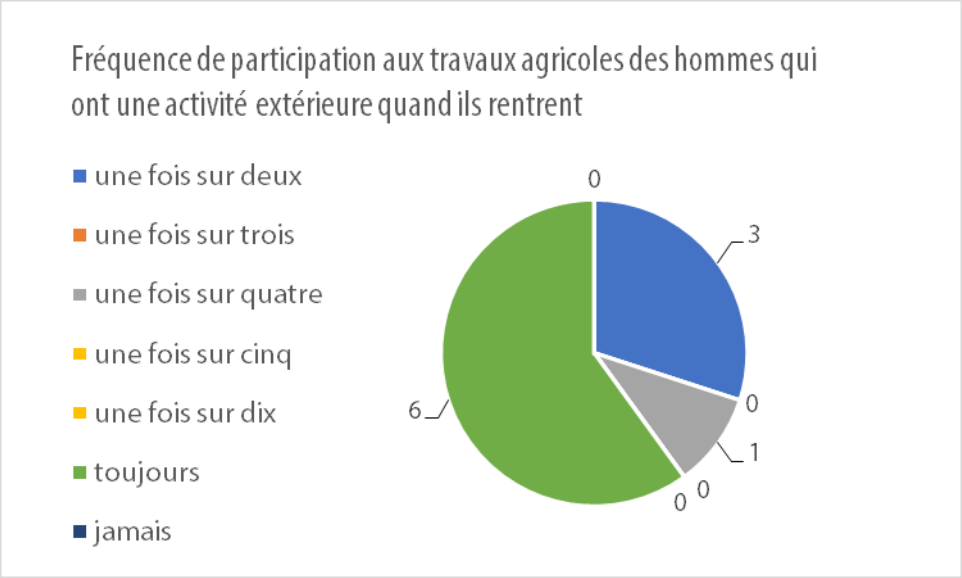


Figure 74. Graphique de la participation aux travaux agricoles des hommes qui ont une activité extérieure, quand ils rentrent.

Si six d'entre eux déclarent toujours participer aux travaux agricoles lorsqu'ils rentrent, trois déclarent ne participer qu'une fois sur deux et l'un une fois sur cinq. Ce dernier explique qu'il ne s'y oblige que lorsqu'il n'a pas d'autre solution, c'est-à-dire, lorsqu'il ne trouve personne pour faire le travail à sa place. En cumulant ces données, on obtient une moyenne de participation aux travaux rizicoles de 45,8%, ce qui signifie que, dans l'échantillon étudié, les hommes enquêtés participent aux tâches rizicoles moins d'une fois sur deux.

Les tendances relevées sont relativement similaires chez les femmes : en juillet-août 2021, j'ai rencontré huit femmes rentrées aux villages pour l'hivernage qui exercent une activité extérieure. La moitié d'entre elles (4) rentrent systématiquement (elles sont : étudiante, domestique[63], cuisinière et institutrice), trois déclarent rentrer tous les trois ans (une serveuse, une vendeuse et une domestique), selon les congés qui leur sont accordés par leur employeur. Elles préféreront souvent rentrer à Noël, et plus rarement à l'hivernage. La dernière ne revient qu'une fois tous les quatre ans car elle travaille dans une association du secteur médico-social qui ne lui laisse que peu de congés (fig.75).

[63] C'est le terme employé par les enquêtées elles-mêmes. Souvent, leur emploi consiste à s'occuper de l'entretien de la maison des employeurs, voire de s'occuper des enfants et de la préparation des repas.

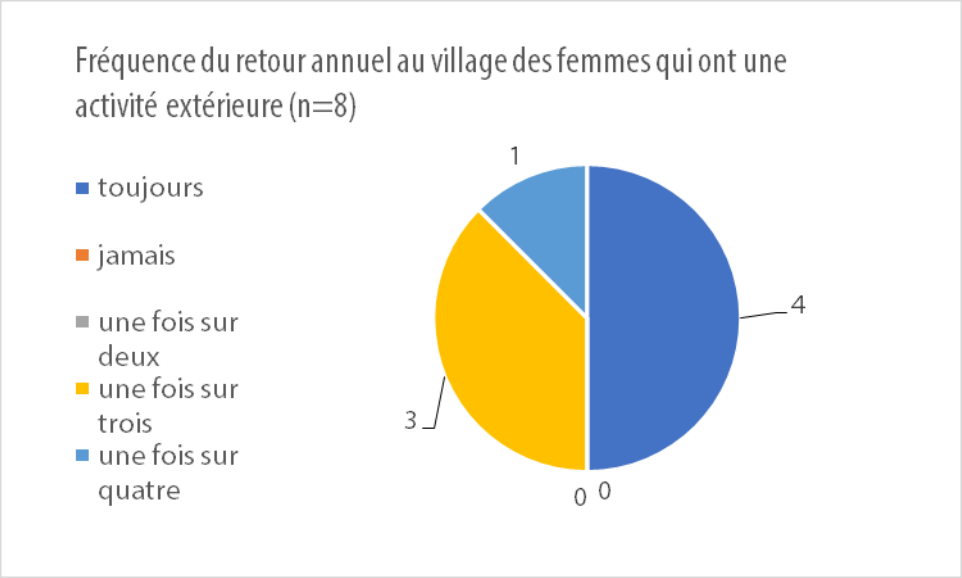


Figure 75. Graphique de la fréquence du retour annuel au village des femmes qui ont une activité extérieure.

Les femmes rentrent donc aux villages dans des proportions similaires aux hommes. En revanche, leur participation aux travaux agricoles est moins certaine encore (fig.76).

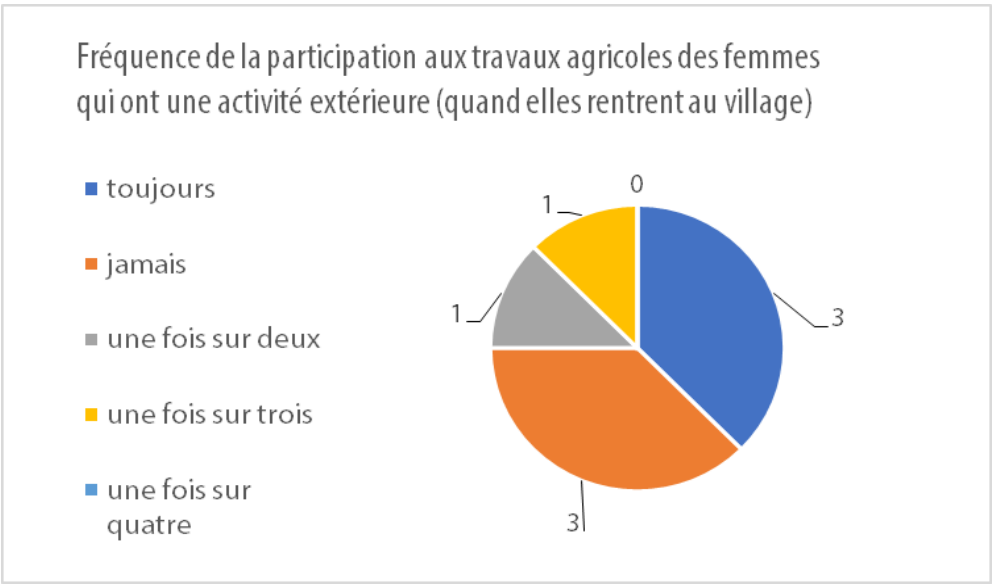


Figure 76. Graphique de la participation aux travaux agricoles des femmes qui ont une activité extérieure, quand elles rentrent.

Si trois d'entre elles déclarent y participer chaque fois qu'elles sont au village, trois déclarent aussi ne jamais y participer, et les autres déclarent y participer une fois sur deux à une fois sur

trois. Le taux total de participation annuelle aux travaux des champs de ce groupe d'enquêtées est de 41%.

La riziculture est perçue, pour celles et ceux qui ne sont pas des résident·es permanent·es des villages comme une activité complémentaire, à laquelle les personnes s'astreignent sur leurs congés, ou entre deux contrats, en cas de difficultés majeures ou par solidarité vis-à-vis de la famille restée aux villages, pour qui la production est le mode principal de subsistance.

3.3.4 Note sur celles et ceux qui ne rentrent jamais

Evidemment, je n'ai pas eu accès aux personnes qui ne rentrent jamais aux villages : il aurait fallu poursuivre l'enquête dans les grandes villes d'émigration des Diola d'Edioungou et Djivente pour enquêter auprès d'elles. J'ai néanmoins demandé aux présent·es d'estimer la proportion de personnes de leur génération qui avaient quitté le village et qui n'y revenaient plus (fig.77).

	femmes	***proportion***
D'après vous, quelle est la proportion des personnes émigrées de chaque génération qui ne rentrent jamais au village	15-20	-10%
	21-35	25%
	36-50	25%
	51-65	-10%
	hommes	***proportion***
	15-20	-10%
	21-35	33%
	36-50	50%
	51-65	10%

Figure 77. Estimation de la proportion des absent·es par catégorie d'âge.

Un jour d'août 2021, je discute longuement de la question des absents et absentes avec Jean-Pierre D., 62 ans, au lieu-dit Kassila, à Djivente. Je sens que le sujet l'intéresse, et qu'il a beaucoup de choses à en dire. Je lui demande ce qu'il pense de ce phénomène :

> Jean-Pierre D. *: Tu sais ici, ça marche comme ça : les enfants, ceux qui ne sont pas encore des adultes, ils grandissent avec leurs grands-parents, au*

village, pendant que les parents sont ailleurs, en train de gagner de l'argent. Quand l'enfant est petit, les parents rentrent souvent pour le voir grandir. Quand c'est un adolescent, les parents rentrent moins. Et puis après, quand c'est devenu un adulte, les parents rentrent. Souvent, ils ont fini leur emploi ou bien ils sont fatigués. Ils disent maintenant c'est au tour de mon enfant de partir chercher de l'argent, moi je rentre au village. Et ça tourne comme ça. Et puis l'enfant, qui est un adulte, tu suis ? Il devient parent, et il laisse son enfant à ses parents, au village.

Camille O. *: Je comprends, c'est comme un roulement… Et ça a quelles conséquences sur la riziculture d'après toi ?*

Jean-Pierre D. *: Ah ben ça on sait jamais parce que si les parents aiment bien revenir au village, ils vont venir aider dans les champs et le travail sera fait. Mais s'ils ne peuvent pas ou ne veulent pas, et bien, il faudra trouver d'autres personnes pour le faire. Ça dépend aussi de leur travail et ça peut changer souvent.*

Ces estimations, données par les enquêté·es, sont très fidèles aux observations faites sur le terrain et aux profils de personnes rencontrées durant les trois années d'enquête (fig.78) : la très grande majorité des personnes disponibles car résidant de façon permanente aux villages sont les 51-65 ans et les 66-80 ans. Les catégories d'âge les moins présentes aux villages, et aussi les moins enquêtées dans cette étude sont les 21-35 ans et les 36-50 ans. La catégorie des 15-20 ans n'a pas été directement enquêtée, à trois exceptions près, car les personnes qui en font partie étaient rarement disponibles durant les temps choisis par l'enquête (emplois du temps scolaire). Quelques jeunes personnes ont également refusé de participer à l'enquête, surtout de jeunes adolescent·es. Pourtant, ces personnes sont très présentes aux villages, bien qu'elles soient occupées à autre chose qu'aux travaux agricoles la grande majorité du temps.

catégorie d'âge	***nombre***	***proportion (%)***
15-20	3	5,5
21-35	13	23,6
36-50	6	10,9
51-65	16	29,1
66-80	17	30,9
total	**55**	**100**

Figure 78. Proportion de chaque catégorie d'âge dans le corpus d'enquêtes (2020-2023)

Davantage que le *changement*, défini comme la rupture d'un ordre établi – on peut convoquer l'image de la rupture de pente, soit le point de la topographie où le système plateau devient un système versant –, les difficultés rencontrées par les cultivateurs et les cultivatrices tiennent davantage aux *variations*, c'est-à-dire à la manière dont l'agrosociosystème doit constamment s'adapter à de nouvelles caractéristiques, requérant une certaine flexibilité collective. Les inquiétudes que mentionnent les enquêté·es tiennent davantage à la dynamique des variations et des imprévisions qu'à la perspective propre du changement. En ce sens, c'est l'instabilité, plus que le changement, qui nourrit les trajectoires paysagères, au prix d'une désorganisation agro-sociale qui engage la question de son adaptation ou de sa résilience. Les temporalités de la pluie et de la disponibilité des individus façonnent les temporalités du travail familial et collectif saisonnier. L'incertitude est une incertitude quotidienne, mais aussi saisonnière : elle se répète aussi bien chaque jour de l'hivernage que d'une saison culturale à l'autre. Les variabilités cumulées sont facteurs d'instabilités, qui ont des effets directs et rétroactifs sur le système. Ainsi, lorsque les cultivateurs et cultivatrices sont découragé·es par les faibles résultats obtenus après des mois d'attente et de travail, ils et elles sont moins enclin·es à réinvestir la même énergie l'année suivante – sauf dans le cas de fortes pluies, ou de perte d'emploi. D'une certaine manière, la variabilité, si elle est insaisissable – et peut donc toujours exprimer une facette positive du phénomène, comme un hivernage long et régulier – imprime aussi les tendances négatives de l'ensemble du système (découragement, abandon, recherches de solutions exogènes, *etc.*). Pour le dire autrement, si la variabilité peut toujours s'exprimer de plusieurs façons, la désorganisation sociale répétée génère plutôt un déclin de l'activité :

> *« Bien sûr que ça peut aussi très bien se passer [l'hivernage]. Mais si ça se passe bien un jour où il n'y a personne, ça ne fera pas nos affaires ! Et s'il pleut mais que personne n'a cultivé, c'est pareil. Et si tout le monde est à l'université, c'est pareil. Et même si on est là à ce moment-là et qu'on travaille bien, on finit par se décourager et on se résigne. » déclare Jean-Pierre D., 62 ans.*

Les rapports individuels au travail agricole sont donc marqués à la fois par la variabilité – de la saison pluviale et des modalités du travail salarié – et par une tendance générale à la déprise. Dans chaque famille, et à chaque saison, les cartes sont rebattues : tout se passe comme si tout pouvait à nouveau advenir. Parallèlement, les enquêté·es observent et commentent le découragement et la baisse générale de participation à l'activité agricole. Une fois encore, les dires des enquêté·es semblent osciller entre des formes de permanences et l'explication de ruptures importantes dont les conséquences sont grandes pour l'agrosociosystème. Les temporalités individuelles et les variations climatiques agissent comme des perturbateurs du système, qui n'imposent aucune trajectoire fixe (et encore moins définitive) : il ressort donc avant tout que les personnes

enquêté·es ignorent exactement quoi faire, dans quels délais, et si elles pourront faire la même chose l'année suivante. Dans ce contexte, deux éléments émergent, qui participent à éclairer cette instabilité fondamentale du système : d'une part, « l'éthique laborieuse » des Diola, qui continue à obliger au travail une partie de la population ; et d'autre part, le nécessaire changement d'échelle temporelle, qui doit permettre de considérer les trajectoires de l'agrosociosystème en dehors de toute pensée de la crise.

3.4 L'éthique laborieuse des Diola : quand le travail oblige

Le 4 août 2021, Faustine E., 72 ans, vient me trouver à Akago, nous devons partir ensemble visiter ses rizières de Lihoulice. Elle me trouve assise à une petite table, à remplir mon carnet.

> Faustine E. *: Ne reste pas assise comme ça, c'est pas bon.*
>
> Pour plaisanter, je me lève, et continue à écrire, debout. Elle rit.
>
> Faustine E. *: Non laisse ça, vient maintenant. Si tu étais Diola tu n'aimerais pas qu'on te voit assise.*
>
> Camille O. *: Qu'est-ce que ça veut dire ?*
>
> Faustine E. *: Ça veut dire qu'il faut travailler ! Tu te reposeras quand tu seras vieille.*
>
> Nous nous entendons bien, et comme je ne comprends pas vraiment ce qu'elle veut dire, je la taquine un peu. Je lui montre la chaise.
>
> Camille O. *: A ton âge, alors, tu peux prendre ma place.*
>
> Faustine E. *: Quoi ? Moi ? [Elle fait mine de s'offusquer] Je ne suis pas assez vieille pour m'asseoir… Au travail !*
>
> Elle pointe la berge avec la rame de sa pirogue.
>
> Faustine E. *: On y va.*

3.4.1 Exister par le travail

Plus tard, lorsque nous marchons dans ses rizières, je lui demande de m'expliquer ce qu'il y a de mauvais à s'asseoir. *S'asseoir* est une image qui veut dire : se reposer, ne rien faire, être oisif. Il ne faut jamais ne rien faire, prétend Faustine.

> *« C'est comme ça, nous les Diola, on travaille, on travaille dur. On n'a que ça. Si quelqu'un te voit assis, il dira aux autres que tu étais assise et on dira quelle paresseuse ! Si tu veux qu'on te respecte, travaille, qu'on te regarde ou qu'on ne te regarde pas. »*

J'en prends bonne note. Je l'expérimenterai quelques jours plus tard, en commençant à m'investir dans le repiquage auprès de quelques femmes parmi les plus proches, qui accepteront de m'apprendre ce geste : elles valoriseront mon travail, ma participation, ma volonté de faire, et non seulement d'observer. L'année suivante en 2022, celles avec qui j'aurais repiqué me donneront des nouvelles de mon riz, de mon travail, me félicitant et me remerciant. L'éthique du travail chez les Diola rencontré·es est un impératif à la fois alimentaire (productif) et social. Le travail oblige, en théorie, et à de rares exceptions près. Le travail est une démonstration sociale de courage. Qu'on se rappelle ce que signifie les mains caleuses des laboureurs : une preuve physique et une occasion de montrer qu'ils sont durs à la tâche. Mais c'est à un autre moment crucial que cette démonstration se joue, au moment des funérailles :

> *« Une anecdote : tu sais quand il y a décès d'une personne âgée. Si c'est une femme, c'est le moment où les femmes se vantent. Tu sais, on prend les engrais [le fumier] avec des paniers de cette hauteur [elle mime], celles qui font bien, qui portent bien, leurs rizières donnent bien, parce qu'elles sont très braves, elles n'ont pas peur de travailler. Elles prennent les paniers, elles se vantent, elles les portent, elles sautent, elles crient. Et les gens vont témoigner "Viens prend ma main. Oui celle-là, elle a toujours du riz de qualité !" et si toi tu ne travailles pas bien, tu es gênée ; tu vas essayer de te vanter et personne ne va te répondre. Tu vas crier, crier et personne ne va te répondre, personne ne va te dire "Viens je te serre la main". C'est honteux. Et du côté des hommes aussi. Si y a un décès d'un homme âgé, ils vont aussi se vanter avec leur kayendo. Si tu es vraiment travailleur, tu cultives bien, tu ne t'absentes pas, les gens voudront te serrer la main. » explique Marylise B., 76 ans.*

Autrement dit, les funérailles sont des moments de célébration collective de l'ardeur au travail de la personne décédée (si c'était le cas) et de toutes les personnes du même sexe. Celles et ceux qui

seront reconnu·es comme de bons cultivateurs seront célébré·es par les autres, qui leur serreront la main et chanteront des louanges. Mais personne ne feindra : celles et ceux qui travaillent mal, ou trop peu, se le feront rappeler devant tout le village assemblé. C'est une véritable humiliation. J'ai eu l'occasion d'assister aux funérailles d'une femme de Djivente en février 2020, et j'avais observé ces moments de hourra sans en comprendre le sens. Marylise B. m'en offre l'explication deux ans plus tard, insistant sur l'importance sociale du travail (fig.79). Elle continue :

> *« Le riz c'est très important. C'est là qu'on qualifie la valeur d'une personne, homme ou femme, jeune fille ou jeune garçon. C'est dans la jeunesse qu'on commence à les juger. Parce que cela va du choix de ton mari ou de ton épouse. Tu es un jeune garçon, si les gens te trouvent déjà paresseux et tu vas demander la main d'une fille, les parents vont te dire de revenir et vont essayer de voir quel genre de jeune tu es, est-ce que tu as beaucoup de rizières, si tu as les qualités ou pas… si tu es un brave garçon qui aime travailler, si tu es gentil, on t'envoie [aux champs] et tu pars… Tu cherches une fille et si tu remplis les qualités, là, ta candidature est acceptée. La fille aussi, si tu es belle, tout, mais qu'on voit que tu es paresseuse, bon, tu vas dire à tes parents que tu aimes cette fille, mais on va te dire " non, si tu la maries, elle ne travaillera pas tes rizières et tu vas mourir de faim avec tes enfants, il ne faut pas y aller ". Mais si tu es une fille brave, courageuse, travailleuse, gentille aussi, ça ira pour toi. Les mamans [les aînées] testent les filles, elles peuvent venir te donner beaucoup de riz à piler, et si tu refuses elles prennent acte. Et si y a enquête, la maman elle va dire " celle-là, elle est paresseuse, je lui ai envoyé mon riz et elle a refusé de le piler ". Mais si tu remplis le maximum de critères, là alors on te demande en mariage. »*

Le travail est donc aussi une qualité recherchée aux moments des mariages. Si Marylise B., qui a 76 ans, évoque peut-être des usages passés quant au mariage, il reste que toutes les personnes enquêtées ont témoigné du fait qu'il était fondamental d'être vu·e comme un·e bon·ne travailleur·euse. Le travail aux rizières fait la valeur d'une personne. Cette éthique du travail a principalement deux conséquences : la première, c'est qu'une partie des personnes les plus âgées continuent à travailler longtemps dans les champs, de façon à entretenir une relation valorisée au groupe social. La seconde, c'est que les mineur·es, c'est-à-dire les personnes qui sont encore dans le giron de l'autorité de leurs parents, sont contraint·es par eux à cultiver au moins jusqu'à leur majorité, ou bien jusqu'à ce qu'ils et elles quittent le village. Les deux principales populations laborieuses des villages sont effectivement les 12-20 ans et les 55-70 ans. Les jeunes commencent rarement avant 12 ans, et, à de rares exceptions près, les personnes de plus de 70 ans ne peuvent plus participer aux travaux des champs.

Figure 79. A Djivente, les femmes assemblées pour les funérailles de l'une des leurs s'apprêtent à mettre en scène leur courage, leur force et leur ardeur au travail (les photographies sont alors interdites), 2020.

3.4.2 Les 12-20 ans que les adultes obligent

Cette catégorie d'âge est la seconde plus importante des deux villages de l'étude. Bien souvent, leur travail complète ou remplace celui des hommes et de femmes plus âgées. Si tous et toutes vont à l'école, la fin de l'année scolaire, dans les premiers jours de juillet, les laissent libres pour participer aux travaux des champs, sous la houlette d'un adulte. Ainsi, Pierre D., 32 ans, réunit-il l'ensemble de ses neveux, ainsi que d'autres jeunes de son quartier, qu'il garde sous son contrôle lors des labours. Il leur enseigne le travail, les complimente et les reprend si besoin.

> *« Les parents me les confient, parce qu'ils veulent que leurs enfants apprennent bien le travail. Comme je suis instituteur, ils me font confiance pour ce qui est de… comment dirais-je, la pédagogie. Ces jeunes-là, ils n'ont pas le choix. Ils doivent apprendre à labourer. Parfois les parents sont un peu malades, ou alors ils travaillent ailleurs et ils me disent, [Pierre], tu les prends avec toi et tu leur montres. Moi j'aime bien faire ça. Mais s'ils ne travaillent pas bien, je ne vais pas me gêner avec eux, je vais leur dire. »*

Les jeunes sont donc contraints par leurs parents à maîtriser les pratiques et les gestes culturaux, et à participer à la production rizicole. Par la transmission du savoir, la continuité des pratiques est partiellement assurée, au moins pendant le temps où les jeunes sont trop jeunes pour s'opposer à leurs parents. En effet, tous ceux que j'ai interrogés affirment que le travail est très dur, et qu'ils préfèreraient largement jouer avec leurs ami·es ou aller se baigner dans le *bolong*. Mais ils estiment aussi qu'il leur faut le faire, que l'apprentissage de la culture fait partie de leur éducation, et qu'ils éprouvent de la fierté à labourer avec leur père, oncle, frère ou grand-père. L'éthique laborieuse est déjà là et certains évoquent même l'idée qu'ils ne seront pris au sérieux par personne si on ne les voit pas dans les champs. Néanmoins, une minorité évoque l'importance d'aider sa famille. Il importe avant tout que le savoir spécifiquement masculin soit enseigné, qu'ils l'apprennent, et qu'ils l'appliquent :

> *« Je dois savoir faire ça, sinon je ne peux pas dire que je suis Diola. Je vais dans les champs chaque année, même si c'est dur. Et si je n'y vais pas ? Je peux quitter le village tout de suite, avant qu'on me chasse, ça sera plus simple (…) » Explique Gaétan B., 15 ans.*

Il en va de même chez les jeunes filles : elles sont nombreuses à aller travailler à reculons, sans réellement envisager de ne pas y aller. Elles n'ont pas la capacité réelle d'opposition à leur mère ou à l'autorité féminine qui les gouvernent. En revanche, celles que j'ai interrogées estiment qu'il leur parait important d'aider leur mère, sœur, tante, *etc.* Elles sont davantage conscientes de la charge de travail qui pèse sur les femmes, surtout les plus âgées, et se sentent obligées d'aider :

> *« Ma mère m'a montré [comment faire], c'est aussi pour que je l'aide. Elle devient de plus en plus lente, et c'est normal. Je pense comme elle, et je me dis que peut-être moi aussi quand je serai vieille, je voudrais que quelqu'un de plus jeune m'aide. » déclare Angélique B., 15 ans.*

3.4.3 Apprendre une discipline et une forme de sociabilité intergénérationnelle

Le point positif souvent évoqué par les plus jeunes, ou par les enquêté·es plus âgé·es que j'ai interrogé·es à propos de leurs souvenirs d'enfance, est que l'apprentissage des pratiques culturales est un moment fédérateur, qui lient celles et ceux qui enseignent et celles et ceux qui apprennent. Malgré la difficulté de la tâche, la pénibilité de la répétition de gestes qui « *tordent le dos* » (Angélique B.), l'apprentissage est aussi le moment de la mise en œuvre d'une forme de

sociabilité et de solidarité par le travail (fig.80). Pour le dire autrement, c'est le moment de l'apprentissage du collectif :

> *« Notre génération, on a commencé à aller repiquer ensemble, on était tellement petites… J'ai tellement aimé. J'étais pressée aussi. On y allait les mercredis je crois. J'étais trop pressée que le mercredi arrive pour y aller ensemble avec les amies, c'était tellement bien. On était petites et on ne savait pas très bien le faire mais les mamans nous encourageaient. Elles venaient nous voir et nous disaient " le mercredi prochain, il faut venir m'aider ". On était tellement fières de nous, alors qu'on ne savait rien faire ! C'est des bons souvenirs entre amies, ça blaguait, ça rigolait de partout. Et aussi les mamans, elles étaient bien avec nous, on pouvait toutes s'entendre. » témoigne Coline M., 26 ans.*

Figure 80. A Djivente, au lieu-dit Katama, les repiqueuses du même quartier concèdent : « C'est difficile » avant de renchérir : « Mais au moins, on est ensemble, et ça nous aide à tenir. » 2021.

Tout comme me l'a expliqué Marylise B., 76 ans, le travail collectif dans les champs peut être un moment de liesse, de légèreté et de partage (fig. 81). C'est précisément le caractère collectif de ce travail qui le rend agréable : il est à la fois commun – tout le monde fait la même chose – et collectif au sens où le système entier (à l'échelle du ménage ou du village) a besoin de chacun et chacune. Comme l'explique Coline M., il y a une forme de fierté à se sentir appartenir à ce

système, à expérimenter son rôle et la nécessité de son travail. Le caractère collectif de la riziculture lui donne un sens :

> *« Je ne peux pas dire que j'aime aller cultiver… Vraiment, je peux trouver d'autres choses à faire. Mais ce que j'aime là-bas [aux champs] c'est qu'on va beaucoup chanter entre nous. Les chansons disent qu'on est fort, que nos familles ont besoin de nous, qu'on a raison d'être là, et non pas assis à attendre (…) » dit Sadio D., 21 ans.*

D'une part, donc, les ainé·es obligent les jeunes à apprendre la riziculture, alors même que, contrairement à leur situation, cette activité n'est plus au centre des préoccupations des jeunes (qui font davantage d'études longues, se forment à des métiers qui les tournent vers des emplois salariés), et, d'autre part, les jeunes s'obligent aussi à participer à un système collectif qui leur donne une place et un rôle social, et les intègrent à des formes de sociabilités intergénérationnelles valorisées. Il ne s'agit pas uniquement d'acquérir ainsi une réputation honorable, mais de trouver, au moins pour un temps, sa place dans un groupe qui est encore régi par les pratiques et les temporalités du travail agricole.

Figure 81. Derrière leur mère qui sème le riz, au lieu-dit Libalaï (Yot), les jeunes chantent en diola : c'est une manière d'encouragement.

Les relations de travail de cette catégorie de la population – ces paysages – s'expriment donc sur le double registre de la contrainte et de l'intégration : les rizières sont des lieux où ils et elles ont la possibilité d'effectuer des gestes qui les intègrent au groupe social, tout en les valorisant. Le

partage de l'identité commune, diola, se situe, en termes géographiques, à l'endroit des rizières, et en termes paysagers, dans la participation au travail collectif.

3.4.4 Le poids de l'éthique du travail chez les aîné·es

La société Diola s'articule, politiquement et culturellement, autour du culte des ancêtres et de l'autorité des anciens. D'un côté, les morts « *qui ne sont pas morts* » comme l'écrit Birago Diop[64], c'est-à-dire les membres décédés de la communauté qui continuent à y exercer des influences, à y régir les comportements et les rythmes ; de l'autre, pour transmettre la volonté des ancêtres aux vivant·es, les anciens, les aînés des villages, qui organisent les modalités du culte des ancêtres. Cette organisation, qu'on pourrait dire « gérontocratique », explique largement la place très importante accordée notamment aux hommes âgés dans les deux villages. En garants de la tradition diola, leur rôle d'exemple est central, tant en matière culturelle, rituelle que sociale. Il me semble tout à fait évident qu'il faut également élargir ce rôle d'exemple à la réalisation des travaux agricoles, dont j'ai déjà expliqué combien ils étaient centraux dans l'organisation et l'identité du groupe. Il n'est pas étonnant donc qu'ils continuent à labourer jusqu'à des âges avancés, très conscients de l'impression qu'ils font sur les plus jeunes :

> *« Si moi je n'y vais pas, comment je vais convaincre les jeunes d'y aller ? Il faut que je leur montre, c'est à ça que servent les vieux. Ce que toi tu ne fais pas, tu ne peux pas demander aux autres de le faire, ou alors tu as vraiment une bonne excuse. On est vieux, on est lents, d'accord. Mais on nous respecte aussi pour ça, parce qu'on a l'expérience, et le droit de dire la bonne marche. » estime François M., 68 ans.*

Précisons autre chose : les hommes âgés sont les tenants d'une autorité spécifique sur les hommes, initiés ou non, car c'est précisément eux qui sont responsables de cette initiation. Ils sont les garants de tout un savoir collectif qui se transmet entre hommes au moment de la cérémonie du *bukut*. Mais l'initiation ne met pas les jeunes sur le même pied d'égalité que les anciens, qui restent des autorités supérieures, jusqu'après leur mort.

[64] *Contes d'Amadou Koumba*, 1947, éd. Présence Africaine

> Le *bukut* est la cérémonie d'initiation des jeunes hommes, appelée aussi « entrée dans le bois ». Les jeunes garçons d'une même classe d'âge, lorsqu'ils ont environ 14-15 ans, sont rassemblés lors d'une grande fête qui signifie la fin de l'enfance. A l'issue de cette cérémonie, ils rentrent dans le bois sacré du village, dans lequel ils vont rester deux mois en continu avec les anciens, qui leur enseignent les « secrets du village ». Une autre cérémonie célèbre ensuite la sortie du bois et leur retour dans leur famille. Cette initiation peut s'accompagner de la circoncision des jeunes hommes dans certains villages.

Qu'en est-il des femmes âgées ? Si leur rôle social est moins central que celui des hommes, elles restent également responsables de certains cultes des ancêtres, et peuvent donc être investies d'une autorité particulière. Il semble néanmoins que ce rôle n'équivaut pas exactement à celui des hommes âgés. Le respect dû aux femmes les plus âgées est lié directement à la maternité :

> *« Les vieilles ici, tu dois les appeler maman, même si aucune n'est ta mère [elle rit]. Elle pourrait être ta mère et c'est ça seulement qui compte. Elle pourrait t'avoir élevée, nourrie, éduquée. Donc si tu en croises une, tu vas dire maman. C'est comme ça. On respecte beaucoup les mamans ici parce que sinon on serait où nous ? Nulle part. Donc tu dois tout faire pour les aider, même si elles font les fières, c'est comme ça. C'est le retour des choses. On dit ça … comment déjà ? [elle réfléchit]. Bon j'ai oublié mais il y a un mot en diola pour dire que chez ta mère, tu es toujours une invitée mais tu dois aussi toujours l'aider à recevoir. » témoigne Honorine M., 36 ans.*

On retrouve ici une distinction entre les formes d'autorités et de rôles sociaux qui a déjà été relevée dans d'autres contextes sociogéographiques (Meillassoux, 1975) : la valeur des femmes tient à leur capacité à produire le groupe (*stricto sensu*, à créer des êtres pour le groupe et à assurer leur survie), quand celle des hommes tient à leur fonction de reproduction sociale (reproduire les conditions sociales d'existence et d'identité du groupe). Dans le groupe diola, en théorie, la charge de la production alimentaire est partagée par les hommes et les femmes. Or, la démographie actuelle des villages indique clairement que la production alimentaire est davantage prise en charge par les femmes – en termes de temps de travail –, ce qui accroit proportionnellement leur dépendance au travail des hommes. Pour le dire autrement, le travail de production alimentaire pèse plus, en travail et en pression, sur les femmes, surtout les plus âgées, qui ont moins la possibilité de trouver d'autres moyens de nourrir le groupe. Si, pour les hommes, participer aux

travaux agricoles est une condition et une conséquence de l'autorité morale, politique et traditionnelle des aîné·es, pour les femmes, il s'agit davantage de répondre à des besoins matériels liés à la subsistance. Pour appartenir à ce complexe socio-culturel fondé sur la production rizicole, les plus jeunes doivent mimer ce que font les plus âgé·es, par respect et par devoir. Dans ce contexte, l'éthique du travail constitue une pression sociale autant pour les jeunes que pour les plus âgées qui ne peuvent que difficilement s'extraire de leur rôle, ou alors au prix de la perte de leur statut. De ce point de vue, c'est rarement l'âge qui compte mais plutôt la capacité physique à réaliser les tâches qui incombent. Toute personne en capacité de les réaliser doit le faire, et le repos n'est accordé qu'aux malades et aux « fous »[65] .

Les paysages qui dominent sont donc ceux des très jeunes et des très âgé·es, deux catégories de la population encore et toujours contraintes par l'éthique du travail, qui imposent de continuer ce que le système a toujours produit : des rizières, du riz, et au milieu, le travail agricole nécessaire. Dans la partie III, j'aurais l'occasion de revenir plus précisément sur ce qui oblige la catégorie intermédiaire (disons les 35-55 ans), et sur son rôle socio-économique spécifique. Pour l'instant, il s'agit de montrer que les modalités de l'absence de cette catégorie de population est un facteur majeur d'instabilité, qui trouve une forme de contre-stabilité dans l'obligation faite aux autres de perpétuer le système. Cette situation est néanmoins loin d'être nouvelle.

3.5 Prendre du recul : la riziculture diola, une longue histoire de soubresauts

Dans les premiers temps de l'enquête, tout s'est passé comme si les personnes enquêtées déploraient des bouleversements relativement récents, imputables à la situation climatique actuelle, d'une part, et aux nouvelles ambitions professionnelles et économiques des plus jeunes. La rupture qui semblait s'offrir à l'observation était une rupture générationnelle, séparant, de façon grossière, les personnes né·es avant et après les années 1990. Séparant, donc, celles et ceux qui, le plus souvent, quittent le village actuellement et celles et ceux qui en sont depuis longtemps déjà des résident·es permanent·es.

[65] Expression utilisée pour caractériser les personnes âgées qui perdent progressivement tout ou partie de leurs facultés mentales.

3.5.1 Une crise actuelle ou une longue dynamique de trajectoires variables ?

Pour compléter les entretiens, qui ne donnent accès qu'à une partie des informations qui m'intéressaient – d'une part parce que la conversation omet nécessairement des thématiques et d'autre part parce qu'elle se focalise sur les informations discursives – j'ai complété l'approche ethnographique par l'étude des parcours de vie, ou biographies. La discussion est très peu dirigée, si ce n'est pour faire comprendre à la personne qu'il importe qu'elle relate les grandes phases de sa vie. Des questions de relance sont prévues, qui restent sensibles à ne pas forcer la parole des enquêté·es lorsque certains sujets préfèrent manifestement être tus. Contrairement à ce que l'on pourrait postuler, les personnes enquêtées ont été très promptes à se livrer à cet exercice biographique et elles l'ont souvent fait avec un plaisir non dissimulé. Des personnes de tout âge ont été sélectionnées parmi celles avec laquelle j'avais le plus d'affinités – ce qui constitue un biais fondamental mais difficilement dépassable. Les résultats de l'enquête sur les parcours de vie est au cœur de la partie III. Dans un premier temps, contentons-nous de remarquer que cette enquête met le doigt sur un phénomène essentiel : contre l'idée d'une crise subactuelle, marquée par les effets locaux des changements agroécologiques et les bouleversements socio-économiques d'un monde rural en pleine mutation, la riziculture diola a connu une longue histoire de soubresauts, et les trajectoires paysagères actuelles ne font, peut-être, que rejouer des dynamiques agro-sociales bien ancrées. Deux éléments principaux, issus de l'analyse des récits biographiques, tendent en effet à indiquer que les secousses que vit la paysannerie diola ne sont pas les premières. D'abord parce que, depuis longtemps déjà, le travail agricole occupe une place très variable au cours de la vie de chaque individu et ensuite parce que le temps court de l'enquête ethnographique – et le pas de temps resserré de l'analyse des images aériennes – peut masquer les temporalités longues de l'agrosociosystème.

3.5.2 Le travail agricole occupe une place variable au cours de la vie des individus

Régulièrement, au cours de l'enquête, les personnes enquêtées ont mentionné le déficit de la main-d'œuvre jeune comme l'un des aspects saillants des bouleversements actuels au sein du groupe. Profitant, peut-être, de mon oreille attentive, les personnes les plus âgées se sont souvent plaint de l'absence des jeunes, de leurs imprévisibles retours, du caractère souvent définitif de leur départ, *etc.* Tant et si bien que j'ai cru, un temps, que les jeunes personnes du village qui migraient actuellement étaient à l'origine de ces pratiques et que les effets socio-économiques de leurs départs étaient, eux aussi, récents.

Un jour de juillet 2021, je suis assise sous le grand manguier qui trône dans la cour de Marie-Hélène D., 64 ans. Il fait très chaud, et je ne réussis plus à mener l'entretien dans sa cuisine enfumée. Elle suggère que nous nous installions dehors. Marie-Hélène m'a déjà raconté ses souvenirs d'enfance, ses relations avec ses parents, ses nombreux frères et sœurs, les « bancs » (l'école) qu'elle a « faits » sans beaucoup d'enthousiasme mais avec quelques réussites, la construction de sa maison ici, avec « *du vrai ciment, pas du banco, comme c'était avant* », et tant d'autres choses. Notre conversation glisse à nouveau vers l'absence de la pluie, la difficulté de cultiver, et l'absence des jeunes hommes et jeunes filles au village :

> Marie-Hélène D. : *Maintenant rien n'est plus comme avant. Toi tu ne peux pas comprendre ça parce que tu n'as pas connu avant. Maintenant les jeunes ne viennent plus nous aider. Et peu importe si on prie fort ou pas. Moi j'ai mon fils qui est là, celui que tu as vu l'autre jour, mais c'est le seul ! Les autres sont à Dakar, ils ne vont pas rentrer. Ils ne rentreront plus. Donc ils n'aident pas leur papa. Et les filles j'en ai qu'une, donc quand elle partira, je n'aurai qu'à prier que les filles des voisines ne seront pas parties aussi. Plus personne ne veut rester au village… [elle soupire] Avant, on ne partait pas comme ça.*
>
> Camille O. : *Toi tu n'as jamais quitté le village ?*
>
> Marie-Hélène D. : *Si bien sûr. Je suis partie quand j'avais dix-sept ans.*
>
> Camille O. : *Et tu es partie longtemps comme ça ? Pour aller où ?*
>
> Marie-Hélène D. : *Mais à Dakar bien sûr, c'est là qu'il y a du travail. Donc je suis restée là-bas un peu longtemps quand même. Peut-être bien huit ans. Attends je compte. Je me suis mariée à Dakar, et puis quand j'étais enceinte je suis revenue et on a fait le mariage diola.*
>
> Camille O. : *Donc Pierre [son mari], il était aussi à Dakar ?*
>
> Marie-Hélène D. : *Oui, il était là-bas à ce moment-là. Après on est rentré ensemble et on a construit la maison, comme je te disais, parce qu'on avait l'argent de Dakar. Mais on voulait rentrer, vivre au village. Avoir des enfants à Dakar, c'est trop, trop compliqué.*
>
> Camille O. : *Tu faisais quoi à Dakar ?*
>
> Marie-Hélène D. : *Oh des ménages. Chez des gens riches. Pierre il allait sur les bateaux de pêche et il vendait le poisson. On a bien duré là-bas.*

Camille O. : *Et quand tu étais là-bas, tu revenais au village à l'hivernage ?*

Marie-Hélène D. : *Bon ça je ne me souviens plus. Je pense que je revenais si j'avais l'argent [pour le transport], pour aider ma mère…*

Marie-Hélène est partie à Dakar de 1974 à 1982, pour être employée comme ménagère chez de riches dakarois. Elle y connait déjà Pierre, qui est aussi originaire d'Edioungou, et qui est pêcheur. Il est légèrement plus âgé qu'elle à ce moment-là. Après leur exil urbain, ils rentrent se marier au village, selon la tradition diola, et commencent à cultiver ensemble les champs que Pierre reçoit alors en héritage de son père. Je demande à Marie-Hélène où était ses parents à elle, à ce moment-là :

« Ils étaient ici, ils étaient déjà un peu vieux parce que je suis la dernière de la fratrie, donc ils étaient là, tous les deux, au village. »

Je me demande qui, alors, aidait ces personnes-là à cultiver leurs parcelles. Cette fois-ci je n'ai pas le temps de poser la question à Marie-Hélène, mais je postule qu'elle n'est pas la seule à avoir connu la migration de jeunesse. Si ce phénomène n'est pas nouveau, qu'est-ce qui, dans ces modalités actuelles, change ? Et pourquoi le départ des jeunes est-il considéré comme davantage problématique aujourd'hui ?

La suite de l'enquête biographique m'a permis d'établir les statistiques suivantes (fig.82), qui montrent combien, dans les parcours de vie des femmes, les migrations de jeunesse sont fréquentes et couvrent des périodes importantes, souvent de la sortie de l'adolescence jusqu'au mariage (tardif, chez les Diola) ou à l'arrivée du premier enfant.

n°	âge	migration de jeunesse	profession	lieu	durée (années)	période d'absence	retour à l'hivernage pour travailler (toujours, jamais, parfois)
1	64	oui	ménagère	Dakar	8	1974-1982	parfois
2	64	non					
3	70	oui	ménagère	Richard-Toll	5	1970-1975	toujours
4	76	oui	garde-d'enfant	Dakar / Lyon	10	1968-1978	parfois
5	55	non					
6	36	oui	cuisinière	Dakar	6	2005-2011	jamais
7	30	oui	ménagère	Dakar	3*	2018-2021*	parfois
8	40	oui	ménagère	Dakar	11	2009-2020	jamais
9	61	oui	potière	Dakar / Maroc	25	1989-2014	jamais
10	32	oui	institutrice	Ziguinchor	3*	2019-2022*	toujours
11	26	oui	étudiante	Saint-Louis	5*	2017-2022*	parfois

n°	âge	migration de jeunesse	profession	lieu	durée (années)	période d'absence	retour à l'hivernage pour travailler (toujours, jamais, parfois)
1	71	oui	instituteur	Affiniam / Ziguinchor / Bignona	35	1975-2010	toujours
2	32	oui	cuisinier	Dakar / Cap-Skirring	10*	2012-2022*	parfois
3	64	oui	jardinier	Bignona	20	1976-1996	toujours
4	50	oui	menuisier	Ziguinchor	5	1980-1985	parfois
5	32	oui	instituteur	Ziguinchor / Vélingara	5*	2017-2022*	toujours
6	21	oui	étudiant	Dakar	2*	2020-2022*	parfois
7	68	oui	pêcheur	Dakar	6	1976-1982	parfois
8	62	oui	instituteur	Dakar	28	1975-2003	jamais
9	56	non					

*Figure 82. Migrations de jeunesse mentionnées dans les enquêtes biographiques réalisées auprès de onze femmes et neuf hommes (2021-2022). * = la migration est toujours en cours.*

La très grande majorité des personnes interrogées étaient donc absentes de leur village dans leur jeunesse, et la majorité n'y revenait pas ou pas toujours à l'hivernage, pour aider aux travaux rizicoles. La migration de jeunesse est une pratique individuelle et collective qui n'est donc pas récente, de même que l'imprévisibilité des retours. Il y a donc une correspondance notoire entre ce que les enquêté·es déplorent (le départ des jeunes) et la réalité passée de leur propre parcours de vie, qui peut être interprétée comme un paradoxe : les personnes ne déplorent pas un fait nouveau, mais la répétition d'une pratique qui s'expriment de longue date. De ce fait, le travail agricole occupe une place variable au cours de la vie : durant le temps de la migration de jeunesse,

certain·es continuent à y participer quand d'autres rompent avec cette activité, pour la retrouver plus tard, lors du retour au village. Dans cette échantillon de vingt personnes, un seul homme et une seule femme sont aujourd'hui rentré·es au village et ne pratiquent plus la riziculture. Le retour définitif au village équivaut donc encore, dans la majorité des cas, à une reprise des activités rizicoles.

3.5.3 L'échelle des enquêtes ethnographiques omet-elle le temps long ?

L'enquête ethnographique, en tant que fenêtre ouverte, ponctuellement, sur le quotidien des personnes et des phénomènes, peut aisément participer à masquer d'une part le passé, en tant que thématique d'enquête, et d'autre part, le temps moyen ou long des phénomènes observés. J'ai essayé de parer la première difficulté en interrogeant les personnes sur leurs souvenirs, leur enfance, et leur passé de façon générale, mais j'ai aussi parfois, failli passer à côté d'une dimension fondamentale en prenant pour un fait actuel l'expression d'un discours qui m'était proposé au présent. Pour le dire autrement, j'ai failli confondre le temps du discours et la temporalité du phénomène. Ainsi, lorsqu'une personne dit : *« Les jeunes ne rentrent plus, ils ne nous aident plus à travailler* », elle peut aussi dire, en même temps – mais souvent dans un autre contexte, au sein d'une autre discussion – « *Moi non plus je ne rentrais pas pour aider mes parents, et je suis au village de façon permanente depuis seulement x années* ». L'intérêt de l'enquête biographique est donc principalement de remettre les dires des enquêté·es dans le contexte du temps long de leur existence, pour s'affranchir du caractère ponctuel et présent de la discussion. L'utilisation du présent, qui peut être investi d'une fonction de vérité générale, est constamment à remettre en perspective, à l'aune des parcours individuels passés. Chaque catégorie de la population (les résident·es permanent·es, les jeunes, les femmes, les salarié·es, *etc.*) a tendance à porter un discours collectif qui complètent ou s'opposent à celui d'une autre catégorie. Les analyses biographiques permettent de remettre ses discours dans leurs contextes et de redonner toute la place à l'étude des temporalités des parcours de vie. Les individus tiennent des discours différents à chaque moment de leur vie, de même qu'ils n'accordent pas continuellement la même importance à la riziculture, et que leur implication individuelle oscille.

De ce fait, peuvent émerger explications, paradoxes et tensions, dont l'étude se relève fascinante. Entre les « *façons de dire et les façons de faire* » (Verdier, 1979), il peut donc exister des correspondances et des ruptures. Celles que j'ai observées au cours de l'enquête biographique ont été fondamentales dans la compréhension générale des trajectoires paysagères individuelles et collectives.

4. Dire et faire, deux régimes d'actions paradoxaux, mais pas incompatibles

Avec l'habitude, le retour régulier sur le terrain, avec chaque coup frappé à la porte d'untel ou d'unetelle, les relations se tissent et se densifient, les enquêtes et les observations sont plus informées, plus subtiles. Mes questions gagnent en efficacité, comme ma capacité d'écoute. L'amitié délie parfois les langues et les dires des personnes évoluent. Je suscite de nouvelles informations, parfois des confessions. En même temps, ma qualité d'étrangère aux villages se renforce, paradoxalement. Certaines personnes me disent plus de choses, plus intimes, plus authentiques (je le fais aussi), et d'autres semblent, au contraire, en tout cas je le postule, vouloir comprendre *ce que je veux entendre*. Cette partie sera aussi l'occasion d'une ethnographie réflexive, qui remet au cœur des échanges ma posture de chercheuse et d'étrangère (au village, au monde agricole, aux pratiques sociales et culturelles locales). Des enjeux de *réception* des dires et des faires émergent des problématiques méthodologiques et analytiques centrales. L'occasion s'offre de me demander *pourquoi* les enquêté·es disent et font ce qu'ils font, quand ils le font *devant moi.*

4.1 Dire sans faire : penser ou rêver la continuité d'un système hors de soi

Il m'est souvent apparu que, lorsque que je leur posais certaines questions, les enquêté·es proposaient d'abord une réponse générale – au sens de commune, collective – et qu'il me fallait insister légèrement pour qu'ils et développent leurs points de vue individuels. Cette attitude de prudence vis-à-vis de moi peut aussi être interprétée comme une incompréhension initiale, ou comme une forme de pudeur. Avec le recul, je conçois que c'est aussi le signe d'un rapport singulier que les individus entretiennent avec le collectif. Bien souvent, il s'agit pour les enquêté·es d'énoncer ce qu'est le système ou ce qu'il adviendra, sans s'inclure dedans. Autrement dit, on peut penser la continuité ou le changement indépendamment de la façon dont on choisit, soi-même de s'inscrire dans la continuité ou la rupture.

4.1.1 Faire de temps en temps : s'extraire du poids de la tradition ?

A la question « *Avez-vous l'intention de cultiver cette année / de continuer à cultiver longtemps / d'arrêter de cultiver »,* les réponses sont loin d'être fermes, ce qui ne doit pas surprendre : on a dit déjà les difficultés rencontrées, l'instabilité et l'imprévisibilité des conditions

pluviométriques et de la présence des travailleurs et travailleuses. Il en ressort que certaines personnes choisissent volontairement de moins travailler, pour pouvoir organiser leur temps autour d'autres activités. Davantage que le résultat de pressions extérieures, il s'agit plutôt là de choix individuels, qui s'expliquent par la volonté de s'extraire d'un système jugé trop figé, trop contraignant, au profit d'un rapport plus souple à l'agrosociosystème et au travail agricole.

En juin 2022, je me rends à Oussouye en taxi. Je discute avec le chauffeur, un homme originaire de Djivente, qui doit avoir environ 35 ans.

> Kayendoman *: Salut, je m'appelle Kayendoman et toi ?*
>
> Camille O. *: Camille, enfin ici, on dit Eyunolé. Ah bon ? Mais tu ne cultives pas pourtant, on dirait.*
>
> Kayendoman *: Ah Eyunolé c'est un bon prénom pour les étrangères… Oui c'est vrai je cultive pas, comme tu vois, mais c'est le nom que m'a donné mon grand-père, quand j'étais petit. On allait cultiver ensemble, et il me disait que j'étais un vrai kayendo-man. Donc voilà. Peut-être que je devrais changer pour Taximan [il rit].*
>
> Camille O. *Et ça t'arrive des fois de retourner à tes champs ?*
>
> Kayendoman *: Oui. Enfin des fois. Mais c'est pas souvent. Moi je n'ai pas trop envie de faire ça, tu vois. Les jeunes Diola, ils n'aiment pas trop entendre la pluie arriver, ils savent que ça sera beaucoup de travail ! La pluie les fait fuir [il rit] Des fois j'y vais, des fois non. Ça dépend de mon humeur. Je ne me prends plus la tête avec ça.*

Comme d'autres hommes âgés de 20 à 40 ans que j'ai pu rencontrer, Kayendoman (Moktar, de son vrai nom) entretient un rapport distant et fluctuant aux travaux agricoles, acceptant bien volontiers que cette activité n'est pas au centre de ses préoccupations, mais qu'il n'a pas totalement perdu le lien avec elle non plus.

> Camille O. *: Ça ne t'intéresse plus vraiment ?*
>
> Kayendoman *: Non, ça m'intéresse. C'est pas ça. C'est juste que… comment dire, les Diola, surtout les anciens là, ils sont très têtus avec les champs. Il ne faut pas rigoler. Moi j'ai pas envie de rigoler, mais je ne veux pas non plus faire comme eux, ça et seulement ça.*

Une partie de la population ne se sent pas obligée par le travail comme on a dit que pouvaient l'être les plus jeunes et les plus anciens. S'extraire d'un système très contraignant s'exprime donc

aussi par une participation moins systématique, plus lâche, aux tâches agricoles. Quitte à en garder le souvenir heureux, et un surnom, comme un héritage qu'on conserve sans l'investir.

> Camille O. *: C'est à cause des difficultés à cultiver que tu préfères faire taxi ?*
>
> Kayendoman *: Non, taxi je le fais parce que j'aime bien, ça m'apporte une grande liberté. J'ai un peu d'argent et je ne rends pas de compte. C'est ma voiture. Tu sais les difficultés de la culture… Bon. Ça va, ça vient, c'est comme ça toujours. Y a toujours des difficultés et des solutions. C'est pas tellement ça. Moi j'ai juste envie d'être un peu plus libre, un peu plus tranquille.*

Moktar s'est-il présenté à moi ainsi parce que j'étais une étrangère, conscient d'une forme de folklore autour de la riziculture diola, qui pourrait m'attirer ? Je ne crois pas, je ne lui avais pas dit que je travaillais sur la riziculture et il semblait que Kayendoman, était son identité usuelle. Il s'arrange ainsi avec les normes sociales attendues (qu'il cultive, puisqu'il est un homme en âge de le faire) à travers de nouvelles temporalités de relation au travail agricole, qui lui sont propres. Il fait valoir là une forme de liberté prise vis-à-vis de la tradition, culturale et culturelle, tout en réaffirmant le lien essentiel qui l'unit à cette activité, qu'il garde dans son surnom. Faire moins, c'est toujours continuer à faire et se penser comme un acteur du système – selon des modalités et des temporalités nouvelles (*infra*).

4.1.2 Faire perdurer le système dans le discours mais pas dans la pratique

Chez la majorité des 20-35 ans, cette volonté de s'extraire du poids de la tradition est au centre des discours d'anticipation sur la riziculture diola. D'une part, les personnes enquêtées estiment que la riziculture diola perdurera nécessairement, car il en a toujours été ainsi, et d'autres parts, elles assument que, s'en détachant, elles ne seront pas les acteurs de la continuation de ce système. Le système perdure dans les discours, mais pas dans les pratiques futures des concerné·es (fig.83) :

> *« Je ne ferai plus ce travail-là quand je me marierai (…) on va m'insulter mais je ne le ferai pas, c'est très difficile. Le repiquage ça ne me fait rien mais la récolte ? Tu es toute la journée sous le soleil et combien d'heures encore ? (…) je ne veux pas y aller ! »*

Félicie M., 30 ans, vit de ménages à Dakar. Elle est rentrée tous les hivernages au village, entre 2012 et 2021, pour procéder au repiquage avec sa mère et ses jeunes sœurs. En 2022, pour la

première fois, elle n'est pas rentrée. Nous avons discuté par téléphone en juillet 2022 lorsque j'étais en visite chez sa famille :

> *« C'est fini pour moi, ma vie est à Dakar maintenant. Je ne vais pas rentrer, mais j'aurais été heureuse de te voir ! (…) c'est pas grave tu sais, les autres vont faire le travail à ma place maintenant ! »*

Figure 83. A Edioungou, au lieu-dit Hontam, Félicie assure : « Aider la vieille, avec la cuisine, ça ne me dérange pas, mais elle ne me verra plus aux champs. », 2020.

Félicie estime par ailleurs que la riziculture diola a devant elle un long avenir, même si elle concède qu'il y a de moins en moins de cultivateurs et cultivatrices, comme Sadio D., 21 ans :

> Sadio M. *: Il y a moins de cultivateurs maintenant à cause de l'urbanisation. Les gens travaillent, car la culture n'apporte plus rien. Il vaut mieux arrêter. Moi j'arrêterai aussi. Je serai derrière un bureau et quand j'aurais besoin de faire du sport, je ferai du foot !*
>
> Camille O. *: Et si tout le monde arrête, comme tu le dis ?*
>
> Sadio M. *: Ah non tout le monde va pas arrêter, moi je pense que malgré ça, ça va continuer c'est sûr. Mais beaucoup vont arrêter.*

Les jeunes adultes sont nombreux à exprimer le désir d'autre chose, et à formuler un besoin de rupture avec la vie rurale et agricole de leurs parents : les difficultés à organiser le travail collectif, le déficit pluviométrique et les récoltes moindres sont autant d'arguments qu'ils opposent pour expliquer leurs décisions individuelles. C'est la catégorie de la population qui, n'étant plus dans le giron de l'autorité des parents (au sens large), s'extrait le plus facilement du poids de la tradition et des normes collectives entretenues par les anciens. Pour autant, ces personnes n'envisagent pas nécessairement que leurs décisions individuelles pèsent d'une quelconque manière sur l'intégralité du groupe social : d'autres personnes substitueront aux tâches agricoles (les très jeunes et les plus vieilles), pour garantir la continuer du travail cultural et culturel. Était-ce déjà ainsi que les choses se passaient et que les choix individuels étaient justifiés par le passé ? On peut en douter, car les enquêtes axées sur les différences de pratiques migratoires ont mis en lumière deux éléments essentiels à la compréhension des représentations des dynamiques migratoires. D'une part, si la migration de jeunesse est une pratique individuelle et familiale de longue date, le retour au village de la personne au moment de son mariage ou du premier enfant devient impératif. D'autre part, il apparait que les incertitudes quant aux capacités collectives de continuer à cultiver sont relativement récentes et datent des années 1990.

Ainsi, les pratiques migratoires collectives et familiales sont amplifiées et se transforment, oblitérant partiellement les possibilités de mener à bien la riziculture et, concomitamment, les discours du changement infusent dans le groupe, qui se partagent entre pensée de la nécessaire et historique continuité et doutes relatifs quant à celle-ci. Pour autant, les pratiques semblent évoluer plus vite que les discours : les jeunes adultes sont davantage enclin·es à assumer leur non-participation aux travaux agricoles qu'à assumer les effets éventuels de celle-ci sur le groupe à long terme.

4.1.3 Complexité des rapports au groupe social

Il ressort des enquêtes que les jeunes adultes se savent et se disent à un tournant dans leur parcours de vie, qui leur donne le choix (proportionnellement à leur capital scolaire, économique, mobilitaire, *etc*.) entre participer aux travaux agricoles au même titre que les enfants, obligés par les parents, ou migrer temporairement ou définitivement, comme leurs parents l'ont fait, alors même que ceux-ci vont essayer de les en empêcher (*infra*). Certain·es évoquent la difficulté de cette position, tout en la considérant comme naturelle, c'est-à-dire comme un moment formateur nécessaire :

> *« C'est normal que les enfants partent, à un moment. Tu aimes tes parents, bien sûr, mais tu ne peux pas toujours être auprès d'eux. Tu les laisses avec les plus jeunes, et tu les laisses entre vieux. Tu auras le temps après de te reposer les questions. Mais si je n'essaie pas maintenant de partir un peu, je ne vais jamais le faire ! » explique Irène M., 24 ans.*

Ce moment de prise de liberté vis-à-vis de la famille et du village peut ainsi s'exprimer selon plusieurs registres : prendre son envol, gagner sa vie, faire ses propres expériences, devenir indépendant, *etc*., soit des réflexions quasi universelles sur le passage de l'enfance à l'âge adulte. En revanche, certaines réflexions s'expriment sur un autre registre, plus culturel :

> *« Les jeunes maintenant, comme nous, ils veulent pas penser Diola. Bien sûr ils sont fiers d'être Diola, mais ils veulent pas toujours penser diola. C'est difficile, c'est beaucoup de sacrifices, toujours le travail. C'est pour s'amuser qu'on dit ça, c'est parce que … bon le monde change et nous aussi. » explique Baptiste B., 33 ans.*

Les jeunes adultes veulent aussi prendre leur distance vis-à-vis d'une identité culturelle et sociale assenée, composée d'un lourd corpus de traditions, de guérillas, de résistance et de labeur. D'ailleurs, la plupart d'entre eux entreprennent des migrations vers Dakar, ou vers le Nord du pays. Ils y parlent wolof, et ont des pratiques de jeunes urbain·es : ils font la fête, portent des vêtements occidentaux, *etc*., ce qui est parfois un sujet de crispation chez leurs parents, comme j'ai pu en être témoin. Sans rompre parfaitement avec leur identité socio-culturelle, les jeunes adultes expriment quasiment à l'unanimité vouloir découvrir d'autres espaces, d'autres activités économiques, d'autres pratiques quotidiennes, qui s'opposent temporairement au moins, avec la vie paysanne diola. Se faisant, il incombe aux autres catégories de populations de substituer l'absence des jeunes adultes, par obligation ou par volonté de reproduire l'héritage.

A l'inverse de celles et ceux qui prennent leurs distances – dans les pratiques plus que dans les discours – avec la riziculture, d'autres personnes l'incarnent avec une vigueur particulière : leurs pratiques illustrent combien elles s'y attachent, dans une optique conservatrice. Ce jeu de vases communiquant entre détachement des jeunes et attachement des aîné·es se traduit dans des termes paysagers. Les temporalités de la migration rompent avec les espaces et les pratiques du travail agricole, pour celles et ceux qui y accèdent. Plus intéressant encore : dans le parcours de vie, le début de l'âge adulte est une phase de tension difficilement résolue entre participation à une trajectoire paysagère historique, à laquelle les enfants sont contraints et dont les aîné·es sont les garant·es, et appel de la rupture vis-à-vis de celle-ci. Cette tension est quasiment chorégraphiée : les aîné·es l'exacerbent pour signifier l'angoisse de perdre définitivement la main-d'œuvre dont ils et elles ont besoin, sans admettre spontanément qu'ils sont également passés par là. Il existe

un déficit de confiance réel envers les jeunes adultes, que les aîné·es ne parviennent plus à garder sous leur contrôle. Ce déficit de confiance s'exprime en des termes qui n'ont parfois plus rien à voir avec les activités agricoles :

> *« Tu sais les jeunes aujourd'hui ils sont différents, ils font toujours les soirées. Dès qu'ils ont fini de téter, ils partent (rires). Avant, si on te voyait là-bas, on te tapait, et ta maman ne disait rien. Maintenant si tu tapes un enfant, la maman elle va directement à la gendarmerie. Ça a beaucoup changé le village. Si tu as douze ans, tu as déjà un bébé. Avant c'était à vingt ans. Ou après que tu te sois mariée. Des fois tu vois des jeunes filles, tu penses que c'est leur maman qui leur a donné le bébé, mais tu restes un peu à côté et tu vois qu'elles enlèvent le vêtement pour donner le sein. » Explique Anne E., 62 ans.*

Continuons à explorer ce lien organique – et parfois contradictoire – entre *dire* et *faire*, à travers le prisme du genre et de l'âge.

4.2 Incarner ou dépasser le genre des travaux agricoles, facteur de continuité réelle ou supposée

L'un des éléments structurants de l'activité rizicole est la répartition genrée des tâches. Cette répartition, censée garantir la participation de tous et toutes et favoriser des liens d'interdépendance mutuelle positive entre ménages et familles élargies, est aujourd'hui davantage un facteur de déstabilisation, dans un contexte général de déficit en main-d'œuvre masculine. L'interdépendance devient parfaitement négative, faisant peser sur les femmes – et notamment les plus âgées – le poids de la recherche de solutions adaptatives (*supra*). Il apparait également que, dans ce contexte, des arrangements avec le genre des travaux agricoles sont possibles. Une fois de plus, entre ce qui est dit, et ce qui est fait, il y a parfois des écarts témoignant des possibilités d'arrangements individuels et familiaux, d'appropriation et de réorganisation du travail. Dans une certaine mesure en tout cas.

4.2.1 Arrangements avec le genre des travaux agricoles : faire perdurer le travail en fonction de la main-d'œuvre disponible

Commençons avec une observation, qui n'a rien d'une anecdote.

Le 3 août 2021, j'ai rendez-vous avec Fabienne S., 64 ans, dans ses rizières de Kagonok (Djivente). Je la repère de loin car elle est entourée d'un groupe de très jeunes personnes, qui sont ses huit petit-enfants. Tous ces garçons ont entre 10 et 14 ans. Son mari est également présent, François M., 68 ans. Celui-ci a eu des graves problèmes de santé les deux années précédentes, et s'en remet difficilement. Il est physiquement diminué, et malgré sa volonté au travail, il est évident que la tâche des labours est trop pénible pour lui. Il doit pourtant transmettre, c'est l'objet de cette journée en famille aux champs. Fabienne s'avance vers moi et me salue, et très vite, justifie sa présence *:*

> « *Je suis venue les surveiller les garçons, parce qu'ils sont trop têtus, je ne peux pas les laisser seuls avec leur grand-père.* »

Elle gère d'une main de fer son équipée, tandis que François travaille lentement, mais automatiquement, le regard dans le vague. Les insultes (« *imbécile* ! ») fusent lorsqu'elle inspecte le travail des enfants. Chacun a un *kayendo* à sa taille, ou presque, et tous peinent à retourner la terre *:*

> *« Ils n'ont pas la bonne technique, ils ne regardent pas bien le vieux. »*

Le ballet dure quelques dizaines de minutes, et Fabienne s'impatiente. Elle peste en diola. Elle finit par les faire mettre en ligne sur la digue qui borde la rizière. Seul François continue à travailler, en silence. Elle prend le plus grand des *kayendo* et commence à labourer. En quatre minutes, la moitié de la parcelle est faite. Les enfants s'impatientent. Elle les fait taire, elle dit « *Efite* » (« *arrêtez ça* ») d'un air menaçant. Elle termine le travail, très énervée *:*

> *« C'est ça que je veux qu'ils fassent, c'est pas du tout compliqué ! Une vieille comme moi peut le faire, donc eux aussi ! »*

Les enfants sont dirigés vers la parcelle d'à côté pour appliquer les consignes. J'en profite pour demander à Fabienne :

> Camille O. *: Toi tu sais labourer alors ? Je croyais que les femmes ne faisaient jamais ça.*
>
> Fabienne S. *: Bien sûr, avant, on ne faisait jamais ça. Jamais je n'ai vu ma mère faire ça. Mais moi si je ne le fais pas, eh ! Tu vois ? Rien ne sera fait. J'ai regardé mon mari faire et j'ai appris. Maintenant je montre aux gosses sinon ils ne font rien. Camille je te dis, si tu as des filles, ta vie se passera bien, mais si tu as des garçons, aujourd'hui, tu dois tout faire toi-même !*

De l'avis de tous et toutes, dans les entretiens que j'avais menés auparavant, il est clair que les labours ne sont pas le travail des femmes. Fabienne n'est pas censé les faire, mais elle a montré en quelques minutes qu'elle pouvait aisément s'en charger. Il m'importe de savoir si c'est une exception en lien avec sa situation familiale (de jeunes garçons turbulents à gérer, un mari amoindri physiquement, la personnalité stricte de Fabienne, *etc.*). J'observerai d'autres femmes de son âge enseigner les labours à des jeunes garçons (mais jamais les réaliser intégralement elles-mêmes) et certaines débroussailler les rizières, qui est normalement la première tâche masculine avant les labours[66] . Ainsi, Carole D., 40 ans, explique :

> *« Je vais partir à Katama nettoyer un peu les rizières. Je prends la machette et je coupe l'herbe. Comme ça c'est prêt pour qu'Albert [son frère] vienne. Il va dire qu'il n'a pas le temps de tout faire, donc je fais ça pour lui. Mais c'est pas tout le monde qui fait ça. On dit que c'est les hommes, normalement. »*

A l'inverse, les jeunes enfants et adolescents qui labourent les pépinières et les rizières sont aussi souvent en charge des semis, qu'ils réalisent dans la foulée de leurs propres travaux, mais qui sont normalement la tâche des femmes. Ainsi, Sadio D., 21 ans et son cousin Antoine D., 20 ans, sèment pour leur tante juste après avoir retourné les parcelles :

> *« On fait ça aussi pour que la tante n'ait pas besoin de revenir ici après nous. Elle garde les enfants et elle prépare à manger donc elle doit tout surveiller à la maison. Elle a dit de prendre le grain et de secouer comme ça [il montre comment semer à la volée] et nous on a juste besoin de faire comme elle dit. »*

Il n'est pas rare que les jeunes laboureurs procèdent aux semis, pour libérer du temps aux femmes de leur famille. Certains refusent néanmoins de le faire, notamment les hommes plus âgés, prétextant que « *ce n'est pas leur travail* » et qu'ils ont déjà fait leur part. L'obligation d'arrangement, de souplesse vis-à-vis des normes genrées s'impose donc prioritairement aux femmes (qui doivent de plus en plus savoir manier le *kayendo* en l'absence des hommes physiquement aptes) et aux jeunes (qui sont contraints d'assurer une partie du travail agricole des femmes quand celles-ci sont occupées aux travaux domestiques (fig.84).

Si ces arrangements avec le genre des tâches agricoles sont de plus en plus fréquents, c'est parce que le déficit de main-d'œuvre fragilise le système du travail familial et collectif dans son ensemble. Les femmes sont contraintes d'assumer davantage de tâches domestiques (garder et éduquer leurs petits-enfants quand les parents migrent, notamment, en plus de travaux d'entretien

[66] Cette tâche est un préalable, réalisée le même jour que les labours. A la machette, les hommes commencent par couper les herbes ou les pailles de riz de l'année précédente, pour faciliter le passage du *kayendo*.

du foyer et de la cuisine quotidienne), mais également davantage de tâches agricoles (débroussaillage et apprentissage des labours parfois, quand les hommes adultes sont inaptes), ce qui les oblige à déléguer partiellement des tâches féminines aux plus jeunes. Elles ne délèguent que les tâches considérées comme faciles : semer et récolter, non sans aigreur *:*

> Marie-Hélène D. *: Les jeunes moi je leur dis, vous habitez chez moi, je vous nourris, je fais votre linge et je lave les bols [je fais la vaisselle], donc vous allez faire quelque chose pour moi aussi. Vous allez semer. Ou bien vous allez m'aider à récolter en décembre, quand ce sera les vacances de Noël. Parce que leurs parents, je ne peux pas les forcer à revenir pour m'aider. Et le vieux [son mari] non plus. Je ne peux pas le forcer à être en bonne santé et je ne pourrais pas le forcer à m'aider. Les hommes ils sont comme ça, ils s'assoient à l'ombre des manguiers et ils attendent. On dirait qu'ils croient que le riz va pleuvoir ! [Elle soupire] Mais le riz c'est moi seule qui l'ai cultivé dans les champs, à mon âge, avec ma petite-fille de trois ans sur le dos. Le vieux il était où ? Au vin de palme !*
>
> Camille O. *: Mais moi j'entends partout que les vieux travaillent beaucoup.*
>
> Marie-Hélène D. *: Bien sûr qu'ils travaillent. Mais toujours moins que nous [les femmes].*

Figure 84. A Edioungou, au lieu-dit Etama : « Bien sûr que les hommes travaillent. Mais toujours moins que nous [les femmes] », Djivente, 2022.

Les bouleversements socio-économiques à l'œuvre dans les deux villages de l'étude se manifestent aussi par une nouvelle répartition des tâches agricoles, qui contraint davantage les femmes âgées et les adolescent·es. Pourtant, une fois de plus, les dires ne semblent pas toujours en adéquation avec les résultats de l'observation. D'une part, les hommes âgés ont toujours tendance à se considérer comme les garants de la riziculture, et, d'autre part, les hommes moins âgés, qui s'inscrivent dans des parcours migratoires les éloignant des rizières ont tendance à survaloriser leur participation aux travaux agricoles.

4.2.2 Les aîné·es : le travail est aussi une performance sociale

On a déjà dit combien les hommes âgés continuaient à investir, de fait, les travaux agricoles sans en avoir réellement les capacités physiques, ou avec difficulté. Leur rôle d'exemple est central dans la reproduction de la norme agricole dans tout le groupe, et plus encore chez les jeunes hommes. De ce fait, perpétuer des travaux agricoles consistent pour certains en une sorte de figuration essentielle, qui n'a pas forcément les effets escomptés et qui tient davantage à montrer qu'on travaille qu'à travailler réellement. De plus, les discours des aîné·es entrent souvent en contradiction avec leurs pratiques. Ils et elles affirment avec force que la riziculture n'a pas d'avenir et qu'elle va sûrement bientôt cesser, mais affirment aussi la nécessité de continuer à faire « *ce qu'on peut* » jusqu'au bout. Se sachant parfaitement incapables, à eux seuls, de subvenir, par la riziculture, aux besoins alimentaires du groupe (fig.85), et incapables de retenir les jeunes dans leur projet migratoire, ils et elles continuent malgré tout de produire du riz comme une performance :

> *« Si on montre pas aux jeunes que c'est possible, ils vont tous filer, et après quoi ? Il n'y aura plus de riz diola ? mais ça c'est pas possible. Moi je sais qu'un jour, ils seront tous partis, mais il faut faire ce qu'on peut, jusqu'au bout. Parce que c'est ça qu'on sait faire, qu'on a toujours fait. Donc on doit le faire. Puisqu'on a trouvé ça là, on doit montrer aux autres. Dire, voilà, nous on fait comme ça. » explique Alice S., 76 ans.*

C'est ainsi que se transmet tout une partie de l'identité diola et peut-être même sa partie la plus fondamentale : un·e Diola est producteur·ice de riz, avant toute chose. Les pratiques agricoles des aîné·es s'inscrivent dans une continuité rêvée de l'identité et des façons de faire du groupe. Les pratiques sont, de leurs avis, des usages et des normes, qui produisent des institutions sociales. De ce fait, les paysages individuels devraient être reproduits à l'identique et les trajectoires paysagères sont comprises comme des allers-retours constants de la concession aux rizières, peu

importe l'efficacité de cette relation de travail en termes productifs. Cette vision du travail comme une forme de performance n'est possible que parce que la plupart des personnes âgé·es sont soutenu·es, financièrement, par leurs enfants immigrés et / ou salariés, qui leur garantissent un petit revenu par le biais des remises (Chapitre II, partie III). En effet, cette aide précieuse permet de garantir l'accès à des ressources alimentaires autres, qui pallient les plus faibles rendements. Malgré tout, elle reste insuffisante, et elle continue alors de justifier le travail agricole des anciens et des anciennes et les stratégies d'adaptation qu'on a évoquées, émanant des femmes. Comme le résume Mathilde D., 69 ans :

> *« Ceux qui sont partis nous aident, c'est vrai, et heureusement. Mais c'est pas assez pour tous les gosses qui sont là. Donc on doit retourner chaque jour aux champs. Et on leur montre aux gosses, on leur dit, "nous aussi avant on manquait d'argent, alors on faisait ça, la culture". La culture, c'est ça qu'on a pour éviter d'avoir faim. Donc il faut montrer. Montrer l'exemple et montrer comment on survit. »*

Les aîné·es tiennent donc ce double rôle qui consiste à nourrir avec l'argent des enfants immigré·es et avec le gain d'un travail qui n'est pas aussi efficace qu'avant, mais qui a le mérite de l'autosubsistance. La performance a donc aussi un double sens : les aîné·es performent l'identité autonome et vivrière du groupe, mais *stricto sensu*, c'est une performance (un exploit) qu'ils travaillent encore.

Figure 85. A Yot, au lieu-dit Djihonam, Paul admet qu'il se fatigue vite, mais qu'il n'a pas vraiment le choix : « Je dois faire ce qu'ont fait mes parents avant, et montrer aux enfants. Ils ne pourront pas dire que je ne leur pas enseigné. », 2021.

4.2.3 Le travail comme performance : discours privés, discours publics

Si on observe tant de contradictions entre les façons de dire et les façons de faire à propos de la place de chacun·e dans le travail agricole, c'est aussi parce que la situation d'interlocution que j'ai créée par ma présence et mes centres d'intérêts, a favorisé l'apparition d'un nouveau registre de discours. En effet, j'ai rapidement compris que de nombreuses personnes avaient à cœur de produire le discours que je voulais entendre, comme d'autres m'ont aidée à le comprendre. La multiplication des enquêtes – leur répétition mais aussi l'interrogation des réseaux familiaux et des groupes d'ami·es – permet souvent de repérer les différents discours que les individus portent, et la manière dont ceux-ci se transforment en fonction de l'auditoire. Le travail agricole peut tout à fait être rejeté, dans les discours, au sein du cercle amical et performer, ou incarner, dans le cercle familial (et inversement). Donnons des exemples.

En juillet 2021, je discute à Edioungou avec Thomas B., 32 ans, alors que je le croise sur le chemin du marché d'Oussouye. Il m'invite chez lui à mon retour, me proposant de rencontrer l'un de ses amis, Benoît D., 62 ans, de passage au village : « *Ne le rate pas* », m'enjoint-il, *« Il ne rentre presque jamais !* ».

Nous nous retrouvons le soir et la discussion s'engage. Très vite nous sommes rejoints par Lamine S., 31 ans. Les deux jeunes hommes se réjouissent de la venue rare de Benoît, et le ton est à la chamaillerie.

> Camille O. *: C'est le premier hivernage depuis longtemps que vous passez ici, vous allez aller cultiver ?*
>
> Benoit D. *: C'est le deuxième, depuis le corona. 2020-2021 c'était une période difficile. Mais oui je vais retourner cultiver.*
>
> Thomas B. *: Mais tu vois bien qu'il n'a pas assez de force !*
>
> Lamine S. *: Où est ton kayendo ? Où est-il ?*
>
> Benoit D. *: Est-ce que demain on va commencer ? Oui si Etienne est d'accord.*
>
> Thomas B. *: Si tu attends les autres comme toi, les Etienne… Tu ne vas jamais y aller ! [Thomas s'adresse à moi, en riant] : il a oublié où sont ses parcelles !*
>
> Benoit D. *: Non, non, je vais prendre le coupe-coupe et partir pour désherber. Il faut tout nettoyer, couper les herbes inutiles. Là je suis vraiment prêt.*
>
> Thomas B. *: Pour prendre des photos oui… mais pour le reste…*

Les deux plus jeunes taquinent Benoit, suggérant qu'il a oublié où sont ses parcelles par manque d'habitude, et qu'il a sûrement aussi oublié où était son *kayendo*. Leur conversation mêle diola et français, et je ne demande pas qu'on traduise, dans le cadre d'une rencontre informelle, dont je ne veux pas interrompre les échanges. De temps à autres, Thomas se tourne vers moi pour m'inclure dans la conversation, en s'en prend gentiment mais moqueusement à Benoit : « *Pourquoi tu lui dis à elle que tu vas y aller [aux champs] ? Je ne t'y ai jamais vu, depuis que je suis tout petit* ! » Mais Benoit affirme qu'il est prêt. Après un dernier morceau – Benoit est saxophoniste – Thomas me raccompagne :

> *« Le vieux là, moi je l'adore mais il faut pas le croire, il raconte des histoires ! Il dit ça parce que tu es là. Tu vas rester un peu, tu verras qu'il n'ira pas dans son champ… [il rit encore]. »*

Je discuterais à nouveau avec Benoit, avant son départ et il aura à cœur de m'expliquer dans le détail comment sont réalisés les différentes étapes du travail agricole, avant de conclure : « *Bon, cette année encore, je n'ai pas eu le temps…* ». Sans l'aide involontaire de Thomas et Lamine pour faire le lien avec Benoit et décrypter la situation, je n'aurais pas eu accès aux informations

nécessaires pour remettre en perspective les propos et les actes de Benoit D., ni même l'opportunité de comprendre qu'il avait à cœur de parler du travail, sans s'y adonner, tout en prétendant le faire. La situation s'est répétée en juin 2022, avec David M., 28 ans. Nous nous entendons bien et c'est lui, notamment, qui me met en contact avec la reine Todié (Chapitre II, partie III), une personnalité locale importante avec laquelle il est parent. Nos fréquentes interactions sont propices aux discussions informelles. David M. m'explique qu'il cultive les champs de sa mère, et qu'il apprécie beaucoup l'aider :

> *« Le frère de ma mère, ses enfants ne sont plus là, ils sont à Kolda, à Vélingara. Il a cinq garçons, mais ils ne reviennent pas. C'est moi qui cultive pour eux ! Quand il y a des événements comme ça, leur père a des problèmes, il pense à comment il va trouver du riz pour cet événement. S'il vient, il va voir que j'ai cultivé leur parcelle, et qu'il y a du riz que j'ai gardé pour eux. On fait comme ça pour la famille. »*

Je connais déjà la mère de David, Christine S., 70 ans, et au cours d'une de nos après-midi ensemble (elle m'apprend la poterie), elle s'ouvre sur les difficultés qu'elle a à convaincre son fils de cultiver leurs champs, illustrant à son tour le délaissement que les jeunes imposent aux plus vieux (*infra*) :

> *« Toutes les années je dois demander à David s'il va venir m'aider ou non. Des fois, il dit qu'il vient et je ne les vois pas ! L'année dernière, je ne sais pas où il était, mais il n'était pas au village, ça c'est sûr ! Je peux repiquer seule, mais je ne peux pas labourer, je suis âgée… Il doit m'aider sinon je ne peux pas manger. Mais c'est difficile de l'attraper. »*

La question est moins de savoir qui croire – ce qui supposerait qu'il y ait une bonne et une mauvaise version de l'histoire – mais plutôt de tirer une analyse pertinente du caractère contradictoire des discours et des relations qu'ils entretiennent avec les pratiques.

4.2.4 La conscience de l'attendu social

Ces discours, parfois pas ou peu ancrés dans la réalité des pratiques individuelles, révèlent en tout état de cause la conscience très forte qu'ont les individus de la norme sociale en matière de riziculture, que je participe à reproduire via mon intérêt pour cette dernière. Pour le dire autrement : mon intérêt motive une peinture des pratiques fondée sur la reproduction des motifs et des formes historiques de la riziculture diola. Devant mes yeux, une partie des enquêté·es tend

à valoriser la tradition et la continuité des pratiques, même s'ils et elles s'en détachent. J'ai été tentée d'y voir une sorte de folklore promis à l'étrangère, dans la mesure où ces discours m'étaient adressés, et puisque je n'avais pas les moyens de vérifier qu'il ne se racontait pas autre chose. Or, cette hypothèse me parait doublement insatisfaisante : d'une part, elle peut encourager une forme de frustration et de méfiance chez la chercheuse, qui se persuade que les personnes enquêtées tiennent volontairement un double discours, ce qui ne me parait pas propice à une attitude d'écoute active et honnête ; et d'autre part, j'ai eu l'occasion de comprendre que la contradiction des dires et des faires se jouaient aussi au sein des ménages, des familles, des couples.

En effet, le travail agricole est une sorte de scène : l'horizon dégagé, à perte de vue, rend les un·es visibles aux autres, tous et toutes étant à portée de voix. Les enquêté·es l'ont souvent expliqué : on se voit, on se compte, on chante ensemble, on mange ensemble, on observe qui est brave, qui quitte le champ en premier, *etc.* Le soir, les travailleurs et travailleuses se rassemblent (en groupes distincts, séparant hommes et femmes), pour boire le vin de cajou et discuter de la suite des travaux. Disons à nouveau combien il importe de ne pas « *rester assis·e* » ou, à tout le moins, de ne pas être vu·e assis·e, et combien les aîné·es sont les garant·es de cette éthique laborieuse qui constitue le groupe. L'ensemble de ces éléments indique que le travail agricole est une sorte de performance individuelle et collective, contrôlée par des normes anciennes et la surveillance des individus. De là, découle l'hypothèse qu'il importe moins d'y participer, dans les faits, que de se projeter, dans les discours, dans ce spectacle collectif dont l'objectif est autant de produire du riz que de reproduire des héritages à valeur identitaire. Le lien de travail réel que les personnes entretiennent avec les espaces productifs importe peut-être moins que le paysage relationnel fictif qu'elles alimentent par les discours. Le paysage – la manière et les temporalités de l'engagement dans les espaces productifs – est donc une relation au double sens du terme : un lien et un récit – parfois davantage l'un que l'autre.

4.3 Conflits d'implication : les conflits intergénérationnels métamorphosent les trajectoires paysagères

La complexité du lien entretenu avec les rizières et les pratiques agricoles chez les différentes personnes enquêtées se manifeste aussi par des tensions, débouchant parfois sur des conflits. La capacité des jeunes adultes, notamment, à faire perdurer leurs paysages dans des discours davantage que dans le travail effectif est une rupture relative vis-à-vis des attentes des aîné·es. On a dit pourtant combien ce n'était pas une rupture absolue, les personnes les plus âgé·es ayant aussi connu des périodes d'interruption du travail agricole dans le cadre des migrations de jeunesse. L'instabilité des discours des jeunes adultes est aussi comprise comme un manque de fiabilité vis-

à-vis des aîné·es et vis-à-vis du partage de la charge de travail dans les familles. L'implication des plus jeunes est changeante, dynamique, et rarement contrainte par les temporalités de plus en plus strictes des travaux agricoles. Refusant parfois de prendre part, voire maintenant le flou quant à leur participation, les jeunes se retrouvent au cœur des conflits d'implication qui les opposent à leurs parents.

4.3.1 Maintenir le flou : stratégie des enfants vis-à-vis des parents pour éviter le conflit

Dans les ménages enquêtés, j'ai eu l'occasion d'observer des schémas constants quant aux interactions entre jeunes et aîné·es sur la question de la participation aux travaux agricoles. J'ai recueilli parfois, grâce à une certaine proximité, les confidences des un·es ou des autres. Les jeunes adultes qui ne sont plus contraint·es à la participation aux travaux rizicoles mais qui sont toujours sollicité·es pour le faire opèrent une stratégie qui consiste principalement à maintenir le flou quant à leur engagement dans ses tâches. C'est une manière de ne pas assumer frontalement la décision de limiter sa participation, tout en laissant croire à celle-ci. Bien souvent, ce n'est pas le résultat d'une véritable indécision, mais plutôt une manière de ne pas exprimer clairement ses envies. De l'avis de tous et toutes, il s'agit surtout d'une manière d'éviter le conflit, ou de le retarder. Cela permet aussi aux jeunes adultes de s'esquiver si d'autres opportunités se présentent, notamment celles d'un travail salarié plus rémunérateur :

> David D. *: Bon moi je ne suis pas contre le fait de travailler avec ma mère mais… [silence]. Bon je ne sais pas quoi lui dire. Bien sûr, elle veut que je fasse ça avec elle, mais moi j'ai pas toujours envie et aussi parfois je cherche un autre travail, à Oussouye. Mais je ne lui dis pas parce… [soupir]. Si je lui dis, chaque jour que Dieu fait, elle me rappelle que je refuse de l'aider !*
>
> Camille O. *: Donc tu ne l'avertis pas avant ? Je veux dire, tu ne vas pas lui dire ce que tu as prévu de faire ?*
>
> David D. *: Non parce que sinon ma vie va devenir impossible. Moi je préfère trouver un petit travail, même au dernier moment. Et puis si je trouve rien, j'irais avec elle, bien sûr. Mais si je lui explique ça maintenant [en juin], elle va tout faire pour me décourager.*

Les parents, grands-parents, oncles et tantes rencontré·es confirment cette tendance à ne pas assumer une participation (ou une absence) franchement, ce qui génère aussi des difficultés

d'organisation pour les aîné·es qui ont du mal à trouver la main-d'œuvre nécessaire au dernier moment : « *On ne sait jamais s'ils viendront aider* » confirme Margot M., 62 ans.

Pour certain·es, la stratégie consiste aussi à faire croire à sa participation, quitte à l'annuler au dernier moment. Il s'agit une fois de plus de ne pas alerter les aîné·es, qui mettraient tout en œuvre pour retenir ou contraindre les jeunes. Laura D., 27 ans, se confie un jour à ce propos :

> *« Moi je ne peux plus faire ça [travailler dans les champs], ça me fatigue, ça n'est pas une partie de plaisir. Je ne sais même pas comment nos vieilles peuvent encore faire ça. C'est tellement dur ! Avant j'avais l'excuse de mes études, je disais « je dois réviser », on me laissait la paix. Mais l'année dernière j'ai dit à ma mère que je l'aiderai et finalement je suis partie en vacances chez ma tante à Bignona au moment du repiquage. Je ne l'ai pas prévenue. J'ai téléphoné quand j'étais déjà arrivée. Aussi j'étais enceinte, de trois mois, et je ne voulais pas faire ça. Mais ça, elle comprend pas. Donc cette année j'ai ma fille, qui est petite, mais ma mère ne va pas me laisser cette excuse ! Donc je vais aussi chercher pour partir en vacances, sans lui dire. »*

Kayendoman, le chauffeur de taxi rencontré sur la route d'Oussouye m'avait lui aussi assuré : « *Ah, bientôt c'est l'heure des labours, tu vas voir que tous les jeunes Diola vont fuir le village !* » J'avais répondu, feignant la naïveté, qu'il me semblait que c'était le contraire, et que « *les jeunes revenaient, à l'hivernage, comme la pluie* »[67]. Il avait ri : « *Ah, ça, c'est le souhait des parents, mais les souhaits des parents ne sont pas toujours exaucés !* ». Ce que Christine S., 70 ans, la mère de David D., cité plus haut, avait confirmé :

> *« Je ne sais jamais si [David] reviendra ! J'attends, parfois je me mets en colère contre lui, parce qu'il ne me dit rien. »*

Kayendoman file la métaphore météorologique pour conclure :

> *« La pluie n'appelle plus les jeunes, elle les chasse ! [il rit] Regarde, moi-même qui étais un bon travailleur, j'ai choisi le volant de la voiture, et pas le kayendo ! Dès que tu sens que l'air est lourd, que la pluie va éclater, tu vois les jeunes sortir comme des termites de leurs maisons et courir vers la ville ! Les vieux sont trop vieux pour leur courir après [il éclate de rire] ! »*

Les paysages se tissent aussi dans l'attente et dans l'évitement : les relations de travail que les aîné·es veulent maintenir avec les rizières sont marquées par l'incertitude et l'attente du travail

[67] Selon l'expression consacrée.

des jeunes, quand les jeunes instrumentalisent cette attente pour maintenir une sorte de flou quant à leurs implications paysagères. On peut ainsi qualifier les relations aux rizières comme des paysages de l'attente, pour une partie des enquêté·es, quand pour d'autres, elles s'articulent constamment autour de la perspective de se soustraire aux paysages – c'est-à-dire, se soustraire aux relations de travail imposées par le groupe. Ces dichotomies sont à l'origine de bien des tensions intrafamiliales qui renvoient les individus aux écarts d'implication dans le travail. Ces écarts sont conflictuels parce qu'ils sont vécus comme des comportements qui mettent volontairement en danger la capacité collective à faire continuer le système alimentaire et social traditionnel.

4.3.2 Refuser de prendre part : montrer l'exemple ne suffit plus

Les conflits sont parfois patents, et ils peuvent éclater lorsque les plus jeunes assument leur position face à leurs aîné·es, qui les vivent comme des remises en question de leur autorité symbolique. Cette situation a été surtout observée dans l'une des familles de cette enquête, dans laquelle j'ai été suffisamment bien intégrée pour avoir également accès aux disputes. Il parait important de dire ici que la dimension conflictuelle des relations entre les personnes n'est pas, chez les Diola en tout cas, spontanément exposée. Il faut donc une certaine habitude des personnes pour y accéder.

Dans cette famille, le refus des deux filles (de 26 et 30 ans) de participer aux travaux agricoles est un objet de discussions et de tensions perpétuelles, qui éclatent souvent dans des conflits intergénérationnels opposant les deux filles à leurs deux parents. Le nœud du conflit réside dans le fait que les jeunes filles refusent de suivre l'exemple de leurs parents, ce qu'ils tolèrent mal. Les frustrations s'accumulant, une énième dispute éclate un soir où je suis présente dans la concession familiale[68] :

> Le père *: Pourquoi vous ne faites pas ce qu'on dit ? Pourquoi vous ne faites pas comme tout le monde ? Qu'est-ce que qu'on peut faire nous, les vieux, si vous ne nous aidez pas ?*
>
> La mère *: J'ai honte !*

[68] Une cousine, qui épluche des cajous à côté de moi traduit en direct en français.

> La première fille *: Mais personne ne fait ça ! Les jeunes ne sont plus là ! ça ne sert à rien de partir travailler toute la journée pour avoir deux sacs de riz à la fin ! Tu vas à la boutique et tu achètes le riz et c'est plus simple !*
>
> La seconde fille *: Je ne vois pas l'intérêt de faire tout ce travail pour rien du tout, vous savez compter, vous savez que ça n'en vaut pas la peine !*

La dispute continue, les deux camps haussant la voix. Plus tard dans la soirée, quand les tensions sont retombées, les deux filles viennent me voir, pour m'expliquer la scène. L'aînée raconte comment ce sujet revient sur la table tous les ans depuis qu'elles ont arrêté d'aider leurs parents aux champs :

> *« Des fois [mon père] dit qu'il faut aller cultiver, moi je dis oui, mais en fait on le fait pas. Avec la retraite, il va tous les jours [aux champs]. La retraite lui a donné des forces ! Il y va pour que les gens l'y voient, et qu'on dise que ses fils n'ont pas pitié de lui, ça les force à y aller. Ça marche un peu, les frères y vont. Nous, on dit qu'on veut pas y aller (…) L'année passée, ils sont partis les deux-là, en couple, parce que nous on a dit qu'on voulait pas faire le quatrième carré. Nous on lui a dit, "vas-y avec ta femme". Ils sont allés deux jours, et se sont rendu compte qu'on n'irait pas, donc ils ont arrêté. Oui oui, ils sont partis en amoureux, tous les deux dans les rizières [rires]. »*

Elles rient ensemble de complicité à la mention de cette situation cocasse. Elles se confient parce que nous avons le même âge et souvent me demandent : « *Et toi, qu'est-ce que tu ferais si ton père avait des champs ?* ». Je ne sais que répondre à cette question. Je suppose parfois que j'essaierais de l'aider, mais aussi que je trouverais souvent autre chose à faire. Je ne parviens pas à me projeter : j'écoute donc attentivement les confidences et les disputes.

La plus jeune fille est une jeune mère, seule avec un bébé de 15 mois. Elle mobilise souvent cet argument pour expliquer son refus de participer aux tâches agricoles :

> *« Avec la petite là, moi je suis fatiguée. Je n'ai plus le courage d'aller là-bas, ça ne paye pas assez. Et qu'est-ce que je vais faire d'elle ? La garder sur le dos toute la journée en repiquant ? Tu vois bien que ça ne marche pas. [Ma belle-sœur] aussi est enceinte, et elle ne va pas aux champs, donc moi je ne vais pas y aller maintenant que j'ai une fille ! »*

Un jour, la confidence va plus loin et elle aborde son rôle de mère :

> La seconde fille *: Si tu veux arrêter d'être traitée comme un enfant, il faut que toi aussi, tu fasses des enfants. C'est comme ça ici.*

> Camille O. *: Donc si tu as un enfant tu peux agir comme une adulte, et t'opposer aux adultes ?*
>
> La seconde fille : *Oui, c'est exactement ça. Donc moi j'ai ma fille, je n'écoute plus ma mère. Et ma fille, c'est grâce à elle que je vais sortir des rizières, et sortir de ce village de temps en temps !*

La maternité est dans ce cas, vécue comme une façon de s'opposer aux aîné·es, rendue possible moins par l'âge que par le changement de statut dans la famille. Elle n'a plus besoin de suivre l'exemple, puisqu'elle a quelqu'un à qui le donner. En devenant mère, elle choisit d'assumer la rupture avec la vie paysanne des parents. Elle rompt aussi partiellement avec la vie rurale, puisqu'elle migre régulièrement à Dakar pour y travailler, tout en revenant profiter du « *calme du village* » lorsqu'elle est en congés (plus sur ce point dans la partie III).

Dans ce cas précis, je recueille aussi les confidences de la mère des deux filles (fig.86), qui sait très bien que la riziculture est mon sujet d'étude et qui voit sûrement en moi une sorte d'alliée de sa position :

> *« Tu vois mes filles, elles ne font rien, donc tout ce qu'on a, ça va se perdre ! Les rizières de mon mari, le riz qui est au grenier ! Elles s'en fichent de tout, le riz ne les intéresse pas ! On dirait que manger ne les intéresse pas ! Les jeunes là, elles ne veulent pas être des Diola. Ah, moi je dis, pas de problème, continuez à partir à Dakar, à parler Wolof et à refuser de travailler, vous allez devenir des paresseuses… »*

Je lui oppose avec douceur que ses deux filles partagent avec elle le salaire qu'elles perçoivent à Dakar :

> *« Encore heureux ! Et nous les vieux sinon, on fait quoi ici ? On attend la pluie, on attend les jeunes, et on attend que Dieu nous donne de l'argent ? »*

Ces conflits révèlent des incompréhensions mutuelles et un malaise des aîné·es quant à leur subsistance : s'ils ont à cœur de faire perdurer l'agrosociosystème diola, qui s'articule autour de la riziculture, les aîné·es s'interrogent aussi régulièrement sur les ressources économiques et alimentaires à leur disposition. Ils et elles craignent les famines, les mauvaises récoltes, les pénuries dans les boutiques, *etc.* La paysannerie vivrière est le seul moyen envisagé pour résister à ces phénomènes, puisqu'ils sont moins éduqués et moins mobiles que les plus jeunes. Ces conflits révèlent également, comme on aura l'occasion de le développer plus loin, que les aîné·es continuent de plébisciter un système d'autonomie alimentaire, rendu possible par

l'autoconsommation, alors que les plus jeunes valorisent leur intégration à l'économie monétarisée et aux échanges marchands.

Figure 86. A Yot, au lieu-dit Oufoulen Boutoune, la mère des filles raconte : « Maintenant je viens seule verser les cendres [amender] ici, comme tu vois. Je suis très en colère que mes filles ne m'aident pas. », 2022.

4.3.3 La relation par le récit ou par le lien

Cette différence de relation au système vivrier ou marchand n'est pas le seul élément qui permet d'expliquer les tensions et les conflits, qui s'enracinent aussi dans les types de rapports paysagers que les un·es et les autres entretiennent avec les rizières. La relation paysagère des individus s'exprime, en fonction de leur âge, par le lien direct, et/ou par le récit. Pour le dire autrement, lorsque les individus évoquent les dynamiques des rizières, ils s'appuient sur leurs expériences personnelles, car ils sont suffisamment âgés pour cela, *et/ou* sur le récit que leur en font les plus âgés. D'un côté, les individus font l'expérience des bouleversements de l'agrosociosystème, de l'autre, ils doivent les comprendre par procuration, via les récits des plus ancien·nes. Les conflits s'articulent également autour de l'affrontement de ces deux registres : les aîné·es exposent leurs souvenirs et appellent de leurs vœux une forme de continuité dans les pratiques, comme moyen de résistance à un ensemble de changements, quand les plus jeunes, qui

n'ont comme expérience que l'actuel, ont moins de difficultés à envisager la rupture. Les paysages se composent, chez les un·es, autour de l'expérience du temps qui passe, et chez les autres, autour du récit du temps qui passe, qui n'a pas la même consistance, ni les mêmes enjeux.

Les plus jeunes mobilisent sans peine les discours des plus âgé·es, à travers l'utilisation des paroles rapportées – « *mon père dit que… il parait que…* » – tout en proposant une nouvelle lecture des événements, qui émerge de leur propre point de vue. Les aîné·es opposent à cela le manque d'expérience des jeunes, leur faible recul sur les événements et leur propension à vouloir rompre avec les traditions. Ils expliquent alors longuement « *l'ignorance* » des jeunes, qui leur viendrait de leur absence d'expérience.

Au sujet de l'importance sociale de la culture du riz, voici ce que répondent deux personnes :

> Femme, 26 ans *: « Bon on dit que… le riz c'est important parce qu'il y a des événements traditionnels, comme au mois d'avril je crois, et pendant ces événements, on ne mange que le riz qu'on a cultivé, pas celui de la boutique. C'est ce que mon papa a dit. Moi je pense que ce qui est important, c'est d'avoir du riz, donc on peut aussi l'acheter dans la boutique. »*

> Femme, 60 ans *: « Le riz c'est important parce qu'on n'a pas d'argent. On n'a pas d'argent pour acheter toujours du riz. Il y a aussi des cérémonies où on ne doit pas prendre le riz des boutiques, il faut prendre le riz des rizières. Il y en a eu une au mois de mai, mais elles sont moins nombreuses maintenant. »*

Il s'agit là d'un exemple de relation par le récit (le premier) et de relation par le souvenir ou l'expérience (le second). Lorsqu'il y a un conflit, les jeunes ne sont jamais qu'en rupture avec un récit de l'existence collective passée, quand les aîné·es expérimentent la remise en question de ce qui a constitué *leur* passé, ou bien la remise en question du récit du passé collectif auquel ils adhèrent. Les enjeux sont très différents : d'une certaine manière, les plus jeunes rejettent partiellement ou totalement un *discours sur ce que doit être un·e Diola* (qui produit nécessairement du riz), discours typiquement véhiculé et valorisé par les aîné·es. Au-delà du conflit moral sur l'identité diola, l'histoire récente violente de la région est un récit souvent mobilisé par les plus âgé·es, en proie à des souvenirs traumatiques. Mais, précisément, ce récit ne pourra pas être autre chose pour les plus jeunes, quand pour les plus âgé·es, il émane d'expériences concrètes :

> *« Le riz c'est sacré, parce qu'on a peur de la mort : nous les vieux Diola, on a vu la mort, la guerre, la famine. On ne peut pas s'habituer à ça, à avoir faim, à mourir tellement on a faim. Les jeunes n'ont pas vu ça, et Dieu les*

garde de le voir un jour ! [elle se signe]. Mais quand tu as vu la mort sous ton toit, dans ta chair propre, tu vas faire tout ce que tu peux pour la repousser. Ici, on cultive le riz pour ne pas avoir faim. Mais les jeunes là, ils n'ont pas faim comme nous. On a beau leur dire, ils ne comprennent pas. Donc ils partent et laissent les champs derrière, alors que c'est leur bien le plus précieux. Mais ça, je crois que c'est parce qu'ils n'ont pas vu la mort de leurs propres yeux. C'est bien, mais c'est aussi mal, parce qu'ils ne peuvent pas comprendre. Tu n'as pas entendu chanter ? Ici on chante "fatigué de vivre, peur de mourir" [elle chantonne] » explique Marylise B., 76 ans.

Aux angoisses de famine des plus âgé·es, qui en ont encore un vif souvenir, s'opposent, de manière très naturelle, les ambitions des plus jeunes, qui ne peuvent pas – et ne veulent pas – agir selon les expériences passées de leurs aîné·es, non seulement parce qu'elles ne résonnent pas en eux, mais aussi parce que ce serait une manière de se dessaisir de leur liberté. Les souvenirs, les affects et les traumatismes ne peuvent faire agir que ceux qui les ont expérimentés : c'est ce que disent, en creux, les jeunes personnes qui, prévenues que leurs manières d'agir bouleversent le groupe, cherchent avant tout une manière de donner du sens à leurs expérience du présent – probablement comme leurs aîné·es au même âge. De ce fait, les paysages rizicoles ne sont pas composés des mêmes éléments. L'attente, la frustration et la perte du lien au passé s'expriment chez les un·es, quand chez les autres, les paysages rizicoles sont d'abord constitués d'une relation d'autorité, fondée sur un passé évanescent, peut-être mal compris et en tout cas entravant. On touche là au cœur de l'anthropologie des trajectoires paysagères : les paysages, comme modes de relation aux espaces ancrés dans des temporalités individuelles et collectives, sont une manière d'entrer dans les interactions entre les individus, que celles-ci soient de l'ordre du travail partagé, de la solidarité, de l'autorité, de l'évitement, des tensions ou du conflit.

La fonction du paysage comme récit (relation de discours) est celle d'une transmission : les parents enseignent des pratiques agricoles et sociales (*supra*) et transmettent ainsi des paysages, c'est-à-dire des normes d'appropriation de ces pratiques, des usages. J'ai montré combien la réception de ces discours est complexe : il n'y a pas, d'un côté, celles et ceux qui l'acceptent, et de l'autre, celles et ceux qui la rejettent. La transmission du paysage collectif par les récits sur le passé et la tradition du groupe est appropriée en même temps qu'elle est rejetée. Les paysages sont partiellement adoptés et partiellement mis à distance. Ainsi, les jeunes personnes peuvent participer à faire circuler ce récit paysager sans participer aux pratiques paysagères, et/ou l'inverse. Dire et faire sont deux régimes d'action parfois paradoxaux, qui participent tous deux à la transmission du paysage collectif et à sa redéfinition. Les critères de genre et de classes d'âge s'avèrent particulièrement intéressant pour déterminer ce qui se transmet, entre générations et entre individus de ce paysage collectif, et ce qui est recomposé à

ces deux échelles. La pénibilité du travail rizicole (*drudgery*), ainsi que les manières diverses, en fonction du genre et de la classe d'âge, de la réduire ou de la contourner, permet de comprendre ce qui apparait d'emblée comme un lot de contradictions arbitrant entre abandon des paysages culturaux et culturels, et maintien *a minima* des relations paysagères fondamentales pour l'alimentation et l'identité du groupe.

Bilan de la partie II.

Le cheminement de cette partie a permis d'établir trois liens organiques : d'une part le lien entre paysages et travail agricole dans le contexte diola ; d'autre part, le lien entre paysages et temporalités individuelles et collectives ; et enfin, le lien, parfois contradictoire, entre dires et faires, entre parler des paysages et agir sur eux.

En effet, j'ai montré dans un premier temps que les paysages étaient considérés, dans le contexte diola, comme des relations pratiques qui mettent en lien les individus, leurs êtres et leurs corps, avec les espaces. Que le mot « paysage » n'ait pas été en partage avec les enquêté·es n'empêche en rien de lui donner ce sens, puisque les rizières et le système social et culturel qui les structurent, s'y apparentent. Les dynamiques spatiales, abordées dans le premier chapitre, ne recoupent donc pas totalement les dynamiques paysagères, dont on a dit qu'elles recouvraient les pratiques qui mettent en œuvre la relation de travail d'un individu aux espaces.

Ces relations pratiques sont caractérisées par des temporalités externes et internes : celles du calendrier agricole, marqué surtout par les événements pluviaux et les étapes agraires correspondantes, mais aussi celles des présences et des absences des travailleurs et travailleuses. Comme l'ont dit certaines personnes, ceux qui restent au village attendent avec autant d'espoir le retour de la pluie et des jeunes, sans garantie aucune que la première et les second·es viendront vraiment. Les discours sur le passé collectif et sur les implications individuelles passées, présentes et futures s'entrechoquent parfois : entre les désirs et la réalité manifeste, les écarts se creusent, participant à troubler l'analyse des trajectoires paysagères. Les façons de dire se heurtent parfois aux façons de faire, et, si l'éthique laborieuse des Diola est souvent convoquée pour expliciter la relation au travail des un·es et des autres, la réalité des implications dans le travail agricole est parfois toute autre. La reconnaissance d'un ensemble d'usages et de normes collectives ne suscite pas nécessairement l'envie d'y participer.

En fonction de leur âge et de leur genre, les individus n'expérimentent pas de la même façon les bouleversements agroécologiques et les changements socio-économiques à l'œuvre dans

la région, et n'opposent pas les mêmes stratégies individuelles de résistance. Reste que les individus ont en partage une longue histoire de migrations de travail, temporaire ou définitive, qui tend à nuancer la lecture d'un passé fait de traditions et de continuités, rompu dans son équilibre par le spectre de la modernité, de l'économie monétarisée et du salariat. Cette longue histoire des migrations nuance également les oppositions, pourtant sensibles, entre jeunes et aîné·es, qui débouchent parfois sur des conflits. Le travail agricole est l'un des éléments qui fonde les pratiques paysagères différemment mobilisées par les individus au cours de leur existence. Il ponctue un parcours de vie parfois chaotique, caractérisé par une grande mobilité et une relation complexe à l'identité socio-culturelle collective.

Les discours portés sur les trajectoires paysagères sont tout aussi importants et riches en informations que les pratiques paysagères elles-mêmes : c'est en les combinant dans une analyse globale qu'on peut proposer une anthropologie des trajectoires paysagères, moins sensibles aux manifestations matérielles des changements agroécologiques qu'à la manière dont les individus les expérimentent, les racontent, les instrumentalisent, les ignorent. Les géographies et les temporalités individuelles composent nécessairement la géohistoire du lieu, et les paysages, dans le cadre de cette étude ethno-géographique, sont donc compris comme des formes complexes de relations aux lieux − dont la transmission et la redéfinition passent par les gestes et les récits, les usages et les pratiques, entre individus, familles et générations − davantage que comme les structures externes des lieux.

Partie III. De quoi (d'autre) le paysage est-il le nom ? Quand les paysages débordent les espaces

> Quelques peines interrompues par le bruit d'un paysage datant du début du monde.
>
> Simon Johannin, *La Dernière saison du monde*, 2022.

Cette dernière partie s'intéresse à tous les autres phénomènes d'ordre socio-économique qui ont été cités par les personnes comme ayant des effets majeurs sur leurs relations aux espaces et aux pratiques, et qui ont ainsi une dimension paysagère. Il est nécessaire de changer d'échelle pour comprendre les effets que des phénomènes régionaux et mondiaux ont sur l'agrosociosystème, ainsi que les effets des réalités économiques externes. Les paysages des rizières interagissent, via les activités des individus, avec d'autres espaces, urbains, de travail, de migration, qui initient des nouvelles structures villageoises, de nouvelles pratiques alimentaires et de nouvelles manières d'habiter. Les individus « paysagent » les rizières à distance, y compris lorsqu'ils n'y travaillent pas directement, par un faisceau d'actions qui conditionnent les capacités culturales familiales et individuelles. En ce sens, les trajectoires paysagères locales ne sont pas exclusivement d'ordre agricole. Partie des *paysages rizicoles,* la réflexion porte alors sur les *paysages du riz*, le riz étant compris comme l'acteur d'un système paysager qui débordent ces seuls espaces de production.

1. Migrations et circulations : penser les rizières dans leurs interdépendances à d'autres espaces, proches et lointains

Les chapitres précédents ont déjà mentionné les effets qu'ont sur les rizières les fréquentations paysagères temporaires et distendues de celles et ceux qui migrent et ne reviennent que ponctuellement travailler dans les champs familiaux. Ces effets, spatiaux et paysagers, s'expriment tant à l'échelle individuelle qu'à l'échelle collective. Les individus sont nombreux à expérimenter des migrations de jeunesse qui les coupent, un temps, des pratiques agricoles et de l'agrosociosystème. D'une génération à l'autre, ces migrations ont pour effet de répartir le travail agricole entre les membres les plus jeunes et les plus âgés du groupe. De ce fait, les parcours de vie des personnes façonnent des trajectoires paysagères aux temporalités dynamiques, ainsi que l'a rappelé Béatrice D. S., 60 ans :

> *« Je suis longtemps partie et maintenant je suis revenue. Quand j'étais partie le monde ici, au village, était différent et moi aussi j'étais différente. J'ai fait des études et j'ai voulu partir, pour travailler dans mon domaine (…). Et puis je suis revenue, et d'autres de ma génération sont aussi revenus. On s'est retrouvés là. Les jeunes sont partis à leur tour. On a continué à faire comme avant, comme quand on était jeune, le riz, le pilon, tout ça. C'était pareil ! Mais aussi je peux dire que c'était un peu différent. C'était comme recommencer quelque chose qu'on connaissait bien, dans un tout autre village. Certains travaillent plus que d'autres, chacun maintenant fait comme il peut. »*

Les migrations de jeunesse sont des éléments pivots des paysages, en tant que déplacements des cultivateurs et cultivatrices vers d'autres lieux, d'autres activités, qui entretiennent pourtant des liens d'interdépendance forts avec les lieux et les pratiques agricoles.

1.1 Remises, circulations d'argent et nouvelles pratiques d'emplois de la main-d'œuvre

Si les migrations économiques sont, on l'a dit, des pratiques socio-économiques anciennes chez les Diola de Casamance, c'est parce que ces populations, réputées laborieuses, avaient bonne réputation à Dakar notamment, ce qui leur garantissait de réussir à s'employer, pour un salaire honnête (Hamer, 1981, 1983). De nombreuses femmes, âgées ou plus jeunes, ont témoigné dans ce sens, expliquant notamment que les domestiques, cuisinières et garde-d'enfants diola avaient

bonne presse à la capitale, ce qui justifiait qu'elles s'y rendent, génération après génération, pour gagner un petit pécule et en reversant une majeure partie à leur famille, restée au village.

1.1.1 La stratégie des remises

Si la migration est une stratégie individuelle et familiale de longue date, c'est par le jeu des remises, c'est-à-dire, des transferts d'argent des immigré·es qui ne procèdent pas, de cette manière, à leur enrichissement personnel. Cette stratégie est perçue comme relativement facile à mettre en œuvre, car les Diola, hommes et femmes, jouissent d'une bonne employabilité :

> *« Nous tu sais les Diola, les Wolof disent qu'on sait bien cuisiner, et qu'on ne se fatigue jamais. Donc si celui qui est riche, il a le choix de prendre une nounou ou une cuisinière Peul ou Diola, il prendra celle qui est Diola. On n'a même pas besoin de promettre qu'on travaillera bien, il regarde notre tête et il voit ça [elle montre] la tête de la Casamance, des gens qui ne s'assoient pas. » témoigne Thérèse M., 36 ans.*

Si les femmes sont reconnues comme des travailleuses acharnées, bonnes cuisinières et capables de gérer des enfants parfois nombreux (fig.87), c'est-à-dire pour leurs compétences en matière de travail domestique, les hommes Diola, eux, le sont pour leurs qualités de pêcheurs :

> *« Je suis parti comme beaucoup pour monter sur les bateaux de pêche à Dakar, parce que les gens là-bas, ils savent que les Diola sont de bons pêcheurs. Si tu y vas, tu n'auras pas de mal à monter sur un bateau. » explique Gilles D., 70 ans.*

Figure 87. A droite, Evelyne m'explique : « J'ai gardé des enfants pendant longtemps, mais maintenant je veux gagner un peu mieux ma vie. J'ai passé un diplôme pour être assistante-institutrice. » (Djivente, 2022, photographie Augustin D.).

La constitution de réseaux migratoires recomposant, à l'extérieur (bien souvent à Dakar, mais aussi parfois à Ziguinchor, à Bignona ou à Saint-Louis), les solidarités villageoises, est un élément central de l'organisation des migrations de travail. La présence de villageois·es émigré·es à Dakar encourage et entraine d'autres migrations, classiquement appuyées sur des logiques diasporiques. Les membres d'un même village ont tendance à émigrer ensemble, au même endroit, et à partager ensuite sur place leurs ressources (repas, logement, *etc.*) ou leurs frais. La présence, dans un grand

centre urbain, d'un·e membre du village émigré·e de longue date, qui y possèderait un logement, attire souvent des membres plus jeunes rassuré·es par la perspective de pouvoir être hébergé·e, gratuitement ou contre un petit loyer, comme l'explique Sadio D., 21 ans :

> *« Mon frère est parti à Dakar parce qu'on avait un oncle là-bas. Il voulait faire l'armée, mais c'est dur l'armée. Et il avait besoin de se loger, donc l'oncle a dit qu'il pouvait venir, et qu'il aurait une petite chambre dans la maison. »*

Il s'agit parfois de s'entourer de proches, comme l'explique Marie-Hélène D., 64 ans :

> *« A Dakar je suis allée là-bas, parce que ma mère avait une cousine. Donc c'était comme si j'allais avoir des parents là-bas. Je ne serais pas seule, je pourrais partager des repas, et parler Diola, et en échange, je les ai aidés un peu à garder leur petit bébé, quand j'avais des jours de congés. »*

Auparavant, les migrations étant davantage saisonnières, les membres émigré·es du groupe rentraient à l'hivernage pour participer aux travaux agricoles. La migration n'avait donc pour but que d'occuper une saison non-agricole (la saison sèche), pendant laquelle les femmes notamment étaient particulièrement désœuvrées :

> *« Je pouvais rester au village avec mes parents, mais je n'avais rien à faire. Ou alors garder les frères et sœurs. Je préfère aller à Dakar et être payée pour ça ! » explique Jocelyne M., 76 ans.*

La rémunération du travail domestique permettait alors aux jeunes femmes de s'affranchir partiellement des rapports de pouvoir domestiques, même si, à l'occasion de leur retour pour les travaux de repiquage ou de récolte, elles subissaient à nouveau la pression des ainé·es, enclin·es à les faire travailler (Lambert, 1999). Les migrations temporaires actuelles, qui ne s'organisent pas ou plus autour du retour au village à l'hivernage, pallient le manque de main-d'œuvre d'une autre manière, par le biais des remises. Celles-ci permettent aux familles restées au village d'acheter quelques produits alimentaires (dont du riz, comme on le verra plus loin), ou d'employer de jeunes travailleurs et travailleuses à la place de celles et ceux qui ont émigré (*infra*). L'emploi urbain des un·es rend possible la survie des autres, qui bénéficient d'une partie des gains (fig.88)

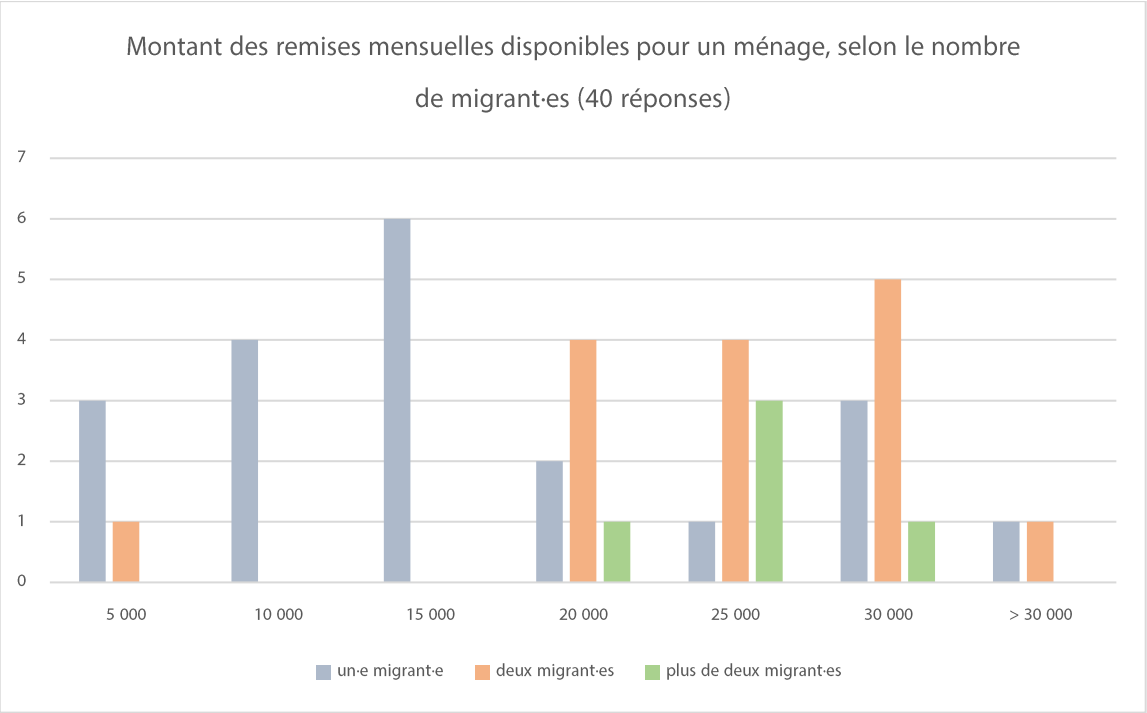


Figure 88. Montant des remises mensuelles disponibles (en francs CFA) pour un ménage, selon le nombre de migrant·es (enquête 2021-2022).

Plus le nombre de travailleurs et travailleuses migrant·es issu·es d'un même ménage est important, plus les remises le sont également. Les remises les plus importantes (supérieures à 30 000 francs par mois) sont envoyées dans la quasi-totalité des cas par les fonctionnaires de l'Etat (instituteurs et institutrices, infirmières et sage-femmes, militaires). Les sommes les moins importantes sont envoyées par les employées domestiques ou relevant des « emplois de rue » selon l'expression consacrée, comme les pompistes, les vendeurs et vendeuses de rue, *etc.*

> Ces chiffres ne représentent jamais qu'un instantané de la situation des travailleurs et travailleuses migrant·es et des revenus injectés à cette occasion dans les villages. De l'avis même des personnes enquêtées, ces gains sont très variables, comme la possibilité de l'emploi. Bien souvent, les migrant·es connaissent des périodes de chômage, surtout lorsqu'ils sont employés dans le secteur domestique, touristique ou de la construction par exemple.

1.1.2 Souffler aux enfants de partir

En fonction des situations familiales, ainsi que des désirs des individus, les stratégies économiques mises en œuvre peuvent donc diverger. Si de nombreuses jeunes personnes ont témoigné que leur projet migratoire était avant tout le résultat d'un désir individuel d'émancipation vis-à-vis de l'autorité parentale et des logiques de contrôle social des villages, d'autres ont aussi été poussées hors des villages par leurs parents, afin de leur permettre de bénéficier des remises :

> *« Moi je ne voulais pas particulièrement partir, mais mon père a dit que ce serait bien, parce qu'il me faudrait gagner un peu de l'argent pour leur donner. Lui, il est vieux, il ne peut plus vraiment travailler. Et la maman c'est pareil. Ils vont encore aux champs, mais pas beaucoup. Et avec les médicaments qu'ils doivent payer… Bon c'est plus simple que je parte. Donc j'étais là-bas à Bignona, pour faire le maçon, chez ma tante, et tous les mois j'envoyais de l'argent. » explique Jean E., 30 ans.*

Le cas de Jean E. est un cas spécifique de départ visant à être employé dans le cercle familial, pour ses compétences en maçonnerie. Dans l'une des familles enquêtées, l'ensemble des enfants, femmes et hommes, d'un couple sont partis du village pour s'employer dans des centres urbains proches ou lointains. Les petits-enfants sont restés au village et constituent la main-d'œuvre agricole, dirigée par les grands-parents :

> *« Moi ça ne me dérange pas que les petits[-enfants] soient avec moi, au contraire ! Ça me fait plaisir ! J'ai dit aux enfants de partir, mais il faut me laisser les petits. Eux, ça va les arranger parce qu'ils ne pourront pas travailler avec les enfants dans les pieds. En échange, ils m'envoient de l'argent, parce que ça fait quand même douze bouches à nourrir. Et puis ils m'aident dans les champs, je leur apprends comment faire. » témoigne Fabienne S., 64 ans.*

Il convient de préciser que, parfois, alors même que les parents poussent les jeunes à partir, pour bénéficier des remises, ils se plaignent aussi du départ de leurs enfants. J'apprends un jour qu'Anne E., 62 ans, a deux fils, travaillant tous deux dans la construction à Vélingara. Anne déplore largement leur absence, et les difficultés qu'elle rencontre pour produire du riz, tous les ans, en l'absence de ses deux laboureurs :

> Camille O. *: Mais tu leur as dit de partir, non ?*

Anne E. *: Oui j'ai dit de partir, parce que j'ai besoin d'argent. Mais j'ai aussi besoin du riz. Et maintenant qu'ils sont loin, ils ne reviennent pas. Moi je pensais qu'ils reviendraient.*

Camille O. *: Et ils t'envoient toujours un peu d'argent ?*

Anne E. *: Oui bien sûr, avec ça, j'achète le riz, quelques légumes, peut-être un nouveau fourneau si j'ai besoin. Ça m'aide beaucoup. Je voudrais quand même qu'ils rentrent plus souvent…*

Ces échanges signalent bien les difficultés rencontrées par les résident·es permanent·es des villages, qui, âgé·es, ont besoin de bénéficier des salaires des enfants, mais auraient également besoin de bénéficier de leur force de travail agricole, sur place, quand les deux activités sont difficiles à associer, comme l'explique Jean E., 30 ans, maçon :

« Je ne peux pas être toujours en train de rentrer pour aider à droite et à gauche : si je trouve du travail comme maçon, je vais rester sur le chantier ! Je ne peux pas dire que je pars dès qu'il faut labourer… D'un côté, il me pousse dehors et de l'autre, il me supplie tous le jours de rentrer (…). »

Les propos d'Anne E. et de Jean E. signalent aussi que, derrière l'incitation à la migration, il y a la frustration de voir les jeunes adultes échapper au contrôle des parents. Ces derniers ont une idée particulière de ce que devrait être un projet migratoire – souvent, ils s'en réfèrent à leurs propres pratiques passées – et souffrent de la manière dont leurs enfants envisagent leurs propres parcours. Une fois de plus, la question de la fréquence du retour des jeunes et de leur participation aux taches agricoles est centrale :

« Ah moi, je dis que c'est une bonne chose que les jeunes partent s'ils ont du travail, s'ils peuvent gagner quelque chose. Parce que moi par exemple, je ne peux pas donner ce qu'il veut à mon fils. S'il travaille, il pourra m'aider un peu et réserver ce qu'il gagne. Quand il a des problèmes, il prend l'argent pour régler les problèmes (…). Mais s'il n'a pas de travail, qu'il reste ici pour aider, avec le riz. Ou bien il peut faire des oignons pour gagner un peu au marché. » (Jacques B., 60 ans).

1.1.3 Le cas particulier des études supérieures

Si les jeunes adultes quittant le village pour faire des études supérieures sont de plus en plus nombreux·ses, leur situation est toujours vue d'un mauvais œil par la majorité des aîné·es :

> *« Faire des études ? Ah ça, oui, les jeunes ils en font beaucoup aujourd'hui ! Mais à quoi ça sert ? Lequel revient avec un travail ? C'est bien ça le problème (…), ils partent étudier mais ça ne leur sert pas pour travailler. » estime Marie-Pierre M., 55 ans.*

En effet, le taux d'accès à l'emploi des jeunes Diola est relativement faible[69], d'après les parcours de vie des enquêté·es, alors même que les études coûtent plus cher aux familles qu'elles ne leur rapportent. Les jeunes qui étudient ne sont pas toujours en capacité de travailler à côté – ou très peu – et ne participent donc pas au jeu des remises de la même manière que les émigré·es parti·es s'employer. Les études supérieures sont perçues, de façon générale, comme une mauvaise stratégie socio-économique, tant par les personnes qui en ont fait que par celles qui n'en ont pas fait :

> *« Je dis aux enfants que les études, dans ce pays, ça ne sert à rien. Quand tu sais lire, écrire et compter c'est bien. Tu peux aller chercher un travail qui va te permettre de mettre ta famille à l'abri ! » explique Jacqueline D., 64 ans.*

Sa belle-fille, Charlotte M., 32 ans, qui a passé six ans à Dakar, acquiesce :

> *« Je suis restée quatre ans à Cheick Anta Diop [Université de Dakar], j'ai une licence d'Histoire-Géographie mention économie. Mais regarde-moi là ? A quoi ça me sert ? A rien du tout. Je suis restée deux ans de plus comme nounou pour gagner de l'argent et je suis rentrée. Ça ne m'a pas aidé de faire tout ça. »*

Comme on l'a expliqué plus haut, le calendrier universitaire permet rarement aux étudiant·es de revenir travailler dans les champs à l'hivernage. Dans le même temps, ils « *coûtent plus cher qu'ils ne font gagner* » (Jacqueline D.). Ces jeunes-là subissent donc des pressions importantes de la part des aîné·es, qui leur demandent souvent de choisir entre travailler, pour épargner et participer aux circulations d'argent vers le village, ou rentrer, pour travailler dans les champs et assurer la production rizicole :

> *« Les parents ils disent qu'il faut travailler ou travailler. Ça veut dire, tu pars pour faire un travail payé et tu leur donnes un peu l'argent, ou bien tu restes et tu travailles dans les champs. Tu restes pas pour t'asseoir, et tu ne pars pas*

[69] D'après l'article de *RFI,* « Sénégal, le regroupement des diplômés sans emploi manifeste à nouveau », en date du 10 février 2023. Les jeunes diplômés sont plus touchés que les autres par le chômage, qui est de l'ordre de 27% dans leur catégorie au premier trimestre 2023.

pour étudier. Sinon, tu vas perdre ton temps. Même les formations courtes ici, ça ne marche pas. Tu n'auras pas de stage. » explique David M., 28 ans.

S'asseoir sur les bancs de l'université, c'est toujours *s'asseoir*, ce qui explique que cette activité ne soit pas valorisée par les plus âgé·es. Les pratiques migratoires doivent permettre deux choses : pallier l'absence aux champs des jeunes (en permettant l'emploi salarié d'autres travailleur·euses) et fournir un petit revenu aux familles, qui doivent aussi accéder à des biens de consommation nécessaires non alimentaires (médicaments, vêtements, matériel scolaire, *etc.*). Cela signifie que tous et toutes ne peuvent pas migrer. Si la production agricole décline largement, elle continue malgré tout et nécessite qu'une partie au moins des personnes en capacité de travailler soit présente au village en temps voulus. L'équilibre des stratégies, entre activités agricoles et activités salariées, en dépend.

1.2 Interactions systémiques entre migrations de travail, possibilité d'emploi urbain lointain (Dakar) et disponibilité en main d'œuvre locale extra-villageoise

Si les aîné·es poussent parfois les plus jeunes à partir, et si ces derniers le font bien volontiers, c'est aussi parce qu'un emploi salarié peut garantir, par le biais des remises, l'emploi aux champs d'une main-d'œuvre agricole salariée elle aussi, qui permet de compenser l'absence de celles et ceux qui ont la capacité de travailler. Les interactions économiques qui lient migration de travail et emploi d'une main-d'œuvre de remplacement ne sont fonctionnelles que si le système est à l'équilibre, et qu'il reste, dans les villages, suffisamment de jeunes volontaires pour cultiver en l'absence des autres.

1.2.1 L'équilibre de ceux qui partent et ceux qui restent

Les jeunes adultes qui migrent ont très fortement conscience de la nécessité de se faire remplacer : tout juste sortie du giron de l'autorité parentale, et ayant déjà expérimenté par eux-mêmes la difficulté des travaux agricoles et la nécessité d'être nombreux·ses à les réaliser, ils savent combien leur absence, même ponctuelle, pourra peser sur les personnes plus âgées. En fonction de la position dans la famille, les conséquences du départ ne seront d'ailleurs pas les mêmes pour la famille : les aîné·es sont moins retenu·es – et même plus poussé·es – que les cadet·tes, qui continuent seul·es de procéder aux travaux agricoles avec leurs parents ou grands-parents. Ceci procède d'une vision de la famille où des rôles sont attribués aux enfants, consciemment ou non, en fonction de leur place dans la famille :

« Moi j'étais la première de la fratrie donc quand je suis partie, mes parents n'ont rien dit ! Peut-être même qu'ils n'ont pas vu [elle rit] ! Mais maintenant dès que quelqu'un part, il compte combien il en reste ! » explique Félicia M., 30 ans.

Le départ des aîné·es est ignoré ou salué, en fonction des besoins de la famille : la perspective des remises joue pour beaucoup. Dans la très grande majorité des familles enquêtées, les remises permettent d'employer aux champs la main-d'œuvre nécessaire pendant la saison culturale :

« Je t'ai dit déjà que mes garçons ne rentrent plus. Ou alors ils viennent en visite quelques semaines et il ne faut pas leur parler du kayendo ! Mais j'ai un peu de l'argent pour demander à d'autres de venir labourer chez moi. C'est l'argent qu'ils envoient. Et moi aussi je fais une partie du travail, avec eux. » raconte Louis D., 64 ans.

Cette solution, si elle fonctionne, n'est pas pour autant considérée comme optimale par les cultivateurs : s'ils apprécient l'aide fournie par les jeunes du village, au titre de la solidarité collective, ils sont nombreux à regretter de ne pas labourer avec leurs enfants :

« Les parents doivent faire ça avec leurs enfants, c'est comme ça ici. Mes fils ne viennent plus. D'autres ont des fils qui ne viennent plus. Il y a d'autres jeunes oui. Mais bientôt, si ça continue, il y a des gens qui auront des enfants qui ne sauront plus faire ça. Moi tu comprends je pense à ça parce que je n'ai pas eu la chance de cultiver avec mon père. J'y suis allé seul, parce que lui était handicapé. Il boitait. Et je voyais les autres qui avaient de la chance. » se souvient Paul M., 71 ans.

Les cultivatrices sont moins regardantes quant à qui les accompagne repiquer et récolter, car le travail à réaliser est très important :

« Je ne regarde pas qui m'aide, je demande à tout le monde ! Les filles du quartier, et aussi d'autres, parfois, que je paye avec l'argent des enfants. Je dois me dépêcher beaucoup, beaucoup pour tout récolter. Et moi je ne vais plus si vite. » Explique Paulette G., 68 ans.

Disons seulement ici que les remises permettent, en partie, de tempérer l'absence de la main-d'œuvre familiale. On verra plus loin quelles sont les conséquences d'un système rizicole payant sur les structures villageoises. Interrogeons à présent l'équilibre de ce système : au fur et à mesure que les jeunes souhaitent partir, alors même que les remises peuvent être plus importantes, le déficit de cultivateurs et cultivatrices s'installe. Dans le même temps, les parents vieillissent et

voient leurs capacités de travail décroitre, bien qu'ils aient très volontiers l'envie de continuer à produire le riz diola :

> *« J'ai prévenu la dernière [de ses filles], j'ai dit, le jour où tu partiras, tu pourras nous enterrer en même temps, parce que nous on est vieux, et personne ne pourra s'occuper des champs. Personne ne pourra s'occuper de nous non plus. » explique Jacqueline D., 64 ans.*

Il incombe aux cadettes de rester pour s'occuper des champs et des parents. D'après les enquêtes, cette tâche spécifique du soin aux personnes âgées n'incombe quasiment jamais aux jeunes hommes. Ainsi, si les aîné·es sont plus facilement encouragé·es dans leur projet migratoire, les hommes le sont aussi davantage que les femmes. Dans les deux villages de l'étude, les proportions des migrations des hommes et des femmes étaient relativement similaires, ne laissant pas percevoir de réelles dynamiques genrées. Néanmoins, de l'avis de tous et toutes, il est préférable que certaines filles ou petites-filles restent au village, auprès des personnes âgé·es, pour garantir leur soin :

> *« Ici on dit souvent que si tu as des garçons, tu auras de l'argent, parce qu'ils iront travailler et ils iront t'en donner un peu. Mais on dit aussi que si tu veux que le village tourne, il te faut des filles. Ce sont les filles qui font la bonne marche. S'il n'y avait que des garçons… eh ! On serait toujours en train de prier. » explique Thérèse M., 36 ans.*

Si les travaux agricoles, rémunérés grâce aux remises, nécessitent l'équilibre entre les jeunes qui partent et les jeunes qui restent, les travaux domestiques, nécessitent surtout qu'une partie des jeunes femmes, et en premier lieu les cadettes, restent au village en tant que *care-givers* (fig.89) ou aidants. Il est intéressant de noter que ce travail domestique non rémunéré entretient des liens d'interdépendance avec le travail salarié des Diola émigré·es. D'abord, les jeunes femmes émigré·es sont encouragées à rentrer au village plus rapidement – comme on l'a dit plus haut, leurs parcours migratoires sont plus courts. Souvent, le mariage, ou l'arrivée du premier enfant constitue l'occasion de rentrer auprès des parents. Le soin aux jeunes enfants s'ajoute au soin de parents :

> *« Je suis rentrée quand j'étais enceinte de la petite, parce que c'est moins cher d'accoucher ici par rapport à Dakar. Je l'ai eue tardivement, donc déjà à ce moment-là mes parents étaient vieux, donc il fallait aussi retourner pour m'occuper d'eux. Je suis la dernière fille de mes parents, après moi, il n'y a plus personne pour s'occuper d'eux. » explique Carole D., 40 ans.*

Quand les femmes émigrées ne font pas spontanément le choix de rentrer, elles sont sollicitées par leurs parents :

> *« Toutes les semaines j'appelle ma fille pour lui dire de rentrer s'occuper de nous. Parce que maintenant on est trop vieux. J'ai surveillé sa fille pendant huit ans, mais maintenant c'est trop difficile. Qui va nous aider sinon ? Elle ne veut pas abandonner son travail qu'elle a au Cap, mais moi je lui dis que c'est pas grave, que [mon fils] envoie de l'argent (…) » relate Fabienne S., 64 ans.*

Dans de nombreuses familles, les membres âgé·es attendent des filles qu'elles procèdent aux activités domestiques de soin (des enfants, des aîné·es) et autres (cuisine, *etc.*) grâce aux remises envoyées par les travailleurs. La disponibilité de cet argent peut donc participer à raccourcir les parcours migratoires des jeunes femmes et les inciter à se tourner plus rapidement vers le travail domestique. Dans la majeure partie des cas, leur disponibilité au village les conduit à procéder aux travaux agricoles avec leurs parents, contrairement aux populations émigrées. Thérèse M., 36 ans, résume ainsi la charge de travail domestique qui pèse sur elle au village :

> *« Ici je porte le linge sur ma tête, la bassine de la vaisselle sur les hanches, la petite dans le dos et je donne le bras à la maman. C'est un autre travail [qu'à Dakar] mais ça reste un travail. »*

A rebours de la majorité, Thérèse a choisi de refuser de travailler aux champs avec sa mère, car le travail domestique occupe déjà tout son temps. Elle se fait remplacer par sa sœur. Leur frère est fonctionnaire à Dakar et leur envoie une petite rente mensuelle, à peine suffisante, mais bienvenue. Une nouvelle organisation familiale du travail s'esquisse, procédant d'une répartition des tâches entre frères et sœurs[70], entre travailleurs salariés et travailleuses domestiques. Paul Pélissier (1966) insistait sur le caractère « acéphale » de la société, précisant :

> *« Individualisme et égalitarisme marquent aussi les techniques de production (…). Tous les Diola sont égaux socialement et aucun n'a le privilège ou l'obligation de se livrer à des fonctions productives particulières qui lui confèrent une vocation définitive le mettant au service de la société. » (p.682)*

[70] Cette enquête n'a pas permis de définir s'il existait, au-delà des différences de genre et de place de la fratrie, des différences liées aux statuts des enfants, selon qu'ils sont agnats ou utérins. Il est très probable que les enfants du père et les enfants de la mère n'aient pas, au sein d'une concession, les mêmes rôles. On sait par ailleurs que ces différences de statut, dans un contexte patrilinéaire, entraine des distinctions entre les individus qui s'expriment à d'autres niveaux de la société diola (voir par exemple Journet-Diallo, 2007).

Force est de constater que le caractère égalitaire de la société, sans doute entendu au sens politique, est à relire, soixante ans plus tard, à l'aune des pressions socio-alimentaires pesant sur les femmes, qu'importe leur âge. Tous et toutes les Diola ne sont pas égaux devant le travail à accomplir, et une relecture critique des modalités du travail domestique doit permettre de constater qu'hommes et femmes n'ont ni les mêmes rôles socio-économiques ni les mêmes possibilités réelles de s'en affranchir.

Figure 89. Les femmes d'Edioungou organisent quotidiennement la cantine de l'école maternelle, ce qui revient à préparer environ 90 repas. Cette tâche domestique n'est presque jamais mentionnée par les concernées, alors même qu'elle les mobilise plusieurs heures par semaine, 2022.

1.2.2 L'appel à la main-d'œuvre extra locale

De ce fait, le travail des rizières, et celles-ci en tant qu'espaces, entretiennent des interdépendances fortes avec les espaces urbains du travail salarié. Les remises de ceux qui ne cultivent plus les rizières permettent à d'autres de voir leur travail agricole rémunéré. Les paysages, en tant que relation de travail aux espaces, de ces derniers s'en trouvent nécessairement modifiés. On évoque ce phénomène en détail plus loin. Il s'agit aussi de constater que, dans certains cas, les remises circulent bien au-delà du périmètre du village, quand la main-d'œuvre

locale est trop peu nombreuse. En effet, l'emploi d'une main-d'œuvre venue d'autres villages alentours est relativement courante depuis une quinzaine d'années. Les rizières d'Edioungou et de Djivente s'inscrivent donc aussi dans une interdépendance vis-à-vis de travailleurs et travailleuses extérieur·es au village. La complémentarité des migrations et du travail rizicole dépasse les limites du village, en employant des jeunes des villages alentours. Elle change ainsi d'échelle. A Edioungou et Djivente, les cultivateurs et cultivatrices qui en ont les moyens font souvent appel aux jeunes des villages proches de Singalène et Siganar. Depuis quelques années, les jeunes femmes de Singalène, en particulier, se sont fait une petite réputation :

> *« Les filles de Singalène, si tu as de l'argent pour les prendre, tu vas être très contente parce qu'elles travaillent très bien. » atteste Marie-Pierre M., 55 ans.*

L'employabilité de ces personnes est le résultat de plusieurs facteurs. D'une part, elles migrent moins, ou de façon plus volontiers saisonnière, que les jeunes de Djivente et d'Edioungou. D'autre part, le calendrier spécifique du travail rizicole dans leur village est différent[71]. Enfin, les cultivatrices gagent que les jeunes personnes préfèrent rester au village si elles savent qu'elles pourront être embauchées localement. Il s'agit là de stratégie de migrations de travail pendulaires, renforcées par les migrations longue distance des villageois d'Edioungou et de Djivente. Ainsi Marylise B., 76 ans résume-t-elle la situation :

> *« Nous nos jeunes partent, mais d'autres voient peut-être midi à leur porte. Regarde les jeunes de Singalène, ils sont d'accord de venir cultiver ici, si on les paye un peu. Mais ça avant, c'était pas besoin. C'est nouveau. C'est comme un échange. Nos enfants partent à Dakar et les jeunes de Singalène les remplacent. Ils terminent leurs travaux agricoles et puis ils viennent pour faire les nôtres. »*

Il aurait été particulièrement intéressant de réussir à enquêter auprès de ces jeunes travailleurs régionaux. Je regrette que les temporalités du travail de terrain n'aient pas permis de les rencontrer. En effet, leurs paysages spécifiques infléchissent nécessairement les dynamiques spatiales des rizières d'Edioungou et de Djivente. J'interroge Marie-Pierre M., 55 ans, à ce propos :

[71] En effet, les habitants de Singalène possèdent des rizières dites de plateau, ce qui constitue un terroir spécifique dans lequel on cultive plutôt *epanpan*, le riz de montagne, soit un ensemble de variétés de semis directs, ne nécessitant pas de repiquage et très peu d'eau.

Camille O. *: Comment ça se passe quand tu travailles dans tes champs avec les filles de Singalène ?*

Marie-Pierre M. *: Ça se passe très bien, elles travaillent très bien. Je leur dis ce qu'elles doivent faire, comme avec mes propres filles. Des fois, elles sont surprises de trouver qu'on cultive les mêmes variétés qu'elles et parfois c'est l'inverse. Dans le travail, il n'y a pas beaucoup de différence.*

Camille O. *: Et toi, tu as déjà vu les rizières de Singalène ?*

Marie-Pierre M. *: Oui bien sûr, ce n'est pas très loin. C'est pas les mêmes rizières, c'est seulement des rizières euh… hautes, qui sont loin du marigot. Pas de mangrove. Et c'est très sec.*

Camille O. *: Pourquoi les filles de Singalène viennent faire ce travail, ici ?*

Marie-Pierre M. *: Bon je pense que ça leur plait. Et aussi il y a un peu d'argent. Elles s'entraident beaucoup. Je crois qu'elles ne veulent pas partir à Dakar, que les rizières ça leur plait. Ou bien elles se disent que c'est mieux comme ça. Moi je ne suis pas partie, jamais, donc je comprends les filles qui veulent rester aussi.*

De ce fait, l'appel à de la main-d'œuvre régionale permet de tempérer le déficit de main-d'œuvre locale liée aux projets migratoires des jeunes. Les paysages s'en trouvent ainsi recomposés : ils sont pris en charge, ponctuellement, par des personnes qui ne sont pas les propriétaires-exploitants originels des rizières et qui ne font pas partie de la communauté villageoise. Ce nouveau type de trajectoires paysagères est rendue possible par la monétarisation du travail agricole, elle-même rendue possible par les migrations de travail. D'une certaine manière, un système de vases communicants s'installe : celles et ceux qui rompent avec les paysages des rizières alimentent la possibilité, pour d'autres, de paysager en retour, c'est-à-dire de mettre en œuvre des relations de travail qui ont des effets agro-sociaux et spatiaux manifestes.

1.3 Pallier la migration temporaire : les pratiques agricoles de stocks et de prêts

Outre la rémunération de la main-d'œuvre, qu'elle soit locale ou régionale, il faut noter qu'un certain nombre de pratiques anciennes permettaient déjà, de longue date, de tempérer les effets des migrations de travail sur l'agrosociosystème. Il en va ainsi du prêt des champs et du stockage du riz.

1.3.1 Prêter ses champs

A ce stade, on sait déjà que c'est une possibilité : certains enquêtés l'ont évoqué. Des hommes absents du village, qui n'ont ni femme ni mère à qui laisser l'usufruit de leurs terres, peuvent prêter leurs parcelles à d'autres, qui peuvent ainsi agrandir ponctuellement leurs domaines. Les conditions du prêt sont clairement définies en amont entre personnes concernées. L'intérêt, pour le prêtant, étant de garantir l'entretien de ces parcelles contre l'enfrichement et la salinisation. Le bénéficiaire, par son travail, entretient les digues et les sols, et récolte à son compte. Durant quelques années, David M., 28 ans, a ainsi bénéficié des terres de son oncle, en plus de celles qui lui revenaient naturellement au décès de son père :

> *« Mes cousins ne vivent plus ici, et mon oncle a fini aussi par partir. Ma tante est très vieille et malade. Comme beaucoup de personnes ici. Mon oncle a dit "tu peux aller voir là-bas chez moi pour cultiver". J'ai dit d'accord parce que j'avais la force de le faire. Il a dit que je devais seulement labourer consciencieusement et lui garder un sac à la fin. J'ai dit que je ferais tout mon possible. Ma maman était contente, au début, parce que ça nous faisait plus de riz, parce que les parcelles de mon oncle sont bonnes. C'est à Libalaï, à Yot. Mais après, comme elle voyait qu'il ne rentrait jamais, elle a décidé d'arrêter de lui piler le riz. Elle le garde en gerbes. Elle dit, " s'il rentre un jour, il ira à la décortiqueuse !". »*

Grâce au départ de son oncle, David accède donc à de bonnes terres rizicoles, qu'il cultive avec sa mère. Ils accroissent ainsi temporairement leur production, et stockent une grande partie du riz récolté. Ils ne sont que deux, et peuvent réserver une partie du riz produit pour des moments moins propices. Christine S., la mère de David, arrête néanmoins rapidement de préparer le riz de son frère, car ces tâches pénibles que sont le décorticage et le vannage lui pèsent beaucoup. Pour autant, tous deux conservent dans une partie réservée de leur grenier, le riz que le frère pourrait un jour venir réclamer. Leur propre stock est gardé à part, car, on l'a déjà dit, voler du riz constitue un grave délit. C'est ce stock-là qui permettra, pour ainsi dire, à David M. de s'absenter toute une année du village en 2021 :

> *« Ma mère était très fâchée que je ne rentre pas l'année dernière, parce qu'on n'est pas allés cultiver les champs. Elle m'a beaucoup demandé quand j'allais rentrer, et tu sais, je n'ai pas vraiment répondu. Elle dit que je refuse de l'aider mais je savais que je la laissais avec notre grenier qui était plein ! »*

Les stock de riz ainsi constitués grâce aux prêts de bonne terre constituent une sécurité alimentaire suffisante, qui permet d'anticiper des périodes de migration sans peser sur les capacités alimentaires de la famille. Ce cas semble un peu singulier, à l'aune de ce qu'on a pu observer ailleurs. Le relâchement de la pression agricole, lié aux migrations, ne suscite pas nécessairement la redistribution de celles-ci via des systèmes de prêt, notamment parce qu'elles sont souvent dégradées. Pour le dire autrement, il n'y a pas actuellement de pressions foncières ni agricoles dans les villages, c'est même plutôt l'inverse : la déprise agricole tend vers la diminution des surfaces cultivées, même lorsque les terres arables sont disponibles. Ces arrangements sont donc à analyser au cas par cas, en fonction de la composition des ménages, de la localisation et de la qualité de leurs parcelles et de leurs capacités culturales propres. On imagine aisément que ce système avait un meilleur intérêt général il y a quelques décennies, lorsque les dégradations – et les migrations longue durée – étaient plus limitées :

> *« Avant, tu ne partais pas sans confier tes champs. Tu les donnais à ton fils ou bien à ton frère, ou à un neveu. Au moins pour ce que ce soit désherbé et que quelqu'un te surveille tes digues. Maintenant, tu vas avoir du mal à trouver quelqu'un qui accepte de travailler chez toi ! » précise Jacques B., 60 ans.*

1.3.2 Le grenier, parier sur le temps long

L'outil principal qui permet de pallier les moments migratoires, pour celles et ceux qui restent au village, est le grenier, comme l'explique plus haut David M. Pièce à part de la concession, le grenier permet de stocker le riz assemblé en gerbes et séché. Celui-ci est régulièrement ouvert pour l'alimentation quotidienne. Néanmoins, deux parties peuvent restées longtemps intouchées : le stock dédié à prévenir une pénurie, ou toute difficulté, ainsi que le stock de grains devant être semés les années suivantes. Le stockage du riz est historique chez les Diola : cultivateurs et cultivatrices peuvent garder longtemps le fruit de leur récolte, c'est-à-dire plusieurs années voire décennies. Ceci est rendu possible par l'entretien régulier du grenier, qui est enfumé pour disperser d'éventuels parasites. Le riz prend le gout de ce fumage régulier. Aux origines, d'après les dires des enquêté·es, ces pratiques de conservation avaient pour but de signifier le labeur des un·es et des autres. Un grenier plein est le résultat d'une organisation familiale dans laquelle on travaille plus qu'on ne consomme. Pour autant, le contenu d'un grenier n'est pas facilement exposé, il convient même de rester discret à ce propos. C'est un symbole qui fonctionne

uniquement au sein de la famille : chacun·e y voit le résultat d'un travail acharné, au sujet duquel on ne doit pas se vanter, en tout cas pas de son vivant[72] :

> *« Avant, nos parents gardaient toujours les greniers vraiment pleins. Parce que le riz, c'est notre seul richesse. Si un jour il y a une pénurie, ou bien un manque de pluie, ou un décès ou… bon tu vois, on est prêts. » explique Mathilde D., 69 ans.*

Mais il ne s'agit pas seulement d'un principe de sécurité. Conserver est une vertu en soi, qu'importe la situation. Lors de mon départ du village, en 2021, l'un de mes amis, George B., 68 ans, cherche à m'offrir un cadeau. Plus précisément, il me confie ce qui n'est rien d'autre qu'un viatique : une gerbe de riz. Avant de me la remettre, il m'a demandé mon année de naissance :

> George B. *: Tu es de quelle année toi ? Je pense que tu es plus jeune que mon dernier fils.*
>
> Camille O. *: Je suis de 1995.*
>
> George B. *: Ah d'accord, c'est parfait. Attends-moi ici même.*

J'attends Georges. Ma valise est déjà chargée dans le coffre du vieux taxi qui doit m'amener à Ziguinchor. Il revient, tout essoufflé, avec une gerbe de riz très poussiéreuse, qui sent fort le feu de bois.

> George B. *: J'ai demandé à ma femme, elle a dit que ça doit être ce riz-là qu'on a récolté vers 1995. Elle s'en souvient parce que c'était le mariage de sa sœur.*

De l'avis général, dans un contexte de rendements plus faibles, et en l'absence de la main-d'œuvre nombreuse qui peuplait autrefois plus volontiers les villages, les productions rizicoles familiales et villageoises ont largement diminué. La pratique du stock est donc aussi réduite. Les femmes stockent les semences nécessaires, mais la récolte de l'année précédente suffit rarement à alimenter la famille durant toute l'année. On verra qu'une parade largement répandue consiste à acheter du riz en complément (*infra*). Pour l'heure, disons simplement qu'en fonction de la composition des ménages et de leurs capacités culturales, le stockage du riz peut être soit une stratégie visant à dégager du temps de travail non agricole sans empiéter sur les capacités alimentaires (comme l'indiquait le cas de David M.), soit un défi. Pourtant, les cultivateurs et

[72] Au moment des funérailles, au contraire, chacun·e pourra faire l'éloge public de la qualité du travail d'un père, d'une sœur, *etc.*, en relatant des histoires, fictives ou réelles, sur la quantité de riz du grenier du ou de la défunt·e.

cultivatrices sont nombreux·ses à continuer à stocker le maximum de riz possible, pour faire face à des moments où il ne sera pas possible de cultiver, faute de main-d'œuvre ou de bonnes conditions :

> *« Je fais toujours, toujours une réserve. Parce que cette année, j'ai eu la chance de cultiver. Il y a quelques neveux qui ont labouré mes champs, et j'ai récolté avec ma voisine. Mais l'année prochaine ? Si les neveux ne rentrent pas ? Si je n'ai pas d'argent ? S'il y a une famine ? » interroge Margot M., 62 ans.*

Si les raisons de la conservation sur le long terme des récoltes ont changé, les pratiques anciennes continuent d'être partiellement efficaces. On verra que le stockage du riz ne l'est que parce que les cultivateurs et cultivatrices subissant le plus durement le déficit de la main-d'œuvre ou les dégradations des parcelles concèdent à acheter une partie du riz consommé. Aucun ménage enquêté ne fonctionne sur un système strictement vivrier. Or, l'accès au système marchand est conditionné par le travail salarié, objet de migrations.

×

Migrations et circulations des ressources (en main-d'œuvre ou en espèces) sont donc deux impératifs socio-économiques qui alimentent les possibilités culturales de celles et ceux qui restent au village, tout en les déstabilisant largement. La difficulté, pour le système d'interdépendances, à rester à l'équilibre renforce l'instabilité comme principe (dés)organisationnel des villages. Chaque individu met en place des stratégies propres qui, si elles sont censées permettre de subvenir aux besoins familiaux, entrent aussi parfois en contradictions avec ceux-ci. Quoi qu'il en soit, les rizières en tant qu'espaces de travail organisent des relations paysagères dynamiques, qui articulent les temporalités et les modalités des migrations individuelles, les ressources économiques que les ménages en retirent, et des pratiques anciennes visant à pallier l'absence des travailleurs et travailleuses, lesquelles prennent place dans les greniers. En ce sens, les paysages débordent les espaces : ils s'articulent à des relations de travail prenant place ailleurs et intègrent des travailleur·euses régionaux. Les rizières sont donc dépendantes d'autres espaces, éloignés, fonctionnant par d'autres logiques : celles de l'urbanisation, des migrations multi-scalaires et de l'économie monétarisée. C'est peut-être ce qui, d'hier à aujourd'hui, a le plus changé dans les rizières : dépeintes par Paul Pélissier en 1960 comme des espaces cloisonnés, isolés par la densité de la forêt-galerie de palétuviers, elles font figure aujourd'hui de pivot central des migrations et des circulations diverses, en équilibre

précaire. Il ne s'agit donc pas de rejouer l'opposition entre tradition et modernité : les trajectoires paysagères sont bien celles d'un système perpétuellement dynamique, façonné par toutes les échelles de la vie socio-économique.

2. Nouvelles structures villageoises et familiales : la fin du paysage collectif ?

Les migrations individuelles s'appuient sur une longue tradition diola qui valorise le départ du village au nom du travail salarié : elles servent ou court-circuitent, selon les cas, les stratégies économiques et agricoles familiales. Parce qu'elles sont le fait de la majeure partie des individus rencontrés, avec les nuances qu'on a présentées, elles sont un phénomène commun. Elles s'opposent toutefois à la notion de collectif au sens où le village peut l'entendre : elles rompent précisément avec les nécessités de la vie agricole collective. Le départ des individus fragmente le groupe et ses capacités culturales : les solidarités sont partiellement atomisées, remplacées par un fonctionnement économique fondé sur la circulation d'argent depuis les espaces migratoires vers les villages. Ces nouvelles pratiques interrogent la continuité même d'un paysage collectif qui serait partagé par tous et toutes. A l'atomisation des liens interpersonnels à l'échelle du village répond l'atomisation des paysages, qui, s'ils restent partiellement dépendants, fonctionnent davantage comme les îles d'un archipel.

2.1 L'ancien système collectif : l'appel à la parentèle élargie et à la solidarité villageoise

L'organisation historique du système était fondée sur la mise en relation de tous les individus du groupe pendant la saison agricole : différents niveaux, au sein de celle-ci, permettaient de faire appel à différents réseaux de personnes, dont le nombre garantissait l'accomplissement de toutes les étapes. Si le noyau familial – au sens de foyer ou ménage – est le premier niveau d'organisation, il s'élargit à d'autres personnes, qui s'échangent des services réciproques.

2.1.1 La parentèle élargie compose prioritairement le groupe de travailleur·euses

Au-delà du ménage, les travaux rizicoles nécessitaient pour le couple chef de famille de faire appel à la parentèle élargie : le père fait appel à ses neveux (les fils de ses frères et sœurs) pour l'aider aux labours des champs et pour ériger les digues ceinturant le village contre les eaux du marigot. La mère fait appel à ses nièces (filles de ses frères et sœurs) pour l'aider à procéder aux semis, au repiquage, à la récolte, à l'amendement, mais aussi à la mise en gerbe du riz, au transport de celui-ci, et ensuite, au décorticage et au vannage.

Au sein d'un quartier, les individus travaillent donc ensemble, car ils partagent un patronyme et des liens patrilinéaires. Les rizières de chaque famille sont juxtaposées, ce qui facilite les circulations pendant la journée de travail, et l'organisation du temps de travail, répartie entre tous les membres d'un même quartier. Si le départ de bon nombre d'individus tend à rendre ce système caduque, les travailleurs et travailleuses d'un même quartier se sentent toujours obligé·es par ces liens de parentèle :

> *« Si je vais labourer les champs de mon père, je devrais faire aussi ceux de mon oncle. Mon oncle c'est le frère de mon père, il habite la maison d'à côté. Qu'est-ce que je vais lui dire ? Je ne peux pas refuser, il me voit tous les jours dans les champs ! » explique Sadio D., 21 ans.*

Outre qu'il est délicat de refuser d'aider une personne de sa famille, les liens de travail sont entretenus parce qu'ils participent à des échanges de travailleurs et de travailleuses :

> *« Quand j'ai fini d'aider ma mère, je dois aller aider ma tante et après encore une autre tante et puis une cousine. C'est comme ça. Si je n'y vais pas, cette tante qui sera fâchée peut dire à ma mère qu'elle n'enverra plus son garçon dans nos champs, et ce sera un grand problème pour nous parce qu'il nous manquera des laboureurs. » explique à son tour Vivienne B., 15 ans.*

La complémentarité du travail des femmes et des hommes justifie ce type d'échange, de façon à ce qu'un foyer dans lequel il n'y aurait que de garçons puisse produire du riz, et inversement. Travailleurs et travailleuses s'échangent volontairement ou bien sont pressé·es par leurs parents :

> *« Si je ne vais pas cultiver dans les champs de mon oncle, je sais que ma mère sera seule pour décortiquer son riz. Mes cousines ne viendront pas. Ça s'est passé comme ça l'année dernière, et ça m'a beaucoup choqué. Je suis parti labourer chez mon oncle pendant une semaine. Et après, ma mère a demandé à mon oncle d'envoyer ses filles pour le repiquage. Elles ne sont pas venues. Ma mère a tout fait toute seule. Ça c'est pas normal du tout… pas normal du tout [il soupire]. » explique David M., 28 ans.*

Quand il témoigne ainsi, David M. est très choqué : il insiste sur le caractère inédit du refus dans sa famille, tout en admettant que de plus en plus de familles font face à ce problème, en l'absence de travailleurs et travailleuses ou bien lorsque les plus jeunes s'opposent aux ainé·es. Sans surprise, le déficit de travailleurs et travailleuses, qu'il soit le fait de migrations de travail n'intégrant pas de retour à la saison rizicole, ou le fait d'un refus de participer à celle-ci, pèse aussi sur le système de solidarité agricole de la parentèle.

2.1.2 Les classes et la solidarité générationnelle

Le troisième niveau d'organisation consiste à faire appel aux personnes de sa génération, parfois appelé « classes » car il lie des individus qui étaient ensemble à l'école. On retrouve-là un fonctionnement générationnel commun, qui se rapproche des conscrits français. Cette solidarité s'exprime à tout moment de la vie : elle se construit dès l'entrée à l'école et perdure à l'âge adulte. Elle se manifeste surtout lors des fêtes qui concernent ses membres, comme les mariages et les funérailles. Mais depuis quelques décennies, elle prend aussi sens lors des travaux agricoles, comme en témoigne Paulette G., 68 ans :

> Camille O. *: Est-ce que les classes, ça existait déjà à l'époque de tes parents ?*
>
> Paulette G. *: Oui, oui, ça existait. Mais pas comme maintenant. A l'époque des parents y avaient beaucoup de gens qui faisaient leur riz eux-mêmes. Ils avaient pas besoin des classes comme nous. Avec les différentes associations ça nous prend beaucoup de temps parce que nous travaillons que deux fois par semaine. Le mardi, c'est pour les familles du quartier, de Etama [solidarité par quartier], le mercredi chacune va dans ses champs et le jeudi, c'est l'association ukimoro [classe] et le vendredi c'est l'association des femmes chrétiennes. Donc tu n'as que deux ou trois jours pour travailler chez toi. C'est difficile de travailler et de finir. Les classes et les associations là… comment dire ? c'est bien mais parfois ça nous ralentit aussi.*

Paulette G. fait référence aux différents niveau d'organisation qui permettent aux travailleuses de s'associer pour effectuer les tâches agricoles : elle mentionne l'association des femmes du quartier, qui s'entraident au nom de leur appartenance familiale, et l'association des femmes de sa génération, nommée *ukimoro*. Il faut entendre association au sens large de rassemblement, mise en commun, car il n'y a rien d'institutionnel au sens où on pourrait comprendre ce terme en France. Paulette mentionne une autre association de solidarité, celle des femmes chrétiennes, qui se rassemblent aussi pour s'entraider. Le fonctionnement s'appuie sur un tournus : le groupe de

femmes ayant fait leurs classes ensemble, qui se connaissent donc très bien, travaille tour à tour dans les champs de chacune d'entre elles. Ce système nécessite une importante organisation préalable pour répartir le travail du groupe dans les parcelles de chacune, en accord avec le calendrier individuel : il faut prendre en compte le cycle des variétés choisit par chacune et la quantité de travail à effectuer. Paulette précise :

> *« A chaque fois on doit s'asseoir ensemble et réfléchir, réfléchir, réfléchir longtemps. Parce qu'une va dire « il faut commencer chez moi, mon riz est bientôt prêt » et l'autre va dire « et chez moi aussi c'est prêt ! » et il faut se partager comme ça le travail… c'est beaucoup de discussions. »*

Ces associations générationnelles ont leur équivalent chez les hommes, qui les mobilisent moins pour les travaux agricoles que pour « *boire le vin de palme tous ensemble* » comme le dit en riant Yves M., 52 ans. Effectivement, je n'ai pas été témoin de groupes d'homme s'organisant ainsi ensemble pour labourer. On peut avancer que les tâches à effectuer sont moins nombreuses, occupent moins de temps pendant la saison agricole, et qu'elles sont plus aisément réalisables seul, surtout dans un contexte de réduction globale des superficies cultivées.

Ce système parait plus intéressant encore qu'il mobilise ses membres en dehors du temps de travail rizicole et qu'il participe à l'entretien de formes de solidarité qui se déclinent en pratique de sociabilité. En mai 2022, alors que les préparatifs du mariage d'Alice B. battent leur plein, les femmes de la classe *ukimoro* se retrouvent pour préparer ensemble le riz qui a été donné par les différentes familles. Il s'agit de riz cultivé, qui doit encore être battu et décortiqué, puis vanné, afin d'être prêt à être cuisiné dix jours plus tard, lors de la cérémonie. A cette occasion, une partie des femmes *d'ukimoro* prépare les centaines de kilos de riz nécessaires au mariage, travaillant de l'aube au crépuscule, quand l'autre partie cuisine pour elles toutes. Le travail collectif est l'occasion de repas collectifs dans la bonne humeur et les chants (fig.90) :

> *« Nous on est contente d'avoir du travail comme ça, parce qu'on sait qu'on va se retrouver. Et ça nous fait plaisir ! Regarde comme on s'amuse là. On est ici depuis 5h du matin, mais c'est dans la bonne humeur. C'est comme ça le travail, si tu le fais à plusieurs, tu ne vois pas le temps passer, parce que tu ris avec tes camarades » explique Ernestine S., 70 ans.*

Figure 90. Edioungou, 2022, durant les préparatifs du mariage d'Alice B. : « On rit bien entre nous, c'est comme ça. Chaque fois on travaille beaucoup, mais on se sent bien entre nous. » estime Ernestine S. Sur les plats, les marmites et les bidons, chacune a inscrit ses initiales : le matériel est mis en commun lors des préparatifs, puis récupéré à l'issu de ceux-ci.

Cinq jours durant, les femmes d'*ukimoro* se sont retrouvées pour cuisiner et préparer le riz nécessaire au mariage ensemble (fig.91). Quand je demande pourquoi c'est à elles de s'en charger, elles me répondent e souriant : « *parce que nous les vieilles, on est les plus nombreuses, et les plus dures à la tâche !* » (Alice S., 76 ans).

Figure 91. Les femmes de la famille Gandul, venues aider aux préparatifs du riz pour le mariage d'Alice B., posent sous le manguier (Edioungou, 2022).

La production et la préparation du riz nécessitent le maintien de liens générationnels forts, qui permettent de réaliser collectivement le travail agricole ainsi que ses étapes domestiques. Ses liens sont particulièrement entretenus par les générations les plus âgées, à l'inverse des jeunes. Bien intégrée dans le groupe ainsi constitué par les 30-36 ans du village, je me suis rapidement rendu compte que celles-ci n'ont pas du tout le même usage des classes. Peu nombreuses à participer aux travaux agricoles, elles utilisent les solidarités de classes principalement pour s'entraider dans la vie quotidienne et les manifestations festives :

> *« Les classes pour nous, c'est surtout un lien d'amitié qu'on essaie de garder après avoir quitté l'école. C'est pas fait pour travailler, même si on peut s'entraider. Si [unetelle] me dit de surveiller son enfant pendant qu'elle va voir ses parents ailleurs, je vais le faire. Je peux aussi demander un peu de prêter de l'argent si j'ai besoin. Ou bien pour le mariage, on va organiser certaines choses ensemble, en se cotisant, comme l'achat des boissons. » explique Thérèse M., 36 ans.*

De ce fait, il ne s'agit plus là d'une association qui participe au partage des paysages rizicoles communs ou collectifs, puisqu'elles n'interviennent pas dans le travail agricole, à l'inverse d'*ukimoro*. Pour les générations de personnes plus âgées, et surtout pour les femmes, il est impératif de solliciter tous les cercles de solidarité existants, qui donnent les moyens collectifs de continuer à produire le riz. La sollicitation des classes dans l'organisation du travail agricole est une réappropriation paysagère de ce lien social. En effet, ce sont bien les femmes âgées lui donnent un sens nouveau et non pas les plus jeunes.

2.1.3 Solidarité via le roi ou le don secret

Parmi les autres pratiques de solidarité, qui ne s'appliquent pas au travail rizicole mais au partage des ressources alimentaires ainsi produites, on peut mentionner un système de solidarité ancien faisant appel au roi d'Oussouye. Celui-ci règne sur 12 villages, dont Edioungou et Djivente, et en constitue l'autorité morale et spirituelle. La gestion des indigent·es lui incombe historiquement, qu'il garantit via la production de riz sur ses propres parcelles. La brève enquête que j'ai menée à ce propos permet de mettre en valeur certains éléments, qui seront sans doute précisés par la suite[73]. Le grenier à riz du roi d'Oussouye sert à alimenter les indigent·es du Royaume, qui peuvent saisir le roi pour demander l'aide alimentaire. Le roi ne cultivant pas lui-même ses terres – situées à Oussouye, en amont du barrage – il fait appel aux travailleurs et travailleuses du royaume, qui se relaient sur ses terres. Chaque village envoie un contingent de cultivateurs, puis de cultivatrices, un jour différent. Le grenier sépare strictement ce qui a été produit par les gens d'Edioungou, de Djivente et des autres villages. Lorsqu'une personne aura besoin d'aide, elle n'aura qu'à préciser d'où elle vient et le roi lui donnera le riz produit sur ses terres par les membres de son village.

Si de nombreuses personnes ont attesté que ce système de solidarité alimentaire avait fonctionné par le passé, peu d'entre elles étaient en mesure d'affirmer qu'il était toujours d'actualité. Jacques B., 60 ans, fait partie des personnes qui admettent l'existence de ce système :

> *« Le roi il va fixer les dates du travail et après les gens décident qui y va. Parce qu'il y a beaucoup de champs ! Ils vont décider que le lundi c'est Edioungou, mardi c'est Djivente, mercredi c'est Kahinda, dimanche c'est Singalène, et ainsi de suite… Quand tu connais la date, après tu y vas, avec les autres femmes. Ça existe jusqu'à présent. Tu peux demander de l'aide*

[73] Alina Schoenmann, étudiante en master à l'université de Berne, sous la direction de Tobias Haller, enquête présentement sur ce sujet et pourra sûrement préciser les contours du système.

pour l'alimentation. Une année j'ai entendu qu'on disait que le grenier d'Edioungou ne diminue pas. »

Si le grenier d'Edioungou ne diminue pas, cela signifie que nul·le villageois·e ne suscite l'aide du roi : peut-être n'est-elle pas nécessaire ou peut-être les personnes dans le besoin trouvent-elles d'autres recours ? Je n'ai trouvé personne, aux villages, qui puisse témoigner du travail qu'il ou elle aurait réalisé dans les champs du roi. Quoi qu'il en soit, on peut faire l'hypothèse que ce système d'aide alimentaire participe – ou participait – à faire exister un paysage collectif à l'échelle du village, au nom de la solidarité communautaire. Ce paysage débordait nécessairement les rizières villageoises, car les relations de solidarité et de travail se déployaient à l'extérieur du village, dans les rizières royales d'Oussouye.

2.1.4 Les associations de travail et le salaire en nature

Si les solidarités parentélaire, générationnelle et communautaire sont trois systèmes de partage du travail agricole qui visent à maintenir la production rizicole à différentes échelles, elles restent, pour des raisons variées, des méthodes affectées par le déficit des travailleurs et des travailleuses. Elles connaissent des déclins qui signifient aussi la difficulté à continuer d'organiser la répartition d'un travail qui attire peu. Dans ce contexte, un autre type d'association de solidarité perdure plus aisément, fondé en partie sur l'appartenance de classe et sur les réseaux parentélaires, mais surtout, sur la rémunération du travail.

Ces associations sont relativement anciennes – du moins, l'ensemble des enquêté·e s attestent qu'elles existent depuis plusieurs décennies – mais elles ont connu des transformations qui illustrent, en creux, les mutations des paysages. Ce que les enquêté·es appellent une association de travail regroupe des individus du même sexe qui sont plus ou moins de la même génération (mais pas strictement de la même classe) et qui s'associent comme groupe de travailleurs et travailleuses pour proposer leurs services aux villageois·es qui en ont besoin. Historiquement, leur rémunération était ponctuelle, à la fin de la saison agricole : le village se cotisait pour offrir des animaux ou tout produit alimentaire aux associations, qui les consommaient à l'occasion d'une grande fête de fin des travaux rizicoles :

« Avant, les associations de travailleurs, on ne les payait pas, on gardait seulement un porc pour leur donner à la fin. Ceux qui étaient plus riches donnaient un bœuf. Les jeunes l'attachaient et l'engraissaient et puis après, ils le tuaient et faisaient la fête. Ils demandaient aussi qu'on donne du vin de

palme pour qu'ils boivent parce qu'ils avaient bien travaillé. C'était comme ça. » explique Marylise B., 76 ans.

Il s'agissait surtout de rémunérer le travail en nature, car ce salaire collectif devait permettre de donner de la valeur au travail dont le but était surtout festif : de l'avis de tous et toutes, les fêtes de fin de travaux agricoles étaient mémorables, l'ensemble du village y étant convié, et donnait lieu à des débauches qui alimentaient des anecdotes et des récits enjoués durant toute la saison sèche. Il appartenait aux associations de les organiser, et de faire vivre ainsi le village. Bien souvent, ces fêtes avaient lieu en octobre[74] et se télescopaient avec l'ouverture de la saison de la lutte sénégalaise, autre moment festif particulièrement attendu. Ces associations étaient perçues comme relativement bon marché car la rémunération en nature coïncidait avec d'autres pratiques agricoles et alimentaires alors répandues, comme l'élevage et la récolte/production de vins de fruits. On développe plus loin les transformations actuelles de ces pratiques, qui participent aux inflexions du système (*infra*).

Comme pour l'association générationnelle *ukimoro*, les associations de travailleurs et de travailleuses ainsi constituées associaient des pratiques de travail rizicole à des pratiques festives dépassant largement le périmètre des rizières : de ce fait, la notion même de paysage était – est – élargie à des activités, à des moments, à des lieux et à des relations autres que rizicoles, investis collectivement grâce aux travaux des champs. Si ce système perdure, les prochains paragraphes expliquent les transformations à l'œuvre, et les effets de celles-ci sur les paysages collectifs. L'élément central de cette transformation est la rémunération en argent des travailleurs et des travailleuses, qui donne un prix au travail rizicole et explique son coût collectif et individuel.

2.2 « Les jeunes ne travaillent plus gratuitement » : le coût de la riziculture

Jeunes et aîné·es l'ont dit souvent : « *les jeunes ne travaillent plus gratuitement* ». Cette nouvelle attitude vis-à-vis du travail rizicole est justifiée par le déficit de la main-d'œuvre : la demande est forte qui génère une offre. L'offre et la demande tracent une ligne de faille générationnelle : les plus âgé·es demandent les services que les jeunes proposent. Ces derniers en fixent donc, partiellement du moins, le prix.

[74] On note que seuls les hommes ont terminé le travail à ce moment-là, les femmes ayant encore à charge les repiquages, les récoltes, *etc.*

2.2.1 Le travail doit payer

Pour les jeunes, il n'y a pas de continuité possible du modèle familial et vivrier ancien :

> *« Moi je suis jeune mais je sais compter. Je ne peux pas me contenter du riz. Oui, le riz c'est bien pour manger. Mais pour acheter des vêtements neufs à ma fille, ou bien des médicaments, ou que sais-je, je ne vais pas aller à la pharmacie avec du riz ! Donc quand je travaillais encore aux champs avec mes camarades, je demandais un petit salaire. » témoigne Coline M., 26 ans.*

Le propos de Coline M. fait directement référence à l'usage ancien du troc : celles et ceux qui possédaient du riz en grande quantité pouvaient l'échanger, dans le village ou à l'extérieur contre d'autres produits. Plusieurs femmes, désormais décédées, du village d'Edioungou étaient connues pour troquer leur riz contre des poteries de cuisine (au sein du village), contre du vin de palme (au village d'Effoc), des mangues (à Emaye) ou encore de l'huile de Tourcounou[75] (à Diakene). Ce système d'échanges n'étant plus prévalent depuis quelques décennies, dans un contexte globale de baisse des productions susceptibles d'échanges[76], et étant remplacé progressivement par l'économie monétaire, la valeur associée à la production rizicole s'en trouve transformée. Le riz ne subsiste que comme produit de consommation alimentaire : il n'est plus associé – par les plus jeunes en tout cas – ni à la richesse, ni à une valeur d'échange :

> *« Tu sais les vieux ils vont te dire que le riz c'est ta richesse, mais on ne voit plus personne qui paye avec du riz. Tu es riche de nourriture peut-être, et c'est déjà bien. Mais pour le reste tu restes pauvre. » observe Lamine S., 31 ans.*

Le riz devient, pour les plus jeunes, un simple produit alimentaire. Cette valeur, associée aux faibles quantités de production, explique certainement qu'il ne soit pas cultivé pour être vendu. Aucun ménage n'en produit assez pour le vendre, mais chacun en produit assez pour l'épargner au grenier, en cas de problème (*infra*). Pour l'heure disons seulement que le riz n'est plus une monnaie d'échange, et que le travail associé à sa production ne peut donc plus être rémunéré exclusivement en nature. La valeur d'échange du produit disparait au profit de la valeur de consommation et d'épargne.

[75] Huile médicinale réputée aux multiples usages.

[76] De nombreux travaux ont montré que la production de vin de palme, mais aussi les activités halieutiques sont en baisse dans la région. Les enquêtes menées en 2020-2023 le confirment.

Dans les associations de travail, les travailleurs et travailleuses ne peuvent désormais être embauché·es que collectivement, ont-ils décrété, et fixent leur prix : en 2021-2022, les salaires journaliers s'élèvent à 1 000 FCFA par personne et par jour. L'association conserve l'argent durant toute la saison, et celui-ci est réparti ensuite entre tous ses membres. Les garçons se répartissent les gains après les labours, et les filles après les repiquages. Une autre campagne peut être organisée par les filles au moment des récoltes. Plus les parcelles à cultiver ou à repiquer sont nombreuses, plus le travail fourni par les associations coûte cher. Il faut noter que ces associations sont majoritairement composées des jeunes du village, qui s'associent pour travailler dans les champs des familles les plus déficitaires en travailleurs et travailleuses. Ce travail-ci vient en second, après la solidarité familiale.

A ces travailleur·euses locaux, s'associent parfois aussi d'autres jeunes des villages alentours, par interconnaissance (camarades de classe, cousins et cousines du côté maternel, *etc.*) qui viennent renforcer les effectifs et permettre ainsi de terminer les tâches assignées en temps et en heure. On a dit déjà combien le calendrier rizicole, contraint par le calendrier pluvial, était resserré sur quelques semaines en juillet-août, et ce pour tous les ménages de tous les villages.

L'enquête portant sur le coût en salaire des travaux rizicoles permet d'établir les dépenses moyennes suivantes (fig.92) au cours de l'hivernage (c'est-à-dire pour la rémunération des travaux de labours et de repiquage). Il faut y ajouter environ 1000 FCFA par personne et par jour supplémentaire au titre de la récolte, si elle est réalisée par des associations de jeunes filles. Selon le nombre de parcelles concernées, les travaux rizicoles coûtent aux ménages entre 10 000 et 140 000 FCFA en main-d'œuvre. A titre de comparaison, le salaire mensuel moyen en Basse-Casamance en 2021-2022 était d'environ 30 000 FCFA pour un emploi salarié peu qualifié (cuisinier·e, pompiste, taxi, *etc.*)[77]. Le salaire moyen d'un fonctionnaire est environ trois fois supérieur, et les plus maigres revenus sont ceux de la vente ambulante de diverses produits, qui varient entre 10 000 et 30 000 FCFA par mois. Les personnes enquêtées estiment qu'elles dépensent environ un quart à la moitié de leurs revenus mensuels dans la riziculture durant les deux mois d'activités agricoles, que ce soient les leurs ou les remises qu'elles perçoivent des membres émigrés de la famille. On remarque donc qu'avec un salaire journalier d'environ 1000 FCFA par personne, les associations alignent leurs tarifs sur le revenu mensuel moyen casamançais. Ces dépenses salariales, relativement importantes par rapport aux fonds disponibles des ménages, ne sont pas les seules de l'hivernage : paradoxalement, la majeure partie des dépenses se situe ailleurs.

[77] D'après l'enquête.

ménage	nbr de parcelles	nbr jours de travail	nbr jours de travail (f)	salaire journalier par association	total (FCFA)
1	5	2	3	5 000	25 000
2	8	5	7	5 000	60 000
3	10	6	12	6 000	108 000
4	3	1	2	2 000	6 000
5	12	8	15	6 000	138 000
6	6	3	4	3 000	21 000
7	6	3	4	3 000	21 000
8	8	5	6	4 000	44 000
9	9	6	8	5 000	70 000
10	7	4	5	4 000	36 000

Figure 92. Tableau récapitulatif des dépenses (en FCFA) associées aux tâches agricoles pendant l'hivernage, chez dix ménages ayant employé des associations de travail.

2.2.2 Le coût des avantages en nature

Bien souvent, le « contrat » de travail des associations requiert aussi que tous les membres employés soient nourris et abreuvés pendant toute la durée du travail effectué. Celles et ceux qui les emploient doivent leur fournir le petit-déjeuner, le déjeuner, et un diner accompagné de vins locaux :

> *« Quand ils viennent travailler chez moi, je donne dans les 5 000 par jour aux jeunes (…) C'est différent de la nourriture. Les 5 000 c'est pour les payer eux, leur salaire de groupe, c'est pas comme les autres dépenses. Ça coute très cher. Si tu prends par exemple le petit-déjeuner, tu dois aller chercher des pains, y a le sucre, le lait, les choses comme ça, le café. Si tu prends le repas, il faut chercher des poules, tuer un porc, le riz, les oignons pour préparer. Ça coûte cher tout ça. Si tu calcules, ça coute cher ! » explique Carole D., 32 ans.*

Tous et toutes s'accordent à dire que les dépenses en produits alimentaires sont les plus importantes : elles sont d'ailleurs souvent un facteur limitant l'emploi d'associations trop nombreuses. Les dépenses dépassent souvent les 100 000 FCFA pendant l'hivernage :

> *« Moi j'ai calculé que j'ai dépensé 100 000. Il faut acheter des poissons, l'huile, les oignons, et tout. Pour donner à manger là-bas. Tous les jours. Quand tu envoies les jeunes, il faut faire comme ça tous les jours (…) et après,*

j'ai pas encore compté l'argent pour la récolte. Je vais envoyer là-bas les femmes de Singalène et celles de Kalobone, ça va me coûter encore beaucoup. » explique Marie-Pierre M., 55 ans.

A la provision de repas, s'ajoute celle de la boisson, qui est un élément central de la festivité des travaux agricoles : tous les soirs, travailleurs et travailleuses se regroupent pour boire ensemble et fêter la fin de la journée de travail, le plus souvent chez le propriétaire des rizières, ou en place publique. Le vin de palme est servi, ou bien le vin de mangue ou de cajou. Le décès du dernier récolteur de vin de palme remonte à trois ans, à Edioungou et Djivente, et le vin vient désormais de plus loin ; il coûte aussi plus cher :

« Après tout ce que tu as déjà payé, il faut rajouter la boisson. Donc peut-être encore 50 000 francs. Tu prends du bunuk [vin de palme] ou bien de la bière Flag pour ceux qui ne veulent pas boire l'alcool des indigènes [il rit] ! Et voilà, tu as dépensé tout ton argent. » estime Jacques B., 60 ans.

Ces dépenses alimentaires et festives, bien que plus importantes que les dépenses salariales, sont perçues comme incompressibles de la part de celles et ceux qui emploient ainsi des associations : il apparait important de ne pas lésiner sur l'hospitalité et l'accueil des travailleurs et travailleuses.

« Quand tu prends des gens pour travailler dans tes champs, il faut bien les recevoir et qu'ils soient contents. Donc le soir on se retrouve ensemble et on mange et on boit. Et si les gens sont contents, tu donnes encore plus à manger et à boire. C'est comme ça ici ! On passe de bons moments. C'est comme une fête. » dit Jacques B., 60 ans.

Ces pratiques d'accueil et de célébrations sont d'ailleurs anciennes : les enquêté·es racontent que c'est une caractéristique historique de l'hivernage, une saison collective et fédératrice. En témoignent aussi les chants qui résonnent, dans les rizières la journée, et au moment du dîner le soir :

L'eau du ciel je la préfère

A l'eau de la mer

Ô mon dieu j'espère que je pourrais toujours honorer ma terre ![78]

[78] Proposition de traduction en français d'une chanson diola maintes fois entendue à l'hivernage, par Juliette M., 17 ans.

Les personnes concernées par l'emploi des associations sont nettement moins enthousiastes à propos des salaires journaliers, qui, s'ils restent des dépenses minimes par rapport aux avantages en nature, constituent à la fois une innovation récente, vieille d'une décennie tout au plus, et une rupture par rapport à la gratuité du système de solidarité :

> *« Ma femme elle n'aime pas prendre les associations. Mais elle sait qu'on n'a pas le choix ! Si on les prend pas, on ne va jamais terminer le travail. Elle dit que c'est pas du travail qu'on doit payer, que c'est juste de l'aide. Donc elle préfère dire "je vais aller aider [unetelle]" et elle y va 2 ou 3 jours. C'est comme ça qu'elle fait. Après [unetelle] vient l'aider aussi. Même pour les cultures, tu vas cultiver avec untel et après l'autre il vient t'aider. C'est pas comme les associations : tu fais à manger, tu donnes à boire parce que c'est la solidarité. Mais tu payes pas. » dit encore Jacques B., 60 ans.*

D'autres personnes, parmi les plus âgées, pointent du doigt ce phénomène de rémunération en argent du travail rizicole. Que « *les jeunes ne travaillent plus gratuitement* » est une nouveauté mal perçue de la part des aîné·es, mais revendiquée avec fierté par les concerné·es. Ce que les jeunes disent, en creux, c'est que leur travail a un prix qu'il convient de reconnaître : ils refusent ce qu'ils perçoivent comme une forme d'exploitation. Ces nouveaux rapports de force monnayés tempèrent ou renversent un rapport de force général qui a longtemps été au bénéfice des aîné·es, détenteurs de l'autorité et de la capacité à contraindre les plus jeunes à travailler aux champs. A travers les associations, les jeunes adultes intègrent un nouveau type de rapport économique au travail rizicole, qui constitue de nouveaux liens paysagers, fondés sur le salariat.

2.2.3 L'appât du gain ? Rémunérer pour favoriser le retour saisonnier au village

Salaires individuels et avantages en nature sont désormais incontournables dans l'économie des travaux rizicoles. Les aîné·es ont bien conscience qu'il leur faut tenter d'en tirer profit, et mobilisent ces nouvelles pratiques comme des arguments pour limiter l'émigration massive des jeunes. La monétarisation du travail rizicole peut en effet constituer un élément décisif dans la remigration saisonnière (le retour au village) ou dans le ralentissement de l'émigration :

> *« En fait on n'a pas le choix. Si on dit aux jeunes de travailler gratuitement, ils vont filer, ils vont pas le faire. Les Diola ils fuient comme la pluie, je t'ai déjà dit ça, n'est-ce pas ? Donc pour les retenir, tu leur proposes de gagner un peu d'argent. Pour certains ça marche. » explique Kayendoman.*

David M. et Jean E., tous deux la trentaine, résument bien la situation, tout en la complexifiant :

> David M. : *Moi je suis d'accord de rentrer à l'hivernage, la plupart du temps, parce que je suis content d'aider un peu mes proches. Et ma mère, je ne veux pas la laisser seule. Mais aussi je sais que je pourrais gagner un peu quelque chose par mon travail, si je vais avec une association.*
>
> Jean E. : *Oui parce que y a la solidarité, qui est normale. Tu ne laisses pas mourir tes parents ! tu ne laisses pas dans la difficulté ceux qui t'ont nourri quand tu étais un petit enfant (…). Mais il faut gagner quelque chose quand même. Donc parfois, tu peux avoir un petit salaire en partant pour labourer dans d'autres quartiers. Et puis on est ensemble, entre jeunes, on rigole bien. Le soir, on boit. Avec modération bien sur [il rit] ! C'est la fête quoi, le village… comment dire ? vibre !*
>
> David M. *: Oui mais ça c'est si on trouve des gens d'accord de nous embaucher. Parce que les parents, ils se fâchent quand on dit qu'on doit gagner de l'argent. Mais ils savent bien que c'est vrai ! Eux, ils pensent encore qu'on n'a pas besoin de l'argent. Mais ils sont d'accord de récupérer l'argent de mon frère [les remises] qui est à Dakar !*
>
> Jean E. *: Ma mère dit que c'est normal qu'on me paye quand je fais le maçon. Mais elle dit que je dois travailler aux champs gratuitement… Alors que les deux choses sont du travail ! et ça me fatigue.*

Ces réflexions témoignent d'une nouvelle vision du travail agricole qui dépasse l'activité vivrière et alimentaire familiale. D'une certaine manière, le travail rizicole, autrefois perçu comme une activité domestique, au même titre que toutes les autres activités de ce type non rémunérées, est aujourd'hui considéré comme un travail au sens salarial du terme. Les aîné·es partagent une même vision de la production agricole qui est une activité familiale, réalisée pour sa famille (pour sa *domus*), au nom de la sécurité alimentaire. Les plus jeunes y voient une occasion de monnayer leur force de travail, pour participer au système de consommation alimentaire et non-alimentaire marchand. Comme Jean E. le fait remarquer, cette posture des aîné·es n'est tenable que parce qu'ils et elles sont les principaux destinataires des remises de leurs enfants, qui leur garantit un revenu, même minimal, en espèces. Ces deux visions génèrent parfois des tensions et des conflits, et expliquent que certaines jeunes personnes préfèrent aller s'employer à des travaux salariés que de participer aux travaux agricoles, même rémunérés. La circulation des remises et des salaires se fait donc de plus en plus au profit des jeunes travailleurs et travailleuses lesquels captent des revenus qui d'une certaine manière, ne leur étaient que partiellement destinés. Si les émigré·es

savent que leur travail extérieur doit permettre de faire employer des jeunes laboureurs et repiqueuses à leur place, les aîné·es, eux, préfèreraient garder une plus grande partie de leurs revenus et compter sur la solidarité agricole. Dans les faits, comme le disent David M. et Jean E., les jeunes tentent de trouver une place confortable et fonctionnelle pour eux dans ce système, en arbitrant entre travail gratuit, solidarité parentélaire et nécessité de gagner leur vie. Quand le travail urbain des émigré·es aîné·es paie le travail agricole des cadet·tes resté·es au village, les personnes les plus âgées sont, d'une certaine manière court-circuitées des logiques de circulation des remises et c'est ce qu'elles déplorent à demi-mot. En se trouvant obligées de payer les jeunes travailleurs et travailleuses, les personnes les plus âgées perdent le contrôle d'une partie des ressources qu'elles estiment leur revenir.

Une fois de plus, les dynamiques de l'agrosociosystème sont complexes et méritent qu'on restitue cette complexité : le système monétarisé présent ne remplace pas le système de solidarité ancien, les jeunes ne sont pas plus vénaux que les aîné·es, et les régimes de valeurs qui président aux différentes visions du travail ne devraient pas être hiérarchisés. Les mutations des structures agricoles villageoises et familiales agissent néanmoins sur les paysages. Le coût du travail agricole, quantifiable individuellement, transforme les paysages collectifs fondés sur des valeurs et des activités vivrières et domestiques. Pour le dire autrement, les activités agricoles collectives fonctionnant sur l'interdépendance des sexes et des générations se transforment en perspective d'emploi individuel qui s'appuient sur la solidarité collective tout en s'en émancipant. Il n'est pas anodin que les jeunes travailleur·euses, animé·es par la perspective de la paie finale, s'associent en groupes pour recréer les dynamiques festives du travail saisonnier et peser plus lourd dans la balance de l'offre et de la demande. Intégrant des héritages anciens, le système se renouvèle au profit d'une individualisation du travail.

2.3 Pénurie de main-d'œuvre, fragmentation des liens familiaux et de sociabilité

Ces nouvelles façons de faire ne sont possibles que dans un système où les liens familiaux et sociaux sont partiellement fragmentés par les migrations de travail et le rejet de la vie agricole. La quantité de travail à réaliser sur une courte période est une équation complexe, qui peut se résumer visuellement, par la métaphore du goulet d'étranglement. Il y a plus de tâches à réaliser qu'il n'y a de temps pour les réaliser paisiblement. Ou bien : il n'y a pas assez de travailleurs et travailleuses par rapport à la quantité de tâches à accomplir dans un temps limité. Le résultat reste le même : dans un contexte général marqué par le déficit de main-d'œuvre, plusieurs pressions systémiques s'exercent sur celles et ceux qui désirent produire du riz. D'une part, ils et elles sont contraint·es de trouver les ressources pour payer la main-d'œuvre. D'autre part, faire appel à

celle-ci n'est pas aussi simple qu'un contrat d'embauche, mais requiert des compétences sociales spécifiques.

2.3.1 Pressions financières

L'existence de ces associations de jeunes, venant du village ou des localités alentours, ne doit pas donner à penser que le problème de la pénurie de main-d'œuvre est résolu. La difficulté pour certains ménages à amasser les fonds suffisants à l'emploi de celles-ci et la très forte demande continuent de peser sur les capacités culturales :

> *« Moi je n'avais pas de l'argent en juillet, parce que mon fils n'a pas envoyé l'argent. Il n'avait pas un bon travail à Dakar et il ne pouvait pas m'aider. Donc, quand tout le monde prenait des associations, moi je n'avais rien ! Personne ! seulement mon neveu qui venait faire quelques digues de temps en temps. Après quand j'ai trouvé l'argent je leur ai dit de venir chez moi mais ils avaient déjà trop de travail… [elle soupire] » explique Catherine E., 67 ans.*

L'envoi des remises en temps et en heures conditionne largement l'accès aux travailleurs et travailleuses, si tant est que les associations ne soient pas déjà débordées par le travail à réaliser ailleurs. Dans de nombreux ménages enquêtés, les femmes fabriquent des pots d'argile cuite (fig.93) et accélèrent la cadence de production à l'approche de l'hivernage, dans l'espoir de tirer un revenu de leur vente, qui sera réinvesti dans l'emploi de travailleurs agricoles :

> *« Je dois me dépêcher de finir les grands pots, les ediounk, et aussi les petits pots, les etagne. Bientôt c'est le travail des champs qui va commencer, si la pluie arrive, et je devrais aller là-bas pour semer, mettre l'engrais, et tout ça. Mais aussi peut-être que des gens ont besoin des pots et vont venir les acheter. C'est pour ça que je dois me dépêcher si je veux les vendre. Avec l'argent, je prends des travailleurs pour aider mon mari dans les champs, parce que sinon il ne va jamais finir le travail ! Et la pluie sera déjà partie et on récoltera rien du tout. » explique Jacqueline D., 65 ans.*

a. cuisson des pots en argile b. pots séchant au soleil
c. pots sortants du feu
(Edioungou, mai 2022)

Figure 93. Potières au travail, Edioungou, 2022.

Dans cette concession, de nombreuses autres activités doivent permettre un petit revenu qui pourra être investi dans les travaux agricoles, comme la revente de noix de cajou grillées ou la préparation d'huile de Tourcounou.

> *« Mon problème tous les ans c'est que j'ai pas l'argent pour payer les associations. J'ai l'argent après, plus tard. Vers le mois d'octobre. Et les associations, tu peux pas leur dire que tu vas les payer après ! Avant c'était comme ça, on disait : "Je vous donnerai un porc à la fin de l'hivernage", mais maintenant les associations elles veulent pas ça ! Elles veulent l'argent, l'argent, l'argent (…). » déplore Margot M., 62 ans.*

Si les fonds ne sont pas immédiatement disponibles, les ménages voient leur chance d'employer une association s'évanouir à mesure que l'hivernage avance et que celles-ci sont employées par les autres. Ce système déficitaire et payant crée de véritables angoisses chez certain·es :

> *« J'attends, j'attends que je trouve de l'argent. Je demande à Dieu, je demande un miracle. Je demande pour pouvoir prendre trois ou quatre garçons qui vont labourer chez moi. C'est tellement dur… c'est trop dur. Moi je ne sais pas quoi faire et je demande à Dieu quoi faire. Je demande de l'aide à mon frère, qu'il me prête ne serait-ce que 10 000 francs. Mais j'ai peur chaque année. » témoigne Louis D., 64 ans.*

La disponibilité de l'argent est une question tout aussi centrale que celle de la disponibilité de la main-d'œuvre. Dans la majeure partie des cas, l'argent engagé pour l'emploi des associations vient des remises de la migration d'un ou plusieurs membres de la famille. Dans la majeure partie des cas, cet argent alimente en retour les projets migratoires des jeunes travailleurs et travailleuses, qui épargnent dans cette perspective. Les liens d'interdépendance qu'entretiennent la migration et la production rizicole sont donc circulaires : depuis une ou deux décennies, l'un ne va pas sans l'autre. Si la migration alimente de longue date la possibilité de faire perdurer la production rizicole, le phénomène inverse est plus récent, et découle logiquement de la monétarisation du travail agricole :

> *« Si j'ai besoin d'un peu d'argent pour partir, peut-être que j'irais dans les champs quelques jours, avec les autres filles. Je ne sais pas. Ça ou bien autre chose. Les garçons font le taxi, avec leur moto. Mais les filles ? Ça n'existe pas les taxi filles. Alors peut-être le repiquage, ou alors éplucher les cajous en mai ou quelque chose comme ça. » explique Juliette, 17 ans.*

Comme l'explique Juliette, les travaux rizicoles ne sont pas l'unique moyen pour les plus jeunes de gagner le revenu nécessaire à la migration. La solution préférée des jeunes garçons est celle du taxi-moto (bien souvent, la moto a été achetée avec les bourses étudiantes). Les jeunes filles se tournent davantage vers des activités de petites mains agricoles (récolte et préparation des cajous, des arachides, récolte des huîtres de palétuviers) ou vers des activités domestiques (aide à domicile pour personnes âgées aisées, cuisinière, nourrice). Dans une certaine mesure, ces activités d'emplois salariés à proximité – dans les villages alentours et jusqu'à Oussouye – préparent la migration, qui ne sera que la répétition de ces activités plus loin, le plus souvent à Dakar. Les travaux rizicoles en association viennent s'ajouter à ces petits gains, pour subvenir à la vie quotidienne ou préparer le projet migratoire.

2.3.2 Compétences sociales et intergénérationnelles

Les associations de travail sont loin de fonctionner exclusivement sur le principe de l'offre et de la demande et du salariat, comme je l'ai cru un temps. A la faveur de plusieurs rencontres, j'ai constaté combien l'accès aux travailleurs et travailleuses associé·es était compliqué par d'autres critères, liés aux compétences sociales des individus.

C'est une longue discussion avec Augustine D., 69 ans, qui me l'a indiqué pour la première fois. Nous parlons de ce que vieillir au village veut dire, des difficultés qu'elle rencontre, notamment

depuis qu'elle est veuve. Ses enfants sont à Dakar et en Mauritanie. Augustine est seule dans sa maison depuis plusieurs années déjà :

> *« Comme je suis seule ce n'est pas facile pour moi. Je n'ai personne ici. Avant j'avais mon mari, comme je t'ai expliqué. Mais il est mort. Et les enfants je ne les vois plus. Peut-être qu'ils rentrent une fois par an, à Noël. Donc je suis une femme seule ici [à Edioungou]. Ici c'est le village de mon mari. Moi je suis née à Diakène Diola, sur la route du Cap. Tu connais là-bas [je hoche la tête pour dire oui] ? Là-bas c'est vraiment joli, il y a beaucoup de manguiers. Chaque jour que Dieu fait je me demande si je ne dois pas rentrer à Diakène, dans mon village, le village de mon père. J'ai encore des cousins là-bas. Ce sont des vieux comme moi. Mais je n'ai pas la force. Même quitter ma maison je n'ai pas la force. Après qui va rester là ? La maison sera euh… abandonnée. Et là-bas je n'ai pas des champs. Les rizières sont ici, parce que mon mari était d'ici, tu comprends [je hoche encore la tête] ? Donc si je rentre là-bas comment je vais manger ? Ici je repique un peu de riz, ça me fait une petite récolte. Après je prends ça pour moi. Si quelqu'un manque je peux lui donner un peu. Moi je mange seulement une fois par jour, ça me suffit. Mais ça aussi, c'est difficile (…). Par exemple moi je suis seule ici, donc qui va labourer mes champs ? C'est très dur de trouver des garçons pour ça. Des fois c'est un neveu qui vient. Mais même lui n'est pas toujours là. Il y a des années, comme 2019 ou 2020 où je n'ai rien fait ! Je suis restée à attendre (…). Je voulais prendre une association, seulement deux ou trois personnes, parce que mes champs sont petits. Mais je ne pouvais pas ! Je suis une vieille femme, je ne connais plus personne au village ! Qui va venir dans mes champs ? Personne ne me connait. Les jeunes ne me connaissent pas. Les amis et les camarades de mes enfants sont partis, mes petits-enfants ne viennent pas. C'est dur de trouver des jeunes. Ils sont là, bien sûr, mais tu ne peux pas aller les voir, parce que tu ne les connais pas (…). »*

Augustine n'ayant pas de contacts avec les jeunes du village, elle peut difficilement faire appel à eux si elle a besoin. Elle n'entretient pas de liens d'interconnaissance pour plusieurs raisons : elle est seule dans le village de son mari, ses enfants et petits-enfants ne sont plus au village et ne lui permettent pas de nouer contact avec des personnes de leur génération. Du point de vue des associations de jeune, Augustine n'est personne : elle n'est la grand-mère ou la tante de personne qui ferait partie de l'association. Elle n'a donc pas les compétences sociales requises pour faire appel aux associations, qui se tourneront d'abord vers les personnes connues. Cet élément dit bien combien les associations héritent leur fonctionnement de pratiques de solidarités anciennes,

fondées sur la parentèle élargie, comme décrit plus haut. Si la rémunération du travail pourrait laisser à penser que ce système s'affranchit des liens interpersonnels, ne regardant que l'argent, il n'en est rien. Ces difficultés se posent surtout pour les femmes âgées seules qui vieillissent dans le village de leur mari, et qui ne sont pas réellement chez elles.

Christine S., 70 ans, dit peu ou prou la même chose :

> *« Ça fait maintenant cinquante-cinq ans que j'habite ici. Mais ici n'est pas chez moi. Moi je viens de Siganar, c'est plus loin vers le marigot. Mon mari est décédé mais je reste pour l'instant. Parce qu'ici j'ai une maison. Qui sait ce que je vais trouver là-bas, à Siganar ? (...) Mon problème ici c'est que si mon fils n'est pas là, personne ne va venir cultiver mes champs. Parce que si mon fils n'est pas là, les jeunes ne vont pas venir dans mes champs. Même si j'ai de l'argent. Ils ont du travail partout. Et moi je ne peux pas leur dire où aller travailler. C'est [son fils] qui doit intercéder pour moi. »*

Bien souvent, les femmes âgées venues se marier à Edioungou ou à Djivente se retrouvent isolées à la mort de leur mari, et lorsque le départ définitif des enfants se confirme. Le retour au village paternel est une chimère, brandie par beaucoup : si cette perspective attire, elle génère trop d'incertitudes et les femmes concernées s'en emparent rarement.

Ces éléments sont centraux dans la compréhension des liens de solidarité intergénérationnelle qui relient ensemble les villageois·es : ils ne s'appliquent pas de la même manière aux jeunes, aux aîné·es, aux femmes et aux hommes. Dans ce dernier cas, c'est moins une question stricte de genre que d'appartenance géographique : si certaines femmes sont nées à Edioungou et Djivente et s'y sont mariées, d'autres viennent d'ailleurs. En l'absence de leur mari ou de leurs enfants pour tisser et entretenir des liens d'appartenance locale, elles sont davantage isolées, et leurs capacités culturales en pâtissent. La solidarité villageoise ne fonctionne pas de façon absolue, ni en toutes circonstances : elle s'entretient par des liens intergénérationnels qui passent prioritairement par les hommes (nés sur place) et les jeunes. Pour Augustine et Christine, comme pour d'autres, la solidarité de quartier pallie partiellement cet isolement : si elles trouvent à s'aider entre femmes du même quartier, elles ont plus de difficulté à trouver la main-d'œuvre masculine nécessaire, en temps et en heure, dans un contexte où celle-ci est déficitaire. Si la société diola pourrait être qualifiée de « gérontocratique », il convient de noter qu'en matière de compétences sociales, l'autorité des aîné·es n'est pas également partagée entre ceux-ci. Les femmes, et notamment les femmes nées en dehors du village n'ont pas les mêmes réseaux et ne bénéficient pas de la même solidarité que les autres personnes du même âge. De fait, leur autorité n'est que très relative : elle est confortée par leur mari et par leur rôle de mère, deux critères qui s'effacent

dans certaines circonstances. Leurs capacités à participer au paysage collectif s'en trouvent diminuées – voire, elles en sont exclues (fig.94).

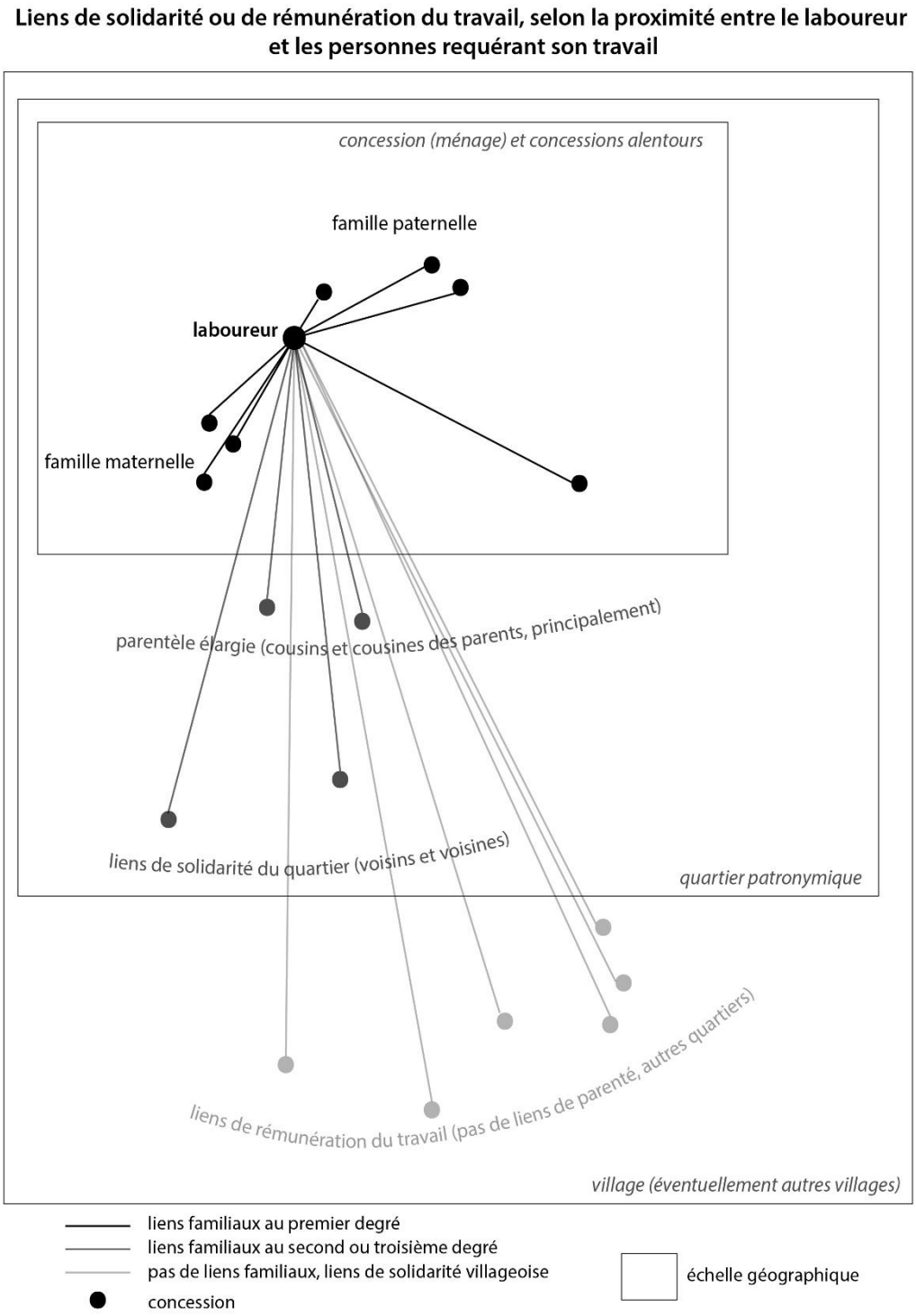


Figure 94. Liens de solidarité ou de rémunération du travail, selon la proximité entre le laboureur et la personne requérant son travail (d'après une idée de David M.).

Dans le cas représenté, le laboureur entretient quasiment autant de liens d'obligation que de liens de solidarité et de liens de rémunération du travail. En fonction des situations familiales, ces liens peuvent être plus ou moins nombreux. De façon générale, les laboureurs qui ont le moins d'obligations familiales sont les plus enclins à s'associer pour tirer profit de leur travail. Ceux qui sont occupés dans leurs familles n'ont « *pas le temps ni le courage* » (David M.).

2.3.3 Fragmentations des liens générationnels et conséquences sur le travail agricole

La fragmentation des liens de solidarité, qui affecte les capacités paysagères, est aussi évoquée par les jeunes, et notamment par celles et ceux qui participent parfois aux associations de travail. De l'avis de tous et toutes, il est de plus en plus difficile de maintenir des liens de solidarité générationnelle, car les individus d'une même classe d'âge sont éparpillés par les migrations, et peinent à se retrouver lors de leurs éventuels retours. Or, ces relations sont structurantes pour les jeunes, qui déplorent leur émiettement :

> *« Ce qui est triste maintenant, c'est que plus personne ne rentre à l'hivernage. Moi je rentre et je constate que je suis presque seul ! Mes camarades ne sont pas là. Le village est triste maintenant. Avant, à l'hivernage, c'était toujours très joyeux. » témoigne Jean E., 30 ans.*

> *« Quand j'étais plus jeune, j'aimais tellement partir dans les rizières avec mes amies. Mais maintenant, on ne les voit plus ! Elles sont parties. Il y en a qu'on ne voit qu'une seule journée, à Noël. Les autres ne rentrent même pas. Moi ça me décourage. Je me sens seule ici. Et encore plus seule pour aller aux champs… Donc je n'y vais pas. C'est pas pareil d'être seule là-bas. » témoigne Coline M., 26 ans.*

La continuité des pratiques collectives de travail rizicole tient en partie à leur organisation générationnelle, largement remise en question par les pratiques de migration qui n'intègrent plus les retours à l'hivernage. Celles et ceux qui rentrent, ou bien qui sont resté·es sur place, se sentent seul·es et déplorent que les travaux rizicoles ne se fassent plus dans la même joie collective. Pour Jean E., c'est ainsi qu'il faut expliquer cette propension nouvelle à ne pas revenir au village :

> Jean E. *: Avant… Avant c'était vraiment quelque chose l'hivernage ! Tout le monde se retrouvait pour cultiver, chanter, et boire le vin de palme. Pendant des semaines, parce qu'il y avait beaucoup, beaucoup de travail. On était*

fatigués mais on riait beaucoup. Je te parle de ça, il y a dix ans peut-être. Mais maintenant nous les jeunes on fait des erreurs. On n'organise plus nos retrouvailles. On n'organise plus nos fêtes comme avant. Et donc beaucoup ne se motivent pas à rentrer au village, parce qu'ils savent que le village sera mort.

Camille O. : *Avant vous faisiez ça ? Vous organisiez des événements ?*

Jean E. *: Mais oui ! On prenait le téléphone et on disait « tel jour on va faire ça », par exemple un grand tournoi de foot le dimanche, après la semaine de travail, avec les autres villages, Singalène, Siganar, Oukout, etc. Ou alors on disait « pour le 15 août on organise un awaré [bal] au village, il faut revenir ». Ou alors on allait tous ensemble à Oussouye voir les lutteurs. C'était comme ça. On était loin mais on se donnait des nouvelles, et aussi on faisait des programmes pour s'amuser à l'hivernage. Mais ça, on ne fait presque plus. Même avant le COVID on avait déjà arrêté.*

Autrement dit, ce sont autant les migrations de travail des jeunes que leur capacité d'organisation collective qui ont fragmenté les liens générationnels nécessaires à la constitution des associations. La distance a pu jouer un rôle dans ce déficit d'organisation qui entrave les retrouvailles et empêche le travail collectif, mais David M. livre une autre explication :

« Maintenant les Diola ne s'intéressent plus au village. Ils ne veulent plus en faire partie. Ils ne jouent pas collectif, ils jouent Diola tout seul. »

Cette drôle d'expression signifie bien que les structures villageoises (le travail rizicole, les célébrations associées, la solidarité intergénérationnelle, *etc.*) implosent sous la pression de nouveaux comportements, engendrés ou renforcés par les migrations. David M. complète :

« Les jeunes aujourd'hui veulent seulement partir. Ils veulent travailler en ville, s'habiller comme des gens de la ville, faire la fête dans les bars. C'est ça seulement qui les intéressent. Donc les fêtes du village, le travail au village… Ça leur parait pas intéressant. Mais qu'est-ce qu'ils font de mieux en ville ? Moi j'y suis allé, je les ai vus. Ceux avec qui j'ai grandi, ils étaient huit dans un petit appartement, et ils ne gagnaient même pas assez pour manger tous les jours. C'était à Dakar. Alors moi je leur dis de rentrer, de venir se baigner dans le bolong et manger trois fois par jour. Mais ils ne m'écoutent pas. Ils ont peur qu'on dise qu'ils ont échoué (…). »

Cette réflexion met en lumière un phénomène important : le rejet de la vie rurale explique en creux le rejet de la participation à la vie agricole. La sociabilité rurale – ou villageoise – participe de la vie quotidienne et anime les lieux en période de travaux agricoles. Pour certains, comme Jean E. et David M., l'entretien de ces pratiques de sociabilité collective est fondamental pour que les activités agricoles restent attractives. Or, de leur propre aveux, ni les premières ni les secondes n'intéressent plus. Au contraire, il s'agit de rompre avec elles et ce qu'elles représentent. D'autres valeurs les remplacent : la réussite individuelle, le « *mode de vie à l'occidentale* » (David M.), la vie urbaine, *etc.*

Je demande un jour à Louise B., 34 ans, pourquoi elle est partie vivre au Cap Skirring, elle qui était originaire d'Edioungou : « *Ici, on est face à l'océan, pas face à ce petit bolong vaseux. On regarde l'Amérique.* » L'explication est si forte, et si simplement présentée, que j'en perds mes autres questions pour elle. A Dakar, à Ziguinchor, ou ailleurs, les Diola veulent-ils regarder vers l'Amérique ? Vers l'Europe ? Je n'en sais rien, mais ils veulent certainement regarder vers la ville, ses opportunités, ses connexions, vers l'anonymat, l'individualisation. La majeure partie des plus jeunes, on l'a dit plus haut, n'a pas envie de continuer à cultiver : pourquoi continueraient-ils à rentrer au village admirer les lutteurs, boire du vin de palme et jouer au foot sur un terrain de terre battue ? Celles et ceux qui rejettent la vie agricole ne sont pas davantage intéressé·es par les institutions de la vie rurale. Peut-être l'ont-ils été, par le passé, puisque les émigré·es revenaient à l'hivernage pour cultiver leurs parcelles et participer aux célébrations collectives qui ponctuaient les travaux agricoles. Mais, aujourd'hui, ces formes spécifiques de sociabilité ne sont plus considérées comme des raisons suffisantes de rentrer au village, et encore moins de participer aux travaux rizicoles.

Le déclin des pratiques de sociabilité, lié pour partie à la dispersion des jeunes dans le cadre de parcours migratoires individuels, explique aussi le déclin des pratiques agricoles dans cette catégorie de la population. On pourrait arguer que c'est l'inverse qui se joue, et c'est possible. Dans tous les cas, rejet de la vie agricole et de la vie rurale se combinent logiquement et bouleversent les structures villageoises, qui elles aussi, se fragmentent.

2.4 Déclin des cérémonies traditionnelles et effets sur l'appropriation collective des paysages

D'autres institutions connaissent des bouleversements dont les effets sont manifestes sur les pratiques culturales collectives. Elles renvoient à un répertoire de coutumes, de croyances, de rites et de symboles − qui sont pour partie le fait de ce qui a été nommé l'animisme diola, et que les

Diola eux-mêmes nomment le plus souvent « tradition » − et pour partie des usages socio-culturels au sens large. Si les Diola enquêté·es participent tous et toutes aux événements traditionnels, ils et elles sont aussi très nombreux·ses à se dire chrétien·nes, sans que les deux registres n'interfèrent. Les héritages anciens – et notamment le culte des ancêtres – persiste sans difficulté à côté de nouvelles croyances et rituels issus de la chrétienté. Les deux identités ne sont donc jamais exclusives. Pour autant, le christianisme modéré partagé par la majorité des populations de la Basse-Casamance a des effets sur la riziculture, et alimente un discours différencialiste sur les pratiques agricoles des païen·nes[79] et des chrétien·nes.

2.4.1 Païens et chrétiens : changements de symbolique ?

La limite, on l'a dit, n'est pas simple à tracer – elle n'existe d'ailleurs pas vraiment. La tradition diola n'étant pas une religion, elle s'accommode très bien du christianisme, qui tolère en retour tout un ensemble d'usages collectifs persistants. D'un côté, la « tradition » dite parfois animiste, de l'autre, la « religion » chrétienne, sans remise en question mutuelle. Il convient de le rappeler car, depuis les premiers travaux sur la riziculture Diola, celle-ci est décrite et analysée comme intimement liée à des pratiques rituelles collectives du culte des ancêtres. Le riz, en tant que produit, participe effectivement à de nombreuses cérémonies : *bukut*, mariage, élection du roi, libations diverses, *etc.* Il y participe comme un don que font les participant·es pour prendre part. Ce système de créances s'exprime dans une image souvent convoquée en pays diola : les Diola disent qu'ils ont « *la corde au cou* » (Journet-Diallo, 2007). Il faut noter que le riz peut participer au même titre à toutes les cérémonies chrétiennes : mariage, baptême, funérailles. Chrétien·nes et « animistes » produisent donc du riz, le mangent et le donnent pour participer aux divers événements de la vie collective. Pour le dire autrement : si la riziculture est associée à une pratique identitaire liée à la tradition et au système de pensée diola, elle n'a pas disparu avec l'arrivée progressive du christianisme au Sud du Sénégal.

Il convient tout de même de remarquer que les personnes qui s'identifient spontanément comme chrétiennes admettent une différence de pratiques culturales vis-à-vis des personnes qu'elles identifient comme païennes – comme l'explique Fabienne S., 64 ans :

> *« Moi je suis chrétienne. Mes parents étaient païens. La seule différence c'est que je vais à la messe, parce que j'aime beaucoup. Et aussi si tu regardes*

[79] Si certaines personnes se disent volontiers « animistes », la plupart utilisent ce terme (« païen » ou « païenne ») pour décrire les pratiques et usages traditionnels. C'est particulièrement intéressant car c'est une catégorie de pensée qui exogène, comme celle d'animisme.

dans mes champs, tu verras que je ne fais pas Eruki. C'est le riz typiquement diola, le riz des païens. »

Cela n'empêche en rien Fabienne de participer à toutes les cérémonies traditionnelles du village, et de donner du riz lorsque l'occasion l'y oblige :

« Ici tout le monde fait du riz. Païens, chrétiens. Peu importe. Parce que tout le monde doit manger, à la fin, non ? Seulement les païens ils aiment beaucoup le riz noir, Eruki, donc ils continuent de le faire. Mais pas nous les chrétiens, on fait les autres riz. » complète Elena M., 38 ans.

Les femmes chrétiennes sont moins promptes à sélectionner cette variété qui est associée à des usages païens. On a dit ailleurs que cette variété était également délaissée pour des raisons pratiques : très courte sur tige, difficile à récolter et s'accommodant mieux des sols très humides des bas-fonds, elle n'a plus vraiment sa place dans les pratiques agricoles contemporaines. Les raisons de son abandon sont tout autant agroécologiques que socio-culturelles. L'enquête n'a recensé que deux ménages qui continuaient, ponctuellement, de semer cette variété. Aucun de ces deux ménages ne s'identifient comme strictement païen ou « animiste » :

« Je fais deux ou trois variétés différentes. Et je mets seulement un peu Eruki, parce que la récolte est très dure. Comme ça si j'ai besoin, je pourrais aller à la cérémonie pour participer. Mais moi je suis pas païenne ! Je suis chrétienne mais je participe aux cérémonies, bien sûr. » témoigne l'une des cheffe de famille concernée.

Les personnes qui se définissent comme chrétiennes et qui ne cultivent pas Eruki assurent que ce sont les personnes païennes qui font perdurer cette pratique. A l'inverse, celles qui le cultivent ne se disent pas païennes. Il y a une confusion, volontairement entretenue ou non, entre paganisme et animisme. Le concept de paganisme a été importé par le christianisme et définit ainsi toute pratique rituelle qui le précède, et qui ne répond pas aux modalités des monothéismes. L'enquête a montré que la quasi-totalité des ménages rencontrés participent autant aux manifestations chrétiennes qu'aux manifestations traditionnelles dites animistes, c'est-à-dire sont à la fois chrétien et païen, si l'on se place du point de vue de l'Eglise. Les ménages qui tendent à formaliser une rupture entre pratiques chrétiennes et païennes participent aux cérémonies traditionnelles. Les discours s'entremêlent, se contredisent parfois, et certaines personnes sont enclines à formuler des différences que je n'ai pas pu observer. Sadio D., 21 ans, propose un jour une explication que je trouve satisfaisante :

« La religion et la tradition, ça n'a rien à voir. Ici nous sommes tous des Chrétiens, et aussi tous Diola. Donc on fait nos initiations [bukut] et nos

> *cérémonies pour… comment dirais-je ? Rendre hommage à nos ancêtres. Ça, c'est la tradition. Et puis il y a la religion, c'est le christianisme. Donc on va à la messe aussi et on est baptisé. Et on se marie devant le prêtre. Mais on se marie aussi selon la tradition Diola ! Le prêtre si tu l'écoutes il va dire que nous sommes des païens. C'est vrai oui dans un sens. Mais on est surtout des Diola, des Diola chrétiens, donc on mélange tout ! »*

Le discours sur le paganisme a de quoi étonner dans une région si profondément chrétienne. C'est que le christianisme ne prévoit pas de syncrétisme possible. Ce discours institutionnel percole dans le discours des enquêté·es, qui, pour certain·es, identifient la culture d'Eruki à un paganisme, tout en continuant à participer aux cérémonies traditionnelles. Ce qui transparait, en creux, c'est que la définition du paganisme n'est claire pour personne (pas même pour moi) : certaines personnes choisissent de tracer une ligne au niveau de l'utilisation d'une variété ancienne, quand d'autres préfèrent considérer que la ligne se trace naturellement, comme Sadio, puisque la religion et la tradition « n'ont rien à voir ». Si Eruki est associé à une pratique païenne – ou traditionnelle ou animiste – c'est parce que, historiquement, c'était la variété centrale des échanges rituels. Pour intercéder auprès d'Ata-Emit (Dieu), il fallait donner Eruki :

> *« Il y a une variété qui est très sacrée, celle qu'on emmène dans le bois sacré, c'est le Eruki. Eruki quand tu repiques tu dois bien les éloigner, parce que ça va donner beaucoup [elle dessine un gros bouquet avec ses mains]. Ça donne beaucoup, c'est lui le riz typiquement diola. Les autres variétés, c'est des gens qui les ont amenées de quelque part, de Bignona, d'ailleurs. » explique Félicie M., 30 ans.*

« *Emmener dans le bois sacré* » signifie, de façon générale, donner pour les cérémonies, car elles ont lieu dans ou à l'orée des bois sacrés. Eruki est donc le riz des *bukut*, des *oussila* [cérémonie de la pluie], des *katutum* [libations réalisées par les anciens], *etc*. Ces dons et cérémonies continuent malgré le fait qu'Eruki disparaisse du corpus des variétés cultivées, à la faveur d'arrangements vis-à-vis des pratiques héritées. En effet, il importe surtout que le riz donné pour les cérémonies traditionnelles soit du riz produit – les enquêté·es opposent à ce propos « *riz des rizières* » et « *riz des boutiques* » :

> *« Le riz des rizières il est déjà ancien, il a duré dans les greniers, parce qu'on le garde pour les grandes cérémonies. C'est celui-là seulement qu'on doit donner, le riz des rizières. Le riz diola si tu préfères, celui qui est le fruit de notre travail. On peut pas prendre le riz de la boutique pour les cérémonies. » assure Benoît D., 62 ans.*

A la faveur de cet arrangement, qui garantit la continuité des institutions, tout riz produit devient « *riz diola* » alors qu'il se peut qu'auparavant, la définition ait été plus restrictive, s'appliquant exclusivement à Eruki en tant que variété[80]. L'enquête ne me permet pas, à ce stade de développer davantage sur la caractérisation ou la valeur symbolique dynamique d'Eruki. Disons seulement que le christianisme n'a pas fondamentalement transformé les pratiques rizicoles des Diola, qui continuent de produire du riz pour se nourrir autant que pour participer au culte des ancêtres. La distinction entre des pratiques rizicoles supposément païennes ou chrétiennes ne tient pas. D'une part, parce que toutes les personnes enquêtées s'engagent dans des cérémonies et rites traditionnels et chrétiens et d'autre part parce que le concept même de riz diola tolère une certaine souplesse. A ce stade, nous faisons l'hypothèse que le christianisme n'est pas une élément exogène perturbateur de l'agrosociosystème – il n'est donc pas un élément qui remet en question le paysage collectif.

Terminons par une anecdote. En mai 2022, l'une des jeunes femmes du village, Alice B., se marie. Après s'être marié selon la tradition diola, le couple se marie à l'église d'Oussouye. A la fin de la cérémonie, les cousines du marié, venues d'un village proche, entrent en procession dans l'église, vêtues des pagnes bleus traditionnels. Elles portent des ceintures de perles aux hanches, et de grand tambours, qu'elles battent frénétiquement. Elles chantent, très droites, car sur leurs têtes, elles portent des paniers remplis de gerbes de riz. Elles circulent dans les allées, haranguent la foule. Le prêtre tape dans ses mains et rassure une assemblée nullement inquiète : « *Il faut laisser faire car aujourd'hui est un jour de joie !* » Ainsi le christianisme en pays diola doit-il composer avec des manifestations rituelles nombreuses et syncrétiques. L'église est déchainée, et quelque chose échappe, ponctuellement, à la rigueur de la liturgie. Après plusieurs minutes, le prêtre parvient à récupérer le micro et l'attention de l'assemblée. Il conclut : « *Mangez le riz comme le pain, qui est le corps du Christ. Amen !* ». C'est l'Eucharistie.

[80] En 2020, Louis Champion et moi avons recensé une partie des variétés utilisées dans quelques villages autour d'Oussouye. Le mode de transmission et de dénomination des variétés complique la différenciation des variétés et interroge la meilleure manière de les définir en contexte rizicole diola, comme nous l'avons expliqué (Ollier *et al*., 2023). Seule une étude morphoscopique ou génétique permettrait de différencier les variétés sur des critères objectifs.

2.4.2 Dynamiques des célébrations traditionnelles à la baisse et effet sur les productions de riz local

Il importe surtout de s'intéresser en détail aux cérémonies traditionnelles, c'est-à-dire aux occasions qui nécessitent des dons de riz diola. De l'avis général, elles sont en baisse depuis plusieurs années. Il convient de faire la différence entre les rituels impliquant l'ensemble du village (voire plusieurs villages) et ceux qui n'impliquent que les hommes initiés d'un village. Si les secondes sont toujours vives, comme j'ai pu en témoigner, à l'inverse, les rituels proprement collectifs connaissent un déclin relatif.

En 2021, la nomination d'un nouveau roi du bukut, à Edioungou, a finalement impulsé un renouveau, après 27 ans de vacance du trône.

> Le roi du *bukut* est la personne responsable de l'organisation spécifique de cette cérémonie. Il est nommé par un collège d'anciens. Depuis 27 ans, les anciens ne trouvant pas de candidat idéal, les initiations étaient nécessairement suspendues.

En 2022, la tenue d'un *bukut* dans le village de Nyassia, à une quinzaine de kilomètres d'Edioungou et Djivente a également rompu une longue période sans initiation masculine. A Edioungou, la dernière initiation remonte à 1976 : aucun des hommes nés au village depuis n'a été initié :

> *« Les hommes que tu vois ici, ils ne sont pas initiés. Parce que la dernière fois qu'on a fait ça, c'était il y a très longtemps… C'est un grand problème parce que les vieux sont vieux. Donc quand ils vont mourir, qui va pouvoir continuer à faire nos cérémonies ? Personne ! On doit commencer à préparer la prochaine initiation ! » explique Benoit D., 62 ans.*

Parmi les explications données à ce déclin du culte des ancêtres, le conflit casamançais est certainement un élément central :

> *« Dans les années 1980-1990, il n'y avait presque personne dans le village, comparé à aujourd'hui. Seulement les hommes qui restaient. Les femmes étaient parties avec les enfants, se réfugier dans les forêts de la Guinée. C'est la guérilla qui a fait ça. » explique Martin M., 57 ans.*

Le conflit qui a opposé certaines populations casamançaises à l'armée nationale a généré un exode massif des populations pendant deux longues décennies. La situation politique instable, l'absence des hommes, aux prises ou aux côtés des rebelles, les exactions diverses, a empêché la continuité des institutions. On dit que même le roi d'Oussouye avait fui la région. L'abbé indépendantiste Augustin Diamacoune Senghor, originaire du village voisin de Singalène et fondateur du Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC, 1982) est la seule autorité spirituelle qui a perduré dans la région, prêchant tout à la fois l'indépendance et le christianisme.

D'autres explications coexistent : la migration forcée a suscité des vocations en dehors de la région et même du pays. Le conflit initie des migrations internationales chez ceux qui en ont les moyens :

> *« Beaucoup d'hommes sont partis en France, en Espagne… Ils ont quitté le village sans être initié. Ils ne sont pas revenus avec la fin de la guerre [conflit casamançais]. Pendant longtemps, il n'y avait personne à initier ! » explique encore Martin M.*

La période de migrations et d'exil concerne surtout les débuts de la guerre civile : dès les années 1990, la plupart des émigré·es sont déjà revenu·es. Ils retrouvent celles et ceux qui ne sont jamais parti·es. Mais tout se passe comme si une décennie de conflit avait profondément modifié les institutions collectives – en tout cas, c'est ce qu'en disent les enquêté·es :

> *« On est encore au même point qu'avant la guerre. On est sorti des forêts, on a repris le kayendo, les enfants retournent à l'école, ça, c'est vrai. Mais on a pas réussi à initier les hommes depuis 1976. » rajoute Martin M.*

Une dernière explication m'est proposée, à demi-mot : peut-être a-t-il suffit d'une guerre civile pour que les populations se détachent du culte des ancêtres. Pour preuve, si la nomination du roi du *bukut* a été si longue – presque trois décennies – c'est qu'on ne trouvait pas le candidat idéal, mais aussi par manque d'hommes initiés présents continuellement au village. Martin M. conclut notre longue discussion par un regret : « *C'est vraiment dommage que les gens ne persévèrent pas dans les choses. C'est comme avec la pluie. La pluie ne vient pas, il faut l'appeler.* »

Ce déclin perçu des institutions socio-culturelles a-t-il eu des effets sur la production rizicole ? Si le riz est moins nécessaire, car les occasions d'en donner pour des raisons culturelles s'espacent, on peut sans peine imaginer que le déclin animiste soit partiellement à l'origine du déclin rizicole. Or, cette corrélation nécessite d'être largement complexifiée : elle fait notamment apparaitre des différences générationnelles très importantes, notamment entre les personnes nées avant et après les années 1990-2000. On revient précisément sur ce point dans la partie plus loin, qui traitera des liens entre pratiques agricoles et pratiques alimentaires.

L'absence d'initiation et la difficulté à faire remplacer le roi sont deux éléments qui expliquent, à l'échelle locale, le déclin des institutions collectives. Sans figure tutélaire et sans formation, les Diola, et au premier chef, les hommes, peuvent difficilement s'investir dans ces institutions. Les quelques événements récents, depuis trois ans, peuvent laisser penser qu'un contexte politique et social favorable pourrait être propice à susciter un regain d'intérêt pour le culte des ancêtres dans les villages, et le renouvellement de ce *« ciment social »* (Linares, 1991).

2.4.3 Oussila*, une institution en perte de vitesse ?*

Prenons l'exemple d'Oussila, la cérémonie d'invocation de la pluie. Comme le rappelle Martin M., la tradition diola réclame que les villageois·es appellent la pluie, la réclament ou la demandent. Or, les dires d'enquêté·es qu'on a exposés plus haut montrent que les cultivateurs et cultivatrices ont davantage tendance à attendre la pluie, comme une volonté de Dieu qu'à l'invoquer. J'ai eu l'occasion de rencontrer la reine Todié Diatta, dernière reine de la pluie de la région d'Oussouye, qui m'a apporté des éléments de compréhension éclairants.

Nous nous rencontrons un dimanche de juin 2022. David M., est l'un de ses neveux. Il m'accompagne. Nous entrons dans la petite cour ombragée d'une concession qui grouille d'activités. Un groupe de femmes cuisine sous un manguier, un autre épluche des cajous. Des jeunes garçons taillent des cure-dent gouro en grande quantité, probablement pour les vendre sur le marché. Au milieu de cette agitation, une femme plus âgée qui interpelle chacun et chacune, d'une voix autoritaire mais douce. Je ne comprends pas ce qu'elle dit. Elle s'évente. Il ne fait pas de doute, à ce moment-là, que c'est elle, la reine. Sa posture le dit. Certainement pas ses vêtements, très simples et tachés. Elle ne porte pas de chaussures, mais des bagues argentées à tous les doigts. On s'avance et elle se lève : elle était prévenue de notre visite. Todié a 77 ans. Elle me tend une main très douce : « *Kassoumay ! Baïloukiné ?* »[81] Je lui réponds, elle sourit. J'épuise rapidement mon Diola. David M. prend la suite. Je l'emploie cette après-midi comme traducteur. Nous enquêtons ensemble sur les raisons du déclin des cérémonies de la pluie. Todié est catégorique :

> *« Les gens ne croient plus que la pluie a besoin d'être appelée. C'est parce que les gens n'ont plus les moyens de l'appeler. Pour appeler, il faut croire, mais croire ne suffit pas. Il faut donner des bœufs, des taureaux, des chèvres, du riz Eruki. Du vin de palme, aussi. On appelle ça des cotisations.*

[81] *Kassoumay* est la salutation consacrée, qui peut être traduite par « Paix ». Elle demande ensuite d'où je viens.

> *Maintenant les gens ne cotisent plus. Tu as déjà vu un taureau dans ce village ? Et les chèvres ? Avant, il y en avait partout ! Avec la guerre, les gens se sont fait voler leur bétail, et ils n'ont plus assez d'argent aujourd'hui pour en racheter. Les gens sont plus pauvres qu'avant. Ils n'ont plus les moyens de cotiser. Mais si les gens ne cotisent pas, je ne peux pas faire* oussila*. »*

La difficulté d'accès à certaines ressources nécessaires à l'intercession explique donc que ce culte n'ait pas été célébré depuis de longues années :

> *« Cela fait au moins vingt ans que nous n'avons pas fait Oussila. Je ne le fais pas seule, il y a d'autres femmes qui m'accompagnent, qui chantent et qui prient. Depuis vingt ans, tout le monde le dit : la pluie ne vient plus. Comme je te l'ai dit, c'est parce que les gens n'ont pas les moyens de l'appeler. Le manque de pluie n'est pas notre seul problème. Il y a aussi des problèmes sociaux divers, qui n'existaient pas avant, comme les vols, les conflits de voisins. »*

Je demande à Todié s'il y a d'autres raisons d'après elle, qui expliquent que les cérémonies de la pluie ne se tiennent plus :

> *« Les gens ne croient plus. Ils ont perdu confiance. Ils ne font plus confiance. Ils marchent seuls, comme des Diola qui n'ont pas besoin d'Ata-Emit (…). Donc moi j'attends de mourir ici, sans implorer la pluie. »*

Todié raconte ensuite ses souvenirs d'*oussila* : la pluie en trombe qui s'abattaient des jours durant sur tout le royaume d'Oussouye, sous les cris et les chants de ses assistantes. Elles étaient les seules à rester debout sous la pluie, plusieurs jours de suite. Nous passons l'après-midi ensemble. Au moment de nous séparer, elle me rappelle : « *Les gens te diront que j'ai perdu mon pouvoir, mais ce sont eux qui ont perdu confiance.* » Les gens, ici, jouent « *Diola tout seul* ». Ils n'ont plus besoin ni d'Ata-Emit ni de Todié Diatta.

En cessant ainsi de croire, les Diola se coupent d'une institution autrefois fondamentale, et d'un type de relation pro-actif à la pluie. La cérémonie d'*oussila* était partie prenante des pratiques rizicoles, et, de ce fait, des paysages. Cet élément paysager nécessitait des ressources économiques importantes, que les enquêté·es n'ont plus, dans un contexte d'appauvrissement (*supra*). A l'origine de ce déclin, un contexte géopolitique peu propice qui a privé la population de tout ou partie de ses ressources alimentaires. Alors que la situation se stabilise, l'appauvrissement persiste et explique le déclin de certaines institutions. Ce déclin est également favorable à un déclin de confiance. Pour le dire autrement : il est difficile de savoir si le déficit de confiance génère l'abandon des pratiques ou si ce dernier est au contraire la cause du déficit de

confiance. Ce qui m'intéresse ici, c'est le lien historique et socio-politique qui existe entre le conflit casamançais, l'appauvrissement rural et agricole à toutes les échelles (individuelles et villageoises) et les institutions traditionnelles. Todié le rappelle à sa manière : on croit toujours dans un contexte géohistorique situé, et selon ses compétences (sociales, économiques, spirituelles, *etc.*). En cela, les relations paysagères sont bien une politique du paysage, c'est-à-dire un assemblage d'institutions et de normes sociales collectives, susceptibles d'évoluer (cf. Discussion).

×

Cet exemple souligne à quel point l'approche multifactorielle est nécessaire à la compréhension des trajectoires institutionnelles. Les possibilités d'appropriation collective des paysages s'expriment à travers des situations contextuelles complexes, renvoyant à des éléments historiques, géographiques, culturels, socio-économiques, *etc.* Les liens de sociabilité anciens, leur réactivation dans le cadre des associations de travail rémunérées, les institutions animistes, les capacités financières des ménages, leur participation aux migrations de travail, *etc.*, sont autant d'éléments qui participent à dynamiser les structures villageoises. Une fois de plus, ces trajectoires mobilisent des héritages et des continuités, et composent avec des bouleversements, des ruptures. Le paysage collectif s'en trouve transformé : si on a insisté sur la dimension individuelle des relations paysagères, on ne peut qu'admettre qu'elles se formulent aussi dans l'interdépendance des liens. Les pratiques de travail actuelles tendent à renforcer en même temps les interdépendances et les individualités. Le déficit de main-d'œuvre réinterroge les formes de la solidarité collective en même temps qu'il limite les pratiques rizicoles et encourage la déprise rurale. Les migrations, contraintes ou choisies, pallient la dépendance de l'économie vivrière à l'économie marchande tout en renforçant l'ascendant de la seconde sur la première. La fragmentation du tissu social, entretenue par la migration, s'exprime aussi sur le plan socio-culturel et rituel : collectivement, les cultivateurs et cultivatrices n'ont ni les moyens de cultiver, ni les moyens de croire. Les conséquences de ces bouleversements systémiques ont des ramifications multiples. Il importe moins de les hiérarchiser (distinguer causes et conséquences) que de les comprendre ensemble.

3. Paysages de la subsistance ? Ethno-géographie des pratiques alimentaires et agricoles

Si j'ai souvent rappelé que la production de riz s'inscrivait dans le cadre d'un agrosociosystème vivrier, fondé sur la subsistance et l'autonomie alimentaires de celles et ceux qui y participent, cette dimension n'a pas encore été explorée à ce stade. Et pour cause : le sens alimentaire de la production du riz n'a souvent été abordé que dans un second temps, et ce, pour deux raisons. J'ai été encline à considérer le riz comme une production (une activité) davantage que comme un produit (le résultat de l'activité). Ceci est lié à la définition du paysage que je mobilise ici, à l'appui de l'école phénoménologique, qui l'exploite en tant que relation, faire, geste, ici et surtout de travail. Dans l'enquête, les personnes rencontrées ont renforcé cette tendance et, dans le même temps, une ambiguïté persiste : si le riz est un produit alimentaire, sa production ne le destine pas à être mangé. Pour le dire autrement, il s'agit principalement de constater qu'aujourd'hui, la production rizicole se dissocie partiellement de perspectives vivrières : elle persiste pour d'autres raisons, et grâce à l'économie marchande qui rend disponible le riz importé.

3.1 Les jeunes et la cherté du système rizicole

On a évoqué déjà les dépenses liées aux travaux rizicoles, qui apparaissent comme incompressibles : soit un ménage à les capacités de cultiver seul ses parcelles, soit ce n'est pas le cas, pour de multiples raisons, et il doit acquitter les salaires journaliers et les repas des travailleurs et travailleuses embauché·es. Il en résulte un système de production relativement cher par rapport aux revenus réels disponibles des ménages. Cette cherté constitue une nouvelle ligne de fracture entre les générations – les plus jeunes (la tranche des 18-30 ans), soit ceux qui ont ou vont hériter les terres, envisagent mal de dépenser autant pour produire du riz localement.

3.1.1 Faire les comptes

Cette expression est souvent revenue dans le discours des plus jeunes : ils soupçonnent leurs aîné·es de ne pas les faire, voire de ne pas savoir compter. Or, pour elles et eux, il s'agit d'une véritable injonction :

« Je ne comprends pas pourquoi mon père ne veut pas faire les comptes ! Il a fait des études, il était enseignant, il peut faire les calculs ! C'est même lui qui apprend aux gens à calculer... mais il refuse de voir la réalité, pourtant c'est tout près d'eux, comme ça… Le Diola est toujours en retard et n'aime pas calculer. Ceux qui ne cultivent pas, ils ont compris. Tu vois la dépense pendant l'hivernage ? Tu as les gens qui sont venus pour travailler avec toi, tu vas acheter, s'ils sont vingt ; 20 miches de pain, 2kg de lait en poudre pour le faire cailler, du sucre. Des fois tu payes 15 000 pour cultiver. Après il faut leur acheter à boire, tu vas dépenser encore. Des fois, en un jour, tu dépenses plus de 50 000 francs. Pour les cultivateurs seulement ! (…) » s'agace Félicie M., 30 ans.

Il est vrai que de nombreuses personnes rencontrées, parmi les plus âgées, ne se sont pliées à l'exercice du calcul des dépenses que parce que je le demandais. Ou en tout cas, voulaient-elles faire preuve de discrétion quant à leurs dépenses – la réponse proposée par Jacques B., 60 ans, est une réponse-type :

« Hmm… moi j'ai pas calculé les dépenses. Honnêtement. Pour payer les gens je sais, c'est 10 000, 5 000. Mais pour la boisson, le riz, tout ça, j'ai pas calculé. Il faut satisfaire les gens. Je dis à ma femme, « ils sont dix » donc elle peut mettre [à cuire] 5 pots de riz ou plus. J'ai pas calculé le pain, le sucre et tout. J'ai jamais calculé. J'ai dit « c'est pas mon problème ». Il faut inviter, accueillir, je m'en fous combien ça coûte. L'essentiel c'est d'avoir des gens qui vont venir. Ils me disent « nous on encaisse 10 000 », si je suis d'accord je dis « allez, c'est bon, vous êtes combien ? » 15 ou 20 ? Hop, je dis de faire la cuisine avec 5 ou 10 pots, le poisson, les oignons… j'ai jamais calculé ça honnêtement. »

Comme je connais bien Jacques B., et que nous nous sommes beaucoup côtoyés ces trois dernières années, j'admets qu'il ne s'agit pas de pudeur de sa part. Il s'acquitte des dépenses nécessaires, sans faire les comptes, comme beaucoup de personnes de sa génération. Les plus jeunes perçoivent ainsi chez leurs aîné·es une propension à ne pas vouloir compter l'argent dépensé dans les champs, qu'ils trouvent clairement suspecte :

« Ma maman elle dit toujours qu'on a pas de l'argent. Et puis soudain, il faut envoyer les gosses dans les champs et elle trouve de l'argent pour payer tout le monde, et la boisson, et le riz, et tout ! Des fois je lui demande où elle a planté son arbre à argent, pour l'embêter (…) » dit en riant Diane D., 16 ans.

Il est vrai que les dépenses déployées pendant l'hivernage sont très importantes en comparaison des revenus des ménages, notamment chez ceux qui ne vivent que des remises des travailleurs et travailleuses émigré·es de la famille. Je demande un jour à Jacqueline D., 65 ans comment elle parvient à engager ces sommes-là :

> Jacqueline D. *: Moi je crois bien que je paye dans les 100 000 francs à l'hivernage pour tout. Les laboureurs, les repiqueuses, les repas, tout !*
>
> Camille O. *: Mais comment tu fais : ton mari est retraité, et toi tu ne travailles pas ?*
>
> Jacqueline D. *: Mon mari a une petite pension, parce qu'il était instituteur, et j'ai deux fils qui travaillent en ville. Tu les connais ! C'est [untel] et [untel] ! Et bien tous les mois je garde une partie de ce qu'ils me donnent. J'épargne. 2 000 francs après 2 000 francs. A la fin, j'ai la somme, ou presque.*

D'autres stratégies existent, comme l'explique Paulette G., 68 ans :

> *« Je dis à mon fils de ne pas m'envoyer l'argent tous les mois. Je peux me débrouiller ici, je n'ai pas beaucoup de dépenses. Je lui dis seulement de me garder 50 ou 60 000 francs pour le mois de juillet. C'est tout. Et en juillet il m'envoie ça, et moi je peux prendre l'association. »*

Chez les ménages pauvres comme chez les plus aisés, il s'agit de *dépenser sans compter* : non pas parce qu'ils ne font pas les comptes, comme le pensent les plus jeunes, mais bien parce que les travaux rizicoles, qu'importe leur coût, en valent toujours la peine. C'est précisément là que se joue la différence de représentation entre les plus jeunes et les plus âgé·es : pour les premier·es, rien ne justifie que la riziculture perdure coûte que coûte quand les second·es consentent à ce sacrifice, peu importe leurs capacités financières.

Les ménages les plus pauvres consentent à cultiver moins, mais pas à abandonner la riziculture. Les plus aisés consentent à de vastes dépenses pour produire du riz. Un retournement de valeurs s'est opéré récemment – historiquement, la riziculture était perçue comme une activité vivrière de pauvres gens :

> *« Si tu ne cultivais pas, avant, les gens disaient que tu étais un riche, un paresseux, et que tu ne voulais pas te fatiguer à produire ton alimentation. C'était mal vu ! » explique Pierre D., 32 ans*

Or, à présent, les enquêté·es le reconnaissent :

« Actuellement il faut quand même avoir beaucoup d'argent pour pouvoir cultiver si on n'est pas très nombreux dans une famille. Si on a beaucoup de rizières et pas beaucoup d'argent, c'est difficile. Parce que la prise en charge est coûteuse. Les fonctionnaires eux ils sont à l'aise. Mais si tu fais le calcul de ce que tu as dépensé pour la prise en charge repas et de ce que tu dois payer en salaires… ça te fait des sacs de riz entiers que tu pourras acheter et qui peuvent dépasser les sacs de riz de récolte des rizières ! » explique Marylise B., 76 ans.

L'autoproduction rizicole coûte plus cher que l'achat du riz importé : c'est ce que Marylise B. évoque. L'argent dépensé pour les travaux des rizières aurait pu permettre d'acheter davantage de riz importé.

3.1.2 La pragmatique et la tradition

En faisant les comptes, les plus jeunes ont vite fait de comprendre que la riziculture n'est pas rentable : elle demande davantage de ressources, y compris économiques, que l'achat du riz importé, disponible dans toutes les boutiques des villages. En 2022, le sac de riz pakistanais de 25kg, le plus vendu dans le département d'Oussouye, coûtait 16 500 francs :

« Tu vois les gros sacs de 25kg ? Ça coûte 17 000 francs environ. Moi, ma famille peut manger un mois et demi avec ça. Donc ce n'est pas cher ! Je peux le payer. Mais je ne peux pas payer les 100 ou 150 000 francs qu'il faut pour récolter mon propre riz. Donc il faut que les parents comprennent ça, que la culture, c'est gaspiller l'argent. » explique David M., 28 ans.

Dans certains ménages, les dépenses engagées par rapport à la production finale sont bien trop importantes pour être justifiées :

« Ma maman, je la vois tourner en rond tous les mois de juillet, parce qu'il lui manque de l'argent pour prendre des associations. Elle a fait les économies mais ça manque un peu. Moi je lui dis, "tout ton argent, tu le prends et tu vas à la boutique et on pourra manger !" Mais elle dit "non", elle dit que je ne comprends pas. Je crois que je comprends très bien. A la fin, on a dépensé beaucoup, et on a quoi ? Trois sacs [de 25kg] de riz ? » s'exaspère Coline M., 26 ans.

La vision des jeunes s'apparente à une pragmatique : s'il s'agit de manger, au quotidien, alors le riz importé, qu'on achète à la boutique, est bien plus économique. Il évite aussi des tracas (qui sont parfois de véritables angoisses) et permet d'améliorer les capacités alimentaires des ménages. Dans cette représentation, le riz est un produit, qui peut être remplacé par un autre, moins cher à acquérir. Dans la vision traditionnelle, en revanche, le riz est une production, une activité, qu'il convient de se donner les moyens de réaliser. C'est là le deuxième retournement de valeurs qu'on peut observer : les aîné·es ne perçoivent pas le riz comme un produit alimentaire. En effet, le riz produit est très peu consommé, et s'il l'est, c'est en des occasions particulières (*supra*.) :

> *« Je peux te le dire, notre grenier est plein ! Là-dedans, il y a du riz qui date d'avant ma naissance, il est devenu tellement rouge… On va jamais manger ça ! Mon papa dit qu'on doit le garder. Donc quand on doit manger, on va acheter du riz à la boutique. Ça vraiment, je ne comprends pas. » continue Coline M., 26 ans.*

Les dépenses importantes sont d'autant moins justifiées, d'après les jeunes personnes, qu'elles ne permettent pas de nourrir la famille. Ces dépenses servent avant tout à créer de l'épargne alimentaire, à travers le stockage du riz, qui est un élément central du système traditionnel. A la question « *pourquoi est-ce important de produire du riz ?* » Les réponses divergent très largement selon le genre et l'âge des enquêté·es (fig.95). Si les plus jeunes insistent sur la valeur vivrière du riz produit, les plus âgé·es insistent sur la valeur culturelle du produit, liée aux cérémonies. Quelques personnes, parmi les plus âgées, disent aussi que le riz importé coûte trop cher, et que l'autoproduction est une solution de remplacement à ce problème, ce qui peut paraitre très étonnant au regard du coût de la riziculture.

De façon générale, on observe que la valeur du riz produit s'est restreinte : s'il a toujours été stocké, pour constituer la richesse des Diola, il était aussi un bien de consommation quotidienne, nécessaire à la subsistance. Aujourd'hui, il semble devenir une sorte de bien d'exception, destiné exclusivement à être stocké pour des usages spécifiques :

> *« Ce que je ne comprends pas, c'est qu'on mange presque jamais ce qu'on a produit, chez nous. Mais c'est comme ça dans presque toutes les familles ! On dit que notre riz, on doit le garder. Donc on mange celui de la boutique, au quotidien. Mais pourquoi ? Pourquoi tout ce travail pour laisser le riz aux souris, dans les greniers ? » s'interroge Vivienne B., 15 ans.*

De façon classique, on peut admettre que la rareté d'un produit (dans le contexte d'une baisse générale de la production et des rendements), ainsi que les difficultés de production, peuvent faire augmenter la valeur de celui-ci, voire, pousser à la restriction des usages. La disponibilité d'un

produit de remplacement (le riz des rizières) peut renforcer la restriction des usages du produit d'origine. C'est ce à quoi on assiste dans les deux villages d'enquête : la production rizicole alimente moins un système vivrier qu'un système culturel désormais habitué à se nourrir sur les marchés. Le riz des rizières revêt d'autres valeurs.

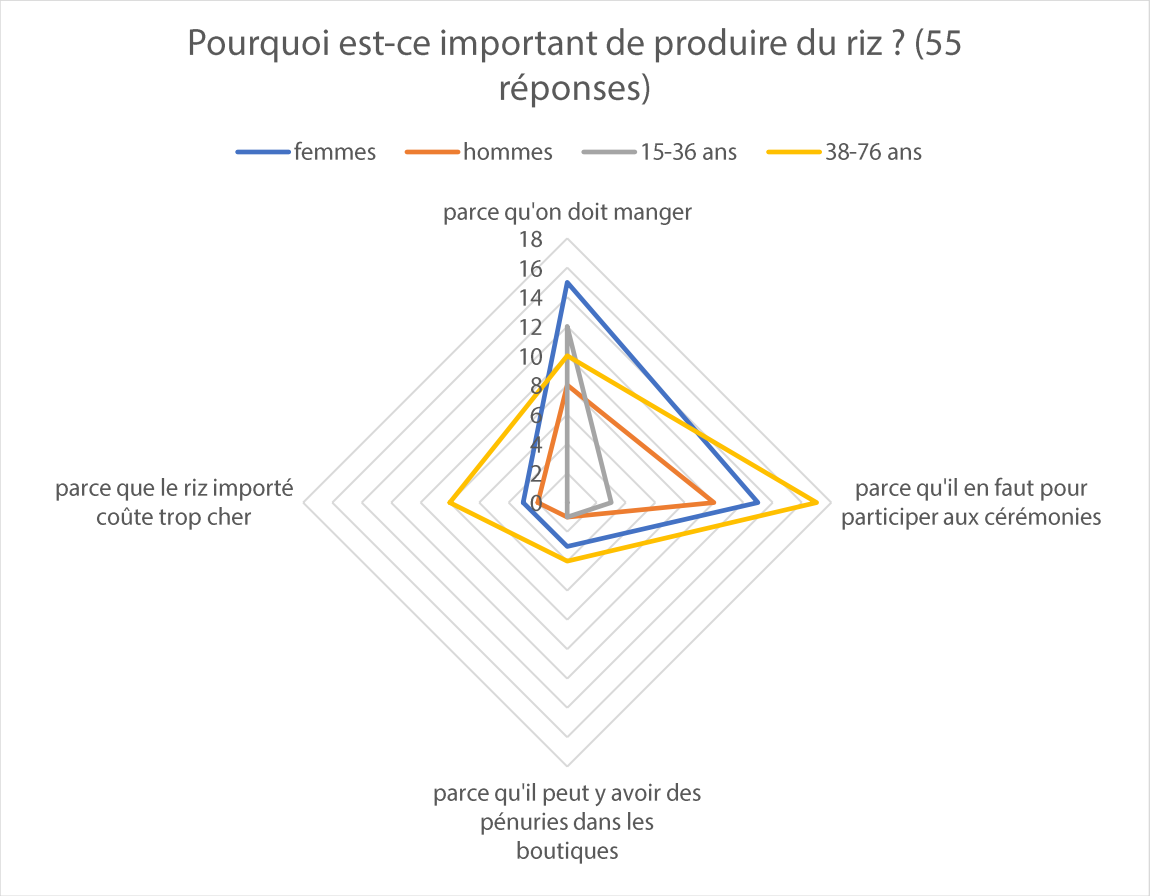


Figure 95. « Pourquoi est-ce important de produire du riz ? ». Réponses triées selon le sexe et l'âge.

3.1.3 Le coût en travail

Ajoutons seulement un dernier point quant à la cherté de la production rizicole : le coût s'exprime aussi en travail. Bien sûr, on a déjà dit combien la pénibilité du travail constituait un argument central dans le déclin voire l'abandon de ces pratiques, et combien la production, aux champs, coûtait cher. D'autres étapes de production et de préparation suivent la récolte : de nombreuses heures de travail sont encore nécessaires pour battre, piler et vanner le riz. Ces tâches, spécifiquement féminines, ajoutent à la pénibilité et au coût en temps de travail non rémunéré. Il n'existe pas, pour ces étapes-là, d'associations qui vendraient leurs services, ce qui signifient aussi

qu'il n'y a pas, pour les femmes, de possibilité de faire rémunérer cette partie du travail. On peut émettre l'hypothèse qu'il y a là une raison géographique : ces tâches prenant place dans l'espace domestique, elles sont traitées de la même façon que l'ensemble des autres tâches du même ordre. Elles ne rentrent pas dans la catégorie des travaux agricoles : de fait, le riz est déjà produit à ce stade. Mais il n'est pas encore prêt. Les activités de l'ordre de la préparation domestique sont confinées à l'intérieur des concessions et sont des activités individuelles, qui ne suscitent pas d'aménagement particulier, pas de solidarité particulière, ni même de rémunération. La seule exception que j'ai pu observer concerne la solidarité : lors des préparatifs du mariage d'Alice B., en mai 2022, les femmes d'Etama se sont réunies pour préparer ensemble le riz du repas de mariage.

Comme le rappelle Jacques B., 60 ans :

> *« On peut pas payer les femmes. Parce qu'elles sortent le matin pour balayer, elles préparent les enfants, le petit-déjeuner avant l'école. Et puis à midi, le repas, et le soir aussi. Elles travaillent dans les champs. Elles vont au marché. Elles vont faire tout. Nous, les hommes, on cultive et on travaille. Je dis pas que les hommes travaillent pas. Mais les femmes travaillent beaucoup plus. On peut pas les payer parce que personne ici n'aura jamais assez pour les payer ! »*

Ainsi, les jeunes filles pointent du doigt le travail de leurs grands-mères, mères, tantes, et peinent à s'imaginer prendre la relève :

> *« Tu sais ici, chez les Diola, les femmes vieillissent vite. C'est une expression qu'on a pour dire que tout ce qu'on doit faire nous fatigue beaucoup. Toi tu t'intéresses ici à la riziculture, mais après les champs, c'est pas fini ! Il faut battre le riz, pour détacher les tiges, et puis piler, pour enlever la petite peau, et après vanner, avec les paniers, pour trier encore. C'est très long. Donc moi on me dit que je ne dois pas aller acheter le riz de la boutique ? Le riz qui est déjà tout prêt ? Mais pourquoi ? Je gagne du temps, et je peux faire autre chose. Comme un travail, un vrai, qui donne l'argent. »* remarque *Diane D., 16 ans.*

A Edioungou comme à Djivente, deux machines sont disponibles pour décortiquer le riz mécaniquement, ce qui permet d'éviter aux femmes de le piler manuellement. Cette étape mécanisée ne prive pas de le battre en amont ni de le vanner ensuite. Elle est aussi payante : il faut compter environ 200 francs pour trois kilos de riz non décortiqué (deux kilos de riz décortiqué à la sortie). La possibilité de soulager le travail des femmes est donc toujours partielle et payante,

mais n'offre pas de revenus aux femmes elles-mêmes Le système reste donc insatisfaisant pour les plus jeunes. Les aîné·es leur reprochent souvent de préférer la facilité, qui renvoie à des défauts sévèrement jugés, comme l'oisiveté ou la paresse :

> *« La vérité c'est que les jeunes ne veulent plus travailler. Surtout les filles là, elles disent que c'est trop dur ! Eh ! Bien sûr que c'est dur, c'est pas une raison pour abandonner ! » s'insurge Margot M., 62 ans.*

Mes observations m'invitent au contraire à croire que la jeune génération ne rechigne pas au travail, mais préfère le travail salarié au travail agricole de subsistance :

> *« Moi je vis à Dakar pendant la saison sèche, je travaille sept jours sur sept. J'envoie l'argent à ma maman. Je rentre pour me reposer à l'hivernage. Et j'entends partout que je suis paresseuse. Je demande à la maman d'où elle tient l'argent qu'elle prend pour aller piler son riz à la machine. Elle ne répond pas ! Je suis d'accord de travailler, mais pas gratuitement. Là c'est la grande différence. » [témoignage collecté anonymement]*

La cherté du système rizicole, à laquelle s'ajoute la propension à stocker le riz produit comme un bien d'exception et à acheter du riz importé constitue, pour les plus jeunes, une équation qui pourrait être simplifiée : travailler pour acheter du riz, en s'épargnant la peine et les coûts de l'autoproduction. La subsistance passe alors par l'économie marchande exclusivement. La production à valeur culturelle n'est d'ailleurs plus centrale et cela parait normal : les plus jeunes connaissent le déclin des pratiques animistes et socio-culturelles qui justifient la production de riz, auxquelles les aîné·es sont encore attaché·es.

3.2 Acheter du riz pour continuer à en produire

Les intrications entre le système vivrier et le système marchand sont telles que la production rizicole ne serait pas actuellement possible sans la disponibilité du riz importé sur le marché. A l'inverse, les pratiques d'achat de riz sont renforcées et légitimées par la volonté de stocker et d'épargner le riz produit. Il faut donc acheter du riz pour continuer d'en produire mais aussi en produire pour continuer d'en acheter. Les deux pratiques sont complètement perméables, pour des raisons tout à la fois alimentaires, nutritionnelles, calendaires et techniques.

3.2.1 L'équilibre du stock : autosubsistance et pratiques d'achat

Il faut comprendre l'importance des pratiques de stockage, d'épargne et de réserve du riz pour analyser leur intrication avec les pratiques d'achat. Les greniers sont des lieux centraux : cultivateurs et cultivatrices surveillent le niveau de leurs réserves et les gèrent au mieux. De l'avis général, on l'a déjà dit, les rendements sont moindres depuis deux à trois décennies, et les greniers, *de facto,* moins remplis :

> *« Mon père il disait toujours que son grenier était plein. Plein ça voulait dire qu'on ne pouvait pas poser le pied par terre, parce qu'il y avait du riz partout. Moi je fais des réserves, mais je n'ai pas de problème à circuler dans mon grenier (…) » soupire Augustin D., 50 ans.*

Cette restriction des stocks, par rapport à un *avant* sans cesse rappelé, même s'il est particulièrement difficile à dater, explique la volonté de mieux gérer encore les stocks disponibles. La diminution des réserves nécessite de trouver de nouvelles stratégies pour ne pas les épuiser trop vite. C'est dans ce contexte que les pratiques d'achat de riz interviennent : elles sont vues comme des manières de pallier la baisse trop rapide des réserves familiales, qui est un véritable sujet de crispation. Il s'agit donc de préserver un modèle de gestion de la ressource, en limitant les prélèvements sur celle-ci. L'équilibre entre autosubsistance et achats alimentaires n'est valorisé que comme une manière de préserver les possibilités futures d'autosubsistance. Pour le dire autrement, la « disette » qui revient souvent dans les entretiens, n'intervient pas quand il n'y a plus de riz, mais quand le niveau des réserves est jugé trop bas par rapport à un idéal. Ceci signale une forme de prudence extrême :

> *« Le grenier c'est trop sacré, je n'aime pas y toucher. Il faut que le riz reste là-bas, pour un jour où on aura des problèmes. Mais tant qu'il n'y a pas de problèmes… je le laisse. Je ne veux pas que ça baisse. » explique Sophie D., 40 ans*

D'une certaine manière, et malgré les difficultés de production qui sont les leurs, tout laisse à penser que pour l'instant, les Diola ne s'estiment pas dans une situation suffisamment préoccupante pour justifier de prendre dans leur épargne. Les occasions de le faire sont suffisamment rares pour qu'elles constituent des souvenirs mémorables :

> *« Tu vois quand j'étais au cours moyen à Ziguinchor [dans les années 1960], une année, il y a eu une pénurie et personne n'a mangé de riz : pas de riz importé dans les boutiques et pas de bonnes récoltes. Les gens n'ont pas mangé. Moi j'ai mangé grâce à ma tante à Ziguinchor qui avait quelques*

parcelles qu'elle travaillait, et qui avait une réserve dans son grenier. » relate Paul M., 71 ans.

Si l'anecdote a tout d'une sorte de souvenir mythique personnel, il n'en reste pas moins qu'elle a des effets sur les pratiques de ce ménage. D'autres personnes évoquent des souvenirs similaires, formulées comme des injonctions à conserver ce qui est possible aujourd'hui, dans la prévision du lendemain. Evidemment, si ces pratiques de stockage sont possibles, alors même que les récoltes diminuent, c'est parce que le riz importé est acheté pour préserver le grenier. Le travail de l'année suivante garantissait auparavant de remplir le grenier : ce sont désormais les pratiques d'achat qui garantissent que le grenier ne désemplisse pas, ou pas trop. Ce que le travail ne peut plus fournir, pour les raisons agroécologiques et socio-économiques mentionnées, le marché économique d'échelle mondiale le peut. Sans surprise, la totalité des personnes enquêtées expliquent qu'elles achètent une partie du riz consommé. Les proportions varient entre un quart et les trois-quarts du riz consommé, selon le nombre de personnes qui constituent le foyer et les capacités financières de celui-ci (fig.96 et 97). Les foyers les plus nombreux sont ceux qui achètent le plus de riz, même lorsque le riz produit et stocké est important.

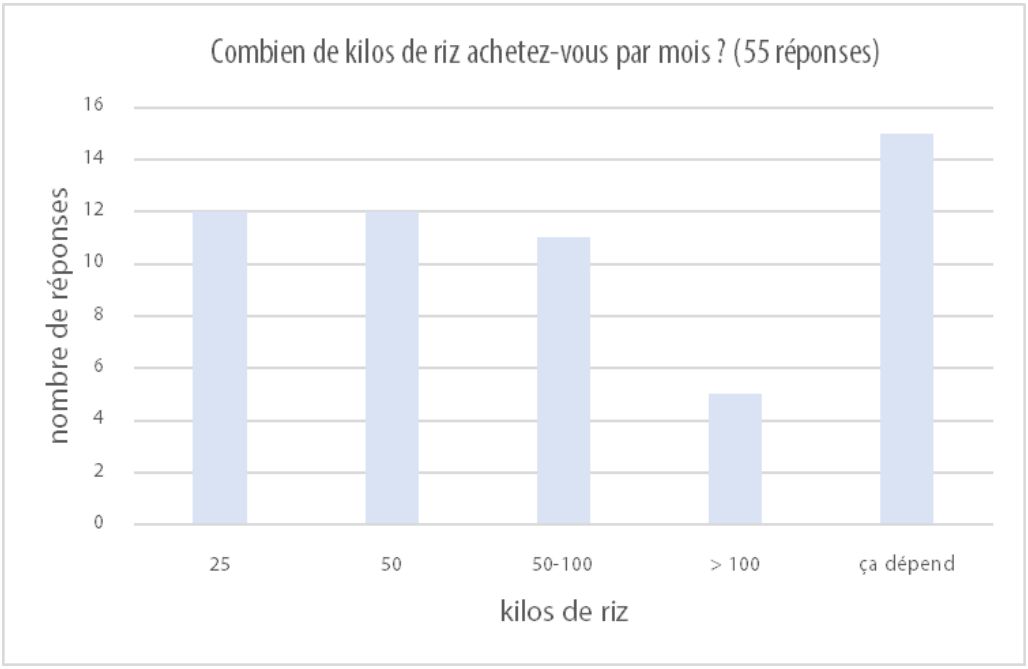


Figure 96. Combien de kilos de riz achetez-vous par mois ?

Nombreux·ses sont les enquêté·es qui ont répondu que ces achats pouvaient varier en fonction des mois et des périodes de l'année. En effet, le retour de certain·es émigré·es, les visites familiales, ou encore certaines fêtes (qu'elles soient familiales, comme les anniversaires, ou collectives), sont des facteurs de variation des besoins en riz des ménages. Certains estiment alors

qu'ils ne peuvent pas prévoir les quantités achetées régulièrement, ce qui participe à l'imprévisibilité et à l'insécurité alimentaire (*supra*).

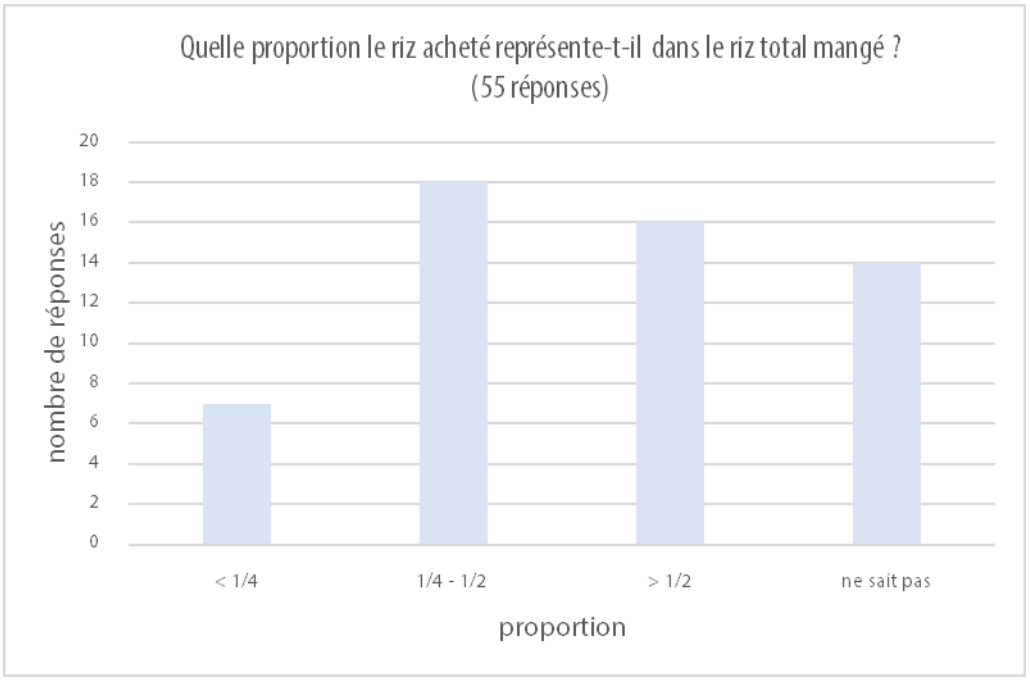


Figure 97. Quelle proportion le riz acheté représente-t-il dans le riz total mangé ?

Les ménages qui achètent plus de 50kg de riz par mois sont systématiquement composés de plus de huit personnes, et comprennent en majorité des enfants et adolescent·es. Dans ces ménages, la proportion de riz acheté équivaut à la moitié au moins du riz total consommé. A l'inverse, les ménages qui achètent le moins de riz, et en consomment moins proportionnellement au riz total disponible sont les ménages peu nombreux, composés d'une à quatre personnes. Dans la quasi-totalité des ménages enquêtés, le riz est consommé au déjeuner et au diner (46 ménages sur 55). Dans les neuf autres, le riz est aussi consommé au petit-déjeuner, selon des pratiques anciennes[82]. La plupart des enquêté·es consomment du pain (sous forme de tartines diverses) pour leur premier repas de la journée.

[82] Le riz blanc, appelé *niankatan* est consommé le matin : il s'agit le plus souvent des restes de la veille. Pour les enfants, une bouillie de riz sucré peut être préparé, avec du lait et du sucre.

> Il faut toutefois rester prudent dans la prise en compte de ces statistiques. D'une part, parce qu'ils résultent d'un questionnaire à choix multiples, orientant les réponses dans des catégories préconçues. D'autre part, parce que l'exercice de la quantification s'est parfois avéré difficile. Il en va de même de la datation absolue. Les enquêté·es se sont plié·es à l'exercice de bonne grâce, mais il convient de prendre ces chiffres pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire, une manière de quantifier un phénomène, méthode valable pour la chercheuse, davantage que pour les personnes concernées.

Cette pratique de l'épargne suscite aussi des incompréhensions intergénérationnelles : la réalité des stocks, parfois connue des adolescent·es et des jeunes adultes des concessions, peut être l'objet de discussions animées, comme le raconte Coline M.,26 ans :

> *« Un jour j'ai vu que notre grenier avait beaucoup de riz, parce que ma maman m'a envoyée là-bas pour chercher le grain à semer. J'ai demandé à la maman pourquoi elle dit qu'on n'a rien à manger si le riz du grenier est à nous. Elle a dit de me taire, que j'étais très indisciplinée. Elle a dit, « ça c'est pour le jour où on aura un grand problème ». Donc maintenant je ne l'écoute pas quand elle dit qu'on va manquer de nourriture [elle rit] ! »*

D'ailleurs, cette propension à stocker le riz plutôt qu'à le consommer est aussi connue des autres populations casamançaises. Un jour, au marché d'Oussouye, le tailleur – un homme de 35 ans wolof – m'explique sa vision de cette pratique, sans animosité. Il a réellement des difficultés à comprendre la stratégie alimentaire diola :

> *« Les gens d'ici, ils aiment trop garder le riz ! Parfois pendant des années. Ils travaillent dur, surtout les femmes, mais ils ne mangent même pas ce qu'ils ont produit, ils vont acheter du riz. A midi là, devant ma boutique, je vois tous les jours des gens, pas des Diola, qui n'ont rien à manger, et eux ils ont les greniers pleins ! »*

Les réserves de riz, réelles ou rêvées, continuent donc aussi à identifier les Diola comme un groupe riche et laborieux auprès des autres populations casamançaises.

3.2.2 A chaque saison ses besoins nutritionnels

Si les achats de riz constituent un moyen commun de préserver les réserves de riz local, c'est aussi parce que les deux produits ne sont pas du tout équivalents en matière nutritionnelle – c'est du moins ce qui ressort de l'enquête. Les cultivateurs et cultivatrices, fier·es de la qualité du riz qu'ils produisent, le conservent comme un produit d'exception sur le plan nutritif. A l'inverse, tous et toutes remarquent la mauvaise qualité du riz acheté. Sophie D., 40 ans, une amie de Djivente, veut un jour m'en convaincre, et prend l'entreprise à cœur :

> *« Tu vas revenir mercredi. A 13h. Je te prépare mon riz à moi, le riz diola. Je vais cuisiner ça avec une sauce rouge, c'est une sauce à base de palmiste. Tu aimes ça [je hoche la tête] ? Parfait, tu vas voir. Tu n'as jamais mangé du riz comme ça. »*

Le mercredi j'y retourne donc : les odeurs de la cuisine se répandent dans la cour de la concession. Sophie m'accueille, enjouée, mais fatiguée. On s'attable. Le plat préparé est délicieux, mais je ne sais qu'en dire de plus. Je remercie chaleureusement Sophie, qui me propose son analyse :

> *« Tu vois ce riz-là, quand on le cuit, les grains restent lourds, denses. Le goût aussi est très différent : notre riz est un peu fumé. C'est la variété qui fait ça, mais aussi le grenier. La sauce rouge, comme ça, on dit ça bamahen, c'est typiquement d'ici. C'est une purée de palmistes qui a cuit très longtemps. Aussi la différence c'est que ce riz-là, si tu le manges, jusqu'au soir tu n'auras pas faim. Il est très bon. Très nourrissant. Le riz de la boutique… il faut en manger des kilos pour sentir que la faim s'envole ! »*

Les qualités nutritionnelles du riz diola sont très souvent mentionnées par les enquêté·es, qui emploient différents vocabulaires : le riz est dit « riche », « vitaminé », « consistant », « lourd » (en Diola *liti*), *etc.* A l'inverse, le riz acheté est dit « sec », « léger », « rempli d'eau », « pauvre ». Il a la réputation de laisser chacun·e sur sa faim. Il se cuisine plus difficilement et est pénible à réchauffer – les femmes faisant souvent cuire de grandes quantités le matin, qui fournissent le petit-déjeuner, le déjeuner et le diner une fois réchauffées dans les sauces. Ces différences de qualité expliquent que le riz diola soit conservé pour être consommé préférentiellement à l'hivernage, lorsque les travailleurs et travailleuses ont besoin d'apports nutritionnels plus importants, du fait des travaux rizicoles :

> *« Moi je dis toujours que le riz Diola il est sacré. Parce que c'est un riz plus riche que les autres riz de la boutique. Le riz des rizières est meilleur. Il y a beaucoup de vitamines dedans. Les Diola le mangent seulement à*

l'hivernage, quand ils ont besoin de forces. Le riz des boutiques, quand tu le prépares, tu trouves des petites pierres dedans. Il faut le trier. Dans mon riz à moi on trouve pas ça ! » explique Louis D., 64 ans.

Le riz diola est donc le seul qui puisse garantir la continuité de la production, car il nourrit suffisamment travailleurs et travailleuses :

« Quand les travaux de champs arrivent, je vais chercher dans mon grenier du riz que j'ai récolté l'année passée, et je vais le piler à la machine. Je le prépare pour mon mari, mon fils et mon neveu avant les labours. Je le prépare aussi pour les associations. Et pour moi et ma fille. Avec ma fille, pour gagner du temps, on prend le riz au petit-déjeuner, avec du poisson et du citron. Ça nous donne beaucoup d'énergie. Donc certains jours, on ne rentre même pas pour déjeuner, on travaille toute la journée et on dine le soir, quand on a fini. Avec le riz de la boutique, on ne peut pas faire ça. A 11h tu sens déjà le trou dans ton estomac, parce que tu as faim. » relate Marie-Hélène D., 64 ans.

Seules des études physico-chimiques sur les différentes variétés de riz cultivé et importé pourraient confirmer ce qui est, dans cette enquête, de l'ordre des représentations, fondées sur l'expérience et sur des habitudes de consommation. Quoi qu'il en soit, d'autres moments importants dans l'année nécessitent la consommation préférentielle de riz local, comme les initiations ou les fêtes de la lutte sénégalaise :

« Quand les jeunes vont entrer dans le bois sacré, au début du bukut, toutes les mamans doivent cuisiner du riz pour eux, et pour tout le village qui va venir voir ça. A ce moment-là, on fait du riz diola, parce que les enfants, ils vont rester peut-être deux ou trois mois entiers dans le bois, sans sortir. Ils auront besoin de beaucoup d'énergie. Bien sûr, ils pourront manger : on dépose des gamelles pleines pour qu'ils les prennent dans le bois, mais ils viennent se servir en secret, le soir. Pendant tout ce temps, ils apprennent les secrets du village. Il ne faut pas qu'ils aient faim. » raconte Thérèse M., 36 ans.

De ce fait, seul le riz diola peut donner suffisamment d'énergie aux travailleur·euses et aux initiés. Il est le garant de la continuité du système de production alimentaire et agricole et du système socio-culturel. Sa consommation est donc réservée à des moments où les besoins énergétiques sont élevés. Ces moments deviennent symboliques car ils incarnent une cyclicité : manger le riz diola n'est certainement pas (ou plus) un geste anodin, c'est un rituel qui vise à prolonger l'agrosociosystème, en tant que pratiques de travail agricoles et qu'ensemble d'institutions socio-

culturelles. Impossible donc de nourrir les initiés avec du riz importé. On approfondit plus loin cette rupture qui s'opère entre alimentation quotidienne et alimentation festive, ou rituelle. Il s'agit moins d'une raison de l'interdépendance entre riz produit et riz acheté qu'une conséquence de cette interdépendance. La consommation de riz diola devenant plus rare – suivant la rareté du produit – elle se concentre aussi en des moments propices, et pour des raisons spécifiques.

3.2.3 Les nécessités matérielles : l'économie du sac vide

Si la production et la consommation de riz local sont à ce point dépendantes de l'achat de riz importé, c'est aussi parce que les pratiques d'achat transforment certaines pratiques agricoles. Le riz de la boutique donne accès à une autre ressource très importante, mais discrète : le sac dans lequel est contenu le riz. C'est un sac tissé en fibres de plastique, relativement souple, qui, même s'il est plutôt fragile, est destiné à des usages multiples dans les villages après qu'il a été vidé du riz qu'il contenait (fig.98). Cette économie du sac tissé n'est pas négligeable : aucun objet historique ou traditionnel n'est en mesure de l'égaler, bien qu'il existe évidemment des contenants anciens : pots en céramiques, paniers tissés, *etc.*

Figure 98. Les sacs de riz importé trouvent une nouvelle fonction : contenir du riz à décortiquer, du charbon ou des mangues. Djivente, 2022.

Si ces sacs sont indispensables à la pratique rizicole, c'est parce qu'ils permettent de faciliter toutes les activités de transport et de stockage, qui sont particulièrement longues et chronophages. Il en va ainsi du transport du fumier dans les rizières par exemple. C'est Sophie D., 40 ans, qui me fait prendre conscience de l'importance de l'objet, en 2022, un jour où elle m'explique pourquoi elle est en retard dans ces travaux rizicoles :

> *« Mon problème c'est que je n'ai pas de sacs. Je n'ai pas réussi à en trouver cette année. Donc je ne peux pas amener mon fumier dans mes champs. J'ai des paniers mais je les utilise pour trier le riz, donc je ne vais pas mettre le fumier dedans. Et aussi ils sont fragiles. Aussi, on ne peut pas les mettre sur le taf-taf [taxi-moto]. Moi je veux prendre tout mon fumier, mettre dans les sacs et mettre ça sur la moto et hop, c'est le taximan qui m'amène ça à Katama. Si je ne le fais pas, la pluie aura déjà fini et moi je n'aurais pas fini de faire les allers-retours ! »*

Sophie n'a pas l'intention de transporter le fumier sur sa tête, dans un panier. Comme un certain nombre de cultivatrices de Djivente, elle compte bien réaliser cette étape grâce aux taf-taf, qui empruntent la petite piste de terre qui longe le marigot, s'enfoncent dans le bois de Katama et s'arrêtent à l'orée des rizières, de l'autre côté, pour décharger leur cargaison. De la même façon, Marie-Pierre M., 55 ans, cherche aussi des sacs pour partir épandre le fumier en pirogue dans ses rizières de Yot :

> *« La pirogue, c'est un cousin qui me la prête. Moi je n'en ai pas. Il a dit de ne pas mettre le fumier directement dedans, parce que la pirogue sera sale. Donc je dois trouver des sacs, des sacs de riz vides pour transporter ça. »*

La dépendance de certaines cultivatrices à la pirogue d'autrui, ou bien à la moto taf-taf, pour réaliser certaines étapes du travail agricole en temps et en heure, rend nécessaire les sacs tissés, dans lesquels est vendu le riz.

Je demande un jour à Sophie s'il n'y a pas d'autres produits, vendus dans ces sacs, qui pourraient être achetés. Sa réponse est catégorique : « *Non, il n'y en a pas. Et même s'il y en avait, quel autre produit les Diola achèteraient par sac de 50 kg ?* » Elle évoque les sacs de ciment, très utilisé localement dans la construction, mais qui sont en papier, et donc difficilement réutilisables.

L'autre nécessité des sacs tissés se fait sentir à l'autre bout de la chaine du travail agricole, au moment du décorticage : le transport du riz à la machine rend également nécessaire de posséder des sacs (fig.99). Leur grande contenance permet de les vider dans la machine et de les remplir à nouveau par le grain décortiqué, en limitant les manipulations par les paniers. Le grain est ensuite stocké directement dans le sac, dans le grenier. Les allers-retours à la machine avec des paniers

sont ainsi limités, et ils sont effectués par des moto, qui empilent les sacs comme des bagages. Augustin D., qui est opérateur à la machine de Djivente, explique ceci :

> *« Tu vois parfois encore des vieilles qui viennent aves les paniers. Mais c'est pas pratique ! elles viennent avec des petites quantités, elles font des allées et venues toute la journée. Chez elle, elle dépose le contenu du panier directement sur le sol du grenier, donc c'est un peu sale parfois. Elles doivent laver le riz trois ou quatre fois, sinon il y a des crottes de souris ! »*

Figure 99. Une fois le riz décortiqué par la décortiqueuse (au centre), il sera rendu à sa propriétaire dans un sac tissé qu'elle aura fourni, du type de celui que Marie-Pierre a dans les mains. Au fond à droite, d'autres sacs sont utilisés pour stocker le son du riz, que la machine évacue. Edioungou, 2022.

Les sacs tissés, comme objet nouvellement nécessaire aux pratiques rizicoles, me fascinent tout à fait, et je décide d'enquêter sur l'économie de cette ressource. J'apprends ainsi que les pratiques d'achat de riz sont partiellement stratégiques, et qu'elles intègrent cette donnée. En effet, on obtient le sac si on achète l'entièreté du riz qu'il contient, soit 25 ou 50 kilos. Il faut donc, pour accéder au sac, avoir la capacité de dépenser 16 500 ou 33 000 francs en une seule fois. Or, pour certains ménages pauvres, c'est particulièrement difficile. Sophie D. raconte :

> *« Moi le problème c'est que je n'ai pas beaucoup d'épargne. Avec les deux parents fous et ma fille, je dépense beaucoup. Donc je ne peux pas*

économiser. Quand j'ai de l'argent je vais acheter un, deux ou trois kilos de riz à la boutique, au détail. Donc là, le magasinier il prend dans le sac tissé, et il verse dans un petit sac en plastique mou, que je ne peux pas réutiliser ! »

Je m'interroge aussi sur la possibilité d'accéder au sac sans avoir à acheter le riz. Je vais donc enquêter auprès des magasiniers de Djivente et d'Edioungou que je connais. Je demande innocemment si je peux récupérer un sac vide :

Le boutiquier *: Ah mais le sac vide, tu peux l'avoir si tu en as besoin. Il coûte 2 000 francs. On les vend parce que beaucoup de gens les recherchent. C'est très utile pour cultiver ou stocker des choses. Mais tu vas faire quoi, toi, avec ça ?*

Camille O. *: C'est pour une amie, qui en a besoin pour le fumier.*

Le boutiquier *: Ah tu vois, c'est ce que je te dis. Donc c'est 2 000, pour toi, pour elle, pas de différence !*

A Djivente, je trouverais un jour un sac à 1 500 francs, partiellement rapiécé. J'apprends aussi que d'autres usages périphériques sont faits de ces sacs : les adolescent·es y mettent du charbon de manguier, qu'ils vendent pour se faire un petit revenu, les femmes les remplissent de noix de cajous décortiquées et grillées, qu'elles revendent à des grossistes qui les envoient en camion ou en moto à Ziguinchor. Même déchiré, les sacs ont une valeur. Certains pêcheurs les détricotent pour obtenir un fil plastique qui peut réparer les filets de pêche. J'ai vu des femmes s'en servir de fil pour réaliser des colliers de perles.

Les pratiques de travail rizicole sont donc, en partie, dépendante de cette ressource à laquelle les villageois·es n'accèdent qu'en achetant du riz. Si certain·es parviennent à négocier les sacs vides, il faut toujours que d'autres aient acheté du riz au détail pour que le sac vide intègre son marché spécifique. Si cet élément peut paraitre anecdotique, il est en réalité très important : posséder des sacs tissés est une condition de la réduction de la pénibilité de certaines tâches féminines et de l'efficacité des travaux agricoles. C'est donc une forme de stratégie qui garantit la continuité de la production agricole, via des techniques de transport nouvelles, rendues possibles par l'achat d'une partie du riz consommé. L'utilisation des sacs tissés formalise l'interdépendance des pratiques de consommation du riz acheté et produit, le sac pouvant être vu comme un médiateur entre les deux mondes, celui de l'économie marchande d'échelle mondiale, et celui de l'économie vivrière locale.

3.3 Alimentation quotidienne et alimentation festive : des pratiques bien différentes

L'analyse des représentations en matière de qualité nutritionnelle du riz, proposée plus haut, indiquait déjà que le riz local et le riz importé ne se valaient pas, et que l'utilisation du premier était réservée. On peut déployer encore ces distinctions en analysant les pratiques alimentaires et les représentations auxquelles elles répondent. On peut tisser ainsi le réseau des valeurs qui justifient la production rizicole et la consommation de riz local. Une ligne de fracture semble s'esquisser entre l'alimentation quotidienne et l'alimentation festive, cette dernière dépassant largement le seul contexte des cérémonies traditionnelles. En effet, l'alimentation festive au sens large est celle des moments diverses mais toujours collectifs, dont la valeur symbolique est partagée. Ainsi, l'alimentation festive renvoie aux repas partagés lors des baptêmes, mariages, funérailles (que la cérémonie soit diola ou chrétienne), et lors des *bukut, oussila, katutum* (rituels liés directement au culte des ancêtres). A l'inverse, l'alimentation quotidienne renvoie aux repas partagés chaque jour par les membres d'un foyer, qui s'élargissent parfois à des parents et proches en visite.

3.3.1 Manger au quotidien le riz importé et exceptionnellement le riz cultivé

La distinction des usages se fait donc entre le quotidien et l'exceptionnel : le riz importé, acheté à la boutique la plus proche, alimente le quotidien, quand le riz cultivé, sorti très exceptionnellement des greniers, alimente les festivités diverses. De ce fait, les vastes efforts consentis pour la production de riz au sein des familles et des villages ne s'avèrent décisifs que quelques jours dans l'année. En effet, si les cérémonies de *katutum* reviennent tous les ans, on a dit l'absence de *bukut* depuis plus de trente ans à Edioungou et Djivente, et de façon générale, dans l'ensemble du département d'Oussouye. La cérémonie *d'oussila* étant largement en perte de vitesse elle aussi, ce n'est pas elle qui fait sortir le riz des greniers tous les ans. Les mariages et les funérailles sont les deux moments de célébration collective qui consomment le plus de riz cultivé. De façon générale, la diminution des festivités liées à la tradition animiste diola est un argument mis en avant par les jeunes personnes pour discréditer l'autoproduction de riz :

> *« Je me pose beaucoup de questions, comme par exemple pourquoi on doit faire tout ça pour ne pas manger le riz à la fin ? Tu sais des fois on trouve de petites crottes dans le grenier, et ça veut dire que les souris ont mangé le riz avant nous ! On travaille beaucoup, énormément même, tout ça pour avoir du*

riz quelques jours dans l'année ! Même certaines années, on n'en a pas besoin du tout ! » explique Diane D., 16 ans.

D'autres enquêté·es ont parlé des souris qui se repaissent des greniers, quand les familles n'y touchent pas. Certain·es jeunes sont particulièrement cyniques quant à ce gaspillage de la production familiale :

« Tous les ans c'est pareil. La maman part surveiller les champs parce qu'elle refuse que les oiseaux là, les mangemils, viennent attraper le riz dans les rizières. Elle part avec son grand bâton pour les taper ! Mais moi je lui dis : "toute l'année tu donnes à manger aux souris et à l'hivernage tu ne veux pas donner à manger aux oiseaux !" et elle se fâche. Vraiment, après que je dis ça, je me cache (…) » raconte Irène M., 24 ans, en riant.

Si cette distinction entre usages quotidiens et usages festifs s'impose, c'est en partie pour des raisons quantitatives : le stock de riz cultivé n'est pas suffisant, dans la majeure partie des ménages, pour pouvoir alimenter la famille et garantir une réserve en cas de soudure. A l'inverse, le stock de riz est trop important par rapport aux occasions réelles de l'utiliser – il y a plus de stocks que de cérémonies nécessitant de l'utiliser. Tout se passe comme si le riz produit tendait vers un équilibre impossible, dans les conditions de production actuelles, et dans l'état présent des institutions sociales : il y a trop d'occasions quotidiennes de l'utiliser, et pas assez d'occasions rituelles de le faire. L'alimentation quotidienne est garantie par une autre ressource, le riz acheté, alors que le riz produit est conservé, dans l'attente d'occasions de l'utiliser :

« C'est vrai que depuis quelques années, il y a moins de bukut et même les mariages diola diminuent [elle soupire]. Mais c'est pas une raison pour manger ton grenier ! Parce que si ça revient, comment tu vas faire ? C'est mieux d'acheter le riz maintenant, et de garder ton riz pour plus tard. » explique Jeanne D., 80 ans.

A l'inverse, les jeunes ne perçoivent pas la nécessité de préserver le stock dans la perspective d'un usage futur hypothétique. *A minima*, on l'a déjà dit à leur propos, le travail doit payer. La récolte doit donc être consommée, car c'est une manière de valoriser les efforts. Les jeunes personnes sont davantage enclines à soutenir une vision strictement vivrière de la production rizicole :

« Tout ce travail qu'on fait ne sert à rien ! c'est ça que je ne comprends pas. Les parents ils disent qu'ils sont des riziculteurs, que c'est la tradition, mais ils mangent le riz de la boutique, comme les Peul et les Wolof ! Moi si je choisis cette vie, la vie au village, ce sera au moins pour manger mon riz.

Sinon ça coûte vraiment cher et ça ne sert à rien ! » déplore Lamine S., 31 ans.

Ce qui se joue ici, c'est la difficulté de mettre à l'équilibre un système productif fondé à la fois sur des besoins alimentaires et rituels, quand les seconds ont tendance à diminuer en même temps que les capacités culturales. La pragmatique vivrière des plus jeunes s'oppose à l'idéal traditionnel des plus âgé·es. Si tous et toutes achètent du riz pour assurer l'alimentation, la relation de chacun·e à cette pratique n'est pas la même. D'un côté, les plus jeunes y voient une manière de s'extraire de la vie rurale et paysanne qui les enferme. De l'autre côté, les personnes plus âgées mettent en avant la complémentarité des pratiques, qui permettent de préserver le stock et donc la perspective d'institutions rituelles. Le rapport à l'autoproduction n'est pas le même : le second prenant en charge l'éventualité d'un renouvellement des pratiques rituelles collectives. En ce sens, les aîné·es font bien figure de garant·es de la tradition, mais ce n'est pas sans accueillir des formes possibles de changements, de bouleversements dans l'organisation de l'agrosociosystème. Ils et elles ne sont pas les garant·es de formes fixes de la tradition mais maintiennent coûte que coûte la possibilité dynamique d'un usage rituel.

La distinction entre usages exceptionnels et usages quotidiens s'appuie aussi sur des arguments relevant de la pénibilité du travail. Si l'on convoque à nouveau le terme de « *drudgery* » (corvée), et la théorie de l'économie paysanne, qui tendrait vers une stratégie « minimax » (Robert Lipton), les pratiques d'achat de riz s'articulent de façon très efficace à celles de la production rizicole, permettant de réduire partiellement les efforts aux champs sans l'abandonner totalement. L'effort est redirigé, ou concentré, vers un type de production exceptionnelle, non quotidienne. De plus, la longue préparation que nécessite le riz cultivé, une fois qu'il est récolté et stocké dans le grenier, explique qu'une utilisation quotidienne soit difficile, sauf à augmenter la pression de travail qui pèse déjà sur les femmes. Piler le riz, manuellement ou à la machine, nécessite temps et organisation, tout comme le vannage (tri). Le riz cultivé est également, semble-t-il, plus long à cuire. L'ensemble de ces tâches est réalisé par les femmes, qui, on l'a dit, ont déjà à charge l'ensemble des tâches domestiques et de soin (aux enfants ou aux aîné·es). Selon la composition des ménages, la préparation du riz cultivé peut incomber aux femmes âgées ou aux très jeunes filles qui les aident (souvent des nièces, des petites-filles), en l'absence des femmes d'âge moyen :

« Je me lève le matin à 4h, je pars arroser le petit jardin de haricots, avant qu'il fasse très chaud. Je prends mon seau et je fais des allées et venues au puits. Après je rentre balayer la cour vers 6h. Et puis je prépare le petit-déjeuner de mes petits-enfants, avant l'école. Ensuite je dois déjà commencer à préparer le repas du déjeuner. Mais si je devais tous les jours piler et vanner… Je serais déjà morte ! Je n'aurais pas passé les 70 ans ! D'ailleurs,

nos mamans, elles ne vivaient pas vieilles comme nous (…) » témoigne Jocelyne M., 76 ans.

La très jeune Vivienne B., 15 ans, raconte aussi comment une partie de ces tâches quotidiennes lui revient, quand sa grand-mère l'ordonne :

« Il y a les bols [la vaisselle] que je dois faire, et aussi parfois garder le petit, et faire à manger. Quand je vais à l'école, je peux m'échapper. Mais si c'est les vacances, la vieille viendra me trouver pour me donner quelque chose à faire. J'ai quelque fois pilé le riz, c'était très très dur. On ne peut pas faire ça tous les jours ! » s'exclame-t-elle.

Un jour de juillet 2021, je déjeune chez mon amie Fabienne S., mais je n'ai pas beaucoup d'appétit. Elle m'incite plusieurs fois à manger. Le grand plat est posé devant nous, au centre, et tout le monde y attrape le riz (à la main), et mange de bon cœur. Fabienne dit tout à coup : *« Le riz ne vient pas dans un canari*. » Je la regarde, sans comprendre :

« C'est un proverbe diola. Tu vois le riz est dans un grand plat, ouvert, tout le monde se sert comme il veut. Moi je mange, je ne regarde pas ce que tu prends. Tu peux prendre ce que tu veux. Donc on dit "le riz ne vient pas dans un canari" pour dire que le riz n'est pas servi dans un plat avec une toute petite ouverture, où tu ne pourrais pas passer ta main. »

Elle m'invite à me servir sans peur du jugement. Je trouve l'expression très intéressante. Nous mangeons à ce moment une délicieuse préparation de riz importé, arrosé d'une sauce au jus de citron, d'oignons, et de poissons séchés. Je la remercie pour l'explication, avant de lui faire remarquer :

« Bon, c'est vrai que le riz de la boutique ne vient pas dans un canari, mais le riz cultivé… On peut dire qu'il est dans un canari, et bien fermé ! »

Je veux dire par là que le riz cultivé n'est pas mis sur la table, et qu'on ne se sert pas dans les greniers comme on se sert à table, sans considération pour les quantités. Fabienne S. éclate de rire :

« Mais oui, tu as raison, tu as bien observé ! L'autre riz, on doit le garder, c'est vrai, mais celui-là je te l'offre sans problème ! »

De la même manière que certains ménages ne font pas les comptes lorsqu'il s'agit de dépenser pour cultiver, la plupart ne regarde pas la consommation de riz cultivé. C'est parce que le riz importé est disponible et intègre l'alimentation journalière que les Diola rencontré·es peuvent

encore se faire l'écho de ce proverbe. Le canari ne s'applique qu'au riz cultivé. Il verrouille le stock au nom de quelques usages restreints. Auparavant, ce proverbe exprimait la richesse alimentaire des Diola qui se comptait en riz et permettait de consommer sans compter. Aujourd'hui, il exprime davantage leur capacité à intégrer l'économie marchande du riz importé comme stratégie de conservation du riz cultivé, et donc, de conservation d'éventuels usages rituels. C'est la capacité à penser la continuité future du système – un sursaut de celui-ci – qui justifie les changements actuels de pratique. On retrouve là des réflexions qu'on a déjà faite dans la seconde partie (*supra*) : le désir de permanence de l'agrosociosystème s'exprime aussi au futur, du moins chez une partie de la population, au prix d'une réappropriation de l'héritage.

3.3.2 Ebauches de nouvelles pratiques d'achat

L'une des illustrations majeures de cette dynamique est peut-être ce qu'il s'est passé à Edioungou en mai 2021, à l'occasion de l'investiture du roi du *bukut* d'Oussouye à Edioungou. De nombreux·ses enquêté·es ont mentionné cet événement très important, qui a attiré une grande partie de la population du département à Edioungou, où se tenait la célébration. Les médias nationaux s'en sont fait l'écho. Je laisse Pierre D., 32 ans, raconter l'événement :

> *« Au mois de mai cette année, il y avait un monde fou. Toutes les maisons étaient pleines. Même ici [chez lui], les gens dormaient partout, par terre. C'était extraordinaire, il y avait de la poussière quand on passait en dansant en file indienne. C'est inoubliable. On avait vu des personnes qu'on avait plus vues depuis cinq ans ! On a mangé du riz diola, c'est forcé. Chaque famille a préparé la préparation diola. Parce qu'on se dit qu'on n'est pas seul, certainement nos ancêtres allaient venir assister aussi. Il y avait des gens qui tombaient évanouis, parce qu'ils voyaient nos ancêtres qui nous ont quitté il y a deux ou trois ans de cela (...) On s'était bien préparés, on a fait des cotisations, pour l'accueil. On a acheté du riz parce qu'il y avait trop de monde. Et puis le gouvernement je crois a donné aussi de l'huile, de la pâte d'arachide, en soutien. On les a invités, ils étaient ébahis. Il y avait même un drone qui filmait. C'était extraordinaire. »*

Des milliers de personnes affluent alors à Edioungou pour célébrer le nouveau roi et la perspective de *bukut* à venir – c'est-à-dire d'un regain des pratiques traditionnelles, grâce à l'initiation des

hommes. Les images filmées à cette occasion[83] en témoignent. La fête dure trois jours complets pendant lesquels villageois·es et invité·es dansent, chantent, boivent et surtout mangent. Quelle meilleure occasion pour manger le riz des greniers que la cérémonie collective attendue depuis près de trente ans ? Pourtant, je comprends rapidement que cet événement n'a que peu pesé sur les greniers. Les enquêté·es expliquent en effet que, s'ils en ont profité pour sortir un peu de riz conservé dans les greniers, l'afflux de personnes était trop important pour espérer nourrir ainsi l'ensemble des visiteur·euses. Les villageois·es ont donc mis en place des cotisations pour l'achat de riz, et le gouvernement, à travers l'administration décentralisée, a fourni quelques centaines de kilos de riz importé. Si l'occasion s'est présentée d'utiliser enfin le riz des greniers, c'est toujours avec prudence :

> *« On ne pouvait pas donner trop de riz, parce que les gens étaient trop nombreux. Mais c'est pas juste le nombre. C'est aussi parce que maintenant qu'on a un roi, on va avoir un bukut bientôt. Donc on doit garder le riz pour cette occasion, qui sera une grande fête pour tous les hommes de notre village ! » explique Paul M., 71 ans.*

Le renouveau des pratiques traditionnelles, amorcé par cette intronisation, invite à la prudence quant à la consommation du riz stocké. Il est frappant de constater que cette prudence est une vertu supérieure, sans doute renforcée par les difficultés culturales : qu'une occasion se présente de consommer le riz et, bien qu'on l'ait longuement attendue, on ne la saisit pas parfaitement, car elle précède sûrement d'autres occasions. Il y aura donc toujours une meilleure occasion de consommer le riz produit, de la même manière qu'il y aura toujours des jours plus difficiles, qui nécessiteront de prendre dans les réserves :

> *« Les parents, on dirait qu'ils ont tout le temps peur de manquer de riz, et en même temps, ils utilisent pas celui qu'ils ont. Par exemple ils disent qu'on garde ça pour les moments difficiles, mais il y a déjà eu plein de moments difficiles ! Et aussi l'autre fois, pour la grande fête, on devait prendre notre riz et mon papa a dit : "pas trop, parce qu'on doit en garder s'il y a une autre fête" mais la prochaine fête je crois qu'il ne la verra pas, si tu vois ce que je veux dire… » Estime Coline M., 26 ans.*

Les cérémonies chrétiennes font aussi l'objet de partage de repas. A l'origine, le repas partagé par le village, car toute cérémonie s'exprime à cette échelle, était constitué de riz diola. Il n'y avait

[83] Disponible sur Youtube à l'adresse suivante : https://www.youtube.com/watch?v=3LZOQDHACY8&ab_channel=LesMerveillesduKassa

pas de différence entre une cérémonie liée à la religion ou à la tradition. Pour le dire autrement, le riz cultivé n'était pas réservé aux cérémonies animistes, mais intégrait tout événement collectif :

> *« Avant, on prenait même le riz des greniers pour les mariages par exemple, parce que c'était une cérémonie très importante. Même si c'était un mariage chrétien ! Parce qu'on avait beaucoup de riz, et aussi parce qu'un mariage c'est très important. Nous les Diola, on aime beaucoup les mariages, les baptêmes et tout ça, pour se retrouver ensemble. » note Marylise B., 76 ans.*

Le caractère collectif d'un événement justifiait seul l'usage du riz diola. A l'inverse, aujourd'hui, j'ai pu constater que la grande majorité des cérémonies chrétiennes étaient célébrées par du riz acheté, ou, au mieux, un mélange de riz acheté et de riz cultivé, toujours pour préserver les stocks de riz cultivé. Certaines fêtes, comme l'Ascension et l'Assomption, auxquelles j'ai participé ont aussi été l'occasion d'achats alimentaires plus intéressants encore, notamment de semoule et de vermicelles de blé, deux produits qui entrent de plus en plus dans les pratiques alimentaires festives :

> Camille O. *: Pourquoi vous avez choisi d'acheter des pâtes vermicelles ?*
>
> Fabienne S. *: Bon, c'est un peu moins cher que le riz en ce moment, donc j'ai acheté ça pour recevoir ma famille. Je pouvais acheter ça ou bien du riz, mais j'ai choisi ça. La fête va me coûter cher donc je fais attention, je compte bien l'argent. Je dois en garder pour cultiver le riz, et pour les autres besoins, donc je peux prendre les vermicelles, ou la semoule.*

Ainsi Fabienne S., 64 ans, établit-elle un lien entre l'achat et la consommation de produits alimentaires importés et la nécessité de préserver le stock de riz cultivé, voire de pouvoir continuer à le faire grossir. Elle privilégie, même en cas de fête, des produits importés moins cher, pour continuer à produire le riz diola, à forte valeur ajoutée, mais à moindre usage alimentaire. Evidemment, cette réflexion, portée aussi par d'autres enquêté·es, tend à nuancer grandement les différences évoquées plus haut entre alimentation festive et rituelle, au profit de pratiques alimentaires unifiées faisant principalement appel aux produits d'importation via l'économie marchande. S'agit-il alors seulement de conserver le riz produit et de s'appuyer sur le circuit marchand pour vivre, tant au quotidien que lors des manifestations collectives ? Certains témoignages indiquent en effet que la conservation est une valeur supérieure – le riz cultivé n'est plus un produit de consommation, mais bien de thésaurisation, sous couvert de prudence. Questionnant les personnes rencontrées sur les raisons de ces pratiques extrêmes d'épargne, je n'ai pas obtenu d'autres réponses que celle de l'héritage : « *On a toujours fait ça* », « *Le riz est notre richesse* », « *Les Diola font ainsi* ». Il est intéressant de noter qu'il s'agit forcément, une

fois de plus, d'une relecture de l'héritage, car les Diola n'ont pas toujours eu accès à des produits alimentaires importés, quels qu'ils soient. Trois ou quatre générations en arrière, le riz produit l'était bien pour des raisons alimentaires. L'agrosystème était en même temps rituel *et* vivrier. Paul Pélissier (Chapitre I, partie II) le dit bien. Ce changement de pratiques, initié à la fois par des bouleversements socio-économiques et par les difficultés culturales, s'explique également par une nouvelle hiérarchie des valeurs qui différencie clairement riz cultivé et riz importé. La coexistence de ces deux produits proches a nécessité de les distinguer sur le plan des valeurs, au profit du riz cultivé, qui est tout à la fois, plus coûteux, plus rare, et chargé symboliquement, de l'identité collective. J'ai cru pendant un temps que si les produits importés devenaient omniprésents dans les pratiques alimentaires à Edioungou et à Djivente, c'était parce que les produits cultivés ne pouvaient plus l'être : ce n'est donc que partiellement vrai. Il y a encore de grandes quantités de riz cultivé dans les greniers, et les stratégies d'adaptation culturale mises en œuvre indiquent que la production pourra continuer quelques temps au moins. Si ce riz n'est pas consommé, c'est donc parce qu'il est investi d'une nouvelle valeur, qui suggère de le conserver.

3.3.3 Riz des rizières, riz de la boutique : la hiérarchie des valeurs

L'exploitation textométrique du corpus d'entretiens a permis de mettre au jour les registres de valeurs affectés aux deux types de riz. Pour ce faire, j'ai retenu les quinze thématiques les plus abordées par les enquêté·es lorsqu'il s'agissait de décrire, définir, expliquer les usages de tel ou tel type de riz. On obtient ainsi un ensemble d'éléments explicatifs, qui permettent de comprendre, en creux, les valeurs prises par le riz des rizières et le riz des boutiques. On note surtout que les deux types de riz sont définis l'un vis-à-vis de l'autre. L'un est ce que l'autre n'est pas, et *vice versa*. L'analyse propose une vision relativement antagoniste des usages et des valeurs de chaque produit, qui est fidèle aux discours portés par les enquêté·es (fig.100)

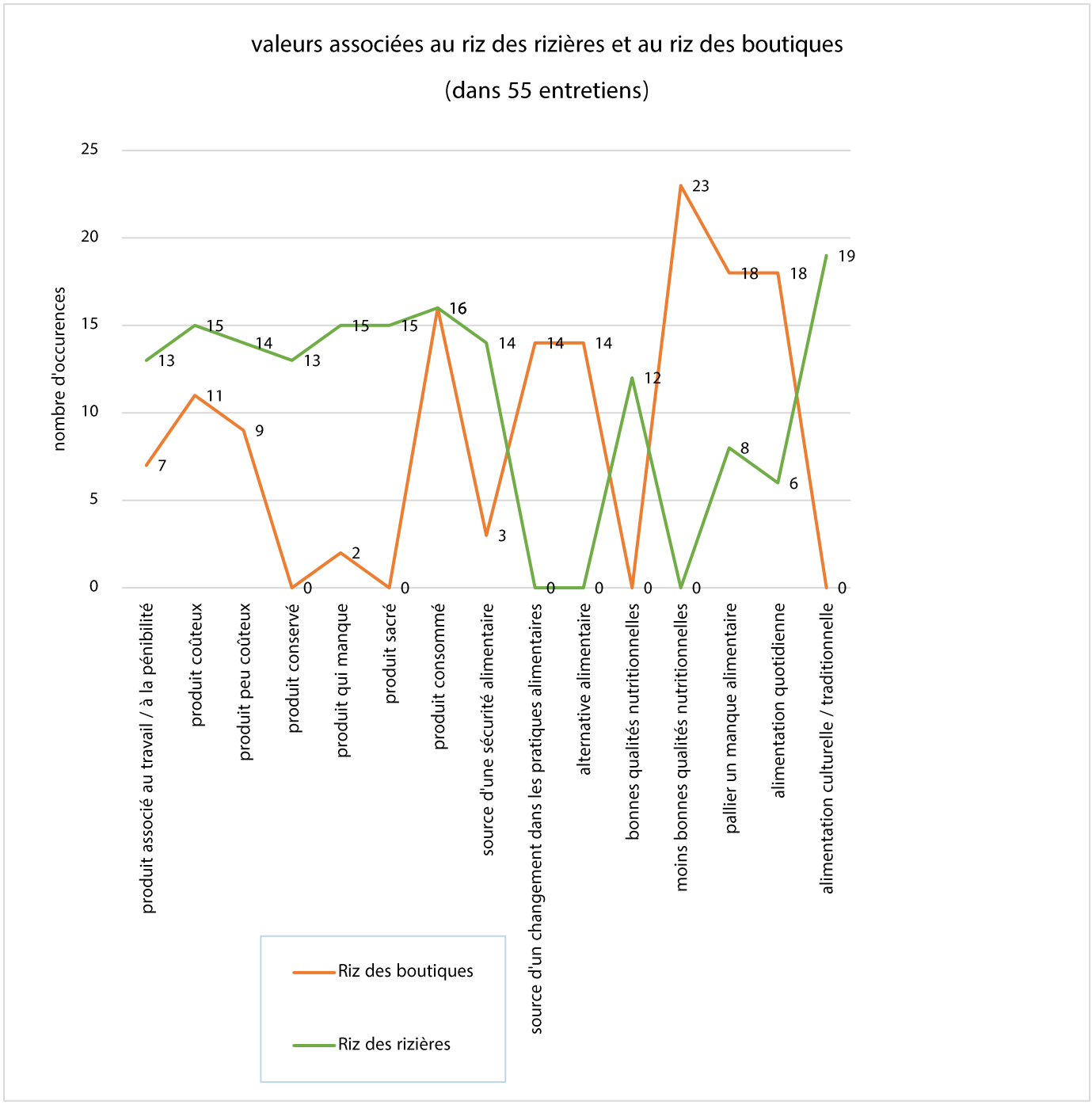


Figure 100. Valeurs associées au riz des rizières et au riz des boutiques dans 55 entretiens.

On note avec intérêt que les deux courbes, orange (riz des boutiques) et verte (riz des rizières) ne se rencontre qu'à l'item « produit consommé » : cela signifie que les personnes font référence aux deux types de riz comme à un produit consommé de manière égale. C'est particulièrement intéressant dans la mesure où on a déjà expliqué que, dans les faits, le riz produit était très peu consommé, ou de façon exceptionnelle. Le paratexte, c'est-à-dire les propos qui entourent et

expliquent ce lien entre riz et consommation est alors à prendre en considération. De façon évidente, le riz des boutiques est un produit qu'on consomme, alors que le riz des rizières est un produit qu'on *peut* consommer. Voici deux exemples d'occurrences dans le corpus :

> *« Le riz des boutiques c'est celui qu'on va prendre tous les jours, parce que c'est plus facile comme ça, et aussi, si c'est la saison sèche, on veut garder l'autre riz pour plus tard. Donc on va manger le riz de la boutique tous les jours. »*

> *« Nous on mange beaucoup le riz de la boutique. Chaque mois, j'achète peut-être un ou deux sacs. Mais on peut aussi manger le riz des rizières, s'il y a un problème, une mauvaise récolte par exemple. Ou bien si je n'ai pas d'argent un jour pour partir à la boutique. »*

Le second extrait insiste sur les modalités circonstancielles de l'usage du riz cultivé, quand l'usage du riz acheté est une norme, une habitude quotidienne. Dans la grande majorité des cas, les courbes s'inversent : ainsi, le riz cultivé est-il sacré, alors que le riz acheté ne l'est pas du tout. De la même façon, l'usage de riz importé est perçu comme un changement dans les pratiques alimentaires actuelles et subactuelles, quand l'usage de riz cultivé est de longue date inscrit dans ces pratiques. C'est le riz acheté qui est vécu comme une alternative alimentaire, alors même que, si le riz produit est de longue date au cœur des pratiques alimentaires, il devient de fait minoritaire. A l'inverse, le riz diola est le produit culturel ou rituel par excellence, quand le riz importé ne remplit nullement cette fonction. On a dit pourtant combien le riz acheté intégrait les moments collectifs et socio-culturels quand c'était nécessaire.

Ce graphique représente donc ce qui émerge des discours des enquêté·es : en cela, il s'agit de la mise en figure de représentations et de valeurs, qui peuvent parfois s'opposer ou nuancer la réalité des usages. Il en ressort que le riz des rizières est associé à l'effort, au travail, à l'épargne. C'est aussi un produit sacré, rare, de bonne qualité nutritionnelle, depuis longtemps au cœur des pratiques alimentaires, mais surtout des pratiques socio-culturelles et traditionnelles. Le riz de la boutique est aussi associé au travail (salarié, à la migration de travail), il est considéré comme une alternative alimentaire, mais pas comme une sécurité alimentaire, car il n'est pas épargné, mais consommé sur le champ, il pallie le manque du riz cultivé, et si ses caractéristiques nutritionnelles sont médiocres, il permet l'alimentation quotidienne. Il n'est ni sacré, ni rare, ni particulièrement coûteux. La hiérarchie qui se profile valorise bien entendu le riz cultivé face au riz importé, tout en admettant sa disparition relative des pratiques alimentaires. C'est tout le paradoxe d'un agrosociosystème obsédé par des pratiques agricoles qui ne fondent pas – ou plus – les pratiques alimentaires, mais continuent d'alimenter des pratiques identitaires traditionnelles.

Il me semble que c'est seulement à l'aune de ces différentes valeurs et qualités associées aux deux types de riz que l'on peut comprendre l'ensemble des dynamiques actuelles de l'agrosociosystème, tourné tout à la fois vers la préservation de l'héritage rizicole et la réinterprétation constante des pratiques et usages anciens. Une fois de plus, et en matière alimentaire, il ne s'agit pas de savoir s'il y a, dans les conditions actuelles, continuité ou rupture, mais bien de voir comment les unes alimentent les autres et pourquoi. Les paysages qu'il importe de valoriser, pour une partie du groupe, et notamment les plus âgé·es, sont donc moins des paysages agricoles ou alimentaires que paysans. En effet, la conservation du riz des rizières à titre rituel et sa valeur de thésaurisation incitent à le considérer comme le garant des institutions sociales davantage que comme un produit agro-alimentaire. En le conservant, on conserve la possibilité de continuer à *faire groupe* en tant que société paysanne, fondée sur des pratiques de travail, de solidarité, et des institutions collectives. L'approche ethno-géographique des liens d'interdépendance entre pratiques agricoles et pratiques alimentaires invite à séparer la production rizicole (en tant qu'activité) du produit agricole (le riz en tant qu'aliment), pour mieux appréhender les autres valeurs qu'investissent le travail et le riz. Ainsi, les enquêté·es paysagent en paysans et non en riziculteurs et rizicultrices. Cela explique notamment que des personnes qui ne travaillent plus elles-mêmes dans les champs continuent d'entretenir des relations paysagères aux rizières et à faire perdurer, d'une autre manière, le sociosystème qui en dépend. On aura l'occasion de revenir sur cette distinction dans la quatrième et dernière partie, à l'occasion de la discussion sur les termes de *pays* et *paysage*.

3.4 Autres pratiques alimentaires et agricoles interdépendantes

Il va de soi que, si le riz est quasiment la seule source quotidienne de glucides des Diola d'Edioungou et de Djivente, il n'est pas le seul aliment consommé. Il s'accompagne de poissons, viandes et légumes, selon les recettes, qui entrent tout autant dans les pratiques d'alimentation quotidiennes que festives. Faisons le tour des pratiques alimentaires et agricoles qui interagissent, de près ou de loin, avec la culture et la consommation du riz.

3.4.1 L'élevage : une pratique concurrente de la riziculture ?

De l'avis de tous et toutes, l'élevage est une pratique ancienne en Basse-Casamance. La complémentarité de cette activité avec la saison agricole fournissait aux ménages une source de protéines animales, mais aussi une monnaie d'échange, économique et alimentaire ou rituel. En

effet, porcs, chèvres et bœufs, principalement, font l'objet de dons lors de diverses cérémonies collectives, au même titre que le riz et entrent dans le système de créances (Journet-Diallo, 2007). Les chèvres sont nécessaires à certains rituels comme le *katutum*, organisés par les anciens, quand les bœufs sont au centre des funérailles. Cet usage socio-culturel lié aux cultes des anciens rappelle seulement que les Diola sont des riziculteurs qui n'ignorent rien de l'élevage. L'enquête menée en 2022 a permis de comprendre les trois grandes tendance actuelles de l'élevage animal dans les villages d'Edioungou et de Djivente.

D'une part, l'élevage vivrier familial, est en déclin au regard des décennies précédentes. La reine Todié Diatta l'a suggéré : la perte des cheptels dans les années 1980-1990, dans le contexte de la guerre civile en Casamance n'a été que partiellement rattrapée par la suite. Si les retours au village des déplacé·es ont été nombreux, peu de ménages ont eu la capacité de remplacer leur bétail. D'autres n'ont pas eu l'envie, certains que les vols et les exactions se reproduiraient :

> *« Avant la guerre, ici, il faut imaginer beaucoup, beaucoup de bœufs, qui habitaient le village. C'était pour manger et pour les cérémonies. On les gardait vers les maisons à l'hivernage, dans des enclos, et le reste de l'année ils allaient partout (...) mais on les retrouvait toujours ! Après avec la rébellion, les rebelles ont tout pris, tout tué. Et les gens n'ont pas eu le courage de recommencer. Aussi l'argent manque (...). » explique Baudouin M., 55 ans.*

Le petit bétail survit plus facilement : porcs, chèvres et surtout poulets sont les principaux animaux d'élevage des deux villages. Les chèvres ne servent qu'aux événements socio-culturels déjà mentionnés. Elles ne sont pas vouées à l'alimentation quotidienne, à l'inverse des porcs et des poulets que l'on trouve dans presque toutes les concessions. La viande de poulet prend une place de plus en plus importante dans l'alimentation quotidienne dans un contexte de paupérisation des populations : les animaux s'achètent ou s'échangent peu cher sur le marché d'Oussouye et sont nourris à peu de frais des restes des repas. Les porcs jouent le même rôle, mais restent inaccessibles pour de nombreux ménages, qui n'ont pas les moyens d'acheter le grain nécessaire à complémenter l'alimentation :

> *« Les porcs j'en ai deux, parce que sinon ça va me coûter trop cher d'acheter le grain. Si tu ne donnes pas le grain, ils ne grossissent pas, et ça ne sert à rien ! Donc nous ici, au village on préfère les poulets tu vois, parce que c'est bon et pas trop cher. » explique Jocelyne M., 76 ans.*

La viande de poulet entre donc dans l'alimentation quotidienne, ce qui constitue une nouveauté vis-à-vis des pratiques subactuelles :

> *« Avant nous on connaissait pas ça, le poulet ! Le Diola ne mange pas du poulet, normalement. Il mange du poisson ! Mais bon, le marché d'Oussouye est trop trop cher ! E si on n'en trouve pas dans le bolong, on n'a pas les moyens d'acheter du poisson. » explique Marie-Hélène D., 64 ans.*

Pour le dire autrement, l'élevage bovin, qui est compris comme historique par les enquêté·es, de même que l'élevage caprin, est progressivement remplacé par l'élevage porcin et la volaille, qui sont moins couteux, et nécessitent également moins de travail :

> *« Tu vois le problème c'est toujours le même, c'est que nous les femmes ici, on doit faire le travail des hommes qui sont partis ! Donc moi si je dois donner les restes aux poulets ou aux porcs ça ne me dérange pas, mais pour emmener les bœufs pâturer, je n'ai pas le temps ! » signale Sophie D., 40 ans*

Ainsi, si l'élevage vivrier et familial se transforme, pour favoriser le petit élevage et réduire le temps de travail, l'élevage marchand attire de plus en plus les plus jeunes, qui y voit une activité lucrative. J'ai rencontré, en 2021 et 2022, trois jeunes hommes (deux à Edioungou, un à Djivente), qui avaient pour ambition de se lancer dans l'élevage à but commercial. Nous avons discuté lors d'une après-midi, en 2022. Il en est ressorti que les activités d'élevage pouvaient s'avérer particulièrement intéressantes car elles nécessitaient peu d'investissements, qu'elles étaient partiellement soutenues par le ministère de l'élevage et de la pêche, qui peut subventionner par exemple une partie de l'alimentation des bêtes ou les campagnes vaccinales, et qu'elles s'inscrivaient dans un contexte où les importations de bétail ou de produits carnés à destination de la Casamance étaient quasiment nulles, en l'absence de moyens adéquats (camions réfrigérés, unités de transformation, stockage, *etc.*, communication personnelle de M. Sonko, délégué départemental au ministère de l'agriculture, de l'élevage et de la pêche). La situation n'a rien en commun avec celle du riz, produit largement importé, parfois de très loin : les produits animaux sont fabriqués et consommés localement. Ainsi cette activité séduit les plus jeunes qui ouvrent des commerces de poulets de chair dans les villages ou à Oussouye : il leur suffit de posséder une petite surface de terrain pour le pacage des animaux :

> *« Moi je vends des poulets de chair, ça me rapporte un peu d'argent. C'est pas énorme, mais je gagne beaucoup mieux ma vie que si j'étais parti avec les autres [de sa génération] à Dakar ! Et en prime, je reste au village. » explique Jean E., 30 ans.*

Ces activités vivrières ou marchandes, ne sont pas sans effet sur les pratiques rizicoles. Elles peuvent parfois générer des concurrences spatio-temporelles qui participent à visibiliser les différentes trajectoires agro-alimentaires à l'œuvre dans les villages. D'une part, l'effet de

concurrence peut être d'ordre temporel : les femmes restées au village n'ont pas le temps de s'occuper des animaux les plus exigeants en travail, et délaissent cette pratique, qu'elles identifient comme masculine. Elles réservent leur temps et leur énergie pour des tâches domestiques ou rizicoles. A l'inverse, les trois jeunes éleveurs expliquent que cette nouvelle activité ne leur permet plus de participer aux travaux rizicoles : le soin aux animaux, les activités d'achats et de revente les occupent tout entier. Ils n'ont plus le temps car ils choisissent cette activité à plein temps, sans dégager de moments libres pour le travail des champs. D'autre part, les concurrences peuvent être d'ordre spatial : j'ai eu l'occasion d'observer quelques situations de conflit, émergeant de la confrontation des pratiques rizicoles et d'élevage. En effet, historiquement, c'est le roi d'Oussouye qui acte la fin du droit de vaine pâture : il proclame la date à laquelle les animaux divaguant (les bœufs) doivent être à nouveau enclos pour permettre le début des travaux des champs, puisque les animaux se nourrissent principalement des herbacées qui tapissent les fonds de rizières après la récolte. En 2021, la date de fin de vaine pâture était le 25 juillet, or, passée cette date, quelques bœufs divaguaient encore, ce qui agaçait beaucoup Marie-Hélène :

> *« Normalement, le roi a dit qu'on doit ranger les bêtes mais l'autre là [son voisin] ne l'a toujours pas fait ! tu vois où sont les pieds du bœuf là-bas ? Ce sont mes rizières ! Les gens n'écoutent rien. Parce qu'ils disent que de toutes façons, il ne va pas pleuvoir, donc il faut laisser les bêtes manger… Mais moi je ne peux pas commencer mon travail ! Si j'attrape sa bête, je peux aller voir le roi, et réclamer 4 000 francs d'amende (…). »*

Les bœufs du voisin de Marie-Hélène continuent à pâturer librement jusqu'au début du mois d'août, cette année-là, et une dispute éclate entre les deux personnes. Elles ont à peu près le même âge, mais le voisin de Marie-Hélène ne cultive quasiment plus ses parcelles, « fatigué par le manque d'eau » dit-il. Il concentre ses économies dans l'achat de bétail qu'il entretient et consomme, en partage avec le reste de sa famille. La revente des meilleurs pièces lui permet d'acheter le riz nécessaire. Marie-Hélène s'emporte, car elle veut commencer à repiquer dans ses rizières piétinées par les bœufs :

> *« Lui, s'il veut manger des bœufs, c'est son problème, mais moi je veux manger mon riz et je ne peux même pas accéder à mes rizières ! J'ai dit à mon mari d'aller lui parler, sinon je vais lui faire des problèmes. »*

Cette anecdote de voisinage révèle les arrangements pris à l'encontre des normes sociales (comme le respect de la fin de vaine pâture), dans un contexte de déclin des pratiques rizicoles, et où la transformation des pratiques alimentaires valorise certains aliments et la possibilité de gagner un peu d'argent par l'élevage.

3.4.2 Pêcher et maraîcher : de l'autoconsommation à la vente

On retrouve cette dynamique dans les pratiques maraichères. Si elles existent de longue date, elles se sont considérablement transformées durant ces deux dernières décennies. En effet, les concessions diola s'organisent historiquement autour d'un enclos jardiné servant à produire manioc, tomates, haricots et aubergines amères, qui entrent dans la composition de nombreuses recettes locales. Chaque ménage possédait et entretenait un jardin vivrier, principalement cultivé en saison sèche. Or, la disparition de ces structures est frappante. Je n'ai rencontré qu'une personne cultivant un jardin individuel, derrière sa maison, à Djivente. Les autres ont tous disparu :

> *« Il y a beaucoup de raisons pourquoi les gens ont arrêté le maraichage. Par exemple, on échange beaucoup avec la Guinée-Bissau, qui est juste à côté. Donc petit à petit les gens ont arrêté de faire ça eux-mêmes. Mais surtout les mamans, ça les fatigue beaucoup, il faut puiser l'eau, tous les jours, et se lever tôt pour arroser avant la chaleur (…). » explique Augustin D., 50 ans, seul maraicher rencontré.*

En effet le travail de puisage et d'arrosage est très contraignant. Arroser avec l'eau courante est exclu, car les ménages n'en ont pas les moyens. Pour remédier à cette situation, les jardins collectifs ont été promulgué dans les années 2008-2009 dans de nombreux villages du département d'Oussouye. Il s'agit d'une initiative émergent de plans de développement rural locaux et d'associations, voire d'ONG internationales (communication personnelle de M. Sonko, délégué départemental au ministère de l'agriculture, de l'élevage et de la pêche). Les acteurs de la mise en place de ces espaces restent assez flous. Des périmètres non bâtis ont été défrichés en périphérie des villages, et les parcelles distribuées aux femmes volontaires. Un puits et une pompe solaire ont été installés, pour faciliter le travail d'irrigation. Ces nouveaux outils, qui permettaient aux femmes de mener à bien les activités de maraichage à moindre coût ont également limité leurs efforts :

> *« Ils sont venus pour dire qu'ils savaient qu'on travaillait déjà beaucoup nous les femmes, donc ils allaient installer une pompe. Ça c'était bien pour nous. » témoigne Fabienne S., 64 ans.*

L'essor de ces pratiques de maraichage dans des espaces collectifs (mais lotis en parcelles privés) a permis un temps la continuité des pratiques maraichères. En 2021 et 2022, lors de mes enquêtes, je me suis rendu compte que la majorité des femmes préféraient vendre leurs productions sur le marché plutôt que de l'auto-consommer. Le fruit de la vente permet, la plupart du temps, d'acheter

du poisson. Le marché aux légumes d'Oussouye est connu pour être le plus cher du département : les femmes qui y vendent leur production se font concurrence mais les prix augmentent constamment face à une demande toujours importante, et en l'absence de produits importés, ce qui génère des tensions entre vendeuses et acheteuses.

En réalité, une partie des légumes produits est conservée pour l'alimentation familiale, et le surplus est vendu car les femmes les plus âgées, tentent de se dégager ainsi un petit revenu individuel. Il s'agit très souvent de pouvoir assurer l'achat de poisson : les deux activités étant complètement interdépendantes. En effet, de l'avis des enquêté·es : « *Le bolong s'est vidé* », ce qui signifie que les ressources halieutiques sont perçues comme en déclin. L'impossibilité de se fournir en poisson dans le *bolong* génère des pratiques d'achat de poisson venu de plus loin (pêche hauturière sur les côtes du Cap Skirring, pêche dans les fleuves côtiers de Guinée-Bissau, *etc.*). Tôt le matin, les mareyeuses partent au Cap Skirring ou à Ziguinchor acheter du poisson débarquant directement des bateaux, elles rentrent à Oussouye vers 7h, et vendent sur le marché le contenu de leurs seaux. Les prix sont très hauts, entre 500 francs le kilos pour les petites espèces de friture et 3 000 francs le kilos pour les gros poissons comme les bars, les mulets et les carpes. Les populations les moins aisées se dirigent plutôt vers le poisson salé et séché, moins cher. C'est principalement ce produit qui est acheté via la vente des produits du jardin.

Le *bolong* s'est-il vidé ? Cette enquête n'avait pas l'objectif ni les moyens de le prouver, il reste que c'est ce qu'expriment les enquêté·es. Il se peut très bien que la ressource ait fait l'objet d'une surpêche (moins de la part des autochtones que des bateaux de pêche commerciale venue du nord du pays, voire des pêches touristiques[84]) et que les villageois·es aient désormais des difficultés à accéder à cette ressource. Ce qui est certain, en revanche, c'est que le *village s'est vidé*, et qu'une des ressources qui a ainsi quasiment disparu, c'est la ressource en pêcheurs. Manque-t-il des poissons ou des pêcheurs ? On peut certainement avancer qu'il manque des deux. A Djivente, il reste trois pêcheurs, contre quatre à Edioungou. Sur ces sept, quatre seulement pratiquent une pêche « marchande » : ils prennent davantage que leur consommation personnelle, et revendent le reste aux villageois·es, à bas coût, en s'appuyant sur les liens familiaux et de solidarité élargie. Ils sont considérés comme des pêcheurs car ils possèdent des pirogues motorisées et des filets. Les autres hommes qui pêchent le font à la canne, dans des pirogues à rame, et ne prélèvent pas suffisamment pour la consommation familiale :

> *« Tu vois, il ne reste qu'un pêcheur chez qui on peut aller si on a besoin de poisson ! Et il fait ce qu'il peut. Parfois il part une journée entière et il revient*

[84] Le barracuda est une espèce endémique de la mangrove de la Basse-Casamance, qui se nourrit des mulets, également très présents. La pêche de cette espèce très prestigieuse et réputée est notamment le fait des touristes étrangers et des pêcheurs professionnels, qui alimentent les marchés du Nord du pays.

avec quelques mulets pas très gros. Et tout le monde court chez lui pour lui acheter ! » explique Thomas B., 32 ans.

Pour pallier cette situation difficile – le poisson restant le produit carné le moins cher pour les ménages diola – les femmes cueillent des huitres de palétuviers en fin de saison sèche, et certaines prélèvent aussi des petits poissons piégés dans la vase lors du retrait de la marée. A Edioungou et Djivente, deux projets de bassins piscicoles sont en cours d'élaboration (fig.101) : il s'agit de la transformation d'anciennes parcelles de bas-fonds aujourd'hui abandonnées en bassins de pisciculture, au fonctionnement collectif et associatif. Les projets n'ont pas encore abouti, mais ils signalent des transformations importantes dans les pratiques agro-alimentaires, et notamment la transition d'un système vivrier à marchand, du prélèvement à l'élevage, dans un contexte marqué par la rareté et la cherté de la ressource. D'une certaine façon, les transformations à l'œuvre sont les mêmes que celles qu'on a observées et décrites dans le cas du système rizicole : rareté et cherté du produit bouleverse les pratiques vivrières et accroissent la nécessité d'en passer par les marchés et le travail salarié.

Figure 101. A Djivente, des hommes creusent un bassin piscicole au kayendo. Ils espèrent y élever du poisson pour pallier les importants besoins villageois, 2022.

3.4.3 Productions agro-alimentaires et perspectives d'emploi salarié

Si la riziculture, telle qu'elle est actuellement organisée, et l'élevage, de même que la pêche, fournissent parfois des emplois salariés ou des revenus à certaines personnes, on note que les bénéficiaires en sont majoritairement des hommes. Les pratiques agro-alimentaires des femmes sont plus souvent strictement destinées aux ménages et à l'autoconsommation, selon une division relativement classique du travail, qui confine plus facilement les femmes au travail domestique, vivrier et de soin de manière générale :

« Moi je ne peux pas ramasser les palmistes ou le vin de palme, donc je cueille les mangues et je vais chercher aussi les huitres et le petit bois pour cuisiner. Mais je ne vais pas vendre ça ! Si j'ai ça pour donner [à manger] aux enfants, pourquoi le vendre ? Moi c'est ça que je regarde d'abord, que tout le monde chez moi mange tous les jours. Je n'ai pas le temps pour demain. Demain c'est un autre jour. » explique Mathilde D., 69 ans.

Leur dépendance, en matière de revenus monétaires, aux hommes et aux émigré·es s'accroit d'autant plus. Le travail de subsistance (Pruvost, 2021) qu'elle mène est donc la plupart du temps, un travail agricole et de prélèvement qui n'intègre pas l'économie monétaire. Elles ont donc besoin des remises ou des salaires des autres, et surtout des hommes pour faire face aux grosses dépenses comme l'achat de sacs de riz. C'est vrai notamment pour les plus âgées, qui ne migrent plus et s'occupent de leurs petits-enfants en l'absence des enfants.

Les femmes les plus jeunes tentent désormais de tirer profit de leur capacité de travail agricole en devenant mareyeuses ou en s'employant dans les plantations de cajous qui sont nombreuses sur le plateau d'Oussouye (notamment à Oukout et à Siganar). Elles sont employées pour une saison de récolte, et sont payées à la tâche : il s'agit de décortiquer les cajous, dont une infime partie sera vendue sur le marché local, et le reste sur les marchés asiatiques et européens. En 2021, les récolteuses et les décortiqueuses de cajous étaient payées 500 francs le kilo récolte et décortiqué, soit moins d'un euro le kilo, pour un produit revendu ensuite 5 à 20 fois plus cher selon le marché (sénégalais ou asiatique). Si ces travaux intéressent les jeunes femmes, c'est notamment parce qu'elles peuvent les réaliser en même temps que d'autres tâches domestiques. Les décortiqueuses travaillent à domicile : elles ramènent chez elles les fruits à décortiquer et gardent ainsi un œil sur les enfants et les animaux, voire sur les aîné·es. Les employés des plantations, des hommes la plupart du temps, viennent ensuite chercher les noix décortiqués et payer les femmes en taxi-moto. Si la récolte nécessite de s'éloigner de la concession en journée, on peut, en passant sur la piste de terre qui va de Siganar à Djivente, observer les femmes récolter les cajous tout en portant les enfants dans le dos. Elles sont parfois aidées de très jeunes filles, qui les suivent, moins pour travailler réellement que par obligation de rester à portée de vue. Charlotte M., 32 ans, raconte :

« Je ne peux pas partir trop loin. Tu m'as vue [elle est enceinte] ? Donc je vais seulement tous les matins à Siganar. [Ma fille] dort dans mon dos, toute la journée. Je ramasse les cajous et après je ramène ça à la maison, avec le taf-taf. Le soir je vais décortiquer ça et après je suis payée. C'est beaucoup moins pénible que d'aller aux rizières, je reste à l'ombre, et à la fin j'ai de l'argent, surtout si je travaille vite. Avec les rizières, tu ne vois jamais ton argent [elle rit] ! Ma belle-mère elle a dit que je devais aller aux rizières avec

elle, et moi j'ai dit que ce sera le même prix qu'avec les cajous, 500 francs le kilo ! »

Les travaux dans les plantations de cajous ne rentrent pas directement en concurrence spatio-temporelle avec le travail rizicole – puisque les cajous sont récoltés et décortiqués par les « petites mains », comme elles se désignent elles-mêmes, avant le début de l'hivernage, et sur des espaces de plateaux secs non rizicoles – mais l'effet de concurrence reste bien réel. L'activité rémunérée fait concurrence à l'activité vivrière, car les femmes en tirent un salaire et pas seulement un profit. Bien évidemment, ces gains individuels, même maigres, serviront à acheter du riz lorsqu'il sera besoin. Mais ils pourront aussi servir à d'autres dépenses, alimentaires ou non, qui sont désormais au cœur des pratiques économiques quotidiennes :

Camille O. *: Quels sont les produits que tu as besoin d'acheter quotidiennement, et qui te poussent à effectuer ce travail-là ?*

Charlotte M. *: Il y a tellement de choses ! Un peu de poisson séché, du Adja [bouillon-cube], des couches pour la petite, des vêtements… C'est sûr qu'avant on n'achetait pas tout ça, mais comment faire aujourd'hui ? Il faut qu'on mange et aussi qu'on vive un peu euh… bien. Tu vois ma belle-mère elle dit que la petite n'a pas besoin de couches, et c'est vrai, je ne lui en mets pas la plupart du temps, mais des fois… bon. C'est pratique !*

En résumé, il s'agit surtout de comprendre comment l'ensemble des pratiques agro-alimentaires deviennent interdépendantes voire concurrentielles dans un contexte marqué par l'économie monétaire et le déficit de main-d'œuvre agricole. Les pratiques agro-alimentaires actuelles mêlent l'autoproduction et l'autoconsommation, soit les éléments-clés d'un système ancien fondé sur la subsistance locale et familiale, et les pratiques d'achats, qui nécessitent des revenus, lesquels sont fondées à la fois sur la stratégie migratoire et la rémunération de certains travaux agricoles localement. Femmes et hommes, personnes jeunes et plus âgées n'ayant ni les mêmes compétences agricoles, ni les mêmes compétences migratoires, les pratiques en la matière sont à comprendre et analyser à l'échelle individuelle, en le replaçant *in fine* dans la situation du ménage, puisqu'il reste que c'est à l'aune de cette échelle-là que les parcours individuels prennent sens :

« Si tu veux savoir pourquoi untel est parti ou l'autre est dans les champs, va voir sa famille. Tu trouveras peut-être que sa maman est malade ou que son cousin a laissé là ses enfants. A la fin, chacun fait comme il peut ici. » estime Charlotte M.

Dans ce « *chacun fait comme il peut* » on peut entendre à la fois chacun fait selon ses moyens, et chacun fait au mieux. Dans les deux cas, il convient de réhabiliter la dimension individuelle des

trajectoires paysagères, car rien ne m'a jamais fait croire, à Edioungou ni à Djivente, qu'il existait seulement un paysage collectif, uni, durable. J'ai au contraire eu accès à des paysages partiellement partagés, contradictoires, conflictuels, opposés.

×

L'étude a glissé, progressivement, des *paysages agricoles* (paysage de la riziculture) vers les *paysages du riz*, intégrant tout à la fois celles et ceux qui ne participent plus directement, dans les champs, à cette production paysagère, et les différentes pratiques alimentaires à l'œuvre aujourd'hui. Sans *cultiver les rizières*, on peut vouloir *cultiver le paysage* du riz, c'est-à-dire l'ensemble des relations sociales qui garantissent cette production et ses usages sociaux. La relation de travail qui s'établit n'est donc plus nécessairement une relation de travail agricole, mais peut être une relation de travail autre (salarié, urbain, domestique), voire une relation au sens large. On entend par-là un ensemble de gestes, de discours, de récits qui continuent à produire le riz, à le faire exister comme un acteur essentiel du groupe (fig.102). Cette culture paysagère est peut-être la plus manifeste lorsqu'on s'intéresse aux nouvelles manières d'habiter le village, qui témoignent de la déconnexion des systèmes villageois et rizicoles.

Figure 102. Une femme remplit les larges plats du repas du jour. Le riz vient de la boutique la plus proche, mais il rassemble quand même les villageois et villageoises à l'occasion des repas quotidiens ou exceptionnels (comme ici). Edioungou, 2022.

4. Vers une déconnexion des systèmes villageois et rizicoles : de nouvelles manières d'habiter le village

L'enquête sur les nouvelles pratiques agro-alimentaires a permis de mettre au jour un point important, qu'il convient à présent de préciser : le système villageois fonctionne de façon de plus en plus autonome vis-à-vis du système rizicole. Autrement dit, l'agrosociosystème tend à se morceler de diverses manières : être un Diola au village ne signifie plus nécessairement être un riziculteur ; migrer ne signifie plus toujours rentrer au village à l'hivernage ; produire ne veut pas toujours dire produire du riz, *etc.* Distinguons alors ce qui relève de la déprise agricole et ce qui relève de la déprise rurale, pour mieux comprendre comment les trajectoires et les relations paysagères se réorganisent autour d'autres pratiques sociales que la riziculture. J'ai abondamment décrit et analysé les pratiques de celles et ceux qui sont parties, et de celles et ceux qui sont resté·es[85] comme cultivateurs et cultivatrices : qu'en est-il de celles et ceux qui restent, c'est-à-dire ne participent pas à la déprise rurale, mais refusent de participer à l'agrosociosystème historique qu'ils ont en héritage ? Leurs appropriations spatiales laissent-elles place à d'autres formes de relations paysagères ? Si les rizières ne sont plus, pour elles et eux, des espaces de mise en œuvre de la relation de travail, que deviennent-elles ? Comment les paysages se métamorphosent-ils au contact de ces nouveaux choix de vie ? Cultivent-ils, et comment, ces paysages du riz qui leur paraissent chers ? Cette dernière partie propose quatre portraits, de quatre personnes différentes, dont les choix individuels de participation aux travaux rizicoles et d'intégration au groupe affectent les paysages individuels et la participation au paysage collectif. Ces portraits sont à la fois uniques, en tant que parcours de vie originaux, et représentatifs, car ils mobilisent des motifs déjà mentionnés et largement partagés par d'autres enquêté·es.

4.1 Refuser la culture, quitter le village – portrait de Benoit D., 62 ans

A l'occasion du mariage d'une des jeunes femmes nées à Edioungou, en 2022, un certain nombre d'émigré·es parti·es de longue date ont fait le chemin retour pour profiter de la fête, notamment parmi celles et ceux qui ont pu obtenir un congé ou s'absenter de leur travail. C'est le cas de Benoit D., 62 ans. De son propre aveu, il revient peu souvent à Edioungou : il est rentré l'année dernière pour s'occuper de son père malade, mais était depuis reparti. En 2021, cela faisait dix ans qu'il n'était pas revenu. Son profil est tout à fait singulier, qui explique sans doute cet

[85] Pour reprendre la logique très bien illustrée dans *Ceux qui restent, faire sa vie dans les campagnes en déclin*, Benoit Coquart, 2022, ed. La Découverte.

éloignement de son village natal. Saxophoniste et animateur dans plusieurs associations médico-sociales, il a longtemps travaillé à Dakar, mais également en Europe, à Paris et à Madrid. Benoit D. est reconnu comme un intellectuel par certain·es villageois·es, quand d'autres préfèrent le qualifier d'artiste. Sa grande mobilité s'accompagne d'un capital culturel et économique bien supérieur à celui des autres émigré·es rencontré·es. Quand il faut trouver « *quelqu'un pour parler* » on appelle Benoit, qui s'est souvent trouvé aux côtés du chef du village, comme figure d'autorité désignée. Les villageois·es se réjouissent de son retour : « *On sait qu'on va entendre sonner son saxophone !* ». La présence de l'instrument ici, à Edioungou, est inédite : « *Ce n'est pas un instrument de la culture diola, bien sûr ! C'est difficile d'être saxophoniste au Sénégal tu sais, même à Dakar il n'y a pas de magasin où je peux acheter des anches par exemple. Je vais à Paris pour ça !* ». Indéniablement, Benoit D. promène une sorte d'aura dans le village. Il est très apprécié. Il représente une forme de réussite pour des plus jeunes que lui, comme Thomas B., 32 ans :

> *« Lui il a réussi à partir, et il est même allé jusqu'en Europe. Il a fait des études, il connait la musique… Vraiment il s'en est bien sorti ! »*

Lorsque j'enquête sur sa famille, le parcours de Benoit apparait très classique : sa famille n'est pas plus aisée que les autres, il n'a pas plus étudié que la moyenne, contrairement à ce qu'en dit Thomas B. Il finit par admettre lui-même :

> *« Je crois que j'ai juste eu de la chance. Il y a quarante ans, c'était plus facile de quitter le village ! On pouvait aller partout. Au nord du Sénégal ou de l'Europe. Mais maintenant les jeunes ? Il y a des problèmes de migration pour sortir du pays, il y a le COVID… J'ai eu de la chance. Je suis parti au bon moment et je n'ai pas eu envie de rentrer. »*

Benoit ne s'est pas senti poussé hors de son village, mais bien davantage attiré par d'autres espaces et d'autres activités. Il n'avait pas le goût de cultiver. Il voulait surtout se perfectionner en musique. Il sera à la retraite en 2024, et le sujet revient souvent dans la discussion, car il sent que « *ce moment-là sera important* ». Une force centrifuge semble le ramener de plus en plus souvent au village, déjà, depuis deux ans. Tentons de comprendre de quoi ce mouvement est fait.

4.1.1 « Il ne sait plus où sont ses rizières »

J'ai évoqué déjà les railleries de Thomas B. et Lamine S. à son égard lorsque les trois discutaient du travail rizicole. En 2021, Benoit m'avait assuré qu'il partirait « voir [s]es rizières ».

En 2022, il admet qu'il ne l'a pas fait : lui-même semble déçu. Il me rassure : il sait très bien où elles sont, car c'est une chose qu'on ne peut pas oublier. Mais il ne les a pas vus depuis longtemps. Des craintes ont aussi grandi : « *Je n'y pensais pas avant, mais maintenant je me demande quelle quantité de sel je vais trouver là-bas (…)* ». S'il ne les trouve plus, pensais-je, ce n'est pas faute d'orientation, mais peut-être parce qu'elles seront couvertes de poto-poto, de sel, de salicornes.

Les rizières familiales lui arrachent quelques souvenirs :

> *« J'allais là-bas avec mon père et un de mes oncles (…) je me rappelle surtout des douleurs dans les mains. J'ai retrouvé ça avec le saxophone, mais c'est vite passé, avec la pratique [il rit] ! »*

Je comprends que, du vivant de son père, Benoit est peu rentré au village. Il semble s'en excuser :

> *« J'ai été très pris avec plein de choses (…) Je me suis toujours senti Diola. Partout où j'allais je me rappelais ça. Mais je n'ai pas fait ce que font les Diola. Beaucoup partent, comme moi, c'est vrai, mais moi je ne suis pas beaucoup rentré. »*

4.1.2 Un villageois ponctuel ? Le temps des fêtes

Benoit est quelque fois revenu, pour des événements tristes ou heureux : des funérailles, des mariages, des baptêmes. Participer aux moments collectifs est une manière de se sentir toujours un peu villageois :

> *« Je savais que ce serait dur, de rentrer pour un enterrement, par exemple, mais en même temps, mais je savais aussi qu'on serait tous ensemble et que je reverrais tous les visages ! Mes voisins, mes amis, des parents d'autres villages. »*

Durant la décennie qu'il passe dans divers pays d'Europe, entre 1980 et 1990, Benoit D. ne retourne pas une seule fois à Edioungou. Il en aurait pourtant eu l'occasion, et il avait les moyens de multiplier les allers-retours, s'il l'avait voulu :

> *« Quand j'étais là-bas, tout était trop, trop différent. Je n'arrivais pas à penser au village parce que j'étais dans un autre monde. Tu comprends je crois, parce que tu connais ici et tu connais là-bas [il me fait un clin d'œil complice]. »*

Peut-être expérimente-t-il quelque chose de l'ordre du déracinement ? Je ne pose pas la question, mais des réponses multiples viennent dans nos échanges :

> *« Quand je rentre pour des fêtes, je me dis que c'est plus facile. Ça fait une occasion. Sinon… Bon. Je ne sais pas quand rentrer, ni comment. C'est un prétexte c'est vrai, mais c'est avec plaisir ! »*

Les différentes célébrations collectives lui offrent des occasions de faire le voyage retour, qu'il a du mal à initier de lui-même. Ces moments offrent des points d'ancrage dans le groupe et dans l'espace du village. Ils agissent comme des « prises », au sens de Gibson (1977), des invites qui lui permettent de s'intégrer à nouveau dans un espace social qui lui apparait parfois comme étranger. Des nœuds, qui font tenir des liens. La sociabilité villageoise revient d'ailleurs souvent comme un objet de discussion et de comparaison avec d'autres contextes que Benoit connait bien :

> *« Il n'y a qu'ici que je vis ça ! La fête, les amis, les gens qui te saluent (…). Les invitations à venir boire le vin de palme. Ailleurs j'étais bien accueilli aussi, mais ce n'est pas pareil du tout. »*

La sociabilité collective et la perspective de se réunir en famille, davantage que la tradition ou le sens d'une cérémonie, agit comme un facteur d'attraction renouvelé vers le village : Benoit est aussi parfois rentré à l'occasion de processions catholiques organisées à Oussouye ou d'anniversaire. C'est donc moins le contenu de l'événement que les liens qu'il sous-tend qui ramènent Benoit au village.

4.1.3 Profiter du cadre, profiter du calme

Mais il y a autre chose : le village est un espace identifié comme calme. Benoit dit qu'il vient ici « *pour se ressourcer* ». Le village devient davantage qu'un espace habité, il devient un cadre de vie. Pour l'émigré qui revient rarement au village, celui-ci se vide des relations d'obligations, de contraintes, de travail et devient un cadre, c'est-à-dire une pure structure, dont les caractéristiques environnementales sont appréciées :

> *« Ici c'est calme, il n'y a pas de voiture, pas d'embouteillage. Il y a de l'ombre, grâce aux arbres, et les maisons sont agréables, confortables. Ici c'est confortable. C'est joli. »*

Ces caractéristiques n'apparaissent que parce qu'elles contrastent avec d'autres environnements, notamment urbains, bétonnés, bruyants. L'appréciation esthétique et sensorielle est très intéressante, et je demande à Benoit ce qu'il trouve beau, précisément, au village.

« Non c'est pas… c'est pas beau. Je veux dire, c'est plus simple. Plus confortable. Et puis je me dis que c'est chez moi. Paris c'est beau aussi, donc… C'est compliqué. Mais c'est pas que c'est beau, c'est qu'ici, je me sens bien. »

C'est la relation au lieu, davantage que ses manifestations externes qui sont appréciables : Benoit évoque ainsi le lien qui l'unit au village, où il se sent entier, au bon endroit, à sa place. Dans le parcours migratoire, les « *identités de frontières* », pour reprendre les termes de Gloria Anzaldua (2022), se superposent au sein d'un même individu, qui expérimentent des identités différentes, constamment renouvelées, en fonction des lieux et des contextes socio-culturels qu'il intègre. Ces identités frontalières créent éventuellement de l'inconfort, des tiraillements. Ici, Benoit, qui connait cette multiplication des relations à l'espace, rappelle qu'il a une place où tout lui semble plus simple, où il ressent le confort d'une appartenance. Pourtant, nous savons aussi que son rapport à a riziculture reste contradictoire, et signale en partie ces tiraillements. Benoit D. se sent diola sans n'être plus un cultivateur de riz, et en ayant passé la majeure partie de son existence en dehors du « pays » :

« Ici ça reste mon pays. Je ne parle pas du Sénégal. Je parle de ce tout petit pays-là, qui va de la route là-bas [il montre] au bolong. Mon village quoi, l'endroit où je suis né. Ma terre. »

Et la terre n'a plus le sens agraire qu'on lui a donné jusque-là, c'est un pays natal, maternel. Benoit envisage d'y rester de plus en plus. Quelques « affaires » l'appellent encore à Dakar régulièrement, mais tout se passe comme si le voyage retour était définitivement amorcé.

4.1.4 La résidentialisation du village

« Regarde autour de toi ! Tu vois toutes ses maisons vides ? Elles sont neuves, mais vides. Ceux qui sont partis les font construire pour avoir un endroit où vivre leur retraite. Pour pouvoir rentrer ! » explique un homme de Djivente.

La désertification du village prend aussi la forme des maisons fermées, mais nombreuses, qui s'animent quelques jours ou semaines par an. Et qui trouveront un·e habitant·e plus tard, heureux·se de rentrer. Benoit insiste sur un phénomène assez récent, qui renvoie à la résidentialisation – au sens de résidence secondaire – des villages d'Edioungou et de Djivente. Chaque maison s'apparente alors au port d'attache d'un·e émigré·e parti·e qui s'assure ainsi un foyer, pour plus tard (fig.103). Encore un nœud, pour garantir un lien. Sur les façades crépies de

chaux, celui ou celle qui est parti·e a inscrit son nom à la craie, et son numéro de téléphone : il ou elle reste joignable, il ou elle continue à s'inscrire dans le village. J'ai souvent entendu : « voilà la maison d'[untel], mais il n'est pas là. » L'ancrage de celles et ceux qui partent peut ainsi se matérialiser : les maisons peuplent le village à la place de celles et ceux qui ont migré. En se projetant quelques années plus tard, on peut déjà cartographier la présence de toute une génération qui peut-être, reviendra. Qui s'est donné les moyens de revenir, en tout cas.

> Camille O. *: On dirait un peu un village fantôme, alors ?*
>
> Benoit D. : *[Il rit] Oui si tu veux ! Mais nous on est comme ça, les Diola. Tu sais les âmes nous visitent, celles des morts, des ancêtres. Bon, ceux qui sont partis ne sont pas morts, attention. Dieu les garde. Mais c'est vrai qu'ils restent un peu avec nous, grâce à leurs maisons.*

D'une certaine manière, la construction et l'entretien d'une maison dans son village natal, y compris à distance, deviennent des formes de relation possible au lieu, qui alimente la déconnexion des fonctionnements villageois et agricoles, mais qui participent au maintien du tissu relationnel, si cher aux enquêté·es. Pour le dire autrement, le paysage comme système complexe de relation au lieu ne s'exprime plus par le travail, mais continue de s'exprimer par l'intégration au village et à ses modes de sociabilité. De façon étonnante, l'individualisation des maisons montre aussi que les structures familiales peuvent partiellement éclater au cours des parcours migratoires : le ou la migrant·e construit sa maison pour signifier sa présence-absence, mais aussi parce qu'il ou elle n'a pas l'intention de revenir habiter la maison de ses parents, ce qui apparait comme relativement nouveau. La recherche de certain élément de confort peut aussi expliquer de nouvelles constructions, plutôt que l'entretien des anciennes. Mais en revenant au village dans une maison neuve, et non plus dans la concession familiale – bien que jamais très loin – les remigrant·es ne disent-ils pas quelque chose de leur nouvelle manière de s'ancrer dans le village ? On peut en tout cas émettre l'hypothèse que ces nouvelles appropriations tardives des espaces de l'enfance rompent avec les structures familiales anciennes, mais aussi, pour beaucoup, avec des institutions autrefois centrales, comme la riziculture. Les remigrant·es n'habitant plus au village pour y travailler mais pour y *bien-vivre*, au calme : la reprise rurale suit la déprise agricole selon un scénario bien connu dans le contexte ouest-européen. De ce fait, les relations paysagères de remigrant·es évoluent : les nœuds se serrent autour d'autres liens, d'autres caractéristiques spatiales, d'autres relations temporelles aux lieux, qui insistent davantage sur le cadre de vie, le confort, la sociabilité festive et l'individualisation des habitats. Les autres lieux et les autres expériences de vie qui ont constitué le parcours de la personne ont une influence évidente sur la manière dont elle habite, à son retour le village : en cela, son paysage change, selon des modalités et des temporalités différentes de celles de l'évolution des structures de l'espace.

Figure 103. Cette maison fermée est l'une des nombreuses maisons d'émigré·es. Elle fait office de port d'attache dans le village d'Edioungou pour cette famille, 2022.

4.2 Le village : habiter ou s'abriter ? − portrait de Thérèse M., 36 ans

La résidentialisation du village n'est pas uniquement le fait d'émigré·es investissant le village de façon ponctuelle, au sein de résidences secondaires qui deviendront principales au moment de la retraite. Le caractère agréable et calme du village, en comparaison d'autres endroits, explique que certaines personnes l'investissent pleinement et à l'année pour ces raisons-là. L'exemple de Thérèse M., 36 ans, illustre comment ce cadre de vie est investi dans le cadre d'un parcours migratoire passé nettement moins privilégié que celui de Benoit D., où l'inscription dans le réseau des liens de solidarité est indispensable à la vie familiale.

4.2.1 Les vieux et les enfants à l'ombre des manguiers

Thérèse M. a quitté le village à l'âge de dix-huit ans, elle s'est fait employer comme « *domestique* » à Dakar, chez de riches Guinéens. Elle s'y marie à l'âge de 20 ans, avec un Sénégalais wolof travaillant comme pâtissier. Le couple donne naissance à deux petites filles :

> *« J'ai compris très vite que ça n'irait pas. Deux enfants, à Dakar, c'est impossible. Surtout des filles. Moi je ne gagnais presque rien, et pourtant je travaillais beaucoup. »*

Le logement est insalubre, trop petit, il n'y a pas d'accès à l'eau courante. Le quartier habité est connu pour sa violence. Thérèse M. parle par images métaphoriques :

> *« Je voulais fermer les yeux des filles pour qu'elles ne voient pas tout ce qui se passait dans la rue. »*

Thérèse décrit le bruit des armes, son incapacité à surveiller ses filles à cause de ses horaires de travail, l'angoisse de les savoir seules sur le chemin de l'école, la solitude. Au village, sa mère tombe malade. Cet événement agit comme une prise, une invite : elle prend ses filles avec elle et un aller-simple, en bus, pour Edioungou. Elle décide de se consacrer au soin de sa mère, et d'offrir en même temps, un tout autre cadre à ses deux filles, alors âgées de deux et six ans :

> *« Moi j'ai grandi ici, j'ai couru dans le village toute la journée avec les autres de mon âge. J'ai joué à faire des cabanes dans le kapokier là-bas, et je ne voyais mes parents que le soir et le matin. Ils n'avaient pas besoin de s'occuper de moi, j'étais heureuse avec les autres enfants. On était très disciplinés, on allait tous ensemble à l'école le matin, à 500 m du quartier [de Kabe]. »*

Pour Thérèse, il ne fait aucun doute qu'élever des enfants au village est plus simple, mais surtout plus sain. Je n'ai pas les compétences pour le confirmer, mais il apparait effectivement que le village n'est pas un lieu dangereux pour les enfants, qui errent en bandes et semblent s'amuser (fig.104). Mais Thérèse est d'abord rentrée pour s'occuper de sa mère :

> *« C'était impossible de la faire venir auprès de nous à Dakar, on n'avait pas la place, c'était sale. Ce n'était pas pour elle. Ma maman, elle n'a jamais vu Dakar et je crois que ça l'aurait tuée ! »*

Thérèse aime l'expression « *à l'ombre des manguiers* » : elle l'utilise pour expliquer que les enfants, comme les plus âgé·es, peuvent grandir ou vieillir tranquillement au village. *A l'ombre*

signifie aussi *à l'abri*. Les caractéristiques environnementales du village offrent un cadre de vie, particulièrement propice aux personnes les plus vulnérables, au début ou à la fin de la vie. Le village est perçu comme un espace refuge également parce qu'il est peu accessible : quelques voitures s'engagent parfois sur les pistes de terre battue, mais ne parviennent généralement pas au cœur des habitations. On peut difficilement entrer dans le village sans être repéré par tous et toutes. Thérèse voit dans la brousse – soit un espace mixte d'habitats et de forêts interstitielles – un écrin protecteur qui s'oppose aux environnements urbains qu'elle a connus :

> *« La brousse n'est pas trop dense, on peut voir les maisons des voisins, mais en même temps, elle nous donne de l'ombre et on est au calme. Le village est mieux pour les enfants et pour les vieux. Dakar, c'est l'enfer, tu as chaud, des voitures partout, si tu marches, tu risques de te faire renverser. Et les gens qui marchent, tu ne sais pas qui s'est. Comment leur faire confiance ? »*

Le village abrite donc aussi des relations de confiance, qui s'illustrent dans la grande échelle : l'horizon fermé et à taille humaine garantit un périmètre de confiance. C'est d'autant plus vrai que l'interconnaissance est très forte, puisque les quartiers s'organisent autour de noyaux familiaux.

Figure 104. Quelques enfants de Djivente veulent s'amuser avec moi (mais surtout avec ma petite caméra). Ils profitent de la sieste de la grand-mère (au fond), Djivente, 2022.

4.2.2 Solidarités familiales et alimentaires nécessaires

Très vite, lors de nos discussions, Thérèse aborde ce qu'elle a perdu au change dans ce retour : on a évoqué déjà la charge de travail domestique qui pèse sur les femmes, dans ce contexte où la garde des enfants s'ajoute à celle des personnes malades ou âgé·es. En perdant son travail rémunéré, elle a seulement gagné de continuer les mêmes tâches gratuitement. A cela, s'ajoute l'absence d'opportunité d'emplois au village ou alentours, qui participe à précariser sa famille :

> *« Dakar c'est l'enfer, mais c'est en enfer qu'il y a du travail. » précise-t-elle.*

Le retour au village n'est envisageable que parce qu'il permet de réintégrer des solidarités villageoises et familiales qui peuvent garantir la survie quotidienne :

> *« Ici je sais que je ne vais pas mourir. Si un jour je n'ai pas d'argent pour donner à manger à ma famille, qui va me laisser mourir ? Personne. Mes voisins sont mes parents. Ils vont m'aider. Je n'ai rien besoin de dire. Je dis*

aux filles "à 13h, allez sonner chez [sa nièce]" et elle leur donnera à manger, elle saura que je ne peux pas. Elle ne me posera pas même une question. »

De nombreux·ses enquêté·es l'ont mentionné aussi : la solidarité villageoise est avant tout une solidarité alimentaire. Rappelons ici ce que nous avait confié Fabienne S., et qui prend un tout autre sens : « *Le riz n'est pas servi dans un canari* ». Il appartient à celles et ceux qui en ont de le partager avec celles et ceux qui pourraient ne pas en avoir, dans un contexte où chacun·e a conscience qu'il lui manquera peut-être quelque chose demain.

« Quand j'ai de l'argent, je vais acheter du riz et je cuisine à mon tour. Et des enfants, ou des parents viennent à ma table. C'est comme ça ici. Demain de qui j'aurai besoin ? Dieu seul le sait. »

Cette solidarité s'exprime aussi à d'autres niveaux : Thérèse peut confier ses filles à ses jeunes voisines, ou s'appuyer sur une tante pour lui ramener des vivres du marché si elle ne peut pas se déplacer, pour une quelconque raison. Souvent, je la trouve dans la cours de la maison de sa mère, en train de laver des bassines entières de linge :

Camille O. *: Tous ces vêtements ne sont pas à toi, si ?*

Thérèse M. *: Non, il y en a à ma maman et à sa sœur, qui habite de l'autre côté [elle montre]. Je l'aide un peu, elle aussi est un peu vieille.*

Le village est un espace de subsistance possible, surtout pour les personnes et les ménages les plus précaires, du fait des liens de solidarité qui obligent les membres d'une même famille élargie. Les personnes âgées seules, les mères célibataires et les personnes les plus précaires (souvent les femmes) des foyers séparés y créent une sécurité alimentaire et sociale. Les émigré·es ont souvent tenté de reproduire ces liens de solidarité en recréant la communauté villageoise à l'extérieur du village, notamment à Dakar, mais la cherté de la vie quotidienne, ainsi qu'une certaine « mentalité » différente a eu raison des liens sociaux d'après Thérèse :

« Dakar abime tout. Même ta voisine, là-bas, qui était ta voisine ici, ne te reconnait pas. C'est dur ça. Vraiment dur. C'est ici seulement que les choses ne changent pas. Peut-être que les manguiers donnent le cœur pur [elle rit] ! »

Thérèse témoigne de ce dont elle ne s'était pas rendu compte avant de revenir : habiter au village crée une sorte de choc, qui la convainc que cet espace-là est plus accueillant, finalement, après des années passées en dehors du village. Le parcours migratoire se termine, momentanément, au point de départ. Il pourra reprendre à un autre moment, mais c'est au village que Thérèse se

réfugie, pour l'instant, troquant le travail salarié contre le travail domestique et la solidarité familiale.

4.2.3 Le village, un espace refuge ?

A mesure que nos conversations deviennent plus intimes, j'obtiens un nouvel élément d'explication :

> *« Je vais divorcer. Le père des filles ne m'aide plus depuis que je suis arrivée ici. Il ne m'a pas appelée une seule fois. »*

Les difficultés de son mariage se sont révélées depuis son départ de Dakar, et Thérèse se confie un soir sur les bienfaits de l'éloignement. Ici, elle est aussi à l'abri de la violence conjugale banale, des humiliations, des angoisses :

> *« Ici tu crois que c'est un village, mais regarde bien. C'est un asile. Il n'y a que des vieux, des fous. Des folles comme moi. »*

J'avais déjà évoqué cette mention des « vieux et des malades », qui seraient, de l'avis des enquêté·es, les populations principales des villages, en l'absence des jeunes générations. Thérèse y ajoute une autre catégorie de population : les femmes seules, mères célibataires, à qui les réseaux d'entraide et le refuge sont indispensables. Elle n'est d'ailleurs pas la seule dans ce cas, à être rentrée au village après un mariage malheureux ou le décès d'un conjoint. Si les femmes sont plus nombreuses au village, c'est parce qu'elles migrent moins longtemps a-t-on dit. C'est aussi parce qu'elles voient dans le village une solution de repli en cas de difficultés sociales ou familiales. Leurs compétences économiques et mobilitaires étant souvent moins importantes que celles des hommes, d'autant plus lorsqu'elles ont des enfants ou des parents à charge, elles remigrent plus rapidement et plus fréquemment lorsque les conditions de leur sécurité alimentaire et sociale ne sont plus réunies. Thérèse entretient donc des relations de dépendance au village et aux liens qu'il permet. Sa situation diffère radicalement de celle de Benoit. Thérèse ne dit pas du village qu'il est beau, elle dit que c'est un abri. Elle ne dit pas qu'elle y trouve sa place, mais plutôt qu'elle n'en a pas d'autre. Pour autant, son paysage est toujours marqué par le travail, au sens domestique et non rizicole. En remigrant, les pressions qui pèsent sur elle se transforment, sans disparaitre : elle les accepte car elle y trouve en partie une solution :

> *« Quoi qu'on dise, ici, c'est toujours mieux ici. Je suis pauvre, je ne travaille pas, mais je suis à l'ombre des manguiers. Je ne sais pas combien de temps je vais m'en contenter. Mais pour l'instant, je suis moins inquiète. »*

Sa nouvelle existence, son paysage, se tisse dans l'épaisseur de relations, contraintes ou volontaires, qui la protègent, et qui ne se trouvent qu'au village. *Habiter* est une manière de *s'abriter*, et de tracer à nouveaux les lignes – les liens – indispensables à la survie.

4.3 « Je ne fais plus le trajet de chez moi à mes rizières » – portrait d'Irène M., 24 ans

Parmi celles et ceux qui n'entretiennent plus, avec le village, de relations de travail agricole, et qui ne font plus « *le trajet jusqu'aux rizières* », il en est donc aussi qui restent sur place, et réorganisent leurs relations à cet espace en fonction de nouvelles activités et de nouvelles manières d'habiter. A rebours de la déprise rurale, maintes fois constatées, certain·es jeunes, comme Irène M., 24 ans préfèrent rester, car le village fait figure d'espace émancipateur. Cette nouvelle perspective va de pair avec une relocalisation des migrations de travail, qui s'organisent dorénavant à l'échelle locale et participent à recomposer les territorialités villageoises et régionales.

4.3.1 S'émanciper au village ?

Irène M. a 24 ans, et elle a en partage avec Thérèse M. d'être mère célibataire d'un petit garçon de 3 ans. Là s'arrêtent les similitudes en ces deux femmes. Irène M. n'est jamais partie à Dakar. Elle a fait une partie de sa scolarité à Edioungou (primaire) puis à Oussouye (collège et lycée). Ses parents sont « absents », comme elle l'explique. Elle vit à Sikieï, l'un des quartiers d'Edioungou, avec sa grand-mère et son fils. Elle regrette que d'autres jeunes ne fassent pas le même choix :

> *« Les jeunes de ma génération, ceux avec qui j'étais en classe, ils sont partis. Certains il y a deux ans, les autres l'année dernière. Ils sont à Bignona, à Dakar, d'autres même je crois bien en Mauritanie ! Moi je ne comprends pas ça. Tu vas chercher quoi là-bas ? C'est le même ciel et sûrement le même riz et le même poisson [elle rit], tu ne crois pas ? »*

La mention du riz me fait sourire : Irène achète du riz à la boutique quotidiennement (à Edioungou et à Oussouye), des brisures pakistanaises. Il se peut tout à fait qu'on trouve le même sur les marchés mauritaniens :

Camille O. *: Pour le riz oui c'est sûr ! Pour le poisson je n'ai pas la confirmation [je ris]*

Irène M. *: Ah tu vois tu es d'accord ! Donc qu'est-ce qu'ils vont chercher là-bas ? Est-ce qu'au moins ils ont fini de chercher ici ?*

Régulièrement, Irène tente de me convaincre de participer à des fêtes dans les villages alentours avec elle. Nous discutons de ces formes de sociabilité-là lorsqu'elle m'explique :

« Ici, je suis libre non ? Il y a des fêtes, on dit ça awaré. Un jour tu viendras avec moi, j'en suis sûre ! Les gens pensent peut-être qu'il n'y a des fêtes qu'à Dakar. Mais c'est faux. Et ici tu ne payes pas, seulement un peu pour une boisson, et puis ensuite tu danses et tu t'amuses avec tes amis ! »

Irène le répète souvent : au village elle se sent libre. Elle décline les différentes aspects de cette liberté : elle est libre d'aller et venir, d'organiser son temps, de visiter ses proches. Elle est libre aussi parce que la vie est peu chère, et qu'elle peut donc économiser un peu l'argent qu'elle gagne. Elle est libre parce que son garçon est en bonne santé, grâce au « bon air » du village. Pourtant Irène a des contraintes, elle s'occupe seule de son enfant et de sa grand-mère :

« Mais ça c'est bien normal, est-ce que je vais me plaindre ? Non. Ma grand-mère ne s'est pas plaint quand elle s'occupait de moi. En tout cas, personne au village ne l'a entendue se plaindre de ça quand j'étais petite [elle rit] ! Bien sûr c'est du travail, mais c'est la vie. Et [si je vais] à Dakar qui s'occupera d'elle ? Elle mérite que je reste ici. Et ça me va comme ça. »

Le village compose un cadre dans lequel malgré les contraintes du travail de soin, Irène M. se sent libre. Ce cadre s'étend à toute la région, lorsqu'elle fait référence par exemple à la vie peu chère. Il s'étend même au cadre biogéographique (fig.105) :

« Ici je mange tous les fruits que je veux gratuitement, c'est quand même le paradis ! Nos manguiers et nos citronniers sont pleins. Bientôt ce sera la saison des cocos. »

Cela peut paraitre anecdotique, mais la qualité de l'alimentation, et notamment l'accès gratuit aux fruits est souvent mentionné par les personnes qui expliquent pourquoi elles aiment leur village. En effet, les marchés aux fruits des grandes villes sont très chers, alors même que dans les régions rurales alentours, ces produits constituent d'importants compléments de l'alimentation, notamment des enfants, qui les cueillent toute la journée. Irène ironise :

« Je les ai vus revenir, ceux qui étaient partis à Dakar ! J'ai cru qu'ils allaient s'évanouir quand on amenait chez eux des sacs de mangues pour fêter leur retour. C'est fou non ? Alors quoi, il y a tout à Dakar sauf les mangues ? Alors merci, ça ne m'intéresse pas ! »

Figure 105. Les mangues diola (variété locale, petite et sucrée) sont les préférées d'Irène, qui les cueillent quotidiennement à l'aide d'un long bâton. Edioungou, 2022.

C'est précisément parce qu'elles les « *a vus revenir* » qu'Irène sait que la vie de migrante urbaine ne lui conviendrait pas : elle évoque ses amis, qui se plaignent de leurs petits salaires, des logements insalubres surpeuplés, des temps de transports dus aux embouteillages, de la mauvaise qualité de vie. Irène n'est pas avare d'anecdotes qui la confortent dans son choix :

« Mon amie [unetelle] elle a dit qu'elle ne mange qu'une fois par jour, parce que c'est trop cher là-bas (…) L'autre elle dit que payer le bus mange la moitié de son salaire (…) L'autre encore elle dit qu'elle vit à Wacam, et que c'est dangereux. Mais j'ai dit tu pensais quoi ? Que tu irais à Dakar-plateau ? Avec les ambassadeurs [elle s'esclaffe] ? Ici personne ne me demande de

loyer, la maison est à moi ! Je les ai vus revenir et je te dis que partir n'en vaut pas la peine. Ici on est mieux, surtout nous les femmes. Les histoires qui arrivent aux filles là-bas, c'est grave (…). »

Irène alimente ainsi une très forte opposition entre le calme émancipateur du village, qui permet toutes les libertés et une forme de sécurité, et le maëlstrom de la ville, dangereuse, chère, sale. D'une certaine manière, le regard qu'elle porte sur son village comme sur les villes de la migration peut paraitre dans les deux cas romantisé, fantasmé. Cela n'a pas réellement d'importance : il importe seulement de comprendre que ces représentations la rassurent dans son choix de vie. Les parcours de celles et ceux de sa génération, et les histoires qu'ils rapportent en rentrant – ou par téléphone – la confortent. Ainsi Irène illustre une autre manière de percevoir le proche et le lointain, quelque peu manichéenne, mais sûrement partiellement fondée : le village devient un nouveau pôle, un lieu d'émancipation, quand la migration renvoie à l'inconfort, aux contraintes, aux difficultés qui, à tout niveau, appauvrissent.

4.3.2 Mobilités pendulaires, d'Oussouye au village

Irène vit de petits travaux : elle doit souvent changer d'emploi, car ceux qu'elle trouve sont de courte durée. Elle cuisine, garde des enfants, fait des ménages, un peu de secrétariat, revend des marchandises diverses, tresse les cheveux, *etc*. Elle participe à ce qui a été appelé le « secteur informel », expression qui n'a que peu de sens, car, fonctionnaires mis à part, ainsi que quelques emplois dans des grands groupes touristiques (le Club Med, au Cap Skirring), tous les emplois sont, en Basse-Casamance, informels :

« Ici, je fais exactement la même chose que je ferais là-bas, donc pourquoi aller si loin ? »

Irène n'idéalise pas les conditions de travail qu'elle trouverait à Dakar non plus. La plupart du temps, elle trouve à s'employer à Oussouye, à deux kilomètres de chez elle :

« Je peux y aller à pied, et quand j'ai une pièce, j'appelle le taf-taf. C'est quand même plus simple, non ? »

Tous les jours, ou presque, elle fait la navette entre Oussouye, parfois Ziguinchor, lorsqu'elle va chercher des marchandises à revendre, et Edioungou. Elle intègre donc un cadre classique de mobilités pendulaires entre les petits et moyens pôles urbains de proximité et son lieu de résidence, au village. De ce point de vue, elle rejoint les habitudes des quelques fonctionnaires du village, principalement des instituteurs, qui sont les principaux navetteurs vers et depuis Oussouye

tous les jours. Ces comportements illustrent comment les dynamiques de périurbanisation locale s'intensifient à mesure que les pôles urbains grandissent. Ainsi, les mobilités revêtent de nouvelles temporalités en même temps que de nouvelles échelles. On peut faire l'hypothèse que la croissance récente du pôle d'Oussouye participe à redistribuer les cartes de la migration : il n'est plus nécessaire de « monter » à Dakar[86]. On peut se contenter d'aller à Ziguinchor (à 50 km) ou même à Oussouye, tout près. Bien sûr, les services et les possibilités d'emplois sont loin d'être les mêmes, entre les grands pôles régionaux (Ziguinchor, Bignona, Kolda) et les pôles départementaux comme Oussouye ou Sédhiou. Néanmoins, la croissance urbaine des plus petits pôles peut jouer un rôle majeur, dans les décennies à venir, dans la recomposition des mobilités. Ces nouvelles territorialités du travail vont-elles participer à donner une fonction périurbaine aux villages ? Le parcours de vie d'Irène semble en tout cas soutenir l'hypothèse :

> *« Les jeunes disent qu'il n'y a pas de travail à Oussouye et c'est vrai qu'il n'y en a pas beaucoup. Mais quand même, il y en a. Et puis ici on se connait, donc on peut trouver des choses, des gens pour nous aider. A Dakar tu n'es personne, donc tu fais forcément les pires travaux. »*

Comme pour d'autres, les liens de solidarité sont des ancrages importants : dans ce cas, ils facilitent l'accès aux opportunités de travail locales. De façon générale, pour Irène, l'anonymat représente forcément une contrainte quand les relations d'interconnaissance, même lointaines, peuvent permettre de tirer son épingle du jeu.

4.3.3 Nouvelles territorialités villageoises

La possible relocalisation des migrations de travail, comme on l'observe à travers le témoignage d'Irène, a aussi des effets sur les territorialités villageoises. Continuer de vivre au village ne signifie pas pour autant qu'Irène l'habite de la même manière que les autres villageois·es. L'un des principaux effets est la nouvelle centralité du village (ou de la brousse) en tant que zone d'habitation, quand les rizières apparaissaient comme des espaces beaucoup plus centraux dans les relations passées. Les pratiques quotidiennes d'Irène et de quelques autres personnes de sa génération, qui, comme elles, ne « *font plus le trajet jusqu'aux rizières* » impliquent que certain·es villageois·es ne regardent plus vers le *bolong*, mais bien vers la brousse, voire, au-delà, vers le centre du plateau et la petite ville d'Oussouye. Malgré l'étendue restreinte

[86] De façon très significative, les Diola utilisent parfois cette expression comme un Français de province « monterait » à Paris.

des villages d'Edioungou et de Djivente, la majeure partie sort ainsi de l'espace parcouru et vécu. Irène M. refuse de m'accompagner dans les rizières lorsque je lui propose :

> *« Je ne vais pas là-bas. Ne le prends pas mal. Je ne connais plus là-bas et je ne veux pas y aller, ça ne sert à rien. »*

Les territorialités individuelles – c'est-à-dire les réseaux de lieux fréquentés – se recomposent autour de quelques endroits porteurs de fonctions et de sens : la boutique du quartier, l'école, les maisons des ami·es, le chemin menant à Oussouye, la gare routière où l'on peut attendre un taf-taf, le Filaos, bar-restaurant à l'entrée du village, *etc.* Ces nouvelles territorialités se manifestent aussi dans l'usage toponymique :

> *« Mais toi, tu me parles toujours d'endroits que je ne connais pas [elle rit] ! Ce n'est pas la peine de me donner les noms des rizières, je t'ai dit que je ne connais pas ça ! »*

Irène est d'une aide précieuse, en revanche, lorsqu'il s'agit de sortir à Oussouye. Elle y connait mieux le marché que les chemins entre Edioungou et Djivente. Elle entretient moins de liens avec les rizières que les émigré·es qui, travaillant et vivant à plusieurs centaines de kilomètres du village, rentrent encore à l'hivernage pour prendre le *kayendo* ou repiquer. Elle assume totalement l'abandon des travaux agricoles, et précise :

> *« Longtemps les parents nous ont dit de faire ça, parce qu'il n'y a que ça à faire ici. Mais c'est pas vrai. Si certains veulent rentrer pour venir dans les champs et dire qu'ils sont de vrais Diola, je ne vais rien dire ! Mais moi j'habite ici, dans mon village, je suis aussi une vraie Diola. »*

La question de l'identité diola refait surface lorsque nous évoquons les travaux rizicoles. Irène émet l'idée que l'identité pourrait aussi passer par l'habiter davantage que par le travail. Elle valorise ainsi le lien qu'elle entretient avec le village, même s'il n'est plus rizicole. Elle paysage différemment, dans la brousse, entre Oussouye, Edioungou et parfois Ziguinchor, par ses migrations pendulaires, ses « petits travaux », l'attachement à sa grand-mère, aux fruits cueillis, au confort de sa maison. Irène se sent Diola, et libre, sans être ni une rizicultrice, ni une migrante traditionnelle. Elle m'a fait part d'une nouvelle manière de vivre au village, sans que cet horizon restreint ne soit ni une contrainte, ni une gageure.

4.4 Inflexions récentes et nouveaux retours – portrait de Thomas B., 32 ans

Irène M. était la seule à n'être jamais partie – par conviction pourrait-on dire – quand Benoit D. et Thérèse M. sont plutôt des « retournants » comme on l'entend parfois ici. C'est leur situation personnelle, à un moment particulier du parcours de vie et de migration qui les poussent à rentrer : la maladie d'un proche, la retraite, un divorce, *etc.* Il faut ajouter que, si les migrations sont des stratégies économiques mises en œuvre individuellement, dans le contexte familial, elles fluctuent aussi en fonction du contexte économique régional et mondial. En 2022, j'ai pu observer les premiers effets de deux « crises » sur les pratiques migratoires des Diola d'Edioungou et de Djivente : l'épidémie mondiale de COVID-19 et l'inflation liée à la guerre russo-ukrainienne. De façon très nette, ces deux événements sanitaires, économiques et politiques ont engendré de nouveaux retours au village, comme l'illustre le parcours récent de Thomas B., 32 ans. Loin d'opposer le village au monde, les parcours migratoires rappellent combien ces deux échelles sont interdépendantes.

4.4.1 L'épidémie de COVID-19 et la crise de l'emploi touristique

Jusqu'en 2020, Thomas B., 32 ans, travaillait au Club Med du Cap Skirring comme cuisinier. D'autres membres de sa famille étaient également employés par ce complexe touristique très prisé de la côte Atlantique, fréquenté surtout par des Français·es. Dès les débuts de l'épidémie mondiale, les mesures sanitaires étatiques et les confinements de population suscite la crise du secteur touristique. Au Cap Skirring, le Club Med ferme pour une durée indéterminée dès le début de l'été 2020 et renvoie ses employé·es, sans autre forme de procès. Thomas B. perd un emploi jusque-là stable et rémunérateur : il y gagnait « beaucoup plus que le salaire mensuel casamançais » :

> *« Quand ils ont dit qu'ils allaient fermer le Club Med, j'ai compris que ça sera très difficile pour moi. Parce qu'un emploi comme ça, il y en a pas beaucoup au Sénégal et en Casamance. Donc d'abord j'ai dit que je partais à Dakar. Mais j'ai compris aussi que je ne pouvais pas, parce que Macky Sall a fermé les frontières régionales. Donc je me suis dépêché de retourner au village. Vers ma mère, mon père. Mes frères qui étudient sont rentrés aussi. On était tous là. Ça faisait des années qu'on n'avait pas été comme ça, ensemble. »*

Pour la première fois depuis de longues années, la famille est réunie au village, en dehors des congés annuels et de la période de l'hivernage. D'autres maisons, comme celle de Thomas B. se sont subitement repeuplées. La fermeture des petits hôtels et restaurants, tenus par des propriétaires privés, a suivi celle des grands complexes balnéaires. Thomas B. espérait trouver une place de cuisinier à Oussouye, dans n'importe quel « petit restaurant du midi » – ceux où vont manger les travailleurs et travailleuses à la pause déjeuner – mais eux aussi ont du fermer temporairement. Il se retrouve alors au village, sans possibilité d'emplois, comme de nombreuses autres personnes au chômage forcé. D'autres secteurs connaissent la même mise à l'arrêt, et notamment celui de la domesticité : la plupart des femmes qui travaillaient dans ce secteur sont renvoyées, notamment par crainte de diffusion de la maladie. Certaines sont restées confinées à Dakar, d'autres sont rentrées, comme l'une des cousines de Thomas :

> *« Après quelques temps j'ai vu aussi que ma cousine est rentrée. Elle était bonne à Dakar. Elle voulait rester là-bas mais c'était trop dur. A Dakar, tout le monde était malade. Les hôpitaux étaient pleins, les gens mourraient chez eux. Elle a eu très peur. On n'avait pas des masques, ici. Alors elle a mis un tissu sur sa bouche et elle a essayé de rentrer. Elle a dit aux gendarmes qu'elle rentrait s'occuper de ses parents. C'était au début du blocage [de la fermeture] donc ils l'ont laissée passer. »*

Au village, les familles se regroupent dans la crainte de l'épidémie, mais celle-ci semble ne pas venir. Les campagnes périphériques comme la région de la Casamance ont été épargnées par la diffusion de la maladie, ce qui a suscité beaucoup d'incompréhension chez les Diola rencontré·es. Faustine E., 72 ans, la mère de Thomas, me dit un jour :

> *« Ou bien Dieu nous aime beaucoup, nous les Diola, ou bien le COVID n'arrive pas à marcher jusqu'à la Casamance, mais je vois seulement qu'ici, personne n'est malade (…) alors je me dis que peut-être les gens sont en train de rêver ! »*

Thomas B ne retrouvera pas son emploi au Club Med lorsque l'établissement rouvrira ses portes pour la saison touristique 2021. Le secteur touristique sénégalais fonctionne au ralenti dans le contexte de la réglementation des déplacements transfrontaliers et l'entreprise en aura peut-être profité pour se séparer d'une partie de son personnel. Thomas B. est l'un des premiers de sa famille à se faire vacciner pour pouvoir reprendre le travail au plus vite, en vain.

4.4.2 Le spectre de la famine

Dans ce contexte de fermeture et de repli des économies nationales, auquel le Sénégal n'a pas échappé, certain·es émigré·es revenu·es au village semblent manifester un regain d'intérêt pour les pratiques d'autoproduction et d'autoconsommation, comme la riziculture et la pêche :

> *« Quand je suis revenu j'ai dit à mon papa qu'on allait partir aux champs, sinon comment faire ? Personne n'avait de l'argent pour acheter du riz cette fois-ci. Aussi mon frère est parti en pirogue dans le bolong pour prendre des mulets et des carpes. »*

Parmi les hommes de la génération de Thomas qui sont rentrés au village (à Edioungou et à Djivente) dans ce contexte, tous sans exception ont « *repris le kayendo* » en 2020. Cette saison culturale les aura d'ailleurs marqués, car les pluies ont été exceptionnelles, à tel point que des maisons ont été emportées. La solidarité villageoise, forte du retour des jeunes, s'est employée à reconstruire les habitations détruites. Ce renouveau villageois a suscité de nombreuses discussions : les aîné·es se facilitant du retour des jeunes, et ces derniers reprenant à leur compte les discours des premiers sur le spectre de la famine :

> *« Moi j'ai senti que peut-être on aurait ici la famine comme les vieux parlent des fois. J'ai senti ça pour la première fois. Donc j'avais le courage de cultiver, je n'avais vraiment pas le choix. »*

Les pluies exceptionnelles, conjuguées au retour d'une partie de la main-d'œuvre indispensable, ont permis une bonne récolte. En 2021, tous et toutes m'en parlent abondamment. Mais en 2021, déjà, les choses ont changé. A la faveur de la réouverture des frontières nationales et régionales et de la reprise économique, les plus jeunes sont de nouveau parti·es. Pour autant, la situation ne semble pas non plus être celle qu'elle était avant 2020 :

> *« J'ai compris, avec le COVID que la culture c'était vraiment important. Si on ne cultive pas, on ne mange pas ! Donc maintenant je vais revenir pour l'hivernage, comme quand j'étais un petit enfant. »*

Thomas évoque une prise de conscience quant à l'importance du travail rizicole vivrier. Celle-ci s'est produite brutalement, avec toute la force de la nécessité. C'est peut-être une situation que n'avait pas vécue les personnes de sa génération : celle de la dépendance réelle à une ressource alimentaire autoproduite. La production rizicole prend un tout autre sens : il ne s'agit plus de cultiver pour des usages rituels ou pour alimenter des stocks rarement touchés.

> *« C'est l'année je crois où tout le monde a mangé du riz des rizières ! Ou presque. Je crois bien que ça faisait longtemps. »*

Précisons que les ménages ont sûrement été dans l'obligation de se servir dans les greniers en 2020, mais qu'ils ont pu le faire sereinement, car la saison agricole promettait d'être efficace, grâce à de bons niveaux de pluie et à une main-d'œuvre suffisante pour pouvoir à nouveau engranger du riz. Il va sans dire que, pour les « retournants » forcés par la crise sanitaire mondiale, comme pour Thérèse M., ce retour est aussi nécessaire parce que le confinement ou l'isolement fait éclater les solidarités urbaines des réseaux d'émigré·es, qui sont déjà fragilisées. La perspective de retrouver, au village, des formes de solidarité évidentes et vitales a été un argument de poids dans la décision des « retournants ». Une anecdote le souligne, et c'est la voisine de Thomas B. qui me la raconte :

> *« Avec le COVID des gens sont venus nous voir pour nous dire de faire attention. De ne pas s'approcher, et tout ça. Mais moi je leur ai dit que je resterai toujours avec ma famille. Après ils ont dit de ne pas manger dans le grand plat avec la main, ils ont dit de toujours prendre une cuillère ! Mais ? Mais quoi ? Moi j'ai rigolé, j'ai dit si je suis malade parce que je mange avec ma main, c'est vraiment une drôle de maladie que vous avez trouvée (…) »*

En Casamance, et souvent au Sénégal, l'organisation des repas est la suivante : les participant·es s'attablent un cercle autour d'un grand plat unique, disposé à hauteur de genoux, et se servent avec la main. La voisine de Thomas B. évoque cette pratique, qui est la norme, et récuse l'utilisation de cuillère qui permet peut-être de limiter la diffusion d'une maladie dans ce contexte, mais lui parait complètement ridicule. Cette anecdote dit, en creux, comment les pratiques collectives et les normes sociales, très ancrées dans les comportements individuels, surpassent les normes sanitaires et de précaution, même dans des situations exceptionnelles. Par ailleurs, l'enthousiasme des retrouvailles familiales, dans ce contexte, légitime au contraire les pratiques sociales et collectives et redensifient les liens et les relations, à travers notamment les repas collectifs. Il est impensable, pour un Diola, de manger seul, à distance des autres, et avec une cuillère. Pour le dire autrement : les Diola d'Edioungou et de Djivente ne sont pas prêt·es, qu'importe le contexte sanitaire, à sacrifier les formes élémentaires de la sociabilité villageoise, d'autant plus qu'elles ont déjà tendance à s'effacer, sous le triple poids de la déprise rurale, agricole et du déclin des pratiques traditionnelles.

L'épidémie du COVID-19 a constitué un moment particulier, qui a duré une année, pendant laquelle les populations des deux villages ont renoué avec des pratiques et des normes sociales identifiées comme traditionnelles. Le regain d'intérêt pour la riziculture et les productions vivrières de façon générale, ainsi que la réunion des familles au village en ont été les deux points

centraux. D'une certaine manière, ponctuellement, les trajectoires paysagères convergent : les retours, le partage de certaines tâches (agricoles, domestiques), la participation aux moments collectifs, la solidarité envers les propriétaires de maisons détruites, *etc.* Tout se passe comme si les paysages individuels s'accordaient avec le paysage collectif. Le discours sur ce qui *devrait être* s'apparente à *ce qui est* :

> *« Mais les mamans elles étaient très contentes qu'on rentre. Elles ont dit tu vois, c'est bien quand le village est rempli comme ça. C'était très bruyant et vivant. Mais ça n'a pas duré, et elles ne voulaient plus qu'on parte. »*

En termes de relations paysagères, Thomas B. évoque la perspective de réinvestir les rizières comme des espaces de travail susceptibles d'organiser la sécurité alimentaire – ou facteur de résilience alimentaire – dans un contexte particulièrement compliqué. Cette prise de conscience, qu'il nomme ainsi, s'étend aux paysages en tant que relations : la perte totale du paysage culturel que constituent les rizières équivaudrait à la perte de la possibilité de la résilience individuelle et collective. S'il se sent proche de sa famille, et particulièrement de sa mère, dans ce moment-là, c'est aussi parce que cette relation paysagère est celle qu'entretiennent prioritairement les femmes âgées du village. Sans résoudre nullement le problème de l'absence (au village, aux champs), Thomas B. s'y confronte ponctuellement : aucun·e Diola n'est véritablement dégagé·e d'une forme de dépendance alimentaire, sociale, culturelle et politique aux rizières, même dans la migration.

Il est vrai que cette situation ponctuelle a trouvé une fin en 2021. On observe néanmoins certaines inflexions dans les parcours de vie et dans les trajectoires paysagères des individus, qui est aussi en lien avec d'autres événements récents, comme la guerre russo-ukrainienne, et ses effets sur l'économie mondiale. En tout état de cause, la crise du COVID-19 semble avoir créé un précédent à bien des égards : aux yeux des plus jeunes, habituellement hors du village, celui-ci apparait désormais comme un refuge et un tissu de relations mobilisables en cas de difficulté à l'extérieur. L'image s'inverse : les solutions ne sont plus exclusivement à chercher dans l'éloignement, le départ, la migration, comme le suggérait Irène M. Le village se pare de nouvelles qualités et redevient, même ponctuellement, un lieu central pour les émigré·es : une centralité paysagère.

4.4.3 L'inflation urbaine récente

Le conflit opposant la Russie et l'Ukraine a eu, indirectement, des effets sur les stratégies migratoires, sur les retours et sur les trajectoires paysagères. Le Sénégal connait depuis un an une

inflation importante, qui se manifeste, comme ailleurs, par l'augmentation du prix des biens de consommation ordinaires, principalement les produits alimentaires importés et l'essence. Si cette inflation est plus sensible dans les grands pôles urbains qu'ailleurs, le département d'Oussouye n'est pas épargné. A titre d'exemple, des enquêté·es me font remarquer que le riz importé a augmenté de 10 % : le sac de 25 kilos est passé de 15 000 à 16 500 FCFA, et le litre d'essence a presque doublé, passant de 340 FCFA à 650 FCA entre 2021 et 2022.

Si la cherté de la vie dakaroise était bien connue avant 2022, il n'en reste pas moins que les difficultés d'accès à certains produits notamment alimentaires se sont accrues, y compris pour les habitant·es des campagnes casamançaises. L'inflation a poussé de nombreux retours au village, d'autant plus mal vécus qu'ils suscitent des sentiments d'échecs. Par téléphone, en 2023, Thomas m'explique :

> *« Il y a encore des gens qui rentrent en ce moment même parce que la vie à Dakar est devenue impossible. Les salaires n'augmentent pas comme les autres choses donc les gens travaillent beaucoup mais ils restent pauvres. Il y a mes frères qui vont rentrer pour cultiver cette année encore. Moi aussi je vais rentrer bientôt. Si je reste ici, je ne vais pas travailler et je vais gaspiller tout mon argent. »*

Entre temps, Thomas a trouvé un emploi de cuisinier à Dakar, mais à la faveur de ses congés annuels, il rentrera au village pour plusieurs raisons : d'une part, il pourra à nouveau cultiver, avec ses frères, et d'autre part, il bénéficiera d'un meilleur accès à de nombreux produits alimentaires, ne payera pas de loyer ni de frais de transport, *etc.* On retrouve là des arguments que mobilisent Irène M. pour expliquer son choix de rester au village : les mangues et le logement y sont gratuits.

En effet, les stratégies migratoires historiques, mises en œuvre dans de nombreuses familles Diola ne fonctionnent que si elles exploitent les différences économiques régionales au bénéfice des émigré·es. Longtemps, ils et elles ont trouvé dans les pôles urbains des opportunités de travail et des salaires moyens plus hauts qu'en Casamance. L'inflation urbaine remet en question les avantages comparatifs des pôles urbains, et revalorisent, par effet de contraste, les espaces où l'organisation collective et les productions vivrières sont possibles. Pour le dire autrement, l'autonomie financière des individus et des ménages, qui était l'objectif premier des migrations de travail, est largement remise en question par l'inflation. Il ne s'agit pas de dire, en retour, que cette autonomie financière se trouve désormais dans les villages : les portraits de Thérèse et Irène M. le disent bien, il y a peu d'opportunités de travail locales, même si le secteur dit informel peut fournir quelques revenus. Néanmoins, les villages offrent des solutions de subsistance à travers le travail agricole. L'inflation remet au jour des interrogations sur l'économie vivrière, sans

toutefois ne la réactualiser fondamentalement ni durablement. Le spectre de la famine agit comme un révélateur : la pauvreté urbaine de certain·es émigré·es est fort peu enviable, comme le rappelait Irène. La pauvreté rurale ne l'est pas plus, mais est d'une toute autre nature. D'une certaine manière, elle est présentée comme viable et possible dans le contexte villageois :

> *« Ici tu peux être pauvre. Tu peux ne pas avoir de travail. Quelqu'un va t'aider. Un jour tu l'aideras et voilà. Mais à Dakar ? Tu sais combien de gens tendent la main dans la rue ? Moi-même je ne sais pas mais je les voyais tous les jours. » explique encore Thomas.*

Cette pauvreté rurale est difficile à assumer car elle est affichée au vu et au su de tout le village : les « retournants » craignent avant tout d'être considérés comme des personnes ayant échoué dans la stratégie migratoire. Ils et elles craignent que la perspective s'inverse : alors qu'ils et elles étaient censés subvenir aux besoins de la famille en migrant, ils reviennent pour être à charge des villageois·es. Les récits des migrations réussies, et des « beaux » parcours de vie, est un thème récurrent des conversations, dont on peut imaginer qu'il oppresse celles et ceux qui n'ont pas pu y accéder. Dans la famille de Thomas, un oncle militaire a fait une « belle carrière » dans la Marine à Dakar. Décédé depuis longtemps, son souvenir et celui de son parcours exceptionnel, m'a souvent été rappelé. Il faut sans doute remettre ces éléments en perspective avec l'éthique au travail qu'on a mentionnée (II.3.c) et qui structurent les relations sociales dans le groupe enquêté. Il est peut-être possible d'être pauvre au village, mais il n'en reste pas moins qu'il ne faut pas « rester assis ». Ainsi, le retour au village s'accompagne nécessairement d'attentes de la part de celles et ceux qui restent, mais aussi de la part du « retournant » lui-même : la réintégration se fait au prix du travail, agricole, urbain, domestique. Dans un contexte marqué par la crise de l'emploi (notamment des jeunes), le seul emploi garanti est le travail rizicole, si les rizières familiales ne sont pas durablement dégradées (Chapitre I).

×

Faut-il en conclure que l'inflation mondiale favorisera les remigrations vers les villages et une forme de reprise rurale et agricole ? C'est possible, en partie. Mais rien n'indique que ces remigrations soient durables, comme l'a déjà illustré l'exemple de la crise du COVID-19, et il ne faut pas fantasmer ce qui a été appelé, ailleurs le « *retour à la terre* » (Rouvière, 2015), et qui a directement suivi « *la fin des paysans* » (Mendras, 1967). Il reste évident qu'en dehors du contexte de crises diverses, les pôles urbains offrent des opportunités économiques, sociales, sanitaires, médicales, *etc.*, bien supérieures à ce que peuvent offrir les villages, qui n'ont à opposer que les

structures anciennes des relations collectives, et des institutions pouvant parer certaines difficultés (le travail collectif, l'autoproduction, la solidarité, *etc.*). Il ne s'agit pas de renvoyer dos à dos les deux mondes, mais au contraire de souligner combien ils sont complémentaires, interdépendants et indispensables. Les parcours migratoires sont les liens manifestes qui les réunissent, constitués d'allers-retours constants, au gré des opportunités, des revenus, des obligations familiales, des besoins de refuge, *etc.* Les paysages des Diola sont inévitablement multi-dimensionnels et poly-situés. En cela, il déborde les espaces, ou plutôt, ils les agrègent. Ils composent avec des cadres et des lieux de différentes échelles, qui s'articulent grâce à la grande mobilité des individus. Ils s'articulent aussi dans le cadre d'injonctions fortes au travail, qui peut-être de plusieurs types. L'étude de ces quatre portraits ajoute ainsi à l'étude sur les trajectoires paysagères, en montrant comment les paysages agricoles entretiennent des liens d'interdépendance avec des paysages qui ne le sont pas, puisque les individus font des allers-retours entre les lieux, les différents types d'activité, les diverses relations sociales ; ils s'intègrent aux espaces et aux pratiques et s'en détachent selon un système complexe de facteurs endogènes et exogènes. Les paysages sont par définition dynamiques : ils changent au gré des transformations de la matérialité de l'espace, mais aussi en fonction des temporalités des relations des individus à cet espace. Enfin, ils changent au gré des institutions sociales qui se décomposent et se recomposent. Le changement le plus visible, et peut-être le plus vecteur de tension, est le passage d'un agrosociosystème vivrier fondé sur le travail agricole et le travail urbain saisonniers, à un sociosystème marqué par de nouvelles pratiques migratoires et alimentaires, qui, dans certaines conditions, vident le village de ses habitant·es, et, dans d'autres cas, le valorisent comme un espace résidentiel plus que comme un espace socio-productif. Pour le dire autrement, le principal bouleversement à l'œuvre à Edioungou et à Djivente relève de la lente et chaotique transition vers des formes de déprise agricole qui ne suscitent pas toujours la déprise rurale. Tous et toutes, individuellement comme collectivement, doivent recomposer des trajectoires paysagères inédites, autour de nouvelles manières de dire, de faire, de travailler et d'habiter. Ces trajectoires opposent partiellement les différentes parties de la population, qui paysagent différemment cette métamorphose, selon l'âge, le genre et les capacités socio-économiques. Ces bouleversements sont à comprendre tout à la fois relativement aux spécificités des groupes diola étudiés, et aux mutations régionales et globales des sociosystèmes. Habiter au village constitue en ce sens une nouvelle manière d'entretenir le paysage, c'est-à-dire de s'inscrire dans l'ensemble des relations sociales, alimentaires, économiques et rituelles permises par le riz, qu'il soit produit ou acheté, consommé ou stocké. *Cultiver le paysage* revient à soigner ces relations de toutes les manières possibles, et selon la place qu'on souhaite occuper dans le sociosystème. *Cultiver le paysage*, plus que la terre, renvoie alors à toutes les pratiques individuelles et collectives mobilisées pour parvenir à trouver sa place dans un groupe social dynamique, continuellement transformé par des facteurs endogènes et exogènes.

Le paysage, sur cette proposition de représentation graphique, n'est ni dans les lieux (figurés ponctuels), ni dans les espaces (surfaces), mais bien dans le réseau de lignes qui relient l'individu à ces deux types d'entités spatiales, pouvant être de différents types, et s'illustrer par des pratiques, des gestes ou des récits, c'est-à-dire dans des « *façons de dire et des façons de faire* » (Verdier, 1979) qui les font exister dans les lieux. Le paysage apparait donc comme poly-situé et multidimensionnel : il est un tissage, une toile, à laquelle participe les lieux, les individus, les actes, les gestes et les discours.

> *Carte 15 de l'atlas annexe*

Chapitre III. Trajectoires et relations paysagères en pays diola

A l'issue de ces réflexions, il s'avère important de revenir au titre – et ainsi, à l'introduction – de ce travail. En cultivant des formes diverses de présences et d'absences (aux lieux, aux activités) les personnes rencontrées ont manifesté un paysage résolument flou, constitué de mouvements permanents et s'accommodant mal d'une approche temporelle classique, comme la conclusion le rappellera. Ceci n'est pas sans poser de nouveaux problèmes : de la « tradition », maintes fois brandie, à la multiplicité des trajectoires individuelles, comment parler du paysage, de ses temporalités et de ses modalités, dans un contexte où les formes et les pratiques du paysage n'ont rien en commun avec celles de l'Europe occidentale ? On trouve en diola, quelques concepts et métaphores qui pourront permettre de comprendre la vitalité des relations paysagères et de nuancer des approches à la fois trop réductrices et trop linéaires du paysage (cf. Discussion).

Conclusion : cultiver le flou paysager

Cultiver l'absence était une manière de signifier plusieurs choses, au commencement de cette étude : tout d'abord, qu'il serait question de *culture*, c'est-à-dire, de ce qu'on travaille, au sens propre comme au figuré. Ensuite, que ce travail entretient des liens forts avec *l'absence* – des personnes, des bonnes conditions, *etc.* – et ce, en deux sens. Dans un premier sens, c'est l'absence elle-même qui est cultivée, valorisée, encouragée, et dans un second sens, il s'agit de cultiver *en l'absence*, c'est-à-dire, face au manque, dans l'attente. Ainsi, et enfin, cultiver l'absence était aussi une manière de pointer que l'absence n'est pas forcément un vide : cultiver l'absence est une forme de *présence* (présence au travail, présence des discours, présence des traditions).

J'ai tiré tous les fils de cette expression parce qu'elle illustre très bien les inflexions actuelles et subactuelles des groupes diola, et parce qu'elle synthétise leurs différentes trajectoires ou relations paysagères. L'absence prend d'abord la forme de la déprise, rurale et agricole, qui s'amorce ou se confirme à Edioungou et à Djivente. Pour autant, de nouvelles formes de présence aux lieux s'expriment, notamment à travers les dynamiques migratoires et re-migratoires. La complexité de ces allers-retours, déplacements physiques ou déplacements mentaux et discursifs des normes et des institutions, laisse à penser qu'il se joue autre chose que la présence ou l'absence, mais bien la présence et l'absence, ou présence-absence. Ainsi, la dernière partie de cette conclusion traitera du flou paysager, qui rend davantage justice aux phénomènes étudiés que les outils binaires (ruptures ou continuités, partir ou rester, *etc.*) qui ont servi l'analyse jusqu'ici.

1. Cultiver l'absence : déprise agricole et déprise rurale

Voilà une chose qu'on a vu au moins aussi souvent cultivée – si ce n'est plus – que les rizières : l'absence. Il s'agit principalement de l'absence des cultivateurs et cultivatrices, ainsi que de l'absence des bonnes conditions agroécologiques de travail. Ces absences ont des effets

spatiaux divers, et c'est par eux que je suis entrée dans ce travail. L'absence aux champs et l'absence au village sont deux phénomènes complexes, dynamiques, qui n'ont pas les mêmes effets sur les capacités culturales. Les rythmes et inflexions des retours au village se faisant de plus en plus incertains, l'absence temporaire devient définitive.

1.1 Conclusion sur les dynamiques spatiales subactuelles des rizières

Les effets spatiaux de l'absence sont les plus visibles aux champs : c'est ce que l'enquête sur les dynamiques spatiales et matérielles des rizières a montré. La comparaison des images satellitales diachroniques, à l'échelle des deux dernières décennies, a permis d'analyser avec précision les types de dégradations, leur géographie, ainsi que leurs rythmes. L'espace est le premier témoin de l'absence, en ce qu'il porte en même temps les marques du passé proche et des inflexions récentes.

1.1.1. La culture de l'absence et l'effondrement du réseau de digues agraires

La première conséquence des absences répétées des cultivateurs sur les rizières est l'impact sur les structures agraires *stricto sensu* : les enquêté·es ont rappelé combien l'entretien des ouvrages était menacé par les absences aux champs. Les digues parcellaires, qui délimitent les domaines familiaux et les « carrés » de culture en souffrent, mais peut-être moins que les ouvrages les plus difficiles à entretenir, qui nécessitent la participation de tous les hommes du village, que sont les digues hautes ceinturant le domaine rizicole villageois. Celles-ci présentent aujourd'hui des brèches majeures, qui remettent en question leur viabilité et leur efficacité. L'analyse de l'imagerie satellitale montre que les villages d'Edioungou et de Djivente ont perdu environ 4,5 km linéaires de digues entre 2003 et 2021. Sur l'île de Yot, cette perte représente 6 km linéaires sur la même période. La dégradation des structures agraires nécessaires à la culture du riz pèse directement sur les capacités culturales familiales et villageoises, car les parcelles ne sont plus protégées des remontées d'eau marine de surface. L'ensemble du système n'est plus non plus efficace pour procéder au dessalement des parcelles par accumulation / drainage des eaux de pluies. Les infiltrations salines de subsurface gagnent également du terrain, rendant les parcelles alentours incultes. Si l'ensemble des 220 ha de rizières d'Edioungou, Djivente et Yot ne sont pas également concernés par ces dégradations, elles concernent, en termes qualitatifs, les terroirs considérés comme les plus productifs : les bas-fonds.

Enfrichement, envasement, salinisation : les bas-fonds en l'absence de cultivateurs. La proximité des parcelles rizicoles avec le bolong en faisait autrefois des terroirs dits aussi *profonds*, où l'accumulation des eaux pluviales étaient la plus importante, et donc des terroirs productifs. Ils ont permis la culture de variétés rizicoles très hautes sur tige, appelés riz flottants, comme dans le détroi intérieur du Niger (Portères, 1952). Ces bas-fonds sont aujourd'hui les parcelles dans lesquelles on observe le mieux les dynamiques de la dégradation. L'enfrichement, ou enherbement, signifie un abandon ponctuel, et peut-être temporaire, de parcelles désormais difficiles à cultiver, où le sel menace de « gâter le grain ». C'est aussi le premier stade de l'abandon définitif des parcelles, qui, en l'espace d'un à deux ans, se recouvrent d'herbacées halophiles adaptées aux milieux saumâtres. A ce stade néanmoins, rien n'empêche une remise en culture, mais au prix d'efforts de débroussaillage et de réfection des digues importants. L'incertitude quant aux niveaux de pluie des hivernages « décourage » les cultivateurs et cultivatrices. L'absence ou l'imprévisibilité des pluies participe d'un nouveau contexte dans lequel le travail agricole ne paye plus et où les ambitions des cultivateurs et cultivatrices sont à la baisse. En certains endroits, aucune végétation n'a pu s'installer après l'abandon pluriannuel des parcelles, car la concentration en sel du sol est telle qu'elle est visible : les croûtes et les efflorescences salines recouvrent le sol. Il faudrait plusieurs années de dessalement par lessivage des eaux de pluie pour retrouver un contexte physico-chimique propice à la culture du riz. Ces parcelles signifient un abandon bien installé, qui a peu de chance de s'infléchir tant les travaux nécessaires seraient importants, et la main-d'œuvre de toutes façons indisponible. La topographie micro-locale dessine également des endroits propices à l'envasement, bien souvent en arrière d'anciennes digues partiellement détruites, où la succession des marées quotidiennes engendre des dépôts vaseux (le *poto-poto*). Ces espaces connaissent une lente recolonisation des mangroves à palétuviers, parfois spontanée, parfois d'origine anthropique. Ces espaces signalent davantage la recolonisation du domaine du bolong sur le domaine des rizières : la limite de la côte remonte progressivement, à la faveur de l'envasement. C'est une dynamique inverse de celle que décrit Pélissier (1966) à propos de la riziculture diola : l'envasement et la recolonisation fluviale s'opposent aux techniques de poldérisation autrefois mises en œuvre, ou plutôt, ils suggèrent leur délaissement.

Un système qui se noie ? Mécaniques du refuge. Le morcellement du domaine rizicole à l'interface avec le bolong a des conséquences spatiales sur l'ensemble du domaine : désormais, cultivateurs et cultivatrices concentrent leurs efforts dans les parcelles dites « hautes », c'est-à-dire celle dont la position topographique garantit qu'elles seront à l'abri des eaux du bolong. Les parcelles cultivées correspondent donc aussi aux zones de ruissellement : on parle alors de riz de ruissellement (Portères, 1952) ou *dry rice* en anglais (Surajit, 1981) par opposition au riz paddy, cultivé dans les bas-fonds. Cette nouvelle géographie des rizières arables a des conséquences

importantes sur les variétés sélectionnées : d'une part, celles-ci sont de plus en plus des variétés de cycles courts, relativement tolérantes au déficit d'eau douce ; d'autre part, leur nombre tend à diminuer dans un contexte d'uniformisation des terroirs arables. La perte de la diversité culturale avait déjà été soulignée (Ollier *et al.*, 2023) : elle est à mettre en perspective également avec l'absence des plus jeunes cultivatrices, et les capacités de travail réelles de celles qui restent, souvent plus âgées et déjà occupées aux tâches domestiques. Les rizières trouvent un refuge dans les terroirs les plus hauts, en même temps que les pépinières trouvent un refuge sous la brousse. Au moment des semis, et durant la levée et la montaison, le riz est extrêmement sensible aux fortes chaleurs. Les cultivatrices favorisent donc les semis en périphérie directe de leur habitation, au sein de parcelles clôturées. Les grandes arbres garantissent une certaine fraicheur, et surtout, le travail de surveillance peut se faire depuis la maison, ce qui n'est pas négligeable quand les travaux domestiques sont si nombreux. Cette évolution des pratiques est rendue possible par le déclin de l'élevage de gros bétail et des pratiques de maraîchage familial dans les villages d'étude – autre forme d'absence – qui facilite la mise en culture d'espaces interstitiels autrefois destinés à la vaine pâture des bœufs et des taureaux, ou à la culture de légumes.

On constate donc à la fois une fragmentation importante du domaine cultivable sur ses marges fluviales et une nouvelle concentration des parcelles cultivées en son centre et sur ses marges villageoises. Le retrait vis-à-vis de la ligne de côte, ainsi que le refuge en brousse, constituent les deux dynamiques spatiales matérielles observables dans les rizières. Elles signalent autant des *absences* (de pluie, de main-d'œuvre, d'entretien des structures, de « courage »[87]) que des formes de résistance à celles-ci.

1.1.2. Conclusion sur la déprise agricole

Si on a pensé, un temps, que la déprise agricole était le fait des stratégies migratoires, l'enquête a montré à l'inverse que les migrations de travail étaient un phénomène ancien qui intégraient à la fois l'absence au village et la présence aux champs. En effet, le caractère saisonnier des migrations de travail devait garantir le retour de la main-d'œuvre à l'hivernage, et la continuité pluriannuelle des travaux des champs. Or, aujourd'hui, il se trouve que les dynamiques de la déprise agricole apparaissent partiellement indépendantes des pratiques migratoires.

Partir : la migration définitive et la déprise agricole. Parmi celles et ceux qui quittent le village au début de leur vie d'adulte, principalement en quête d'un emploi permettant de subvenir, par le biais des remises, aux besoins de leur famille, il s'en trouve une partie qui ne revient pas

[87] Pour reprendre les termes des enquêté·es.

au village. Ni à l'hivernage, ni vraiment en d'autres circonstances, sauf pour participer à la vie familiale et sociale (cérémonies, anniversaires, décès, *etc.*). Les départs définitifs sont rarement annoncés comme tels : ils sont le résultat de concours de circonstances propres aux parcours de vie individuels. Quelques un·es savent néanmoins que le projet migratoire, s'il réussit, entrainera une rupture avec le village : il en va ainsi de celles et ceux qui choisissent des voies liées notamment à la fonction publique, comme les militaires et les sage-femmes. La très grande majorité des personnes rencontrées a migré à Dakar, où la population diola représentait 13% de la population totale de la ville (Foucher, 2005) dans les années 2000. On peut supposer que cette proportion a encore grandi dans les années 2010 et 2020. La rupture avec le village correspond alors également à une rupture vis-à-vis des activités agricoles, puisque le travail des fonctionnaires est régi par un système de congés annuels, qui ne garantit pas leur présence au village au moment opportun pour la riziculture. Mais il ne s'agit pas exclusivement d'un problème de calendrier : bien souvent, celles et ceux qui s'engagent dans ces carrières et y parviennent souhaitaient rompre avec la vie agricole et la paysannerie, incarnée par les parents et les générations précédentes. Ces pratiques migratoires ne sont pas récentes et ne sont pas uniquement le fait des jeunes personnes, bien au contraire. La quasi-totalité des migrant·es définitivement parti·es que j'ai rencontré·es avaient plus de soixante ans, et étaient présent·es au village parce qu'ils et elles étaient à la retraite, ou presque. Ces personnes représentent une génération pour laquelle la migration vers des emplois fonctionnaires était plus facile, dans les décennies qui ont suivi l'indépendance du Sénégal. L'actuelle crise de l'emploi des jeunes au Sénégal se manifeste aussi et même surtout dans ces secteurs : les moins employables sont les plus diplomé·es, soient celles et ceux qui visent des postes de cadres, et notamment dans la fonction publique. Autrement dit, la migration définitive vers des emplois stables et valorisés est de moins en moins possible, ce qui explique que nous n'en ayons pas vu de traces chez les plus jeunes lors des enquêtes.

Partir et revenir : la permanence d'un système socio-économique poly-situé. Dans la majorité des cas, et conformément aux pratiques anciennes, la migration de travail est une absence au village qui rend possible une présence aux champs, lors de la saison agricole. Ce système socio-économique présente de nombreux avantages individuels et familiaux. En effet, les migrations de travail permettent de maintenir l'agrosystème vivrier, tout en participant à l'économie marchande, à bien des égards indispensable. Les travailleurs et travailleuses acceptent la pluriactivité – avoir un emploi salarié urbain *et* participer aux travaux des champs – de façon à permettre aux familles de cumuler un revenu en nature (le riz produit) et un revenu en monnaie (les remises), et ainsi subvenir à leurs différents besoins, notamment alimentaires. Les vies des migrant·es s'organisent donc entre deux espaces de vie au moins, et de nombreux allers-retours. En termes socio-économiques, la riziculture est parfaitement dépendante de ces déplacements (de personnes et d'argent), ce qui participe à construire des interdépendances entre les différents lieux

et activités auxquels les migrant·es participent. Il arrive que, pour des questions de calendrier, les migrant·es ne puissent pas revenir fournir le travail nécessaire aux champs. En l'absence de celles et ceux qui travaillent, les plus jeunes, et notamment les adolescent·es dans le giron de l'autorité parentale, sont contraint·es de remplacer les aîné·es (frères, sœurs, parents). Ils et elles y sont contraint·es par le ou la chef·fe de famille, qui y voie une manière de participer à la vie du ménage. Les personnes les plus âgé·es expérimentent aussi cette contrainte, largement intériorisée : l'éthique laborieuse des Diola les incitent à incarner le labeur et ses valeurs. Les aîné·es sont les garant·es de cet apprentissage selon lequel on ne doit pas « *rester assis* », ni « *poser le kayendo* ». Le travail les oblige autant que leur âge, dans un système qualifié parfois de « gérontocratique » (Thomas, 1960). Des tensions et des conflits peuvent alors émerger de ces postures, car les jeunes personnes ont davantage de difficultés à comprendre ce qu'elles identifient comme des paradoxes de l'agrosociosystème : l'injonction à produire du riz sans le manger, l'injonction à thésauriser le riz produit et à acheter du riz de consommation courante, l'injonction à suivre des pratiques dites traditionnelles qui leur apparaissent en décalage avec leur époque. *In fine,* l'équilibre entre les efforts laborieux et la production leur parait peut-être insatisfaisant. La perspective d'accumuler du riz, pour sécuriser les repas à court et moyen terme, parait moins utile que celle d'accumuler un revenu en espèces. La transition d'un système vivrier à un système intégré à l'économie marchande se manifeste aussi par le rejet de certaines représentations sociales du travail rizicole.

Le salariat agricole, un phénomène récent. Ainsi, lorsque les familles n'ont pas les moyens de contraindre les plus jeunes à réaliser le travail autrefois pris en charge par celles et ceux qui sont parti·es, ou bien lorsqu'ils ne sont pas assez nombreux, les remises doivent permettre de faire employer des travailleurs et travailleuses, notamment par le biais des associations de travail. C'est là une différence majeure avec les pratiques plus anciennes : les jeunes adultes présent·es au village monnayent désormais leurs services agricoles au sein d'associations de travail, qui doivent leur permettre de récupérer un salaire journalier (de l'ordre de 1 000 francs par personne et par jour) et des avantages en nature (repas et boisson). Pour les jeunes adultes, « le travail doit payer » et le déficit de main-d'œuvre leur donne un poids considérable : leur travail et leur présence sont indispensables, leur éventuelle absence dommageable. Ils sont en position de force pour négocier les modalités de leur participation aux travaux agricoles. Le salariat agricole des jeunes ne remplace pas les pratiques de solidarité intra-familiale et par quartier : les jeunes sont toujours contraint·es, pour des raisons institutionnelles et par pression familiale, de répondre favorablement aux demandes d'entraide des membres de leur famille proche. A l'inverse, le salariat remplace les pratiques d'entraide à l'échelle du village : les personnes qui n'ont pas accès à de la main-d'œuvre au sein de leur famille ne peuvent qu'envisager de rémunérer des associations. Parfois, les travailleurs et travailleuses sont même recruté·es dans des villages périphériques, comme à Singalène. Les effets économiques sont très

importants : la production de riz a un coût élevé pour la plupart des ménages, qui continuent pourtant à y voir un système rentable, dans un contexte où c'est la thésaurisation du riz cultivé qui prime. Pour les plus jeunes, ces pratiques sont plus difficilement compréhensibles, et la cherté de la production du riz semble les dissuader de s'y adonner à l'avenir. En revanche, il peut leur paraître avantageux de s'employer dans les champs au service des autres, afin d'en tirer un salaire. Quoi qu'il en soit, le caractère désormais payant de l'accès à la main-d'œuvre justifie encore davantage les migrations de travail, puisque les familles villageoises ont besoin de revenus plus importants. Paradoxalement donc, les migrations des jeunes peuvent être encouragées, mais encore faut-il que les migrant·es reviennent à l'hivernage. L'équilibre du système est particulièrement fragile : certaines familles ont l'argent nécessaire mais ne parviennent pas à employer la main-d'œuvre très demandée sur une courte période, quand d'autres n'ont pas l'argent nécessaire et se voient refuser le travail agricole à ce motif.

Rester sans cultiver : l'absence aux champs, la présence au village. La déprise agricole ne se manifeste donc pas nécessairement par le départ, ponctuel ou définitif des personnes en âge de travailler. Elle se manifeste d'abord par la transformation des modalités du travail agricole, qui passe d'un ensemble de tâches partagées et complémentaires à l'échelle des ménages et du village entier, à un ensemble de tâches rémunérées qui nécessitent des ressources tant économiques que sociales pour les ménages qui souhaitent employer des travailleurs et travailleuses. Le passage d'un système vivrier de subsistance fondé sur l'économie familiale à un système marchand fondé sur l'exploitation d'une main-d'œuvre associée et partiellement externe au groupe, participe à la déprise agricole. En tout cas, il participe à la mutation des systèmes agricoles locaux. La déprise agricole ne se manifeste donc pas toujours par le départ : certain·es jeunes, et notamment des jeunes femmes, continuent d'habiter le village, sans plus prendre part aux travaux agricoles. Le mariage ou la maternité sont présentés comme des événements de rupture et d'émancipation vis-à-vis des injonctions parentales. En ce sens, la présence au village est compatible avec l'absence aux champs, ce qui représente une mutation relativement récente et inédite, qui n'est pas sans soulever des tensions et des conflits avec celles et ceux qui considèrent que l'âge et le travail les obligent. Ces personnes trouvent généralement à s'employer localement, dans le commerce, la restauration, ou bien encore dans les plantations d'anacardiers. Bien souvent, le partage des salaires avec les membres de la concession permet de participer à l'emploi de travailleurs et travailleuses agricoles quand nécessaire, ou bien d'acheter du riz.

1.2. Conclusion sur la déprise rurale

Considérons que la migration est autre chose qu'un déplacement dans le but de trouver du travail, considérons, pour le dire autrement, qu'elle n'obéit pas exclusivement à des logiques économiques : que peut-on dire de plus, alors, de l'absence au village de celles et ceux qui partent ?

1.2.1. Quitter le village plus que les champs ?

Le système villageois traditionnel, que l'on peut qualifier de gérontocratique, animé par l'autorité des anciens et le culte des ancêtres exerce des pressions qui apparaissent fortes sur les jeunes personnes. Les injonctions sont diverses et toutes n'ont pas été étudiées dans le cadre de cette thèse. Citons seulement les injonctions à travailler, dans les champs ou dans les foyers, mais aussi à être « *digne des ancêtres* » ou encore le conservatisme, dont les objets sont multiples (mariage, langue, habillement, *etc.*). Les jeunes femmes semblent en particulier être la cible de ces injonctions, relativement à leur rôle familial et maternel qui fait l'objet d'attentes sociales manifestes. Les jeunes hommes ne sont pas exemptés de ces injonctions : l'initiation (*bukut*) et ses suites signalent combien ils doivent rester dans le giron des anciens qui, en transmettant les « secrets du village » transmettent aussi un lot de responsabilités sociales et culturelles que tous n'ont pas envie d'embrasser. Si le statut des anciens peut faire envie à certains, tous sont conscients du fardeau qui l'accompagne : « *Les vieux font tenir le village* » disait un jeune garçon, avant de compléter « *Moi je n'ai pas envie de devoir en faire autant.* »

Si les jeunes femmes ont à charge, réelle ou fictive, la reproduction biologique du groupe et toutes les tâches que cela implique en matière de domesticité, les jeunes hommes ont à charge sa reproduction institutionnelle, sociale et symbolique. La migration peut également intervenir comme une manière de trouver une autre place, à distance du groupe et de ses injonctions. La plupart du temps, les jeunes femmes sont embauchées comme travailleuses domestiques, et on peut s'interroger sur la continuation des formes d'exploitation dans la migration. A la différence qu'elles en retirent un salaire dans le second cas, ce qui leur garantit une forme d'émancipation non négligeable (Hamer, 1983 ; Lambert, 1999). Les hommes, en prenant leur distance avec le village, s'éloignent aussi d'un éventuel rôle social et de l'autorité que les anciens ont naturellement sur eux. A Edioungou et Djivente, les hommes n'ont pas été initiés depuis 1976 en l'absence de cérémonie, mais ceux qui sont partis se sont aussi coupés de l'apprentissage informel

et quotidien auprès des hommes âgés, auxquels ils doivent normalement se plier et au nom duquel on doit toujours « *laisser les hommes entre eux* ».

La déprise rurale, on l'a dit, et donc aussi une prise de distance vis-à-vis du sociosystème, et non pas uniquement vis-à-vis d'un type d'espaces, ruraux, privés d'opportunités économiques. En témoigne le recul des pratiques animistes dans un contexte de plus en plus marqué par les pratiques socio-culturelles chrétiennes, mais aussi post-guerre civile. Les migrations forcées, depuis les années 1980, ont, de l'avis des personnes rencontrées, constitué un tournant quant à cet aspect de la tradition diola.

Si les Diola d'Edioungou et Djivente sont de longues dates inscrit·es dans des pratiques migratoires poly-situées, organisant à la fois des modes de vie urbains et ruraux, la déprise rurale subactuelle témoigne d'une rupture vis-à-vis d'une partie de cette identité. Dans ce cas, ce sont moins les pratiques agricoles qui font l'objet d'un rejet ciblé, que l'ensemble du système social villageois et de ses normes. Les enquêté·es ont expliqué que les réseaux villageois recomposés dans les lieux de la migration ne fonctionnaient plus comme au village : la fragmentation des liens, la disparition des formes de solidarité et d'entraide, *etc.*, disent en partie les ruptures que la migration amorce vis-à-vis du sociosystème villageois. En migrant, il ne s'agit pas de recréer le village, puisque l'objectif était de le quitter, par déplacement géographique et mental.

1.2.2. Une déprise rurale temporaire mais indispensable dans les parcours de vie ?

Il faut se garder de croire que la déprise rurale serait un phénomène récent, comme peut l'être le salariat agricole. Le système migratoire poly-situé ancien indique que le départ des plus jeunes est pris en charge collectivement : il est encouragé, valorisé, nécessaire. Souvent, les enquêté·es les plus âgé·es, qui étaient aussi les plus promptes à se plaindre de l'absence des jeunes générations, ont omis de dire qu'eux aussi avaient été absent·es longtemps du village lorsqu'ils avaient le même âge. Leur retour définitif était certes plus précoce, n'attendant pas la retraite, mais plutôt le mariage, ou le premier enfant, mais la situation était relativement similaire : les jeunes adultes pouvaient passer plus d'une décennie hors du village, sans y revenir à l'hivernage.

Ce système migratoire encourage donc la déprise rurale et agricole des jeunes adultes a un moment précis de leur vie, où le travail urbain est collectivement perçu comme plus bénéfique. En ce sens, la déprise rurale apparait comme une étape incontournable des parcours individuels et familiaux. Elle est économiquement indispensable, moins pour les individus qui l'entreprennent, que pour les familles restées aux villages. En effet, si c'est le désir de s'émanciper

qui alimente les projets migratoires, dans bien des cas (fonctionnariat exclu), la situation économique des migrant·es diola est peu enviable. Les concerné·es l'admettent d'eux-mêmes : la cherté de la vie, l'accès au logement, le coût des transports en zone urbaine les amputent d'une partie de leurs revenus. Leur vie est moins confortable qu'au village. Le caractère obligatoire des remises finit de les priver de ce qu'ils et elles gagnent. Dans ces conditions, la majorité des migrations de travail ne sont pas réellement porteuses d'émancipation. Elles s'apparentent davantage à des passages obligés. Celles et ceux qui ne sont pas encore parti·es fantasment d'échapper ainsi aux injonctions sociales et agricoles, quand les migrant·es constatent qu'ils ont troqué un dur labeur contre un autre. Les enquêté·es ont témoigné tout à la fois de la difficulté et de la pénibilité du travail rizicole et de la vie urbaine.

Si la déprise rurale n'est qu'un moment – quasiment institutionnalisé – des parcours de vie depuis longtemps, il n'en reste pas moins que ses temporalités changent. Les parcours migratoires sont de plus en plus longs, de même que les mariages et les premières naissances chez les couples sont plus tardives. Ainsi, dans les années 1970-1980, les migrant·es revenaient en moyenne à l'âge de 30 ans. Actuellement, la catégorie des 30-50 ans est la plus absente des villages. Les conséquences sur les capacités culturales familiales et villageoises sont majeures : le travail non réalisé par les personnes en âge de travailler efficacement est pris en charge par les très jeunes (qu'on songe aux jeunes garçons de Fabienne S., parvenant tout juste à soulever le *kayendo*), ou par les plus âgé·es, qui admettent sans peine n'être plus très efficaces. L'allongement de la déprise rurale individuelle est sûrement ce qui bouleverse le plus l'agrosociosystème aujourd'hui, et ce d'autant plus qu'elle s'ajoute à une déprise agricole assumée chez les plus jeunes.

Les tensions intergénérationnelles émergent pour plusieurs raisons : d'une part, parce que les retours tardifs au village, voire l'absence de retours pèsent sur les villageois·es, qui n'ont plus les moyens de cultiver comme ils le souhaiteraient ; d'autre part, parce que les besoins économiques des villageois·es sont de plus en plus importants, ce qui ajoute une pression supplémentaire sur les épaules des migrant·es, dans un contexte de crise de l'emploi nationale ; enfin, parce que les nouvelles temporalités des migrations et des formes individuelles de déprise rurale signalent une rupture vis-à-vis de la tradition et des pratiques anciennes : les plus âgé·es se sentant les représentant·es délaissé·es d'un système en pleine mutation. La sécurisation de l'alimentation, dans les villages, est d'autant plus difficile à atteindre que la dépendance des villageois·es aux modes de vie des migrant·es urbain·es est forte. A cette dépendance monétaire, s'ajoutent des frictions en termes de modèle social et paysager. Les femmes et notamment les plus âgées, qui sont aussi les plus dépendantes de la force de travail et des revenus des autres, ont d'autant plus de difficultés à admettre qu'elles sont privées des moyens historiques de sécuriser leur alimentation : le système paysan de répartition des efforts et de préservation des paysages culturels.

2. Les nouvelles formes de la présence : recomposition des pratiques

La longue liste des absences interroge inévitablement : comment faire en l'absence, c'est-à-dire, comment faire quand même ? Est-ce possible et souhaité ? Les nouvelles formes de la présence signalent en creux la plasticité du sociosystème, dont les trajectoires récentes indiquent qu'il se recompose en dehors de sa dimension agricole.

2.1. Faire comme si : les formes renouvelées de la présence au village

La présence au village s'articule désormais autour de nouvelles temporalités et modalités. On a dit déjà comment le salariat agricole participaient à cette nouvelle appropriation des activités agricoles par les plus jeunes, au sein des associations. En termes socio-culturels, les nouvelles formes de la présence au village s'appuient sur des institutions paysannes anciennes, mais en bousculent les temporalités. S'opposent alors le temps long de la présence quotidienne au village, marqué principalement par l'absence des jeunes, et le temps ponctuel et festif de leur retour.

2.1.1. Des vies poly-situées mais ancrées dans les institutions villageoises ?

Si l'on voulait faire le calendrier des présences au village, on remarquerait surtout que certains moments collectifs continuent à faire revenir les migrant·es, bien davantage que la perspective des travaux agricoles. Comme l'ont souvent relevé les enquêté·es, les migrant·es reviennent plus massivement pour les fêtes de Noël, de Pâques ou de Tabaski[88] que pour les travaux champêtres. Ces fêtes correspondent le plus souvent avec des périodes de congés (d'une semaine en moyenne), propices aux visites familiales. Les fêtes chrétiennes comme l'Assomption sont aussi des périodes d'affluence aux villages, car elles sont souvent accompagnées de pèlerinages très célèbres. Dans la région d'Oussouye, le pèlerinage marial du 15 août à Mlomp est une cérémonie très attendue.

A l'échelle familiale (mais aussi à l'échelle du quartier), les événements comme les naissances, les baptêmes, les mariages et les funérailles, sont également des occasions de retour des membres dispersés de la famille. Dans bien des cas, ces cérémonies allient les rituels chrétien et diola, ce qui participent à faire durer l'événement. En 2022, le mariage d'Alice B., native d'Edioungou a

[88] Fête musulmane aussi appelée Aïd el-Kebir en Europe, ou fête du mouton.

mobilisé le village pendant sept jours consécutifs, ce qui a largement laissé aux migrant·es le temps de revenir. Certain·es villageois·es déplorent cette façon de ne se retrouver « que pour rire ou pour pleurer », signalant par-là que le contact avec les émigré·es ne se fait plus que par le biais de moments exceptionnels, socialement normés. Ce qu'ils soulignent, en creux, c'est l'absence quotidienne, c'est-à-dire, l'impossibilité de partager des moments du quotidien avec celles et ceux qui sont parti·es. L'absence quotidienne n'est que partiellement compensée par la présence ponctuelle, laquelle est principalement festive. Le spectre du travail n'est jamais loin : les villageois·es déplorent ce rapport festif au village, qui leur renvoie sans doute leur propre rapport laborieux à celui-ci. Les tâches agricoles et les tâches domestiques ne sont plus des occasions de retour pour partager le labeur.

Les moments collectifs constituent néanmoins autant de prises, ou *invites* (Gibson, 1977), qui ancrent les personnes émigrées dans la sociabilité villageoise et leur offrent des occasions de s'y réintégrer ponctuellement. Il faut de tels moments pour susciter les retours, c'est-à-dire pour opérer un changement de lieu.

2.1.2. Du quotidien à l'exceptionnel : nouvelles temporalités des manifestations collectives

Les *katutum*, cérémonies du début de l'hivernage, célébrés par les anciens, ne sont, à l'inverse, pas l'occasion de retours. Ne concernant que les anciens, responsables du culte des ancêtres, elles ne fédèrent pas outre mesure les villageois·es ni les émigré·es car elles n'ont pas vocation à faire participer l'ensemble du groupe.

D'autres cérémonies traditionnelles, comme le *bukut* (2021 à Nyassia) ou encore l'investiture du roi du *bukut* (2020 à Edioungou), sont au contraire des événements exceptionnels qui ont fait revenir celles et ceux qui étaient parti·es. A cette dernière occasion, *« les morts aussi sont venus »* comme on me l'a expliqué. Le caractère exceptionnel de ces événements fédère les membres du village, et tous et toutes affluent. Autrement dit, c'est parce que ces événements sont devenus rares qu'ils rassemblent aussi parfaitement toutes les familles. En effet, leur caractère beaucoup plus régulier il y a quelques décennies n'en faisait peut-être pas des événements aussi marquants. Ils relevaient davantage des pratiques régulières, se tenant en moyenne tous les huit à douze ans avant 1976. Ainsi, alors que les événements sont moins nombreux et moins fréquents, ils continuent à souder le groupe ponctuellement, autour d'institutions traditionnelles fondamentales. En 2020, des personnes qui étaient à l'étranger, et notamment en Europe, sont revenues pour

participer à l'investiture : « *Je ne reviens plus beaucoup, mais il y a des occasions que je ne peux pas manquer* », explique un homme.

Si la fragmentation du tissu social est amorcée, elle n'en est pas moins nuancée par des moments-clés comme ceux-ci. Une fois de plus, ce sont les temporalités des phénomènes qu'il convient de prendre en considération : les rythmes, la fréquence et la durée des retours au village et des relations sociales se recomposent. Les présences sont plus brèves, certes, mais tout aussi attendues et désirées. Les émigré·es recomposent les motifs de leur retour autour d'un rapport festif aux villages. De ce fait, ils et elles soulignent leur volonté de s'éprouver dans le collectif : « *Quand je suis revenu pour l'investiture du roi, c'est comme si je n'étais pas parti, j'ai retrouvé tout le monde, tout le village (…)* » explique un jeune homme. Ce sont là les nouvelles modalités de la présence ponctuelle : *faire comme si* le départ n'avait pas eu lieu, comme si la distance et l'absence ne comptaient pas. Comme s'il était possible d'être toujours du village sans y être. D'être un Diola quelques jours par an.

2.2. L'omniprésence du riz

Les émigré·es ont bien participé aussi, par la circulation des remises, à la tenue de tels événements : c'est une partie de leur salaire qui permet d'employer des travailleurs et travailleuses, ou bien d'acheter à la boutique le riz nécessaire aux grands repas. On l'a déjà dit : leur absence au village permet le maintien d'une riziculture désormais partiellement payante, salariée. Par ailleurs, la recomposition des pratiques alimentaires peut être analysée comme une marque de souplesse du sociosystème vis-à-vis de ces propres difficultés culturales.

2.2.1. Thésauriser le riz : la présence symbolique

L'absence répétée des cultivateurs et cultivatrices, des bonnes conditions agroécologiques, mais aussi la peur de l'absence (les angoisses de famine, de pénurie) sont autant de raisons qui incitent les ménages à stocker le riz cultivé et à n'y toucher qu'en cas de force majeure. Paradoxalement, alors que la production est rendue de plus en plus compliquée, la thésaurisation prime sur la consommation. Auparavant, alors que les récoltes étaient plus abondantes, le stock réel des ménages était aussi plus important, mais la consommation de riz produit l'était également. Proportionnellement, aujourd'hui, les stocks sont moindres mais également moins sollicités. En même temps que le riz diola est devenu un produit rare, il s'est trouvé sur les marchés une

alternative alimentaire qui justifiait encore davantage de conserver le riz produit en perspective des cérémonies ou des famines. La valeur symbolique du riz diola s'est accrue en même temps que sa rareté et la possibilité de le remplacer au quotidien par du riz importé.

Préserver le stock et réserver les usages vont donc de pair : il importe moins de manger le riz diola, qu'il importe de le produire et de *l'avoir*. La conservation de ce produit relève de la volonté de maintenir une présence symbolique : le riz diola est peut-être difficile à produire dans les conditions actuelles, mais il est toujours là, dans les greniers. Le système actuel valorise une présence sans usage, au point que les jeunes ironisent : ce sont les souris qui mangent le riz, et non pas eux qui l'ont pourtant cultivé ! Les valeurs associées au riz diola le distinguent largement du riz importé : il est un actant (au sens de Callon, 2006) du système traditionnel en même temps que le symbole de l'agrosociosystème et le garant d'un passé considéré comme révolu pour les plus pessimistes. Les modalités actuelles de sa conservation lui confèrent un caractère relictuel en même temps qu'un caractère de relique.

2.2.2. Manger du riz quelle qu'en soit la source

Le remplacement progressif, au quotidien, du riz produit par le riz cultivé reste relativement discret et silencieux : d'une certaine manière, il est un remplacement plus symbolique que manifeste. Si la valeur nutritionnelle et gustative du riz importé fait débat chez les personnes enquêté·es, les recettes et les manières de cuisiner restent les mêmes. *Bamahen*, *thiep* rouge et *niankatan*, pour ne citer que les trois recettes les plus communes, sont toujours cuisinées à l'identique, ou en tout cas, sans changement majeur directement lié au déclin de la production rizicole locale. De ce fait, les façons de manger le riz n'apparaissent pas radicalement bouleversées par la provenance de celui-ci. En revanche, il faut rappeler combien les pratiques d'achat de riz importé épargnent aux femmes une grande partie du travail de préparation du riz cultivé. L'absence du riz cultivé dans les cuisines et les plats est largement et positivement compensée, en termes de charge de travail, par la disponibilité du riz importé. Pour certaines, ce dernier est d'ailleurs perçu comme bon marché, quand pour les autres, c'est la valeur d'épargne du riz produit qui prime et en fait un produit économique. Les écarts générationnels sont à cet endroit-là les plus manifestes.

Pour autant tous et toutes en conviennent : « *L'important c'est d'avoir du riz à manger* ». Ainsi, la totalité des enquêté·es se contentent sans peine du riz acheté, voire admettent que ces achats leur permettent de nourrir plus abondamment leur famille. Cela n'empêche en rien que les personnes soient aussi promptes à comparer le riz diola et le riz importé, au détriment de ce

dernier. Pour ainsi dire, il est clair que les deux riz ne se valent pas, mais chacun remplit convenablement un rôle important. Lorsqu'il s'agit de manger, peu importe la source du riz et le riz importé fait l'affaire. Les pratiques alimentaires quotidiennes se recomposent autour de nouvelles pratiques d'achat qui garantissent la présence du riz dans les plats au quotidien, comme les pratiques de stockage garantissent la présence symbolique du riz diola dans le village. Ces pratiques d'achat et de stockage sont à la fois une cause et une conséquence de l'intégration progressive des villages à l'économie marchande depuis quelques décennies, et des pratiques migratoires. L'absence d'un cultivateur est compensée par l'achat du sac de riz qu'elle rend possible. La subsistance s'affranchit partiellement du système vivrier, mieux garantie par les stratégies migratoires. Le déclin ou la déprise agricole n'empêche pas que le riz comme produit alimentaire sollicité perdure : en tant qu'aliment, il n'est pas remplacé. Les modalités socio-agro-économique de sa présence ne sont pas les mêmes. Le riz importé désormais majoritaire dans les pratiques alimentaires rappellent combien l'analyse doit aussi comprendre l'échelle globale de l'économie marchande. Celle-ci est un des facteurs de la continuité des pratiques alimentaires, en même temps que l'un des facteurs de bouleversement des pratiques agricoles.

2.3. Conclusion sur les éventuels facteurs de reprise rurale (III)

Celles et ceux qui restent aux villages, ainsi que les « retournants » témoignent de parcours de vie dans lesquels la présence au village est revalorisée, non plus pour des raisons agricoles, mais parce que le village représente un cadre de vie perçu comme agréable. Ces réflexions et nouvelles pratiques d'habiter ne sont pas sans rappeler celles qui ont cours dans certaines campagnes européennes et françaises depuis quelques décennies. La recherche des aménités environnementales ou les dynamiques périurbaines sont des clés de compréhension de ces mouvements retour. En multipliant les échelles de l'analyse, on peut caractériser les éventuels facteurs de reprise rurale, c'est-à-dire, d'une forme nouvelle de présence au village.

2.3.1. A chaque espace sa fonction : le village, un lieu pour habiter

Les retours au village, et notamment les plus durables, invoquent le cadre et le confort de vie offert par ce lieu. Le calme, la brousse – en tant qu'abri permis par les arbres interstitiels – mais aussi le confort de la cellule familiale, l'absence de trafic routier ou encore la présence d'arbres fruitiers sont autant d'éléments qui participent à construire, dans les représentations autochtones, un cadre de vie recherché. Tout se passe comme si la vie urbaine – et surtout dakaroise – avait

participé à construire ce cadre en négatif : le village attire à nouveau les émigré·es en ce qu'il s'oppose radicalement aux modalités de la vie urbaine. Ainsi, dans un nouveau temps des parcours de vie, qui commence parfois avec une naissance, un mariage ou au moment de la retraite, la remigration au village succède à la migration de travail. Les difficultés d'accès à l'emploi au village sont connues de tous et toutes : la remigration a donc un autre but et rempli d'autres objectifs. A la migration de travail, succède la remigration de l'habiter. Cette fonction attribuée au village dépasse largement la dimension résidentielle. En effet, si la gratuité du logement au village est un argument de taille pour nombre de ménages ayant expérimenté la cherté du logement en contexte urbain, habiter au village signifie surtout (ré)intégrer ses paysages, c'est-à-dire le tissu des relations socio-culturelles qu'il permet. De ce fait, il s'agit d'habiter le village autant que d'être habité par lui car ce tissu ne se déploie que dans la réciprocité (des liens, des interactions). Les remigrant·es opposent à cette réciprocité l'individualisme et l'isolement qu'ils et elles ont expérimenté dans les grandes villes de la migration. Autrement dit, les retours signalent les ambitions et les besoins nouveaux des personnes : elles ont migré pour travailler et reviennent pour habiter. L'une d'entre elles rappelle : « *Quand je suis parti, je n'ai pas compris tout ce que je quittais. Maintenant j'ai fait mon temps là-bas [à Dakar] et je reviens avec… Comment dit-on ? Un regard neuf !* »

2.3.2. Du global au local : les avantages comparatifs de la vie au village dans un contexte de crise

Dans certains cas, ce retour au cadre de vie villageois est à la fois une opportunité et le résultat de contraintes externes restées sans solution : la difficulté d'accès à l'emploi dans les secteurs du tourisme et des loisirs, mais aussi de la domesticité, juste après l'épidémie de COVID-19, a contraint un certain nombre de retours. La vie urbaine n'est possible que si les personnes concerné·es y travaillent. La pauvreté urbaine agit comme un épouvantail : mieux vaut-il être pauvre au village, où, dans le pire des cas, le *kayendo* (ou le panier de récolte) attend celles et ceux qui n'auraient plus de travail en ville. L'injonction au travail – l'éthique laborieuse – peut aussi susciter des retours. Le moindre coût de la vie, de l'alimentation et des transports en Basse-Casamance encourage d'autant plus ces retours. Le village (et la région) offre des avantages comparatifs en contexte de crise, qu'elle soit sanitaire, de l'emploi, ou encore géopolitique. L'inflation urbaine, sensible depuis 2022, accroit encore la dynamique des retours, voire incite une partie des jeunes à ne pas partir, trop incertain·es de la validité de la migration comme stratégie économique.

Le village paternel reste une porte de sortie dans les parcours migratoires : à tout moment, chacun·e peut bifurquer, faire le voyage retour, autant de temps que nécessaire. Il en va ainsi des parcours de vie compliqués par les difficultés familiales : les mères et notamment les mères célibataires, sont plus enclines à rentrer au village pour bénéficier tout à la fois d'un environnement plus propice à élever des enfants, et du refuge social qu'offre le village. L'isolement de certain·es est compensé par le tissu de relations sociales qui s'articule « à l'abri » de la brousse. La solidarité alimentaire, mais aussi l'entraide domestique (principalement entre femmes de toute génération) sont les principales ressources recherchées par les personnes les plus vulnérables. Ainsi, alors que les plus âgé·es ont tendance à déplorer la fragmentation des paysages villageois, sous l'effet des migrations durables et définitives et de la déprise agricole, les « retournants », souvent plus jeunes, les fantasment et les revalorisent. Les premièr·es déplorent la perte des paysages traditionnels quand les second·es signalent combien ils souhaitent les réinterpréter. La « tradition » comme objet discursif renvoie donc moins à ce qui était (sinon elle se confondrait avec le passé) qu'à *ce qui est compris comme ayant été*. Cette présence-absence de la tradition explique une majeure partie des incompréhensions et des tensions intergénérationnelles : chacun·e voit la tradition où il veut et intègre différemment le paysage social villageois.

Dans tous les cas, les logiques de retours au village doivent être comprises à la fois comme un élément à part entière du système migratoire (et non une rupture par rapport à lui), et à des échelles multiples, tant locales que globales. Les villages, en ce sens, ne sont en rien déconnectés des logiques socio-économiques et politiques globales, mais constituent bien des lieux centraux des parcours de vie poly-situés. Pour le dire autrement, l'absence au village est toujours soutenue par la possibilité du retour, et des formes renouvelées de présence.

2.3.3. Des migrations locales et régionales : urbanisation et périurbanisation en Basse-Casamance

La relocalisation des stratégies migratoires s'inscrit tout à la fois dans cette revalorisation de l'habiter au village et dans les dynamiques périurbaines subactuelles de la Basse-Casamance. La croissance et la polarisation des petites villes comme Oussouye et Cap Skirring, dans le département d'Oussouye, génèrent de nouvelles stratégies migratoires de proximité, qui s'apparentent aux migrations pendulaires.

Les instituteurs ont notamment témoigné de l'augmentation du nombre des écoles élémentaires dans le département d'Oussouye, favorisant leur emploi dans leur région d'origine. Pour les jeunes moins qualifiés, et notamment les hommes, le principal secteur recrutant

localement est celui des taxi, en voiture ou à moto. Les jeunes femmes se tournent vers les emplois de vente (au marché, dans la rue), vers les travaux agricoles salariés (récolte et préparation des noix de cajous), ou encore vers l'emploi domestique local. En effet, le retour de certain·es villageois·es au moment de la retraite crée de nouvelles opportunités d'emploi au village, quand ces personnes nécessitent des soins et qu'elles ont les moyens de les rémunérer.

La croissance urbaine du petit pôle d'Oussouye n'est donc pas négligeable dans la compréhension des logiques migratoires pendulaires : la proximité des villages d'Edioungou et de Djivente garantissent à certain·es de pouvoir tout à la fois travailler localement et continuer à habiter au village. Bien évidemment, on ne prétend pas qu'il s'agit là d'un pôle d'emploi principal pour les jeunes, et encore moins pour les plus qualifié·es, mais bien de souligner qu'à l'aune de la crise de l'emploi nationale et de l'inflation mondiale, les petits pôles urbains peuvent eux aussi présenter des avantages comparatifs en matière d'emploi et de logement. Certain·es considèrent que les opportunités locales, autrefois moins nombreuses et peut-être ignorées pour de multiples raisons, constituent aujourd'hui des solutions alternatives permettant tout à la fois de dégager un petit revenu, d'habiter au village, de rester intégré·e au paysage social, tout en s'émancipant sur la plan économique. Laissons l'une des enquêtées conclure : *« Ici il n'y a pas tout, c'est sûr, mais montre-moi qu'il y a moins qu'à Dakar ? Je ne vais pas te croire.* » Les modalités de la présence au village sont recomposées par des phénomènes socio-économiques externes, qui agissent sur les dynamiques migratoires en les relocalisant.

×

Les formes actuelles de la présence au village s'organisent selon de nouveaux rythmes, fréquences et temporalités dans le contexte de parcours de vie poly-situés mais toujours ancrés dans les institutions et les paysages villageois. Les distinctions entre ceux qui partent et ceux qui restent, entre ceux qui cultivent le riz et ceux qui l'achètent, entre ceux qui travaillent et ceux qui habitent, *etc.*, s'estompent au prix d'une complexification des trajectoires de l'agrosociosystème. Les discours et les représentations des villageois·es quant à ces changements témoignent des ambivalences, des paradoxes, des présence-absences à l'œuvre. Revenons alors sur cette notion de relation paysagère, maintes fois illustrée, pour pointer ce qu'elle gagne à rester flou, ou en tout cas, à s'extraire des fixités et des binarités.

3. Préférer le flou paysager

Le flou paysager n'est pas un flou théorique, ce n'est pas le résultat d'une absence de précision mais bien le résultat de la multiplication des précisions, des exemples et des contre-exemples. Le flou résulte d'une complexification théorique et non d'une simplification. En ce sens, on préfère valoriser le flou paysager que le modèle paysager, qui ne prendrait pas en compte les écarts à la théorie. Continuons de filer la métaphore des présences et des absences : le flou paysager prend en charge les *présences-absences.* C'est à elles que j'ai été confrontée au début de cette thèse, en constatant d'abord l'écart entre mes conclusions en matière de dynamiques spatiales et les discours des usager·es et ensuite, les paradoxes et les contradictions des discours, les inadéquations entre les discours et les parcours de vie, *etc.* Ce flou s'est avéré d'une richesse particulière, en ce qu'il a engendré de nouvelles pratiques méthodologiques mais aussi en ce qu'il a rendu nécessaire une nouvelle élaboration théorique. Tentons ici de synthétiser ce que le paysage, en tant qu'objet géographique, doit au flou.

3.1. Présence-absence, instabilités et paradoxes

Davantage que le changement, compris comme un tournant, une rupture – on a utilisé la métaphore de la rupture de pente – c'est l'imprévision et l'instabilité ou encore l'irrégularité qui bouleversent les paysages étudiés. L'absence de certitudes quant à la présence de la pluie, ou de la main-d'œuvre génère peut-être davantage de contraintes et de vulnérabilités individuelles et collectives que la certitude du changement.

3.1.1. Présence-absence de la pluie : le spectre de l'imprévisibilité

S'agissant des bonnes conditions agroécologiques nécessaires à la riziculture, l'irrégularité saisonnière et pluriannuelle des pluies est sûrement le facteur principal de désorganisation de l'agrosociosystème. En effet, la grande variabilité pluviométrique pousse à la prudence, mais surtout, laisse planer l'imprévisible. Ainsi, « *On ne peut plus faire confiance à la pluie* » : la mécanique s'enraye, personne ne sait si elle fonctionnera comme prévu ou non. Face à l'imprévisible, il faut pouvoir pallier toutes les situations possibles, ce qui est très difficile : le choix des parcelles à cultiver, des variétés à semer, des moments du travail, sont autant de décisions qui permettent de s'adapter à un type de situation, mais pas à toutes les situations

possibles. Dans le département d'Oussouye, cultivateurs et cultivatrices constatent à la fois la diminution pluriannuelle de la moyenne pluviométrique, et l'irrégularité des pluies, qui rend possible des années exceptionnellement sèches, auxquelles succèdent des années exceptionnellement pluvieuses. « *En 2020, les pluies étaient diluviennes* » se rappelle un enquêté. La mention du Déluge dit aussi quelque chose des représentations associées aux pluies : le Déluge est un épisode exceptionnel, il ne s'apparente pas aux hivernages régulièrement très arrosés qui prévalaient auparavant. On n'est jamais prêt·e pour le Déluge. Alors que les récoltes sont décevantes en 2019, certain·es villageois·es voient leur maison détruite par les pluies de 2020. Si tous et toutes se rappellent que, quelques décennies en arrière, il était fréquent de ne pas pouvoir sortir durant six jours consécutifs de chez soi tant il pleuvait, personne n'évoque l'effondrement des maisons, l'abattage des arbres par la foudre, la remontée de la mer qui vient lécher les rives du village comme des événements hier possibles.

Si des stratégies d'adaptation culturale existent et sont mises en œuvre, l'imprévisibilité suscite aussi la paralysie : la répétition de certaines questions rhétoriques le dit bien. Souvent, on m'a répondu : « *Que faire ?* » quand moi-même je demandais « *Pourquoi* ? ». L'immobilisme est surtout le fait des personnes qui sont les plus dépendantes de solutions extérieures, c'est-à-dire les femmes et au premier chef les femmes âgées et seules. Ce sont elles qui constatent le plus fermement les difficultés et l'inefficacité de certaines stratégies, ce sont aussi celles qui déplorent les modalités actuelles du paysage collectif, marqué par l'imprévisibilité, l'instabilité, c'est-à-dire à la fois par l'absence et la présence potentielles des bonnes conditions de culture.

3.1.2. Présence-absence de la main-d'œuvre : la complexification des temporalités paysagères

La variation climatique ne suffit pas à expliquer l'imprévisibilité vécue par les villageois·es, et surtout par celles et ceux qui sont les plus volontaires à faire perdurer la riziculture. La variation, ou la variabilité n'est pas uniquement le fait de forçages externes, d'ordre climatique, dont il s'agirait de mesurer les conséquences spatiales sur les rizières. La variabilité des conditions agroécologiques n'est visible, au contraire, que parce que le travail nécessaire pour la réduire n'est plus fourni. Envasement, salinisation, enherbement, ne sont que les formes spatiales de l'absence de la main-d'œuvre. Dans un tout autre contexte socio-économique, où la main-d'œuvre agricole serait abondante par exemple, les dynamiques spatiales des rizières seraient sans doute toutes autres.

Une fois de plus, c'est moins l'absence de la main-d'œuvre que l'imprévisibilité de son retour qui pèse sur l'agrosociosystème. L'hivernage annonçait, auparavant, une période de retours inévitables au village, à tel point qu'on disait attendre : « *le retour des jeunes avec la pluie* ». L'irrégularité pluviale suscite partiellement l'irrégularité des retours. Il ne sert à rien de rentrer si la pluie ne vient pas, car c'est autant de temps que les jeunes ne passeront ni aux champs ni à l'emploi urbain qu'ils auront quitté. Rentrer est un pari, et il semble qu'il soit rarement gagnant. Le calendrier des pluies actuel n'est pas le seul facteur de la désorganisation : bien souvent, celles et ceux qui sont parties considèrent qu'il y a plus à gagner à rester à travailler en ville. De temps à autre, peut-être tous les deux ou trois ans, les migrant·es rentreront cultiver, inquièt·es que le stock des greniers ait trop baissé, harcelé·es par leurs parents eux-mêmes inquiets. Parfois, les jeunes travailleurs et travailleuses laisseront volontairement planer le doute quant à leur retour, l'annonçant sans en fixer la date, ou l'annulant au dernier moment. C'est qu'il n'est pas facile d'affronter les tensions que cette question implique vis-à-vis de celles et ceux qui restent et qui attendent. Les pressions sociales, les injonctions familiales, mais aussi les désirs d'émancipation, le rejet de la vie paysanne et de son organisation spécifique, sont autant d'éléments d'ordre socio-économique qui sont à prendre en compte dans l'analyse des départs et des retours, et du déficit de la main-d'œuvre. Le caractère à la fois collectif et individuel de ces éléments rend plus complexe l'étude des trajectoires paysagères. *In fine,* les temporalités paysagères renvoient moins aux temporalités des changements à l'œuvre dans les rizières en tant qu'espaces, qu'aux temporalités des relations que les individus entretiennent avec elles. Les trajectoires paysagères sont donc à comprendre comme le système complexe et dynamique de ces allers-retours entre les différents lieux de la vie poly-située. Ces allers-retours peuvent être des déplacements de personnes, de capitaux, ou encore des déplacements discursifs, compris comme l'ensemble des discours et des représentations que les personnes mobilisent.

3.1.3. Les paysages du riz

Je suis partie des paysages agricoles pour constater combien les rizières en tant qu'espaces et les institutions sociales paysannes entretenaient des liens d'interdépendance forts avec d'autres espaces et d'autres contextes sociaux : il s'agit de concevoir les paysages comme des relations entre espaces et institutions et non uniquement comme les manifestations matérielles de celles-ci. Dans un système fondé tant sur la riziculture que sur le système de croyances et de sociabilité collectives qu'elle alimente, les paysages sont compris comme des *paysages paysans,* davantage que comme des *paysages agricoles,* car la seule relation de travail agricole ne permet pas d'expliquer le tissu des liens qui maintient les individus *partis, revenus, rentrés* dans le

sociosystème. Le riz, en tant que production et que produit (donné, consommé, cuisiné, acheté) constitue l'élément central de ce tissage : les paysages évoqués sont donc ceux du riz, plutôt que ceux de la riziculture. La riziculture est grandement dépendante des achats de riz, mais aussi des remises, dans un système de production rendu coûteux par le salariat. Les individus sont liés tant par un produit culturel et cultural local, présenté comme traditionnel, que par un produit issu de l'économie mondialisée. Si les valeurs accordées à ces deux riz ne sont pas les mêmes, il faut noter avec intérêt combien le riz importé intègre les relations sociales et villageoises. L'absence du riz cultivé est compensée par la présence du riz acheté. L'inverse est vrai aussi : la thésaurisation du riz diola doit permettre de pallier une éventuelle pénurie mondiale. L'interchangeabilité relative des deux produits indique que leur absence ou leur présence est prévue et anticipée dans le système. Cultiver du riz importe peut-être moins, dorénavant, que de le partager, et en cela, le paysage est paysan plutôt qu'agricole. La fragmentation des relations de travail agricole n'altère pas, ou pas complètement les autres relations paysagères. Pourtant, en n'abandonnant pas totalement la production rizicole, certaines personnes indiquent aussi qu'elles veulent continuer à *cultiver la sécurité alimentaire*, l'autonomie partielle vis-à-vis de l'économie marchande. Le paysage en tant que culture au double sens d'objet cultural et culturel est aussi un tissu de relations de travail garantissant une forme de sécurité alimentaire, même dégradée.

3.1.4. Enquêter sur la présence-absence

Non seulement y a-t-il des incertitudes sans cesse renouvelées quant à la présence ou l'absence des cultivateurs et cultivatrices, mais ce qui est d'autant plus remarquable, c'est la manière dont les villages sont emplis de ces absences. Dès les débuts de ce travail, j'ai compris qu'il ne serait pas difficile d'enquêter sur les absences tant elles sont quotidiennement rappelées, discutées, factrices de tensions à peine cachées. Evidemment je n'ai pas pu enquêter auprès des personnes absentes de longue date, ne revenant jamais aux villages : il aurait fallu suivre leurs traces jusqu'à Dakar, Bignona ou Ziguinchor. Malgré tout, le mariage d'une villageoise, en 2022, m'a permis de rencontrer certain·es de ces émigré·es, et de discuter des modalités de leur présence ponctuelle au village. Le reste du temps, les enquêtes ont toujours porté davantage sur celles et ceux qui étaient parti·es que sur les villageois·es eux-mêmes. Cette tendance est particulièrement marquante, mais elle s'explique assez bien, à la fois pour des raisons méthodologiques et conceptuelles.

D'une part, en laissant les personnes parler, on accède plus facilement à ce qu'elles ont envie de dire et de confier (Ollier, 2022) : le poids de l'absence fait partie de ces thématiques. Sans poser de questions, ou en tout cas pas au début, on peut mesurer les effets des migrations sur les

villageois·es. Sans cesse me parlait-on d'untel ou unetelle, que je n'aurais pas la chance de rencontrer, mais donc je connaissais déjà par cœur la biographie. Le village – et moi-même, à un moment – était peuplé de ces absences, comme habité par elles. Qu'on se souvienne aussi des maisons vides qui ponctuent le village, comme autant de points d'ancrage des absent·es.

D'autre part, j'émets l'hypothèse que l'absence est toujours une présence-absence dans le contexte socio-culturel (Diola Ajamat) que j'ai étudié. Parmi les grands motifs du culte des ancêtres, il y a notamment cette pensée fondamentale selon laquelle « *les morts ne sont pas morts* » : les morts ont une grande place au village et dans les institutions, ils peuplent notamment les bois sacrés, mais aussi les maisons, les rizières, *etc.* A l'occasion de l'investiture du roi d'Oussouye, des enquêté·es m'avaient confié que « *les morts aussi étaient venus* » ou bien qu'elles avaient cuisiné en prévision « *de la venue des ancêtres* ». Les occasions de réunion des morts et des vivants existent parce que les morts ne sont pas définitivement absents, comme en témoignent les diverses institutions Diola. Tout indique aussi que *les absents ne sont pas absents*, car, là encore, l'ensemble des institutions Diola et les conditions actuelles du travail agricole valorisent à la fois la présence et l'absence.

Enfin, cette propension à surinvestir l'absence des unes et des autres est aussi le résultat d'un rapport complexe à la tradition. En insistant sur ce qui n'est pas, les villageois·es disent quelque chose de ce qu'ils et elles souhaiteraient. Ces discours sont emplis de représentations sur ce que *devrait être* l'agrosociosystème : de ce fait, parler des absent·es est une manière complexe d'aborder les bouleversements. En effet, les absent·es sont à la fois la cause et le symbole des changements, en même temps qu'une forme d'espoir, parce *qu'il suffirait qu'ils reviennent*, ce qu'ils font parfois. A travers les discours, on constate combien l'agrosociosystème tente de trouver un nouvel équilibre face à ces absences, qu'il faut recomposer comme étant de nouvelles formes de présences. Les absent·es eux-mêmes sont peut-être celles et ceux qui portent le mieux cette vision, par leur manière constante de se réintégrer aux institutions villageoises, c'est-à-dire, de s'y réinventer une place, en invoquant toujours la tradition. Celle-ci peut être, en fonction des personnes, une tradition agricole ou une tradition socio-culturelle, ou les deux. Les retours aux villages comme les retours aux champs signalent combien il est important de sortir de la pensée de la crise du système, pour l'analyser à d'autres échelles temporelles. En faisant l'histoire longue de l'agrosociosystème, thématique seulement effleurée ici, on pourra sûrement constater combien le système articule de façon dynamique mais toujours renouvelée, les présences et les absences. Ainsi, les enquêté·es signalent en même temps combien tout change et rien ne change. Ou combien tout a toujours changé, sans vraiment changer.

3.2. Présence-absence : les discours et leur performativité

Partir ou rester, ruptures ou continuité, tradition et changement, *etc.*, apparaissent alors davantage comme des outils pratiques que comme des clés de compréhension de l'agrosociosystème, qui doit être vu comme un système fondamentalement dynamique. En mettant dos à dos les façons de dire et les façons de faire, on a aussi voulu interroger le caractère éventuellement performatif des discours autochtones. Autrement dit, il s'agissait d'interroger comment les discours sur les présences-absences avaient éventuellement des effets sur celles-ci.

3.2.1. Dire le changement, faire à l'identique

Bien souvent, discours et actions semblaient dire des choses différentes de l'agrosociosystème, à tel point qu'il n'a pas toujours été facile d'arbitrer entre ces différentes trajectoires. Peut-être aussi n'était-ce pas nécessaire, et j'ai essayé de travailler plutôt par accumulation. En termes méthodologiques, la participation aux travaux agricoles a notamment permis d'expérimenter le travail pour tenter de mieux en comprendre les enjeux.

D'une part, les formes et les manières du travail (ses gestes) ont largement été présentées comme inchangées : en ce sens, elles étaient évoquées comme des éléments traditionnels. Ainsi, parler du travail, davantage que des paysages, a permis de comprendre la nature du rapport au travail, passé, présent et futur. D'autre part, les rizières ont été présentées comme des espaces de manifestation d'un certain nombre de changements, d'ordre agroécologique et socio-économique. Enfin, les institutions Diola ont fait l'objet d'une lecture paradoxale, hésitant entre facteurs de continuités et facteurs de ruptures. L'ensemble de ces éléments, le travail, les rizières et les institutions sociales, composent l'agrosociosystème, lequel est pris dans des trajectoires et des discours contradictoires.

Outre les turbulences du système, les parcours de vie individuels qui le composent connaissent les mêmes dynamiques, et laissent parfois voir des arrangements vis-à-vis du système. Ainsi, on peut assurer que rien ne change, tout en mettant soi-même tout en œuvre pour incarner ce changement. Certaines personnes affirment en effet que la riziculture perdurera toujours, sans faire partie de celles et ceux qui assurent la continuité des pratiques. A l'inverse, la majorité des personnes les plus âgées, et surtout les femmes, s'acharnent à faire perdurer des pratiques rizicoles et sociales dont elles ont la certitude qu'elles finiront par disparaitre à court terme. La manière dont les individus agissent vis-à-vis des changements fantasmés ou rejetés peut parfois s'opposer à ce qu'ils en disent. Chacun·e s'arrangeant avec les normes sociales, et recomposant l'avenir du

système partiellement en dehors de soi. Comprendre la riziculture uniquement au prisme du collectif, du groupe, du village ou encore de la répartition genrée et générationnelle du travail ne peut ainsi pas suffire. Il faut réintroduire de la complexité en s'intéressant à l'échelle individuelle (ce qui n'est possible qu'en s'inscrivant aussi dans une échelle géographique micro-locale) accessible via les méthodes biographiques. Ce travail l'a montré, les récits des parcours de vie a mieux renseigné sur les trajectoires paysagères que l'analyse de l'imagerie satellitale. C'est parce que les paysages sont des relations *stricto sensu,* soit des liens et des récits, qui composent avec un lot de contradictions, de paradoxes, de fantasmes, d'angoisses, *etc.*

3.2.2. Chercher sa place, tenir sa place : injonctions contradictoires et dépassement des normes

Ainsi, chaque personne recompose les modalités de sa place dans le groupe, à l'aune des institutions sociales et des arrangements possibles vis-à-vis d'elles. Par le travail agricole auprès des plus âgé·es, les jeunes encore dans le giron de l'autorité parentale trouvent, un temps, une place et un rôle social qu'ils et elles sont ensuite tenté·es de récuser par le désir de départ, qui répond au besoin d'émancipation. Nombre de jeunes adultes émigré·es se sentent encore obligé·es par l'éthique du travail, ou par des situations familiales complexes qu'ils doivent pallier. A l'inverse, parmi les émigré·es ne participant plus aux travaux agricoles, un certain nombre admet pourtant s'y identifier. Ils assurent qu'ils y prendront part, remettant toujours cette tâche à demain. Leurs discours valorisent le travail agricole qu'ils n'incarnent pas. Ainsi, une grande partie des enquêté·es semblent chercher sa place dans un agrosociosystème qui connait sans conteste des soubresauts. Trouver sa place est d'autant moins facile que les injonctions sont parfois contradictoires : aider sa famille par le travail et par l'argent, gagner de l'argent mais accepter le travail gratuit de la solidarité, travailler sans faire d'étude, ou le moins possible, *etc.*

Dans ce contexte, tenir sa place s'avère impossible, tant les chemins à prendre sont divers. Tenir sa place signifie incarner dignement l'héritage diola, tout en étant capable de contourner les contraintes actuelles qui sont à l'œuvre. On a rencontré des personnes qui incarnaient particulièrement assidument leur place : les personnes les plus âgé·es sont peut-être celles qui manifestent le mieux ce rôle. Sous ce vernis, qui est une sorte de performance, moins au sens sportif, qu'au sens théâtral, on peut aussi observer des façons de faire nouvelles, qui sont autant d'adaptations contextuelles. Ainsi, certaines femmes enseignent elles-mêmes le *kayendo* à leurs petits-enfants, quand les grands-pères, oncles, pères ne sont pas là. D'autres confient aux jeunes hommes la tâche de semer le riz afin de libérer du temps pour les tâches domestiques. Elles embauchent parfois de jeunes garçons à la récolte, faute de filles, nièces, tantes présentes pour les

aider. Tout indique que la répartition genrée du travail est dépassable quand les conditions l'imposent : la place des individus dans le système s'en trouve modifiée.

Enfin et surtout, en imposant le salariat agricole, les jeunes personnes réinvestissent leurs rôles social et agricole : elles acceptent de tenir le rôle qui est attendu d'elles, au sein d'un nouveau cadre, aux prises avec le contexte socio-économique local, régional et global, et avec les ambitions individuelles. La transformation amorcée du système vivrier et familial vers un système fondé sur le salariat est un bouleversement majeur qui répond à d'autres bouleversements majeurs. Les jeunes sont enclin·es à penser que la transformation du système peut le sauver, quand les plus âgé·es y voient le signe de son déclin irrémédiable. Dans tous les cas, ces transformations signalent que rien ne perdure jamais à l'identique. Les présence-absences, les arrangements vis-à-vis des normes sociales, le caractère paradoxal et dynamique des trajectoires paysagères sont ainsi réconciliés. L'histoire de l'agrosociosystème confirmerait certainement qu'il a rencontré d'autres facteurs de désorganisation-réorganisation

3.3. Le paysage du temps de pose long

Partons à nouveau de l'objet étudié, le paysage, pour conclure ce travail. Dans le contexte socio-culturel étudié, le paysage renvoie à l'ensemble des relations sociales, culturelles, discursives, géographiques (relation de déplacement, d'habiter, de migration) et temporelles (relation de fréquentation, de fréquence, de rythmes) qui lient un individu à un ensemble d'espaces composant ses cadres de vie. Ses relations sont nommées (elles deviennent donc des récits, des discours, des histoires), incarnées (dans des pratiques, des comportements, c'est-à-dire des relations de corps) et parfois aussi, invisibles, tues, inconscientes. Dans ce dernier cas, elles constituent peut-être un angle mort du paysage, à moins que des méthodes d'enquête appropriées ne tentent d'y accéder. Le paysage est surtout vécu, raconté, incarné, fantasmé, *etc.* Il est parcouru, certes, mais autant physiquement que mentalement. Il renvoie aux *dires* autant qu'aux *faires*. Le paysage renvoie à toutes les manières contradictoires et simultanées qu'ont les individus de se comprendre et de se projeter dans le monde. Le paysage ne se fige ni dans l'espace ni dans le temps, ni même au sein de l'individu, mais recompose perpétuellement le rapport du dernier aux premiers. Il comprend des manifestations matérielles mais ne se confond pas totalement avec elles, de même qu'il comprend des représentations sans se confondre avec elles.

3.3.1. Le flou artistique et la mécanique du temps de pose long

Le paysage est difficile à saisir : il est flou. Parce qu'il est flou, il est difficile à représenter graphiquement. En affirmant cela, on admet la possibilité d'une théorie paysagère non naturaliste et non picturale. Le paysage peut ne pas rester du côté de la peinture : on peut utiliser ce concept et sa richesse sémantique pour lui donner d'autres contours. Si on devait absolument trouver une manière de représenter ce paysage-là, celui qui dit quelque chose des Diola, on choisirait plutôt la photographie (fig.106).

On pourrait choisir de poser un appareil photo sur un trépied, en orientant l'objectif vers la lisière entre la brousse et les rizières. A droite, l'étendue des champs, à gauche, le refuge touffu des arbres, et la silhouette de quelques maisons. Avant de déclencher l'appareil, on ferait les réglages nécessaires pour que l'objectif s'ouvre, mais ne se referme pas avant plusieurs jours, mois, années. On pratiquerait le temps de pose long. Supposons qu'une telle photographie soit réalisée, qu'y verrait-on ?

D'abord sûrement, on ne verrait pas grand-chose : un flou artistique. Il y a eu tout à la fois trop et trop peu de lumière entrée dans l'objectif, des mouvements simultanés se sont imprimés, les gens n'ont pas pris gare de se figer, ni les animaux, ni les arbres secoués par le vent. Il y a eu plusieurs saisons depuis le déclenchement, et la photographie est marqué du jaune sec d'avril, du vert sombre de novembre. Les herbes ont poussé à leur rythme, le riz aussi. Les taches blanches signalent un nouveau chemin pris par le sel, depuis le bolong vers les rizières. En certains endroits de la photographie, il n'y a rien ni personne, seulement la ligne de l'horizon. Personne n'est venu là. Ailleurs, la photographie figure des visages flous, des corps qui bougent, au travail. Cette photographie montre autant les présences que les absences : contrairement à la vidéo, qui pourrait aussi être utilisée, elle montre les présences et les absences comme des phénomènes *simultanés*, et non comme des successions. La photographie ne montre pas l'invisible, mais elle le suggère : les associations de jeunes gens signalent que les migrant·es ne sont pas tous et toutes revenu·es, mais que leur absence est compensée par les remises. Elle ne peut rien montrer des discussions, des chants, mais on les devine peut-être sur les lèvres et dans les sourires. On devine aussi sur les visages la pénibilité du travail. Elle ne montre rien non plus de celles et ceux qui ne sont pas venu·es jusque-là, qui sont resté·es à l'abri de la brousse. Cette photographie ne livre pas sa propre explication, il faut tenter de l'interpréter, en appréciant ses couleurs multiples, ses angles, ses silhouettes. La surimposition des situations, les creux, les vides. En embrassant le flou artistique, la mécanique du temps de pose long pourrait être une solution de représentation du paysage relationnel. Mais il reste deux problèmes.

D’abord, posé sur son trépied, à distance des gens et des choses pour pouvoir les capter, l’appareil ne peut bien sûr rien enregistrer de ce qu’il se passe dans les autres lieux qui composent ce paysage. Son caractère poly-situé est gommé : il faut accepter de n’en voir qu’une partie, et de ne pas l’y réduire. Ensuite, posé sur son trépied, à distance des gens et des choses, l’appareil prend une photographie qui n’est le résultat du point de vue de personne. Elle n’est que le résultat de la réflexion de la photographe, de la chercheuse. Elle observe bien, elle consigne, procède par accumulation, écoute, comprend, analyse. Elle n’entre pas pour autant dans la relation. Tout au plus, elle est restée tout ce temps derrière l’objectif et, selon l’heure de la journée et la saison, son ombre est projetée au sol, et elle apparait au premier plan discrètement. Il semble que ce soit une bonne image de la présence de la chercheuse sur son terrain, une ombre (il faut être discrète, à l’écoute, s’intégrer), mais une ombre au premier plan, toujours actrice principale de sa recherche, qui déforme son objet en l’étudiant : l’ombre jetée, formant une silhouette sur la photographie.

Pour représenter graphiquement le paysage relationnel, il faudrait être tout à la fois derrière et devant l’objectif, sans pour autant ne faire qu’une apparition. Il faudrait pouvoir prendre part aux multiples scènes qui se jouent sous la focale du temps de pose long. Est-ce possible ? Souhaitable ? Peut-être fait-on toujours la photographie des paysages des autres. En ethnographie, il faut composer avec l’idée qu’en étudiant des phénomènes, on omet autant de choses qu’on en déforme. Ainsi, on peut parer aux déformations et aux omissions en demandant aux protagonistes de la photographie de la commenter. Le flou artistique prend alors sens, mais la photographie et son commentaire restent le résultat de trois conversations : celle de la chercheuse et de son objet, celle de l’appareil et des phénomènes, et celles de la chercheuse et des protagonistes.

Figure 106. « Ganges à Varanasi, Inde (11.19-11.24, 2005) », série Time works, Michael Wesely.

Dans la série *Le Temps travaille* (2005), le photographe Michael Wesely propose d'investiguer à la fois le rapport au paysage, au temps et au travail, à travers l'utilisation de temps de pose long. Ainsi, la photographie (fig.107) se compose d'un arrière-plan net, constituant la trame d'une multiplicité de scènes qui se sont jouées devant l'objectif. Les silhouettes floues capturées par l'appareil se superposent plus ou moins bien, selon le rôle qu'elles sont venues jouer dans l'espace : à droite, des corps semblent se rhabiller après être descendus du bateau. Le tas de chiffon signalent que les habits sont peut-être restés à quai toute la journée. D'autres silhouettes semblent debout, droites, la main posé sur le front pour se protéger des rayons du soleil : elles sont venues attendre quelque chose. Si personne n'est resté sans bouger, le flou suggère l'effervescence sur ce petit quai, les mouvements, les trajets, les déplacements. Dans la scène de marché de rue (*infra*), on retrouve la même structure : un arrière-plan net suggérant l'identité d'un lieu : le marché, avec ses trottoirs, ses échoppes mobiles et des boutiques permanentes. Au premier plan, une certaine agitation est perceptible dans le flou : les trainées de lumières indiquent peut-être le passage d'un véhicule type moto, à côté des piétons dont on devine les vêtements colorés et les gestes. Les autres formes, moins aisées à interpréter, suggèrent peut-être des cargaisons de produits de la vente ambulante. Ou peut-être est-ce seulement le titre de la

photographie qui invite à cette interprétation. L'appareil a parfaitement capté le mouvement circulatoire essentiel au « *street market* ».

Les arrière-plans nets qui composent le cadre dans lequel les mouvements et les vies s'inscrivent sont ce que l'école naturaliste et artistique nommerait paysage. Ici, et à la suite des réflexions menées, on désignerait par ce mot les flous de premier plan, composés de l'ensemble des gestes, des trajectoires, des mouvements, et suggérant aussi le passage du temps, essentiel à la notion de paysage.

Figure 107. « Street Market in Varasani, Inde, (11.03-11.08, 2005) », série Time works, Michael Wesely

C'est l'artiste lui-même qui invite à cette redéfinition, notamment par le titre de la série « *Time works* », (« Le temps travaille »), qui met l'accent sur les temporalités de l'inscription dans le lieu davantage que sur l'espace matériel. Ni paysage-empreinte, ni paysage-matrice (pour reprendre les termes de Berque, 1984), mais bien *paysage-mouvement*, *paysage-travail*, *paysage-temps*.

Lorsque l'artiste s'inscrit dans la tradition paysagère picturale occidentale, ses propositions changent radicalement (fig.108). Peut-être d'ailleurs se joue-t-il de cette tradition ? Le regard est abusé : dans la série *Landscapes*, les photographies subvertissent la notion d'horizon. Il est réduit à des lignes colorées suggérant vaguement une hiérarchie des plans. Ininterrompu, il n'y a rien

d'autre à voir que la répétition de l'horizon : ni obstacle au regard, ni mouvement, ni passage du temps. L'horizon est exactement à égale distance du ciel et de la terre, ce n'est donc qu'une perspective géométrique. Rien ne se joue dans ce paysage-là. Le temps de pose est impossible à définir car il n'y a pas de mouvement pour attester le passage du temps. La photographie a pu prendre deux secondes comme deux jours. Il est impossible d'en saisir la profondeur, car rien ne l'habite. Aucune vie, aucun geste n'interrompt le paysage, source d'une extrême froideur.

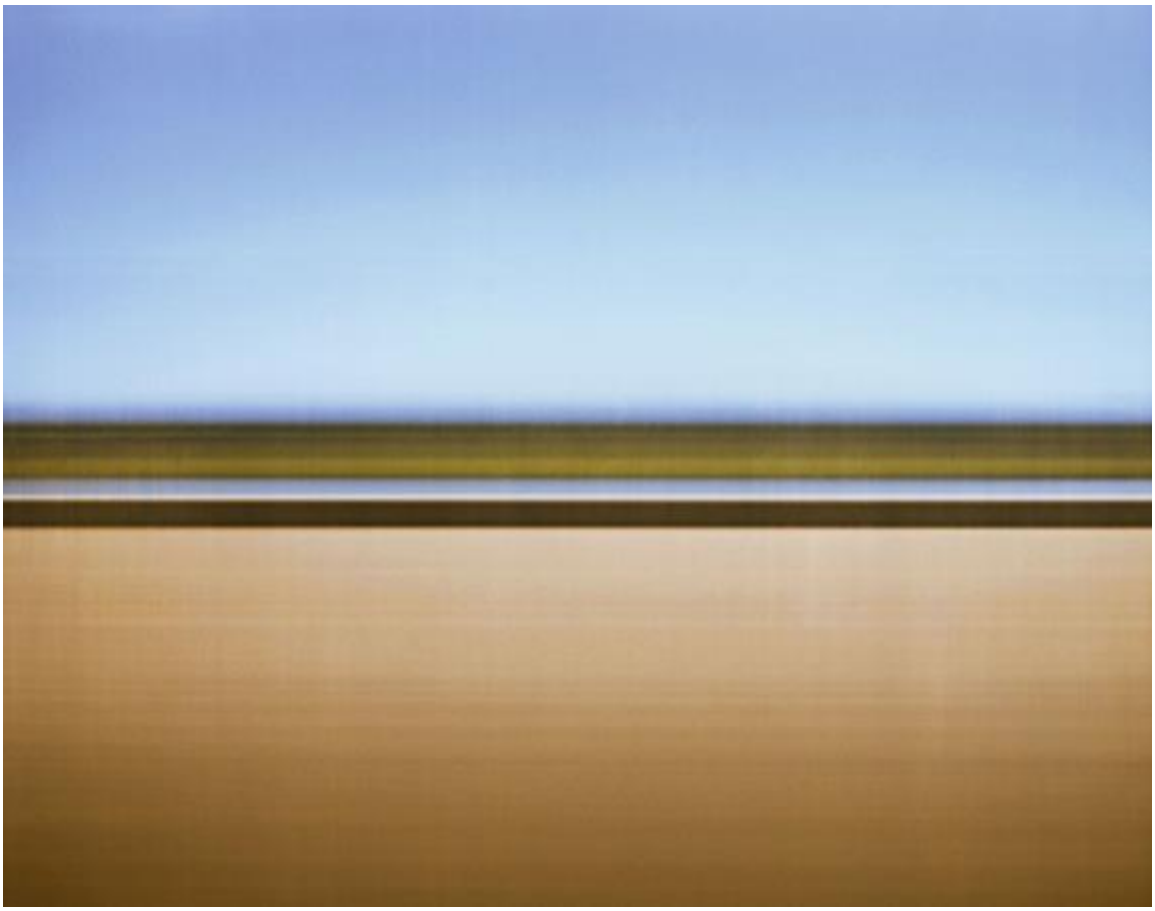


Figure 108. « Völkerschlachtdenkmal, Leipzig », série Landscapes, Michael Wesely, non datée.

3.3.2. Une brève géographie des lignes

La photographie peut quelque chose dans la représentation du paysage relationnel, mais elle ne peut pas en épuiser le sens ni les manifestations, de la même manière que l'enquête ethnographique ne le peut pas. N'étant pas à l'aise avec la photographie, comme technique et comme posture, qui consiste à rester derrière l'objectif tout en projetant son ombre dans le cadre, je n'ai d'ailleurs pris que très peu de photographies durant mes visites à Edioungou et Djivente.

En faisant le choix de la participation à la vie des villages, j'ai tenté de diminuer cette distance, comme dans tout travail ethnographique, moins par volonté de m'intégrer, d'agir *comme* les personnes avec qui je travaillais, mais parce qu'en participant, je pouvais mieux *voir, entendre* et *sentir*. Pour le dire trivialement, je ne voulais pas m'intégrer aux Diola mais écouter ce qu'ils avaient à dire, et voir ce qu'ils avaient à montrer. Je suis restée loin de ce qu'on ne voulait ni me dire ni me montrer. Il me semblait de toutes façons ridicule de prétendre expérimenter moi-même ce paysage relationnel à l'identique. En tissant des liens, en revanche, on peut essayer de participer à ce tissu paysager, à la toile des représentations et des significations. On accède à une petite partie de celle-ci : le reste est fait d'hypothèses et d'imagination. Le paysage est un réseau de liens, qui n'est pas pré-tracé. Tim Ingold, que j'ai déjà cité, s'emploie, dans l'un de ses ouvrage, à faire une *Brève histoire des lignes* (2013). En anthropologue, il s'interroge :

> *« Qu'y a-t-il de commun entre marcher, tisser, observer, chanter, raconter une histoire, dessiner et écrire ? La réponse est que toutes ces actions suivent différents types de lignes. », p7*

D'après Ingold, les lignes sont des traces, des chemins, des fils tendus, des ponts jetés, des notes de musiques, des glyphes, *etc.* En s'inscrivant sur des surfaces, les lignes naissent en même temps qu'elles se transforment. Ainsi, il n'y a pas de lieux sans le chemin qui mène à lui. L'expérience de la surface est fondamentalement celle du déplacement, vers, autour, depuis le lieu. Dans ce travail, les lignes sont les gestes, les déplacements, les migrations, les discours, le travail. Reprenant à mon compte cette idée, j'ai tenté de faire la géographie des lignes qui composent les paysages et les apparentent à des :

> *« composite[s] tissé[s] avec les innombrables fils que produisent les êtres de toutes sortes, humains et non-humains, se déployant ainsi à travers cet entrelacs de relations dans lesquels ils sont pris (…) »*

Chaque type de ligne renvoie à une manière, plus ou moins institutionnalisée, collective ou individuelle, de composer le monde, ou plutôt de composer *avec le monde*. Dans ce travail, j'ai voulu montrer qu'en faisant cette géographie des lignes, de leur entremêlement, de leur éventuelle discontinuité, de leurs nœuds, on pouvait aborder les paysages comme des relations complexes, multidimensionnelles et poly-situées. Ainsi, les paysages ne peuvent être ni des espaces regardés, ni des points de vue sur les lieux, ni des surfaces. Ils sont dans les fils qui nouent entre eux ces espaces, ces points de vue, ces lieux. Les lignes sont autant des trajets, que des relations, de projections : elles sont réelles ou fictives, en acte ou en puissance. Dessiner un paysage, ou le photographier, reviendrait donc d'abord à tracer des lignes, et non à établir des surfaces (fig.109). Ces lignes-là ne sont pas celles du peintre, mais celles de tout individu se projetant dans le lieu. Bien entendu, ces lignes peuvent être continues ou discontinues – une ligne discontinue est une

sorte d'anti-ligne, et si elle échoue à rallier deux objets, elle constitue tout de même une forme de relation entre eux. Etudier le paysage consisterait alors à faire la géographie de ces lignes, de ces trajets, mouvements, projections, acte de gestes et de paroles. Ces lignes ont aussi une histoire, c'est-à-dire une dimension temporelle, elles n'ont pas toutes le même but, ni la même importance. Elles s'emmêlent, s'annulent, interfèrent. Elles composent avec la discontinuité, comme lorsque l'araignée répare la toile. Le paysage est l'ensemble de ces lignes – ou plutôt, il est le « chemin » (Ingold, 2013), plus que le(s) lieu(x). Ainsi, il n'apparait sur la figure ci-dessous que par accumulation de traits.

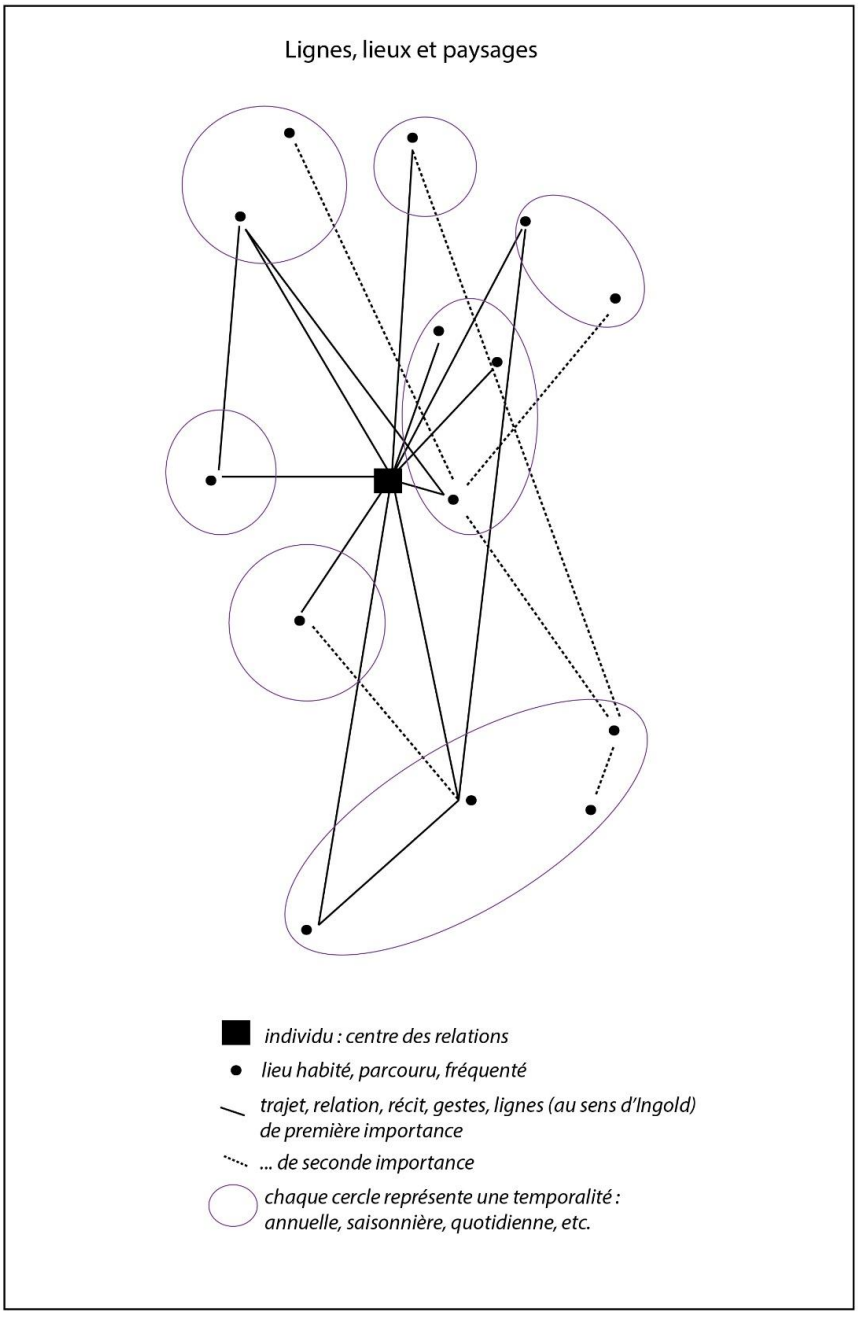


Figure 109. Lignes, lieux et paysages.

Le paysage individuel est l'ensemble des lignes tissées, volontairement ou non, par un individu, pour faire avec l'espace, pour composer avec le monde. Les paysages collectifs se composent de l'ensemble des tissages individuels du groupe. La représentation graphique s'en trouve grandement complexifiée, mais l'image demeure : un entrelacs de lignes dynamiques, sans cesse interrompues, à nouveau tracées, convergentes et divergentes. Bien sûr, le résultat est flou.

Discussion : *samboune* et *etaamay*, paysages du feu et de la terre

A la faveur d'une approche relationnelle du paysage, j'ai montré que ce terme avait un sens dans le contexte agro-social diola actuel. J'ai proposé une réponse à la question : *« Tu entends quoi au juste, par paysage ?* », qui m'a été posée. J'ai entrepris une démarche de traduction non littérale, c'est-à-dire qui ne cherche pas à remplacer un mot par un autre *verbum pro verbo,* mais qui enquête sur la possibilité d'une traduction indirecte, par transposition, par modulation, par équivalence de sens. Il s'agit de retourner fictivement la question aux Diola rencontré·es : « *Quels mots emploieriez-vous pour dire l'ensemble des relations qui vous tissent dans le monde ?* ». Je n'ai pas posé cette question ainsi, et cependant, deux termes ont jailli souvent dans les conversations, imageant les enjeux à l'œuvre dans les trajectoires paysagères diola. Il s'agit de *samboune,* le feu et *etaamay*, la terre. Parler ici des paysages de la terre et du feu n'est pas une façon de naturaliser ou d'essentialiser des dynamiques profondément socio-économiques. C'est l'occasion de parler par métaphore, un art que les Diola maitrisent parfaitement.

Samboune c'est tout à la fois le feu qui ravage, l'incendie, l'événement destructeur et brutal, et le feu du foyer, sur lequel on cuisine, qu'on attise pour qu'il ne s'éteigne pas, qu'on alimente. C'est la condition de préparation des repas, du riz. Le feu semble être une métaphore partagée par l'ethnographe et les enquêté·es : je suis venue enquêter sur les dégradations environnementales et les Diola m'ont expliqué ce qu'il en était. Pourtant, mon rapport au feu n'a rien à voir avec le leur. Ce travail s'est d'emblée intégré au cadre épistémologique et théorique des crises environnementales et paysagères. Ce paradigme n'est pas celui des populations locales, qui, si elles identifient le feu et ses causes, n'en disent pas la même chose.

Etaamay c'est la terre, celle que les hommes possèdent, qu'ils labourent avant que les femmes ne l'ensemencent. C'est la condition des récoltes, de l'alimentation. C'est aussi tout un système d'interdépendances socio-économiques et socio-culturelles que j'ai dépeint. Sans *etaamay,* pas de vie collective diola. Et pourtant, les dégradations qu'elle connait incitent un grand nombre de

personnes à songer à une manière d'être Diola sans elle. La terre diola organise autant la vie au village que les parcours migratoires, ce qui signifie qu'elle n'est pas un simple terroir, port d'ancrage de la vie paysanne. *Etaamay*, comme *samboune*, est à la fois un symbole de la continuité agro-sociale et culturelle et le creuset de bifurcations sociales sans cesse renouvelées. Ces deux concepts illustrent très bien le rapport au changement des groupes diola étudiés : le changement est une propriété du groupe davantage qu'un ensemble de forçages exogènes, soutenu par la construction récente de l'identité et de la tradition, par la valorisation paradoxale de la migration et les allers-retours discursifs constants entre le village (l'échelle locale) et le monde (l'échelle globale).

1. *Samboune* : éléments pour une ethnographie des changements

Un jour qu'elle cuisine pour nous deux, Thérèse M., 36 ans, remarque :

> *« Moi par exemple j'ai très peur de l'orage… La … Comment dit-on ? La foudre ! C'est le feu du ciel,* samboune*, c'est pas normal. Mais je suis cuisinière, et je passe ma journée à faire du feu pour le poisson qui doit cuire ! [Elle rit] J'aime les petits feux, les feux à ma taille, ceux qui tiennent chaud mais ne brûlent pas ta maison. »*

Je réponds que je trouve cela bien normal après tout : le feu nourrit, conforte, fait sécher les habits que l'hivernage persiste à tremper. Je sais que certain·es habitant·es ici ont perdu leur maison dans les orages de 2020. Thérèse conclue :

> *« Ou bien c'est Dieu qui ne sait pas ce qu'il veut, qui nous donne des feux méchants et des feux doux, ou bien c'est nous qui ne savons pas quoi en penser ! »*

Retenons seulement ici que ce feu, qui nourrit et détruit peut-être toutes les civilisations depuis le mythe de Prométhée, conserve ces deux sens antithétiques, déjà évoqués par Gaston Bachelard (1938). Ainsi que l'explique Joëlle Zask :

> *« Le feu volé par Prométhée acquiert des qualités contraires à celle du feu naturel qui conserve le monde et l'anime. Ce feu qui donne la vie, anime notre cœur ainsi que l'univers, se transforme en instrument de destruction et de mort (…). » (2019, p.21)*

Il ne s'agit pas de prétendre à des analyses philosophiques ou linguistiques poussées, seulement d'utiliser cette image, qui l'a déjà été par d'autres chercheur·es dans le contexte diola (Davidson, 2008), pour mieux comprendre comment s'articulent le point de vue externe sur les changements paysagers (celui de la chercheuse) et le point de vue autochtone.

Longtemps, la désertification et les feux de forêts (« *wildfires* ») ont constitué le cheval de bataille des écologues et des tropicalistes, soucieux de conserver les ressources naturelles identifiées en Afrique de l'Ouest. Le feu est un emblème et une cause du changement : les cultures sur brulis et les défrichements, de manière générale, sont très tôt critiqués car perçus comme des formes de destructions volontaires et irrationnelles des ressources pédologiques et forestières. Ces critiques s'adressent d'abord aux pays des Suds, et plus particulièrement aux pratiques paysannes indigènes : le « *mythe de la dégradation forestière* » (Fairhead et Leach, 1995, 1996), c'est-à-dire du passage de la forêt primaire à la savane, serait le résultat de l'inconséquence historique des populations locales, spécifiquement en Afrique de l'Ouest. Les travaux post-coloniaux affirment au contraire que ces pratiques mobilisent des savoirs locaux en matière de gestion des ressources, qui favorisent leur utilisation et leur conservation. A la faveur de nouvelles recherches biogéographiques, la notion de « pyrodiversité » (Bowman *et al*., 2016) émerge pour pointer la biodiversité spécifique aux écosystèmes régulièrement touchés par des feux de forêts. Le feu devient un « régime », c'est-à-dire à la fois un mode de gestion et une occasion de bifurcation radicale des écosystèmes (Pyne, 2001 ou encore Miyanishi, 2001).

Dans les approches émanant de la *political ecology* comme de la *landscape ecology*, l'ambivalence des valeurs associées au feu est claire : il est alternativement perçu, en fonction des épistémologies, comme l'élément perturbateur ou l'élément de résolution d'une situation écosystémique. J'utilise à dessein le vocabulaire de la littérature : les valeurs du feu sont des récits et des discours (des « *narratives* », disent Fairhead et Leach, 1996) qui organisent des rapports de pouvoir. Interroger le feu, c'est-à-dire, métaphoriquement, les changements, les bouleversements, les trajectoires, de façon critique, revient à s'affranchir des habituels jugements de valeurs. Le feu n'est ni positif ni négatif en soi ; il a seulement le mérite de créer des occasions de rediscuter des représentations paysagères. En d'autres termes, il faut s'interroger sur la place à accorder à cette notion dans le travail de recherche, indépendamment de ce qu'en disent les enquêté·es, car eux et moi ne parlons pas depuis lemême endroit. Critiquer cette épistémologie du feu revient à se donner la possibilité de penser les changements paysagers depuis le point de vue local, c'est donc un impératif scientifique et politique. Alors que le feu est une image (ou un événement) facteur de crise dans le paradigme occidental, il peut avoir d'autres acceptions dans les représentations diola.

1.1.« Les ciels sèchent et la terre brûle »

C'est un jeune garçon qui me le dit un jour, pointant l'ocre de la terre ponctué des taches blanches de sel. Il dit aussi : « *la terre brûle et les gens pleurent* ». C'est la brûlure du sel qui est en cause, et non celle d'un incendie, cette fois. Le résultat est le même : la terre est inculte. Ces dégradations sont bien connues et documentées depuis les années 1970 et elles ont alimenté une vision singulière de la crise environnementale que traverserait la région, tant sur le plan paysager qu'agricole et alimentaire, dont le premier avatar climatique est la période de sécheresse mesurée dans les années 1960-1980. En termes épistémologiques, la pensée de la crise est alimentée par une vision développementiste du monde, qui prend l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord comme référence socio-économique. Cette pensée de la crise a d'ailleurs largement nourri deux visions économistes du continent africain : l'afro-pessimisme et l'afro-optimisme, selon le scénario de décrochage ou de rattrapage que l'on croyait possible[89]. En matière politique, comme économique et paysagère, sortir de cette pensée de la crise pour réinterroger les trajectoires des sociosystèmes est un impératif.

1.1.1. Sortir de la pensée de la crise environnementale et paysagère pour complexifier la pensée du changement

Les changements, ou les trajectoires paysagères, ont été étudiées sous le prisme de la crise depuis les années 1970, dans un contexte scientifique et politique singulier de prise de conscience des limites planétaires[90]. Or, les temporalités de la crise doivent, en général, être courtes, car celle-ci renvoie à un bref moment de perturbation, souvent initié par une catastrophe, qui en constitue l'événement premier. C'est un point de bascule entre deux systèmes qualifiés de plus stables. Si les sécheresses répétées des années 1960-1980 pouvaient laisser penser qu'on était face à une crise décennale en Afrique subsaharienne, que dire, aujourd'hui, d'écosystèmes et de sociosystèmes qui seraient en crise depuis plus de 50 ans ? L'épistémologie de la crise semble

[89] L'ouvrage de R. Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, ed. Seuil, 1962, est le premier à théoriser l'afro-pessimisme, sensible dès le titre, qui ouvre la voie à d'autres réflexions développementistes comme la « *malédiction des ressources naturelles* » (voir par ex. *Resource-based industrialization: sowing the oil in eight developing countries*, R. Auty, ed. Clarendon, 1990), qui participent du « *trope environnemental* » (Evans, 2017) décrit plus loin.

[90] Dans le rapport Meadows (« *The limits to growth* », 1972) les limites de la croissance sont interrogées au regard des limites planétaires, c'est-à-dire du caractère fini des ressources naturelles, climatiques et biologiques.

devoir être dépassée. Il s'agit donc de sortir de la rhétorique de la crise paysagère ou environnementale, pour complexifier la pensée du changement. L'introduction de l'ouvrage de Jean-François Richard (1990) – géographe et chercheur à l'ORSTOM dans les années 1980-1990 – suggère combien la pensée de la crise sert aussi celle de la dégradation des paysages et de la vulnérabilité socio-environnementale des sociétés :

> *« Avant d'examiner des paysages en particulier, essayons de dresser un premier bilan. Et d'abord, il faut faire le point sur la longue période de sécheresse que vient de connaître l'Afrique de l'Ouest. Sécheresse exceptionnelle, tant par sa durée que par sa sévérité (...) : n'est-ce pas cette sécheresse qui a révélé au monde que les sociétés rurales africaines étaient encore et toujours directement soumises à de fragiles équilibres naturels ? Les conséquences de cette sécheresse ont été catastrophiques, car elles se sont combinées, en certains endroits, à des activités humaines en pleine extension. L'exemple du Sénégal (...) est malheureusement Ià pour le montrer : les signes d'une dégradation accélérée des milieux naturels se sont multipliés, et ne se comptent plus, que ce soit de la vallée du fleuve Sénégal d la région de Dakar ou de la Casamance... »*

Martin Evans (2017) rappelle combien les dernières études (datant des années 1970-1990) portant sur la Basse-Casamance s'appuie sur un « trope environnemental » lequel expliquerait l'immense majorité des bouleversements sociétaux. Julien Andrieu (2008) dressait peu ou prou le même bilan, et proposait une nouvelle lecture des paysages, axée sur la notion de changement, plus simple et plus neutre que celle de dégradations, laissant aussi place à la comparaison des systèmes paysagers présents et futurs en termes de services écosystémiques. La crise environnementale et l'arsenal conceptuel qu'elle a engendré (*infra*) est une création datée dans l'histoire politique de l'Europe occidentale et de l'Amérique du Nord : elle renvoie à des jalons historiques précis, largement partagés. L'environnement a une histoire courte et récente. Or, rien n'indique, dans cette étude, que les événements fondateurs de la crise environnementale en tant que paradigme occidental soient partagés par les Diola de Basse-Casamance. Les temporalités et l'histoire des changements, dans les représentations locales, ne font pas référence à cette chronologie-là, dont il faut interroger la pertinence.

Un rapport différencié aux temporalités. C'est d'autant plus nécessaire que, dans le cadre de ce travail, j'ai été confrontée à des difficultés quand il s'est agi de définir l'ancrage temporel des bouleversements. Les enquêté·es n'ont pas facilement daté les changements perçus qu'ils et elles évoquaient. La datation absolue a constitué un exercice quasi-impossible. La datation relative a permis d'éclairer une chronologie qui reste malgré tout relativement floue. Le

rapport au temps, individuel ou collectif, ne s'exprime pas de la même manière dans les différents groupes socio-culturels. Les différences de rapports au temps doivent être étudiés pour comprendre avec quels outils les différents groupes racontent et transmettent leur histoire (Rezsohazy, 1971). Les normes sociales du temps, de la durée et de la chronologie ne sont pas des données nécessairement partagées par les enquêté·es et la chercheuse. Ainsi, dans les enquêtes, les personnes ont pu évaluer la chronologie des événements comme elles le souhaitaient : la plupart d'entre elles choisissant seulement de rapporter ce qui est « avant » et « maintenant ». D'autres ont fait référence aux « parents », ce qui peut renvoyer à la fois aux géniteurs et aux ancêtres. Enfin, quelques personnes ont daté les événements évoqués grâce à d'autres événements marquants (une naissance, un décès, un mariage), souvent assis par des actes administratifs. Le « temps vécu » par les individus est le résultat d'une appropriation individuelle du temps social normatif du groupe (Vasquez, 1982). En général, les enquêté·es se sont plié·es avec moi à l'exercice de la datation absolue, non sans quelques difficultés et incompréhensions quant à ma démarche. Si c'était important pour moi, afin d'alimenter mon propre rapport à l'histoire récente, ça ne l'était visiblement pas pour elles et eux. D'une certaine manière, la perception d'un changement peut se faire indépendamment de celle de son ancrage temporel précis (Bourdon, 1907). Certains travaux ont insisté sur la spécificité de la perception du temps dans les sociétés paysannes (Rezsohazy, 1971, entre autres), caractérisé par des temps cycliques, marqué par le retour régulier de certains événements collectifs (la saison culturale, le calendrier agraire, *etc.*). Ce travail n'avait pas pour objectif de s'intéresser précisément à cette question. Notons seulement avec prudence que le regard scientifique posé sur les sociosystèmes ruraux et paysans, au Nord comme au Sud, a quelques fois pris les atours du folklore (Coquard, 2022). Dans tous les cas, les travaux datant des années 1970 gagneraient à être renouvelés. La « *fin des paysans* » (Mendras, 1967) n'étant peut-être pas advenue, ou du moins pas partout, les recompositions des sociétés rurales constituent un nouveau champ d'étude anthropologique et géographique dans les Suds, et les rapports au temps doivent y être interrogés au regard de la mondialisation. Les paysan·nes diola n'ignorent rien, en effet, de la *« norme temporelle des sociétés industrielles* » (Rezsohazy, 1971) et l'intègrent parfaitement à leurs modes de vie, notamment pour celles et ceux qui travaillent en ville et/ou à des emplois non-agricoles. Il importe seulement ici de préciser que le temps est une norme sociale qui n'existe pas indépendamment de son vécu et de son institutionnalisation. De la même façon que le paysage est inconsciemment l'héritier du *paissagio* italien et de la tradition picturale pour un·e occidental·e, le temps est une perception formatée par un rapport spécifique à l'histoire et à des instruments de mesure. De ce fait, cette étude sur les changements paysagers doit se rappeler que le temps de la chercheuse n'est pas celui des enquêté·es. Cette affirmation est apparue comme centrale d'emblée, tant il était difficile d'arbitrer entre les discours illustrant les changements et ceux insistant sur les continuités. De ce fait, toute étude portant sur les temporalités individuelles et collectives diola pourra

permettre d'affiner la compréhension des paysages. Cette étude devra être critique et s'affranchir tout à la fois du poids de la tradition (en tant que cadre épistémologique présidant à l'étude des sociétés dites des Suds) et des représentations associées aux sociosystèmes ruraux et agricoles. Ni le folklore animiste ni le folklore paysan ne peut correctement asseoir les perceptions et représentations temporelles des Diola. Complexifier la pensée du changement (ici, paysager), commence donc par admettre que le temps est un perçu/vécu que ne partagent pas nécessairement l'ethnographe et les personnes avec lesquelles elle travaille. Les temporalités de crise telles qu'elles ont été mises en lumière par la science occidentale ne peuvent rendre compte des temporalités réelles des changements vécus par les sociétés en question que de façon partielle et partiale. Elles peuvent participer à inventer des motifs de changements qui ne sont pas perçus ni vécus comme tels localement, tout en omettant ceux qui comptent. Cette réflexion doit aussi éclairer à nouveau le prisme qui a initié ce travail : les changements paysagers tels que je les ai analysés en premier lieu, par le biais de l'imagerie satellitale, ont nécessairement orienté la lecture paysagère, même si j'ai tenté d'y ajouter d'autres éléments d'explications issus de l'ethnographie. Ce prisme a guidé l'étude tout en la restreignant. L'approche spatiale en a fait de même : une étude historique ou anthropologique pourra sûrement amender et corriger ma proposition. La notion de temporalité reste néanmoins centrale dans l'analyse paysagère :

> *« Le passé dévoilé dans le paysage atteste que la surface et le volume de l'espace terrestre s'ouvre sur une autre dimension, qui est temporelle. » (Dardel, 2023, p.180 [1952]).*

Autrement dit, la géographie des paysages nécessite impérativement une démarche de compréhension des temporalités paysagères, non pas comprise comme une histoire paysagère – qui se résumerait à une succession d'états, passés, présents et futurs observables – mais comme une démarche de « temporalisation » (Dardel, 1952) conduite à l'échelle des individus et des groupes :

> *« Toute spatialisation géographique, parce qu'elle est concrète et qu'elle actualise l'homme lui-même, en son existence, parce qu'en elle, l'homme se dépasse et s'échappe, comporte une temporalisation, un historial, un événement. » Dardel, 2023, p.180-181 [1952]).*

Ainsi, la question du rapport au temps et aux changements gagne à être abordée via les représentations locales. Or, en matière paysagère, certains paradigmes temporels, et notamment celui de la crise, ne sont peut-être pas exactement transposables à des contextes non-occidentaux.

La crise environnementale et paysagère, un paradigme de la science occidentale. L'intérêt principal de ce travail aura été de confronter deux paradigmes paysagers. Le point de vue externe et zénithal, alimenté par l'analyse de l'imagerie, s'est heurté au point de vue autochtone. Impatiente d'interroger les changements et les dégradations paysagères, j'ai été surprise de constater que les personnes enquêtées voulaient d'abord évoquer les formes de la continuité paysagère. Ensuite, qu'elles avaient d'autres manières que les miennes d'expliquer ce qui, inévitablement, relevait de bouleversements socio-économiques et paysagers fondamentaux. Il ne s'agit pas de dire que je voyais le feu quand les autochtones l'ignoraient, mais bien que nous ne voyions pas le feu (la crise) au même endroit, et que nous n'expliquions pas sa présence avec les mêmes raisonnements. La crise est d'abord un concept économique et politique, qui prend des dimensions environnementales dans les années 1970 et des dimensions paysagères dans les années 1990. Elle est définie comme un « *moment de rupture des trajectoires des sociétés, et des paradigmes qui les fondent* » (Hugon, 2010). Chaque crise initie une évolution ou une révolution qui est de l'ordre du changement de paradigme, c'est-à-dire, du changement des valeurs et institutions dominantes (Kuhn, 1983). Ainsi, la crise économique de 2008-2009 est-elle par exemple le moment-clé de la remise en question du consensus de Washington (Hugon, 2010). En matière environnementale, la crise qui semble être repérée à compter des années 1970 est peut-être davantage conceptuelle (Couston, 2005). Si des événements marquants ont pu jouer un rôle dans l'analyse des dégradations environnementales à l'œuvre dans les années 1970-1980, la situation n'est que l'aboutissement normal de la pensée moderne, mécaniste et naturaliste (Latour, 1991), qui a alors plus d'un siècle. C'est l'avènement de la notion *d'environnement* qui a fabriqué la *crise* (Latour *et al*., 1991) :

> *« [l'environnement] désigne tout ce qui a cessé de nous environner pour se mettre à nous envahir et à nous concemer. La couche d'ozone (…) est devenue maintenant une partie de notre environnement parce que nous ne pouvons plus maintenant presser sur un aérosol sans être inquiet de l'influence ainsi exercée. » (Latour et al., 1991, p.29)*

Il ne s'agit pas de nier les dégradations protéiformes des écosystèmes, mais de reconnaitre le rôle qu'ont joué de nouveaux paradigmes scientifiques et politiques dans l'avènement d'une « crise ». L'environnement apparait comme catégorie d'intervention publique avant tout, sous l'égide des Nations Unies (Maljean-Dubois, 1999), en réponse à l'identification d'une crise globale de la relation des sociétés à ce qui les environne. En diola, il n'y a pas plus de mot pour dire *environnement* que pour dire *paysage* : de ce fait, les personnes enquêtées peuvent-elles en référer à une quelconque forme de crise au sens entendu par le monde politique et scientifique occidental ? De toute évidence elles ne l'ont pas fait. L'éventuelle crise environnementale et paysagère que je pensais rencontrer sur le terrain n'était pas un motif de réflexion partagée par

les personnes rencontrées. Les apports de l'ethnographie ont montré combien la notion de *trajectoire* était plus riche que celle de *crise* : la multiplicité des discours et des représentations portant sur le passé, le présent et le futur des interactions entre les espaces et les sociétés, leur évolution et leur réinterprétation constante, montrent combien la réalité est plus complexe. En tout état de cause, le terme *tradition*, par exemple, est bien plus central que celui de crise ou de changement : non pas parce que les Diola seraient des populations « traditionnelles », mais parce que cette notion permet à la fois d'alimenter les discours sur les institutions, l'identité locale et les arrangements individuels et collectifs vis-à-vis de la norme sociale. Les Diola utilisent principalement le terme *tradition* (en français) pour faire référence à ce qui devrait être plutôt qu'à ce qui était. *Tradition* n'est pas synonyme de passé. En découlent des paradoxes discursifs que j'ai déjà pointés : par exemple, les personnes âgées sont enclines à valoriser le passé comme moment de référence idéal, en omettant de mentionner tout ce qui n'alimentait pas ou plus, leur vision de cet idéal. Qu'on se souvienne des personnes déplorant les migrations des jeunes personnes en oubliant de dire qu'elles aussi avaient migré pour rentrer tardivement au village. De la même façon, les discours sur les pluies idéales du passé sont à remettre en perspective vis-à-vis des niveaux réels enregistrés : depuis dix ans, la pluviométrie annuelle moyenne est supérieure à celle des décennies 1960-1970 (Dièye *et al.*, 2013). De nombreuses personnes témoignent d'un passé pluvieux alors même qu'elles étaient justement enfants lors des épisodes secs des années des années 1970-1980. Ce passé virtuel, servant constamment de référence au nom de la tradition, s'apparente à un passé de vérité générale, ce qui n'est sans doute pas étonnant dans un groupe relativement conservateur. En termes discursifs, les Diola entretiennent donc un rapport au monde organisé par la notion de tradition davantage que par celle de crise ou de changement. Pourtant, comme l'indique le titre de cette partie, les Diola enquêté·es ont souvent mentionné des dégradations à l'œuvre : « *les ciels sèchent et la terre brûle* », explique un jeune homme. Sortir de l'épistémologie de la crise ne signifie pas admettre qu'il n'y a pas de pensée du changement, mais bien déplacer le regard, pour comprendre les modalités de celui-ci. Le changement perçu et vécu par les Diola n'est pas du même ordre que celui que je crois voir : j'ai montré combien les paysages individuels et collectifs articulaient continuités et ruptures dans une vision complexe et dynamique de l'agrosociosystème. Les Diola « paysagent » par le feu : la référence constante à une tradition relevant d'un état de fait idéal et non réel admet la possibilité d'une société perpétuellement bouleversée, perpétuellement recomposée, perpétuellement prise par le feu.

Le feu est une invite. Plutôt que de considérer le feu comme un *fait* paysager et socio-économique, j'ai préféré le considérer comme une *invite*[91]. En effet, évoquer les changements paysagers, causés par une éventuelle crise subactuelle, a été un prétexte pour échanger et aborder les trajectoires paysagères. L'approche par la dégradation des structures agraires m'a permis, très simplement, d'être guidée dans les rizières à la recherche de traces qui constituaient des points d'entrée dans les représentations. Quand j'ai demandé à voir jusqu'où les eaux salées avaient pénétré les rizières, j'ai pu discuter de l'abandon des digues, de la pénibilité des travaux agricoles. Quand j'ai demandé à essayer de repiquer, pour mieux expérimenter cette pénibilité, j'ai discuté avec des jeunes filles de leurs ambitions et de leurs envies de quitter le village pour s'établir à Dakar. Il faut bien commencer quelque part : en cela, les dégradations localisées dans les rizières, en tant qu'effets locaux de phénomènes d'échelle globale, ont constitué ma porte d'entrée dans les questions paysagères. Elle aurait pu être autre, mais il y a fort à parier que les conclusions auraient été différentes. Je pensais qu'en demandant à voir les traces de la crise, on me parlerait de celle-ci : j'ai dû constater qu'on m'a d'abord et avant tout parlé de ce que le feu n'avait pas réussi à abimer, de ce qui *persistait*. Le feu a été une invite diamétralement opposée à celle que je croyais saisir. Les continuités spatiales sont peut-être, pour les Diola, une meilleure porte d'entrée dans le paysage, mais pour moi qui avais passé des mois sur l'analyse des images satellites, les continuités étaient bien plus difficiles à saisir, et bien moins centrales, que les changements. Erreur d'appréciation qui n'a été rétablie qu'après une approche davantage ethnographique.

1.1.2. Le paysage, un outil colonial ?

Le concept de paysage, issu de la tradition picturale ouest-européenne, a été transposé dans de nombreux contextes dans lesquels il n'est pas ainsi pensé. Gérard Chouquer (2001) rappelle combien cette transposition est souhaitable et rigoureuse, car d'autres concepts ont vécu la même chose :

> *« (…) je me demande si le premier critère "paysager" d'Augustin Berque, à savoir qu'il faut un mot pour désigner la chose, est vraiment pertinent. En voici un exemple : je suis spécialiste des pratiques romaines d'arpentage ; j'ai pu mesurer l'excellence de l'administration cadastrale des Romains,*

[91] Gibson (1977) utilise ce terme en anglais, de même qu' « *affordance* ». Il me semble qu' « *invite* » peut-être repris en français, car il renvoie à la fois à une proposition, une invitation, une possibilité, perçue ou non, une occasion de prise dans l'espace.

> *puisqu'ils disposent 1/ des registres ou livres fonciers, 2/ des plans cadastraux (les* formae*), 3/ de registres, tables ou plans de révision pour tenir compte de certaines formes de mutation ou d'évolution de la fiscalité. On le sait, ce sont les trois conditions qui définissent un « cadastre », au sens technique le plus exigeant du mot. À notre grand étonnement, le mot cadastre n'existe pas en latin. La chose existe, pas le mot. Les Romains n'ont disposé que de termes techniques pour désigner telle ou telle composante du cadastre :* lex agraria *(loi agraire) ;* tabula *(liste, registre) et* tabularium *(archives) ;* forma, typos, scarifus, mappa, cancellatio *(termes évoquant tous une même chose : le plan) ; liber (livre ou registre) ;* commentarii *(commentaires) ;* libelli *(titres, attestations). » (p. 9)*

Le paysage colonial est du côté du feu. Que cette transposition soit possible et souhaitable ne signifie pas pour autant qu'elle ne doive pas être interrogée : à quel prix peut-on affirmer que le paysage est un terme pertinent dans le contexte diola ? Fairhead et Leach (1995, 1996) l'ont rappelé dans le contexte ouest-africain : les études paysagères ont servi l'idéologie coloniale, insistant sur les dégradations causées par la mauvaise gestion des espaces et des ressources. Après les indépendances, ces discours, au sens foucaldien[92], ont continué à faire admettre l'idée de la mise sous tutelle nécessaire de certaines populations, pour le bien des environnements. La patrimonialisation d'espaces autrefois perçus comme hautement naturels, notamment en Afrique sahélienne (Ballouche, 2005) a été la conséquence directe de cette pensée. Sans surprise, le paysage, en tant qu'outil colonial, est du côté du feu : il fait le décompte des dégradations pour mieux verrouiller les protocoles de protection, au détriment des Etats et des populations autochtones. « *L'imposition de concepts occidentalo-centrés* » (Héritier *et al.*, 2010) comme celui d'environnement ou de front écologique est l'un des symboles des processus de domination post-coloniaux à l'œuvre dans la patrimonialisation de la nature des Suds. En Afrique australe, Sylvain Guyot (2006, entre autres) a montré combien la territorialisation de la nature sanctuarisée rejouait à la fois des rapports de domination et d'exclusion politiques, sociaux et raciaux. Guillaume Blanc a forgé le même type d'analyse et propose, dans son dernier ouvrage, d'en finir avec le « *mythe de l'Eden africain* », qui a permis « *la naturalisation à marche forcée de toute une partie du continent* » africain (Blanc, 2020, p. 15) Le paysage fait-il partie de ces concepts occidentalo-centrés, nécessairement néfastes pour les espaces et les sociétés auxquels

[92] Foucault définit le discours comme une « instance » contrôlée, normative, qui organise les rapports sociaux. Les discours jouent un rôle important dans la création de la norme sociale et dans la reproduction des rapports de pouvoir, c'est-à-dire qu'ils sont partiellement idéologiques (Ramognino, 2014).

ils sont imposés ? Les effets éventuels ne sont pas uniquement de l'ordre du débat d'idées, comme le rappellent Frédéric Alexandre et Catherine Mering (2018) :

> *« (…) les perceptions et les représentations renvoyées par la communauté scientifique et politique internationale pèsent d'un grand poids dans l'organisation des espaces ruraux d'Afrique de l'Ouest. Elles apparaissent en effet construites autour de ce que cette communauté a défini comme ″la désertification et la dégradation des terres″ depuis la conférence de Nairobi de 1977 et la signature, en 1994 à Paris de la Convention des Nations unies sur la lutte contre la désertification. » (p. 1)*

Il conviendrait alors de dépouiller le paysage de son sens colonial ou de refuser d'employer le terme. Ou bien, comme le suggèrent Fairhead et Leach (1996), de lire le paysage dans le bon sens :

> *« En tant que paysage, la mosaïque de savane et de forêts de Kissidougou [Guinée] a été lue à l'envers : inverser la lecture suggère automatiquement un renversement des logiques de domination. » (p.15, trad. C. Ollier)*

Insistant sur cette idée de mauvaise lecture, de mécompréhension radicale, les auteur·es signalent combien l'interprétation paysagère sert l'idéologie coloniale, même inconsciemment. Or, dans le cas diola (*infra*), les paysages ne sont pas les seuls éléments ayant fait l'objet d'une lecture profondément ancrée dans le contexte historiographique colonial et post-colonial. Il s'agirait alors d'éviter que le paysage comme concept serve à alimenter une construction plus large, fondé sur une lecture « ethnique » (Foucher, 2005) des problématiques socio-économiques et politiques.

Taire l'idée ? Revenons aux cadastres romains de Gérard Chouquer : aurait-il pu en taire l'idée ? Aurait-il dû proposer un autre terme, au titre que celui de *cadastre* avait déjà un sens napoléonien, par exemple, qu'il était difficile d'oublier ? En tant que chercheuse française, produit d'une institution qui a participé à la domination intellectuelle des espaces et des sociétés sur lesquels j'enquête, je ne peux pas ignorer cette question, car les termes que j'emploie peuvent continuer à reproduire ce rapport de domination, ou tenter de s'en défaire. Chouquer (2001) propose ainsi :

> *« (…) l'objection d'Augustin Berque rappelée ci-dessus (banaliser le mot est une forme d'impérialisme qui impose notre vision à des cultures qui mettent autre chose dans leur rapport à l'environnement que notre culture paysagère) n'est valable que si l'on pose le postulat de l'invariabilité historique des mots, donc du sens, et l'idée de la primauté du sens esthétique de paysage sur le sens populaire. Il faudrait que notre société soit à tout moment historienne de*

> *l'art et qu'elle se souvienne, pour le respecter, que le paysage a d'abord désigné un tableau avant de désigner la chose représentée dans le tableau. Or notre société vagabonde et change le sens des mots, voire en supporte plusieurs en même temps, ce qui ne facilite pas l'accord. » (p.10)*

Pour le dire autrement, l'objection qui consiste à accuser d'impérialisme la transposition d'un concept dans un contexte qui n'en a pas de traduction exact est un leurre : d'abord c'est oublier que peu de mots sont exactement traduisibles d'une langue à l'autre, et ensuite, c'est omettre que les mots voyagent, entre les espaces, dans les siècles, mais aussi entre les individus et les disciplines. Est-il souhaitable que chaque mot soit toujours employé selon son sens initial ? Que pourrait-on réellement dire ? Il faudrait en tout cas retirer le paysage à la géographie et à l'anthropologie ainsi qu'aux politiques publiques, pour le rendre à l'histoire de l'art. A l'inverse, il me semble que cette remarque invite à valoriser la variabilité historique et géographique des mots, ou le caractère fondamentalement « nomade » des concepts (Stengers, 1987). C'est peut-être aussi là que réside une étude paysagère décoloniale. On peut alors envisager de dépasser les problèmes de traduction par l'enquête ethnographique : collecter la parole paysanne n'est pas toujours une entreprise lexicographique, mais peut aussi constituer une tentative de complexifier les représentations et les concepts exogènes (ceux de la science occidentale). Pourtant, les logiques mêmes de l'enquête restent à interroger et à dépasser car :

> *« Restituer ce que disent les populations rurales sahéliennes et soudaniennes pose des problèmes méthodologiques sur la façon dont sont administrées les enquêtes, sur les questions qui sont posées, sur la position de ceux qui les posent, puis sur le traitement des données (…) Ceci pose la question de la légitimité des chercheurs à exprimer cette parole, et par-delà, à savoir qui écrit l'histoire et la géographie de ces régions et pour qui. » (Alexandre et Mering, 2019, p.98)*

Il me semble que seule la confrontation de ce travail avec d'autres travaux portant sur des thématiques proches et ayant mis en œuvre d'autres méthodes, comme l'enquête en langue diola, pourra enrichir la réflexion et pointer ses manquements et ses erreurs. A l'inverse, des travaux déjà parus, menés notamment par des chercheurs originaires de Basse-Casamance ont servi de fondement à cette thèse et l'ont heureusement orientée, comme ceux de Tidiane Sané, enseignant-chercheur à l'université Assane Seck de Ziguinchor, ou ceux d'Ibrahima Diédhiou, doctorant dans la même université. Ces échanges sont la condition de la variation historique et géographique, mais aussi épistémologique des mots, que G. Chouquer semble appeler de ces vœux. Il s'agit aussi de faire dialoguer des résultats d'enquête produit dans des contextes radicalement différents, ou, pour le dire autrement, de concilier l'ethnographie du proche et celle du lointain. Le terme

paysage n'a pas plus d'équivalent linguistique et sociétal en Diola *qu'environnement*, et pourtant, les études fondées sur le paradigme de la crise environnementale et des changements environnementaux, comme la présente, n'ont pas manqué. Il me semble en revanche que la confrontation des paradigmes locaux et exogènes doit être au centre de ces recherches. En d'autres termes, plutôt que d'abandonner des termes au nom de leur épaisseur politique ou historique située, il faut faire l'effort critique nécessaire à leur éventuelle traduction, c'est-à-dire, partir en quête, si c'est possible, des acceptions locales des concepts employés. Par ce travail qui s'est involontairement emparé de ces questions en cours d'élaboration, j'ai voulu montrer le gain théorique et épistémologique qu'il y a à interroger les marges des concepts.

L'histoire coloniale, l'histoire politique et le temps long. L'explosion de la production scientifique, notamment en français, portant sur les Diola de Basse-Casamance est très bien datée et s'articule autour de plusieurs moments-clés. L'indépendance du Sénégal constitue un premier moment, notamment pour les géographes ruralistes (dont Paul Pélissier) et les anthropologues (Louis-Vincent Thomas, Olga Linares). Le déclenchement de la rébellion casamançaise, dans les années 1980 constitue un second moment, qui dure jusqu'au début des années 2000. Il explore les transformations socio-économiques de la société diola sous le coup du conflit et de la mondialisation (Jean-Claude Marut, Vincent Foucher, Odile Journet-Diallo, Lamine Diédhiou, Marie-Christine Cormier-Salem, Séverine Awenengo Dalberto). La bibliographie très riche qui existe sur les Diola de Basse-Casamance est ainsi très récente : sa production n'intervient qu'à la fin de la période coloniale et elle s'intéresse rapidement aux événements contemporains. L'absence de sources écrites concernant les périodes passées, autres que les récits d'exploration coloniaux a sûrement pesé : la région est moins investie par les historien·nes que par les anthropologues. La méthode ethnographique doit pouvoir compenser la modestie des archives, ou en tout cas, leur faible variété. L'historiographie Diola est indissociable de l'histoire coloniale et post-coloniale : c'est ce contexte politique et épistémologique qui a façonné le regard porté sur cet espace. En retour, le regard porté par la science occidentale (et francophone) a joué un rôle certain sur les populations et les processus socio-économiques. Comme l'explique Séverine Awenengo Dalberto, l'« identisation » diola aboutit au moment de la guerre d'indépendance casamançaise et constitue l'apogée de la construction identitaire diola, qui dure tout le XX^{e} siècle, en réaction à l'administration coloniale française puis au jeune Etat sénégalais. En même temps que la science occidentale et francophone multiplie les travaux sur les Diola de Basse-Casamance, « *l'invention de la tradition* » (Awenengo Dalberto, 2005) diola arrive à son apogée. Cette invention est autant le fait d'une dynamique endogène, portée par les populations diolas de Basse-Casamance et les nombreux·ses émigré·es (Foucher, 2005) que le résultat d'un regard extérieur porté sur ces espaces qui tend à tout vouloir lire au prisme de la tradition (Amselle, 2008). La tradition semble parfois supplanter l'histoire, et permet d'expliquer

tous les phénomènes perçus comme persistants, sans l'appui d'une analyse historique. Pour Jean-Loup Amselle (2008) :

> *« L'idée de tradition opposée à celle de modernité est (…) au cœur de la théorie de la globalisation, qui décrit l'état actuel du monde comme étant affecté par l'homogénéisation, par la diminution de la diversité culturelle et ce qui en découle, à savoir les phénomènes de créolisation et d'hybridité (…). » (p.187)*

L'invention de la tradition ne pouvait intervenir qu'en réaction à la globalisation et à la « standardisation » (Awenengo Dalberto, 2005) des identités. Amselle défend que la tradition n'est pas découverte, mais *inventée* par la science occidentale, qui exprime par ce terme l'écart à la norme de la modernité. La tradition et l'identité diola sont les conséquences endogènes et exogènes de l'histoire coloniale et de l'historiographie post-coloniale. D'ailleurs, comme le remarquent Fairhead et Leach (1996), ces processus croisés ont laissé des traces, et notamment dans l'utilisation, en Français, de certains termes par les populations locales. Ainsi, et j'ai pu en faire l'expérience, les Diola utilisent les termes de « fétiches », « féticheurs », ou encore reproduisent parfois des discours exogènes sur la désertification, désormais enseignés à l'école. Le vocabulaire colonial, mais aussi ces discours paysagers spécifiques infusent toujours dans les représentations locales.

Il faut donc replacer le paysage, en tant que concept, au sein de ce moment historiographique et épistémologique particulier, et interroger les conséquences des études paysagères sur les sociétés et les espaces, comme cela a été fait pour la « tradition ». La définition relationnelle du paysage, ainsi que son caractère radicalement poly-situé et arbitrant entre des temporalités et des déplacements dynamiques doivent permettre de s'affranchir de l'idée que les sociétés diola de Basse-Casamance seraient, comme cela a été dit, « fermées », « cloisonnées » (Pélissier, 1966), au profit d'une lecture fondée sur la grande mobilité géographique, sociale, culturelle, linguistique de ces groupes. L'accent doit être placé non plus sur les héritages et les transmissions, mais sur les discontinuités et les ruptures, sur les instabilités dynamiques, pour reprendre des termes que j'ai utilisés dans l'analyse. Pour le dire autrement (Amselle, 2008, p.192) :

> *« Il faut se débarrasser du paradigme vertical historiciste qui insiste sur le poids de la tradition, sur sa force, sa résilience, sa capacité à enjamber les années voire les siècles. A l'inverse, il faut privilégier un paradigme de type synchronique ou horizontal à l'intérieur duquel sont mis en avant les influences ou les emprunts latéraux. »*

C'est le paradigme qu'a voulu suivre la définition du paysage que j'ai proposée ici, sensible aux arrangements vis-à-vis de la norme sociale, aux déplacements, aux temporalités individuelles. La définition relationnelle du paysage permet d'aborder le rapport individuel et collectif à l'histoire récente et au passé idéal, sans considérer que la tradition soit autre chose qu'une création située. Le temps long, lui aussi, peut ainsi être pris en compte, non pas au sens des archéologues, mais au sens des philosophes : que disent les individus du temps et des temporalités ? Comment ces éléments façonnent-ils leur rapport à l'espace social et culturel ?

1.2.Feet in the fire

Si la tradition est un référentiel profondément liée à la science occidentale et à un moment épistémologique particulier, que dire de son appropriation par les populations locales ? Que disent-elles lorsqu'elles évoquent des pratiques traditionnelles ? En Diola, *tradition* pourrait être traduit par *bukanineuy*, qui fait moins référence à un concept qu'à un « répertoire » (Amselle, 2008) de gestes (de manières de faire) partagé par tous et toutes. Une enquêtée traduit ce terme de façon plus exacte : « *c'est toutes les choses qu'on doit faire ensemble* ». En ce sens, « tradition » renvoie aux règles, aux coutumes, aux conventions sociales. Elle est prescriptive et normative. J'ai dit à quel point le rapport à la tradition était malgré tout variable selon les individus, ce qui génère des définitions différentes, parfois difficiles à concilier. De façon générale, la tradition est souvent instrumentalisée : en invoquant la tradition comme un argument d'autorité, les personnes les plus âgées notamment, cherchent à arbitrer les pratiques collectives. Ce terme est utilisé, localement, moins pour faire référence au passé et à l'histoire qu'à un état idéal des choses (Hobsbawn, 1995), qui devrait être continué. Ce terme n'a de sens que parce que l'idéal est perçu comme bouleversé, en danger ou en tout cas non-atteint (Hobsbawn et Ranger, 1983). Or c'est peut-être l'état qui caractérise le mieux les groupes diola que j'ai rencontrés : une persistance du feu, des bouleversements, en même temps qu'une persistance des références à un ordre souhaitable, perçu comme traditionnel, dont les modalités varient selon les individus. Je reprends le titre de cette partie à l'excellente thèse de Joanna Davidson (2008) : *Feet in the Fire : Social Change and Continuity among the Diola of Guinea-Bissau.* A bien des égards, les Diola rencontré·es semblent marcher sur des braises, image qui convient bien à une société tout à la fois conservatrice, dynamique et constamment aux prises avec les conséquences de la migration. Tout se passe comme s'il y avait, à Edioungou et à Djivente, une persistance de l'incendie. Le feu n'est

plus un événement, mais une propriété sociétale. « *Rien ne meurt, c'est ça le secret de la mort* » écrit Karine Silla, autrice franco-casamançaise[93].

1.2.1 Une société conservatrice

Dans l'anecdote qui constitue l'ouverture de sa thèse, Joanna Davidson relate les paroles d'un enquêté, qui lui explique que les Diola marchent sur des braises : ils sentent la brûlure sous leur pied, mais ne parviennent pas à s'extraire du feu. Ils se regardent, se plaignent, mais aucun ne va chercher le seau d'eau qui pourrait tous et toutes les soulager. L'enquêté explique que les Diola préfèrent contempler la situation, s'agacer et éventuellement, pour les plus pro-actifs, prier pour qu'elle change. Cette image hante la recherche de Davidson, comme la métaphore d'une manière d'être collective.

Déplorer les changements plutôt que proposer des solutions ? Davidson illustre la propension des enquêté·es à déplorer les bouleversements à l'œuvre (missionarisme chrétien remplaçant les pratiques animistes, urbanisation des pratiques de travail, *etc.*). Les changements, les discontinuités sont des réalités discursives nettes – je l'ai aussi constaté – tout comme les continuités et les héritages. A l'inverse, comme le montre l'anecdote introductive, les Diola ne considèrent quasiment pas les possibilités de réponses collectives aux bouleversements identifiés. Pélissier y verrait sûrement la marque de l'individualisme et de l'horizontalité de ces sociétés, dans lesquelles les individus se laissent difficilement contraindre par l'autorité (1966). Peut-être. Gageons plutôt, avec Davidson, que les solutions et adaptations sont absentes des discours même si elles sont parfois adressées par des gestes et des pratiques familiales et villageoises. L'idée selon laquelle les Diola seraient peu enclin·es à mettre en œuvre des stratégies collectives permettant de résoudre une partie des problèmes liées à la dégradation des terres, par exemple, trouvent ses racines dans plusieurs éléments que j'ai observés, et que Davidson observait aussi dix ans plus tôt.

Les formes fixes de la riziculture. Davidson rappelle, comme Linares avant elle, combien la structuration même des rizières, en micro-parcelles délimitées par des digues argileuses, empêche toute forme de mécanisation et d'intensification agricole, y compris par des labours animaux. Mais les formes spatiales des terres ne sont pas à blâmer : elles sont la conséquence d'un système social de la propriété qui consistent à diviser constamment, à chaque héritage, la terre du père, et à la fragmenter toujours plus. La raison d'être du père est de procéder au partage, y compris entre des héritiers qui ne cultiveront pas. Qu'on songe à ce que me confiait une

[93] Son roman *Aline et les hommes de guerre*, 2020, éd. de l'Observatoire, a notamment inspiré la partie 1.3.

enquêtée : « *les hommes ils veulent toujours dire ″ma place, ma place″* ». La place sociale est donnée par la parcelle, par la rizière. Les rassembler, les agrandir, ne fait aucun sens. Plus important encore, un enquêté me confiait une anecdote sur sa formation à l'agronomie à Bignona : il riait qu'on lui demande d'utiliser des bœufs pour les labours, car c'est « interdit ». Personne ne l'interdit, ou plutôt l'interdit est collectif. Les ancêtres n'ayant jamais procédé ainsi, personne ne s'aventurera à essayer. C'est l'une des facettes de ce conservatisme agricole et foncier.

***La répugnance à demander de l'aide*.** La « fierté » des Diola a souvent été mentionnée (Pélissier, 1966 ; Linares, 1991 ; Journet-Diallo, 2007) comme l'un des traits de personnalité collectifs de ce groupe. Ainsi explique-t-on la répugnance à demander ou à accepter les formes diverses de l'aide au développement agricole. Cette explication ne me convainc pas tout à fait : il me semble qu'il faut aussi voir dans l'histoire récente les raisons de cette attitude. Les Diola se sont opposé·es, en majeure partie, aux tentatives de mise au pas de la Casamance par l'Etat sénégalais, et avant lui, par l'administration française. Résister aux modalités centrales de l'aménagement rural c'est aussi une manière de résister aux forces extérieures qui veulent continuellement que la Casamance rattrape son retard. Un enquêté me confiait : « *Le Diola n'aime s'humilier devant personne* » avant de rajouter : « *pendant la guerre, [le gouvernement] faisait venir l'armée pour nous chasser et maintenant il veut nous aider à manger ? Mais personne n'a oublié ce qu'il a fait ici !* » D'une certaine manière, le conservatisme appuie la construction identitaire, dont le but est de s'opposer à d'autres identités (wolof, national, musulmane, urbaine, *etc.*). Les effets de ce conservatisme identitaire sont aussi agricoles et paysagers.

« *Coping with confusion* ». Sarah Berry (1989) explique combien les sociosystèmes africains, perturbés par l'instabilité économique dans les années 1970-1980 ont pour certains proposé des formes de réponses inédites mais confuses, illustrant parfaitement les difficultés socio-économiques collectives et individuelles, mais aussi le dynamisme de groupes trop souvent perçus comme immobiles (ou « traditionnels »). L'expression a deux sens : elle signifie que les groupes doivent s'adapter à la confusion ambiante[94] (aux conséquences locales de la crise) mais aussi que cette adaptation est elle-même porteuse d'une forme de confusion, qui signalent la force désorganisatrice des bouleversements. L'instabilité et l'imprévisibilité à l'œuvre actuellement dans l'organisation sociale empêchent la formulation de réponses collectives et individuelles durables. Le déficit de confiance des plus âgées envers les jeunes et envers la pluie résume cette confusion ambiante, comme la propension des enquêté·es à répondre à mes questions par la rhétorique : *« Que faire ?* ». La continuité à l'identique des pratiques est impossible, mais les stratégies d'adaptation visent à transformer le système le moins possible ou toujours à la marge.

[94] *To cope with* : faire avec, s'adapter à.

Certain·es expliquent même qu'il vaut mieux que le système meurt inchangé, plutôt qu'il se transforme. C'est la troisième forme du conservatisme diola.

Le rôle des limites et de leurs transgressions. Contre ce portrait conservatiste du groupe, qui a tendance à déplorer les changements, voire à les ignorer pour concentrer les discours sur les formes et les modalités de la continuité, j'ai pourtant montré combien les Diola étaient conscient·es des transformations socio-environnementales à l'œuvre et combien les stratégies économiques individuelles et familiales avaient vocation à les dépasser. Davidson parvient au même constat, et assure que la transgression des limites est elle aussi largement permise par le groupe. Pour le dire autrement, le conservatisme apparent du groupe n'empêche pas que les limites puissent être transgressées, et que les comportements individuels s'arrangent avec les normes. Ainsi, les personnes les plus âgées sont tentées de pointer du doigt les pratiques migratoires prétendument inédites des jeunes personnes, en omettant de rappeler les leurs. Si les parcours migratoires ne sont plus aujourd'hui ce qu'ils étaient dans les années 1960, la répétition de cette stratégie économique révèle combien l'éloignement vis-à-vis des champs et du village reste la norme pour les 20-35 ans, et ce, depuis des décennies. La référence aux ancêtres sert alors d'argument d'autorité pour signaler les bons comportements, les bonnes manières de faire, la voie collective idéale. Notons que parmi les ancêtres collectifs, l'une d'entre elles, Aline Sittoé Diatta (*infra*), était aussi une jeune migrante urbaine dans les années 1940, et que son souvenir a paradoxalement servi à renforcer l'identité agricole et rurale du groupe (Foucher, 2005). L'ambiguïté des aîné·es quant aux pratiques migratoires des jeunes, dont ils sont les premiers bénéficiaires, en argent et en nature (le riz produit), indique combien le conservatisme diola compose avec des arrangements et des stratégies qui sont tout autant des facteurs de désorganisation que de ré-organisation. Il ne s'agit pas d'opposer les personnes qui seraient responsables des changements et celles qui les déploreraient, mais bien de montrer que tous et toutes gagnent à conserver autant qu'à transgresser les normes. Ce qui se joue en-deçà, c'est la redistribution de l'autorité et des jeux de pouvoirs entre individus d'une même famille. En différenciant *boundaries* et *barriers* (les limites et les barrières, pourrait-on traduire), Joanna Davidson (2008) admet la possibilité d'un ordre culturel poreux, perméable, dynamique. Les *boundaries* doivent être conçues, dans le contexte diola, comme des interfaces entre un sous-système de normes et un autre, et cette rencontre particulièrement fertile engendre des reformulations constantes du sociosystème. Les frontières culturelles se comportent comme les frontières géographiques : elles sont des lieux à part entière où se posent avec davantage d'acuité la question des normes sociales et de l'identité. La transgression des limites fait intégralement partie de l'expression de l'identité. Foucher dit peu ou prou la même chose, en suggérant d'observer ce qui se passe « *à la périphérie* » (2005) du groupe pour mieux en comprendre les constructions identitaires.

L'imbrication du travail domestique et du travail agricole : inégalités genrées et rôle des femmes. En matière strictement agricole, j'ai déjà montré le rôle tenu par les femmes dans la préservation des moyens de production et des pratiques (Ollier *et al.*, 2023). J'ai identifié ce travail à un travail de *care* (Laugier, 2015 ; Guétat-Bernard, 2015) car il répond, par le soin, aux injonctions économiques et alimentaires soulevés par les changements environnementaux globaux et aux injonctions des marchés économiques dans un système mondialisé et libéralisé. Les femmes diola continuent de soigner les rizières et leurs familles, mais aussi l'ensemble du groupe et de ses pratiques rituelles, en mettant tout en œuvre pour faire perdurer les pratiques agricoles. Claude Meillassoux (1975), mais également Christine Verschuur (2015) et Hélène Guétat-Bernard (2015) ont montré combien ce nouveau rôle social est induit par le système capitaliste, qui participe à faire porter le coût de la main-d'œuvre agricole, habituellement partagé, aux femmes, en traçant une ligne de démarcation entre travail productif et reproductif. Il convient alors d'interroger « *le lien organique entre économie domestique et capitaliste, qui est au cœur de la prospérité du capitalisme* » (Verschuur, 2015). En effet, les femmes rencontrées ont souvent exprimé combien elles se sentaient seules et vulnérables à cause de leur dépendance aux hommes en âge de travailler. La théorie de l'équilibre de l'économie paysanne productive (chapitre I.) est largement remise en question. Dépendance et vulnérabilité sont renforcées par les migrations de travail des hommes et le confinement des femmes, et surtout des femmes âgées, aux activités domestiques et vivrières, dont la riziculture fait partie. Si des études ont montré que l'intensification agricole allait de pair avec une baisse de la participation des femmes aux tâches agricoles (Burton et White, 1984), on constate que dans le cas diola, l'extensification agricole est corrélée à une plus grande pression productive reposant sur les femmes, dans le cadre de leur rôle productif assigné. L'adéquation constatée, dans les années 1960 (chapitre I, partie II), entre le modèle agricole et le modèle social chez les Diola, est remise en question : les transformations agroécologiques ont des répercussions sociales, et notamment sur la division genrée du travail. On ne peut que souscrire à l'idée selon laquelle cette division genrée du travail doit faire l'objet d'une « *cultural ecological theory* » (Burton et White, 1984). Sur le plan économique, cette situation renvoie au phénomène de « *féminisation de la pauvreté* » (Destremau et Lautier, 2015), mis en avant dans des contextes agro-sociaux similaires, notamment en lien avec la maternité célibataire et les ménages dirigés par les femmes. Ainsi, l'approche politique et critique des changements agro-socio-économiques à l'œuvre (dégradation des terres arables, migrations, travail urbain, participation à l'économie monétarisée, *etc.*) permet de mettre l'accent sur la fabrique des inégalités de genre dans la société diola et sur l'ensemble des mécanismes qui enjoint aux femmes plus qu'aux hommes de trouver des réponses à la précarisation des villages et des ménages. Le caractère conservateur de la société diola, autant que les bifurcations actuelles de celle-ci, sont responsables de la précarisation des villageoises et des rizicultrices.

Le travail du* care*, symbole de continuités et vecteurs de nouvelles pratiques. Les stratégies agroécologiques féminines puisent principalement dans le répertoire des pratiques anciennes consistant à sélectionner les variétés et les terroirs arables en fonction des caractéristiques perçues de la saison agricole (Magne, 1975 ; Linares, 1992 ; Delphine *et al*., 2015, Ollier *et al.,* 2023). Depuis quelques années, la percée de nouvelles pratiques agronomiques dans le département d'Oussouye (disponibilité et utilisation partielle d'engrais chimiques et de semences certifiées) signale l'accroissement de l'isolement et de la vulnérabilité de certains ménages, et notamment de ceux dont les hommes ne rentrent plus. Si Edioungou et Djivente sont deux villages dans lesquels les cultivateurs et cultivatrices rejettent massivement ces produits importés via les administrations territoriales, j'ai noté que parmi les personnes qui avaient fait l'expérience de ces produits, il y avait une majorité de ménages composés de femmes seules ou avec de très jeunes enfants et petits-enfants. Pour le dire autrement, les femmes vulnérables sont autant enclines à puiser dans les pratiques anciennes pour adapter la riziculture à ses bouleversements qu'à chercher en dehors des solutions efficaces. Cette intuition devrait être vérifiée par des enquêtes plus systématiques, mais il me semble qu'elle est intéressante, et qu'elle illustre cette tendance « *to cope with confusion* ». Une fois encore, les arrangements avec la norme (ici agricole) sont tolérés car ils sont vus comme des manières de faire perdurer le système. Il en va de même des pratiques d'achat de riz, déjà évoquées en 2008 par Joanna Davidson. Elles s'accompagnent, dans le contexte de l'économie mondialisée, d'un retournement des valeurs. Auparavant, cultiver rendait riche quand désormais, il faut être riche pour cultiver. Ce renversement n'a pas pour autant fondamentalement changé le rôle nourricier attribué aux femmes : à elles d'organiser l'économie domestique pour continuer à nourrir les familles, qu'importe, presque, l'origine du riz qu'elles cuisinent, et si elles gagnent elles-mêmes l'argent nécessaire à l'achat du riz. Les stratégies adaptatives dépassent l'horizon géographique des rizières : migrations, vente de produits agricoles, emplois domestiques urbains proches et lointains, sont autant de formes plus ou moins récentes prises par ces stratégies. Les confiner au strict domaine rizicole serait une erreur, même si nombre de femmes parmi les plus âgées continuent à y voir leur rôle principal et idéal.

1.2.2 Un système perpétuellement sur un fil ?

Si l'on déplace le regard, on peut également admettre que les groupes étudiés considèrent que l'agrosociosystème se trouve à une intersection ou bien sur un fil. Le système se trouverait au point exact de sa trajectoire où « *rien ne change* » en même temps que « *tout est différent* ». Cette compréhension simultanée des continuités et des ruptures peut étonner, et a posé quelques

difficultés de prime abord dans la pratique ethnographique. Les paradoxes et les contradictions qui semblent surgir sont, *in fine*, parfaitement cohérentes si tant est que l'on veuille complexifier la pensée du changement. Pour filer la métaphore du feu, on pourrait proposer cette image : les Diola se vivent comme étant perpétuellement dans l'attente de la bourrasque qui embrasera tout. Et pourtant, chaque fois qu'un vent fort souffle sur le village, tout se passe comme si ce n'était pas encore le coup de vent attendu. Les normes, les attentes sociales et les modèles de référence collectifs sont sans cesse reformulés ; les ruptures et les continuités sont réexaminées au profit de la survalorisation des secondes.

La reformulation constante des normes et des attentes sociales. Prenons deux exemples intrinsèquement liés, que sont la norme agricole et la norme scolaire. Si l'on en croit les travaux menés il y a plus de soixante ans chez les Diola de Basse-Casamance, le travail agricole ainsi que la scolarisation des jeunes sont deux phénomènes sociaux relativement anciens. Le premier l'est certainement plus encore : d'après les récits des explorateurs portugais, la riziculture dans la région aurait plusieurs siècles. La scolarisation pour sa part se massifie avec la colonisation, l'école étant l'une des administrations coloniales françaises, instaurée au XIX^{e}. Le travail agricole est perçu et raconté comme une norme « traditionnelle » par les concerné·es, quand la scolarisation appartient, dans les discours des enquêté·es, au registre des transformations récentes, déplorées et déplorables, c'est-à-dire au registre des écarts à la norme. Pourtant, dans les pratiques, ces deux phénomènes font l'objet de reformulations stratégiques constantes : non seulement on peut s'affranchir du travail agricole, mais on peut aussi dévaloriser la scolarisation, qui a pourtant été un fait diola persistant tout au long du XX^{e} siècle (Foucher, 2005), participant d'une émancipation économique par le fonctionnariat.

L'éthique laborieuse et agricole, une norme morale et productive constamment reformulée. Contre l'idée que le groupe valoriserait exclusivement le travail agricole, j'ai montré combien les interdépendances entre les rizières, les lieux de la migration et l'économie des remises étaient grandes et nécessaires à prendre en compte dans la compréhension globale des trajectoires actuelles de l'agrosociosystème. Ainsi, il est désormais tout autant nécessaire aux familles d'avoir accès à des laboureurs et à des repiqueuses (ainsi qu'à des récolteuses) que d'avoir accès à des remises, c'est-à-dire à des personnes qui ont troqué l'activité agricole pour un emploi, le plus souvent urbain. Les incompatibilités calendaires entre le travail urbain et le travail agricole, perturbé par la variabilité pluvio-climatique, participent à redistribuer les tâches entre les individus plutôt qu'à leur cumul. Ainsi, les normes sociales valorisent à la fois l'émigration et le fait de rester au village. En fonction des situations familiales, de l'âge et du genre des individus, mais aussi des statuts individuels, les personnes sont tour à tout poussées hors du village, constamment rappelées à lui, voire contraintes (avec plus ou moins de capacités coercitives) à y rester. Les jeunes personnes ont souvent mentionné ces injonctions contradictoires, visibles aussi

dans le rapport complexe que les ménages entretiennent au salariat agricole. N'ayant pas prévu que l'éthique laborieuse pourrait participer à valoriser le travail agricole rémunéré, les personnes les plus âgées semblent prisonnières de normes sociales et morales contradictoires : d'une part, elles ont tendance à valoriser tout type de participation aux travaux rizicoles et d'autres parts, elles déplorent que le travail ait un coût. Il me semble que cette dernière critique est moins d'ordre moral que d'ordre économique : une partie des remises leur échappe, et elles doivent consentir à les utiliser pour faire perdurer la production agricole *et* l'éthique laborieuse. Les facteurs d'oscillation entre des normes sociales contradictoires sont à la fois exogènes et endogènes : la perspective d'une mauvaise saison culturale, une crise politique ou sanitaire mondiale, la solitude, la maladie, l'état des stocks de riz dans les greniers, *etc.*, sont autant d'éléments conjoncturels qui réorganisent perpétuellement l'appropriation individuelle et familiale de normes collectives.

La scolarisation : fin d'une norme sociale ? J'ai été surprise de constater que, contrairement à ce que j'avais pu lire (Hamer, 1983 ; Foucher, 2005), la scolarisation et notamment l'accès aux études supérieures, n'était pas largement plébiscitée par les Diola de Djivente et d'Edioungou. Vincent Foucher (2005) rappelle combien les populations Diola de Basse-Casamance se sont majoritairement saisies de l'outil colonial que constituait l'école par volonté d'émancipation socio-économique. L'Etat est un « *chemin d'accès à la modernité* » :

> *« Dans les années 1940 et 1950, au moment où la Basse-Casamance entre pleinement dans l'empire français, et qu'une première génération de tirailleurs, de migrants et de petits fonctionnaires a ouvert la voie, les revenus du secteur formel aussi bien que le recrutement dans le service public s'accroissent rapidement, avec les nouveaux investissements français en AOF et la suppression progressive des inégalités salariales entre Français métropolitains et Africains dans la fonction publique. La croissance est encore plus rapide après l'indépendance, puisqu'entre 1960 et 1981, la fonction publique sénégalaise passe de 6 000 à 67 000 membres (…) la fonction publique va drainer les espoirs de toute la jeune génération. » (Foucher, 2005, p. 385-386).*

Les parcours de vie recueillis dans le cadre de ce travail illustrent bien cette dynamique, et notamment ceux des personnes les plus âgées, retraitées de la fonction publique (sage-femme, instituteurs, militaires, *etc.*). L'auteur rappelle que les emplois occupées par les personnes originaires de Basse-Casamance dans les années 1940-1970 restent néanmoins des emplois de catégories C et D, c'est-à-dire des emplois peu qualifiés, cohérents avec un faible niveau d'étude (primaire ou secondaire généralement, mais pas supérieur). Seule une petite partie de l'élite pouvait prétendre continuer son parcours à Dakar ou à Saint-Louis, dans les universités. Pourtant,

par effet d'entrainement, la massification de la scolarisation semble avoir logiquement créé de nouvelles ambitions chez les jeunes Diola, qui sont désormais de plus en plus nombreux·ses à accéder à des études supérieures. C'est là peut-être que la norme sociale ancienne est rediscutée : j'ai dit combien les études supérieures, coûteuses et peu rémunératrices, étaient perçues comme inutiles par les aîné·es :

> *« (…) les vieux ont d'abord vu ces évolutions d'un œil défavorable ; en collectant les biographies des scolarisés les plus anciens, on trouve facilement trace de la résistance (…). On trouve ensuite trace de la tension entre jeunes et vieux à propos de l'école (…). Mais l'accord s'est vite fait : les vieux n'étaient guère en position de lutter, et ont finalement mesuré les ressources que les migrants et les scolarisés pouvaient amener à leur famille : ″mon grenier, c'est l'argent que m'envoie mon fils se trouvant à Dakar″, confie le vieux chef de Baïla à Daniel Thiéba (1984 : 23), à l'encontre de l'attachement supposé – et souvent revendiqué – des Diola à l'agriculture et au rude travail des rizières. » (Foucher, 2005, p.389)*

Les études menées dans les années 1980 montraient déjà le rapport paradoxal que les plus âgé·es entretenaient avec la scolarisation et notamment la scolarisation longue des jeunes. Ces tensions semblent ne pas avoir changé : j'ai été témoin des mêmes discours. Alors même que la scolarisation a favorisé des parcours migratoires perçus comme réussis, et largement racontés encore aujourd'hui dans les villages, tout porte également à croire que la scolarisation des jeunes reste l'objet de discussions et de tensions intergénérationnelles. Là encore, l'exaltation d'un idéal agricole et rural heurte la réalité socio-économique des ménages et des villages. S'il y a « accord », comme l'explique Foucher, celui-ci est susceptible d'être constamment rediscuté. Evidemment, c'est aussi pour des raisons socio-économiques : aujourd'hui, et depuis deux décennies au moins, l'Etat sénégalais ne recrute plus (Foucher, 2002), et encore moins les plus diplômé·es[95]. Le chômage des jeunes est supérieur à 24%[96] et les études ne paient pas. Il nous faut néanmoins constater qu'à l'époque où elles pouvaient déboucher sur des carrières stables, elles n'étaient pas plus naturelles ni plus acceptées. Parmi les enquêté·es, les personnes de plus de soixante ans qui ont fait des études secondaires et supérieures se plaignent que leurs enfants et petits-enfants en fassent, comme leurs parents avaient déploré leur départ. La scolarisation semble tenir ce double statut : voie d'émancipation largement empruntée par les Diola, elle reste un écart

[95] D'après l'article de *Pulse*, en date du 23/02/2023, « Sénégal : quand le système d'enseignement crée plus de chômeurs », par Cheick Tidiane Ndiaye.

[96] D'après l'article de *RFI*, en date du 10/02/2023, « Sénégal : le regroupement des diplômés sans emploi manifeste » par Charlotte Idrac.

à la norme sociale du travail agricole déploré, quand bien même ses retombées économiques seraient également soulignées par les ménages. Tout se passe comme si les Diola marchaient sur les braises de l'école et de la riziculture, indécis·es. Ils s'y brûlent constamment, sans pouvoir se résoudre à les éteindre, discutant toujours des avantages et des inconvénients à alimenter le brasier, où à l'étouffer. La distinction que propose Eric Hobsbawn (1995) entre « tradition » et « coutumes » est profitable. D'un côté, la « tradition » renvoie à une invention politique nécessaire pour garantir l'invariabilité d'un système social. L'historien propose l'exemple du décorum qui entoure la monarchie britannique. De l'autre, les coutumes sont l'ensemble des pratiques sociales plus ou moins anciennes et plus ou moins bien formalisées, qui sont à la fois « moteur et volant » du groupe :

> *« [La coutume] n'exclut pas, jusqu'à un certain point, l'innovation et le changement, quoique de toute évidence l'exigence d'un changement qui soit en apparence compatible avec ce qui le précède, voire identique à lui, lui impose des limites substantielles. Elle donne donc à tout changement désiré (ou à toute résistance à l'innovation) la sanction d'un précédent, d'une continuité sociale et d'une loi naturelle telle qu'elle s'exprime dans l'histoire (…). La "coutume" ne peut se permettre d'être invariable, car même dans les sociétés « traditionnelles », la vie ne l'est pas (…). Le déclin de la "coutume" change inévitablement la "tradition" dans laquelle elle est habituellement imbriquée. » (Hobsbawn, 1995, p.173-174)*

Ainsi, la discussion, plus ou moins conflictuelle, qui est à l'œuvre entre les jeunes personnes et les aîné·es est celle de la tradition et des coutumes. Les jeunes personnes, mais aussi les femmes, et notamment les plus âgées, par contrainte, mobilisent les coutumes comme un registre de pratiques dynamiques et changeantes, appropriables selon les contextes, quand d'autres, et notamment les aînés rappellent constamment la tradition et son exigence d'invariabilité. Chaque individu peut être, tour à tour, porteur de l'un ou l'autre de ces registres, et le plus souvent il l'est des deux en même temps. C'est dans cette confrontation de la continuité (comme discours et principe social) et des variations individuelles et générationnelles des manières de faire que les paysages existent. Ils sont à la fois des relations transmises et réappropriées qui font exister les individus comme *des êtres* dans *un groupe*.

S'affranchir de la performativité du changement : une critique de la théorie de la résilience. Revenant sur l'image qui a structuré son travail, Davidson en propose une critique en conclusion de sa thèse, soucieuse de mettre l'accent sur ce que celle-ci omet de dire :

> *« Comme remarqué dans le prologue, l'anecdote d'Abayam, faisant référence au fait de "marcher sur les braises" est tout aussi intéressante pour ce qu'elle*

> *dit que pour ce qu'elle cache. Admettre la nécessité du changement – ici, sentir la chaleur du feu sous ses pieds – ne mène pas forcément à des efforts explicites et cohérents pour renverser la situation, ni au niveau individuel ni au niveau collectif. La métaphore est trompeuse car elle suggère qu'un problème évident génère des mécanismes de réponse rapides et intuitifs sans reconnaitre la part jouée par d'autres phénomènes complexes participant de la situation, qui, eux, ont tendance à renforcer l'immobilité plutôt qu'à promouvoir le changement. » (Davidson, 2008, p.431, trad. C. Ollier).*

Il s'agit de décorréler la perception du changement d'un éventuel corpus d'actions ou de discours visant à agir sur lui. D'une certaine manière, les changements, les bouleversements, le feu, donc, ne doivent pas être analysés à l'aune de leur caractère performatif : un stimuli n'induit pas nécessairement une réponse. Il me semble que cette croyance est largement issue des théories de la résilience, en écologie comme en géographie. Elle est aussi le résultat de la politisation de l'environnement que j'ai déjà rappelée.

La résilience, l'adaptation et l'éternel problème de l'état de référence. La résilience est d'abord un concept issu de la physique des matériaux, transposé dans la psychologie puis dans les sciences de l'écologie. Il est étroitement lié à la notion de crise : les écosystèmes vivant des perturbations plus ou moins cycliques se réorganisent au gré de celles-ci, en fonction de leur fréquence, intensité, modalités (Mathevet et Bousquet, 2014). Autrement dit, la résilience est la capacité d'adaptation post-crise d'un écosystème. Transformé par elle, il perdure en devenant autre, ou bien il disparait (Aschan-Leygonie, 2000). La résilience pose de nombreuses questions, et notamment celle de sa qualification et de sa mesure. A l'aune de quoi un système quelconque peut-il être dit résilient ? De quoi l'état de référence, pouvant servir d'étalonnage à la mesure, est-il constitué ? L'objectif de la résilience est-il de retrouver l'état pré-crise ? Ou tout autre état soutenable, mais en ce cas, au regard de quoi (Dauphiné et Provitolo., 2007) ? Tout comme le changement, la résilience est difficile à mesurer. Concept pluridisciplinaire (Djament-Tran *et al.*, 2011), la résilience a plusieurs définitions et les chercheur·es ne s'entendent pas sur sa forme : ce serait à la fois un processus et un état de fait, un objectif des politiques publiques et une caractéristique des sociétés, *etc.* Les études portant sur la Basse-Casamance étant en grande partie, aujourd'hui, partie prenante de l'épistémologie des changements environnementaux globaux, il n'est pas étonnant que les concepts d'adaptation, de résilience, et de crise s'immiscent dans les lectures (Sané *et al.*, 2012 ; Sané, 2017). Au regard de cette étude, ces termes méritent d'être questionnés : outre que la pensée de la crise environnementale doit être dépassée, les changements ne doivent peut-être pas être lus à l'aune des réponses que les sociétés y apporteraient, car il n'est pas évident qu'elles le fassent. En tout cas, c'est ce que Davidson suggère en conclusion de son étude et ce travail adhère à cette idée. Si j'ai montré combien les normes sociales pouvaient être

incarnées, au sens quasiment théâtral, un certain nombre d'éléments signalent aussi combien les enquêté·es pensent les changements en dehors d'eux (Chapitre II, partie II). Admettre les bouleversements ne signifie pas s'engager à les résoudre, ni au présent ni au futur. A l'inverse, les enquêté·es ont parfois admis l'inefficacité de leur volonté à faire perdurer le sociosystème. A cet égard, ce que j'ai appelé *stratégies agricoles adaptatives* des femmes renvoient à un répertoire de gestes anciens qui sert davantage à asseoir une continuité théorique et idéelle des pratiques agricoles qu'à soutenir des rythmes et des niveaux de production semblables aux décennies passées. L'objectif est surtout, pour les femmes, de reproduire les gestes nourriciers que leur rôle confère (ceux de la riziculture, de la cuisine). Pourtant, la principale source de l'alimentation est moins le riz qu'elles produisent que celui qu'elles achètent grâce aux remises reçues. Le prisme de la résilience ne peut rien dire d'exact sur cette situation. Faut-il considérer qu'elles s'adaptent ? résistent ? Ou au contraire que leurs efforts sont vains ? La résilience ou la résistance économique ne semblent pas être au cœur de ces stratégies d'adaptation : il convient pour elles, et surtout pour les ainées, de continuer à travailler, et d'être vues en train de le faire. Ainsi, Davidson écrit-elle, à propos de l'injonction au travail :

> *« Parce que les Diola renforcent leur engagement envers un régime de travail acharné malgré l'incapacité de celui-ci à subvenir à leurs besoins essentiels, et parce que ce régime participe à discipliner les personnes qui cherchent à travailler hors des champs, j'émets l'hypothèse que le travail diola s'affranchit de plus en plus radicalement de son but originel, la subsistance (…) ce qui explique que, travaillant toujours plus, les conditions de vie générales dans les villages diola déclinent malgré tout. » (p.120, trad. C. Ollier).*

De plus, la résilience ne me parait pas être un concept utile à cette étude car rien dans les trajectoires paysagères dynamiques, sans cesse reformulées, n'exprime une direction unique sur le plan individuel ou collectif. La référence constante à la tradition pourrait constituer un état de référence auto-proclamé par les Diola, mais les trajectoires paysagères et leurs temporalités propres indiquent plutôt un fourmillement continu des bifurcations. Quand le feu est constant, habituel, normal, il ne nécessite peut-être pas de réponses individuelles ou collectives. Le feu n'est pas, pour les Diola, un événement, au sens qu'on donne à une sécheresse ou à une mauvaise saison agricole, mais bien un état continu lié à la référence répétée à un état idéal jamais atteint parce que dynamique. De ce fait, un autre concept issu de la géographie des risques, l'*incertitude* (Reghezza-Zitt, 2019), et les difficultés que posent son évaluation, sont davantage utiles à ce propos. En effet, les enquêté·es ont évoqué l'imprévisibilité et la grande variabilité des pluies comme des facteurs participant au flou paysager.

Le risque de la lecture morale des « crises ». S'affranchir de la performativité du changement permet aussi de ne pas tomber dans le piège d'une lecture morale de celui-ci (Rufat, 2011) :

> *« Le passage de la vulnérabilité à la résilience traduit alors un changement de stratégie politique : on passe d'une prévention centralisée à la mise en exergue du local, du rôle des communautés et de la responsabilisation des individus. Et à l'échelle collective, on assiste à un renouveau des lectures morales des crises et des catastrophes, en passant de l'héroïsation de certains acteurs, de certaines villes, à la mise en accusation de ce qui ne correspond pas aux « bonnes » pratique. Cette lecture des catastrophes permet en effet de stigmatiser ceux qui ne participent pas au processus de résilience, sans pour autant rechercher les causes de la passivité. » (p.10)*

Ces discours moralisateurs sont notamment portés au sein même des institutions agricoles de l'Etat sénégalais : M. Sonko, délégué départemental au ministère de l'agriculture et de l'élevage, lorsque je me suis entretenue avec lui, ne comprenait pas pourquoi les paysan·nes diola d'Edioungou et de Djivente refusaient d'utiliser des engrais chimiques et des semences contrôlées : « *Je me demande pourquoi les cultivateurs se braquent comme ça (…). On a dit souvent que la Casamance était archaïque, et il faut venir pour s'en rendre compte.* » argumente-t-il. L'absence manifeste d'acceptation sociale vis-à-vis des programmes de développement est perçue comme une résistance ignorante et bornée aux solutions techniques promulguées. Le rapport de force politique, lié à des décennies de conflits entre le centre et la périphérie casamançaise est passé sous silence. La délégation du ministère de l'agriculture et de l'élevage d'Oussouye témoigne d'une méconnaissance réelle de l'agrosociosystème diola, comme le rappelle l'altercation entre une enquêtée excédée et l'un des agents de ce ministère. M. Sonko conclut : « *C'est très difficile d'amener la modernité à des gens têtus, qui ne la veulent pas, mais qui ne parviennent pas non plus à produire assez pour se nourrir.* » Cette dernière remarque dit combien les Diola sont infantilisés, au moins dans les discours, par des services déconcentrés organisés par des populations exogènes. Les Diola ne sont pas dupes quant aux tentatives de mise au pas de la Casamance. Le spectre de la modernité, sous couvert de sécurité alimentaire, trace une ligne entre les bonnes et les mauvaises pratiques, entre ceux qui ont raison et ceux qui ont tort. De populations vulnérables à aider, les riziculteurs et rizicultrices diola deviennent des « *gens têtus* », incapables de saisir les enjeux agro-alimentaires locaux et d'y répondre. Non seulement les enjeux sont parfaitement compris, mais ils sont expliqués beaucoup plus finement par les Diola rencontrés que ce que d'autres discours laissent à penser. Les trajectoires paysagères relationnelles des enquêté·es permettent de remettre en question les discours politiques et moraux

sur les changements pour interroger les modalités de l'acceptabilité sociale des projets de développement (Gendron, 2014) et rendent nécessaire un regard critique sur l'épistémologie des changements environnementaux globaux. A la notion de résilience, on peut préférer celle de sécurisation alimentaire, qui admet les stratégies individuelles de réponse à la vulnérabilité et leurs variations, dans le seul but de maximiser les gains minimaux et de minimiser les efforts, dans un contexte où la charge de travail pèse préférentiellement sur une partie, de plus en plus mince, de la population villageoise. Cette lecture est davantage pragmatique que morale.

Les impossibles dialogues. Les Diola d'Edioungou et de Djivente ont des pratiques quasi-quotidiennes de la parole collective et de la discussion : les palabres sont courants qui réunissent la grande majorité des villageois·es autour d'affaires qu'il s'agit moins de régler que de discuter. En juin 2022, j'assiste à l'une de ces réunions de quartier avec une enquêtée. A la fin des huit heures ininterrompues de discussion, je demande naïvement si tous et toutes sont parvenu·es à un accord. Carole D. est étonnée de ma question : « *On ne fait pas ça pour trouver des accords ! Mais il faut seulement que chacun puisse donner son avis.* » L'objet de la discussion collective n'est pas le consensus, il ne s'agit pas de proposer une réponse collective à un problème envisagé. Carole continue :

> *« Bon je vais te raconter une histoire qu'on raconte beaucoup ici, parce que ça nous fait rire. Mais c'est pas seulement pour rire, c'est aussi pour expliquer quelque chose ! C'est dans un village où tout le monde est saoul. Il y a un gars qui cherche partout son mouton qui boite parce qu'il ne l'a pas vu depuis plusieurs jours et qu'il est temps de rentrer les animaux. Il va le chercher dans les rizières. Il trouve une femme qui surveille les rizières et lui demande "Eh toi, tu n'as pas vu mon mouton celui qui marche bizarrement ?" La femme n'a pas trop écouté et répond : "Tu vois là, partout, au loin, ce sont mes rizières. Tout ça, c'est moi qui l'ai travaillé." Elle montre devant elle. Le gars croit qu'elle lui indique la direction, quelque part, devant, pour chercher son mouton. Il la remercie et s'en va. Il finit par trouver son mouton et court remercier la femme, qui l'insulte en retour : "Quoi ? Mais ce n'est pas moi qui ai blessé ton mouton, ton animal, je ne l'avais jamais vu avant, tu es fou !". Le type ne comprend rien mais propose d'aller régler ça devant le chef du village. L'homme raconte sa version de l'histoire, la femme la sienne. Après de longues discussions, le chef du village, qui remarque l'enfant endormi dans le dos de la femme, prend la parole et dit "Dis donc, qu'est-ce qu'il te ressemble !". Voilà, c'est une histoire pour dire que souvent, les gens parlent sans s'écouter et sans se comprendre. C'est une histoire vraie, je*

crois, et on s'en souvient parce qu'encore aujourd'hui, ça se passe comme ça avec les Diola, on parle beaucoup parce qu'on aime bien, même si ça ne change rien à nos problèmes. »

Cette anecdote des impossibles dialogues me parait intéressante, et sans vouloir lui faire dire plus qu'elle n'y consent, je crois qu'elle illustre utilement quelques-unes des problématiques évoquées dans cette discussion. D'une part, qu'un problème identifié n'engendre pas forcément une quête collective de solution comme le postulait Davidson (2008) ; d'autre part, que cette solution est peut-être de toutes façons impossible à atteindre ; et enfin, que les institutions sociales (ici, le chef du village), n'ont pas forcément vocation à résoudre les tensions émanant des trajectoires individuelles, voire qu'elles peuvent participer à les amplifier. Cette histoire drôle mais pédagogique, ainsi que la présentait Carole D., souligne le rapport individuel et parfois conflictuel à des normes sociales et à des institutions sans cesse contournées, y compris par celles et ceux qui en sont, en théorie, les garant·es. Carole D. conclut : *« Je ne sais pas si les Diola sont sages, mais au moins, ils reconnaissent leurs défauts !* » Ils reconnaissent cette persistance de l'incendie, qui, si elle façonne les trajectoires individuelles et collectives, n'appellent pas nécessairement de solutions ni de résilience.

1.2.3 La dialectique de l'appel d'air

Si les Diola marchent sur des braises sans pouvoir les éteindre, on peut noter aussi, comme le suggère l'histoire de Carole D., qu'ils semblent prompts à attiser eux-mêmes le feu. Les plus jeunes sont perçu·es comme les responsables de l'appel d'air susceptible de tout embraser. En effet les pratiques et les discours des jeunes personnes font l'objet de critiques constantes vis-à-vis des aîné·es. Les trajectoires des jeunes sont critiquées même lorsqu'elles profitent, en termes économiques et alimentaires, aux aîné·es. Il importe, comme je l'ai montré, que chacun·e incarne son rôle social : les aîné·es et les jeunes travaillent aux champs, contraint·es par l'éthique laborieuse ; les hommes labourent les champs de leur père, puisqu'ils en sont les uniques propriétaires ; les femmes fournissent aux ménages l'alimentation quotidienne quoi qu'il leur en coûte ; les femmes ne labourent pas, les hommes ne repiquent pas (en théorie), *etc.* La réalité des situations montre que les arrangements vis-à-vis des normes comportementales sont nombreuses, qui visent à pallier l'absence de certain·es. Ces arrangements individuels, ponctuels, variables doivent être lus comme tels, et non nécessairement comme des stratégies d'adaptation systématiques à des problèmes identifiés. A l'opposé, tout un ensemble de pratiques peuvent être perçues, de prime abord, comme aggravant les bouleversements, comme des appels d'air susceptibles d'animer toujours plus le feu.

Qui attise le feu ? Si l'on en croit les plus âgé·es, ce sont les plus jeunes qui attisent le feu, c'est-à-dire qui, par leurs discours et leurs comportements, tournent le plus radicalement le dos à la tradition. Or, ce motif d'opposition intergénérationnelle semble quasiment universel. Jean-Marie Petitclerc (2003) rappelle qu'une inscription trouvée sur une poterie babylonienne datant de plus de 3 000 ans indique :

> *« Cette jeunesse est pourrie depuis le fond du cœur. Les jeunes gens sont malfaisants et paresseux. Ils ne seront jamais comme la jeunesse d'autrefois. Ceux d'aujourd'hui ne seront pas capables de maintenir notre culture. »*

L'ouvrage de Petitclerc, intitulé *Y a plus d'autorité !* aurait aussi bien plus être intitulé : « *C'était mieux avant* ». En effet, c'est le propre d'une pensée conservatrice que de référer constamment à un idéal ancien (virtuel ou réel), et à dévaloriser les formes actuelles ou récentes de la société. Ces formes-là sont le fait des jeunes personnes, qui, plus proches de l'avenir que du passé, agissent nécessairement en contradiction avec les intérêts conservateurs du groupe. Or « aîné·es », « jeune personnes » ne sont que des catégories pratiques : chacun·e est tour à tour jeune et aîné·e. Cela signifie qu'au cours des parcours de vie, chacun·e tient peut-être des positions différentes ; chacun·e se trouve tour à tour du côté du changement et de la tradition. A ces dynamiques générationnelles s'ajoutent des critères de genre et de mobilité socio-économique. Si la classe d'âge est parfois un critère pertinent pour arbitrer entre les discours, il faut donc se prémunir contre toute lecture caricaturale des représentations. Les positions et les postures s'affrontent, comme les manières de dire et les manières de faire, et les individus composent avec un lot de contradictions dynamiques. Jeunes et aîné·es partagent par exemple l'idée de la nécessaire survie de la riziculture, quand bien même ils et elles n'y participeraient plus, pour des raisons différentes. En dépit des positions de principe de chaque groupe analytique, ils partagent des représentations communes également à même d'évoluer dans le temps. De la même manière, hommes et femmes ont en partage des raisons d'arrêter le travail agricole, de migrer et de revenir. Dans les années 1970, les femmes Diola migrant à Dakar ont été critiquées par les élites masculines émigrées à Paris, pointées du doigt comme les responsables de l'abandon de la tradition (Hamer, 1981, 1983 ; Foucher, 2005). Drôle de raisonnement, pourrait-on arguer, de la part de ceux qui avaient choisi de quitter le Sénégal pour étudier dans les universités parisiennes. L'enquête n'a pas pour but de trouver les responsables des changements, mais plutôt de prendre en considération *qui accuse qui d'être le faiseur de feu*. C'est d'autant plus intéressant que le système rizicole diola idéal est fondé sur la répartition des rôles en fonction du sexe et de l'âge, dont on n'a dit qu'il crée des interdépendances manifestes. Ces interdépendances empêchent de considérer que certain·es seraient plus responsables que d'autres des bouleversements de l'agrosociosystème et favorisent une analyse multifactorielle des trajectoires individuelles.

Trouver sa place, la répétition des parcours de vie. Les trajectoires individuelles sont autant de manières de trouver sa place au sein et à la marge du groupe dans ce contexte de feu perpétuel. Chaque moment dans le parcours de vie interroge différemment le rapport de l'individu au village, au travail agricole, à la migration, à la tradition, à l'habiter, *etc.* (Chapitre II, partie III). En dehors des nuances et des temporalités individuelles, j'ai pu repérer des tendances, des façons de faire qui se répètent depuis deux ou trois générations. La chronologie-type du parcours de vie diola suit un ordre rarement remis en question. D'abord, une période de vie au village qui s'étend de la naissance au début de l'âge adulte. En fonction de la position dans la fratrie, l'âge adulte peut intervenir plus ou moins tôt, car il renvoie principalement au départ du village. Ce départ sert une migration de travail ou une poursuite d'étude, ou encore une formation courte. La phase migratoire court jusqu'à l'âge du mariage ou de la première naissance, notamment pour les femmes, qui voient dans leur changement de statut l'occasion de revenir au village. C'est moins systématiquement le cas pour les hommes, qui prennent rarement la charge du travail domestique et restent donc à l'extérieur du village plus longtemps. Si le mariage est contracté avec une personne non-diola, le retour au village peut ne pas intervenir. Si les deux personnes sont fonctionnaires ou titulaires d'emplois considérés comme stables, elles peuvent aussi choisir de les conserver et de ne pas rentrer. Durant cette période migratoire, les allers-retours au village restent relativement fréquents, même s'ils peuvent être courts et ne pas servir des objectifs agricoles. Les émigré·es rentrent la plupart du temps pour les fêtes collectives, pour soigner des parents malades ou pour se reposer à l'ombre des manguiers. Celles et ceux qui ne sont pas rentré·es au moment de leur mariage ou de la naissance de leur enfant rentrent quasiment systématiquement au moment de la retraite, moment qu'ils et elles ont préparé de longue date par la construction d'une maison restée vide en attendant. La répétition de ces parcours de vie poly-situés révèle des trajectoires collectives ancrées dans l'histoire récente. Les difficultés principalement rencontrées sont de deux sortes : d'une part, matérielles et économiques, car la migration réclame des compétences mobilitaires et économiques importantes, et d'autre part, socio-culturelles. En effet, si la trajectoire collective est admise et reconnue dans les faits, elle reste largement critiquée. Les plus jeunes doivent incarner leur propre rôle de jeunes ayant l'ambition d'émigrer pour se confronter aux déplorations des aîné·es craignant pour leur solitude. Suivre la trace collective ne va pas de soi : c'est un moment d'affirmation individuelle qui permet aux individus concernés de trouver leur place. En s'opposant à l'idée qu'ils devraient rester au village pour cultiver, les jeunes trouvent une place hors du village qui est vitale pour celles et ceux qui y restent. En s'opposant au départ des jeunes et en continuant, si possible, à cultiver, les aîné·es affirment leur rôle de garant·es de la tradition et justifient à la fois leur place au village et leur captation des remises. Tout se passe comme si chacun·e agissait selon un rôle entendu : les jeunes feront leur possible pour quitter le village, et ils et elles y reviendront par la suite, déplorant de n'y trouver aucun jeune. Les quelques parcours à la marge de cette trajectoire collective (chapitre II, partie III) font

figure d'exception et ils interrogent directement la place de l'individu dans le groupe. Les parcours d'Irène M. et Thérèse M. signalent de nouvelles manières d'habiter le village sans participer d'aucune façon à la riziculture. Ils valorisent des liens de sociabilité non-agricoles, qui sont perçus comme autant de formes de participation au collectif. La bonne entente avec les membres de sa famille ou de son village est d'ailleurs un critère de « *qualité de vie subjective* » (Macia *et al.,* 2010) mentionné par de nombreux·ses enquêté·es. De ce fait, lorsque le parcours migratoire isole, le retour au village, reliant l'individu au groupe, lui permet de retrouver une bonne qualité de vie *sociale*. D'une certaine manière, la santé individuelle passe par la participation à la vie collective : Benoit D. le disait ainsi : au village il est à sa place, c'est-à-dire dans le seul lieu où il se sent *bien*. A d'autres moments de son existence, sa place était ailleurs. Les trajectoires paysagères traduisent ces différents moments, lieux, places et rôles qui se succèdent dans la vie des individus selon des temporalités successives ou concomitantes.

Changements des temporalités et caractère définitif des migrations ? L'un des facteurs de changement mis en avant par les enquêté·es est le caractère long ou définitif des migrations : il semblerait que les jeunes partent désormais plus longtemps que ne le faisaient leurs parents ou grands-parents. Les enquêtes biographiques ont montré que les personnes ayant migré dans les années 1960-1990 sont restées éloignées du village plusieurs décennies, notamment pour celles et ceux qui avaient des postes stables (fonctionnaires). La comparaison avec les parcours actuels est délicate, car ceux-ci sont toujours en cours. Néanmoins, la difficulté d'accès à l'emploi et au logement dans les grands centres urbains régionaux et nationaux, le taux de chômage actuel chez les jeunes et les perturbations du marché de l'emploi liées aux crises du COVID et au conflit russo-ukrainien sont autant d'éléments qui confirment l'hypothèse selon laquelle les parcours des jeunes sont moins stables et plus hachés depuis quelques années. Des enquêtes à moyen terme, suivant toute une génération pendant plusieurs années pourraient permettre de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse. Plutôt que d'opposer migrations de longue et courte durée, il semble plus utile de s'intéresser à la fréquence et aux modalités des départs et de retours. Si l'on se fie à ce qu'en disent les aîné·es, le parcours migratoire type consiste au départ du village après les « classes » en vue d'occuper un emploi urbain durant environ une décennie. Durant ces années, l'émigré·e rentre à l'occasion de tous les hivernages, voire pour les récoltes, à Noël. Au moment de se marier, il ou elle revient définitivement et clôt ce chapitre migratoire, tout entier·e tourné·e à la vie du village. Il est probable que la majorité des personnes ait agi ainsi par le passé, mais on restera prudent car il s'agit peut-être davantage de l'évocation d'un idéal-type que d'un état de fait passé. Aujourd'hui, les parcours migratoires semblent multiplier les allers-retours entre les différents pôles de la migration (lieu de départ et lieux d'arrivée) car les contrats de travail sont plus courts et les périodes de chômages plus régulières. L'impossibilité de vivre à Dakar, entre autres, sans y travailler, suggère que les émigré·es ayant perdu leur travail préfèrent rentrer au

village, même pour une courte période. Ces retours se font pendant et en dehors de l'hivernage, et n'ont pas pour but de cultiver les champs, même si certaines personnes qui s'en « retournent » le font, mais bien de se réfugier dans la cellule familiale. La migration pourra reprendre à tout moment, y compris après le mariage, au profit des grands centres urbains régionaux et nationaux ou de la petite ville d'Oussouye. Dans le cadre des migrations pendulaires, la proximité des travailleurs et travailleuses au village est un argument mobilisé par les aîné·es pour suggérer qu'ils et elles retournent *aussi* aux champs. Parfois, le retour à la vie au village est aussi un retour aux rizières, sans aucune systématicité : les allers-retours fréquents, les difficultés d'accès à l'emploi et au logement, le rejet de la vie agricole, *etc.*, sont autant de facteur de l'imprévisibilité du système migratoire. La multiplication des bifurcations individuelles brouille la lecture habituelle de la migration telle qu'elle est promue par la tradition, et participe peut-être d'un changement contemporain vis-à-vis de cette pratique.

1.3 Aline Sitoé Diatta : reine de la pluie et gardienne du feu ?

A l'intersection des enjeux du feu et de la terre, se trouve un personnage intéressant, sur lequel j'ai mené une petite enquête complémentaire. Il s'agit d'Aline Sitoé Diatta, une jeune femme originaire de Kabrousse, en Basse-Casamance, ayant vécu entre les années 1920 et 1940, dont le destin extraordinaire a fait l'objet de multiples réécritures locales et nationales. Probablement née dans en 1920 à Kabrousse, elle quitte son village pour travailler comme docker à Ziguinchor, puis s'emploie comme domestique à Dakar chez des un Français haut placé dans l'administration. Orpheline, elle est hébergée par son oncle jusqu'à ce qu'un rêve la pousse à rentrer. Elle consacre sa vie à exhorter les Diola à résister à l'administration coloniale française, à refuser de payer l'impôt en riz, à ne pas céder à la tentation de l'arachide, culture de rente exigée par l'AOF. Capturée en 1942, elle meurt en 1944 à Tombouctou, épuisée par sa captivité et les mauvais traitements subis[97].

[97] Ce rapide portrait a été composé à l'aide des quelques sources scientifiques sérieuses portant sur Aline Sitoé Diatta (citées plus bas), ainsi que grâce à quelques œuvres littéraires et cinématographiques, parmi lesquelles le récit *Aline et les hommes de guerre,* de Karine Silla paru en 2020 aux éditions de L'Observatoire, ainsi que le film *Seeking Aline* de Rokhaya Marieme Balde, sorti en 2021.

1.3.2. La mémoire paradoxale d'Aline Sitoé Diatta

S'il est une héroïne diola, c'est bien Aline Sitoé Diatta. Le récit de sa vie relève de la légende ou bien du mythe. Aline Sitoé Diatta a joué un rôle considérable dans la résistance de la Basse-Casamance à l'Etat colonial français, dans les années 1940, dans un contexte agricole particulier. En effet, la Basse-Casamance fait alors l'objet de tentative de défrichements au profit des cultures de rente propices aux climats sub-guinéens, notamment les cultures arachidières, déjà bien installées dans le Nord du pays, que l'AOF tente d'étendre au Sud. L'effet de concurrence avec les cultures vivrières traditionnelles, comme le riz, est immédiat. Au Nord du pays, les changements contraints d'occupation du sol vont bon train entre les années 1880 et 1930. Les Diola rejettent ce projet, mais font l'objet de menaces armées. Aline Sitoé Diatta est la principale figure de ce mouvement de désobéissance civile, figure du « *prophétisme diola, icône du sacrifice et du renoncement à soi* » (Foucher, 2005a). Ce moment a longtemps été lu comme celui d'une résistance religieuse, c'est-à-dire animiste, aux poussées de la christianisation orchestrées par l'AOF et de l'islamisation venue des populations wolof nordistes. Aline a été décrite comme une « prophétesse » (Baum, 2009) ou encore une « féticheuse » (Rolis, 2017), termes qui recouvrent des réalités mal décrites. Il existe en réalité peu de sources permettant de relater précisément son existence, ses actions et ses motivations. Elle est de ce fait l'un des personnages-clé de l'élaboration d'un récit nationaliste complexe et paradoxal (Awenengo Dalberto, 2010 : Awenengo Dalberto et Foucher, 2012 ; Toliver-Diallo, 2013). En effet, les intellectuels du MFDC honoreront, à travers elle, la mémoire de la résistance diola à l'Etat franco-sénégalais, quand la jeune République du Sénégal l'érigera en héroïne nationale de la résistance à l'ordre colonial. La figure d'Aline Sitoé Diatta oscille entre symbole indépendantiste diola et symbole indépendantiste sénégalais (Toliver-Diallo, 2013 ; Kaly, 2019). Que dire de la Casamance, au prisme du combat d'Aline Sitoé Diatta ? Cette autre échelle géographique vient encore complexifier la nature de la résistance.

On lit parfois qu'elle était « reine de Casamance », or, ce statut n'a jamais existé, et ne semble pas plus avoir été créé pour Aline Sitoé Diatta. Tout au plus était-elle reine du culte de la pluie (*Oussila*) à Kabrousse et reconnue pour ses pouvoirs dans toute la Casamance. Mais ce rôle-là, d'invocatrice de la pluie, ne semble pas avoir survécu aujourd'hui dans la mémoire locale : enquêtant sur le souvenir d'Aline Sittoé Diatta, j'ai surtout recueilli des évocations de son rôle socio-culturel et agricole. Les personnes enquêtées rappellent qu'Aline Sitoé Diatta a *« demandé de ne pas faire ce que disaient les blancs, et de continuer avec le riz.* » (Paul M., 71 ans).

De nombreux témoignages indiquent une méfiance quant aux prétendus pouvoirs d'Aline Sitoé Diatta. De ce fait, c'est moins la prophétesse qui a survécu que la résistante :

« Bon Aline Sitoé, tout le monde a dit qu'elle avait de grands pouvoirs, mais moi je ne pense pas. Je me méfie. Je crois qu'elle était peut-être une femme qui a dit de résister à la colonisation, et de ne pas mettre des arachides dans les rizières. C'est bien, c'est grâce à elle qu'on a continué avec le riz. Pour le reste, je ne sais pas. » (Coline M., 26 ans)

« Mon papa a dit qu'Aline n'était pas une féticheuse, mais qu'elle a fait de grandes choses, comme rappeler l'importance du riz chez les Diola. » (Vivienne B., 15 ans)

Il y a deux manières de lire cette mémoire locale, l'une historique, l'autre contextuelle. D'une part, la récupération du combat d'Aline Sitoé Diatta par le jeune Etat sénégalais a participé à vider le parcours d'Aline de sa dimension religieuse, rituelle ou magique, car elle ne correspondait pas à l'identité sénégalaise unifiée voulue par la République. Autrement dit, il était difficile de faire d'elle une héroïne nationale sans étouffer au moins partiellement les références au culte animiste, dans un pays majoritairement islamisé. Le roman national insiste alors préférentiellement sur la dimension politique du personnage, et sur la résistance à l'oppression coloniale, pour mieux diffuser le symbole dans d'autres contextes socio-culturels régionaux. Le combat contre l'oppresseur français devient le plus petit commun dénominateur – et donc un facteur d'unité – entre toutes les régions et toutes les populations sénégalaises. C'est ce récit, d'abord véhiculé par l'école, qui traverse les décennies, de la mort d'Aline Sitoé Diatta à aujourd'hui.

A cette hypothèse, s'ajoute une autre, car les deux lectures ne sont pas exclusives : le contexte actuel, qui signale plutôt un déclin des pratiques animistes dans la sous-région étudiée, est peu à même de valoriser une lecture religieuse du personnage (voir la partie 2.3). En revanche, les inquiétudes exprimées quant à la déprise agricole et rurale sont propices à faire d'Aline Sitoé Diatta une icône de la vie paysanne idéale, en adéquation avec la tradition. Elle peut, peut-être, devenir le symbole de la continuité souhaitée, rêvée, car elle rappelle qu' « *en d'autres temps difficiles les Diola n'ont pas abandonné la culture* » (Paulette G., 68 ans). Le combat d'Aline Sitoé Diatta face au feu de la guerre avait pour ambition d'empêcher l'extinction de la culture diola, d'en raviver les braises. C'est en tout cas la lecture qui en a été proposée ensuite. En cela, elle pourrait faire figure de gardienne du feu diola, mais elle sera surtout commémorée, comme la défenseuse d'une nation en pleine construction politique, et donc, un symbole *sénégalais*.

Ainsi, de nombreux·ses enquêté·es, de tout âge, ont admis bien volontiers qu'ils ne savaient rien d'Aline Sitoé Diatta et que cette figure n'évoquait pas grand-chose pour eux. Une enquête plus poussée à ce sujet permettrait certainement de formuler des hypothèses plus solides. Disons seulement, à l'issue de ce travail, qu'Aline Sitoé Diatta est un personnage dont se sont emparé les

élites indépendantistes, gouvernementales et scientifiques, et que la propension à la mobiliser ne reflète pas nécessairement l'appropriation locale contemporaine de cette icône. En revanche, lorsque les enquêté·es en parlent, ils et elles font le portrait d'une femme qui a voulu maintenir la tradition rizicole au moment où elle était susceptible de disparaitre, en exhortant les Diola de Basse-Casamance à repenser leurs liens à la terre. S'il est une personne qui marchait sur les braises et qui a choisi de s'en extraire, c'est bien Aline Sitoé Diatta – du moins le mythe le dit-il. Le parcours d'Aline Sitoé Diatta est inverse à ceux que j'ai le plus souvent mentionnés : son histoire commence à Dakar et abouti en Basse-Casamance. Elle est le symbole de celles et ceux qui reviennent vers la terre quand celle-ci semble subir toutes les menaces (tous les feux), ou bien par nostalgie. Pour comprendre l'importance éventuelle de ces retours – celui d'Aline Sitoé Diatta étant le plus fondamental dans l'histoire contemporaine – il faut partir repartir de la terre, et des relations complexes que les Diola entretiennent avec ce concept.

2. *Etaamay* : les paysages de la terre

Lors des enquêtes, les personnes ont utilisé plusieurs termes pour désigner leurs terres : ce dernier, ainsi que « champs », « carrés », « parcelles » et « rizières », « *buit* » (« rizières » en Diola). Tous ces termes ont le sens de terres arables, ou structures agraires, c'est-à-dire un sens agroécologique et géométrique particulier. Lors de mon dernier séjour de recherche, en 2022, j'ai cherché à savoir s'il existait un mot diola pour dire la terre de façon plus générale. Je cherche à connaitre le mot qui voudrait dire la terre au sens de lieu de la culture paysanne, et non pas les terres, fractions de celle-ci mises en culture.

> Camille O. *: Comment dit-on la terre en Diola ?*
>
> Coline M. *: La terre, c'est etaamay, c'est là qu'on est, c'est le monde.*
>
> Camille O. *: Mmh d'accord et la terre qu'on cultive ?*
>
> Coline M. *: C'est la même ! c'est etamaay.*

A priori donc, en Diola comme en Français le même terme a un sens général et un sens particulier. Quelques semaines plus tard, je découvre l'ouvrage d'Odile Journet-Diallo (2007), *Les Créances de la terre, chroniques du pays jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, dans lequel l'auteure déplie patiemment toutes les acceptions de ce terme, *etamaay* :

> *« (…) les Kujamaat entendent par etaamay, "la terre", tout à la fois le sol, le territoire et les habitants qui en sont originaires. Comme environnement*

physique, et quelle que soit l'ingéniosité de techniques agraires qui, depuis des siècles, ont transformé les mangroves en rizières fertiles, cette terre n'est pas une sinécure. Le travail est particulièrement dur, les récoltes sont toujours suspendues aux aléas climatiques ou à l'invasion de prédateurs, les guerres nationales et l'exode rural ont mis à mal le réseau de digues qui protégeaient le riz des eaux salées. En tant qu'espace social, la terre est le lieu de conflits et de déchirements récurrents, que ce soit entre unités villageoises, entre sous-quartiers, entre segments de lignage, voire et surtout entre parents (…). L'un des paradoxes que les Jóola partagent avec la plupart des sociétés côtières pratiquant la riziculture de mangrove est que leurs techniques agraires exigent une mobilisation sur le long terme d'une main-d'œuvre stable et abondante sans qu'apparemment aucune autorité ne puisse la garantir l'on ne saurait comprendre ce lien au sol hors de son inscription dans les divisions de l'espace associées à ces sanctuaires boisés que les habitants appellent "peaux de la terre", on ne pourrait saisir grand-chose du fonctionnement social jamaat en laissant de côté l'ultime acception du terme etaam. Par synecdoque, et souvent pour éviter de les nommer, etaamay désigne aussi les puissances censées résider dans ses profondeurs. Ces puissances intermédiaires entre les humains et Emitey, le créateur, maître du ciel et de la pluie, sont appelées ukiin (sing. : bákiin). Le même terme désigne tout à la fois l'entité propitiée, le sanctuaire et l'autel où sont effectués les libations de sang ou de vin de palme lors des sacrifices. Les ukiin circonscrivent si finement l'espace social et symbolique que, même si les villageois convertis à l'Islam ou au christianisme s'abstiennent d'y sacrifier, ils ne peuvent guère échapper – sinon par un exil définitif – à leur juridiction. » (Journet-Diallo, 2007, avant-propos)

En résumé, la terre, ***etaamay***, renvoie à la fois aux portions du sol mises en culture, c'est-à-dire à la terre cultivée, et à l'ensemble des relations d'obligation que la riziculture génère. Odile Journet-Diallo parle de « créances » et propose une lecture maussienne de l'économie du don en pays diola. Ces créances sont de nature diverses : comme l'indique l'extrait ci-dessus, elles sont destinées principalement aux entités spirituelles. Mais la mention des conflits sur et à propos de la terre signalent aussi que ces créances sont sociales : elles lient entre eux des individus. *Etaamay* renvoie donc aussi à un système d'interdépendances socio-culturelles que j'ai largement dépeint dans ce travail : interdépendance des individus, des familles, des quartiers, pour la réalisation des travaux agricoles ; interdépendances des rizières aux espaces du travail salarié ; interdépendance entre classes d'âge, emprise villageoise et éthique laborieuse ; *etc.* Les conflits pour la terre ne

sont peut-être plus aussi centraux qu'ils pouvaient l'être lors des recherches de Journet-Diallo, dans un contexte d'abandon des pratiques agricoles. En revanche, d'autres conflits liés indirectement à la riziculture ont été abordés dans ce travail, et notamment les conflits intergénérationnels sur la participation aux opérations agricoles.

Etaamay est sûrement, dans le cadre de cet agrosociosystème, le principal facteur d'unité, d'identité et de continuité sociales : quoi qu'il en soit, les Diola continuent à se définir comme un groupe de riziculteurs et rizicultrices. Mais *etaamay* est aussi en proie au feu : perpétuellement dégradée, perturbée, recomposée par des facteurs agroécologiques et socio-économiques externes et internes au groupe. Cela, je l'ai déjà dit. Ce qui m'intéresse plus particulièrement, c'est qu'en traduisant *etaamay* par créances, réseau de relations, (ou comme Linares, 1981, par « *tissu social* »), on lui donne le sens de *paysage*. Ainsi, qu'il n'y ait pas de mot en Diola pour *paysage* ne signifie pas que le concept de paysage relationnel est intraduisible et donc inopérant. Cependant, deux paradoxes émergent : d'une part, le paysage-etaamay est invisible, et d'autre part, le paysage-etaamay est le résultat de mouvements de fuite, d'abandon et de déprise divers. Le paysage-etaamay est paradoxalement créé et renforcé dans la rupture des liens et des relations, dans la distance, la migration.

2.1. Etaamay, le paysage est invisible

C'est l'une des caractéristiques du paysage diola : il est invisible, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être abordé par la vue, ou plutôt, qu'il n'est pas une vue, ni une vision, ni un panorama. Ce n'est donc pas un *-scape*. Pour autant, il n'est pas totalement exempt d'un sens esthétique même si son sens premier est relationnel. Il est un outil pour comprendre les géographicités, inséparable du pays mais comprenant aussi d'autres échelles.

2.1.1 Seule la terre cultivée est belle

Si la dimension esthétique des paysages, des activités et *d'etaamay* de façon générale, n'a quasiment jamais été pointée par les enquêté·es, quelques situations vécues sur le terrain fournissent des éléments de réflexion quant aux liens qu'entretiennent esthétique et paysage en pays diola. Ces éléments pourront servir à d'autres études sur la question et ne prétendent pas en faire le tour.

Le beau et le bon. Voyant que l'appréciation esthétique des différents lieux que je mentionnais n'intervenait pas spontanément dans les discours des enquêté·es, j'ai quelques fois demandé aux enquêté·es si les rizières, le village, le marigot ou encore la ville étaient considérés comme « beaux ». Les réponses ont toutes étaient similaires, et ont participé à redéfinir ce qui est considéré comme beau localement :

> *« Beau ? Bon, ça ne je ne sais pas si c'est beau. Nous on dit plutôt que c'est bon,* diak*. Si c'est bon, ça veut dire que tout se passe bien, que les gens sont heureux au village, qu'ils travaillent bien dans les rizières, que les arbres se portent bien. Tu vois ? C'est la bonne marche quoi. » (Augustin D., 50 ans)*

> *« Certains vont te dire que c'est beau, les rizières, d'autres que c'est beau la forêt. Mais l'important c'est que les choses se passent bien. Par exemple, c'est important que je cultive bien ou que ma femme trouve assez de bois de mangrove pour cuisiner (…). Tu comprends ? » (Pierre D., 32 ans)*

> *« Nous ici on dit* diak*, ça veut dire bon ou bien. Beau, on dit ça* kadidja*, mais c'est seulement pour les personnes. » (Thomas B., 32 ans)*

En clair, le critère d'appréciation esthétique d'un lieu ne semble pas *a priori* exister. C'est l'appréciation qualitative au sens large qui prime : il importe davantage que « *tout se passe bien* », c'est-à-dire que les situations, les gens, les choses, les phénomènes s'articulent normalement, pacifiquement, selon les normes sociales. La « *bonne marche* » est un concept au cœur de l'organisation sociale diola : collectivement, les individus doivent travailler en ce sens. La « *bonne marche* » (de la riziculture, de la scolarité, d'un mariage, *etc.*) est au centre des prières, mais aussi de nombreuses libations (*oussila*, pour la bonne marche de la pluie, *katutum*, pour la bonne marche des ancêtres, *etc.*). Il ne s'agit pas de prétendre qu'il n'y a pas de vision esthétique ni de façon de la caractériser pour les Diola, mais seulement de remarquer que, peut-être, celle-ci ne s'applique pas à des objets comme les lieux ou les espaces. Ceux-ci sont plutôt évalués à l'aune de leur bon fonctionnement, de leur intégration normale à l'ordre des choses tel qu'il est représenté. J'ai été d'autant moins prompte à interroger la dimension esthétique des différents lieux que je ne les trouvais pas, moi-même, esthétiques. C'est un biais de chercheuse qu'il me semble important de mentionner : à mes yeux, la Basse-Casamance est intéressante, vivante, fatigante, humide, joyeuse, *etc.*, mais pas *belle*. Enquêtant sur un autre espace, que j'aurais qualifié de beau, j'aurais peut-être eu davantage de difficultés à me défaire de cette appréciation esthétique. A l'inverse, en pays diola, j'ai été plus attentive à d'autres manières de qualifier l'espace, moins centrées sur l'appréciation visuelle. Je ne l'ai pas trouvé laid non plus : seulement je ne pouvais pas y lire les signes habituels qui « balisent » les lieux (Paquot, 2016) et me les rendent beaux :

> *« Le "laid" comme le "beau" ne relèvent pas du seul registre de l'esthétique et du sentiment. Ils appartiennent tous deux également à des valeurs collectives véhiculées par tout un appareillage idéologique, celui qui fait et défait les modes par exemple, mais aussi celui qui s'exprime par les règlements, les cultures techniques, les modèles dominants (…). » (p.i)*

En d'autres termes, l'appréciation esthétique que l'on peut avoir d'un lieu est encodée par un système de signes normatifs : chaque groupe social fabrique son beau paysage. Ainsi, en France par exemple, mais également ailleurs dans le monde, la construction de la montagne comme d'un paysage esthétique s'appuie sur l'exaltation de valeurs dans des contextes socio-historiques et artistiques situés : le sentiment de nature, la quête de l'altérité, la curiosité à l'égard des sociétés montagnardes, ou encore la diffusion des pratiques de loisirs hivernaux sont autant d'éléments qui encodent la beauté de la montagne (Debarbieux *in* Veyret, 2001). On peut alors émettre l'hypothèse que l'encodage social des lieux, dans le cas diola, s'intéresse moins à leur beauté qu'à leur bon fonctionnement, leur efficacité, leur capacité normative. On pourrait aussi émettre l'hypothèse qu'il y a là une esthétique du bon, mais il faudrait alors montrer les liens qui peuvent exister entre l'appréciation esthétique et l'appréciation qualitative. Ce n'est pas le propos de ce travail, seulement de remarquer que cette étude paysagère a pris place dans un contexte où ni la chercheuse ni les enquêté·es ne semblaient décidé·es à référer au paysage en termes esthétiques *stricto sensu*. Ces éléments interrogent directement le « *paysage vernaculaire* » (Jackson, 1984), par opposition à celui des artistes et des observateurs extérieurs. S'il admet d'abord une définition relativement classique du paysage, fondé notamment sur la contemplation, John Brinckerhoff Jackson en fait néanmoins le fondement culturel des groupes sociaux et de leur « *sense of place* » (1994), que l'on peut traduire « *par façon singulière d'appréhender les lieux* ». *Sense* renvoie ici non pas à des caractéristiques propres aux lieux, mais bien à la manière dont les individus se rapportent à eux et les construisent comme des lieux sociaux. L'anthropologie du « *sense of place* » rejoint ici l'anthropologie du paysage relationnel : le paysage est avant tout une « réalité partagée » (« *a shared reality* », écrit Jackson *in* Oakes et Price, 2008), moins matérielle que culturelle. De quoi se compose, pour les Diola, cette réalité en partage ?

L'éloge du travail et la beauté des terres cultivées. Certaines personnes ont semblé évoquer les « belles » terres en référence à certains terroirs. D'autres ont parlé plutôt des « *bonnes terres* », c'est-à-dire, dont les qualités agronomiques sont notoires. « *Je vais t'emmener voir mes belles terres* », disait Augustin D., qui refusait en même temps de me guider à travers les rizières abandonnées de Djibomb Eletema, au sud de Yot. Lorsque nous y arrivons, il commente ces belles terres :

« Là nous avons bien travaillé, avec mon frère et mon neveu. Regarde là, on a fait des digues au kayendo comme nos papas, et je crois bien que la pluie pourra venir se mettre dedans. Là c'est du travail bien fait qu'on a fait, tu vois ? Ce sont nos meilleures terres donc on a décidé de bien les soigner. »

La beauté des rizières d'Augustin D. tient avant tout à leur belle facture, à la qualité de son propre travail qui les met en valeur. Conscient de travailler dans ses meilleures terres, il a fourni des efforts supplémentaires pour en prendre soin, c'est-à-dire produire le meilleur travail possible. Dans une société largement organisée par l'éthique laborieuse, faire l'éloge du beau peut avoir le sens de faire l'éloge du travail. Seuls quelques enquêtés ont mentionné un tel rapport à l'esthétique, s'appliquant toujours exclusivement aux rizières cultivées. Celles-ci sont belles pour des raisons sociales : parce qu'elles signifient le travail, valeur suprême, parce qu'elles obéissent aux impératifs techniques perçus comme traditionnels, parce qu'elles rendent fier le propriétaire, *etc.* Les valeurs sociales normatives du beau le dépassent complètement, voire invoquent d'autres registres (la morale, l'éthique). Revenons alors à l'anecdote de Cueco (*in* Roger, 1997) : le paysan ne trouve pas que son champ soit beau, contrairement au peintre. Cette anecdote sert à asseoir une vision de la norme esthétique qui ne pourrait être que celle des peintres. Personne d'autres qu'eux ne seraient à même de poser un regard esthétique sur l'espace. Plutôt que de demander au paysan *s'il trouve son champ beau*, il faudrait plutôt lui demander *ce qu'il trouve beau* dans son champ : cette question reformulée ferait place à une appréciation esthétique personnalisée, éventuellement fondée sur son expérience individuelle, sur ces propres valeurs normatives. Ce qui est beau, chez les Diola, ce sont les signes extérieurs du travail acharné. D'autres auteurs ont montré combien l'appréciation qualitative ou esthétique d'un espace dépendait du rôle que l'acteur occupait dans celui-ci (Germaine, 2009). Cette réflexion est au cœur de la gestion paysagère depuis presque deux décennies. Dans le courant phénoménologique, les travaux de Gibson suggèrent aussi combien la pratique du corps est centrale dans les théories de la perception (Gibson, 1977, 1986). Les *affordances*, les prises ou *invites*, ne sont perçues comme telles qu'en fonction des capacités de saisie de celles-ci par l'individu, selon un principe d' « *immersion-action* » (Geffroy, 2020). C'est en ce sens que les « *spatialités engagent et lient* » (Geffroy, 2020), c'est-à-dire qu'elles engagent le corps de l'individu dans le monde et le lient à lui, de façon singulière mais aussi selon des normes collectives. Ce qui caractérise le beau, dans le contexte diola, ce sont donc des valeurs qui sont rendues visibles par les gestes et les techniques. Ce qui est beau, ou bon, est fondamentalement invisible : le respect de la tradition, le courage, le labeur (l'éthique laborieuse, développée plus haut), la valorisation de l'identité sociale collective, les relations sociales renforcées par la riziculture, *etc.* :

« Nous les Diola on dit que certaines personnes ont l'œil. Cela signifie qu'elles peuvent voir des choses que nous les autres, on ne peut pas voir. Mais

> *c'est pas voir comme* voir *[elle montre son œil]. En fait c'est* sentir, savoir. *Les personnes qui ont l'œil elles écoutent aussi, beaucoup. Elles entendent des choses que toi tu n'entendras jamais. Elles connaissent tout, elles savent l'essentiel. L'essentiel est invisible. » Témoigne un jour Thérèse M. (J'ajoute les emphases).*

Ce paradoxe, qui consiste à affirmer que certain·es peuvent voir l'invisible, invite à reconsidérer une notion centrale dans la culture et l'esthétique occidentales, qui ne l'est pas dans d'autres contextes : la visualité. En s'affranchissant de la visualité, on peut admettre que *voir* a d'autres sens que le sens courant en français, et surtout, penser le paysage en dehors du *-scape*, pour mieux le remettre au centre de cultures non-visuelles.

Contre-visualités.

> *« Il semble que le phénomène de la vision et du visible offre une clé herméneutique majeure pour comprendre le développement de la pensée occidentale, puisqu'il a déterminé en grande partie son rapport au savoir. Il ne fait pas de doute en effet que, depuis ses origines antiques, l'idéal théorique occidental a accordé à la vue une prééminence dans la recherche de la vérité au détriment d'autres formes sensibles permettant d'appréhender le monde, une prééminence qu'on peut qualifier d'oculocentrisme (…). » (Alonso Gomez et Martin, 2023, p.14)*

Dans cet extrait, Sara Alonso Gomez et Julie Martin (2023) identifient l'oculocentrisme comme l'une des dimensions de l'ethnocentrisme occidental. Cette dimension, continuent-elles, est loin d'être nouvelle :

> *« [L'oculocentrisme] s'affirme depuis Platon (que l'on songe seulement à l'importance stratégique du mythe de la Caverne au livre VII de* La République*) et Aristote (qui souligne dès le début du livre Alpha de la* Métaphysique*, l'important primordiale des sensations visuelles) jusqu'à Martin Heidegger, lorsque celui-ci remarque que : " la philosophie a dès son début et traditionnellement privilégié le 'voir' comme mode d'accès à l'étant et à l'être. On peut donc, pour demeurer fidèle à cette tradition, formaliser la vue et le voir en telle manière qu'ils définissent un terme universel, capable de désigner tout accès à l'étant et à l'être, voire tout accès en général. " » (p.14)*

Or, en matière paysagère, cet oculocentrisme a certainement participé à la double tendance qui consiste à le rapporter à un objet vu, regardé, cadré, et à en faire une expérience esthétique donc

picturale (ou l'inverse). Dans le champ de la littérature, Michel Collot (2015) montre combien la notion de paysage gagnerait à s'enrichir d'un sens « africain », fondé sur la tradition phénoménologique :

> *« certains traits fondamentaux de l'expérience paysagère, tels que les dégage par exemple la phénoménologie, peuvent être communs à diverses cultures, même si chacune d'elles les interprète et les exprime de façon différente » (p.20)*

Michel Collot, à l'issue de sa réflexion sur le paysage dans la littérature ouest-africaine et de la Négritude, affirme ainsi : « *Le paysage est senti et vécu comme le lieu d'exercice d'une pensée dans l'espace* » (Collot, 2015, p.23). Cette « *pensée-paysage* » (Collot, 2011) renvoie à des thématiques récemment défrichées en anthropologie. Arturo Escobar (2005, 2009, 2018) critique le régime du savoir (indistinct du régime du voir) au nom d'autres modes de connaissance non-occidentaux. Ainsi, il affirme la nécessité pour l'anthropologie de s'intéresser aux phénomènes du *sentir* et il fabrique le néologisme *sentipensar* (2017), contraction de *sentir* et *pensar* (en espagnol), qui doit permettre de décrire un ensemble de situations anthropologiques dans lesquelles les formes de la connaissance et de la pensée ne sont pas fondées sur la vision, mais sur d'autres sens et d'autres gestes. Ces quelques exemples ont vocation à indiquer que les recherches sur les contre-visualités peuvent alimenter les lectures paysagères anthropologiques, notamment dans les contextes non-occidentaux. *Etaamay*, la terre, n'est belle que parce qu'elle est cultivée, c'est-à-dire qu'elle exprime l'ensemble des gestes de travail correctement réalisée par un individu, qui signale ainsi son identité diola. Il y a fort à parier qu'elle n'est pas belle selon les critères du beau paysage que valorisent la tradition picturale occidentale. Pour autant, elle est un paysage au sens relationnel : elle organise des interdépendances, des systèmes de créances qui relèvent d'une nécessaire pensée de l'espace, à l'échelle individuelle et collective. Elles organisent des structures partiellement invisibles, peut-être de l'ordre du *sentipensar*, des mobilités, des vies, des rites, *etc.* En tant que tissu social dont la trame est la riziculture, *etaamay* est l'un des termes possibles par lequel on peut désigner le paysage relationnel et qui fait sens dans le contexte diola.

2.1.2. Le tissu des relations : paysage relationnel, expérientel, phénoménologique

Il s'agit de confronter *etaamay*, en tant que concept situé, aux acceptions du paysage mobilisées dans ce travail : la traduction peut ne pas être parfaite, et la superposition des termes pas tout à fait exacte. C'est le risque que prend toute entreprise de traduction.

La terre est le lien au groupe. Le contexte agroécologique singulier des rizières estuariennes, réclame une organisation sociale du travail tout aussi singulière. Sans déterminisme, il faut pourtant voir le lien nécessaire entre les spécificités topographiques, agronomiques et sociales. Dès le début de mes recherches, c'est ce qui m'a convaincu d'utiliser le terme d' « *agrosociosystème* » (Ollier *et al*., 2023), quand d'autres ont parlé de « *civilisation rizicole* » (Pélissier, 1966) ou encore d'une société fondée sur la « *religion du terroir* » (Portères, 1952). A l'aune d'une lecture économique marxiste, Chakrabarty (1988) rappelle d'ailleurs combien certains régimes de production nécessitent des organisations spécifiques du travail et des travailleurs-types. Ajoutant à la dimension productive l'impératif de « procréation » sociale, Journet-Diallo (2007) explique :

> *« La nécessité de contrôler les terres et la force de travail collective qu'exige leur culture est inextricablement liée à celle qui consiste à s'assurer de la continuité d'un processus de procréation. »*

La production rizicole et la reproduction sociale sont les principaux enjeux économiques et politiques d'*etaamay*. De ce fait, la terre au sens diola organise le lien que chaque individu entretient avec le groupe : elle lui donne un rôle et une fonction dont dépendent tout à la fois sa capacité à se nourrir et sa participation à la reproduction du groupe. De ce fait, *etaamay* est la trame qui tisse ensemble l'individu et le groupe, qui intègre le premier au second et rend possible l'avènement d'un groupe social relativement unifié, ou du moins, tourné vers des objectifs communs. Pour Davidson (2009) la riziculture et ses impératifs productifs propres contraignent les individualités – voire les individualismes – par le travail. On l'a dit ici aussi : le travail oblige et reste une force centrifuge qui évite la fragmentation totale du groupe. Rappelons seulement que cette injonction au travail pèse différemment selon l'âge et le genre. Les mineur·es et les aîné·es y sont davantage contraint·es, parce qu'ils et elles résident au village mais aussi parce que les second·es font figure de garant·es de la tradition. Au sein de la catégorie des aîné·es, ce sont encore les femmes qui sont les plus pressées de répondre à cet impératif et en même temps les plus dépendantes du travail préalable des hommes. De ce fait, en tant qu'individus et que catégorie, elles sont davantage sommées, même inconsciemment, de participer à la production et à la reproduction sociale, ce qui a déjà été formulée par les recherches en anthropologie

économique (Meillassoux, 1975 ; Gaard et Gruen, 1993). En termes paysagers, *etaamay* est le premier lien qui unit l'individu au groupe (et à ses sous-groupes : ménage, famille, parentèle, quartier patronymique). De façon intéressante c'est un lien-lieu, c'est-à-dire un type de relation profondément géographique. On a dit d'ailleurs combien ce lien devait être recomposé autour de nouveaux éléments socio-culturels chez les personnes qui ne « *font plus le trajet jusqu'aux rizières* », c'est-à-dire qui prennent leur distance avec les terres rizicoles.

La terre organise le village. En même temps qu'elle articule l'échelle individuelle et l'échelle collective de l'organisation agronomique, *etaamay* organise aussi les différents espaces fonctionnels diola, et notamment la maison, le village et les rizières. D'un point de vue strictement géographique, le découpage du village en sous-ensembles patronymiques correspond au découpage du domaine rizicole villageois. Les relations de déplacement, du village aux rizières, sont donc organisées par le caractère patrilinéaire de la transmission. Outre les questions strictement géographiques, *etaamay* organise aussi le calendrier agricole des quartiers et des associations, c'est-à-dire les temporalités et les modalités socio-économiques du travail. Ces modalités induisent des relations d'entraide, de solidarité, de salariat et nécessitent principalement des capitaux financiers et sociaux. Cette capacité organisationnelle est centrifuge, mais également centripète : la rappeler sert tout à la fois à asseoir une identité locale partagée et à se distinguer d'autres pratiques villageoises. Ainsi, à Edioungou et à Djivente, les cultivateurs ont souvent rappelé qu'ici « *les femmes ne labourent pas* », ce qui constitue une spécificité vis-à-vis de certains village du Fogny (région de Bignona) qui a des conséquences sur le travail des individus, mais aussi sur l'organisation du village et sur les interdépendances genrées en matière de riziculture. Au-delà des moments du travail des champs, *etaamay* organise aussi les relations et les modalités du travail domestique qui le suit directement. A partir du moment où le produit de la riziculture (le riz) est transporté en gerbe dans les greniers, celui-ci intègre l'espace domestique et façonne de nouvelles relations sociales internes au village et aux familles. Le travail de préparation et de cuisine du riz incombe aux femmes, parfois très jeunes, au quotidien, comme lors des événements collectifs rituels ou civils. L'entraide inter- et intragénérationnelle ainsi qu'intra-familiale constitue la forme principale de relation sociale visant à assurer le bon déroulé des tâches alimentaires. *Etaamay* admet donc une définition « expérientielle » (Zube *et al.*, 1982) du paysage : celui-ci est le résultat de multiples expériences individuelles et collectives, d'interactions d'ordres différents, lesquelles sont façonnées par le paysage en même temps qu'elles le façonnent. Le paysage est donc le résultat de processus faisant interagir des individus, des groupes et des lieux. Ce paradigme expérientiel admet nécessaire une dimension phénoménologique, au sens que donnent à ce terme Rose et Wylie (2006), Ingold (2013, 2016) et Waterton (2018) : au-delà des questions de représentation, le paysage n'est plus seulement un

substantif, un objet, mais bien un processus, une action. Les individus « paysagent » (Wylie, 2007), même inconsciemment, même sans le savoir et sans le dire :

> *« (…) le tournant non-représentationnel a participé à rendre floues des limites auparavant établies entre la matérialité et la perception, entre ce qui est vu et celui qui voit (…). Ainsi, les paysages ne sont plus des objets physiques mal définis, disponibles pour le regard. Ils ne sont pas non plus des manières de voir, comme l'entendent les approches représentationnelles (…) nous devons à présent considérer que ce terme renvoie 'aux matérialités et sensibilités grâce auxquelles nous voyons' ». (Waterton, 2018)*

Précisément, *etaamay* réfère autant à la terre en tant que matérialité qu'à l'ensemble des formes et relations sensibles au prisme desquelles le monde est vu par les Diola. Dans le creuset de cette école paysagère anglophone, je me suis donc intéressée aux migrations, aux affects, aux conflits, aux paradoxes des discours comme à autant de moments susceptibles de dire quelque chose de la phénoménologie paysagère des individus et des groupes. Au-delà de ce qui pouvait être vu, dit, représenté, j'ai voulu approcher les paysages comme la multitude des actions, des gestes et des pratiques, mais aussi des émotions qui composent ce qu'Ingold appellerait « *l'être en vie* » (Ingold, 2011). Ces approches dites « *plus-que-représentationnelles* » (Waterton, 2018) permettent de dépasser le cadre des représentations pour interroger l'ensemble des éléments relevant de l'infra-cognitif et de la perception du monde au sens large. Ainsi, le paysage n'est plus :

> *« un cercle fermé, mais un déploiement (…). Le paysage est une échappée vers toute la Terre, une fenêtre sur des possibilités illimitées, un horizon. Non une ligne fixe, mais un mouvement, un élan. » (Dardel, 2023, p.178 [1952]).*

A bien des égards, la géographie phénoménologique de Dardel préfigure l'anthropologie du paysage telle que la pratique les anthropologues cité·es plus haut, notamment Tim Ingold, Michel Wylie et John Rose.

Le paysage social. Ce détour par les approches expérientielles et phénoménologiques ne doit pas faire oublier qu'*etaamay* est un concept social : les premières relations qu'elle arbitre sont de l'ordre de l'obligation sociale, codifiées et normatives. Journet-Diallo (2007) explique ainsi que les Diola ont *« la corde attachée au cou* », selon l'expression consacrée. Ils et elles sont lié·es physiquement par des obligations qui ne sont rien d'autre que des dettes (des créances) contractées à l'égard des entités spirituelles (les *ukiins,* ou les ancêtres), via les responsables du culte (les prêtres) :

> *« (…) il n'est guère d'adulte, homme ou femme, qui n'ait le souci, plus ou moins pressant, de trouver un poulet, du vin de palme, voire une chèvre ou un porc, afin de régler une dette sacrificielle qu'il aurait lui-même contractée, volontairement ou non, ou qu'il aurait héritée d'un parent défunt, bref qui ne vive, comme le disent les Jóola sans un "fil" ou une "corde attaché(e)" (…) Mais les relations que les Kujamaat entretiennent avec les puissances de la terre engagent à d'autres catégories de dépense que celle des libations de sang ou de vin de palme versées sur leurs autels. Il exige par exemple que, toutes affaires cessantes, chacun prenne part active, non seulement aux grands rituels calendaires qui mobilisent la communauté villageoise, mais aussi aux événements occasionnels, funérailles ou sacrifices, qui impliquent son unité d'appartenance locale ou lignagère. » (Journet-Diallo, 2007)*

Ces créances organisent principalement le lien à la religion traditionnelle et au passé du groupe, car une partie des entités spirituelles reconnues auxquelles les Diola sacrifient sont en fait des ancêtres, les « *morts qui ne sont pas morts* »[98]. Le paysage social a donc une dimension temporelle : il permet de raviver à chaque occasion, les relations du groupe à son passé. Cette lecture maussienne de l'économie religieuse inscrit la société diola dans un ensemble d'institutions sociales à la fois singulières et propres à ce contexte socio-culturel, mais aussi dans un contexte anthropologique large, qui caractérise les sociétés du don (Mauss, 1923). *Etaamay* renvoie donc également à un ensemble d'institutions qui balisent les relations sociales, les conservent et les transforment. Le paysage social est loin d'être figé, bien qu'il s'applique à faire constamment référence à la tradition. Les recompositions sociales et économiques du travail agricole, des migrations, de l'adhésion à la religion et aux rites sont autant d'éléments qui participent d'un paysage social normatif mais dynamique. Ce dynamisme a pour effet, selon l'échelle d'analyse choisie, d'unifier ou de fragmenter le paysage collectif. Le paysage ne se situe ni du côté de l'individu ni du côté du groupe, mais bien dans l'ensemble des relations qui unissent et séparent le premier du second. Ce paysage est donc aussi sociétal, c'est-à-dire qu'il compose et organise la société diola qui se pense comme telle : c'est précisément parce que ces structures sont connues et expérimentées par tous et toutes que la société existe. C'est ce à quoi les enquêté·es font référence lorsqu'ils et elles disent « *Les Diola font ainsi* », « *Nous les Diola on pense cela* », *etc.* adressant ainsi les pratiques agricoles ou domestiques ou encore rituelles. *Etaamay* prend le sens d'institution, ou d'ensemble d'institutions, capable d'exprimer une identité commune revendiquée. Le paysage a donc aussi une fonction identitaire.

[98] Birago Diop, *Les contes d'Amadou Koumba*, 1947, éd. Présence Africaine.

2.1.3. De pays en paysage : les géographicités

Traduire, dans le contexte de cette étude, *etaamay* par *paysage*, ne doit pas faire oublier que les Diola (ainsi que certain·es ethnographes) le traduisent plutôt par *terre*. Cette double acception invite à lire une fois de plus l'anecdote de Cueco (*in* Roger, 1997). D'une part, l'existence simultanée du pays et du paysage pour un même individu parait évidente en contexte diola. Le pays n'est pas aux paysan·nes comme le paysage serait au peintre (ou à la chercheuse, qui fait figure d'observatrice extérieure). Le paysage est le fil – ou plutôt l'enchevêtrement de fils – tendus entre l'individu et son pays, constitué des rizières, du marigot, du village, de la petite ville de proximité, *etc.* En cultivant la terre, par synonymie, c'est bien le paysage que les Diola cultivent, c'est-à-dire, les institutions sociales, les relations de solidarité, de créances, l'identité. C'est précisément parce que les Diola sont des paysans qu'ils cultivent et paysagent en même temps, la riziculture n'étant que l'un des sous-systèmes de pratiques et de techniques *d'etaamay*. Ils cultivent la terre et le paysage, c'est-à-dire dans tous les cas, *etaamay*. De ce fait, le paysage diola n'est jamais exclusivement agricole ou pour le dire dans des termes géographiques : le paysage ne peut se réduire aux rizières. Il est un paysage paysan, qui comprend ensemble les liens organiques entre le village, les rizières, les villes de la migration, mais aussi d'autres espaces qui non pas été enquêtés (les bois sacrés, l'intimité des foyers, *etc.*).

Que les Diola n'aient pas d'appréciation esthétique ni de pratique picturale du paysage – deux critères centraux dans l' « *artialisation* » paysagère nécessaire pour Cueco et Roger – n'empêche en rien qu'ils en aient une appréciation qualitative et pratique, technique, gestuelle ou corporelle. De ce fait même ils « paysagent » (Wylie, 2007), sans peindre. Il parait salutaire de considérer que d'autres formes de perception, de représentation et de pratiques de corps peuvent autoriser à parler de paysages, comme l'ont montré de nombreux·ses auteur·es. En effet, le prisme de la visualité pèse trop lourd, et formate une définition paysagère nécessairement occidentalocentrée.

En adoptant cette définition du paysage, il est possible que l'on rapproche involontairement le terme d'autres notions existantes, et qu'on participe d'un flou conceptuel. On a souvent reproché au paysage son caractère galvaudé. A titre personnel, je n'y vois pas d'inconvénient : il importe que le terme soit rigoureusement défini, mais pas que cette définition colle nécessairement aux origines ou à l'étymologie. L'acception du paysage que j'utilise ici le rend perméable à d'autres notions, notamment « terroirs », « territoires », « géographicité » ou encore « trajection » et « œcoumène », ainsi qu'ils sont définis par Berque. Tentons de redessiner les contours de chaque notion.

Terroirs, territoires, lieux : ce que la géographie peut dire de l'appropriation spatiale.
Les liens organiques qui unissent le groupe diola à la terre cultivée ont été mentionnés dès les premiers travaux. Paul Pélissier, en 1966, indique que les Diola s'adonnent à la « *religion du terroir* », ou bien encore qu'ils composent une « *civilisation agricole* ». L'assemblage des termes, dans chacune des expressions, signale les relations de diverses natures qui se jouent dans l'agrosociosystème. La notion de terroir permet surtout de préciser combien l'échelle micro-locale est pertinente dans l'étude du contexte régional : chaque sous-groupe diola, du Fogny au Boulouf, organise différemment l'espace villageois et l'espace agricole en fonction des caractéristiques agroécologiques de son *milieu*, selon le terme privilégié par Pélissier (1966). A l'échelle des deux villages de notre étude, cette attention au terroir est également manifeste : les variations micro-locales de la topographique génère une mosaïque de terroir de diverses qualités, soulignant le besoin d'une expertise à très grande échelle (Ollier *et al.*, 2023). *Terroir* s'entend donc ici comme portion cultivée du domaine rizicole, autonome par ses caractéristiques agronomiques et les techniques culturales de mise en valeur. Le terroir a plusieurs échelles : on peut considérer l'entité spatiale diola ajamat comme un terroir autonome, ou bien que celui-ci s'exprime différemment aux échelles villageoises, ou encore aux échelles micro-topographiques. Les terroirs sont des lieux, définis et circonscrits pour des raisons et des usages agricoles. En ce sens, terroir ne recouvre pas totalement le sens de paysage, car ce terme ne permet pas de reconnaitre des usages, des pratiques et des espaces non agricoles dans le réseau des lieux qui articulent les relations paysagères. Ainsi, Pélissier propose-t-il de parler de « religion » du terroir, pour insister sur la perméabilité des sphères socio-culturelles et rituelles et des sphères agricoles et productives. Outre que la problématique socio-culturelle et spirituelle ne peut se résumer à la pratique religieuse, l'expression « *religion du terroir* » (Portères, 1952) ferme aussi partiellement la porte aux effets de rétroaction entre espaces agricoles et espaces sociaux. Il y a peut-être une religion du terroir, mais il y aussi, un terroir sans religion, et une religion dont les effets et les modalités dépassent la question agricole. Ainsi, la « civilisation » diola n'est pas seulement agricole. Tout au mieux, elle est *paysanne* au sens strict. Autrement dit, il nous faut trouver des formules, des modes de description qui reconnaissent le rôle des phénomènes et des pratiques rurales non agricoles. C'est à cette condition qu'on pourra répondre à la question : *qu'est-ce que les Diola cultivent, au-delà de leurs champs ?* Ce travail propose de répondre que les Diola cultivent avant tout le *paysage*, plus peut-être que les terroirs et les rizières, car les impératifs sont moins productifs et nourriciers que socio-culturels. En ce sens, l'appropriation spatiale des Diola porte tout autant sur les espaces productifs au sens agro-alimentaire que sur les espaces qui produisent et reproduisent le groupe via des pratiques normatives institutionnalisées. Cette appropriation spatiale est de l'ordre de la territorialité ou de la territorialisation, soit l'appropriation et l'exploitation économique, sociale, politique et symbolique d'une espace délimité (un *territoire*) dans le cadre d'un projet territorial (Debarbieux *in* Vanier, 2009). Bien

sûr, ce dernier ne renvoie pas aux dynamiques de l'aménagement territorial tel qu'il est une prérogative de l'administration étatique par exemple, et je n'entends pas *territorialité* au sens juridique. Néanmoins, les Diola ont un projet de territoire par certains aspects : le domaine villageois et le domaine rizicole, appropriés par des pratiques sociales et agricoles normatives fondent l'identité diola, tout en la reformulant constamment. La dimension identitaire, le recours à la tradition et la réponse à des impératifs socio-culturels identifiés sont autant d'éléments constituant un projet territorial plus ou moins conscientisé. Le territoire est une matrice culturelle idéelle pour le groupe concerné (Bonnemaison, 1995) : l'ancrage d'un groupe dans un lieu peut s'étendre aux autres lieux centraux du groupe, comme les espaces et les lieux de la migration. Le territoire peut fonctionner en réseau – la mondialisation le rend de plus en plus « polytopique », pour mieux répondre à des « *sociétés à individus mobiles* » (Stock, 2004), et participer à relier des espaces éloignés. Les territoires diola sont donc l'un des sous-ensembles spatialisés des paysages diola. Mais ce premier terme n'épuise pas le second : le territoire – ou la territorialisation – est avant tout une notion collective, renvoyant à des institutions normatives identifiées. *Territoire* ne permet pas, alors, d'approcher la question des représentations et des discours socio-spatiaux individuels, au sens où la phénoménologie tente de le faire. *Territorialisation* ne renvoie pas, il me semble, à une appréciation affective ou sensible des lieux par des individus toujours différents.

Trajections, écoumènes et géographicité. A l'inverse, d'autres notions ont été mises en avant qui manifestent ces allers-retours entre l'individu et le « monde » comme aime à le dire Ingold. L'anthropologue évoquerait simplement les « lignes » (Ingold, 2013) qui projettent l'individu dans l'espace :

> *« Il suffit pourtant d'y réfléchir ne serait-ce qu'un instant pour s'apercevoir que les lignes sont partout. Où qu'ils aillent et quoi qu'ils fassent, les hommes font des lignes, en marchant, en parlant, ou en faisant des gestes. Non seulement les lignes sont omniprésentes, autant que l'utilisation de la voix, des mains, des pieds – à travers, respectivement, la parole, les gestes et le déplacement – mais tous ces aspects de l'activité quotidienne de l'homme sont englobés dans la fabrication de lignes (…). » (Ingold, 2013, p.7).*

C'est sûrement Augustin Berque qui, s'appuyant sur les travaux de l'historien Emmanuel Leroi-Gourhan, formalise le mieux les effets rétroactifs de ces allers-retours entre l'individu et le monde. La *trajection* désigne ce geste fondamental de la « médiance », qui projette le corps animal de l'individu dans l'environnement (selon le terme de l'auteur), par un corpus de gestes et de techniques « médiales ». La « trajection » est une extériorisation de l'individu vers le monde, mais

également une intériorisation, car, en retour, l'individu intériorise le monde par une appréciation symbolique (Berque, 1998). La « médiance » ne peut pas se passer du paysage :

> *« (…) la mise en jeu de ce troisième terme qu'est le paysage, médiateur entre le milieu et l'homme, constitue bien une avancée décisive dans la question du déterminisme géographique ; à une condition : prendre effectivement le paysage pour un troisième terme i.e. pour cet aménagement perceptif et représentatif de l'environnement sans lequel la relation à l'environnement n'existerait pas (…). Le paysage n'est pas seulement une "donnée", qui serait la forme objective du milieu. Il n'est pas seulement, non plus, une projection qui serait le regard subjectif de l'observateur.* Le paysage, c'est un aspect du rapport fondamental qui institue le sujet en tant que tel, dans son milieu en tant que tel. *» (Berque, 1985, p. 100, je souligne).*

Cette définition trajective et projective du paysage serait tout à fait adaptée au contexte diola, si Berque n'avait pas ensuite formalisé le paysage comme un rapport profondément esthétique et pictural à l'environnement (Berque, 1994), replaçant inévitablement le paysage dans sa tradition occidentale et occulocentrée. Chez Augustin Berque, la rencontre du *topos* (le corps de l'individu, le lieu de son existence) et la *chora* (l'environnement), médiée par le paysage rend possible l'expérience de l'écoumène. Ce concept permet d'en finir avec le déterminisme, c'est-à-dire avec la prédominance de la nature sur la culture (Berque, 1998). La profusion conceptuelle que déploie ce géographe est extrêmement stimulante, tout autant que la perspective de combattre le verrouillage de la notion de paysage. L'effort inverse à celui de Berque est celui que propose Gérard Chouquer (2001) :

> *« Je suggère donc d'assumer pleinement l'ambiguïté historique qui s'est nouée entre les mots "espace" et "paysage", c'est-à-dire, en fait, entre géographie et paysage, et de considérer que cette ambiguïté n'est pas une erreur ou un contresens qu'auraient commis les sociétés contemporaines. Au contraire elle signifie le désir confus que soient pris en compte des intérêts environnementaux et paysagers nouveaux, à travers l'association de réalités physiques et sociales, (…). Nous considérons que le paysage est le lieu de ce dépassement et qu'une définition selon le seul champ des représentations et des projections (toujours les cinq critères d'Augustin Berque) a pour effet de combattre le sens global pour mieux permettre le contrôle de la notion par une élite ou une profession. » (p. 10).*

Si Chouquer propose cette lecture, c'est parce qu'il y réfléchit dans le contexte de l'institutionnalisation du paysage, désormais pris en charge par l'action publique. Sa remarque

n'en est pas moins pertinente : reconnaitre la confusion – fertile – entre espace et paysage est, d'une part, une manière de comprendre l'extraordinaire polysémie du paysage, et, d'autre part, d'éviter que ce terme ne devienne un outil d'expert, et notamment un outil d'expert occidental. L'effort d'ouverture du concept et la reconnaissance de sa plasticité est aussi politique : cette dimension ne doit pas être négligée dans le contexte socio-politique de ce travail. L'utilisation du terme de *paysage*, ici, a vocation à dépasser les définitions restrictives qu'en ont proposé l'anthropologie francophone, à la suite de Descola, l'histoire de l'art et la géographie de tradition naturaliste. Ce terme recouvre sa pertinence à la faveur d'un tentative de traduction ouverte, faisant appel à une notion autochtone : *etaamay*. De ce fait, poser la question du paysage en contexte diola était l'une des manières possibles de réfléchir à l'espace de façon générale, ou encore à la *géographicité* spécifique de ce groupe.

Géographicité s'entend moins, ici, comme caractéristique d'un ensemble de faits pouvant être saisis par la géographie en tant que science que comme perspective ontologique, au sens d'Éric Dardel (2023 [1952]) :

> *« Le paysage s'unifie autour d'une tonalité affective dominante, parfaitement valable quoique réfractaire à toute réduction purement scientifique. Il met en cause la totalité de l'être humain, ses attaches existentielles avec la Terre, ou, si l'on veut, sa géographicité originelle : la Terre comme lieu, base et moyen de sa réalisation. Présence attachante ou étrange, et pourtant lucide. Limpidité d'un rapport qui affecte la chair et le sang. » (p.178 dans l'édition de 2023)*

Jean-Marc Besse (2009) commente ainsi :

> *« La réalité géographique est orientée, elle est porteuse de sens, parce qu'elle est l'extériorisation d'une relation, celle de l'homme et de la terre, dans laquelle l'être humain s'explique avec lui-même en même temps qu'il se réalise. » (p.290)*

Ou encore :

> *« La géographicité est l'expérience de cet espace. Dit autrement, l'existence se confond avec le parcours de cet espace. » (p.291).*

La géographicité admet que l'existence humaine est ontologiquement géographique, c'est-à-dire structurée par le lieu de l'origine, non choisi, mais aussi par tous les lieux d'expérience et de parcours, choisis ou non. Rappelons en ce sens que les Diola ont été « *jetés sur terre* » par Ata-Emit. *Etaamay,* exprime donc le lieu ontologique, quasiment tellurique, qui existe entre les Diola

et leur géographie. La géographicité au sens que lui donne Dardel est façonnée par la phénoménologie : la lecture des textes d'Heidegger infuse dans la pensée de la spatialité de l'existence humaine chez Éric Dardel :

> *« (…) la géographicité viendrait prendre en charge les aspects phénoménologiques de la présence humaine au monde. » (Besse, 2009, p. 288)*

C'est donc bien de *géographicité* dont il est question dans ce travail : j'ai interrogé les géographicités des individus et du groupe, motivée par l'hypothèse que les changements du monde (ou bien des environnements, des rizières) devaient nécessairement changer quelque chose à la présence humaine à ce monde. Aux changements environnementaux globaux et locaux, correspondent de fait des réponses ontologiques qui dépendent de l'existence géographique propre des sociétés (Sofack, 2022). Cette étude se place donc dans le champ épistémologique et critique de la géographicité. Le projet de Dardel, resté en marge de la communauté des géographes[99], qui consistait à rapprocher la géographie de la philosophie prend tout son sens lorsque le travail géographique sort du contexte ontologique et anthropologique de l'Occident. Si j'ai choisi de continuer à parler de paysages, c'est parce que le terme permettait de jeter des ponts avec la *landscape anthropology* anglophone, elle-même inspirée par l'écologie (Feld et Basso, 1996 ; Basso, 1996 ; Lorimer, 2006, entre autres) et avec le courant phénoménologique du paysage porté par l'université d'Edimbourg (Rose et Wylie, 2006 ; Wylie, 2007, 2013 ; Waterton, 2018, entre autres). Le terme de *paysage* met en tension l'ensemble de ces courants et adresse les géographicités à la fois comme système relationnel, ensemble de perceptions-représentations, corpus de gestes (de l'ordre des usages, des pratiques, des techniques, mais aussi de l'ordre infra-cognitif, c'est-à-dire des projections sensorielles, affectives, sensibles.) *Paysage*, contrairement à *géographicité* et à *écoumène*, autorise plus facilement une transformation en verbe d'action, mettant l'accent sur l'agentivité de l'individu ou du groupe, et sur un processus plutôt qu'un état de fait. De ce fait, et pour revenir au début de cette réflexion, le *pays* et le *paysage* ne sont pas des objets de nature fondamentalement différente : chacun n'appartient pas à un type d'individus ou à un type de pratiques. Le *pays* est l'une des échelles du paysage. C'est à la fois, en termes

[99] Claude Raffestin écrit : « *Le drame de Dardel est d'avoir été en avance d'un paradigme sur ses contemporains. Formé au paradigme du "voir", il a écrit au moment où triomphait celui de l'"organiser" alors qu'il postulait celui de l'"exister". Dardel n'assure aucune transition, il n'est pas à une charnière, il anticipe... et il est seul ou presque. Il est même d'autant plus seul que ses références géographiques le desservent en partie auprès des jeunes géographes et que paradoxalement celles de nature historique, philosophique et littéraire appartiennent dans les années cinquante à un courant qui s'estompe... mais qui réapparaîtra un quart de siècle plus tard, juste hier et aujourd'hui.* » (Raffestin, 1987)

ontologiques, l'un des horizons, restreint, familier, domestique du paysage, et, en termes méthodologiques, c'est l'une des échelles à l'aune de laquelle on peut étudier les géographicités : tout autant pourrait-on le faire à l'échelle du foyer, du village, de l'Etat, des réseaux de lieux ou du monde. Il y a des paysages de la maison, comme des paysages du pays et des paysages polysitués (*supra*) invitant à considérer l'échelle mondiale, la petite échelle géographique.

2.2. Le paradoxe d'etaamay : l'identité hors de la terre

La multiplicité des échelles spatiales des parcours de vie, leur caractère poly-situé, les manifestations concrètes des trajections (les déplacements) que les individus réalisent au quotidien ou moins fréquemment, signalent un paradoxe. D'une part, certains lieux (la terre, les champs, le village) façonnent la géographicité diola, spatialisant l'identité sociale et le système de relations qu'elle alimente. D'autre part, l'identité est d'autant mieux circonscrite, reconnue, valorisée, représentée, que les individus semblent s'en détacher, c'est-à-dire, quitter la terre pour d'autres espaces, notamment migratoires. De façon paradoxale, l'identité diola profondément géographique n'est jamais mieux perçue et représentée que par celles et ceux qui se trouvent en dehors – ou aux marges – de cette géographie. Mais le paradoxe n'est peut-être qu'apparent : l'individu fondamentalement spatial et spatialisé ne l'est que par l'expérience de « *l'éloignement et de la direction* » (Dardel, 2023 [1952]). Autrement dit, l'individu (ou le groupe) ne prend conscience de sa spatialité propre que parce qu'il fait l'expérience d'autres lieux par le déplacement. Ingold (2013, p.9) interroge :

> *« (…) comment pourrait-il y avoir des lieux si les individus ne se déplaçaient pas ? La vie sédentaire ne peut pas engendrer d'expérience du lieu, donner le sentiment d'être quelque part. »*

Sur le plan étymologique, rappelons qu'*exister* signifie *stricto sensu* « *sortir de* » (du latin *ex-sistere*). Or, ce qui se joue, par la présence du feu, c'est la fuite hors de la terre : l'incendie (« *la terre [qui] brûle* »), les dégradations socio-environnementales, poussent plus encore les Diola hors du village. Ce mouvement de fuite crée les conditions d'une existence délocalisée qui renforce et valorise l'identité spatialisée. En fuyant les rizières, les Diola ne fuient pas forcément les institutions, voire participent même à les renforcer. Tout se passe donc comme si *etaamay*, la terre et les paysages relationnels qu'elle engendre, contenait déjà en elle un dépassement définitoire. Celui-ci doit inviter à porter un nouveau regard sur les migrations, mais aussi sur toutes les formes de ruptures vis-à-vis de la norme. Ainsi que le rappelait Davidson (2008) : la

norme diola, véhicule de la continuité traditionnelle, porte en elle des formes d'arrangements et de transgressions qui la renforcent en même temps qu'elles peuvent l'affaiblir.

2.2.1 Migrations et émancipations individuelles

Les Diola ne manquent pas de déplacements définitoires : le premier, mythique, est celui qui les a « jetés » sur terre. En effet, la formulation suggère qu'avant cela, ils et elles étaient bien *ailleurs*. J'ai rappelé brièvement la longue chronologie des déplacements de populations, à la faveur de différents facteurs, qui prend place durant les deux derniers millénaires. Leur géographie actuelle n'a rien d'une évidence, et de nombreux·ses auteur·es ont déjà montré combien les études historiques en matière de démographie étaient complexes. Depuis un à deux siècles, les migrations font partie de la géographicité diola : hommes et femmes rejoignent d'autres lieux centraux dans l'organisation sociale, que sont les centres urbains de la scolarisation, de la formation et de l'emploi. Comme dans bien des cas, ces migrations ont des ambitions économiques, mais elles sont aussi la condition d'une forme d'émancipation individuelle.

Migrations des femmes : tentatives d'émancipation et conservatisme. Le cas d'Aline Sitoé Diatta montre bien que les migrations des femmes vers les grandes villes sénégalaises étaient déjà courantes il y a un siècle. D'après Vincent Foucher (2005) elles auraient commencé, comme celles des hommes, avec la colonisation française dans la région. Les migrations de travail sont encouragées par le développement des centres urbains et notamment de Dakar, mais aussi des plantations d'arachide et de coton, sous l'impulsion de l'administration française. Les migrations de travail agricole sont probablement plus anciennes que les migrations de travail urbain : les hommes pouvaient partir à la saison sèche pour pêcher dans les rivières du Sud ou récolter le vin de palme (Lambert, 1999). Les femmes avaient probablement alors à charge les foyers et notamment les jeunes enfants, facteur principal limitant leur mobilité. La situation semble donc changer avec la colonisation de ce qui deviendra l'Afrique occidentale Française : les migrations de travail urbain concernent également les femmes, qui sont majoritairement employées comme travailleuses domestiques dans les foyers dakarois aisés, et surtout, chez les administrateurs français. Si elles restent cantonnées à des travaux domestiques, les femmes diola gagnent pour la première fois un revenu en échange de ce travail. J'aborde plus loin les effets de ce moment en termes strictement économiques. A compter des années 1930, les femmes mariées suivent les migrations de leurs maris, non plus en tant qu'épouses mais en tant que travailleuses (Lambert, 1999). Les jeunes femmes célibataires partent également, appuyées par les réseaux diasporiques villageois. Les travaux des chercheur·es ont rapidement posé la question de l'émancipation des femmes via les pratiques migratoires : échappent-elles ainsi, partiellement ou

totalement, à « *l'emprise villageoise* » (Cormier-Salem, 1985), c'est-à-dire à l'autorité des aîné·es, et à l'impératif du travail ? En effet, Lambert (1999) rapporte que certaines femmes diola cherchent avant tout à s'extraire du travail :

> *« Quand je leur ai demandé pourquoi elles ne voulaient pas rentrer au village, elles ont répondu honnêtement et sans détour : les conditions de travail et de vie au village sont trop exigeantes. Au village, les femmes doivent aller chercher du bois, puiser l'eau et la transporter jusqu'à chez elles, travailler dans les champs. Très simplement, les femmes qui habitent en ville ou s'y sont mariées sont libérées de ces taches. Quoi qu'il en soit, à ce moment [dans les années 1980], la majorité des femmes diola, sinon toutes, comme leurs homologues masculins, aspiraient à s'installer durablement dans les villes. » (Lambert, 1999, p. 89, trad. C. Ollier)*

Les migrations féminines, pour se renforcer, se sont structurées dans la période suivant la Seconde Guerre mondiale (Lambert, 1999) : des réseaux de femmes ayant des liens de parenté se sont organisés, pour partager des logements, se porter assistance dans les grandes villes de la migration, et accueillir les jeunes migrantes. Les tantes paternelles ont largement endossé ce rôle, favorisant ainsi les parcours migratoires de leurs nièces (Linares, 1988). Ces associations de femmes migrantes laissent penser que la migration pouvait susciter des formes d'organisations féminines autonomes susceptibles de « résister au patriarcat » (« *to resist patriarchy* », écrit Lambert, 1999), mais surtout de générer une prospérité économique féminine inattendue (Reboussin, 1995). A l'inverse, les déplacements migratoires ont été étudiés comme autant d'occasion d'accroître le contrôle social sur les femmes, parfois de façon extrêmement coercitive. A partir du moment où des jeunes femmes célibataires ont commencé à faire le voyage seules, dans les années 1950-1960, les élites diola masculines se sont insurgées contre ces pratiques (Foucher, 2005) qui jetaient le trouble dans une société largement organisée grâce au travail agricole et domestique de celles-ci. Le contrôle des migrantes était d'autant plus important que les années 1960 correspondent à un moment de réflexion intense sur la culture diola après l'indépendance du Sénégal. Pour le dire autrement, les élites ont eu à cœur de valoriser une vision traditionnelle des femmes et de leur rôle car celle-ci servait leur projet politique et culturel indépendantiste (Foucher, 2005). L'association *Esukolal* qui rassemblait, dans les années 1970, des Diola émigrés à Paris, publie à cette époque de nombreux tracts pour dénoncer les migrations féminines, accusant les femmes diola émigrées d'individualisme, leur reprochant, dans un vocabulaire marxiste détourné, de ne pas voir combien leur quasi-servitude domestique urbaine servait les intérêts de la bourgeoisie qui les exploitait. Le danger paraissait d'autant plus sérieux que les femmes émigrées apprenaient le wolof, qu'elles étaient susceptibles de transmettre à leurs enfants, et qu'elles rentraient peu pour l'hivernage, ce qui limitait les possibilités culturales

(Foucher, 2005). Certains villages ont mis en place des amendes ou des taxes sur les salaires des femmes pour limiter les départs, d'autres ont employé des vigiles au port de Dakar sensés intercepter les femmes arrivant par la voie maritime pour s'assurer qu'elles étaient parties avec l'aval de leurs parents, ou bien ont arrangé des mariages pour contraindre les femmes au retour (Lambert, 1999), *etc.* En clair, l'accroissement des migrations féminines a généré quasi-immédiatement l'accroissement des formes et de l'intensité du contrôle social des femmes, au nom d'une vision conservatrice et traditionnelle de la société diola. En dehors des questions strictement migratoires, cet état de fait doit permettre de remettre en question l'impression originelle, chez certains auteurs, que la société diola était radicalement horizontale ou que les contraintes sociales s'exerçaient sur tous et toutes avec la même vigueur. L'approche par le genre tend au contraire à montrer les inégalités à l'œuvre en matière de mobilité, de travail et de pression sociale. Lambert (1999) rappelle à ce titre que le contrôle des migrations féminines est une bataille pour « l'accès aux femmes » des hommes craignant d'être privés, par la migration, de partenaires et de travailleuses domestiques. Il me semble que ces réflexions éclairent celles que j'ai faites plus haut sur l'injonction au travail vécue et subie par les plus âgé·es, et notamment les femmes âgées. Qu'en est-il, aujourd'hui, du contrôle social des femmes émigré·es ? Beaucoup ont témoigné, à Edioungou et Djivente, du fait qu'elle ne pouvait pas partir, ou qu'elles partaient moins longtemps parce qu'elles avaient à charge leurs vieux parents ou les enfants d'autres membres de leur famille. A l'inverse, les besoins économiques des ménages pauvres des villages semblent valoriser les migrations, féminines ou masculines. De plus, la société diola telle qu'elle s'exprime à Edioungou et Djivente ne semble pas avoir les mêmes moyens qu'il y a cinquante ans pour contrôler les déplacements des femmes. Des études s'intéressant à ces dynamiques socio-économiques pourront certainement actualiser les travaux menés dans les années 1980-2000 (Hamer, 1981, 1983 ; Reboussin, 1995 ; Lambert, 1999 ; Foucher, 2002, 2005, entre autres) pour mieux évaluer les effets de l'injonction au travail domestique ou urbain sur les femmes diola. Quoi qu'il en soit le détour par la question des modalités et du genre des migrations est nécessaire pour comprendre que les Diola ne sont pas égaux face à *etaamay* et à la double injonction à cultiver la terre et à la quitter. Les paysages individuels diffèrent largement sur cette question : le paradoxe *d'etaamay* a permis aux élites émigrées de refonder l'imaginaire diola depuis ses marges, en assurant un contrôle social externalisé, exempt des injonctions au travail agricole.

Les migrations, prélude à l'exode rural ? Ce travail a tenté de répondre à cette question, c'est-à-dire, de montrer les éventuels interactions entre les migrations de travail urbaines et le délaissement des villages et du mode de vie diola. Ces interactions ne trouvent pas d'explications simplistes : il existe, comme je l'ai montré, des formes de continuités très fortes entre les migrations urbaines anciennes et récentes, mais aussi entre les migrations de travail agricole anciennes et les migrations de travail urbain plus récentes (Reboussin, 1995). L'imprévisibilité

des retours et des départs, directement liée à celle du marché de l'emploi, rend difficile toute interprétation générale. Si les Diola ressentent et verbalisent ce qui pourrait s'apparenter à une forme d' « *exode rural* » (Cormier-Salem, 1985), les personnes enquêtées étaient moins enclines à admettre que ces situations s'étaient déjà présentées par le passé. Le lien de causalité effectif entre migration et déprise rurale s'avère complexe à déterminer. A l'inverse, il est bien présent dans les discours locaux, et certains travaux l'ont d'ailleurs interrogé :

> *« Les migrations saisonnières massives des jeunes Diola doivent-elles être considérées comme une étape vers l'exode rural ? En Casamance, on ne voit que ceux qui reviennent. Et les autres ? Les enquêtes en ville, à Fass, à Pikine, rendent compte de cette tendance. Un fait certain est le maintien des liens avec le village : les enfants sont confiés aux grands-parents ; on envoie des mandats ; on reconstitue le village en ville ; les départs dans les pays étrangers sont minoritaires. Pour freiner l'exode rural, l'encadrement du gouvernement et des associations caritatives est venu renforcer l'encadrement villageois. Différents organismes s'efforcent d'implanter sur place des activités lucratives comme la pêche (...). La construction de barrages anti-sel, l'implantation d'hôtels, de campements touristiques villageois intégrés comptent aussi parmi ces efforts. Mais le développement, de ces activités ne risque-t-il pas de précipiter l'abandon des cultures vivrières ? Déjà les digues ne sont plus entretenues. Les étendues rizicoles régressent au profit de la mangrove dans les bas-fonds, des cultures de traite sur les plateaux (maïs, arachide...). Les travaux agricoles au kadyendo, instrument de labour traditionnel, sont durs et on félicite le courage des jeunes qui sont revenus en hivernage aider leurs parents : signe des temps... » (Cormier-Salem, 1985, p.273).*

L'évocation d'un éventuel « *exode rural* » semble aller de pair avec une lecture morale des phénomènes, peu propice à éclairer les faits. Les projets de développement mentionnés ont été largement inaptes à retenir les populations rurales dans les campagnes, ce qui était pourtant leur but inavoué (Diédhiou, 2004), et notamment parce qu'ils n'étaient pas plébiscités par les concerné·es. La société diola s'est, de longue date, organisée autour de moments de déprise et de reprise agricoles, au gré du contexte socio-économique, climatique, politique et culturel dont les temporalités sont extrêmement variables. L'un des contributeurs au journal *Kelumak*, porté par l'association Esukolal, écrivait en 1982 qu'il espérait – et avec lui toute la société diola – que la fin de la sécheresse pousserait les femmes à rentrer au village, car elles n'auraient plus d'excuses pour travailler en ville et toutes les raisons de retourner s'occuper des champs et de leurs proches (cité par Foucher, 2005, article paru en 1985). Cette remarque signale avant tous les espoirs des

élites, mais indique aussi, au passage, que les migrations sont perçues et comprises comme des phénomènes ponctuels, situés, variables. J'ai dit aussi combien les récentes difficultés d'accès à l'emploi et au logement constituaient des barrières nouvelles à la migration, ainsi que les retours récents que la période 2020-2023 a suscité. Rien n'indique, il me semble, dans ces allers-retours, que le mouvement général soit celui d'un exode. Certain·es auteur·es commentent la dégradation des terres et la « *perte de la tradition* » (Pélissier, 1966) depuis les années soixante. Or, il reste en Basse-Casamance, des rizières cultivées, des riziculteurs et des rizicultrices. Certes, les dégradations agroécologiques quantifiables entravent la production rizicole, mais j'ai montré combien les dynamiques des espaces agricoles et ruraux ne tenaient pas exclusivement à cette donnée. La paradigme de la crise semble donner plus de crédit à la théorie de la déprise agricole et rurale qu'elle n'en a réellement. A l'inverse, il me parait essentiel de mettre en perspective l'histoire récente de la région avec les différents discours autochtones et avec les inégalités de genre qui persistent. Pour le dire autrement, l'histoire récente, et le conflit casamançais, ont valorisé différemment les migrations des hommes, des femmes, le type de ces migrations, leurs durées et leurs buts. *Quitter la terre* n'a pas toujours eu le sens de *préparer l'exode rural*, comme on peut l'entendre aujourd'hui dans la bouche de certaines personnes parmi les plus âgées et comme on peut le lire dans certains travaux menés il y a une trentaine d'années. En effet, *quitter la terre,* laisser *etaamay*, a même constitué une modalité de la valorisation de l'identité socio-culturelle qui lui est associée. La stratégie actuelle des remises réinjectées dans la riziculture via le salariat agricole me semble être de cet ordre, bien que l'équilibre des départs et des retours soit parfois instable. De ce fait, les migrations urbaines n'ont pas été, et ne sont pas, uniquement des recours individuels face à l' « *emprise villageoise* » sensée permettre l'émancipation par l' « exode rural ». Dans la grande majorité des cas, les migrations ont servi, pour des raisons économiques et culturelles, le contrôle social des individus et le renforcement des institutions dites traditionnelles. Ainsi que le rappelle Cormier-Salem (1985) : les filles – mais en fait tous les travailleurs – qui travaillent le plus sont aussi les plus obligées vis-à-vis de leurs proches. Plus on gagne, et plus on a de personnes à charge, c'est-à-dire moins il reste d'argent disponible pour soi. De nombreux·ses enquêté·es ont témoigné de cette réalité, largement compréhensible dans une société paupérisée qui ne connait pas ou peu l'épargne :

> *« Si je n'ai pas d'argent, je n'ai rien à donner. Donc je pars chercher du travail pour pouvoir aider. Si ma mère sait que je gagne de l'argent, elle va m'en demander. Je vais lui donner. Si je gagne plus, je donnerai aussi à ma tante ou à ma sœur. Et ça continue comme ça. Si toi tu veux avoir de l'argent, je veux dire, personnellement, il te faut être très très riche ou alors très très seule. » explique Thérèse M., 36 ans.*

Poser la question de l' « *exode rural* » me parait revenir à poser celle de la « *perte de la tradition* » ou encore de la « *crise environnementale* » : si elle participe à rendre visible des grandes tendances, elle ne permet pas de remettre en contexte historique les phénomènes subactuels, ni de montrer la complexité réelle des parcours migratoires, l'enchevêtrement de leurs temporalités, les discours et injonctions paradoxales auxquels ils répondent, *etc.* L'approche par les paysages relationnels permet de réinterroger cette complexité radicale des rapports entre l'individu et le groupe auquel il appartient, et de postuler les effets réels des grands concepts (tradition, changement, déprise agricole) sur les parcours de vie. Cette approche redonne de la profondeur à ces concepts à travers la matérialité des existences dans lesquelles ils sont engagés.

Les mobilités : un tournant épistémologique. L'étude des différentes formes de mobilités, dont les migrations font partie, a permis de revitaliser les approches de la société diola et des sociétés rurales en Afrique de l'Ouest en général. Les travaux cités plus haut répondent parfaitement à un moment épistémologique des sciences humaines et sociales, le *mobility turn* (Urry, 2007), qui opère dans les années 1980-1990. L'avènement de l'échelle globale, les multiples aspects de la mondialisation, l'impression d'une « *vie mondiale prenant la forme d'un flux constant* » (Salazar *in* McGee et Warms, 2013), *etc.*, invitent, comme James Clifford l'appelait de ses vœux, à ne plus s'intéresser aux racines (*roots*) mais bien aux déplacements (*routes*) des sociétés (cité par Salazar *in* McGee et Warms, 2013). L'anthropologie et la géographie s'engagent dans ce paradigme des mobilités, et le paysage, en tant que notion, n'y échappe pas. John Brinckerhoff Jackson (1994), anthropologue et photographe du courant de la *landscape anthropology* articule les notions de « *sense of place* » et de « *sense of time* » : les lieux importent car ils font exister les mouvements qui les relient. L'étude des mobilités constitue aussi un nouvel angle pour l'analyse des *immobilités* (Faist, 2013) notamment lorsqu'elles sont contraintes et facteurs d'inégalités. Les thématiques de l'habiter (Stock, 2004) mais aussi des pratiques touristiques complètent ce moment épistémologique. En effet, l'étude des déplacements de tout type participe à renouveler l'approche d'un phénomène autrefois perçu comme particulièrement sédentaire – l'habiter – qui devient multi-local, ou poly-situé. Dans le cas des populations diola de Basse-Casamance, ce nouveau paradigme des mobilités a constitué un moment important de l'étude du conflit séparatiste (notamment chez Vincent Foucher et Séverine Awenengo Dalberto), qui est aussi apparu comme un conflit de valeurs alimenté par des groupes diola émigrés, et donc, éloignés géographiquement du centre du conflit.

2.2.2 Refonder l'imaginaire depuis ses périphéries non-agricoles

Si les migrations urbaines ont suscité des formes de pressions sociales sur les individus, c'est parce que les parcours migratoires de certaines élites ont radicalement pesé sur la construction de l'identité collective. En effet, tout se passe comme si les élites émigrées, donc délocalisées, étaient les plus à même de poser les bases d'une identité ancrée dans la terre et l'horizon local. D'une certaine manière, le travail des élites émigrées a consisté à réhabiliter le *pays* comme échelle paysagère souhaitable pour le groupe, en affirmant l'échelle villageoise et familiale des pratiques socio-culturelles, en critiquant les migrations. L'invention de la tradition est un phénomène récent : le reconnaitre et l'assumer doit permettre de remettre en perspective les liens que les Diola entretiennent éventuellement avec *etaamay,* mais aussi avec *samboune*, le feu qui la ravagerait. Si le rôle des élites émigrées ne semble plus être, aujourd'hui, aussi fondamental qu'il a pu l'être, elles ont initié des formes et types de déplacements qui sont désormais constitutifs de l'organisation sociale diola.

Le rôle des élites émigrées dans le renouvellement d'une identité d'ancrage. Les élites émigrées ont largement participé, depuis les périphéries dakaroises et parisiennes, à alimenter des représentations sur ce que devait être la société diola. Rappelant sans cesse les lignes principales d'une identité qu'ils étaient en fait en train d'inventer (Awenengo Dalberto, 2005), ils ont notamment participé à figer des rôles sociaux genrés :

> *« [la] production d'archétypes de l'homme et de la femme diolas témoigne donc de l'effort de reconstruction dans l'imaginaire opéré par les "évolués" diolas : alors que le portrait de l'homme était une célébration des qualités individuelles, celui de la femme était avant tout la description d'un rôle à tenir dans un ensemble social. » (Foucher, 2005a, p. 13-14).*

Asseoir l'identité diola, dans un contexte conflictuel, revenait à donner à chacun·e un rôle social fixe, susceptible d'incarner cette identité :

> *« l'attractivité du projet national pour les "évolués" diolas tient précisément à la capacité qu'a cette idéologie de recomposer l'économie morale de la société — et tout particulièrement de rappeler les femmes à l'ordre. » (p.14)*

A l'inverse, les hommes ont pu réaffirmer leur identité de genre en endossant le rôle du guerrier, en participant aux affrontements qui les ont opposés à l'armée nationale. Il ne s'agit pas de prétendre que le conflit casamançais cache un conflit de genre, mais bien de remarquer combien il a participé à reformuler l'identité collective via les identités de genre. Les femmes sont clairement les perdantes de cette recomposition, assignées à la résidence au village, aux travaux

des champs et aux travaux domestiques avec peut-être plus de force encore qu'auparavant. Pourtant, dans les discours des élites, elles sont présentées comme les grandes protectrices de la tradition, les garantes d'un ordre social bénéfique et stabilisée. Si Aline Sitoé Diatta peut servir de modèle, à ce moment-là, c'est parce qu'elle est rentrée au village pour s'opposer à l'administration coloniale française et enjoindre les Diola à continuer à cultiver le riz, au détriment de l'arachide que les colons souhaitaient développer :

> *« (…) les figures féminines invoquées par le discours séparatiste étaient celles du prophétisme diola, et Aline Sitoé Diatta, icône du sacrifice et du renoncement à soi. Le fait qu'Aline Sitoé Diatta ait été migrante à Dakar et soit revenue au village pour accomplir (jusqu'à en mourir) sa vocation prophétique n'est évidemment pas sans signification : la référence à Aline Sitoé Diatta a fonctionné ici comme un rappel à l'ordre villageois (…). » (p. 13)*

En retournant auprès d'*etaamay*, les femmes garantissaient la continuité traditionnelle, tout en permettant aux hommes de s'en éloigner, pour s'adonner à des carrières plus lucratives. Ce faisant, elles pouvaient se réclamer d'un héritage glorieux. C'est encore partiellement le cas aujourd'hui : j'ai dit les pressions immenses qui pèsent sur les femmes les plus âgées, restées seules, ou veuves, dans les villages. La question de l'intériorisation de ce récit se pose. J'ai demandé à de nombreuses femmes ce qu'elles savaient d'Aline Sitoé Diatta – manière d'entrer dans une question complexe – et il m'a semblé que cette mémoire-là était effacée. Peu ont été en mesure de dire qui elle était et si elle était toujours une personnalité centrale aujourd'hui.

> *« Aline Sitoé… oui bien sûr ce nom me dit quelque chose. Je crois qu'elle a été quelqu'un d'important. Mais je ne sais pas pourquoi. » raconte Paulette G., 68 ans.*

> *« Aline Sitoé, Aline Sitoé, tout le monde veut parler de Aline Sitoé. Moi je ne la connais pas, je ne sais pas ce qu'elle a fait. Et je m'en fiche. Je me méfie. » explique Coline M., 26 ans.*

Echec des élites à proposer un modèle féminin prescriptif fondamentalement ancré dans *etaamay* ? Peut-être.

L'invention de la tradition comme résultat des conflits. L'éloignement des élites émigrées a peut-être aussi amoindri l'écho de leur voix. Il n'est pas certain que les manifestes publiés dans leurs journaux parisiens soient réellement arrivés jusqu'en Basse-Casamance. En revanche, les élites rurales, c'est-à-dire principalement les fonctionnaires locaux, et en particulier les instituteurs, ont joué un rôle central dans l'invention de la tradition diola et dans le conflit

casamançais. Ainsi que le rappelle Foucher (2002), c'est à l'initiative de cette classe sociale que nait, en 1947, le premier MFDC (Mouvement des forces démocratiques de la Casamance), qui n'a rien à voir avec le MFDC de 1982, qui sera partie prenante des hostilités :

> *« Le premier MFDC est un mouvement loyaliste, et son régionalisme, sans autre contenu socioculturel qu'un attachement proclamé à une paysannerie conçue de façon assez abstraite, est avant tout un régionalisme d'adhésion à l'Etat franco-sénégalais ; il est symptomatique du succès et de l'ambition de cette nouvelle classe de pèlerins-fonctionnaires, dont les trajectoires sont polarisées avec succès entre Dakar et le niveau régional où ils puisent leur légitimité politique. » (Foucher, 2002, p.393)*

Ce parti d'adhésion à l'Etat franco-sénégalais explique que certains émigrés rentrés dans leur région d'origine pour travailler ont vu leurs conditions de vie mais aussi leur légitimité et leur pouvoir économique et symbolique largement accrus par leur trajectoire migratoire. Ce n'est qu'une vingtaine d'années plus tard, lorsque ce pacte entre eux et l'Etat sera rompu, et que le recrutement des fonctionnaires cessera, que le MFDC se transformera en partie de l'indépendance, assis sur la promotion d'une identité régionale d'opposition à l'Etat. De ce fait, l'invention de la tradition diola suit directement un moment d'acculturation des élites rurales, qui n'aboutit pas, ou bifurque, parce que les conditions de leur pouvoir symbolique disparaissent avec le fonctionnariat. Le parti de l'adhésion à l'Etat devient, en quelque sorte, le parti de la rupture avec l'Etat, puis le parti de l'opposition à toute forme d'autorité centralisée. Tout se passe comme si les Diola des classes moyennes, réalisant qu'ils n'auront plus la place privilégiée qu'ils ont occupée jusque-là dans l'administration nationale, la remettent alors radicalement en cause. La tradition comme objet collectif devient nécessaire pour justifier l'opposition à l'Etat central : les Diola n'ont rien à voir avec les Wolof, ne parlent pas comme eux, ne croient pas comme eux, ne cultivent pas les mêmes produits, *etc.*, comment pourraient-ils faire partie de cet Etat-nation naissant ? Pour Séverine Awenengo Dalberto (2005), l'identisation commence bien avant, au moment de la colonisation. Les Diola se targuent toujours d'avoir été les seul·es à résister aux colons. Cette résistance par les armes aux colons français semble tout aussi centrale, pour comprendre l'invention de la tradition, que l'adhésion d'une partie des classes moyennes et supérieures à la scolarisation et au fonctionnariat. Une fois de plus, l'histoire collective diola soulève des paradoxes qui rendent plus complexe l'analyse : oscillant entre résistance et adhésion, velléités indépendantistes et assimilation par la migration Sud-Nord, cristallisation d'une identité ethnique et régionale et départs massifs pour les périphéries lointaines de cette région, *etc.* Foucher (2002) rappelle quant à lui le rôle joué par les petits commerçants blancs et métis français et portugais dans la formulation d'un projet politique séparatiste dès 1914, revendiquant l'autonomie, pour le commerce, de la Casamance : c'est là que commence le mythe d'une région

riche en ressources, formulé par les descendants directs des colons bien plus que par les populations rurales autochtones. Pourtant, ce mythe sera durablement repris durant tout le XXe siècle, y compris par la « lumpen-élite » (Foucher, 2002) des instituteurs diola. La pensée indépendantiste n'est pas exclusivement – voire pas du tout, avant 1960 – le fait des paysan·nes diola. L' « identisation » opère aussi depuis l'intérieur de l'Eglise : malgré la nomination d'évêques en Casamance, à la double vocation pacificatrice et missionnaire, cette institution sera au centre du MFDC dans les années 1960-1990, à travers l'action d'un des chefs du mouvement, l'abbé Diamacoune Senghor. L'identisation se fait par invention de « *traditionnalismes extérieurs* » explique alors Vincent Foucher (2002), relayés à l'intérieur du groupe par ceux qu'il nomme les « évolués » - ceux qui sont allés à l'école :

> *« Ces discours traditionnaliste sont en fait fondateurs de leur position en tant qu' "évolués" : on est un « évolué » en tant qu'on assure la jonction entre les différentes institutions du monde moderne et les communautés villageoises perçues comme essentiellement traditionnelles ; l'autochtonie des "évolués" casamançais est paradoxalement au cœur de leur modernité. » (Foucher, 2002, p.407)*

Séverine Awenengo Dalberto (2010) rappelle combien l'entreprise d'une MFDC est celle d'une écriture collective, visant à proposer un contre-récit au récit national sénégalais émergent :

> *« L'identité joola [diola] / casamançaise nationaliste n'a pas été la cause de la revendication mais la forme et le langage de l'expression de la crise et de sa résolution. » (p.138)*

Retenons seulement cela : les trois mouvements de la colonisation (au XIX^{e} siècle), de la décolonisation et du mouvement séparatiste (XXI^{e} siècle), semblent tout aussi centraux dans la formation, sinon d'une identité, d'une conscience collective à valeur politique. De façon étonnante, *etaamay* n'est jamais autant mobilisée comme concept et valeur de référence que par ceux qui en sont loin et qui ont rompu tous types de liens institutionnels et sociaux avec elle. *Etaamay* perd partiellement sa dimension agricole et profondément géographique, pour les élites résidant à l'étranger, quand d'autres catégories de population y sont d'autant mieux confinées – les femmes et les enfants. Après les années 1980, lorsque le conflit atteindra son pic de violence, la migration massive des villageois·es vers le Sud, trouvant dans les forêts de Guinée des refuges contre les rebelles et l'armée nationale, les relations à la terre s'en trouveront encore bouleversées. Une partie des plus aisée·es migrent à l'est, dans des quartiers autoconstruits en périphérie de Ziguinchor : là-bas non plus, pas de rizières. Le déplacement, la migration, la fuite forcée, ne soulèvent pas uniquement des enjeux agricoles ou politiques. Comme le rappelle Noël Sofack (2022), ces mouvements soulèvent aussi des « *enjeux ontologiques* » quand les populations

concernées sont radicalement enracinées dans la terre, ses institutions, ses rites, ses « âmes » (Sofack, 2022). Il y a donc une « consubstantialité » de la géographie et de l'ontologie (Sofack, 2022) dans certaines sociétés, qui se reformule à chaque fois que des éléments externes ou internes la secouent. L'identité diola s'est donc paradoxalement, construite et renforcée à l'épreuve de la colonisation et de la décolonisation, puis à l'épreuve de la guerre civile, avec toutes les contradictions apparentes que cela soulève. En 2020, le chef du village de Djivente soupirait, à la fin de notre entretien :

> *« Il y a la tradition, c'est vrai, mais il faut bien que tout change, c'est la raison d'être des choses. »*

Au-delà de la consubstantialité entre la géographie (la terre, *etaamay*) et l'ontologie, il semble que les Diola admettent une sorte de consubstantialité de la tradition et du changement, qu'il soit le résultat de dynamiques endogènes ou exogènes. C'est peut-être la nature même de cette construction identitaire située qui est à l'origine de ce paradoxe.

Des paysages circulatoires. Quelle que soit la période et le motif, la migration est un élément essentiel du rapport à la terre chez les Diola : je l'ai déjà dit, celui-ci s'esquisse et se construit aussi dans la distance qui s'instaure entre l'individu et son village. La période qui suit l'indépendance du Sénégal, ainsi que l'ensemble des évolutions liées à la mondialisation (urbanisation, accélération des transports et des temps de trajet, intégration de toutes les économies au marché mondial monétarisé, *etc.*) semblent renforcer des prédispositions anciennes, chez les Diola de Basse-Casamance à la migration. Les Diola s'inscrivent donc eux aussi dans ce qui a été décrit comme des pratiques territoriales réticulaires (Retaillé, 1998), susceptibles de participer à brouiller les limites entre le territoire (compris comme une étendue, plus ou moins continue) et le réseau (compris comme une articulation de lieux, plus ou moins discontinue). Les pratiques migratoires régulières, faites d'allers-retours constants, comme je les ai décrites, participent donc à transformer les lieux et les relations aux lieux par le déplacement. Les géographicités sont moins marquées par le territoire, le domaine, la terre *stricto sensu*, que par un réseau de lieux investis selon des modalités et des temporalités distinctes. Retaillé évoque la possibilité d'un « *espace nomade* », c'est à-dire, fondamentalement mouvant au gré du parcours, de l'appropriation individuelle :

> *« Pour résumer, l'espace nomade est tendu entre des lieux éloignés séparés par de vastes vides ; chaque lieu appartient à un temps organisé, le territoire trouvant son lien dans le calendrier et non dans la frontière ; en chaque lieu la diversité humaine, sociale, économique se trouve concentrée, reproduisant presque la totalité de l'environnement (…) L'espace nomade ressemble, de ce point de vue, à l'espace urbain. » (Retaillé, 1998, p.77)*

Que « *le territoire trouve son lien dans le calendrier et non dans la frontière* » signifie que l'organisation sociale et géographique collective communément admise (le territoire) se forme et se formule à l'aune des temporalités des usages qui en sont fait, et non à l'aune des limites qui le sépareraient d'autres territoires. A travers ce concept d'espace nomade, Denis Retaillé signale combien les approches territoriales occidentales, dérivées de l'idée d'Etat-nation, sont incapables de saisir des réalités géographiques autres (Retaillé, 1991), indissociables de la notion de temporalité. Il me semble avoir largement montré que les rapports des Diola au village s'articulaient autour de cette notion centrale de temporalité, de saisonnalité, de calendrier. La géographie seule ne peut rien : les phénomènes spatiaux sont aussi soumis à différentes formes d'appropriation temporelle qui les organisent. A l'espace nomade, répondent donc des paysages profondément circulatoires, c'est-à-dire des manières d'être au monde (ou des géographicités) prenant appui sur des lieux différents, parfois distants, dont l'éloignement est résolu par le déplacement. Ces lieux organisent la spatialité des individus (leur présence ou leur absence) autant que le partage de leur temps et des activités. Le paysage de chaque individu fait coexister ces lieux et ces temporalités simultanément dans l'expérience du monde. Les lieux et les activités ne se succèdent plus, comme dans le parcours migratoire, mais cohabitent dans l'individu. Le paysage tel que je l'entends admet la possibilité que des individus aient des existences poly-situées et pluri-temporelles. Les paysages sont plus que des paysages de la circulation, ils sont circulatoires : l'individu émigré qui rentre au village pour labourer sa terre n'est pas le même que celui qui laboure à côté, définitivement rentré depuis quelques années. Ils font la même chose, les mêmes gestes, selon le même calendrier et s'y plaisent peut-être tout autant. Leurs paysages ne sont pas les mêmes, ils ne font pas lieux de la même manière :

> *« Avec la mutation des mouvements migratoires multipliant les aller retours et avec les diasporas, il a fallu admettre qu'il y avait plus circulation que migration. Or cela rejoint ce que nous observons dans les espaces nomades qu'il faudrait, à partir de ce moment, appeler mobiles puisque les "sédentaires" sont aussi concernés. Les "déplacements" sont provisoires, relèvent de la circulation sans qu'un ordre général puisse y être décelé. Dans les grandes dimensions comme dans la grande proximité les va et vient s'imposent ; et les va et vient ne lient pas toujours les mêmes places mais visent les mêmes résultats : faire lieu. Il s'agit bien de mobilité quand les boucles ne se referment pas et que l'espace s'ouvre de nouveau après une longue période dominée par le découpage et l'enfermement. » (Retaillé, 2010).*

Si Denis Retaillé aborde spécifiquement le cas des populations sahéliennes d'éleveurs, l'ensemble de sa réflexion semble parfaitement décrire le cas des Diola de Basse-Casamance. Evoquant les

changements environnementaux globaux et leurs effets locaux, Retaillé aborde une idée que j'ai aussi mobilisée pour comprendre les relations des Diola aux changements, celle d'incertitude, ou d'imprévisibilité :

> *« [La] plasticité du lieu est une forme de résistance à l'incertitude ; il est toujours possible de se rattraper sauf quand les dispositifs spatiaux sont fixés, que les "habitants" sont assignés à résidence ou les mouvements contrôlés. » (Retaillé, 2010).*

La plasticité des paysages, leur caractère mobile, circulatoire, migratoire, s'inscrit tout à la fois dans une histoire ancienne des mobilités individuelles et collectives, dans l'histoire politique d'une région en conflit, et dans l'histoire mondialisée des changements environnementaux globaux.

2.2.3 Paysages politiques

S'il y a eu construction progressive d'une politique *d'etaamay*, et notamment chez les élites diola, entre le XIX^{e} et le XXI^{e} siècle, il faut interroger ses effets sur les paysages, et considérer qu'ils sont aussi politiques. Les lire au prisme de la mondialisation, de la colonisation et des conflits régionaux, comme je l'ai fait plus haut, est un premier pas vers une histoire politique des paysages. Il s'agit en effet d'une première manière de circonscrire ce qui est politique dans les paysages. Une autre manière consiste à enquêter sur les rapports de pouvoir et de domination qui se jouent dans les questions paysagères.

Paysages capitalistes ? Si les migrations de travail s'appuient sur de réelles compétences mobilitaires largement développées par les Diola depuis plusieurs décennies – principalement dans le cadre des migrations de travail agricole – elles doivent aussi être expliquées par le rôle des chefs de village. Bien avant que les élites d'Esukolal dénoncent les migrations des femmes, celles-ci ont été largement encouragées. A l'origine, ce sont les chefs de village qui facilitent le départ des populations laborieuses, y compris des femmes, car la chefferie elle-même est une institution payante (Geschiere *in* Binsbergen et Geschiere, 2013). En effet, la chefferie villageoise est une création de la colonisation, qui s'est appuyée sur l'autorité naturelle de certains hommes pour l'institutionnaliser, ce qui devait permettre à l'administration coloniale française de repérer ses interlocuteurs au sein des villages. Dans les années 1920-1940, les chefs de village encouragent les migrations car elles sont le seul moyen d'accès à l'argent que réclame l'administration de l'AOF lorsqu'elle procède aux taxes. Les chefs n'oublient pas ce qu'ils ont à y gagner : s'ils ne prélèvent pas eux-mêmes de taxes sur les populations, l'administration

coloniale leur garantit quelque fois environ 5% des sommes perçues[100], mais surtout, la perspective de voir arriver au village de nouveaux biens de consommation modernes les séduit (Geschiere *in* Binsbergen et Geschiere, 2013). Les femmes, tout particulièrement, sont envoyées dans les villes jusqu'à ce qu'elles constituent leur trousseau de mariage, soit un ensemble de produits manufacturés jusque-là relativement inconnus des usages quotidiens : des ustensiles de cuisine en métal, des tissus importés (dont le Wax), *etc.* (Lambert, 1999). Les chefs de village comptent sur la forte endogamie diola pour que les femmes reviennent au village au moment de se marier et y ramènent ces objets. Ainsi, dès la première moitié du XX^{e} siècle, les migrations de travail dirigées vers les centres urbains remplissent le double objectif de participer à l'administration coloniale française et de participer au système de production capitaliste (Geschiere *in* Binsbergen et Geschiere, 2013) que celle-ci a importé. Pour autant, les Diola n'ont pas répondu aux sollicitations des chefs docilement : la possibilité de migrer a aussi été perçue, et notamment par les femmes, comme la possibilité de résister en temps à « *l'emprise villageoise* ». Le succès d'une telle entreprise est à nuancer (Lambert, 1999). D'une part, parce que le renforcement des rôles genrés, dans les années 1960-1970, constitue un prétexte au renforcement du contrôle exercé sur les migrations féminines et sur les femmes, et d'autres parts parce que la réussite de ces migrations ne se mesure qu'à l'aune d'un enrichissement individuel devant servir l'enrichissement du futur ménage. Ainsi, les migrations de travail, notamment dans le cas des femmes, peuvent apparaitre comme le premier temps de l'intégration de l'économie capitaliste – via l'économie coloniale – à l'économie domestique. Les discours des jeunes personnes, collectés dans le cadre de cette étude, valorisaient largement la capacité de certain·es à intégrer l'économie mondialisée, vue comme la porte d'entrée dans la modernité urbaine. Les jeunes ayant immigré ou en âge de le faire valorisent l'image de l'homme « *derrière un bureau* ». Ce bureau peut être celui du patron d'un petit commerce, d'un poste de gendarmerie, d'un hôpital. Le bureau est l'emblème inverse des champs, du travail agricole, du grand air. C'est l'espace de travail privilégié (dans les représentations du moins) des villes. Vouloir travailler dans un bureau veut dire en même temps travailler en ville et ne pas travailler dans les champs, selon une logique d'attraction-répulsion souvent évoquée. La ville attire parce que les rizières repoussent. Parmi les autres facteurs d'attractivité du secteur urbain, et de l'économie mondialisée, les jeunes personnes évoquent les voyages, leur désir de partir en vacances, de posséder un compte en banque (signe de réussite économique), ou encore de s'adonner à des pratiques de consommation identifiées comme occidentales : aller en boîte de nuit, au cinéma, posséder une voiture personnelle, consommer tel ou tel produit importé, *etc.* Les trajectoires paysagères individuelles s'en trouvent

[100] C'est notamment le cas dans les sociétés du Nord du pays, islamisées, dont l'organisation politique semble plus hiérarchique. Il n'existe pas, à ma connaissance, de mention de tel partage des taxes entre l'administration coloniale française et les chefs de village diola.

transformées, car ces ambitions, conscientes ou non, reformulent les relations que les individus entretiennent avec les lieux. Les paysages ne sont peut-être pas capitalistes, mais ils articulent des relations aux lieux alimentées par l'ambition d'intégrer ce système. Les récentes crises sanitaire et politique dont j'ai mentionné les effets ont peut-être participé à reformuler ces ambitions : il est apparu à beaucoup, jeunes et moins jeunes, que le village et ses activités vivrières pouvaient offrir un refuge contre l'instabilité de l'économie mondialisée. Les difficultés d'accès au logement en ville, et à l'emploi, suscitent de plus en plus de méfiance, et favorisent des retours au village qui sont racontés comme des mises à l'abri vis-à-vis d'un système économique excluant et paupérisant. Des enquêté·es plus âgé·es ont raconté des moments similaires, évoquant les pénuries mondiales de 1973 et 1979 ou encore les « émeutes de la faim » de 2007-2008 :

> *« Tu sais des fois il y a des choses qui se passent ailleurs, et bien ça vient jusqu'ici. Par exemple il y a quelques années, c'était trop dur de trouver du riz importé (…) je pense que c'était peut-être en 2008 ou 2009, quelque chose comme ça. Ma fille était très petite encore. C'est parce que le riz venait d'ailleurs et ailleurs il y avait des problèmes. Mais nous, ici, on n'avait pas des problèmes ! Et puis soudain on en a eu, à cause de je-ne-sais-quoi à l'autre bout du monde. Bon moi je ne peux pas t'expliquer, je n'ai pas bien compris. Tout le monde a pris dans son grenier. Heureusement, il y avait ça. C'est pas normal que nous ici, au Boulouf, on ait la même crise qu'ailleurs. » témoigne une femme de 43 ans.*

Les interdépendances entre les économies vivrières, familiales et domestiques et l'économie mondialisée dérégulée sont parfois abordées, furtivement, dans les échanges :

> *« Chaque fois qu'il y a un problème, comme avec la sécheresse ou les problèmes de pétrole, et tout ça, je remercie Dieu que les Diola n'ont pas arrêté complètement la culture. Sinon on serait tous morts. Ailleurs, des gens sont morts parce qu'ils avaient faim. » explique un homme de 77 ans.*

Ainsi, les paysages diola sont parfaitement intégrés aux logiques de l'économie mondiale, et ce, peut-être, depuis le début des migrations urbaines, comme le suggèrent Geschiere et Binsbergen (2013). En même temps, ils proposent aussi des formes de parades, d'arrangements vis-à-vis de ces logiques et de ces normes. Ainsi, ils n'ignorent rien, voire ils prennent en compte, les effets du capitalisme sur les capacités de travail, les salaires, la sécurité alimentaire, *etc.* Cette échelle économique est indispensable pour saisir les enjeux actuels à l'œuvre dans le rapport des individus à *etaamay* et aux migrations.

Political economy *des paysages*. La prise en compte de la pénétration de l'économie mondialisée capitaliste dans les villages diola est nécessaire pour mieux comprendre les paysages, mais aussi l'ensemble des changements socio-économiques à l'œuvre dans ces communautés. C'est ce que j'ai pu montrer à travers une réflexion sur les sacs tissés. La difficulté à considérer ce niveau d'analyse s'explique sûrement par la force de l'invention de la tradition (*supra*) qui a occupé toute la seconde moitié du XX^{e} siècle en pays diola et sur ses marges, et qui a participé à figer cette société, ses institutions et son économie dans un système de traditionalismes indépassables. L'intervention de cette nouvelle échelle d'analyse nécessite, en termes critiques, de s'intéresser à la *politicial economy* (Staniland, 1985) des paysages diola. La *political economy* est mobilisée principalement par Olga Linares (1992) :

> *« [la political economy] s'affranchit de l'idée selon laquelle la politique et l'économie sont intrinsèquement liées par des chaines de causalité mutuelle. Au contraire, elle replace la notion de pouvoir à sa juste place, c'est-à-dire comme force légitime qui façonne les systèmes productifs et les relations de travail. » (p.15, trad. C. Ollier).*

La *political economy* propose une lecture de l'agrosociosystème diola dépassant la tradition comme discours et les traditionalismes comme facteurs explicatifs fondamentaux. A l'inverse, les rapports de pouvoir à l'œuvre dans le groupe sont analysés en tant que principaux moteurs de l'organisation sociale et de ses trajectoires collectives. Ainsi, le rôle des chefferies villageoises, comme suggéré par Geschiere (*in* Binsbergen et Geschiere, 2013), le rôle de l'école – la fabrique des « évolués », selon Vincent Foucher (2002), ou encore les aspirations individuelles à l'émancipation vis-à-vis de l'emprise villageoise, sont autant d'éléments davantage à même de fournir des explications critiques quant aux trajectoires paysagères des individus et du groupe. L'analyse des migrations, de la déprise rurale et des différents discours aux prismes du genre et de la classe d'âge sont d'autres outils que j'ai mis en place pour tenter de sonder les rapports de pouvoir à l'œuvre dans une société longtemps qualifiée d'homogène, d'horizontale ou d'anarchique. L'absence éventuelle de structures politiques identifiables par un·e observateur·ice externe ne doit pas laisser penser immédiatement que les individus agissent uniquement selon leur libre-arbitre. Cette approche, proposée il y a maintenant trente ans par l'anthropologue panaméenne, me semble d'autant plus d'actualité que la période 1990-2020 a radicalement réinterrogé les rapports de pouvoir entre les différents sous-groupes dans les villages d'Edioungou et de Djivente. A titre d'exemple, Olga Linares (1991), écrit :

> *« Le fait que les femmes possèdent un pouvoir rituel leur permet sans doute d'exercer à leur tour une sorte de contrôle sur les ressources. L'influence qu'elles ont, en tant que responsables de rituels, leur permet de se protéger*

> *contre toute forme d'abus. C'est aussi ainsi que se traduit l'état d'égalité qui caractérise les relations entre les hommes et les femmes, les aînés femmes ou hommes, les parents et les enfants. Ces relations se traduisent dans une division égalitaire du travail à l'occasion duquel les deux sexes et toutes les générations travaillent côte-à-côte. » (p.71, trad. C. Ollier)*

Linares argue que le partage, entre hommes et femmes, des responsabilités rituelles, garantit une société égalitaire face au travail. Cette affirmation mériterait d'être à nouveau interrogée, car, dans les villages de cette étude, j'ai surtout constaté la pression de travail – agricole et domestique – qui pèse sur les femmes âgées et sur les jeunes personnes. Si les hommes âgés ont tendance à incarner le travail qu'ils considèrent comme une valeur suprême, ils n'abattent aucunement la même quantité de tâches au quotidien. A l'inverse, le pouvoir qu'ils exercent sur les jeunes personnes est proportionnel à l'ambition des jeunes adultes de quitter le giron de cette autorité. Le départ des jeunes n'a pas les mêmes conséquences sur le travail des villageoises que sur celui des villageois. Si je devais fonctionner par idéaux-types, je proposerai le modèle suivant : le jeune homme adulte célibataire, prêt à migrer, est sûrement le plus libre, quand la femme âgée, veuve et ayant une famille à charge est la plus contrainte par les normes sociales et les rapports de pouvoir. La seule question du partage des tâches rituelles ne peut pas proposer une explication à la hiérarchie sociale forte et aux rapports de domination qui s'exercent : il faut impérativement y ajouter les compositions familiales, l'isolement et la paupérisation de certains individus, leurs capacités mobilitaires, physiques et leurs compétences sociales. Une nouvelle *political economy* de la société diola pourrait sans doute amener de nouveaux éléments de compréhension, qui prendraient en compte ces évolutions subactuelles. En tout cas, en matière d'études paysagères, économiques, ou anthropologiques, il s'agit, je crois, de s'affranchir de cette idée dépassée d'une société non-hiérarchique. Ce faisant, on peut ouvrir la porte à une lecture véritablement politique des modes de production, des relations de travail et des institutions sociales.

Le paysage institutionnalisé : pour qui et pourquoi ? Le dernier niveau de lecture politique que je voudrais aborder est d'ordre institutionnel et critique. En effet, la traduction du concept de paysage interroge largement une partie de la géographie et de l'anthropologie francophone. Le caractère historiquement situé de ce concept et les liens qu'il entretient avec l'histoire de l'art et l'ontologie naturaliste seraient des obstacles à sa diffusion en dehors de ce contexte. Le monde de la géographie et de l'anthropologie anglophones ne semble pas à ce point préoccupé par ces questions, et on peut déjà s'étonner de cette différence de traitement. A l'inverse, d'autres travaux ont montré combien l'institutionnalisation de la nature, par exemple, avait eu des conséquences matérielles importantes sur certains espaces et populations dits des Suds (*supra*). Qu'en est-il du paysage ? La question du paysage institutionnalisé, dans les représentations sociales des pays des Suds est encore peu abordée (Gauché, 2015) : en effet, le

Sénégal, comme d'autres pays, n'a pas de politiques paysagères au sens où l'entendrait la Convention européenne sur le paysage par exemple. D'un côté, on constate une tentative de diffuser un modèle de réflexion paysagère émanant des sphères politiques, et de l'autre, la recherche et les acteurs académiques ne mentionnent pas ou peu la réception de ce modèle dans les espaces concernés :

> *« En effet, si les paysages des pays du Sud ont été étudiés depuis longtemps par la géographie classique des tropicalistes, ruralistes ou géomorphologues, la question du paysage dans les représentations sociales des Sud est une thématique de recherche émergente, et celle de son institutionnalisation tout à fait novatrice. Cependant, les approches restent encore en majorité le fait de chercheurs du Nord, les préoccupations sur le paysage émanant pour l'essentiel des pays industrialisés, aussi bien sur le plan scientifique que politique. » (Gauché, 2015, p.3)*

A l'inverse, les travaux sur les paysages dans les Suds, visant notamment à montrer la diversité des représentations sociales associées aux paysages, sont nombreux. Or, Evelyne Gauché rappelle la nécessité d'opérer une traduction du concept qui n'omette pas sa dimension politique et interventionniste :

> *« Qu'entend-on par "paysage" dans les sociétés du Sud ? Quels sont les mots utilisés par les sociétés du Sud pour signifier la notion de paysage, et quelles représentations véhiculent-ils ? Est-ce que le sens de ce que nous appelons paysage dans les langues occidentales (paysage en français,* paisaje *en espagnol,* landscape / scenery *en anglais,* landschaft *en allemand,* landschap *en néerlandais, etc.), sens qui est véhiculé par les organismes internationaux, est conforme aux conceptions spécifiques des aires culturelles et linguistiques auxquelles elles sont imposées ? » (Gauché, 2015, p.6)*

De la même manière qu'on a dit que l'environnement émergeait, dans les années 1970, comme catégorie d'intervention publique, il faut reconnaitre que le paysage se diffuse surtout des Nords vers les Suds comme politique publique, c'est-à-dire dans sa dimension institutionnalisée. Pour le dire autrement, il ne s'agit pas uniquement de répondre à la question de la traduction linguistique (*y a-t-il un mot dans la langue concernée pour paysage ?*) mais aussi à celle de la traduction politique (*la vision du paysage qui se diffuse et oriente les politiques publiques correspond-t-elle à une réalité philosophique et politique locale ?*). L' « empaysagement » de l'Europe et la « *banalisation de l'invocation du paysage et du souci paysager dans toute forme d'intervention* » (Debarbieux, 2007) sont-ils en train de se diffuser à des espaces qui n'avaient pas ce souci ? Quels problèmes, d'ordre politique, peuvent alors émerger ? Cette question me

parait centrale, et s'inscrit dans la lignée de travaux que j'ai déjà cités (notamment Fairhead et Leach, 1995 et 1996) qui considèrent que le paysage comme concept est un outil politique de domination, car il renvoie à des manières autoritaires, voire excluantes, de considérer et d'aménager l'espace. Il convient alors de se demander *à qui profite le paysage, dans sa forme institutionnalisée, lorsque ce l'usage de cette notion se répand dans les Suds* ? Je donnerai un exemple qui mériterait seul de faire l'objet d'un travail de recherche. En Basse-Casamance, un projet d'aire marine protégée (AMP Kassa-Balantacounda) est en train de voir le jour, piloté par le gouvernement sénégalais et l'AFD, ainsi que quelques associations spécialisées dans la biodiversité marine comme Océanium. Ce projet vise à protéger les ressources halieutiques de l'estuaire via une série de processus, comme l'éducation des populations, la gestion participative et communautaire des sites de pêches et de récoltes d'huîtres, le replantage des mangroves à palétuviers, *etc.*, sans oublier la mise en tourisme. Ce projet vise notamment à surveiller les usages des populations locales, ce qui sera garanti par une administration dédiée, proche d'une police de l'environnement. En 2022, je rencontre tout à fait par hasard une équipe de fonctionnaires du ministère de l'environnement sénégalais venus prospecter à Edioungou. L'un d'entre eux m'explique :

> *« Ce projet il est vraiment important parce que les gens ici n'ont pas conscience de la richesse des bolongs et qu'il y a de la surpêche. On ne pourra pas conserver les espèces sans l'AMP. Donc nous on vient pour faire de l'éducation à l'environnement. Aux bonnes pratiques, quoi. Parce que c'est notre patrimoine, et les gens devraient en être fiers. C'est une opportunité qu'on fasse l'AMP, vraiment, et c'est ce qu'on vient expliquer aux gens (…). Tu vois les mangroves là, qui ont disparu ? Il y a cinquante ans, il y en avait partout ! Donc on veut aussi aider les gens à replanter, pour améliorer le paysage. Notre beau paysage de Casamance. »*

Quelques remarques. Le recours à la notion d'environnement et de paysage est très clair ici : cet homme les emploie car elles renvoient à des catégories d'intervention publique propres aux ministères. Cette discussion me marque car c'est la première fois que j'entends ce type de discours institutionnel à Edioungou. Il n'est certainement pas anodin qu'il vienne d'un fonctionnaire de l'Etat travaillant à Dakar. En effet, même si l'AMP prévoit une gestion communautaire des aires de pêche, le projet est bien piloté depuis la capitale. Les personnes rencontrées ont admis d'elles-mêmes que, jusqu'ici, elles n'avaient pas reçu le meilleur des accueils en Basse-Casamance. Considérés peut-être comme des étrangers, l'équipe du ministère de l'environnement est surtout porteuse, il me semble, d'une *vision étrangère* de l'environnement et du paysage, ainsi que du patrimoine. Si l'on s'intéresse au projet tel qu'il est présenté par le gouvernement sénégalais et

par l'AFD[101], on ne retrouve pas la mention de préoccupations paysagères : l'AMP est avant tout présentée comme un projet de développement rural. Or, les discours et les représentations des acteurs de ce projet semblent déjà empreintes d'une certaine vision paysagère. Les acteurs touristiques (comme l'ICD, Institut pour la coopération et le développement en Afrique) qui se positionnent pour intégrer le projet portent un discours paysager destiné à des publics européens et français : les paysages de la Basse-Casamance, ces ressources spécifiques et son identité sont trois caractéristiques attractives mises en avant. L'institutionnalisation des paysages de Basse-Casamance peut constituer l'un des objectifs, mêmes secondaires, de ce type de projet, dont la rentabilité passera par l'usage touristique des lieux. La Basse-Casamance a très tôt été mise en tourisme : cette entreprise s'est appuyée sur une « *folklorisation-marchandisation* » (Foucher, 2002) de l'identité diola en particulier, à travers la scolarisation secondaire et la formation des instituteurs. L'Ecole normale William Ponty (située à Saint-Louis, puis déménagée sur l'île de Gorée puis à Rufisque) a formé la totalité des instituteurs avant l'indépendance du Sénégal et a largement participé à la folklorisation des étudiants non wolof. La pratique des chants et danses dites traditionnelles dans cette école a été encouragée, et a constitué la première étape de la construction d'une culture traditionnelle « *devenue produit d'exportation* » (Foucher, 2002). L'Ecole normale suggérait aux apprentis-instituteurs de valoriser les coutumes locales et de les présenter aux touristes, une fois rentrés dans leur village. Ces pratiques sont devenues des produits touristiques. Arrivée pour la première fois à Edioungou en 2020, notre équipe a eu l'occasion d'assister à l'une de ses danses, signe que cette dynamique perdure :

> *« (…) la folklorisation de la culture traditionnelle diola s'est amplifiée considérablement au cours des années 1970 du fait du tourisme. Le Sénégal dispose aujourd'hui d'une des industries touristiques les plus développées d'Afrique, et la Basse-Casamance a joué un grand rôle dans ce développement. Dans les schémas du développement touristique sénégalais, d'une façon plus ou moins explicite, Dakar représentait le côté moderne, la vie urbaine et trépidante de la nouvelle Afrique, la Petite Côte fournissait la mer et le soleil ; le Sénégal oriental offrait les safaris – à la Basse-Casamance d'assurer la « culture traditionnelle » ». (Foucher, 2002, p. 406)*

L'assignation au traditionalisme a donc aussi été renforcée par la mise en tourisme précoce de cette région. On peut émettre l'hypothèse qu'après un premier moment de fixation de l'identité traditionnelle diola, puis un recul du tourisme (entre les années 2000 et 2020) dans la région, le deuxième acte de la production touristique casamançaise se tourne vers l'institutionnalisation des

[101] Voir l'article « Appuyer la politique d'aires marines protégées au Sénégal », AFD, en ligne.

paysages et la mise en valeur des ressources « naturelles » et environnementales de la région. Les acteurs de ce deuxième acte sont, comme pour le premier, les administrations nationales extérieures à la région, et une série d'acteurs publics et privés intéressés à partager les bénéfices réels de l'AMP et du tourisme local. Le lien organique qui relie le paysage et le tourisme est au centre du paysage postindustriel (Paquet, 2011). Or la mise en tourisme, comme l'institutionnalisation du paysage, n'émane pas des acteurs et des sociétés de la Base-Casamance : le rappeler permet peut-être de garder à l'esprit les rapports de domination et les enjeux de pouvoir qui sont à l'œuvre, au-delà de la question coloniale et post-coloniale et des enjeux épistémologiques anthropologiques. En tant qu'objet produit et consommé, le paysage est à la fois de l'ordre de l'art et de l'usage (Paquet, 2011). Réinterroger sa dimension performative ou « praxéologique » (Paquet, 2011) permet d'enrichir la lecture politique. La mise en tourisme de la Basse-Casamance a eu des effets sur les pratiques de chants et de danses traditionnelles ; on peut émettre l'hypothèse que la valorisation de paysages touristiques dans la région en aura aussi. Le paysage touristique n'aura probablement pas le même sens que le paysage autochtone, tout comme l'usage des lieux est, dans ces deux cas, radicalement différent. Plutôt que se débarrasser de ce concept, puisque les Diola ne correspondraient pas aux critères des « *sociétés paysagères* » (Berque, 1994), la démarche de recherche, comme j'ai tenté de le faire, peut réfléchir aux solutions de traduction de la notion, en n'omettant pas de la replacer dans un contexte épistémologique, critique et politique. Cela reviendrait à considérer qu'il y a une politique *d'etaamay* diola, non pas au sens de projet de gouvernement, mais au sens de systèmes d'interdépendances et de jeux de pouvoirs, qui interagit avec des éléments extérieurs au groupe, aussi divers que : l'histoire coloniale et post-coloniale, l'économie mondialisée, l'économie touristiques, les réseaux migratoires, *etc.* Cette politique peut être comprise en croisant des approches critiques, comme celles de la *political ecology* ou de la *political economy*. Mal comprise et peu prise en charge par l'Etat sénégalais, la politique *d'etaamay* s'oppose et résiste aux formes de la politique publique. Son recours peut permettre de politiser l'analyse des politiques paysagères et de comprendre leurs dimensions radicalement conflictuelles (Bender et Aitken, 1998). Les tensions et les conflits entre Casamançais·es, Diola et administrations étatiques, au Sénégal, sont moins d'ordres ethniques, comme le suggèrent certaines lectures, que de l'ordre d'une différence de *politique de la terre*. En proposant une lecture locale et politique de la notion de paysage, la recherche académique peut participer à élaborer des outils utiles à la critique de l'action publique, dont les logiques sont toutes autres que les siennes. Sur la question du paysage, la confrontation de recherches ethnographiques comme celle-ci et des projets de développement territorial permettra peut-être d'éclairer la résistance des populations locales vis-à-vis de certains projets, d'ordre agricole ou touristique. Sans prétendre à la recherche-action, la recherche engagée (Vatz-Laarroussi, 2007) doit être un principe premier de la recherche, qui assumerait d'être réellement aux prises avec le sens et les conséquences de ces élaborations

théoriques. Autrement dit, interroger la notion de paysage en pays diola signifie aussi interroger les conséquences de l'exportation ou de la traduction de cette notion, pour la recherche et pour les sociétés. Cependant, proposer une définition diola du paysage est aussi un impératif politique, qui peut permettre de remettre en question les projets de développement économique *top-down*, qui ont tendance à balayer les attentes et les ambitions des populations locales.

2.3 Cultiver la pluie, cultiver la terre : de la tradition à la négociation sociale

En 2022, je rencontre Todié Diatta. Cette femme de soixante-dix ans, originaire de Singalène et qui a vécu à Djivente, se trouve être la dernière reine de la pluie (responsable du culte d'*Oussila*) du royaume d'Oussouye. Cette rencontre est un demi-hasard : l'un de ses neveux est un ami. Très vite, ayant connaissance de l'histoire d'Aline Sitoé Diatta (*supra*), je fais part à David M. de mon envie de discuter avec elle, car j'ai l'intuition qu'elle aussi, aura quelque chose à dire de la terre et du feu. Si Aline Sitoé Diatta semblait se trouvait à l'intersection de ces deux éléments paysagers, l'histoire de Todié Diatta illustre des changements socio-culturels et économiques qui opèrent juste après l'indépendance du Sénégal, renforcés par le conflit séparatiste, la déprise agricole ainsi que rurale et la paupérisation des campagnes de Basse-Casamance. Elle illustre aussi les hésitations de l'animisme et de ses rituels, dans un contexte d'éclatement des liens villageois et familiaux. Todié Diatta rend compte, au cours d'une longue conversation, du paradoxe d'*etaamay,* qui se cristallise dans les années 1980-1990 : la défense de l'identité diola ne s'est pas faite sans l'abandon de la terre, pourtant pourvoyeuse de toutes les interdépendances. Todié Diatta rappelle combien le lien à la terre est une politique : une négociation sociale, dont elle a tenté d'être le centre – bien plus qu'une croyance ou une religion – à laquelle de moins en moins de Diola prennent part. De ce fait, la pluie, comme la terre, en tant qu'institutions, font l'objet d'un abandon collectif qu'elle déplore. Todié Diatta est sûrement la personne la plus conservatrice avec laquelle il m'ait été donné de discuter, et son rôle social n'y est pas pour rien : si son discours n'est pas partagé par tous et toutes, il a au moins le mérite d'illustrer comment la politique de la terre traditionnelle s'est heurtée aux bouleversements socio-économiques contemporains, avec toute la complexité déjà décrite.

2.3.1 Todié la bi lé ? *(Todié est-elle là ?)*

A en croire Todié Diatta, il ne se trouve plus personne pour toquer à sa porte et l'enjoindre à organiser *oussila*. Pourtant, à la fin de mon séjour, en 2022, un jeune homme rencontré au hasard m'explique la raison de sa présence à Singalène :

> *« Les mamans vont demander à Todié de refaire une cérémonie, car la pluie ne vient pas. Elles m'ont envoyé là-bas demander le prix des cotisations et si Todié était d'accord parce qu'elle est âgée maintenant, tu as vu (…). »*

Je lui demande si Todié a accepté, il m'explique qu'elle doit prendre quelques temps pour « *réfléchir et s'organiser* ». Je m'en vais chez David M., pour lui raconter cet échange. Il sourit face à mon enthousiasme et mon implication :

> *« Tous les deux ou trois ans, il y a des mamans qui disent qu'il faut partir parler à Todié, et qui commencent à faire des… des calculs pour les cotisations. Elles disent untel donnera un bœuf, et unetelle une chèvre, etc. Bon, la plupart du temps, ça ne donne rien. Les gens ont mangé le bœuf avant que Todié se soit décidée, ou alors… que sais-je encore ? C'est pas facile, les gens hésitent. Todié hésite aussi parce que si les bêtes manquent, ça ne marchera pas. Les vieilles continuent de la consulter, mais ça n'aboutit pas vraiment. C'est comme ça (…). »*

Voilà qui finit de m'éclairer : une fois de plus, rien n'est aussi simple qu'il n'y parait. Todié, elle aussi, marche sur des braises, qu'elle peine à éteindre, malgré ce qu'elle en dit. La pluie, qu'elle sait invoquer, comme Aline Sitoé Diatta savait le faire, ne peut plus venir. Il ne suffit pas qu'elle et quelques femmes se chargent de faire changer les choses, de prendre le problème de la pluie (et de la terre) à bras le corps. Il leur faut l'appui des villageois·es, qui hésitent eux aussi, à s'en remettre aux coutumes habituelles. Celles-ci ne sont plus centrales à la vie sociale des Diola. De nombreux·ses enquêté·es sont tenté·es de croire que Todié a perdu son pouvoir – est-ce là une manière de trouver une responsable à une situation complexe ? Todié, responsable du culte de la pluie, peut-elle l'être individuellement de l'absence de pluie ? De son côté, elle l'a répété : « *les gens ont perdu confiance* ».

2.3.2 Cultiver, négocier : conclusion sur les changements subactuels des relations à la terre

« *Si la pluie ne vient pas, c'est parce que les gens n'y croient plus* » avait expliqué un jour Paul M., 71 ans. Son fils, qui l'avait entendu, avait ri : « *si la pluie ne vient pas, c'est à cause du réchauffement du climat !* » Le père avait haussé les épaules.

Le culte d'*oussila*, soit la cérémonie sensé demander la pluie au ciel, est, Todié l'a expliqué, un sacrifice collectif. Elle seule ne peut rien : elle n'est pas une prêtresse – encore moins une « féticheuse » – isolée, qui pourrait interagir avec Ata-Emit. La cérémonie s'organise autour du don de produits alimentaires (riz, vin de palme), et d'animaux, qui sont en partie consommés collectivement et en partie déposés pour les esprits des ancêtres. Or, demander la pluie, comme la « *bonne marche* », nécessitent des dons importants, à la mesure de son importance sociale, et de l'impatience des Diola à la voir arriver. Ainsi, taureaux et bœufs doivent impérativement être sacrifiés par le village. De la même manière, le riz diola, provenant des greniers, et jamais des boutiques, est un élément intercesseur central : en nourrissant les ancêtres avec ces produits traditionnels, la société diola espère nourrir ses champs de pluie, et remplir ses greniers. Le culte d'*oussila* est une négociation sociale : un échange essentiel à la production agricole et à la reproduction sociale du groupe. Todié elle-même perçoit son rôle comme celui d'un sacrifice à la communauté : elle s'épuise dans des chants et des danses infinis, jusqu'à ce que la pluie tombe. Elle subit toutes les critiques, toutes les jalousies. Les légendes qui l'entourent sont nombreuses, comme celles qui entouraient Aline Sitoé Diatta, et son pouvoir largement reconnu pendant plusieurs décennies.

A partir du moment où les conditions sociales n'ont plus été réunies pour procéder à cette négociation collective, entre les Diola et celui qui les « *a jetés sur terre* » (Ata-Emit), la pluie a faibli, expliquait Todié. En effet, dans les années 1980, le mouvement séparatiste casamançais entre dans une phase active et les violences se multiplient, entre les rebelles, les populations et l'armée nationale. Les déplacements de population s'intensifient, en même temps que la forêt se gonfle de jeunes hommes résolus à chasser les militaires. Les villages se sont vidés, les troupeaux ont été pillés, les rizières piétinées. Dans les années 1990, les Diola reviennent dans les villages à la faveur d'un apaisement, plus pauvres qu'avant, notamment en bétail. Todié Diatta explique que quelque chose s'est brisé à ce moment-là, dans la foi que les Diola avait dans *oussila* : non seulement n'ont-ils plus les moyens de participer à cette cérémonie, mais ils ne semblent plus vouloir y croire. Les facteurs d'explication sont nombreux et sûrement mêlés : la guérilla, l'urbanisation massive et contrainte, l'acculturation au christianisme, la scolarisation, la paupérisation, *etc.*, sont autant d'éléments d'un tout plus complexe.

Ainsi, pour les plus ancien·nes, l'idée semble persister que la croyance, la foi, dans la négociation sociale s'étant éteinte, il est normal que celle-ci ne soit plus efficace. Pour les plus jeunes, n'ayant pas participé à ces cérémonies, et plus habitué·es à d'autres discours (le réchauffement climatique, la sécheresse, *etc.*), l'absence de la pluie est à mettre sur le compte d'autres facteurs. Il semble que la pluie passe, en l'espace de deux décennies, entre les années 1970-1990, du statut d'institution sociale à celui de phénomène environnemental global. S'agit-il d'un des effets du paradigme de la « *crise environnementale* » ? Peut-être. Rappelons d'emblée que pour les Diola, la pluie est « *un phénomène de Dieu* », elle est donc du côté de la tradition, c'est un objet socio-culturel. Sa présence ou son absence a longtemps été le résultat de la capacité collective à la négocier. Le récit de Todié illustre possiblement un changement des représentations quant à la pluie, qui est aussi un changement d'attitude collective. Todié reproche au groupe sa passivité : *« Tout ce que tu veux, il faut le demander, pas l'attendre.* » conclut-elle. Il faut donc *cultiver la pluie* : cultiver les conditions sociales favorables à négocier sa présence. Sans culture (au double sens de ce terme) de la pluie, la culture diola (son identité spécifique et ses productions alimentaires) est vouée, elle aussi, à décliner.

La pluie, comme la terre, est (était ?) une institution sociale collective : Todié Diatta sait qu'elle ne peut rien seule, ni même entourée de quelques femmes volontaires : elle déplore que la majorité cultive l'absence aux champs et aux villages. La terre, *etaamay*, est partiellement abandonnée : si la majorité continue à cultiver les rizières, la plupart des personnes ne prennent plus part à la culture paysanne symbolique et rituelle, ce « *ciment social* » (Linares, 1985), dont *oussila* est l'un des moments. Pourtant, on a dit aussi combien les Diola qui ne pratiquaient plus la riziculture avaient à cœur de continuer à participer à la sociabilité. Il semble qu'*oussila*, comme les *katutum*, ne fasse plus forcément partie des événements collectifs majeurs, à l'inverse des *bukut* ou des mariages.

Ce qui me parait intéressant, c'est que Todié (et d'autres enquêté·es) identifient le conflit séparatiste comme le moment central de ce basculement socio-culturel : l'ethnographie et l'histoire ont montré comment, à l'inverse, ce mouvement avait été central dans l'invention de la tradition (*supra*). Mettant à profit la distinction qu'opère Eric Hobsbawn (*supra*) entre *tradition* et *coutumes*, on peut émettre l'hypothèse que le mouvement séparatiste, en Basse-Casamance, favorise en même temps l'invention de la tradition et le déclin des coutumes. C'est là que le paradoxe *d'etaamay* est le plus sensible : les bouleversements socio-économiques, culturels et spirituels qu'a généré le conflit ont opéré un basculement. Depuis deux ou trois décennies, tout semble avoir changé dans l'organisation sociale diola, alors même que tout semble plus que jamais figé dans des discours sur la tradition qui ne cessent de rappeler le passé idéal du groupe. C'est ce qui participe à l'ensemble des paradoxes identifiés dans ce travail, et à une oscillation perpétuelle du groupe entre les modalités du changement et les modalités de la continuité. Ainsi,

les changements paysagers doivent être compris comme des changements politiques : la politique paysagère collective diola s'estompe ou se recompose, à la faveur de l'histoire socio-économique récente et des négociations sociales auxquelles les Diola sont prêt·es à consentir. Le paysage, en tant que résultat d'institutions socio-culturelles faisant système, accuse aussi, dans ses formes et ses temporalités, les effets de nouvelles pratiques.

Danouta Liberski-Bagnoud rappelle combien les sociétés africaines sont constamment renvoyées, dans les discours politiques comme scientifiques, au présentisme, comme si leurs systèmes de pensée ignoraient le passé (l'histoire mondiale et locale) et le futur (toute perspective d'évolution, à tous les plans). Paradoxalement, le « néotraditionalisme » fabrique des objets traditionnels prétendument associés à ces sociétés, pour renforcer l'idée qu'elles connaitraient actuellement un recul des traditions et des singularités, à l'heure de la globalisation galopante :

> *« Je ne compte plus le nombre de fois où, après une intervention sur tel ou tel aspect des modes voltaïques de l'habiter, je me suis entendu rétorquer : "Mais, tout ce symbolique que vous décrivez n'a-t-il pas déjà disparu ou n'est-il pas en passe de disparaitre ?" (…) ou encore, sous une forme plus savante : "Mais tous ces rites que vous avez observés ne sont-ils pas des inventions néotraditionnalistes ?" » (Liberski-Bagnoud, 2023, p.56).*

L'anthropologue rappelle ainsi fort à propos la nécessité d'interroger le langage de l'anthropologie et son invention située dans le contexte occidentale contemporain. Admettre le caractère dynamique des « *systèmes de pensée* » ouest-africains, comme diola, permet au moins de se prémunir contre un usage trop strict de certaines catégories conceptuelles, et de rendre à la variation, ou encore à l'impermanence (historique et future), toute leur importance dans l'analyse anthropologique.

Les variations dynamiques des liens collectifs et individuels à la terre et au feu sont des variations d'ordre paysager. Les Diola rencontré·es, en cultivant des paysages variés, oscillent entre la terre, le feu (et peut-être la pluie), et d'autres éléments non identifiés dans le cadre de cette enquête. En matière d'analyse paysagère, il ne suffit pas d'identifier des causes et des effets et d'en chercher les conséquences. Les trajectoires et les relations paysagères ne répondent pas totalement à des forçages externes, et ne sont pas non plus de pures constructions individuelles fictionnelles. Elles ne sont pas les purs produits de contextes socio-historiques, mais elles trouvent là des éléments de compréhension. Les trajectoires paysagères n'ont pas la rigueur de la trajectoire géométrique : il ne s'agit pas de la ligne tendue entre un point A et un point B, mais bien de l'inextricable entremêlement d'une multitude de lignes possibles qui font exister A et B comme les étapes possibles d'une relation dynamique, sans cesse renforcée, nuancée, faite de bifurcations. Les trajectoires paysagères sont donc une porte d'entrée dans la complexité radicale

des géographicités diola contemporaines, dont les échelles sont multiples et interdépendantes. La notion de paysage donne sens à une multitude de gestes et de récits imbriqués : cultiver la terre, le feu, la pluie, l'absence sont des actes paradoxaux et complexes qui composent des trajectoires sociales et individuelles dynamiques. On peut choisir de les déplier selon diverses approches thématiques et épistémologiques : les rapports de pouvoir internes au groupe, les capacités agro-alimentaires, la *political economy*, la géohistoire des matérialités environnementales, *etc.*

×

Les paysages diola sont faits, métaphoriquement, de terre et de feu[102], du mélange de *samboune* et d'*etaamay*. Ils sont faits de l'entrelacs de traditions sans cesses recomposées, toujours réécrites. *Etaamay*, la terre, n'est pas la garante des traditions, des continuités sociales et de la reproduction sociale, et *samboune* n'est pas la métaphore du changement, bien au contraire. Le feu est une forme de persistance dans le changement, et les Diola incarnent cette tension, en n'enlevant pas, ou pas toujours, leurs pieds des braises. *Etaamay* à son tour arbitre des tensions entre le centre et la périphérie, entre l'ancrage et la migration, entre la tradition et les coutumes. Les Diola rencontré·es entretiennent la même relation d'attraction-répulsion vis-à-vis du feu, qui fascine, réchauffe et détruit, que vis-à-vis de la terre, qui les épuise, les contraint mais les nourrit, à tous les sens du terme. Pourtant les Diola ne sont pas un, ni unifié·es dans un groupe social aux contours et aux pratiques nets. *Etaamay* et *samboune* ne se traduisent pas de la même manière selon que l'on a douze, vingt, trente-cinq ou soixante-dix ans, selon que l'on est une femme ou un homme. Ces deux termes n'ont pas tout à fait le même sens, pourrait-on dire, en fonction de l'âge et du genre de l'individu, ce qui conduit parfois à des tensions. L'articulation de ces différentes tensions, contraintes, identités, crée une multitude de système de signes, de valeurs, de pratiques, toujours dynamiques, dans lesquels les individus s'inscrivent. En cultivant l'absence, la terre et le feu, les Diola donnent sens à leur expérience individuelle *et* collective du monde, dans ce qu'elle a de radicalement ancrée, située, dynamique et historique. Expérience que j'ai choisi de traduire ici par *paysage*, « *cet ordre des phénomènes où nous sommes mêlés au*

[102] Je crois que mes collègues archéologues et spécialistes de la céramique ouest-africaine ne me contrediront pas sur ce point. L'image peut aussi servir à cela, jeter des ponts entre les disciplines, approcher ensemble les dynamiques du temps long et du passé proche.

monde et aux autres dans une confusion inextricable. » (Merleau-Ponty, 1945, p.518, cité par Liberski-Bagnoud, 2023, p.340).

Table des illustrations

Figure 1. Palétuviers rouge (Rhizophora mangle) à marée basse, plongeant dans la vase du poto-poto. Edioungou, 2022. 17
Figure 2. Laboureurs au travail, Djivente, août 2021..... 19
Figure 3. Rizières d'Oussouye, vue zénithale par cerf-volant. Le bétail y pâture librement. Djivante, 2020. 19
Figure 4. Chemin menant au village d'Edioungou depuis la route goudronnée. Les dernières pluies ont fait tomber les branches mortes des palmiers rôniers (2022). 20
Figure 5. L'école maternelle d'Edioungou, à l'entrée du village, investie par les bœufs chaque fois qu'elle est fermée (2022). 21
Figure 6. La petite église d'Edioungou, rarement ouverte, sauf à l'occasion d'un décès, 2022. 21
Figure 7. Vue depuis la plage d'Akago, Edioungou, 2021. 22
Figure – carte de localisation à l'échelle des rivières du Sud (a) et du sud-ouest sénégalais (b). 24
Figure 8. Cartes de localisation à l'échelle des « Rivières du Sud » (a.) et de la Basse-Casamance (b.)..... 24
Figure 9. Succession des différentes unités d'occupation du sol : à gauche, la forêt-galerie des palétuviers et le bolong, au centre, les rizières (enherbées à cette période de l'année) et à droite la brousse abritant le village. Djivente, 2021. 26
Figure 10. Image satellite localisant les sites de l'étude (CNES/Airbus, Google Satellites, 2018) 27
Figure 11. Carte d'occupation du sol de la région d'étude 28
Figure 12. Photographie prise depuis une embarcation, sur le fleuve Casamance, v. 1950, in Pélissier, 1966 35
Figure 13. Les « rivières du Sud » dans les représentations coloniales, extrait du journal Le Temps, 1890, reproduit par Gallica..... 36
Figure 14. Photographie du pays Ajamat, v. 1950, in Pélissier, 1966 39
Figure 15. Evolution du « golfe » de la Casamance au quaternaire, d'après Kalck, 1978, in Diop et al., 1987. 46
Figure 16. Extrait de la carte pédologique de la Basse-Casamance dressée par Viellefon (1977). La zone d'étude est encadrée en jaune. 48
Figure 17. Le partenariat politique et économique Sénégal-Chine est partout rappelé en Basse-Casamance : ici, la Chine a notamment investi dans le développement de la télévision numérique,

en contrepartie de l'achat de terres arables dans la vallée du fleuve Sénégal (d'après le maire du village de Djivente). 56
Figure 18. Carte de la Basse-Casamance et du district de Cacheú (actuelle Guinée) dressée par le Capitaine Brosselard, à l'issue de la mission Brosselard-Faidherbe (1888). On y repère les noms des différents groupes ethno-linguistiques régionaux, selon une répartition assez grossière (Djoulas, Fogny, Bagnouns, Feloupes, etc.). 63
Figure 19. Carte postale d'un village diola (v. 1920)..... 81
Figure 20. Carte postale montrant des « féticheuses » diola, vers 1920. Gallica. 85
Figure 21. Exemple d'un croquis de paysage de Paul Vidal de la Blache (reproduit dans Courtot, 2020), intitulé « Le front des préalpes de Grasse, à l'ouest de Cabris », v.1907. 104
Figure 22. Exemple de bloc-diagramme réalisé par Emmanuel de Martonne (reproduit dans Courtot, 2010), 1956. 105
Figure 23. Grille d'entretiens suivie en 2020-2021..... 159
Figure 24. Répartition des enquêté·es par catégories d'âge et par sexe. 161
Figure 25. Tentative de labours, Djivente, 2021. 161
Figure 26. Les repiqueuses, lieu-dit Katama, Djivente, 2021. 162
Figure 27. Décortiqueuse à essence d'Edioungou (2022). Le travail consiste, pour l'opérateur ou l'opératrice de la machine, à réceptionner les sacs de riz entier amenés par les cultivateurs et cultivatrices, à les peser, à les faire passer dans la machine, à remettre le riz décortiqué en sac d'un côté, et le son de riz de l'autre et à facturer le service. La machine est extrêmement bruyante et produit une grande quantité de poussière, ce qui rend le travail quotidien particulièrement difficile. 163
Figure 28. Après récolte, le riz est assemblé en gerbe de poids égal, et laissé à sécher au soleil, dans les rizières, puis au grenier. Photographie d'Augustin D., 2022. 164
Figure 29. Interprétation des images (exemple)..... 173
Figure 30. Classification des rizières 174
Figure 31. Classification des types de rizières et de pépinières 175
Figure 32. Classification des forêts..... 176
Figure 33. Carte des prospections accompagnées..... 178
Figure 34. Extrait d'un carnet de terrain (2021), un jour d'arpentage toponymique où le GPS refusait d'enregistrer les points. 2021. 180
Figure 35. Vue aérienne d'un ensemble de parcelles dégradées (salinisées) en arrière de digues partiellement détruites. Djivente, 2020. 181
Figure 36. Quantification des rizières fonctionnelles et dégradées à Yot. 183
Figure 37.Quantification des rizières fonctionnelles et dégradées à Edioungou et Djivente. ... 183
Figure 38. Rizières enherbées à Katama (Djivente) en haut, et à Louem (Edioungou) en bas 184
Figure 39. Evolution des surfaces occupées par les rizières enherbées (2003-2021). 187

Figure 40. Rizières dégradées à Louem (Edioungou) depuis 6 ans en haut, et à Eli (Yot) depuis 8 ans, en bas (2021)..... 189
Figure 41. Evolution des surfaces occupées par les rizières dégradées (2003-2021). 190
Figure 42. Tannes sèches. 191
Figure 43. Evolution des surfaces occupées par les tannes sèches, vasières et bas-fonds 192
Figure 44. Vasières. 193
Figure 45. Dynamique de l'envasement..... 196
Figure 46. Evolution des digues (2003-2021)..... 197
Figure 47. Occupation du sol à Edioungou, Djivente et Yot (2003-2021). 198
Figure 48. Classes d'occupation du sol à Edioungou et Djivente (2003-2021)..... 199
Figure 49. Classes d'occupation du sol à Yot (2003-2021)..... 200
Figure 28 – Classes d'occupation du sol à Yot (2003-2021) 201
Figure 50. Evolution des classes d'occupation du sol (2003-2021)..... 201
Figure 51. Données pluviométriques (2000-2022). 204
Figure 52. Pépinières de brousse à Edioungou, 2021. 209
Figure 53. Toponymes et significations. 213
Figure 54. Toponymes signifiants en matière agricole. 215
Figure 55. Rizières à perte de vue. Katama, Djivente, 2021. 220
Figure 56. A Yot, en traversant le lieu-dit Eli. A droite, la mangrove, à gauche, des rizières abandonnées envahies par les eaux salées du bolong à marée haute. Thomas m'assure : « Les rizières (…) ça ne change pas tant que ça. ».2021. 226
Figure 57. Christine bat son riz manuellement, à l'aide d'un bâton lourd. Elle sépare ainsi les tiges des glumes. Edioungou, 2022. 229
Figure 58. A Yot, au lieu-dit Boussol Kalem (2021). Pierre (au fond à gauche) supervise le travail de ses neveux. 232
Figure 59. A Djivante, au lieu-dit Katama, un homme plus âgé (au fond à droite) rappellent aux jeunes où se trouvent la limite de leur domaine familial. 2021..... 235
Figure 60. Djivente, au lieu-dit Kassila, labours au *kayendo* (2021). L'outil se compose d'un long manche et d'une pelle surmontée d'une lame en fer aiguisée. 240
Figure 61. A Djivante, entre Louem et Katama, les repiqueuses transportent les plants de riz vers les rizières (2021). Les jeunes filles se confient : « Bientôt, on n'aura plus besoin de faire ça », assure l'une d'elles. 248
Figure 62. Tableaux de calendriers agricoles 1970-2010, fondé sur les souvenirs des enquêté·es. 252
Figure 63. Tableau des proportions des absent·es en 2021 et 2022 dans les cinq familles de l'enquête. 257

Figure 64. Tableau de la moyenne d'âge des personnes adultes restant aux villages en 2021-2022. 258
Figure 65. Tableau présentant l'âge des cultivateurs et cultivatrices présent·es aux villages en 2021-2022. 259
Figure 66. A Edioungou, au lieu-dit Etama : « Ici, il ne reste que les vieux et les gens malades (…) ça veut dire peu de gens qui travaillent, mais toujours autant de cuisine pour nous. », 2022. 260
Figure 67. Graphique des cycles des variétés anciennement et actuellement utilisées (in Ollier et al., 2023) 263
Figure 68. A Edioungou, au lieu-dit Louem. La digue bétonnée construite dans le cadre d'un projet de développement international en 2006, n'a pas survécu aux assauts répétés des marées et n'est plus à ce jour d'aucun utilité. 2022. 268
Figure 69. A Djivante, au lieu-dit Katama, une cultivatrice a mélangé le « sel », un engrais chimique acheté à Oussouye. Il s'agit probablement d'un antiparasitaire, 2021. 272
Figure 70. A Djivante, chez elle, Sophie nettoie l'abris des chèvres et récupère les déjections pour amender ses rizières, 2021. 274
Figure 71. A Edioungou, au lieu-dit Etama, Marie-Pierre désigne le petit ruisseau qui se crée toujours devant sa maison lorsque la pluie tombe : « Tu crois que ça, ça va nous suffire ? Il faudrait des jours de pluie comme ça. Dans deux heures, c'est terminé. », août 2021. 279
Figure 72. A Edioungou, au lieu-dit Hontam, Félicie s'amuse : « Je ne vais pas rester là, à attendre tous les jours qu'il pleuve si je peux avoir du travail ailleurs. », 2020. 280
Figure 73. Graphique de la fréquence du retour annuel au village des hommes ayant une activité extérieure..... 285
Figure 74. Graphique de la participation aux travaux agricoles des hommes qui ont une activité extérieure, quand ils rentrent. 286
Figure 75. Graphique de la fréquence du retour annuel au village des femmes qui ont une activité extérieure..... 287
Figure 76. Graphique de la participation aux travaux agricoles des femmes qui ont une activité extérieure, quand elles rentrent. 287
Figure 77. Estimation de la proportion des absent·es par catégorie d'âge. 288
Figure 78. Proportion de chaque catégorie d'âge dans le corpus d'enquêtes (2020-2023)..... 290
Figure 79. A Djivente, les femmes assemblées pour les funérailles de l'une des leurs s'apprêtent à mettre en scène leur courage, leur force et leur ardeur au travail (les photographies sont alors interdites) (2020)..... 294
Figure 80. A Djivente, au lieu-dit Katama, les repiqueuses du même quartier concèdent : « c'est difficile » avant de renchérir : « mais au moins, on est ensemble, et ça nous aide à tenir. » 2021. 296

Figure 81. Derrière leur mère qui sème le riz, au lieu-dit Libalaï (Yot), les jeunes chantent en diola : c'est une manière d'encouragement. 298
Figure 82. Migrations de jeunesse mentionnées dans les enquêtes biographiques réalisées auprès de onze femmes et neuf hommes (2021-2022). * = la migration est toujours en cours. 304
Figure 83. A Edioungou, au lieu-dit Hontam, Félicie assure : « Aider la vieille, avec la cuisine, ça ne me dérange pas, mais elle ne me verra plus aux champs. », 2020. 309
Figure 84. A Edioungou, au lieu-dit Etama : « Bien sûr que les hommes travaillent. Mais toujours moins que nous [les femmes] », Djivente, 2022. 315
Figure 85. A Yot, au lieu-dit Djihonam, Paul admet qu'il se fatigue vite, mais qu'il n'a pas vraiment le choix : « Je dois faire ce qu'ont fait mes parents avant, et montrer aux enfants. Ils ne pourront pas dire que je ne leur pas enseigné. », 2021..... 318
Figure 86. A Yot, au lieu-dit Oufoulen Boutoune, la mère des filles raconte : « Maintenant je viens seule verser les cendres ici, comme tu vois. Je suis très en colère que mes filles ne m'aident pas. » 2022. 327
Figure 87. A droite, Evelyne m'explique : « j'ai gardé des enfants pendant longtemps, mais maintenant je veux gagner un peu mieux ma vie. J'ai passé un diplôme pour être assistante-institutrice. » (Djivente, 2022, photographie Augustin D.)..... 335
Figure 88. Montant des remises mensuelles disponibles (en francs CFA) pour un ménage, selon le nombre de migrant·es (enquête 2021-2022). 337
Figure 89. Les femmes d'Edioungou organisent quotidiennement la cantine de l'école maternelle, ce qui revient à préparer environ 90 repas. Cette tache domestique n'est presque jamais mentionnée par les concernées, alors même qu'elle les mobilise plusieurs heures par semaine (2022)..... 345
Figure 90. Edioungou, 2022, durant les préparatifs du mariage d'Alice B. : « On rit bien entre nous, c'est comme ça. Chaque fois on travaille beaucoup, mais on se sent bien entre nous. » estime encore Ernestine S. Sur les plats, les marmites et les bidons, chacune a inscrit ses initiales : le matériel est mis en commun lors des préparatifs, puis récupéré à l'issu de ceux-ci. 356
Figure 91. Les femmes de la famille Gandul, venues aider aux préparatifs du riz pour le mariage d'Alice B., posent sous le manguier (Edioungou, 2022). 357
Figure 92. Tableau récapitulatif des dépenses (en FCFA) associées aux tâches agricoles pendant l'hivernage, par dix ménages ayant employé des associations de travail. 363
Figure 93. Potières au travail, Edioungou, 2022. 369
Figure 94. Liens de solidarité ou de rémunération du travail, selon la proximité entre le laboureur et la personne requérant son travail (d'après une idée de David M.). 373
Figure 95. « Pourquoi est-ce important de produire du riz ? ». Réponses triées selon le sexe et l'âge..... 391
Figure 96. Combien de kilos de riz achetez-vous par mois ?..... 395

Figure 97. Quelle proportion le riz acheté représente-t-il dans le riz total mangé ? 396
Figure 98. Les sacs de riz importé trouvent une seconde vie pour contenir du riz à décortiquer, du charbon ou des mangues. Djivente, 2022..... 400
Figure 99. Une fois le riz décortiqué par la décortiqueuse (au centre), il sera rendu à sa propriétaire dans un sac tissé qu'elle aura fourni, du type de celui que Marie-Pierre a dans les mains. Au fond à droite, d'autres sacs sont utilisés pour stocker le son du riz, que la machine évacue. Edioungou, 2022..... 402
Figure 100. Valeurs associées au riz des rizières et au riz des boutiques dans 55 entretiens.... 412
Figure 101. A Djivente, des hommes creusent un bassin piscicole au *kayendo*. Ils espèrent y élever du boisson pour pallier les importants besoins villageois, 2022. 421
Figure 102. Une femme remplit les larges plats du repas de ce jour. Le riz vient de la boutique la plus proche, mais il rassemble quand même les villageois et villageoises à l'occasion des repas quotidiens ou exceptionnels (comme ici). Edioungou, 2022. 424
Figure 103. Cette maison fermée est l'une des nombreuses maisons d'émigré·es Elle fait office de port d'attache dans le village d'Edioungou pour cette famille, 2022. 431
Figure 104. Quelques enfants de Djivente veulent s'amuser avec moi (mais surtout avec ma petite caméra). Ils profitent de la sieste de la grand-mère (au fond), Djivente, 2022. 434
Figure 105. Les mangues diola (variété locale, petite et sucrée) sont les préférées d'Irène, qui les cueillent quotidiennement à l'aide d'un long bâton. Edioungou, 2022..... 439
Figure 106. « Ganges à Varanasi, Inde (11.19-11.24, 2005) », série Time works, Michael Wesely. 480
Figure 107. « Street Market in Varasani, Inde, (11.03-11.08, 2005) », série Time works, Michael Wesely..... 482
Figure 108. « Völkerschlachtdenkmal, Leipzig », série Landscapes, Michael Wesely, non datée. 483
Figure 109. Lignes, lieux et paysages. 485

Bibliographie

ADAM J. G., 1958, Floristique des pâturages salés (halophytes et subhalophytes) et végétation des rizières du Sine-Saloum (Sénégal), *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, vol. 5, n°8, p. 505-541.

AGRAWAL A., 2002, Indigenous knowledge and the politics of classification, *International social science journal*, vol. 54, n°173, p. 287-297.

——— 2009, Why "indigenous" knowledge?, *Journal of the Royal Society of New Zealand*, vol. 39, n°4, p. 157-158.

ALEXANDRE F., MERING C., 2018, Changements socio-environnementaux et dynamiques rurales en Afrique de l'Ouest, *L'Espace géographique*, vol. 47, n°3, p. 193-200.

——— 2019, Perception et représentation des changements socio-environnementaux dans les sociétés rurales en Afrique de l'Ouest sahélienne et soudanienne, *L'Espace géographique*, vol. 48, n°2, p. 97-102.

ALHASSANE A., SALACK S., LY M., LONA I., TRAORE S., SARR B., 2013, Evolution of agro-climatic risks related to the recent trends of the rainfall regime over the Sudano-Sahelian region of West Africa, *Science et changements planétaires / Sécheresse*, vol. 24, p. 282-93.

ALONSO GOMEZ, S., MARTIN J., 2023, *Contre-visualités. Ecarts tactiques dans l'art contemporain*, Lorelei. (Frictions). 60 p.

AMSELLE J.-L., 2008, Retour sur "l'invention de la tradition", *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n°185-186, p. 187-194.

ANDRIEU J., 2008, *Dynamique des paysages dans les régions septentrionales des Rivières-du-Sud*, Thèse de doctorat, Paris 7, 532 p.

ANZALDUA G., 2022, *Terres Frontalières - La Frontera*, Cambourakis. (Sorcières). 336 p.

APPADURAI A., 1990, Disjuncture and difference in the global cultural economy, *Cultural Theory: An Anthology*, 1990 , vol. 2, n°2, p. 282-295.

——— 1996, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*, U of Minnesota Press,

ARMANI G., 2006, *Le fleuve anthroposystème: premiers éléments pour la construction d'un nouvel objet de recherche*, Maison du fleuve Rhône, rapport de recherche.

ASCHAN-LEYGONIE C., 2000, Vers une analyse de la résilience des systèmes spatiaux, *L'Espace géographique*, vol. 29, n°1, p. 64-77.

AUBRÉVILLE A., 1948, Les essais mécaniques des bois coloniaux africains: leur interprétation par la méthode graphique, *Bois et forêts des tropiques*, vol. 6, p. 133-144.

AUTY R. M., 1990, *Resource-based industrialization: sowing the oil in eight developing countries*, Clarendon Press, 294 p.

AWENENGO DALBERTO S., 2005, *Les Joola, la Casamance et l'État (1890-2004) : l'identisation Joola au sénégal*, Thèse de doctorat, Paris 7.

——— 2010, Usages de l'histoire et mémoires de la colonie dans le récit indépendantiste casamançais, *Outre-Mers Revue d'Histoire*, n°368-369, p. 137.

AWENENGO-DALBERTO S., FOUCHER V., 2012, Les sciences sociales face au conflit casamançais: quelques résultats, *La Gazette Dakar*, 2012.

BACHELARD G., 1938, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, 126 p.

——— 1957, *La poétique de l'espace*, PUF, 412 p.

BACHMANN-MEDICK D., 2012, Culture as Text: Reading and Interpreting Cultures, *in* NEUMANN B., NÜNNING A. (éd.), *Travelling Concepts for the Study of Culture*, p. 99-118.

BADIANE A., 2022, *Changements globaux et riziculture: savoirs et stratégies des paysans de la Basse Casamance pour une transition agroécologique et alimentaire*, Thèse de doctorat, Paris, Muséum national d'histoire naturelle, 389 p.

BALLOUCHE A., 2005, De la nature sauvage à la nature-patrimoine : quels enjeux ? Réflexions à partir de l'exemple de zones humides mauritaniennes, *in* ARNOULD P., GLON É. (éd.), *La nature a-t-elle encore une place dans les milieux géographiques ?* Paris, Éditions de la Sorbonne, p. 133-149.

BAMBERG M., 2006(b), Biographic-Narrative Research, Quo Vadis? A Critical Review of 'Big Stories' from the Perspective of 'Small Stories', *in Narrative, Memory and Knowledge : representations, aesthetics, contexts*, p. 63-79.

——— 2006(a), Stories: Big or small: Why do we care?, *Narrative Inquiry*, vol. 16, p. 139-147.

BARBIER-WIESSER F.-G., 1994, *Comprendre la Casamance: chronique d'une intégration contrastée*, Karthala, 500 p.

BARRON A., 2021, More-than-representational approaches to the life-course, *Social & Cultural Geography*, vol. 22, n°5, p. 603-626.

BARTH F., 2010, Introduction to ethnic groups and boundaries : the social organization of cultural differences, *in* MARTINIELLO M., RATH J. (éd.), *Selected Studies in International Migration and Immigrant Incorporation*, Amsterdam University Press, p. 407-436.

BARTHES R., 1966, Introduction à l'analyse structurale des récits, *Communications*, vol. 8, n°1, p. 1-27.

——— 1977, *Leçon inaugurale prononcée le 7 janvier 1977 au Collège de France*, Seuil, 48 p.

BARUSSEAU J.-P., BÂ M., DIOP S., 1999, L'environnement physique, *in* CORMIER-SALEM M.-C. (éd.), *Rivières du Sud: sociétés et mangroves ouest-africaines*, IRD, Paris, p. 33-62.

BASSENE O. A., 2016, *L'évolution des mangroves de la Basse Casamance au Sud du Sénégal au cours des 60 dernières années: surexploitation des ressources, pression urbaine, et tentatives de mise en place d'une gestion durable*, Thèse de doctorat, Université de Saint-Louis, 312 p.

BASSENE O. A., CUBIZOLLE H., CORMIER-SALEM M.-C., SY B. A., 2013, L'impact des changements démographiques et socio-économiques sur la perception et la gestion de la mangrove en Basse Casamance (Sénégal), *Géocarrefour*, vol. 88, n°4, p. 299-315.

BASSO K. H., 1988, « Speaking with names »: language and landscape among the Western Apache, *Cultural Anthropology*, vol. 3, n°2, p. 99-130.

——— 1996, *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*, UNM Press, 192 p.

BAUM R. M., 1986, *A religious and social history of the Diola-Esulalu in pre-colonial Senegambia*, Yale Universitty Press.464 p.

——— 2009, Prophetess: Aline Sitoé Diatta as a Contested Icon in Contemporary Senegal, *in* FALOLA T., FALLOU N. (éd.), *Facts, Fiction, and African Creative Imaginations*, Routledge, p. 54-68.

BELL D., CANHAM H., DUTTA U., FERNÁNDEZ J. S., 2020, Retrospective Autoethnographies: A Call for Decolonial Imaginings for the New University, *Qualitative Inquiry*, vol. 26, n°7, p. 849-859.

BELLAH R. N., 2011, Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne, *Archives de sciences sociales des religions*, n°69, p. 9-25.

BENDER B., AITKEN P., 1998, *Stonehenge: making space*, Berg Publishers, 254 p.

BENJAMINSEN T. A., SVARSTAD H., 2009, Qu'est-ce que la "political ecology "? *Natures Sciences Sociétés*, vol. 17, n°1, p. 3-11.

BENSA A., 2006, *La Fin de l'exotisme: Essais d'anthropologie critique*, Éditions Anacharsis, 319 p.

BERLEANT A., 1991, *Art and engagement*, Temple University Press Philadelphia, 259 p.

BERQUE A., 1984, Paysage-empreinte, paysage-matrice : éléments de problématique pour une géographie culturelle, *L'Espace géographique*, vol. 13, n°1, p. 33-34.

——— 1994, *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Editions Champ Vallon, 132 p.

——— 1998, *Médiance, de milieux en paysages*, GIP Reclus, 163 p.

BERRY S., 1989, Coping with confusion: African farmers' responses to economic instability in the 1970's and 1980's, *Working Papers in African Studies*, vol. 141.

BERTRAND G., 1978, Le paysage entre la Nature et la Société, *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest. Sud-Ouest Européen*, vol. 49, n°2, p. 239-258.

BESSE J.-M., 2009, Remarques sur la géographicité. Généalogie du mot, enjeux épistémologiques et historiographiques, *Historicités*, p. 285-300.

BINSBERGEN W. V., GESCHIERE P., 2013, *Old Modes of Production and Capitalist Encroachment: Anthropological Explorations in Africa*, Routledge, 361 p.

BIXLER R. P., 2013, The political ecology of local environmental narratives: power, knowledge, and mountain caribou conservation, *Journal of Political Ecology*, vol. 20, n°1, p. 273-285.

BONNEMAISON J., CAMBREZY L., QUINTY-BOURGEOIS L., 1995, Le territoire, lieu ou frontière ? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales, *in Colloque ORSTOM / Paris 4*, Paris Sorbonne, L'Harmattan.

DE LA BLACHE P. V., 1913, Des Caractères Distinctifs De La Géographie, *Annales de Géographie*, vol. 22, n°124, p. 289-299.

BLAIKIE P., 1985, *The Political Economy of Soil Erosion in Developing Countries*, London, Routledge, 200 p.

——— 1999, A Review of Political Ecology: Issues, Epistemology and Analytical Narratives, *Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie*, vol. 43, n°1, p. 131-147.

BLANC G., 2020, *L'invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'Éden africain*, Flammarion, 347 p.

BLOCH M., 1995, People into places: Zafimaniry concepts of clarity, *in* HIRSCH E., O'HANLON M. (éd.), *The anthropology of landscape: Perspectives on place and space*, Oxford Clarendon Press, p. 63-77.

BLOMMAERT J., BULCAEN C., 2000, Critical Discourse Analysis, *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, n°1, p. 447-466.

BOLLIG M., BUBENZER O., 2009, *African Landscapes: Interdisciplinary Approaches*, Springer Science & Business Media, 520 p.

BOURDON B., 1907, La Perception Du Temps, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 63, p. 449-491.

BOWMAN D. M., PERRY G. L., HIGGINS S. I., JOHNSON C. N., FUHLENDORF S. D., MURPHY B. P., 2016, Pyrodiversity is the coupling of biodiversity and fire regimes in food webs, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 2016 , vol. 371, n°1696.

BRAUDEL F., 1978, *La Méditerranée*, Flammarion, 370 p.

BRAVARD J.-P., 2006, Chapitre 9 - La crise environnementale : entre faits objectifs et construits sociaux, *in* BECK C., LUGINBÜHL Y., MUXART T. (éd.), *Temps et espaces des crises de l'environnement*, Versailles, Éditions Quæ, p. 149-156.

BRONDIZIO E. S., OSTROM E., YOUNG O. R., 2013, Connectivité et gouvernance des systèmes socio-écologiques multiniveaux: le rôle du capital social, *Management Avenir*, n°7, p. 108-140.

BROSIUS J. P., 1999, Green Dots, Pink Hearts: Displacing Politics from the Malaysian Rain Forest, *American Anthropologist*, vol. 101, n°1, p. 36-57.

BROSIUS J. P., HITCHNER S. L., 2010, Cultural diversity and conservation, *International Social Science Journal*, vol. 61, n°199, p. 141-168.

BRUNET R., FERRAS R., THÉRY H., 1992, *Les mots de la géographie: dictionnaire critique*, GIP Reclus, 470 p.

BRYANT R. L., 2015, *The International Handbook of Political Ecology*, Edward Elgar Publishing, 699 p.

CALLON M., LATOUR B., 1991, *La science telle qu'elle se fait: anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, Paris, Éditions la Découverte, 390 p.

CARPENTER E., 1973, *Eskimo realities*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 212 p.

CARSON R., 1962, *Silent spring*, Houghton Mifflin, 287 p.

CHAMPION L., 2018, *The Evolution of Agriculture, Food and Drink in the Ancient Niger River Basin: Archaeobotanical studies from Mali and Benin*, Thèse de doctorat, Institute of Archeology, UCL, 534 p.

CHANG H., 2008, *Autoethnography as Method*, New York, Routledge, 230 p.

CHAUVIER É., 2015, *Anthropologie de l'ordinaire: Une conversation du regard*, Editions Anacharsis, 173 p.

CHENEAU-LOQUAY A., 1994, Demain encore le riz ? *in* BARBIER-WIESSER F.-G. (éd.), *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, p. 351-385.

CHOUQUER G., 2001, Nature, environnement et paysage au carrefour des théories, *Études rurales*, n°157-158, p. 235-252.

CLIFFORD J., SICHÈRE M.-A., 1996, *Malaise dans la culture: l'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts. Paris, 391 p.

COLLIGNON B., 1996, *Les Inuits. Ce qu'ils savent du territoire.* Paris, L'Harmattan, 254 p.

——— 2005, Que sait-on des savoirs géographiques vernaculaires ? (What do we know about vernacular geographic knowledges), *Bulletin de l'Association de Géographes Français*, vol. 82, n°3, p. 321-331.

COLLOT M., 2011, *La pensée-paysage*, Actes Sud, 277 p.

——— 2015, Le paysage africain : ancestral ou colonial ? *ELA*, n°39, p. 11-24.

COLSON E., 1997, Places of power and shrines of the land, *Paideuma*, vol. 43, p. 47-57.

COQUARD B., 2022, *Ceux qui restent: Faire sa vie dans les campagnes en déclin*, La Découverte, 298 p.

CORBALLY M., O'NEILL C., 2014, An introduction to the biographical narrative interpretive method, *Nurse Researcher*, vol. 21, n°5, p. 34-39.

CORBIN A., 1994, *Les Cloches de la Terre: Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, Albin Michel, 349 p.

——— 2008, *Le miasme et la jonquille: l'odorat et l'imaginaire social au XVIIIe - XIXe siècles*, Flammarion, 342 p.

CORMIER SALEM M., 1985, Les jeunes Diola face à l'exode rural, *Cahiers d'ORSTOM*, vol. XXI, n°2-3, p. 267-273.

——— 1989, Entre terres et eaux : pêche maritime et évolution des systèmes de production en Casamance., *Cahiers d'Études africaines*, vol. 29, n°115, p. 325-338.

——— (éd.), 1994, *Dynamique et usages de la mangrove dans les pays des rivières du Sud, du Sénégal à la Sierra Leone: actes de l'atelier de travail de Dakar, du 8 au 15 mai 1994*, (Collection Colloques et séminaires). Paris, ORSTOM éditions, 353 p.

——— 1998, Du riz, des poissons, des hommes. Stratégies paysannes des populations littorales des Rivières du Sud (du Sénégal à la Sierra Leone), *in Les riziculture en Afrique de l'ouest, Colloque international CNRS-Cirad*, CIRAD, p. 285-2991.

——— 1999a, The mangrove: An area to be cleared... for social scientists, *Hydrobiologia*, vol. 413, p. 135-142.

——— 1999b, *Les rivières du Sud : sociétés et mangroves ouest-africaines*, IRD / ORSTOM. Paris, 426 p.

——— 2006a, Entre exploitation et sanctuarisation des écosystèmes côtiers ouest-africains, l'écotourisme, une option durable, *Les écosystèmes côtiers de l'Afrique de l'Ouest: diversité biologiques-ressources-conservation.* Fondation pour Favoriser les Recherches Scientifiques en Afrique, Bruxelles, p. 249-268. ——— 2006b, Mangrove: Changes and Conflicts in Claimed Ownership, Uses and Purposes, *Environment and livelihoods in tropical coastal zones*, p. 163.

——— 2017a, Mangrove grabbing: an exploration of changes in mangrove tenure from a political ecology perspective, *in* ARTAUD H. (éd.), *The Sea within : marine tenure and cosmopolitical debates*, IWGIA, p. 143-162.

——— 2017b, Let the women harvest the mangrove. Carbon policy, and environmental injustice, *Sustainability*, vol. 9, n°8, p. 1485.

CORMIER-SALEM M. C., BERNATETS C., SARR O., 2010, Mangrove system sustainability. Public incentives and local strategies in West Africa, *in Tropical deltas and coastal zones: Food production, communities and environment at the land and water interface*, actes du colloque *Managing the Coastal Land-Water Interface in Tropical Delta Systems*, Bang Sean, Thaïland.

CORMIER-SALEM M.-C., DIÉYE E. H. B., SANÉ T., 2015, Légitimité des politiques de reboisement des palétuviers en Casamance, *in Eaux et Sociétés face aux changements*

climatiques dans le bassin de la Casamance, actes de l'atelier *Casamance : un réseau scientifique au service du développement en Casamance*, L'Harmattan, p. 189-210.

COSGROVE D., DANIELS S., 1988, *The iconography of landscape: essays on the symbolic representation, design and use of past environments*, Cambridge University Press,

COSSART É., 2017, *Le changement global : un champ scientifique fécond pour le géographe*, *Géoconfluence*.

COURTOT R., 2010, Le dessin du géographe dans la recherche et l'enseignement de l'École française de géographie: du terrain à l'analyse du paysage, *Une Normandie sensible, regards croisés de géographes et de plasticiens*, p. 119-132.

COUSTON F., 2005, Crise environnementale ou crise conceptuelle ? *Écologie & politique*, vol. 30, n°1, p. 133-139.

CROUCH D., 2003, Spacing, performing, and becoming: tangles in the mundane, *Environment and Planning A*, 2003 , vol. 35, n°11, p. 1945-1960.

CRUTZEN P. J., STOERMER E. F., 2000, The Anthropocene, *in* BENNER S., LAX G., CRUTZEN P.J., PÖSCHL U., LELIEVELD J., BRAUCH H.G. (éd.), *Paul J. Crutzen and the Anthropocene: A New Epoch in Earth's History*, Cham, Springer International Publishing, p. 19-21.

DACOSTA H., 1989, *Précipitations et écoulements sur le bassin de la Casamance*, Dakar, Thèse de doctorat, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 278 p.

DAGOGNET F., GUÉRY F., MARCEL O., 1982, *Mort du paysage*, 240 p.

DARBON D., 1985, « La voix de la Casamance »... une parole diola, *Politique africaine*, , vol. 18, n°1, p. 125-138.

DARDEL E., 1952, *L'homme et la Terre*, Presses Universitaires de France, 133 p.

DARWIN C., 1859, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, John Murray, London, 502 p.

DAUPHINÉ A., PROVITOLO D., 2007, La résilience : un concept pour la gestion des risques, *Annales de géographie*, vol. 654, n°2, p. 115-125.

DAVIDSON J., 2008, *Feet in the Fire: Social Change and Continuity among the Diola of Guinea-Bissau*, Phd thesis, Emory University, 467 p.

——— 2009, "We Work Hard": Customary Imperatives of the Diola Work Regime in the Context of Environmental and Economic Change, *African Studies Review*, vol. 52, n°2, p.

119-141.

——— 2012, Of Rice and Men: Climate Change, Religion, and Personhood among the Diola of Guinea-Bissau., *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, vol. 6, n°3, p. 363-381.

DEBARBIEUX B., 2001, Les montagnes: représentations et constructions culturelles, *in* VEYRET Y. (éd.), *Les montagnes: Discours et enjeux géographiques*, SEDES, p. 144.

——— 2007, Actualité politique du paysage, *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine*, n°95-4, p. 101-114.

——— 2009, Territoire-Territorialité-Territorialisation : aujourd'hui encore, et bien moins que demain, *in* VANIER M. (éd.), *Territoires, territorialité, territorialisation*, Presses universitaires de Rennes, p. 19-30.

DEFFONTAINES P., 1948, Défense et illustration de la géographie humaine, *Revue de géographie humaine et d'ethnologie*, vol. 1, p. 5-13.

DELPHINE B. N. A., VINCENT B. B., SAMBOU S., VALEREC M., BACAYE G. C., 2015, Rice farming in saline lowland of Sahel: Combination of anti-salt dam, salt-tolerant varieties, fertilizers to improve yields, *African Journal of Agricultural Research*, vol. 10, n°23, p. 2378-2388.

DEMANZE L., 2019, Un nouvel âge de l'enquête, *Revue de la BNF*, vol. 59, n°2, p. 124-133.

DEMICHELIS C., OSZWALD J., GASQUET-BLANCHARD C., NARAT V., BOKIKA J.-C., PENNEC F., GILES-VERNICK T., 2020, Multidimensional analysis of landscape dynamics in a Central African forest-savannah mosaic, *African Journal of Ecology*, vol. 58, n°4, p. 692-708.

DERRIDA J., 1968, Sémiologie et grammatologie, *Social Science Information*, vol. 7, n°3, p. 133-148.

DESCOLA P., 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuars*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.

——— 1988, La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique, *Revue française de science politique*, vol. 38, n°5, p. 818-827.

——— 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 640 p.

——— 2013, Anthropologie de la nature, *L'annuaire du Collège de France. Cours et travaux*, n°112, p. 649-669.

DESCROIX L., DACOSTA H., SANÉ T., CORMIER-SALEM M.-C., BODIAN A., 2016, Panorama des conséquences du Changement climatique, à travers la remontée du niveau

océanique: érosion côtière et salinisation des eaux et des sols, *in* DESCROIX, LUC, DJIBA, SALIOU, SANÉ, TIDIANE, TARCHIANI, VIERI (éd.), *Eaux et sociétés face au changement climatique dans le bassin de la Casamance*, L'Harmattan, p. 75-89.

DEVEREUX G., SINACEUR H., 1996, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Aubier, 476 p.

DIAS E. C., 1999, Les Mandingues de l'ancien Kaabu et le savoir musulman, *Mande Studies*, vol. 1, p. 125-139.

DIEDHIOU I., MERING C., 2019, D'une rive à l'autre du fleuve : changements d'occupation du sol et dires d'acteurs en Basse-Casamance, *L'Espace géographique*, vol. 48, n°2, p. 117-137.

DIÉDHIOU L., 2004, *Riz, symboles et développement chez les Diolas de Basse-Casamance*, Presses Université Laval, 372 p.

DIÈYE E., SANÉ T., MANGA A., DIOP M., 2013, Variabilité pluviométrique et dégradation des écosystèmes de mangrove : actions communautaires de réhabilitation à Tobor en Basse-Casamance, *in Actes du XXVIème colloque International de l'Association Internationale de Climatologie*, Cotonou, Bénin, p. 194-199.

DIOP S., SAOS J.-L., LE BOUTELLIER C., 1987, Aspects géologiques et géomorphologique de la Casamance, *Revue Hydrobiologique Tropicale*, vol. 20, n°3-4, p. 219-232.

DIOUF P. S., PAGÈS J., SAOS J.-L., 1986, Géographie de l'estuaire de la Casamance, *in* LE RESTE L., FONTANA A. (éd.), *L'estuaire de la Casamance : environnement, pêche, socio-économie, Séminaire ISRA sur la pêche artisanale en Casamance*, Dakar, p. 11.

DJAMENT-TRAN G., BLANC A. L., LHOMME S., RUFAT S., REGHEZZA-ZITT M., 2011, *Ce que la résilience n'est pas, ce qu'on veut lui faire dire*.

DOUGLAS B., 1998, *Across the great divide: Journeys in history and anthropology*, Routledge, 376 p.

DOVE M., CARPENTER C., 2008, *Environmental anthropology: a historical reader*, (Blackwell anthologies in social and cultural anthropology). Malden, Blackwell Pub., 480 p.

DRESCH J., 1949, La riziculture en Afrique occidentale, *Annales de géographie*, vol. 58, n°312, p. 295-312.

DRETSKE F., 1995, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, 208 p.

DUMONT R., 1962, *L'Afrique noire est mal partie*, (Esprits). Seuil, 288 p.

ELLIS C., PATTI C., 2014, With Heart Compassionate Interviewing and Storytelling with Holocaust Survivors, *Storytelling Self Society An Interdisciplinary Journal of Storytelling Studies*, vol. 10, p. 389-414.

ERNWEIN M., SGARD A., 2012, « Les quatre mondes du lac Léman » ou explorer avec des non-voyants un paysage polysensoriel, *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 56, n°158, p. 279-295.

ESCOBAR A., 1999, After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology, *Current Anthropology*, vol. 40, n°1, p. 1-30.

——— 2009, Anthropologies hégémoniques et colonialité, *Cahiers des Amériques latines*, n°62, p. 83-95.

——— 2018, *Sentir-penser avec la Terre*, Seuil, 193 p.

EVANS M., 2017, Revisiting Tropes of Environmental and Social Change in Casamance, Senegal, *in* HØJBJERG C.K., KNÖRR J., MURPHY W.P. (éd.), *Politics and Policies in Upper Guinea Coast Societies: Change and Continuity*, New York, Palgrave Macmillan US, p. 169-186.

FABIAN J., 2014, *Le temps et les autres: comment l'anthropologie construit son objet*, Éditions Anacharsis, 313 p.

FAIRHEAD J., LEACH M., 1995, False forest history, complicit social analysis: Rethinking some West African environmental narratives, *World Development* vol. 23, n°6, p. 1023-1035.

——— 1996, *Misreading the African Landscape: Society and Ecology in a Forest-Savanna Mosaic*, (African Studies), Cambridge University Press, 355 p.

FAIST T., 2013, The mobility turn: a new paradigm for the social sciences?, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n°11, p. 1637-1646.

FAVRET-SAADA J., 1977, *Les Mots, la Mort, les Sort*, Gallimard.332 p.

FEBVRE L., 1922, *La terre et l'évolution humaine: introduction géographique à l'histoire*, Renaissance du livre, Paris, 471 p.

FELD S., BASSO K. H., 1996, *Senses of place*, School of American Research Press, 293 p.

FEMENÍAS M. L., 2019, *Itinerarios de teoría feminista y de género: algunas cuestiones histórico-conceptuales*, PGD, Univercidad Nacional de Quilmes, 154 p.

FERGUSON J., 1994, *The anti-politics machine: "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*, University of Minnesota Press, 336 p.

FOUCAULT M., 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 294 p.

FOUCHER V., 2005b, La guerre des dieux? Religions et séparatisme en Basse Casamance, *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 39, n°2, p. 361-388.

——— 2005a, Les relations hommes-femmes et la formation de l'identité casamançaise, *Cahiers d'études africaines*, vol. 45, n°178, p. 431-455.

——— 2002, Les «évolués», la migration, l'école: pour une nouvelle interprétation de la naissance du nationalisme casamançais, *Le Sénégal contemporain*, p. 375-424.

FRÉMONT A., 1974, Recherches sur l'espace vécu, *L'Espace géographique*, vol. 3, n°3, p. 231-238.

——— 1976, *La Région, espace vécu*, Paris, Flammarion, 290 p.

GAARD G., GRUEN L., 1993, Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health, 1993 , vol. Society and Nature, n°2, p. 1-35.

GAGNOL L., SOUBEYRAN O., 2012, S'adapter à l'adaptation, *Les échelles des territorialités*, Géographie et cultures n°81.

GAUCHÉ É., 2015, Le paysage existe-t-il dans les pays du Sud ? Pistes de recherches sur l'institutionnalisation du paysage, *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, vol. 15, n°1.

GEERTZ C., 1998, La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture, *Enquête. Archives de la revue Enquête*, n°6, p. 73-105.

——— 2003, *Le souk de Sefrou. Analyse culturelle d'une forme sociale*, Bouchène, 263 p.

GEFFROY V., 2020, *Des spatialités qui engagent et qui lient: le tourisme sportif de nature et ses communautés de pratique*, Thèse de doctorat, Université de Lausanne, 422 p.

GENDRON C., 2014, Penser l'acceptabilité sociale : au-delà de l'intérêt, les valeurs, *Communiquer. Revue de communication sociale et publique*, n°11, p. 117-129.

BARON DE GÉRANDO J.-M., 1800, *Des signes et de l'art de penser: considérés dans leurs rapports mutuels*, Fuchs, 550 p.

GERMAINE M.-A., 2009, *De la caractérisation à la gestion des paysages ordinaires des vallées du nord-ouest de la France. Représentations, enjeux d'environnement et politiques publiques en Basse-Normandie*, Thèse de doctorat, Université de Caen, 646 p.

GIBSON J. J., 1977, The theory of affordances, *in* ROBERT E SHAW J.B. (éd.), *Perceiving, acting, and knowing: toward an ecological psychology*, Hillsdale, N.J., Lawrence Erlbaum Associates, p.67-82.

——— 1986, *The ecological approach to visual perception*, Routledge, 348 p.

GIULIA C., 2009, *Human and Environment Interactions in two Mangrove Ecosystems of Senegal*, Thèse de doctorat, Université de Louvain, 272 p.

GODELIER M., 1993, A propos de l'incidence du sexe dans la pratique de terrain, *Journal des anthropologues*, vol. 52, n°1, p. 63-75.

GODRON M., JOLY H., 2008, *Dictionnaire du paysage*, CILF, 287 p.

GOUDIE A. S., 2009, *The Nature of the Environment*, John Wiley & Sons, 579 p.

GRIST D. H., 1965, *Rice*, London, Prentice Hall Press, 576 p.

GUERREIRO A., 2011, L'enquête de terrain à l'heure de la mondialiation : repères méthodologiques de Malinowski à l'anthropologie participative, *in* GUERREIRO A. (éd.), *Retour sur le terrain, nouveaux regards, nouvelles pratiques*, L'Harmattan, p. 31-66.

GUILLOU M., MOINGEON M., DEMOUGIN J., 1997, *Dictionnaire universel francophone*, Paris, Hachette/Edicef, 1554 p.

GUYOT S., 2006, Géopolitique des parcs (trans) frontaliers en Afrique Australe, *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 234, n°2, p. 215-232.

HAECKEL E., 1866, *Generelle Morphologie der Organismen*, George Reimer, 644 p.

HALLER, 2019a, The Different Meanings of Land in the Age of Neoliberalism: Theoretical Reflections on Commons and Resilience Grabbing from a Social Anthropological Perspective, *Land*, 2019a , vol. 8, p. 104.

——— 2019b, Towards a new institutional political ecology: How to marry external effects, institutional change and the role of power and ideology in commons studies, in HALLER T., BREU T., DE MOOR T., ROHR C., ZNOJ H. (éd.), *The Commons in a Glocal World*, Routledge, p. 90-120.

——— 2022, From commons to resilience grabbing: Insights from historically-oriented social anthropological research on African peasants, *Continuity and Change*, vol. 37, n°1, p. 69-95.

HALLER T., LIECHTI K., MANN S., 2021, Commons and peasant studies: Insights from social anthropology, human geography and agrarian economics, in HALLER T., LIECHTI K., STUBER M., VIALLON F.-X., WUNDERLI R. (éd.), *Balancing the commons in Switzerland*, Routledge, p. 45-59.

HAMER A., 1981, Diola women and migration: a case study, *in* COLVIN L., BA C., BARRY B. (éd.), *The uprooted of the Western Sahel: migrants' quest for cash in the Senegambia*, New York, Praeger, p. 183-203.

——— 1983, *Tradition and change: A social history of Diola women (Southwest Senegal) in the twentieth century*, PhD Thesis, University of Michigan, 329 p.

HARAWAY D., 1988, Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, *Feminist Studies*, vol. 14, n°3, p. 575-599.

HARRIES P., 1997, Under alpine eyes: constructing landscape and society in late pre-colonial south-east Africa, *Paideuma*, p. 171-191.

HARRISON M., 1977, The peasant mode of production in the work of A. V. Chayanov, *The Journal of Peasant Studies*, vol. 4, n°4, p. 323-336.

HARTOG F., 2004, Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps, *L'orientation scolaire et professionnelle*, n°33/3, p. 479-483.

HÉRITIER S., ARNAULD DE SARTRE X., LASLAZ L., GUYOT S., 2010, Fronts écologiques : dynamiques spatio-temporelles et dominations multi-scalaires, *L'Espace Politique. Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique*, vol.9, n°3.

HESSELING G., 1994, La terre à qui est-elle ? Les pratiques foncières en Basse-Casamance., *in* BARBIER-WIESSER F.-G. (éd.), *Comprendre la Casamance, chroniques d'une intégration contrastée*, Karthala, p. 243-260.

HLABANGANE N., 2018, Can a Methodology Subvert the Logics of its Principal? Decolonial Meditations, *Perspectives on Science*, vol. 26, n°6, p. 658-693.

HOBSBAWM E., 1995, Inventer des traditions, *Enquête. Archives de la revue Enquête*, n°2, p. 171-189.

HOBSBAWM E., RANGER T., 1983, *The invention of tradition*, Cambridge University Press, 309 p.

HUGON P., 2010, La crise va-t-elle conduire à un nouveau paradigme du développement ? *Mondes en développement*, vol. 150, n°2, p. 53-67.

INGOLD T., 1993, The Temporality of the Landscape, *World Archaeology*, vol. 25, n°2, p. 152-174.

——— 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge, 480 p.

——— 2011, *Being alive : essays on movement, knowledge and description*, Routledge, 270 p.

JACKSON J. B., 1984, *Discovering the Vernacular Landscape*, Yale University Press, 188 p.

——— 1994, *A sense of place, a sense of time*, Yale University Press, 212 p.

——— 2008, "The Word Itself", *in* OAKES T., PRICE P. (éd.), *The Cultural Geography Reader*, Routledge, p 299-306.

JAKOBSON R., 1963, *Les Fondations du langage. Essais de linguistique générale I.*, Minuit, 283 p.

JANOWSKI M., INGOLD T., 2016, *Imagining landscapes: past, present and future*, (Anthropological studies of creativity and perception). Routledge, 184 p.

JOURNET O., 1976, Rôles et statuts des femmes dans la société Diola (basse Casamance), Thèse de doctorat, Université de Lyon, 314 p.

——— 1981, La quête de l'enfant, *Journal des africanistes*, vol. 51, n°1, p. 97-115.

——— 1994, Demain, les femmes ?, *in* BARBIER-WIESSER F.-G. (éd.), *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala, p. 337-350.

——— 2007, *Les créances de la terre: chroniques du pays Jamaat (Jóola de Guinée-Bissau)*, EPHE, Brepols Turnhout, Belgium, 348 p.

——— 2010, Guerre des hommes, guerres de dieux en pays jóola jamaat, *Incidence*, 2010 , n°6, p. 203-237.

KALY A. P., 2019, Aline Sitoé Diatta in the Fight Against Franco-Marabout Agricultural Hegemony in Senegambia, *in* BERTHET M., ROSA F., VILJOEN S. (éd.), *Moving Spaces. Creolisation and Mobility in Africa, the Atlantic and Indian Ocean*, Brill, p. 81-100.

KEIL R., FAWCETT L., BELL D. V. J., PENZ P., 1998, *Political ecology*, Routledge, 405 p.

KESTELOOT L., 1994, Les Mandingues de Casamance, *in* BARBIER-WIESSER F.-G. (éd.), *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, Karthala, p. 97-117.

KIHM A., 1980, La situation linguistique en Casamance et Guinée-Bissau, *Cahiers d'Études africaines*, vol. 20, n°79, p. 369-386.

KUHN T. S.,1983, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion Paris, 284 p.

LAAROUSSI M. V., 2007, La recherche qualitative interculturelle: Une recherche engagée?, *Approches qualitatives et recherches interculturelles: Bien comprendre pour mieux intervenir*, 2007 , n°4, p. 2-15.

LABRUNE-BADIANE C., 2010, Peut-on parler d'un « désir d'école » en Casamance ? (1860-1930), *Histoire de l'éducation*, n°128, p. 29-52.

LACOSTE Y., 2005, Élisée Reclus, une très large conception de la géographicité et une bienveillante géopolitique, *Herodote*, vol. 117, n°2, p. 29-52.

LAFAYE DE MICHEAUX F., KULL C., 2016, Vers une « géographie environnementale » des fleuves: rapprocher political ecology et mésologie?, *Géo-Regards*, vol. 9, p. 97-117.

LAGADEUC Y., CHENORKIAN R., 2009, Les systèmes socio-écologiques: vers une approche spatiale et temporelle, *Natures Sciences Sociétés*, vol. 17, n°2, p. 194-196.

LAMAISON P., CLOAREC J., 1991, Débat : Les sociétés exotiques ont-elles des paysages ? *Études rurales*, vol. 121, n°1, p. 151-158.

LAMBERT M. C., 1994, *Searching across the divide : history, migration, experience of place in a multilocal senegalese community*, Harvard, 303 p.

——— 1999, Have Jola Women Found a Way to Resist Patriarchy with Commodities (Senegal, West Africa), *PoLAR*, vol. 22, p. 85.

LAPASSADE G., 2016, Observation participante, *in* BARUS-MICHEL J., ENRIQUEZ E., LÉVY A. (éd.), *Vocabulaire de psychosociologie*, Toulouse, Érès, p. 392-407.

LATOUR B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, La découverte, 210 p.

——— 2015, *Sur le culte des dieux faitiches suivi de Iconoclash*, (Empêcheurs de penser en rond), La Découverte, 204 p.

LATOUR B., SCHWARTZ C., CHARVOLIN F., 1991, Crises des environnements: défis aux sciences humaines, *Futur antérieur*, vol. 6, p. 28-56.

LAUGIER S., 2015, Care, environnement et éthique globale, *Cahiers du Genre*, vol. n° 59, n°2, p. 127-152.

LAVALLÉE A., 1993, La notion de paysage: Le cadrage de la nature entre l'art et la science, *Horizons philosophiques*, vol. 3, n°2, p. 1-21.

LE LAY Y.-F., 2021, Emotionscapes ou s'é-mou-voir des situations problématiques : l'exemple du bassin du Rhône, *Géocarrefour*, vol. 95, n°3.

LENCLUD G., 2013, L'ethnologie et le paysage. : Questions sans réponses, *in* VOISENAT C. (éd.), *Paysage au pluriel : Pour une approche ethnologique des paysages*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 2-17.

LEVÊQUE C., MUXART T., 2003, L'anthroposystème : entité structurelle et fonctionnelle des interactions sociétés - milieux, *in Quelles natures voulons-nous?* Elsevier, Paris, p. 110-129.

LIBERSKI-BAGNOUD D., 2023, *La souveraineté de la Terre. Une leçon africaine sur l'habiter,* Poids et mesures du Monde, Seuil, 461 p.

LINARES O., 1971, Shell middens of lower Casamance and problems of Diola protohistory, *Western African Journal of archeology*, vol. 1, p. 23-54.

——— 1981, From tidal swamp to inland valley : on the social organization of wet rice cultivation among the Diola of Senegal, *Africa*, vol. 51, n°2, p. 557-595.

——— 1985, Cash Crops and Gender Constructs: The Jola of Senegal, *Ethnology*, vol. 24, n°2, p. 83-93.

——— 1992, *Power, Prayer and Production: The Jola of Casamance, Senegal*, Cambridge University Press, 284 p.

LORIMER H., 2005, Cultural geography: the busyness of beingmore-than-representational, *Progress in human geograph*y, vol. 29, n°1, p. 83-94.

LUGONES M., 2008, Towards a Decolonial feminism, *Hypatia*, vol. 25, n°4, p. 742-759.

LUYAT M., REGIA-CORTE T., 2009, Les affordances : de James Jerome Gibson aux formalisations récentes du concept, *L'Année psychologique*, vol. 109, n°2, p. 297-332.

MACIA E., DUBOZ P., GUEYE L., 2010, Les dimensions de la qualité de vie subjective à Dakar, *Sciences Sociales et Santé*, vol. 28, n°3, p. 41-73.

MACPHERSON H. M., 2007, *Landscapes of blindness and visual impairment : sight, touch and laughter in the English countryside*, phD thesis, Newcastle University, 294 p.

MAGNE C., 1975, Sept années d'expérimentation multilocale sur les variétés de riz en culture pluviale au Sénégal, *L'Agronomie Tropicale*, vol. XXX, n°1, p. 19-27.

MALINOWSKI B., 1922(a), Ethnology and the Study of Society, *Economica*, n°6, p. 208-219.

——— 1922(b), *The Argonauts of Western Pacific*, Routledge&Son. London, 636 p.

MALJEAN-DUBOIS S., 1999, Les Nations Unies et la protection de l'environnement : la promotion d'un développement durable, *in Septièmes rencontres internationales d'Aix en Provence*, p. 208.

MARIUS C., 1985, Acid sulphate soils of mangrove area in Senegal and Gambia, *in Bangkok Symposium on sulphate soils*, Washington, p. 103-136.

MARIUS C., LUCAS J., 1982, Evolution géochimique et exemple d'aménagement des mangroves au Sénégal (Casamance), *Oceanologica Acta*, n°spécial, p.151-160.

MARK P., 1985, *A cultural, economic, and religious history of the Basse Casamance since 1500*, Stuttgart, F. Steiner, 136 p.

MARTIN N., 2022, *À l'est des rêves: Réponses even aux crises systémiques*, La Découverte, 356 p.

MARTINELLI B., 2020, *L'empathie ethnographique*, Karthala, 131 p.

MARUT J.-C., 1994, Guerre et paix en Casamance, *in* BARBIER-WIESSER F.-G. (éd.), *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, Karthala, p. 213-231.

———— 2010, *Le conflit de Casamance. Ce que disent les armes.*, Karthala, 420 p.

MASSEY D., 2004, Geographies of Responsibility, *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 2004 , vol. 86, n°1, p. 5-18.

MATHEVET R., BOUSQUET F., 2014, *Résilience & environnement: penser les changements socio-écologiques*, Paris, Buchet-Chastel, 176 p.

MAUSS M., 1923, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, *L'Année Sociologique*, vol. 2.

MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, 305 p.

MELIN H., 2010, Le dualisme nature/culture à l'épreuve du paysage. Regard sur l'industrie comme un élément du paysage naturel, *Sociétés*, vol. 109, n°3, p. 11-24.

MENDRAS H., 1967, *La fin des paysans: innovation et changement dans l'agriculture française*, Sedeis, 307 p.

MÉO G. D., 2009, Le corps, cet impensé de la géographie sociale, *in Colloque international sur la géographie sociale*, Université de Naples.

METCHNIKOFF L., 1889, *La civilisation et les grands fleuves historiques*, Hachette et cie, 416 p.

MICHEL P., 1973, *Les bassins des fleuves Sénégal et Gambie : étude géomorphologique*, ORSTOM, 752 p.

MIES M., SHIVA V., 1998, *Ecoféminisme*, L'Harmattan, 368 p.

MIYANISHI K., 2001, *Forest fires: behavior and ecological effects*, Elsevier, 594 p.

MOHANTY C. T., 1988, Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses, *Feminist Review*, n°30, p. 61-88.

MONDADA L., PANESE F., SÖDERSTRÖM O., 1992, *Paysage et crise de la lisibilité. actes du colloque international de Lausanne 30 septembre-2 octobre 1991*, Institut de Géographie, Lausanne, 376 p.

MONTOROI J.-P., 1994, *Dynamique de l'eau et géochimie des sels d'un bassin versant aménagé de Basse-Casamance (Sénégal) : conséquences sur la gestion durable de l'écosystème de mangrove en période de sécheresse*, Thèse de doctorat, Nancy 1, 349 p.

——— 1995, *Mise en évidence d'une séquence de précipitation des sels dans les sols sulfatés acides d'une vallée aménagée de basse-Casamance (Sénégal)*, Paris, ORSTOM Editions, p. 395-402.

——— 1998, La riziculture inondée en Basse-Casamance (Sénégal) : contribution des petits barrages anti-sel à la réhabilitation des bas-fonds chimiquement dégradés par la sécheresse, *in* CHENAU-LOQUAIS A., LEPLAIDEUR A. (éd.), *Les rizicultures en Afrique de l'ouest, Colloque international « Quel avenir pour les rizicultures de l'Afrique de l'ouest ? »*, Bordeaux, CIRAD, p. 303-316.

MRUNALINI A., SNEHALATHA CH., 2010, Drudgery Experiences of Gender in Crop Production Activities, *Journal of Agricultural Sciences*, vol. 1, n°1, p. 49-51.

NAEPELS M., 2010, Anthropologie et histoire: de l'autre côté du miroir disciplinaire, *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 65, p. 873-884.

NDONG J.-B., 1995, L'évolution de la pluviométrie au Sénégal et les incidences de la sécheresse récente sur l'environnement / The evolution of rainfall in Senegal and the consequences of the recent drought on the environment, *Géocarrefour*, vol. 70, n°3, p. 193-198.

N'GAÏDÉ A., 2009, Identités ethniques et territorialisation en Casamance, *in* BEN ARROUS M., KI-ZERBO L. (éd.), *Etudes africaines de géographie par le bas*, CODESRIA, Dakar, p. 39-78.

NIOUKY A.-M., MICHEL R., 2011, *Les Brames ou Mancagnes du Sénégal et de la Guinée-Bissau. Essai sur leurs us et coutumes.*, L'Harmattan, 285 p.

O FRAKE C., 1996, Pleasant places, past times znd sheltered identity in rural East Anglia, *in* FELD S., BASSO K.H. (éd.), *Senses of Place*, School of American research Press, p. 293.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995, La politique du terrain, *Enquête. Archives de la revue Enquête*, n°1, p. 71-109.

OLLIER C., 2020, *Sous les rizières, des rivières de sel : changements environnementaux globaux, effets sur les agrosystèmes et stratégies adaptatives des riziculteurs et rizicultrices casamançais·es (Basse-Casamance, Sénégal méridional)*, mémoire de master 2, Université Lumière Lyon II, 179 p.

——— 2022, *Faire parler ou laisser parler : retour critique sur deux méthodes d'enquête*, ArchéOrient - Le Blog. 2022.

OLLIER C., CHAMPION L., RASSE M., MAYOR A., 2023, « Ce sont les femmes qui savent »: l'expertise agroécologique des rizicultrices à l'aune des changements environnementaux globaux en Basse-Casamance (Sénégal), *Anthropology of food*, n°17.

OSTROM E., 1990, *Gouvernance des biens communs, pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, de Boeck,.Association Recma, 300 p.

PANOPOULOS P., SCALDAFERRI N., FELD S., 2020, Resounding Participatory Ethnography: Ethnographic Dialogue in Dialogue, *Visual Anthropology Review*, vol. 36, n°2, p. 426-441.

PAQUET S., 2011, *Le paysage façonné*, Presses de l'Université Laval, 259 p.

PAQUOT T., 2016, *Le paysage*, La Découverte, 128 p.

PARDÉ M., 1964, Les moyens de la potamologie, *Norois*, vol. 44, n°2, p. 135-177.

PARK T. K., 1997, Political ecology, *The Ecology of Practice: Studies of Food Crop Production in Sub-Saharan West Africa*, vol. 12, p. 77.

PASKOFF R., 2001, *L'élévation du niveau de la mer et les espaces côtiers: le mythe et la réalité*, Paris, Editions de l'institut océanographique, 190 p.

PÉHAUT Y., 1961, L'arachide au Sénégal, *Les Cahiers d'Outre-Mer*, vol. 14, n°53, p. 5-25.

PÉLISSIER P., 1958, Les Diola : étude sur l'habitat des riziculteurs de Basse-Casamance, *Les Cahiers d'Outre-Mer*, vol. 11, n°44, p. 334-388.

——— 1966, *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Fabrègues. Saint-Yrieix, 944 p.

PELLETIER P., 2019, Révolution, évolution, progrès et régrès chez Élisée Reclus, *Arts et Savoirs*, n°12.

PÉREZ P., 2013, Ce que les Hopi m'ont appris sur le paysage, *Annales de géographie*, vol. 691, n°3, p. 243-265.

PETITCLERC J.-M., 2003, *Y a plus d'autorité!*, Erès, 88 p.

PINCHEMEL P., PINCHEMEL G., 1987, Lire le paysage, *Documentation photographique. Paris (France): La Documentation photographique et le CNDP*, vol. 6088.

PORTEOUS J. D., 1985, Smellscape, *Progress in Physical Geography*, vol. 9, n°3, p. 356-378.

PORTÈRES R., 1952, Les Rizières de ruissellement en Casamance, *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, vol. 32, n°351, p. 34-37.

——— 1955, Un problème d'Ethno-botanique : relations entre le Riz flottant du Rio-Nunez et l'origine médinigérienne des Baga de la Guinée Française, *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, vol. 2, n°10, p. 538-542.

POSEY D. A., 1996, The Kayapó Indian protests against Amazonian dams: successes, alliances, and un-ending battles., *in* PLENDERLEITH K. (éd.), *Kayapó Ethnoecology and Culture*, Routledge, p. 123-135.

POTTEIGER M., PURINTON J., 1998, *Landscape Narratives: Design Practices for Telling Stories*, John Wiley & Sons, 356 p.

PRIGENT S., 2021, *L'anthropologie comme conversation. La relation d'enquête au cœur de l'écriture,* Anacharsis, 109 p.

PRUVOST G., 2021, « Subsistance », *in Encyclopédie critique du genre*, Paris, La Découverte, p. 727-737.

PYNE S. J., 2019, *Fire: a brief history*, University of Washington Press, 220 p.

QUIJANO A., 1998, La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana, *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, p. 139-155.

RABINOW P., 1988, *Un ethnologue au Maroc: réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette, 143 p.

RAMOGNINO N., 2014, De la consistance du Discours, *Cahiers de recherche sociologique*, n°54, p. 183-202.

RAFFESTIN C., 1987, Pourquoi n'avons-nous pas lu Éric Dardel, *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 31, n°84, p. 471-481.

RANGER T., 1997, Making Zimbabwean landscapes: Painters, projectors and priests, *Paideuma*, p. 59-73.

REBOUSSIN D. A., 1995, *From Affiniam-Boutem to Dakar: Migration from the Casamance, life in the urban environment of Dakar, and the resulting evolutionary changes in local Diola organizations*, PhD Thesis, University of Florida, 214 p.

RECLUS É., 1876, *Nouvelle géographie universelle : la terre et les hommes.*, Hachette, 1012 p.

REGHEZZA-ZITT M., 2019, Gestion de crise et incertitude(s) ou comment planifier le hors-cadre et l'inimaginable. Application aux crises résultant de crues majeures en Île-de-France, *Annales de géographie*, vol. 726, n°2, p. 5-30.

RESTREPO E., ESCOBAR A., 2005, Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: Steps to a World Anthropologies Framework, *Critique of Anthropology*, vol. 25, n°2, p. 99-129.

RETAILLÉ D., 1991, Chapitre 8 - « Le contrôle de l'espace : entre territorialité et géographicité. Les problèmes d'intégration des États sahélo-sahariens », *in* THÉRY H. (éd.), *L'État et les stratégies du territoire*, Paris, CNRS Éditions, p. 87-100.

——— 1998, L'espace nomade / Nomadic space, *Géocarrefour*, vol. 73, n°1, p. 71-82.

——— 2010, *De l'espace nomade à l'espace mobile en passant par l'espace du contrat.*

REZSOHAZY R., 1970, *Temps social et développement. Le rôle des facteurs socio-culturels dans la croissance*, Bruxelles, 248 p.

RIBOT J. C., 2001, *Historique de la gestion forestière en Afrique de l'Ouest: Ou: comment la" science" exclut les paysans*, IIED, 20 p.

RICHARD J.-F. (éd.), 1990, *La dégradation des paysages en Afrique de l'Ouest*, Presses Universitaires de Dakar, 310 p.

RITTER J., 1963, *Landschaft: zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, Aschendorff, 68 p.

RODNEY W., 1970, *History of the Upper Guinea Coast: 1545–1800*, Monthly Review Press, 308 p.

ROGER A., 1997, *Court traité du paysage*, Editions Gallimard, 162 p.

ROLIS A., 2017, Aline Sitoé Diatta, *Alternatives Non-Violentes*, vol. 185, n°4, p. 34-34.

ROSE M., WYLIE J., 2006, Animating Landscape, *Environ Plan D*, vol. 24, n°4, p. 475-479.

ROUVIÈRE C., 2015, *Retourner à la terre. L'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960*, Presses Universitaires de Rennes, 500 p.

RUFAT S., 2011, *Critique de la résilience pure*, 2011.

SAID E., 1978, *Orientalism: Western concepts of the Orient*, Pantheon Books. New York, 396 p.

——— 1989, Representing the colonized: Anthropology's interlocutors, *Critical inquiry*, vol. 15, n°2, p. 205-225.

SALAZAR N. B., 2013, Mobility, in *Theory in social and cultural anthropology*, vol. 2, p. 552-553.

SALL M., 2005, *Traditions céramiques, identités et peuplement en Sénégambie : ethnographie comparée et essai de reconstitution historique*, Thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles, 181 p.

——— 2017, Academic Research In West Africa: The Case Of Senegal, *in* LIVINGTONE SMITH A., CORNELISSEN E., GOSSELAIN O.P., MACEACHERN S. (éd.), *Field Manual for African Archaeology*, Royal Museum for Central Africa, p. 18-23.

SALLEH A., 2017, *Ecofeminism as Politics. Nature, Marx and the Postmodern*, Zed Books, 370 p.

SANÉ T., 2017, *Vulnérabilité et adaptabilité des systèmes agraires à la variabilité climatique et aux changements sociaux en Basse-Casamance (Sud-Ouest du Sénégal)*, Thèse de doctorat, Sorbonne Paris, 375 p.

SANÉ T., MERING C., CORMIER-SALEM M.-C., DIEDHIOU I., BA B. D., DIAW A. T., TINE A. K., 2018, Permanences et mutations dans les terroirs rizicoles de Basse-Casamance (Sénégal), *Espace Gégraphique*, vol. 47, n°3, p. 201-218.

SANÉ T., SY O., HADJI E., DIÈYE E., 2012, Précipitations et émergence du risque d'inondations à Ziguinchor (Sud-Ouest du Sénégal), *Actes du 25eme colloque de l'Association International de Climatologie*, p. 691-696.

SANNA M. E., VARIKAS E., 2011, *Genre, modernité et" colonialité" du pouvoir*, L'Harmattan, p. 5-16.

SANSOT P., 1983, *Variations paysagères : invitation au paysage*, (Collection d'esthétique). Klincksieck, 163 p.

SCHAFER R. M., 2008, Acoustic Space, *Circuit*, vol. 17, n°3, p. 83-86.

SCHAMA S., 1999, *Le paysage et la mémoire*, Seuil, 720 p.

SÈNE A. M., 2018, Dégradation des rizières des bas-fonds dans un contexte de changement climatique en Basse Casamance (Sénégal), *Espace Géographique et Société Marocaine*, n°20/21, p. 129-143.

SGARD A., 2011, *Le partage du paysage*, Habilitation à diriger des recherches, Université de Grenoble, 262 p.

SHOHAT E., 1992, Notes sur le «post-colonial», *Mouvements*, 1992 , n°3, p. 79-89.

SINA DIATTA C., 1994, Brouillard sur les rivières du sud, *in* BARBIER-WIESSER F.-G. (éd.), *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala, p. 233-242.

SMITH T. S., FIORE J. M., 2010, Landscape as Narrative, Narrative as Landscape, *Studies in American Indian Literatures*, vol. 22, n°4, p. 58-80.

SOFACK N., 2022, Géographicité de l'être et accaparement des terres agricoles : une problématique de la consubstantialité de la géographie et de l'ontologie, *Transversalités*, vol. 160, n°1, p. 95-108.

SORRE M., 1913, *Les Pyrénées méditerranéennes. Essai de géographie biologique.*, Sorbonne, Faculté de Lettre, 508 p.

SPIVAK G. C., 1985, *Can the Subaltern Speak?* Walther Konig, Verlag, 148 p.

STANILAND M., 1985, *What is political economy? A study of social theory and underdevelopment*, Yale University Press.229 p.

STENGERS I., 1987, *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, Seuil, 392 p.

STEWARD J. H., 1938, The Great Basin Shoshonean Indians: An Example of a Family Level of Sociocultural Integration, *in* PETERSEN W., COHEN Y. (éd.), *Man in Adaptation*, Routledge, p. 95-110.

STOCK M., 2004, L'habiter comme pratique des lieux géographiques, *Espaces Temps*, en ligne.

STREHLOW T. G. H., 1968, Geography and the totemic landscape in central Australia: a functional study, *in Australian aboriginal anthropology*, Perth University, p. 92-140.

STRICKER L. A., 2018, *Agricultural Practices in the Upper Casamance Region, Senegal, 7th-19th Centuries AD: Archaeobotanical Results from Payoungou and Korop*, mémoire de master, UCL, Institute of Archeology.

SURAJIT D. D., 1981, *Principles and practices of rice production*, Wiley. (International Rice Research Institute). 618 p.

SY O., SANÉ T., 2008, Changement climatique et crise de la riziculture en basse Casamance (Sénégal), *in Acte du XXIème colloque de l'association internationale de climatologie*, Montpellier, 712 p.

TAMBOUKOU M., ANDREWS M., SQUIRE C., 2008, *Doing narrative research*, SAGE. London, 288 p.

TARCHIANI V., FIORILLO E., 2015, Changements des agrosystèmes en Moyenne-Casamance, *in* DESCROIX L., DJIBA S., SANÉ T. (éd.), *Eaux et sociétés face au changement climatique dans le bassin de la Casamance*, L'Harmattan, p. 131-151.

TEIXEIRA M., 2008, Sorcellerie et contre-sorcellerie : un réajustement permanent au monde, *Cahiers d'études africaines*, vol. 48, n°189-190, p. 59-79.

THÉODAT J.-M., 2007, Entretien avec Paul Pélissier, *EchoGéo*, n°1.

THIOR M., SY B. A., DIEDHIOU S., CISSE I., SAMBA-GOMIS J., DESCROIX L., 2019, Low Casamance inverse estuary : Impacts on water quality and agrosystems in islander area, *EWASH & TI Journal*, vol. 3, n°3, p. 192-197.

THOMAS L.-V., 1959, *Les Diola: essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, IFAN. Dakar, 343 p.

——— 1960, L'organisation foncière des Diola (Basse- Casamance), *Annales africaines*, n°1, p. 199-224.

——— 1994, Les Diola d'antan, *in* BARBIER-WIESSER F.-G. (éd.), *Comprendre la Casamance : chronique d'une intégration contrastée*, Karthala, p. 71-95.

THOMAS N., NOIRIEL G., 1998, *Hors du temps : Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Paris, Belin, 288 p.

THRIFT N., 2004, Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect, *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, vol. 86, n°1, p. 57-78.

——— 2007, *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*, London, Routledge, 336 p.

TOLIVER-DIALLO W. J., 2013, "The Woman Who Was More Than a Man": Making Aline Sitoe Diatta into a National Heroine in Senegal, *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol.39, n°2, p. 340-362.

TOMÀS J., 2005, “La parole de paix n’a jamais tort.” La paix et la tradition dans le royaume d’Oussouye (Casamance, Sénégal), *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 39, n°2, p. 416-443.

TOMLINSON P. B., 1994, *The Botany of Mangroves*, Cambridge University Press, 440 p.

TYE M., 1995, *Ten problems of consciousness: A representational theory of the phenomenal mind*, The MIT Press, 248 p.

URRY J., 2007, *Mobilities*, Polity, 344 p.

VASQUEZ A., 1982, Temps social, temps culturel, *Enfance*, vol. 35, n°5, p. 335-350.

VERDIER Y., 1979, *Façons de dire, façons de faire: La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard, 384 p.

VERGÈS F., 2017, Toutes les féministes ne sont pas blanches, *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n°39-40.
——— 2019, *Un féminisme décolonial*, La fabrique, 112 p.

VERSCHUUR C., DESTREMAU B., 2012, Féminismes décoloniaux, genre et développement. Histoire et récits des mouvements de femmes et des féminismes aux Suds, *Revue Tiers Monde*, vol. 209, n°1, p. 7-18.

VEYRET Y., 1999, *Géo-environnement*, Paris, France, SEDES, 159 p.

VIELLEFON J., 1977, *Les sols des mangroves et des tannes de basse Casamance (Sénégal) : importance du comportement géochimique du soufre dans leur pédogenèse*, Thèse de doctorat, Université Paris 6, ORSTOM, 298 p.

WARREN D. M., SLIKKERVEER L. J., BROKENSHA D., DECHERING W. H. J. C., 1995, *The cultural dimension of development: indigenous knowledge systems*, London, Intermediate Technology Publications, 582 p.

WATERTON E., 2018, More-than-representational landscapes, *in* HOWARD P., THOMPSON I., WATERTON E., ATHA M. (éd.), *The Routledge Companion to Landscape Studies*, Routledge, p. 91-101.

WATTS M., 2000, Political Ecology, *in* SHEPPARD E., BARNES T.J. (éd.), *A Companion to Economic Geography*, Wiley & Sons, p. 556.

WHATMORE S., 2002, *Hybrid geographies: Natures cultures spaces*, Sage, 225 p.

WIEBER J.-C., 2002, *Le paysage, objet géographique obscur ou trop évident*, communication du 30 janvier 2001 à l'ENS de Lyon.

WILLEMSE K., 2014, « Everything I told you was true »: The biographic narrative as a method of critical feminist knowledge production, *Women's Studies International Forum*, vol. 43, p. 38-49.

WOLF E., 1972, Ownership and Political Ecology, *Anthropological Quarterly*, vol. 45, n°3, p. 201-205.

WOLGEMUTH J., AGOSTO V., 2019, Introduction, *in* RITZER G., ROJEK C. (éd.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Wiley et Sons, Florida, p. 1-3.

WYLIE J., 2007, *Landscape*, Routledge, 259 p.
—— 2013, Landscape and phenomenology, *in The Routledge companion to landscape studies*, London, Routledge, p. 72-83.

XIAO J., 2018, Smell, smellscape, and place-making: a review of approaches to study smellscape, *in* ALETTA F., XIAO J. (éd.), *Handbook of research on perception-driven approaches to urban assessment and design*, UGI Publishers, p. 240-258.

ZASK J., 2019, *Quand la forêt brûle: Penser la nouvelle catastrophe écologique*, Premier parallèle, 149 p.

ZUBE E. H., SELL J. L., TAYLOR J. G., 1982, Landscape perception: research, application and theory, *Landscape planning*, vol. 9, n°1, p. 1-33.