

---

# Travailler pour soi ou travailler pour les autres

---

*Ethnographie du cycle agricole  
chez les Badyarankés*



---

Lola Peyraut

Sous la direction de Laurent Gabail

---

## Remerciements

Avant de débiter, il me faut tout d'abord à exprimer ma gratitude envers les habitants de Timbi sans qui ces quatre mois passés en Guinée n'auraient pas été pareils :

Merci à Démo et Diénabou, mes mamans de terrain, qui ont veillé sur moi alors malgré la barrière de la langue, et qui ont toujours pris soin d'ajuster la dose de piment dans leurs plats pour que je puisse manger à ma faim. Merci à Sadio, pour ces nombreux moments de rires et de chamailleries, pour toutes ces tasses de thé partagées. À Helen, Catherine, Fatou et Poline pour m'avoir montré la vie quotidienne d'une jeune fille dans le village. À André, Albert et Augustin pour m'avoir emmenée de nombreuses fois à l'arrière de leur moto pour voir leurs matchs de foot, et pour m'avoir fait goûter plus d'une fois les vins locaux. Merci à Fidel et Mathieu pour m'avoir accueillie chez eux et m'avoir expliqué des heures durant le fonctionnement des groupes de travail, et des pratiques agricoles. Leur patience et leur disponibilité m'ont été précieuses.

Un grand merci à Joseph et sa famille, ainsi qu'aux sœurs de Koundara pour m'avoir aidée à surmonter les défis d'un premier terrain à l'étranger.

Il me faut aussi remercier ma famille et en particulier ma mère, pour ses nombreuses heures de relecture, son soutien sans faille et son inébranlable amour.

Un immense merci à mes amis, Julia, Alexi, Emma et tant d'autres que j'ai parfois l'impression de connaître depuis toujours. Sans eux, je ne serais sans doute pas l'anthropologue que je suis. Merci au petit homme qui rend ma vie bien plus joyeuse. Merci de me soutenir et de m'épauler dans mes projets, de me faire rire au quotidien et de me nourrir quand ça va moins bien. Tout simplement, merci d'être là.

Un grand merci enfin, à toute l'équipe pédagogique du département d'anthropologie de l'Université Toulouse Jean Jaurès. Vous avez su faire naître en beaucoup de nous la passion pour cette si belle discipline et nous avez offert une formation que nous n'oublierons jamais. Merci tout particulièrement à Laurent Gabail, mon directeur de mémoire, pour m'avoir suivi et accompagné tout le long de ce travail, pour m'avoir conseillé et rassuré quand il le fallait.

## Tableau phonétique

Pour pouvoir reprendre des termes vernaculaires, j'utiliserais dans ce rapport mes données de terrains que j'enrichirais grâce au lexique Badiaranké-Français du Père Gérard Meyer auquel j'emprunte son alphabet phonétique :

### *Consonnes*

	Bilabiales	Labiodentales	Dentales et Alvéolaires	Palatales	Vélaires	Glottales
Occlusives	p,b		t,d	c, j	k,g	
Nasales	m		n	ɲ/ñ	ŋ	
Latérales			l			
Vibrantes			r			
Frictives		f				h
Continues et semi- voyelles	w			y		

### *Voyelles*

Antérieures	Centrales	Postérieures
i		u
e		o
	ə	
ɛ		

# Sommaire

Introduction.....	5
Chapitre 1 Le travail de l'individu.....	12
I. <i>Doké bæcaae</i> , le travail des femmes.....	15
1 – 6h : <i>Waa k sæddii ?</i> Qu'est-ce que tu cuisines ?.....	16
2 – 8h : <i>Kadiie manbe man raa-n fe ponpi !</i> Je vais puiser l'eau à la pompe !.....	25
3 – 16h : <i>Maa catchafe ?</i> Qui t'a tressée ?.....	32
II. – <i>Doké bæsiε</i> , le travail des hommes.....	39
1 – <i>Naninde atayi ?</i> Tu as bu le thé ?.....	40
2 – <i>Paad pan ñafo-n de.</i> On a posé le toit sur la case.....	43
3 – <i>Naanðandaan-nun be-kunaa kun ?</i> Avez-vous fait boire les vaches ?.....	49
Chapitre 2 Un travail à l'échelle familiale.....	56
I. Cueillir n'est pas récolter.....	57
1 – Travailler en famille à l'ombre des manguiers.....	57
2 – La récolte du néré, une pratique féminine.....	62
II. Quand il est temps de semer.....	66
1 – Posséder ses terres.....	66
2 – Quand les hommes labourent, les femmes binent.....	69
Chapitre 3 Travailler au village.....	76
I. Une entraide qui se concrétise autour d'un repas.....	77
1 – Un labeur progressif pour une alliance durable.....	77
2 – Nourrir l'entraide.....	78
3 – Si tu travailles chez moi, je travaille chez toi.....	80
4 – Une coopération à grande échelle.....	85
II. S'unir par le travail pour investir ensemble.....	88
1 – De la prestation agricole à la reconnaissance sociale.....	88
2 – Les échos des <i>palaa</i> .....	89
3 – Une épargne communautaire.....	93
Conclusion.....	98
Bibliographie.....	103

# Introduction

---

Après avoir rencontré le chef, *ufiarikε*<sup>1</sup>, de Kapara, de Paonka ou encore de Koutan, je fus invitée à parcourir la dizaine de kilomètres qui me séparait de Maaru pour y rencontrer ses représentants. Les Badyarankés possèdent un appareil politique étatique offrant une autonomie de gestion au niveau villageois. Chaque village désigne son propre représentant, appelé *ufiarikε*, dont la principale mission est de gérer et résoudre les problèmes et autres conflits internes. Ces villages se regroupent ensuite en districts, sous la responsabilité des *ufankaman*, les chefs de district, qui veillent aux relations entre les différents villages. Enfin, à la tête de cet ensemble, se trouve le président de district, que je m'apprêtais justement à rencontrer. C'est donc Fidel Boumbaly, le chef de famille m'ayant hébergé tout le long de mon terrain, qui m'en fit part et m'y conduisit. Durant un long trajet en moto sur les routes sableuses de la région, contournant les larges flaques formées par les premières pluies et traversant entre autres hameaux, Paonka ou Némataba pour saluer des connaissances, Fidel commençait déjà à me raconter la formation des principaux villages structurant la région. Le paysage qui défilait sous nos yeux servait de prétexte pour évoquer l'histoire de son peuple. Il m'indiquait les champs appartenant à tel ou tel village, les cultures qui y étaient pratiquées, ainsi que les frontières séparant les différents territoires parfois matérialisées par une rivière ou une route plus importante que les autres. Et c'est ainsi qu'après avoir traversé une énième forêt, en descendant de la montagne du Badiar, *ndəp*, dont le sommet culmine à plus de 500 mètres de haut, que nous vîmes apparaître le plus ancien village Badyaranké. Après un tour de celui-ci pour me montrer les lieux et me présenter à ses habitants, je fus reçue par une dizaine d'hommes assis en cercle. Chefs, imam ou simples habitants, me racontèrent ainsi l'histoire des Badyarankés.

Venu de l'Est et fuyant la guerre – ou plus spécifiquement l'empire du Mali selon Gérard Meyer (2001) – un voyant aurait vu la montagne *ndəp* en rêve. Guidant son peuple jusqu'ici, ils y auraient trouvé l'endroit idéal et s'y seraient installés. Certains prétendent même que les Badyarankés seraient les premiers habitants du Badiar (M. Lestranger, 1950 ; B. El Hadj Alsey, 2011). À son versant sud, la montagne *ndəp* forme un creux, en U, au sein duquel poussait une forêt dense, au caractère sacré, idéale pour s'abriter, se cacher en cas d'attaque et suffisamment épaisse pour ne pas être repéré. La fondation de Maaru est généralement datée de la même époque que celle de Labé, chef-lieu de la préfecture et de la région administrative du même nom, vers les années

---

1 Le chef de village, *ufiarikε* ou *unaŋ'e yaar* (G. Meyer, 2001) est choisi par les habitants jusqu'à ce qu'ils décident qu'il leur faut en changer.

1755 (G. Meyer, 2001). Cependant, ce jour-là, les habitants mentionnèrent une date bien plus ancienne, qu'ils plaçaient en l'an 425<sup>2</sup>.

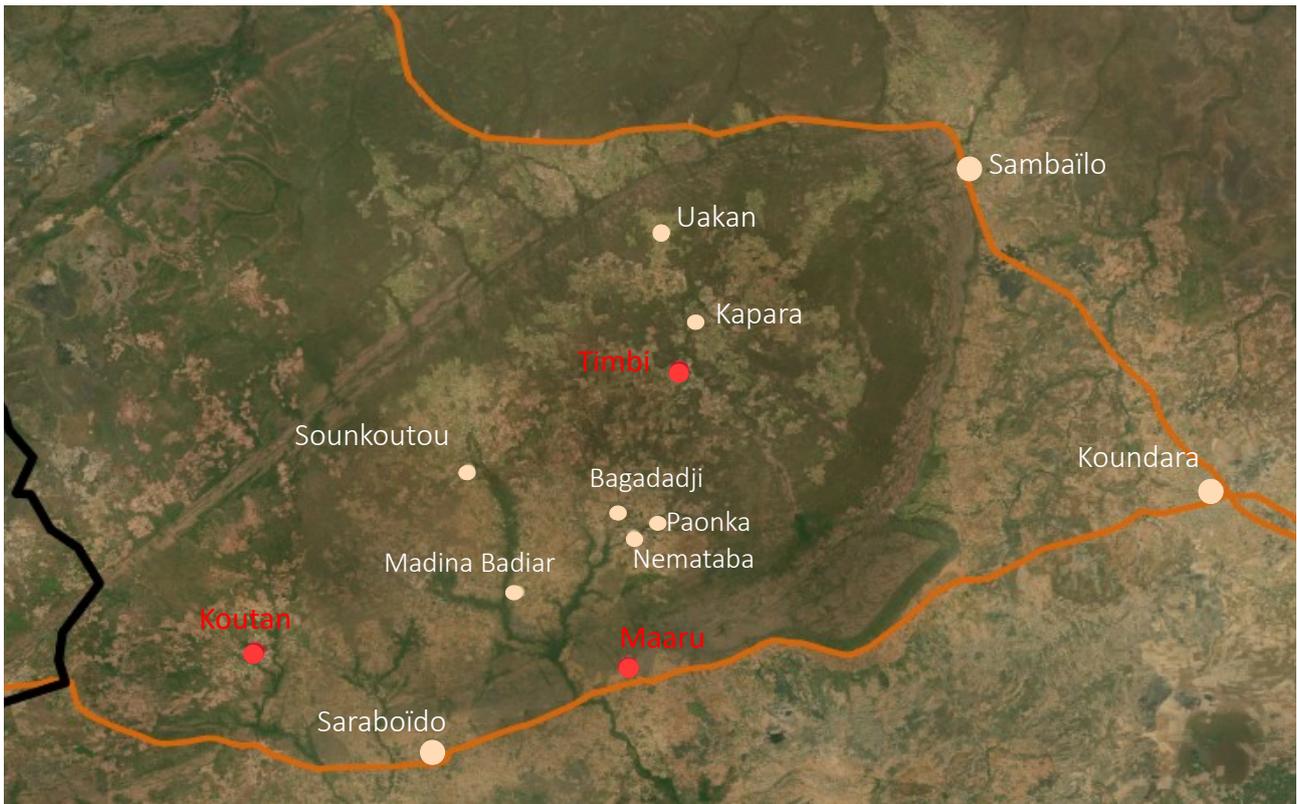


Figure 1: Carte du Badiar dont quelques villages Badyarankés sont mis en avant. En rouge, les trois premiers villages.

Ce premier village badyaranké aurait ensuite été le point de départ de deux frères qui fondèrent chacun un autre village. L'emplacement du premier, *Kuttan*, aurait été choisi alors qu'un des frères s'y rendait pour y faire son champ. Un de ses chiens lui aurait alors dit que la terre y était bonne pour y faire pousser du mil et que les récoltes y seraient abondantes. Son nom est ainsi tiré du terme *kakutte* qui signifie « récolter ». L'autre, fondé par le second frère, serait celui de *Timbi*. Venu se reposer avec ses chiens sous un arbre aux fruits rouges, *mantunbi* (tamarinier), il s'y serait finalement installé et y aurait fondé un village. Le Badiar fut alors partagé en trois territoires : celui de Maaru s'étendant de l'entrée de Paonka jusqu'au fleuve en direction de Youkounkoun ; le territoire de Timbi débutant à la frontière de Paonka jusqu'à Sembaldé ; et enfin, celui de Koutan allant jusqu'au fleuve en Guinée Bissau. De ces trois villages, d'autres furent fondés, chacun s'installant sur le territoire de celui qu'ils venaient de quitter. Timbi céda une partie de ses terres au nouveau village de Tonghia à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, puis à Bagadadji en 1937. De même, Maaru transmet une partie de son territoire à Paonka. En tant que village originel, à la source de tous les

<sup>2</sup> Cette date fut principalement calculée par l'imam présent à partir de l'installation de la première mosquée, érigée 1 548 ans après la fondation du village.

autres, Maaru fut associé au champ familial et collectif (*maaruba*)<sup>3</sup>, celui qui nourrit la famille. Les autres villages furent ensuite associés au concept de *camaña*, des « champs personnels » qui provenaient du *maaruba*. À l'image de ces champs, chaque nouveau village est ainsi perçu comme une parcelle du territoire historique de Maaru. Cette image d'attachement reprend donc certains codes fondamentaux des pratiques agricoles puisque cette distinction influence les cultures, les méthodes de travail ou encore la temporalité de celui-ci. Ce lien entre l'agriculture et la toponymie n'est pas si rare et se manifeste dans de nombreux villages. Le nom de *Kuttan* dérive par exemple de *kakute*, un terme utilisé pour parler de la récolte du mil. Celui de Paonka provient de *pawun*, qui signifie « genoux ». Selon la légende, des habitants de Maaru se seraient rendus sur la montagne pour défricher un nouveau champ. Et alors que le mil planté atteignait seulement la hauteur des genoux, celui-ci, déjà impressionnant, promettait une récolte abondante.

Au fil des années, la population badyarankée, *ujad*, s'est étendue et occupe aujourd'hui un territoire qui traverse les frontières. Si la majorité de la population est toujours installée à l'extrême nord de la Guinée, qu'ils appellent eux-mêmes *pajad*, une autre partie a fondé des villages en Guinée Bissau ainsi qu'au Sénégal. En 1947, Monique Gessain (1958) estimait que parmi les 24 villages guinéens habités par des Badyarankés, quatre étaient exclusivement occupés par ces derniers : Udaya, Bagadat', Wākan et Timbi ; tandis que six autres, majoritairement badyarankés, accueillait aussi des communautés Peuls ou Coniaguais. Précisons enfin que la langue badyaranké, *kanjad*, appartient, aux côtés des Bassari, des Bédik et des Coniagui à l'ensemble ethnolinguistique Tenda de la sous-famille atlantique du Niger Congo (R. Tamar Cover, 2010).

Dans les sources anciennes, contrairement à leurs voisins Coniagui et Bassari décrits comme des « chasseurs émérites », les Badyarankés sont vus comme de parfaits agriculteurs. L'administrateur colonial André Arcin dira d'eux qu'« ils ne connaissent que deux choses : boire le dolo<sup>4</sup> et cultiver. Les champs sont bien soignés, on y remarque presque exclusivement du gros mil » (Arcin, 1907, p. 190). Au fil des ans, à travers les contacts répétés avec les Foulakounda et les Peuls, ainsi que les politiques agricoles mises en place, l'élevage a progressivement intégré leur mode de vie, facilitant et enrichissant les pratiques agraires, faisant d'eux aujourd'hui, une population d'agro-pasteurs.

Au cours de son histoire, la population a donc connu de nombreuses transformations, que ce soit par les contacts et échanges avec ses voisins, la colonisation ou l'arrivée de la mondialisation, conduisant à une diversification de sa production. Chacun cultive aujourd'hui un panel de plantes

---

3 *Maaru* serait un terme d'origine malinké (langue mandingue) dont la variante *maaruba* est aujourd'hui employée pour désigner les « champs communautaires » ou « champs collectifs ».

4 Bière de mil traditionnelle.

en passant de cultures considérées comme traditionnelles telles que le mil, le sorgho ou le riz, en passant par des cultures de rente pour l'arachide, ou à l'horticulture lorsque la terre le permet. Certains pratiquent aussi la récolte et la cueillette de fruits (des mangues ou des gousses de néré par exemple). En grande partie auto-consommées, ces récoltes font aussi l'objet d'un commerce à plus ou moins grande échelle assurant un apport monétaire avant le début des cultures.

Enfin, au-delà de ces quelques mentions sommaires datant de la période coloniale et reflétant la pensée européenne impérialiste et évolutionniste du XIX<sup>e</sup> siècle, d'autres auteurs, dont des anthropologues, se sont penchés sur cette population. Citons Monique Gessain pour son travail sur les Badyarankés et leurs voisins en 1958, William Sranon Simmons et son attention particulière portée à la sorcellerie et au monde surnaturel dans les années 1970, ou encore Rebecca Tamar Cover en 2010 qui se penche sur la linguistique badyaranké. Il nous faut enfin mentionner le travail du père Gérard Meyer qui, après de longues années à fréquenter les populations du Badiar, a produit un recueil de contes et légendes badyarankés ainsi qu'un lexique sur lequel nous nous appuyerons ici.

Ces travaux, bien que peu nombreux, offrent néanmoins des pistes de réflexions précieuses quant au fonctionnement de la société badyarankée. C'est ainsi que William S. Simmons, en 1971, mentionne une organisation du travail sous forme collective. Il parle alors de « work society » (W.S. Simmons, 1971, p. 45). Ajoutons à ce propos qu'en 1902, le capitaine Bouchez (1903) soulignait déjà l'engouement des habitants autour du travail, ainsi que son caractère communautaire. Bien que succinctes, ces observations mettent en avant la manière dont les Badyarankés collaborent étroitement dans leurs activités quotidiennes ainsi que la valeur qu'ils attribuent au travail. C'est autour de ce thème central que s'articule notre analyse. Au cours de ces pages, nous explorerons la conception du travail badyaranké, de ce qu'il peut être ou non mais aussi de la façon dont il est vécu. Si nous préciserons davantage ce concept au cours de notre étude, nous pouvons déjà en offrir une première esquisse en nous appuyant sur la littérature scientifique.

Rappelons tout d'abord que « la catégorie de travail ne se transpose pas aisément et immédiatement à toutes les sociétés humaines. Selon les cas, la notion nous semble absente, éclatée ou de contenu variable. Les antithèses du travail paraissent hétéroclites. Ces impressions disparaissent quand on considère les catégorisations indigènes au lieu de partir du concept de travail tel que nous le définissons » (M.-N. Chamoux, 1994, p. 57). Bien que les revues tentent régulièrement de proposer une mise au point des différentes perspectives et approches autour du travail, les anthropologues Marie-Pierre Gibert et Anne Monjaret (2021) déplorent l'absence de champ anthropologique constitué autour de cette thématique et le manque d'étude portant sur la diversité de cette activité. Sa définition même fait débat au sein de la communauté scientifique.

Ainsi, le sociologue et historien Alain Cottureau dans un article sur les théories de l'action et les notions de travail (1994), relève pas moins de quatorze « sens » à celui-ci. Karl Marx (2018, [1867]) y voit par exemple un processus d'appropriation et la transformation de la nature par les humains pour satisfaire leur besoin tout en prenant conscience de ses possibilités d'émancipation face à l'appropriation des moyens de production. Anna Arendt, quant à elle, oppose au travail comme catégorie générale de l'action humaine une triple distinction : le « travail-peine » (gouverné par la nécessité de subsistance et produisant des choses éphémères), le « travail-œuvre » (activité produisant des choses durables destinées à rendre le monde habitable) et « l'action proprement dite, la *praxis* » (qui consiste en actes qui se réalisent par le biais de l'Homme) (A. Arendt, 1983). Enfin, dans le Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Maurice Godelier désigne le travail par « les diverses manières inventées par l'homme pour agir sur son environnement naturel et en extraire les moyens matériels de son existence sociale » (M. Godelier, 1991, p. 717). Selon lui, si le concept de travail est à cette époque si abstrait, c'est qu'il naît dans un contexte où les distinctions entre ses différentes formes s'effacent. Sa valeur d'usage et d'échange se mesurant alors par l'argent (obligeant les individus à vendre leur force de travail pour subsister), le travail tend à prendre une forme plus homogène : celui du travail salarié. Depuis, le regard scientifique est sorti de cette conception où le travail équivalait à l'emploi et embrasse dorénavant la pluralité de ses formes en adoptant le point de vue de celles et ceux qui travaillent. Aujourd'hui, il est clair que la définition du travail varie considérablement d'une société à une autre. Cette notion, parfois « éclatée », « décalée » voire « absente » (M.-N. Chamoux, 1994), reflète finalement la diversité des perceptions et des pratiques qui la caractérisent et nécessite donc une attention particulière, véritablement ancrée dans les réalités vécues par les individus.

Pour mener à bien cette étude, j'ai donc réalisé deux terrains, chacun d'une durée de deux mois. Tandis que le premier, effectué en avril et mai 2022, s'est déroulé durant la fin de la saison sèche, le second, de juin à juillet 2023, m'a permis d'examiner la continuité du cycle agricole ainsi que les différentes pratiques associées durant le début de la saison des pluies. Je me suis ainsi engagée – autant que faire se peut – dans une démarche d'observation participante. Je pus tout d'abord, en vivant avec la famille de Fidel Boumbaly qui m'accueillait, observer les pratiques et dynamiques du travail quotidien, et en particulier celles qui régissent la division du travail entre hommes et femmes, entre les adultes et les plus jeunes. Cette immersion dans les tâches domestiques et agricoles me permit ainsi d'appréhender au mieux les pratiques et les relations de travail au sein de l'unité familiale. Parallèlement, mon intégration aux dynamiques sociales villageoises, à travers la visite d'autres familles et la participation aux travaux agricoles sur leurs

champs, ont rendu possible l'étude des interactions et mécanismes régissant les divers groupes de travail. Ce sont finalement ces approches, que nous retrouverons au cours des pages, qui m'ont permis de questionner en profondeur l'organisation du travail.

Cependant, comme nous l'avons mentionné et comme nous aurons l'occasion de le revoir, la pratique du travail chez les Badyarankés est marquée par des distinctions de genre. S'il m'a été relativement aisé de participer au quotidien des femmes (à de rares exceptions près), l'accès à certaines tâches masculines me fut refusé durant un certain temps. Je me voyais ainsi dire que cela était trop difficile, que je n'y arriverais pas ou que je devais me reposer. Au fil du temps, je parvins à me faire une place et pus ainsi participer à la plupart de ces activités (à l'exception de la chasse qui me fut toujours refusée). Cette évolution et l'accès que j'ai pu avoir auprès de ces derniers sont en partie dus à ma position d'étrangère. C'est ce statut qui, il me semble, a permis une certaine flexibilité dans mon intégration et m'a autorisé à transgresser les normes genrées. Enfin, en plus de l'observation et de la pratique, mes données proviennent essentiellement d'entretiens informels, réalisés au quotidien avec ceux qui m'entouraient. Notons que contrairement à la population masculine qui pratique le français, la majorité des femmes adultes parlent uniquement la langue badyarankée et le pular. Malgré mon apprentissage de celle-ci, il m'a été difficile de mener des entretiens approfondis avec ces dernières, nos conversations étant le plus souvent limitées à des échanges portant sur des aspects de la vie quotidienne et des questions relativement simples. J'ai néanmoins pu obtenir une perspective féminine sur les pratiques en me tournant vers les jeunes filles qui apprennent le français au lycée et avec lesquelles j'ai pu approfondir certains aspects du travail.

Cette recherche n'a finalement pas pour objectif de suivre strictement l'un ou l'autre des courants que nous venons de présenter, mais de s'en enrichir pour tenter d'en proposer une conception propre à la société badyarankée. Nous ne tenterons donc pas d'y apposer une définition englobante, mais nous privilégierons une étude selon différents axes et à différentes échelles, pour pouvoir en saisir les contours et les nuances. Dans une société majoritairement agricole comme celle des Badyarankés, il est évident que l'agriculture aura un rôle central dans notre étude. Toutefois, nous n'en resterons pas là et nous explorerons également le travail par le prisme de l'âge et du genre, à travers le politique, l'économie et la pratique, le banal ou ce qui relève de l'événement... Comprendre ce qu'est le travail ne peut en effet se faire sans prendre en compte sa réalisation, et c'est pourquoi nous tenterons d'en montrer la diversité. En accompagnant les villageois à travers leur quotidien, nous verrons ainsi comment une activité qui peut sembler individuelle, évolue vers des formes de participation collective, articulée autour de réseaux de

réciprocité familiaux, communautaires, villageois et parfois même régionaux. De ces réseaux naissent diverses formes d'entraide et de coopération que nous prendrons le temps d'étudier. Finalement ce sont chacun de ces axes qui, une fois enrichis de différentes sources scientifiques, nous permettront de dresser un tableau du travail tel qu'il est vécu et pratiqué dans la société badyarankée.

C'est par l'examen attentif des formes individuelles de travail que nous débuterons notre étude. En explorant les différentes activités assignées aux femmes ou aux hommes, nous chercherons à comprendre la manière dont ces rôles et pratiques sont façonnés par les dynamiques sociales et économiques. Nous élèverons ensuite notre attention à une échelle plus large : celle de la maisonnée, pour nous pencher cette fois-ci sur les activités agricoles, telles que la récolte et la cueillette ainsi que la culture des terres. Enfin, après avoir étudié les mécanismes de coopération au sein de ces unités, nous agrandirons une dernière fois notre regard pour aborder les groupes qui se forment autour d'un même but : celui de travailler. Parfois formel, rémunéré ou simplement mobilisé pour se donner du courage, ces formes de travail collectif nous donneront l'opportunité d'explorer les réseaux de coopération qui se tissent au niveau du village et au-delà de ses frontières.

# Chapitre 1

## Le travail de l'individu

Le village de Timbi, situé sur le plateau du Badiar, se compose d'une trentaine de familles ou maisonnées, appelées *teere*, abritant les quelques 400 Badyarankés qui y vivent. Chacun de ces *teere* est organisé autour d'une cour centrale, ceinturée par la case ou la maison du chef de famille et d'une ou plusieurs autres constructions pour les différents membres de celle-ci. Sur les chemins bordant les habitations, déambulent librement le gros bétail, mais aussi les poules et les canards, les moutons et les chèvres. C'est face à l'école de Timbi, longeant la piste principale qui relie les différents villages et sert aux camions qui cherchent à rejoindre le Sénégal, que s'étend la maisonnée de Fidel Boumbaly. Au même titre que ce dernier, Mathieu son frère et Diénabou sa belle-sœur, Sadio sa belle-fille et les plus jeunes enfants, y résident de façon permanente. D'autres, comme sa femme Démo, *Naiassé* sa mère<sup>5</sup>, ou les adolescents des deux couples, y vivent de façon intermittente, hébergés le reste du temps à Koundara, chez la sœur du chef de famille.

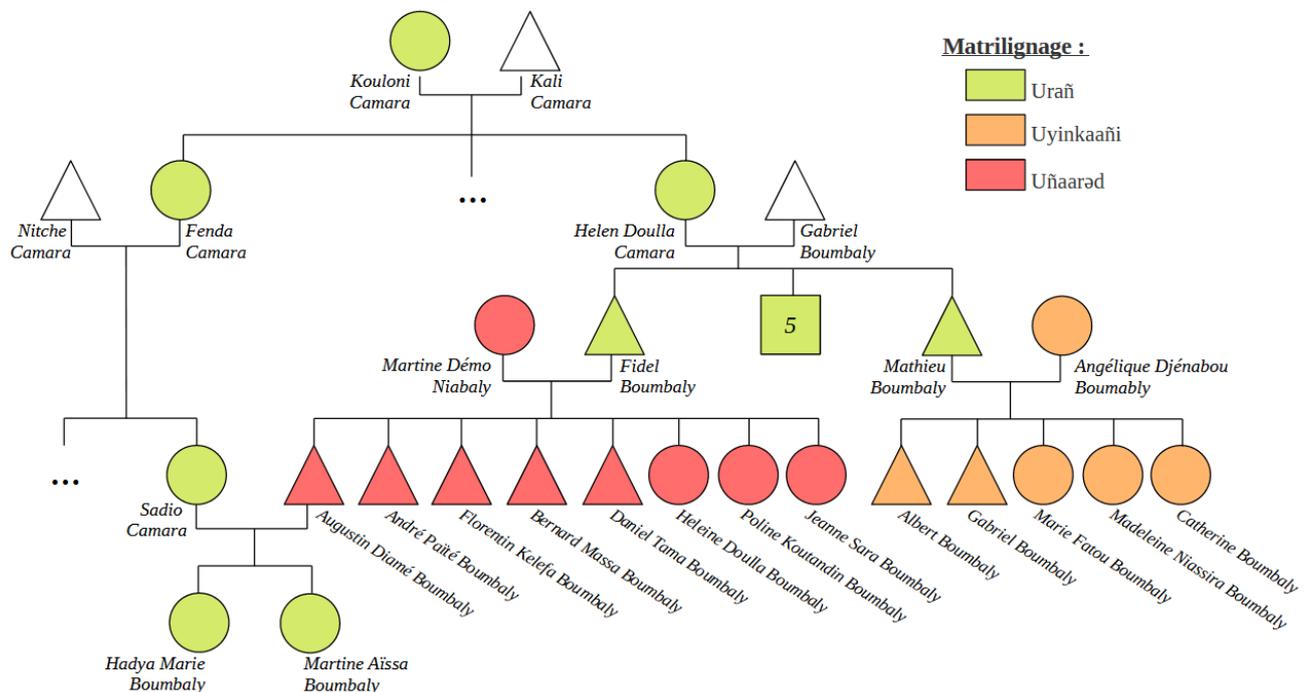


Figure 2: Schéma de parenté de la famille de Fidel Boumbaly.

Ces migrations à petite échelle ne sont pas rares, et qu'il s'agisse de cette maisonnée ou de toutes les autres, la population du village change au fil des saisons. Les jeunes hommes adultes partent parfois cultiver l'arachide au Sénégal durant la saison des pluies, les adolescents se rendent

<sup>5</sup> De son vrai nom, Helen Doulla Camara, tous l'appellent littéralement vieille mère ou grande-mère.

en ville pour poursuivre leur scolarité au collège et au lycée, remplacés par les plus jeunes enfants des villages voisins qui se retrouvent quotidiennement à Timbi pour assister à la classe. Ces déplacements sont influencés par l'organisation des lignées puisqu'ils sont encadrés par des structures familiales. Comme l'avait justement repéré W.S. Simmons en 1967, les badyarankés sont bilinéaires (Figure 2). La matrilinee, *catyi*, est exogamique et définirait selon l'anthropologue, des partenaires de plaisanterie, des alliances et des interdits alimentaires, tandis que la patrilignee, *kopañ*, influence l'héritage, le nom et la résidence des individus.

Ces mouvements ont pour effet de grandement modifier la population du village ainsi que son rythme de vie en fonction des périodes scolaires et saisonnières. Mais la raison de ces migrations ponctuelles relève aussi d'une autre échelle, celle de la nécessité de produire de quoi vivre et manger pour l'année à venir. Que ce soit Démo et *Naiassé*, le début de la saison des pluies signe le retour d'un certain nombre d'habitants. Satan, une voisine, est enseignante à Saraboïdo où elle réside la majeure partie de l'année. À l'arrière de son logement, elle jouit d'un petit lopin de terre sur lequel elle fait pousser du maïs. Celui-ci n'est cependant pas adéquat pour assurer une rente suffisante et c'est au village que se trouve la majorité de ses terres, ainsi que celles de sa famille. Chaque année, durant les vacances scolaires (entre juillet et septembre ou octobre), elle regagne le village afin de participer activement aux travaux agricoles. Par ailleurs, étant donné que les travaux d'entretien et les récoltes se déroulent pendant la période scolaire, elle fait appel à des groupes de travail. Malgré cela, elle souhaite participer activement à la culture des champs familiaux, même si elle ne récoltera pas immédiatement le fruit de ses efforts et ne pourra pas être présente tout au long du cycle agricole. Pour elle, comme pour beaucoup d'autres villageois, il est particulièrement compliqué de mener à bien ses plantations seule. Elle devra ainsi impérativement faire appel aux membres de sa famille, à ses voisins et aux autres membres du village pour échanger des services ou recourir à une aide rémunérée. Pour d'autres, ce seront les aléas de la vie, maladie, décès, une mauvaise météo ou une famille trop peu nombreuse, qui les mèneront à faire appel à ces réseaux d'entraide.

Les travaux agricoles badyarankés sont principalement réalisés à l'échelle d'une maisonnée, nous amenant donc à parler d'agriculture familiale. Forme dominante de production en milieu rural ouest-africain, Isabelle Droy et Jean-Étienne Bidou (2022) proposent ensemble de la définir en tant que système agraire où l'unité familiale joue un rôle central dans la production, et où les membres de la famille sont étroitement impliqués dans les activités agricoles, sans avoir recours au salariat permanent. Le tout repose bien souvent sur des liens étroits entre l'économie domestique de la famille et celle de l'unité de production. À Timbi, les habitants produisent en effet la majorité de ce qu'ils consomment : mil, fonio, sorgho, arachide... et réalisent des échanges monétaires pour

compléter leurs besoins, qu'il s'agisse d'aliments importés (riz, sucre et sel) ou de biens matériels (tissus ou vaisselle). Il serait donc difficile de parler d'une économie d'autosubsistance étant donné que « les échanges utilitaires<sup>6</sup> sont omniprésents, notamment au sein du groupe de parenté » (L. Protar, 2024, p. 3). L'économie Badyaranké relève donc plutôt d'une économie de subsistance alliée à une économie marchande. En effet, le fruit de leur agriculture est principalement utilisé pour l'autoconsommation tandis qu'une part moindre va être vendue. Ce mode de production est articulé par des rapports de travail et de socialisation. Chacun a un rôle à jouer, déterminé par son identité. Du genre, du statut matrimonial, de l'âge ou du rang dans la fratrie dépendent ainsi les attributions et tâches. En dehors des travaux agricoles, il revient par exemple aux femmes de s'occuper des repas, de puiser l'eau ou de s'occuper du foyer, aux hommes de bâtir les maisons, et aux enfants de s'occuper des troupeaux.

Nous proposons ici de regrouper ces activités relevant de la production et/ou de la reproduction sociale dans la notion de « travail ». Pour cela, nous reprenons la définition qu'en propose Louise Protar qui regroupe « toutes les activités nécessaires à la production de la vie, étant entendu que ces activités diffèrent selon les sociétés et qu'elles ne sont pas toutes nécessairement catégorisées comme telles, ni perçues comme ayant une unité » (L. Protar, 2024, p. 1). Le travail ne se résume donc pas à l'activité agricole mais s'étend à tout ce qui permet à la famille de vivre, qu'il s'agisse de tâches domestiques (préparation des repas, collecte de l'eau, soins apportés aux animaux) ou d'autres activités quotidiennes, réparties entre femmes et hommes. C'est cette notion de travail que nous tenterons de préciser en nous appuyant sur les pratiques et conceptions badyarankés, afin de mettre en lumière leur perception de ce qui constitue ou non le travail. Pour cela, il nous faut dans un premier temps nous pencher sur le quotidien des habitants de Timbi et sur leurs activités journalières. Tout d'abord dans la sphère domestique, à une échelle plutôt individuelle, puis en se rapprochant de la sphère agricole à une échelle familiale.

---

6 À entendre dans le sens d'échanges de biens et de services ayant une utilité pratique, elle cite comme exemple la construction de maisons.

## I. *Doké bəcaae*, le travail des femmes

Lors de mon retour sur le terrain, en 2023, suite à des discussions avec certains jeunes du village, j'eus l'idée de ramener un paquet de cartes de UNO. Si le jeu sembla beaucoup plaire aux enfants, les adultes ne furent cependant pas du même avis. Satan, une institutrice rentrée au village quelque temps après mon arrivée, me dit un jour « celui qui a amené le jeu a gâté le travail. Maintenant, les enfants ne vont même plus aider à la préparation... même pour se laver... ils ne font que jouer ! ». Cette remarque, faite sous le couvert de la plaisanterie, mettait l'accent sur le désintérêt des plus jeunes pour leurs tâches habituelles au profit du jeu. S'il ne s'agissait ici que d'enfants, encore en apprentissage et dont on pouvait plaisanter, les adultes ne travaillant pas sont considérés d'une toute autre manière. Mathieu me disait : « celui qui a pas de métier, qui travaille pas, qui est juste assis, on le considère pas... c'est un fou ». Gérard Meyer (2001) présente d'ailleurs dans son lexique le terme de *udookuŋoor* : quelqu'un qui n'a pas de travail, composé du terme *doku*, travail, auquel le suffixe péjoratif – *oor* est accolé. L'image de l'individu qui ne travaille pas, du paresseux, est forte et ressort dans divers aspects de la vie comme nous le verrons au cours de ces pages. Dans cette société agricole, avoir un champ et le cultiver est certes essentiel voire primordial, mais au-delà de cela, s'engager dans une activité quelle qu'elle soit, et ne pas rester assis à ne rien faire, l'est encore plus. Ainsi, c'est avec cette perspective et cette motivation que nous pouvons observer les activités quotidiennes des hommes et des femmes badyarankés, les considérant, comme ils le font, en tant que travail à part entière.

Chez les Badyarankés s'opère en effet une division du travail, une répartition des tâches, entre femmes et hommes. Celles-ci sont attribuées entre les membres de la famille en fonction de leur genre, de leur âge et parfois de leur place dans la généalogie. Néanmoins, la distribution du travail n'est pas rigide, cloisonnée, et il existe de multiples variations au sein de ce partage. N'étant pas figée, cette division évolue au même rythme que les individus au cours de leur vie, pouvant mener à des collaborations entre eux. Si l'on peut observer une norme, celle-ci n'en est pas pour autant stricte et dans certains domaines, à certains moments, les rôles fluctuent. C'est ce que nous allons à présent explorer à travers le travail des badyarankés et cela, à une échelle plus ou moins individuelle. Tout en montrant la perméabilité de cette division, nous reprendrons, dans un souci de clarté, la panoplie des activités féminines avant de nous intéresser à celle des hommes, au sein desquelles nous aborderons des thématiques telles que l'apprentissage et la coopération, pour montrer l'environnement dans lequel naissent et évoluent les travailleurs et travailleuses. Dans cette démarche, nous accompagnerons les femmes à travers une journée type, que nous reconstituerons en intégrant les divers travaux qu'elles accomplissent. Cette journée, bien qu'elle ne soit pas une

reproduction fidèle de la réalité, est un agrégat de toutes celles que j'ai pu vivre, ce qui nous permettra de présenter la variété de leurs activités. Pour ce faire, nous utilisons la méthode de l'emploi du temps afin de comprendre comment les individus allouent leur temps aux différentes tâches et comment ils structurent leur journée. Cela nous permettra ainsi d'évaluer l'organisation de ces activités et d'analyser leur répartition entre les individus.

## 1 – 6h : *Waa k sàddii* ? Qu'est-ce que tu cuisines ?

Nous sommes le matin, *kunpənsinkane*, et il est environ six heures lorsque le chant du coq me réveille. En sortant de ma case, je peux voir de la fumée s'échapper des foyers déjà allumés, ainsi que quelques femmes qui commencent à s'affairer dans le village envoyant leurs filles récupérer quelques braises chaudes chez leurs voisines. Lorsque j'arrive dans la cour de la maisonnée, Fatou, l'aînée de Diénabou, est déjà en train de passer le balai sous le manguier, près du feu et dans les autres espaces de vie. Une tâche plutôt rapide mais nécessaire au bien-être et au confort de la famille dans son quotidien. Fatou, Catherine ou Helen, les adolescentes de la famille, se relaient pour l'effectuer tous les deux jours. Les déchets qui sont ramassés sont de toutes sortes : des pages de cahiers laissées à l'abandon par les enfants, à des emballages jetés la veille, en passant par les feuilles des arbres tombées la nuit. Une fois récupérés, ils seront jetés hors de la cour pour être brûlés plus tard. L'image que le foyer renvoie importe. Une cour, des palissades ou une case mal entretenues seront pointées du doigt et critiquées.

Pendant ce temps, Diénabou ou Sadio prépare le repas. Nous avons pour habitude de manger les restes du mil cuisiné la veille au soir, complété avec du *kucaa*, un plat à base de riz bouilli salé<sup>7</sup>. La vie des Badyarankés est rythmée, ponctuée par la préparation des repas, qui permettent d'ailleurs de repérer assez aisément les unités de consommation (D. Durand Sall, 2021). Il est en effet de mise que la famille se réunisse pour partager le repas, formant ainsi différents groupes selon le nombre, le genre et les circonstances du moment. Dans la famille de Fidel Boumbaly, nous avons pour habitude de nous diviser en trois : le premier groupe étant formé de toutes les personnes masculines, le second, composé des femmes, des adolescentes ainsi que des deux petites filles de Sadio, tandis que l'on retrouvait autour du dernier plat la grand-mère et ses jeunes petites-filles (c'est-à-dire, les plus jeunes enfants de Démo et Diénabou). Cette dernière a en effet pour habitude de préparer un petit repas à part. Proche de la *kobaa*, la case cuisine, un petit foyer lui est octroyé et elle prépare

---

<sup>7</sup> Le *kucaa* préparé à base de riz est relativement semblable à un riz au lait salé. Il peut aussi se préparer à base de maïs ou de mil avec de l'arachide.

elle-même un plat, souvent différent du reste de la famille, pour ses petits-enfants. Dans le cas où certains seraient partis dès le matin aux champs, les femmes et petites filles mangent directement, envoyant l'une d'elles apporter le repas aux travailleurs (adolescent·e·s, enfants et hommes adultes) qui mangent alors ensemble dans le champ. Danielle Jonckers, anthropologue, travaille auprès de la société Minyanka du Mali. Dans son ouvrage du même nom, elle aborde notamment l'organisation et la division des communautés familiales ainsi que le système socio-économique au sein duquel elle propose de distinguer quatre groupes distincts de commensalité : le « plat du chef de famille » (les vieillards et leurs jeunes garçons), le « plat de la vieille » (les femmes âgées et les petites filles), le « plat du chef de culture » (pour les cultivateurs) et enfin le « plat des femmes » (pour les cultivatrices) (D. Jonckers, 1987, p. 154). Elle précise toutefois que ces catégories ne sont pas toujours strictement respectées, notamment durant certaines périodes. Ces groupements rejoignent en partie mes observations sans être présents tous en même temps pour un repas donné, mais témoignent bien d'un partage et d'une séparation entre différents individus. Ils restent néanmoins malléables en fonction de la situation. Par exemple, si un couple qui rend visite à des proches est rattaché aux plats formés par les groupes de la maisonnée, un homme et une femme se déplaçant dans un village pour le travail seront plutôt invités à partager le même plat à l'écart de la famille. Leur statut de visiteurs étrangers prime donc ici sur leur genre. Ces groupes de commensalités s'ils témoignent bien de l'importance du genre et des liens familiaux dans la société, restent donc adaptatifs selon les contextes et la situation.

Dans notre cas, le « plat de la vieille » ne fut mis en place que plus tard, étant donné que cette dernière n'était pas encore présente à notre arrivée. Les plats qu'elle préparait étaient généralement composés de riz qu'elle agrémentait d'huile rouge<sup>8</sup> et de *soumbala*<sup>9</sup>. Ces condiments, bien que connus et régulièrement utilisés, ne sont pas pour autant employés quotidiennement dans les plats destinés à la maisonnée<sup>10</sup>. Contrairement à la base du plat (mil, riz, fonio...) choisi par le chef de famille, chaque femme peut opter pour la sauce qu'elle souhaite cuisiner (à base d'arachide, de feuilles, de mil...). Ce sont aussi elles qui doivent se procurer et payer les condiments dont elles auront besoin. Pour cela, chacune possède un seau, un récipient, contenant le poivre (*poobaar*), l'huile (*cue*) ou les piments (*kaani*) qu'elle a pu acheter, le *soumbala* qu'elle a pu faire et une partie du sel (*makoore*) donné cette fois-ci par le chef de famille. Idéalement, chacune doit donc se

---

8 Huile de palme achetée sur les marchés ou dans les petits commerces des villages alentour.

9 Condiment utilisé en Afrique de l'Ouest, préparé à partir des grandes de l'arbre néré.

10 Les repas du quotidien sont communément préparés à base de mil et assaisonnés avec une sauce à base de feuilles, de mil ou d'arachide. Un repas ayant pour base de riz ou du fonio, accompagné d'huile rouge ou de pâtes se fait déjà plus rare, étant donné le coût plus élevé des ingrédients ou leur production moins importante. Enfin, le plat que l'on appelle « riz gras », composé de riz mais aussi d'huile végétale, et de divers légumes, est un repas préparé lors d'occasions spéciales telles que les mariages ou les baptêmes. Considéré comme le bon repas, ses ingrédients sont eux aussi plus rares et onéreux, ce qui en fait un plat d'exception.

procurer elle-même ce dont elle aura besoin. Cela explique pourquoi *Naiassé*, qui cuisine en petite quantité, préfère utiliser de bons condiments, un peu plus coûteux, tandis que Diénabou ou Sadio qui cuisinent pour l'ensemble de la famille, optent généralement pour des ingrédients bon marché tels que l'arachide ou les feuilles de manioc.

Il arrive cependant qu'une femme doive emprunter une quantité de piment ou de poivre à une autre femme de la maisonnée. Ce recours implique généralement un retour ou un paiement. Pour éviter l'épuisement prématuré de ses provisions et continuer à préparer des sauces goûteuses, il est donc nécessaire de gérer ses stocks. À cet effet, différentes techniques sont mises en place, comme le conditionnement du *soumbala*, du poivre ou des pâtes, dans de petits sachets, pour en maîtriser la consommation. L'arachide utilisée pour la sauce fait cependant exception. Suite aux récoltes, chaque femme en possède une certaine quantité qu'elle entrepose dans son grenier. Elle est libre de vendre une partie de ses réserves, mais qu'elle doit également les utiliser pour les repas. Cependant, si ses réserves viennent à manquer, elle peut se



Figure 3: À gauche, Démo pile du mil. À droite, *Naiassé* tamise de la poudre des feuilles.

procurer ce dont elle a besoin auprès d'une autre femme de la maisonnée, sans que cette dernière ne puisse refuser. Mathieu m'expliquait que l'arachide ainsi récoltée n'appartenait pas à une personne au même titre que des vêtements ou des chaussures : « il est à toi, mais sert pour la famille ». Dans la famille de Fidel, comme dans d'autres, un champ familial est généralement dédié à l'arachide qui servira ensuite aux préparations des sauces, évitant ainsi que les femmes n'aient à en prendre dans leur réserve personnelle. Contrairement à l'arachide qui ne circule qu'au sein d'un même foyer, les feuilles utilisées pour la sauce (manioc : *bantara*, patate : *bataata*...) peuvent être cueillies par n'importe quelle femme du village. Se renouvelant rapidement, il est fréquent de se rendre dans les cours avoisinantes pour récupérer la quantité nécessaire à la préparation du repas, sans que personne n'y voit d'inconvénient. Refuser pourrait mettre la femme dans une situation inconfortable lorsque celle-ci aurait à son tour besoin d'aller en cueillir chez ses voisines pour terminer sa sauce. Ce partage de ressources institué permet ainsi de s'assurer une entraide réciproque. Dans sa thèse sur le

rôle et la place de l'alimentation dans la vie des Polynésiens<sup>11</sup>, Christophe Serra-Mallol suggère qu'au-delà de l'autoproduction qui représente la majeure partie de biens consommés dans les maisonnées, ces dernières s'inscrivent dans des circuits d'échanges de nourriture. D'abord en passant par une mise en commun des ressources entre maisonnées et par un partage de celles-ci. Il décrit ainsi ce qu'il nomme comme une sorte d'« économie familiale étendue » et informelle (C. Serra-Mallol, 2007, p. 86). Il entend par cette expression, définir un système économique où la production, la consommation et les échanges ne s'arrêtent pas à l'échelle de la famille nucléaire mais englobent un réseau plus large. Le travail ou la production s'étend ainsi à d'autres unités familiales, liées par des rapports d'alliance ou de parenté.

Notre dernier exemple illustre non seulement ce réseau d'échange, mais nous paraît également aller au-delà. Alors que j'aidais Mathieu à replanter les pieds de manioc, il m'expliquait qu'ils en produisaient plus que nécessaire, tout d'abord pour pouvoir être certains d'en avoir assez en bonne santé pour la saison prochaine, mais aussi pour être en capacité d'en donner le surplus à d'autres villageois<sup>12</sup>. Cette logique s'applique également à certaines graines telles que le mil, le sorgho, le maïs ou le fonio, qui peuvent être offertes ou échangées contre d'autres ressources de valeur équivalente. En revanche, des produits comme l'arachide, le riz ou encore le néré ne se donnent pas, mais se vendent au sein du village ou dans les marchés alentours. Peu avant le moment de semer l'arachide, Fidel vida par exemple son grenier pour en vendre une grande partie à des villageois dans le besoin. Le prix de 70 000GNF (franc guinéen<sup>13</sup>) fixé il y a quelques mois pour un sac de 50 kg ayant suivi les prix du marché atteint les 120 000GNF au moment de la transaction. Le statut marchand des graines transparait aussi dans le choix des plantations. On préférera planter des cultures destinées à la vente, telles que l'arachide ou du riz, sur son champ personnel, tandis qu'on favorisera des cultures que l'on destine à la subsistance comme le mil ou le sorgho dans les champs familiaux. Cette distinction montre une séparation dans la perception et le statut même des produits : certains sont donnés, d'autres vendus ou échangés, que l'on regarde à l'échelle familiale ou villageoise. Ces pratiques reflètent les stratégies de subsistances ainsi que les dynamiques économiques locales. Elles suggèrent finalement une distinction dans la perception de la valeur entre diverses ressources alimentaires, ce qui influence leur mode de circulation au sein de la communauté et leur intégration dans des réseaux de solidarité, d'échange ou dans un système économique et monétaire.

---

11 Notons que sa thèse étudie de façon diachronique les pratiques alimentaires et leurs représentations auprès de la population de Tahiti et de Moorea.

12 Il me mentionna aussi que certains vendaient le surplus de leurs pieds de manioc, mais je n'ai jamais pu observer cette pratique durant mes terrains.

13 Le franc guinéen est la devise officielle de la Guinée. Entre 2022 et 2023, 10 000 GNF équivalaient environs à 1 euro.

\*

Les femmes s'organisent donc pour répartir cette charge de préparation entre elles. Si l'année passée, Diénabou et Sadio alternaient un repas sur l'autre, cette année, l'une se charge de cuisiner durant deux jours avant de laisser sa place à la seconde. Il est rare qu'une belle-mère ayant des petits enfants effectue ce travail de la maison. C'est le cas de Démo, la femme de Fidel, qui, quand son fils s'est marié à Sadio, lui a légué ses tours de cuisine. Elle doit en contrepartie s'occuper des enfants de cette dernière, prendre les décisions qui les concernent et ce, à partir de la fin de l'allaitement et jusqu'à ce qu'ils soient suffisamment grands et relativement indépendants. C'est une forme d'échange, de transfert de tâches « pour ne pas qu'elle [la belle-mère] reste assise à rien faire » (Mathieu, Timbi, 2022) puisque, rappelons-le, l'inactivité est socialement dépréciée. Par son arrivée, Sadio remanie donc les relations entre les membres de la famille et doit s'insérer dans l'organisme de travail qu'est la maisonnée (D. Durand Sall, 2021 ; N. Feldman, 2013). Elle se voit ainsi attribuer le travail de sa belle-mère : repas, lessive, ménage... Pour Goody et Fortes (1962), les groupes domestiques évolueraient selon des cycles influencés par divers changements, notamment sociaux, se transformant ainsi au cours des âges. Pour pouvoir le comprendre, il nous faut donc remonter aux premiers contacts qu'ont les enfants avec ces pratiques. Car à chaque âge, chaque étape de la vie, sont associées des connaissances et savoirs à acquérir. Pour les filles et les femmes, la préparation des repas en fait partie. Les femmes doivent transmettre et apprendre à leurs enfants comment piler, cuisiner, préparer les condiments...

Dans la cour, Sadio, Poline et Helen pilent le mil pour le prochain repas. Autour d'elles sont éparpillés quelques mortiers en bois, *kuton*, ainsi que leurs pilons, *puunt*. Aïssa<sup>14</sup>, la plus jeune fille de Sadio tourne autour de ces femmes en les regardant faire avec envie et s'empare d'un pilon bien trop lourd pour elle. Voulant imiter ces dernières, elle vient se rajouter au mortier de Poline avant que celle-ci, lassée, aille lui chercher un mortier et un pilon plus petit dans lequel elle lui verse un peu de mil. Satisfaite, et observant les gestes de ses pairs, elle s'applique consciencieusement à reproduire ces mouvements du mieux qu'elle peut. Aïssa, tout comme Hadia sa sœur de 6 ans, sont trop jeunes pour participer à ces tâches domestiques, pourtant, elles sont là, cherchant à aider ou du moins à imiter les plus grandes. Aux champs, on peut observer la même démarche. Les fillettes se voient attribuer des outils plus petits, plus légers afin d'expérimenter elles aussi la culture. En général, une des travailleuses aguerries les suit afin de vérifier que le sol est correctement biné. Lorsque le travail est fastidieux, elles se découragent rapidement et préfèrent attendre en jouant sur le chemin. Les tâches plus méticuleuses leur sont rarement confiées, car elles n'ont pas encore acquis les connaissances et compétences nécessaires à leur réalisation. Hadia qui un jour souhaitait

---

14 Aïssa est la deuxième fille de Sadio, elle est plus communément appelée Lavié et a environ 3 ans.

désherber comme les adultes, se fit presque instantanément reprendre car, par manque d'expérience, elle arrachait également les pousses de mils. Sa cousine Mado<sup>15</sup>, de 2 ans son aînée a, quant à elle, acquis le savoir et la pratique nécessaire et travaille parfois aux côtés des adultes.

L'anthropologue Béatrice Maurines (1997) théorise l'acquisition de savoirs techniques et opératoires selon trois temps distincts. Dans un premier temps agit le « faire-voir », la phase d'observation. Il prend place dans notre cas en tant que premier apprentissage, première approche, lorsque les femmes *font en montrant* aux plus petites, leur expliquant alors par la pratique. Lorsque Démo, la grand-mère d'Aïssa nettoie les graines de néré, elle prend le temps de lui montrer combien de graines elle place dans le tamis, comment elle en retire la terre en l'immergeant dans l'eau et la façon dont elle les mélange avec sa main. Avant cela, il est communément accepté chez les Badyarankés que les enfants ne comprennent pas le travail, qu'ils ne voient dans les pratiques des adultes, que de l'amusement et du jeu. Les enfants accompagnant leurs aînés aux champs s'y rendent généralement car ils savent qu'ils y trouveront à manger que potentiellement qu'ils pourront faire un tour de charrette. Vient ensuite le « voir-faire » lorsque l'apprenti – ici l'enfant – commence à être autonome. L'adulte *regarde* l'enfant *faire* et mener les opérations, tout en veillant à la bonne réalisation de celles-ci. Mado, la fille de Diénabou, a 8 ans et commence à se voir attribuer de petites tâches : garder des enfants, surveiller la préparation, faire la vaisselle, ou encore piler les condiments les plus simples. Généralement, elle aide sa mère ou sa grand-mère. Aux champs, elle bine seule sans que personne ne repasse derrière elle et commence à semer sous la surveillance de sa cousine Poline de quelques années son aînée. Enfin, la dernière étape de l'apprentissage que nous décrit Béatrice Maurines est le « faire-comme », le moment où l'individu, l'enfant, possède les clefs de la pratique, qu'il a appris la manière de faire et de s'y prendre, mais aussi le matériel utilisé et ses limites. L'adulte ne rentre plus dans l'équation, il n'est plus question d'apprendre, mais plutôt de « prouver » son opérationnalité, de *faire comme* les adultes l'ont transmis. Les adolescentes de la maisonnée peuvent être associées à cette ultime étape. Elles sèment seules, binent sans problème, récoltent les mangues et le néré au même titre que les femmes adultes, et commencent à avoir la charge de la préparation des repas. Prenant le tour de Sadio ou Diénabou, Fatou et Helen réalisent elles aussi le repas « pour se former ». Les femmes ne viendront qu'à la fin pour vérifier la cuisson et ajuster les assaisonnements si nécessaires. Il semble évident que ces phases ne sont qu'un outil théorique permettant de penser l'apprentissage, et il serait illusoire d'en définir des frontières immuables, d'autant qu'empiriquement, ces moments se superposent les uns aux autres avec le temps. Cependant, cette démarche nous aide à comprendre le processus de transmission. À travers ces étapes, l'enfant devient de plus en plus apte à s'intégrer et prendre part à la vie familiale.

---

15 De son vrai nom, Madeleine Niassira Boumbaly, a environ 8 ans.

La transmission des savoir-faire et des pratiques du travail est un processus long, jalonné de diverses étapes : les premiers pas dans l'apprentissage, l'acquisition du savoir-faire, l'affirmation de ses compétences... Puis, après les années passées à apprendre puis à pratiquer, les femmes accèdent finalement à la possibilité de se délester de certaines de ces tâches. Dans la vie de chacun, ces étapes seront franchies tour à tour, et la place dans le travail familial évolue ainsi au fil des années. Lorsqu'une femme se marie, c'est donc cet apprentissage, ce savoir longuement acquis, mais aussi une force de travail qui est transféré vers une autre maisonnée.

\*

Au début de la saison des pluies, les mariages sont courants. Durant mon second terrain, j'ai pu assister à pas moins de huit mariages en l'espace de deux mois<sup>16</sup>. Il semble évident que ces manifestations festives pourraient faire l'objet d'une multitude d'études ethnographiques. Toutefois, nous avons décidé, dans le cadre de ce mémoire, de nous concentrer sur un des aspects qui nous a semblé essentiel : celui de la préparation des repas. Car si jusqu'à présent nous nous étions concentrés sur la cuisine quotidienne et familiale, l'anthropologue Igor de Garine (1991)<sup>17</sup> en relève deux autres : la cuisine d'apparat, festive, et la cuisine d'appoint, lors de déplacements. Ce sont aussi deux espaces qui, nous allons le voir, sont investis par la présence et l'implication masculine dans un domaine pourtant associé au féminin. Lors de déplacements, la cuisine d'appoint peut parfois amener un homme à préparer un repas. Fidel m'expliquait que les hommes ne préparaient que le *futii*<sup>18</sup>, car « c'est simple, on met juste dans l'eau ». De même, lorsqu'il partait en forêt dans sa jeunesse pour récupérer le miel, lui et ses compagnons ne se nourrissaient que de ce qu'ils récoltaient. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de repas rapides et faciles à préparer, nécessitant peu de préparation. Pour ce qui est de la cuisine festive, la présence masculine dans ce domaine est quelque peu différente. Durant les mariages, alors que j'aidais les femmes à préparer le repas à l'ombre des arbres, j'observais systématiquement deux ou trois hommes faire des allers-retours entre les groupes masculins qui buvaient du thé en parlant et celui des femmes qui cuisinaient. C'est en regardant avec plus d'attention et en questionnant les personnes concernées que j'appris que quelques hommes du même *catchi* (matrilignée) que le futur mari, étaient désignés par le marié ou se portaient volontaires pour veiller et surveiller le bon déroulement de la préparation. Plus exactement, ils en avaient la charge. Ces hommes venaient donc donner des directives aux femmes, leur ramenaient et leur indiquaient la quantité des ingrédients, et devaient, si nécessaire, servir d'intermédiaire entre ces cuisinières et le mari. Enfin, au moment du service, ils

---

16 En plus des huit mariages auxquels j'ai pu assister, j'eus connaissance de six autres dans lesquels se sont rendus certains membres de la famille.

17 Cité dans Serra-Mallol Christophe, 2022, p. 121.

18 Plat sans sauce à base de céréales et d'arachides.

participaient à la répartition des plats entre les différents groupes. Leur place et leur rôle ne les amenaient pas à cuisiner réellement, contrairement à ce que l'on peut voir exceptionnellement dans les maisonnées, quand un fils adulte aide sa mère âgée à piler les condiments<sup>19</sup>. Ils ne possèdent dans ce cas-là qu'un rôle décisionnaire, de coordination et de supervision qui reflète les spécificités du contexte.



*Figure 4: Préparation du repas de mariage à Timbi le 13 juillet 2023*

Dans son article sur la division genrée du travail, Danièle Kergoat (2001) nous rappelle que, découlant des rapports sociaux, les hommes sont généralement associés à la sphère productive tandis que les femmes sont rattachées à la sphère reproductive. Quelle que soit la préparation qui se fait, une question peut alors se poser : qui prépare quoi pour qui ? Dans la cuisine du quotidien, les femmes d'une maisonnée cuisinent pour les membres de celle-ci. Tout cela relève donc de la sphère familiale. Lors d'un mariage, le destinataire du repas comprend un groupe plus large allant des membres familiaux aux invités extérieurs. La préparation s'échappe donc de la sphère domestique pour atteindre la sphère publique, bien plus étendue. Ce qui appartenait alors au domaine

<sup>19</sup> Durant les quatre mois de mes terrains, je ne vis qu'une ou deux fois Mathieu aider à la préparation quotidienne. Il m'expliqua que les enfants n'étant pas disponibles, et sa mère se faisant vieille et fatiguée, il pouvait piler des condiments simples tels que le piment. Par contre, il n'irait jamais aider Démo, la femme de son frère qui elle n'est « pas fatiguée ».

reproductif féminin est ainsi capté par les hommes lorsqu'elle possède une « forte valeur sociale ajoutée » (D. Kergoat, 2001, p. 78). L'organisation des mariages, et donc la préparation des repas, nous semble parfaitement répondre à ce critère, et pourrait donc ainsi expliquer la présence des hommes dans ce travail généralement féminin. Les repas préparés sont d'ailleurs très différents de ceux du quotidien : il est attendu de cuisiner un bon repas, généralement du « riz gras »<sup>20</sup> ou du fonio accompagné de légumes. Ces repas, plus prestigieux, permettent d'illustrer l'abondance des récoltes et l'aisance financière des familles. Lors d'un mariage, un homme fit une comparaison entre le « riz gras » et le lait pour les Peuls. Dans cette société pastorale, les bœufs sont devenus des biens de prestige. Ainsi, il est d'usage de préparer des mets à base de lait, pour montrer ou prouver l'abondance de leur cheptel quelle que soit la période. Pour les Badyarankés, m'avait-il dit, c'est le « riz gras », composé d'huile et de légumes, qui peut être associé à un plat plus prestigieux.

Finalement, si dans le cas de la cuisine d'appoint, il ne s'agit en réalité pas tant de cuisine que d'un impératif de subsistance, la cuisine festive révèle une répartition plus nuancée des rôles entre les genres. Mettant à jour des relations complexes, cette organisation repose sur des rapports de complémentarité : chaque tâche est réalisée dans un moment et un espace spécifique, par des individus particuliers. La préparation de ces repas devient ainsi un processus collectif durant lequel femmes et hommes contribuent à différentes échelles. Tandis que la préparation est majoritairement effectuée par les femmes, les rôles de gestionnaires et de décisionnaires sont plutôt masculins. Il ne s'agit donc pas seulement de « captation » du travail, mais bien d'un partage des responsabilités symboliques et de prestiges.

\*

De la collecte des ingrédients à la cuisine, les femmes jouent donc un rôle central dans la gestion et la préparation des repas. Effectuant une rotation des tâches, chaque femme met en place des stratégies pour assurer la subsistance de sa famille. À travers leurs actions, elles s'inscrivent elles et leur maisonnée dans des cercles de relations entre maisonnées, voire au niveau villageois. Elles transmettent aussi leur savoir-faire, échangent des produits alimentaires et organisent leur approvisionnement, combinant économie informelle et réseaux de solidarité féminine. Les échanges de services et les dons, loin de se limiter à la sphère économique et domestique, s'étendent dans des réseaux plus vastes de relations sociales de solidarités et de réciprocity.

La préparation des repas, imbriquée dans des relations personnelles de longue durée, requiert aussi un large éventail de connaissances et de compétences pratiques. Transmises aux

---

20 Composé de riz mais aussi d'huile végétale, et de divers légumes tels que des tomates, des pommes de terre, des aubergines ou du chou en fonction des possibilités de chacun, le « riz gras » est considéré comme le bon repas des Badyarankés. Ses ingrédients, plus rares et onéreux, en font un plat d'exception.

jeunes filles, leur rôle et leur place au sein du foyer évoluent en fonction de leur âge et de leur expérience. Lors des mariages, ce sont ces connaissances et cette force de travail qui sont ainsi transférées à une autre maisonnée, allégeant la belle-mère de ses tâches en prenant sa place dans les travaux domestiques (D. Durand Sall, 2021).

Enfin, bien que la cuisine quotidienne reste principalement l'apanage des femmes, les occasions festives telles que les mariages élargissent le domaine culinaire à la sphère publique, impliquant alors la participation des hommes. Dans ce contexte, la préparation du repas devient un élément de distinction et de prestige. La présence des hommes dans ces événements à fortes valeurs sociales, s'illustre par un rôle décisionnaire et de supervision tout en remaniant la place et la dynamique entre cuisinières. Cette configuration dans un domaine traditionnellement féminin reflète finalement une coopération entre femmes et hommes où chacun contribue selon des modalités distinctes mais complémentaires.

## 2 – 8h : *Kadiie manbe man raa-n fe ponpi !* Je vais puiser l'eau à la pompe !

Pendant que Sadio ou Diénabou préparent le repas, la femme qui ne cuisine pas, accompagnée des adolescentes, va puiser l'eau nécessaire à la journée. Remplissant des bidons de 20 litres, elles ramènent l'eau qui servira aux préparations, à la consommation et à la vaisselle... Réalisée avant les fortes chaleurs de la journée, cette action est généralement répétée en fin d'après-midi, lorsque le soleil se fait moins chaud. Bien que deux pompes aient été construites dans le village, l'une d'elles est clairement favorisée par les femmes. La première, érigée par une mission gouvernementale, se situe certes au centre du village, mais son utilisation est rendue plus compliquée de par son emplacement en plein soleil, sans espace ombragé. La seconde (Figure 5)



Figure 5: Pompe construite par la mission catholique menée du père Gérard Meyer.

fut construite en 2000, lorsque le père Gérard Meyer se rendit compte que les élèves ayant soif durant leurs cours devaient aller puiser l'eau au soleil, loin de la classe. Il choisit donc un

emplacement proche de l'école, à l'ombre des manguiers, pour faciliter leur quotidien. C'est cette pompe qui est désormais privilégiée par la majorité des femmes du village. Autrefois, lorsque la rivière la plus proche se tarissait, les femmes devaient parcourir plusieurs kilomètres pour se rendre au marigot, où elles puisaient l'eau à l'aide de calebasses. Aujourd'hui, obtenir cette ressource s'est considérablement simplifié et transforme l'espace de la pompe en un lieu essentiellement féminin où ces dernières se retrouvent pour discuter, partager des nouvelles et échanger des conseils, tout en permettant aux plus jeunes de jouer ensemble.

La pompe est un point de convergence où peuvent se retrouver les femmes de toutes les maisonnes dans un même espace-temps. Un lieu qui permet finalement de renforcer les liens sociaux entre ces dernières. L'anthropologue Barbara Casciarri (2021) témoigne elle aussi de la particularité de ce type d'espace lorsqu'elle observe la réaction des habitants de Tirāf au Maroc, lorsque l'État décide de remplacer l'approvisionnement en eau de la fontaine collective par des robinets individuels. En plus du refus de la marchandisation de l'eau, elle met en avant la « désocialisation » de ce changement et « l'inquiétude des femmes de voir disparaître un moment rare de sortie de l'espace domestique » (B. Casciarri, 2021, p. 232). Il en est de même pour Marie-Christine Zelem (2005) qui explique qu'une ONG avait fait construire des puits dans un village au nord de Madagascar pour soulager les femmes dans leurs tâches quotidiennes. Cependant, les manivelles étant trop lourdes pour elles, les hommes les replacèrent peu à peu et ces dernières se retrouvaient davantage dans leur case, perdant ainsi la socialisation qu'elles entretenaient en se rendant à la rivière récupérer l'eau. Que ce soit donc pour les habitantes de Tirāf, les femmes décrites par M.-C. Zelem, ou encore celles Badyarankés, toutes font de ces lieux – une pompe à eau, une fontaine, une rivière – un espace central dans lequel elles peuvent sociabiliser. C'est donc en ces endroits, il nous semble, que prend place le tissu social de la communauté féminine en offrant un espace et un moment pour se rencontrer. « Derrière la multiplicité des contextes historiques et sociaux au sein desquels l'eau est analysée, la « sociabilité » de l'eau, sa faculté de créer des réseaux et se faire médiatrice des relations sociales à plusieurs niveaux et dans leur devenir, s'affirme partout de manière aussi variée et variable qu'incontestée » (B. Casciarri, M. Van Aken, 2013, p. 27). L'eau dépasse ainsi sa matérialité en tant que ressource. Les parcours et lieux liés à son utilisation quotidienne dévoilent ainsi une multitude de rapports sociaux (*ibidem*). Cependant, si le lieu persiste en tant qu'espace féminin, la ressource même de l'eau est une denrée qui cristallise les conflits, maîtrisée et politisée par les hommes.

À Timbi, trois chefs sont désignés en tant que responsable des pompes<sup>21</sup>. Durant mon second terrain, j'appris que si un homme refusait de rembourser une dette qu'il aurait contractée auprès

---

21 Les trois chefs des pompes sont : Fidel Boumbaly (ancien chef de district), le chef du village et le chef de district.

d'un groupe de travail, les membres de la communauté pouvaient décider de lui interdire l'accès des pompes du village ainsi qu'à toute sa famille. Cette privation et décision a pour but d'engager son statut de chef de famille, responsable de la survie de sa maisonnée. Deux jeunes hommes du village ayant des dettes qu'ils contestaient se retrouvèrent dans cette situation. Malgré un délai accordé, ni l'un ni l'autre n'accepta de rembourser la somme demandée, ce qui mena à la sentence évoquée précédemment. Ces derniers ainsi que leurs familles auraient donc à parcourir les 1.5km les séparant de Kapara pour y puiser de l'eau. Cependant, une nuit, on trouva une des familles à la pompe, un des chefs s'y précipita alors pour les chasser. Ce premier exemple illustre l'utilisation de l'eau par les figures politiques du village en tant que moyen de pression, pour faire plier les potentiels récalcitrant ayant contracté des dettes. Dans le cas présent, le conflit s'observe à une échelle individuelle, mais peut aussi se manifester au niveau communautaire, où l'accès à la ressource s'effectue en tant que membre d'un groupe (O. Aubriot, B. Casciarri, 2019, p. 258). Tout comme à Timbi, on retrouve deux pompes à Kapara. Ce village multi-ethnique où se rencontrent des populations d'origine pastorale et agricole, se divise en un quartier Peul et un autre Badyaranké. On me raconta un jour, que lorsque la pompe badyaranké tombait en panne, les habitants de l'autre quartier refusaient de prêter la leur, et inversement, forçant les femmes à partir jusqu'à Timbi récupérer de l'eau. Si le côté dramatique fût possiblement amplifié par mes interlocuteurs, il semble néanmoins probable que l'origine de ce conflit remonte à une époque plus ancienne. Plusieurs fois, on me fit mention du fait qu'à l'origine, Kapara était un village exclusivement Badyaranké mais que les Peuls, au fil des ans, auraient pris les « meilleures places » pour y construire leurs habitations. Il est possible que d'anciennes rancœurs ou tensions datant de cette époque persistent, se manifestant notamment à travers l'accès à cette ressource vitale. L'eau peut ainsi être utilisée comme un moyen de pression, à l'échelle individuelle et villageoise. « L'eau est une ressource qui est fluctuante, dont la disponibilité n'est jamais assurée : l'enjeu de toute société est alors de sécuriser son appropriation de l'eau » (O. Aubriot, B. Casciarri, 2019, p. 258). Cette ressource vitale rend ici visible des dynamiques politiques complexes, traversant les villages et les communautés. Autour d'elle se cristallisent des conflits, aussi bien territoriaux, ethniques, qu'économiques. Son contrôle est finalement utilisé en tant que levier, instrument de pouvoir par des figures influentes dans chacun des villages.

\*

Outre les conflits, les pompes sont aussi un lieu d'entraide et d'échange de services. Si l'on a tendance à considérer l'eau en tant que ressource, elle est aussi un vecteur de relations sociales. En effet, « autour de l'eau, comme de la terre, se nouent des rapports sociaux qui déterminent le

sens des règles de sa gestion, de son appropriation et de son utilisation » (D. Desjeux, 1985, p. 29). Lorsqu'une femme part chercher de l'eau, elle ne se limite généralement pas à un seul bidon, mais en transporte habituellement six à huit. Remplir ces 120 à 160 litres représente un effort considérable qui est donc souvent partagé. À tour de rôle, femmes, jeunes filles et fillettes, pompent donc les unes pour les autres. Pieds nus, pour ne pas glisser, les bidons et les pompeuses s'enchaînent, mettant parfois au défi leurs consœurs sur qui pompera le plus fort. Grâce aux poignées creuses, un jet d'eau peut jaillir si l'effort est suffisant, ajoutant une touche de compétition à ce travail. D'autres s'amusent à passer leur jambe au-dessus du manche ou sautent plus haut que nécessaire en riant. Ces comportements, qui font sourire les mères, amènent parfois un des trois hommes responsables des pompes à les fermer pour éviter que les plus jeunes ne gaspillent de l'eau en s'amusant tout l'après-midi. Si le lieu est presque exclusivement féminin, la pratique l'est d'autant plus. Quelques fois, alors que nous parlions autour de la pompe, nous apercevions des hommes et des garçons s'y aventurer, mais ils n'y restaient jamais bien longtemps. Généralement venus des maisonnées les plus éloignées en amenant une grande quantité de bidons par charrette ou moto, ils laissent les femmes les remplir avant de se retirer.

Un après-midi, alors que je passais du temps à la pompe avec les femmes, Bernard, l'un des fils de Fidel, se présenta. Contrairement aux comportements des hommes que j'avais observés, il puisa lui-même l'eau dont il avait besoin pour se laver. Étonnée, et devant mon air interrogateur, il m'expliqua qu'en ville, à Koundara, où il logeait le reste de l'année, les hommes puisent aussi. Cette information témoigne d'une différence dans les pratiques quotidiennes et dans le travail entre le village et la ville. Notons d'ailleurs que Koundara est une ville d'environ 20 000 habitants où cohabitent notamment Badyarankés, Peuls, Bassari, Coniagui, formant un territoire cosmopolite où les traditions et construits sociaux évoluent au fil du temps. Lors de mon premier terrain, la sœur de Fidel, qui tient sa propre petite pharmacie tout en travaillant au centre de santé de la ville, m'expliquait que la vie du village est plus dure « il n'y a pas de travail, on reste assis à rien faire », tout en ajoutant que les femmes se retrouvent obligées de faire « le travail des hommes ». Au village, le discours inverse me fût tenu plusieurs fois au cours de mes terrains, les femmes disant qu'ici elles pouvaient s'occuper et travailler mais que dans les villes, il n'y avait rien à faire. Les jeunes filles y portent aussi un regard ambivalent : Fatou souhaiterait vivre en ville pour pouvoir se prélasser et regarder la télévision, tandis que sa cousine Helen, s'y ennue et préfère rester au village. En nous appuyant sur les travaux de Florence Weber, nous pouvons ainsi questionner la répartition des tâches « définies socialement comme du « travail » et celles qui restent invisibles » (F. Weber, C. Dufy, 2007, p. 70) puisque celles-ci semblent varier entre ville et village. La notion de travail est malléable dans ses configurations, ses manifestations et ses modalités. Ses « différentes

formes de division du travail sont indissociables dans la réalité, chacune d'elles contribue à (re)configurer les autres » (E. Galerland, D. Kergoat, 2013, p. 47). L'écart dans la conception du travail entre Timbi et Koundara semble finalement s'expliquer par le déplacement des frontières entre le travail social reconnu et travail invisible et non considéré, influencé par les pratiques et mœurs des différentes communautés qui coexistent.

\*

En retournant une dernière fois près des pompes, on peut apercevoir des groupes de jeunes filles se former, chacune avec une ou plusieurs larges bassines remplies d'eau. Des vêtements sont éparpillés autour d'elles, parfois entassés et prêts à être lavés, parfois étendus sur les arbres et arbustes pour sécher. Pendant la saison sèche, les jeunes filles d'une même maisonnée réalisent les lessives aux alentours de la pompe, à l'ombre des manguiers, environ une fois par semaine. Cependant, avec la saison des pluies et le début des cultures, il devient délicat de rester à cet endroit sans empiéter sur les plantations. Plutôt que d'augmenter la quantité d'eau qu'elles transportent quotidiennement de la pompe jusqu'à la cour de leur maison, les jeunes filles préfèrent généralement utiliser l'eau de pluie récoltée et réaliser des lessives plus régulièrement, ou se rendre à la rivière en emportant un plus grand volume de linge. Un autre type de lessives, plus important, prend corps durant le début de la saison des pluies : la lessive de la mariée ou lessive rituelle « *kundakdakəndaan* ». Si elle peut être réalisée près des pompes, les filles préfèrent généralement partir à la rivière et marcher un peu plus longtemps. Jeunes filles et fillettes s'y rendent pour la journée dans le but de laver le linge de leur maisonnée tout en en profitant pour se laver et jouer dans l'eau une fois celui-ci propre. Cinq jours après son mariage<sup>22</sup>, la jeune mariée accompagnée des femmes de sa maisonnée et des jeunes filles du village, part laver son linge pour la première fois en tant qu'épouse. Pour Nehara Feldman, anthropologue et sociologue du genre, « l'épreuve de la première lessive constitue également une étape de la célébration du mariage. Le jour de sa sortie de la chambre nuptiale, la nouvelle mariée va se laver au fleuve. Elle est accompagnée par l'ensemble des jeunes filles célibataires du village qui, pour l'occasion, rassemblent le linge de toutes les unités domestiques du village. Ensemble, elles lavent le linge dans le fleuve » (N. Feldman, 2013, p. 101). Les données issues des *kundakdakəndaan* auxquelles j'ai pu participer tendent à rejoindre ces propos.

Contrairement aux lessives classiques, les jeunes filles partent pour la journée. La pratique en elle-même reste semblable sur beaucoup de points. Chaque adolescente lave le linge de sa

---

22 Saïdou Camara, nouvellement marié, m'expliqua un jour que durant cette période, l'épouse était un « mini président ». Midi et soir, il se devait de fournir un poulet pour le repas et répondre à ses envies. Le cinquième jour, jour de la lessive rituelle, le dernier repas est partagé avec les autres jeunes femmes du village, suite à quoi, la jeune mariée deviendrait « comme tout le monde » et se mettra à travailler.

maisonnée, les plus petites en font généralement une part avant d'aller jouer ensemble. Si la lessive faite au village impose l'utilisation de planches à laver et de bassines, celle réalisée à la rivière peut se dispenser de ces outils. Une fois sur les berges, chacune choisit un emplacement où elle aura accès à de l'eau en mouvement ainsi qu'une pierre adéquate sur laquelle il est possible de frapper le linge pour le laver. Le trajet étant relativement long, les filles préfèrent s'économiser et forment un large paquet de vêtements contenus dans une jupe qu'elles portent sur la tête en n'emportant qu'un petit seau dans lequel elles auront pris soin de mettre un savon et une brosse. Cependant, les filles appartenant à la nouvelle maisonnée de la mariée emmèneront systématiquement une natte pour qu'elle puisse s'y asseoir<sup>23</sup>, ainsi qu'un service à thé et une enceinte pour diffuser de la musique. La mariée lavera elle aussi des vêtements et notamment le foulard ou mouchoir de tête, *kantikke*, qu'elle garde depuis son mariage, qu'elle prendra soin de remplacer durant la lessive avant de le remettre une fois sec. Pendant que le linge sèche au soleil, la famille de la mariée est tenue d'apporter et d'offrir un repas aux jeunes filles présentes. Une fois le travail fini, quand toutes retournent au village, les travailleuses entament un chant qu'elles poursuivront jusqu'à leur destination : la maisonnée de la mariée. Les paroles indiquent qu'elles ramènent la mariée et que sa belle-famille n'a qu'à les accueillir, c'est-à-dire, leur préparer un repas qu'elles se partageront de nouveau.



*Figure 6: Kundakdakəndaan, ou lessive de la mariée. À droite, à l'arrière plan, le groupe de femmes accompagnant la mariée*

23 Cette natte se situe dans la continuité du mariage. Lors de la célébration, la mariée est amenée dans la famille de son mari en voiture et un ou plusieurs hommes se chargent de la déposer sur une natte une fois arrivée, pour éviter qu'elle ne touche le sol.

Cette journée marquera la fin de son statut de nouvelle arrivée dans la famille de son mari. Au-delà de son aspect fonctionnel de nettoyage du linge, elle symbolise également le passage de la jeune mariée de sa famille d'origine à celle de son époux. Ce rituel marque son intégration en tant que travailleuse à part entière dans sa nouvelle maisonnée, et libère ainsi la plus âgée, souvent sa belle-mère, de ses tâches quotidiennes, comme nous l'avons précédemment expliqué (D. Jonckers, 1987). La présence des jeunes femmes du village aux côtés de la mariée, semble finalement nécessaire à l'ancrage du passage de la mariée de la maisonnée de ses parents à celle de son mari en tant que travailleuse. En retour, la famille du marié offre deux repas aux participantes, soulignant ainsi l'importance de cet échange. À travers la lessive rituelle de la mariée, se tissent finalement des liens d'entraide entre cette dernière et les femmes de sa nouvelle maisonnée, mais aussi avec les jeunes filles du village, actant, il nous semble, sa place en tant qu'épouse.

\*

On observe donc comment l'eau, en étant bien plus qu'une simple ressource, joue un rôle central dans la vie quotidienne et sociale des habitants. Les femmes, principales responsables de son approvisionnement, se rassemblent autour des pompes pour discuter, échanger des nouvelles et renforcer les liens sociaux. Cependant, ces lieux d'approvisionnement en eau ne sont pas seulement des espaces de convivialité, mais sont également le théâtre de tensions et de conflits, notamment autour des questions de dette et de pouvoir, révélant des tensions territoriales, ethniques et économiques. Si les pompes sont des lieux majoritairement féminins dans leur utilisation, la ressource qui vient à être utilisée en tant que levier de pouvoir appartient davantage au domaine des hommes. Sa gestion et son contrôle sont finalement au cœur de dynamiques de pouvoir et de solidarité prenant corps dans les différents villages.

Les pratiques entourant l'eau révèlent aussi de mettre en avant les différentes formes de division du travail. En tenant compte des ancrages historiques, temporels et sociaux, ces variations nous permettent de voir que le travail est une construction sociale, qui peut fluctuer entre le village de Timbi et une ville plus importante située à seulement quelques kilomètres.

Enfin, nous avons vu comment prennent place, autour des pompes ou à la rivière, les lessives quotidiennes ou celles des mariées. Les *kundakdakandaan*, où un grand nombre de jeunes filles se retrouvent, concrétisent le passage de la jeune mariée de sa famille d'origine à celle de son mari. De nouveau, cette pratique qui vise à marquer son intégration en tant que travailleuse à part entière s'inscrit dans une forme d'échange, puisque les filles venues travailler se verront offrir des repas par la famille.

### 3 – 16h : *Maa catchafe* ? Qui t’a tressée ?

Vient enfin l’après-midi. Quand le temps le permet, les femmes se rendent visite pour se tresser et boire le thé ou simplement prendre des nouvelles des unes et des autres. C’est aussi le moment où elles peuvent prendre le temps de préparer des produits destinés à la vente. Dans la cour de Diénabou, la belle-sœur de Fidel, cinq ou six femmes se sont réunies. On entend leur rire depuis l’autre côté du chemin. En venant à leur rencontre, on peut observer Diara assise entre les jambes de Diénabou en train de se faire tresser. Les autres parlent de tout et de rien, en buvant du thé, s’occupent des bébés ou cassent de l’arachide pour s’avancer en tuant le temps. Dans cette atmosphère détendue, la personne qui se fait coiffer à le choix de sa coiffure. Bien qu’il en existe un certain nombre, le style esthétique change selon les âges de la vie. Les femmes mariées préférant généralement opter pour des styles simples et rapides à faire, elles arborent habituellement la coiffure *koumbo*, caractérisée par des tresses collées débutant au sommet du crâne et suivant sa courbure jusqu’à la nuque, ou encore *pərəne*, inspirée du serpent dont elle tire son nom et formée d’une seule tresse s’enroulant autour de la tête jusqu’à son sommet. Les petites filles n’ont pas toujours l’opportunité de choisir leur coiffure. Leurs cheveux offrent aux femmes et aux adolescentes l’occasion d’exprimer leur créativité à travers une gamme plus variée et parfois plus complexe de coiffures. Les grand-mères, quant à elle, prêteront volontiers leur tête à leurs petites-filles pour qu’elles puissent s’entraîner et se familiariser aux différentes techniques et coiffures. Précisons que les petits garçons ne sont pas rasés par leur mère mais plutôt par leur frère aîné, ou un autre jeune homme qui accepterait de se prêter au jeu. Enfin, bien qu’elles soient tressées au quotidien, filles et femmes adoptent des coiffures plus élaborées lors d’évènements tels que les baptêmes ou les mariages. Alors que les tresses habituelles sont réalisables par un grand nombre de femmes, certaines nécessitent un plus grand savoir-faire. Helen, quelques jours avant la fête de Tabaski<sup>24</sup>, s’est ainsi rendu dans un village voisin avec pour objectif de trouver une coiffeuse particulière, capable de lui réaliser une coupe complexe trouvée sur internet et que les femmes de Timbi n’étaient pas en mesure de faire selon elle. Bien savoir coiffer est une source de renommée. Durant les jours à venir, on pourra régulièrement entendre les filles et femmes du village demander à Diara qui vient de se faire coiffer : « *Ma kacafé* ? », Qui t’as coiffée ? Chacune, avec son propre jugement, cherchant à savoir si elles auront intérêt ou non de demander à sa coiffeuse de réaliser leurs tresses.

---

24 Fête musulmane appelée Aïd el-Kebir ou Aïd al-Adha en arabe. Elle est célébrée annuellement dans les familles qui doivent, si possible, sacrifier un mouton, et a pour but d’honorer Abraham ayant été prêt à sacrifier son fils Ismaël sur l’ordre divin (C. Green, 2014).

Qualifier le tressage des cheveux de *doku*, travail, n'a pas fait l'unanimité auprès des villageois. Si les femmes l'incluaient sans hésiter, certains hommes semblaient plus réticents. C'est en questionnant Mathieu sur ce qui pouvait être *doku* qu'il vient à m'expliquer une subtilité que je n'avais alors pas saisie. Selon lui, tresser une personne relevait du travail, mais d'un travail particulier : le « travail gratuit » ou « pour les autres ». Précisons cependant avant d'aller plus loin que ces discussions se sont déroulées en français et qu'il n'existe pas à ma connaissance de termes émiques différenciant l'idée de « travail gratuit » des autres formes de travail que l'on nomme « *doku* ». Il regroupait donc sous cette appellation des activités telles que le tressage des cheveux ou l'application de henné. Un travail, ou un service, réalisé gracieusement, en échange d'une contrepartie future de même type. Une femme tressant les cheveux d'une autre est en droit d'attendre d'elle la même chose ultérieurement, observant donc une norme de réciprocité implicite. Cependant, c'est en le mettant en parallèle avec le contexte urbain que la notion de « travail gratuit » prend tout son sens. Mathieu m'expliquait qu'en ville, pour les mêmes services, l'individu doit payer, l'incluant ainsi dans une logique marchande, ce qui n'est donc pas le cas à Timbi. Tout comme à Kiriwina en Papouasie-Nouvelle-Guinée, ces « transactions sont inscrites dans une relation personnelle et une temporalité longue et doivent faire l'objet d'un retour » (L. Protar, 2024, p. 5) relevant d'une circulation non-marchande. Ajouter à cela l'influence des réseaux d'interconnaissances. « Au village, la majorité des activités qui permettent la production de la vie sont pleinement intégrées dans des relations de parenté ou des relations personnelles d'interconnaissance forte » (*ibidem*). En revanche, lorsqu'Helen se rend dans un village voisin pour se faire coiffer, ou lorsqu'une femme se déplace dans un salon de coiffure en ville, la relation entre coiffeuse et coiffée ne relève plus nécessairement d'un lien d'interconnaissance, ce qui empêche alors d'inscrire cet échange dans le temps long qui permettrait le retour d'un même service. L'anthropologue Emmanuel Pannier, dont les travaux portent notamment sur la circulation non-marchande, nous explique que dans les transferts non-marchands la « relation personnelle [est] préalable à la transaction ou [...] perdue à celle-ci » (E. Pannier, 2021, p. 40). « En d'autres termes, il ne s'agit pas de relations sociales au sens large, ni seulement de relations de face-à-face ou d'interconnaissance » (E. Pannier, 2021, p. 41) mais d'un rapport déjà existant, qui ne peut être transposé à d'autres. Ce que Mathieu désigne finalement sous l'appellation « travail gratuit » pourrait être relié à une tâche dont les dynamiques sociales prévalent sur celles économiques. Contrairement à des services qui peuvent être relativement standardisés et impersonnels (une coiffeuse en ville), cette forme de travail repose sur le principe de réciprocité dans un temps long.

En revanche, il est important de distinguer ce « travail gratuit » des autres formes de travail qui existent au sein du village. Mathieu évoquait également le « travail obligatoire », incluant

principalement les travaux agricoles qui sont, comme le nom l'indique, nécessaires puisqu'ils permettent la subsistance des familles. Il différenciait enfin les « métiers » comme ceux des couturiers ou des forgerons, qui nécessitent un savoir-faire particulier, souvent inaccessibles à la majorité des habitants. Bien que ces derniers puissent également s'inscrire dans des relations de réciprocité, ils se distinguent par leur orientation économique. Ainsi, le « travail gratuit » coexiste avec d'autres formes de travail dans un système où les dynamiques sociales, économiques et de réciprocité se combinent et se regroupent sous le terme de *doku*.

\*

En face de chez Diénabou, dans la cour de Démo et Fidel, un bruit métallique et répétitif résonne. En traversant le chemin séparant les maisonnées, et en franchissant la clôture de la cour, on aperçoit Koumba, une voisine, assise sur un petit tabouret de bois, en train de tourner la manivelle de la rôtissoire pour faire griller son arachide. Cette machine en fer noircie par les flammes est composée d'un socle creux permettant d'y faire un feu et de le nourrir, et accueille sur le dessus, un cylindre dans lequel est versé l'arachide que l'on fait tourner à l'aide d'une manivelle. Il n'existe à ma connaissance que peu de familles possédant un tel appareil à Timbi, et il est donc courant d'en partager l'usage. Aujourd'hui, c'est la voisine d'en face, Koumba, qui s'en sert. Elle a ramené de chez elle un sac sur lequel est inscrit « riz – 50 kg » qu'elle a pris soin de remplir d'arachide décortiquée – soit l'équivalent de trois sacs d'arachides non décortiquées. À chaque fournée, elle en fait griller environ un tiers, qu'elle verse à l'aide d'une large boîte de conserve portant encore l'ancienne étiquette indiquant qu'elle contenait 2.2kg de concentré de tomates. Appelé *sariyaare*, ce récipient est l'unité de mesure de base dans le village et ses alentours. Pour obtenir une dose, elle remplit le récipient au maximum, formant ainsi un petit monticule au-dessus. On utilise aussi parfois de petits pots en plastique appelés *pooti* pour mesurer de plus petites quantités – six *pooti* remplissent un *sariyaare* –, ou pour la vente des boissons alcoolisées (G. Meyer, 2001). Ce n'est qu'après avoir grillé l'intégralité de l'arachide ramenée et avoir enlevé la pellicule protectrice des graines en marchant dessus, qu'elle donnera « pour payer » un *sariyaare* de son travail, à la famille possédant la machine. Cette pratique est récurrente. Lorsque j'allais dans une famille voisine pour utiliser leur broyeur à arachide, il allait de soi qu'il me fallait laisser les membres de la maisonnée en manger une petite partie si l'envie leur en prenait, puisqu'ils me permettaient d'utiliser leur machine. Lorsque j'aidais Satan à porter son bébé pour rentrer du champ, quand je m'arrêtais quelque temps dans une cours rejoindre les femmes et décortiquer leur arachide, ou encore que j'apportais les feuilles récoltées à une voisine, chacune d'elles m'offrait en échange quelques graines d'arachide à croquer. L'échange, la rétribution d'un travail ou d'un service effectué est

important. Ces exemples nous permettent d'illustrer une transformation dans cet échange : le service – ou l'objet – se convertit en denrée, en produit alimentaire, tout en lui donnant une valeur d'échange (M. Lakroum, 2004). Si la contrepartie ne se joue donc pas toujours à la même échelle, elle reste néanmoins indispensable. Fidel, alors que j'avais passé un certain temps à griller l'arachide de Koumba, chercha à vérifier si celle-ci comptait me « payer », ce qu'elle fit en me donnant une part de son arachide et en m'offrant un repas. « Le contre-don du travail, s'il n'est pas formellement exigible, est cependant soumis à de fortes contraintes, dans un contexte où l'activité fait l'objet d'un contrôle social intense. À Kiriwina [comme à Timbi], on travaille avec les autres, pour les autres et sous le regard des autres » (L. Protar, 2024, p. 7). Le travail acquiert donc une valeur d'échange, en dehors du marché, ainsi régulé « par d'autres principes que ceux des transactions marchandes » (E. Pannier, 2021, p. 31). Comme l'explique E. Pannier en reprenant l'expression d'Alain Testart (2007), cette « circulation non marchande », bien qu'elle se définisse par ce qu'elle n'est pas, permet d'inclure une vaste gamme de transfert, comme nous aurons l'occasion de le revoir au cours de ces pages.

\*

L'après-midi est aussi le moment durant lequel les femmes peuvent s'occuper de préparer des produits destinés à la vente. Dans le village, certaines femmes achètent des piments, des pâtes ou autres denrées alimentaires, et les répartissent dans de petits sachets plastiques, qu'elles vendront ensuite aux femmes qui souhaiteraient assaisonner leur sauce. En parallèle, des marchands en moto passent parfois à Timbi pour vendre diverses denrées. Sadio leur achetait parfois du poisson avec lequel elle confectionnait des boulettes ainsi qu'une sauce piquante. En fin d'après-midi, elle ou Poline, la jeune sœur de son époux, partait les vendre en se rendant de maisonnée en maisonnée. Si elle avait pour consigne de vendre une boulette de poisson pour 500GNF, soit cinq centimes, il n'était pas rare qu'elles fassent crédit ou bien réalisent un échange contre un sachet de piment ou de pâte par exemple. La vente de ces produits est une des sources de revenus féminins, mais permet aussi de faire fonctionner l'économie au sein du village, de rendre visite à certaines maisonnées, et de discuter, renforçant les liens entre femmes et maisonnées. Nous l'avons vu, les femmes peuvent vendre une partie de leur arachide personnelle, mais aussi le néré qu'elles auront récolté. Une partie de ces transactions peut donc être monétarisée mais toutes ne le sont pas nécessairement. Durant un après-midi, alors que Sadio souhaitait préparer une bonne sauce, elle se rendit compte qu'il lui manquait quelques condiments. Nous nous rendîmes alors dans une des maisonnées du village. Après en avoir salué les membres, une femme nous mena dans sa maison, ouvrit le cadenas qui

bloquait la porte, laissant alors entrevoir un stock important de concentré de tomates, de *soumbala*, de poivre et de piment ou encore de pâte.

On trouve dans de nombreux villages de petits commerces, reconnaissables à la forme de leur bâtiment : une petite échoppe en béton, carrée, surmontée de toits de tôle. Ces boutiques proposent à la vente diverses denrées alimentaires ou non, allant de jeux pour enfants et de bijoux à du pain ou de l'huile en passant par de l'insecticide. Dans les villages plus modestes, on y retrouve majoritairement du sucre, du thé et des cigarettes. La femme chez qui nous nous rendions ne tenait pas ce genre de boutique mais stockait et revendait ou échangeait des produits alimentaires dans une pièce de sa maison. Sadio, ce jour-là, n'était pas venue avec de l'argent mais avec une bassine remplie de poudre de néré. Une fois la quantité vérifiée par la vendeuse, celle-ci pu récupérer des vermicelles, du poivre et de l'ail ainsi qu'un sachet de concentré de tomates<sup>25</sup>, mais aussi 1 500GNF étant donné que la quantité de néré était supérieure au total des achats qu'elle souhaitait effectuer.

Jusqu'à présent, les formes d'échange que nous avons étudiées pouvaient relever, selon la terminologie de F. Weber, de « transfert ». Cependant, pour les deux exemples que nous venons d'évoquer, il nous semble plus correct d'utiliser le terme de « transaction », qu'elle réserve aux prestations dont la contrepartie est exigible, qu'elles soient marchandes, monétaires, cérémonielles ou marchandes mais non monétaires (F. Weber, 2007, p. 34). Ici, l'objet échangé est séparé des individus (Maus, 2007). Il est alors possible de réduire cette transaction « aux caractéristiques des biens échangés » (F. Weber, 2007, p. 27), à savoir, leur nature et leur prix. Finalement, que ce soit la vente des boulettes de poisson, où l'achat des condiments, les deux cas relèvent bien d'une économie marchande et non monétaire, ou du moins pas complètement. Car la compensation, nous l'avons vu, peut aussi bien se faire par de l'argent que par des biens différents et de valeur égale. Nous pouvons donc ici parler de troc, et ainsi ajouter cette forme de transaction aux autres modalités d'échanges que nous avons précédemment développées. Les femmes, au sein du village, multiplient ainsi les façons d'acquérir des biens, d'accéder à des services ou de gagner un peu d'argent.

\*

Pour terminer le déroulé de notre journée, un dernier aspect mérite d'être abordé. Lorsque les femmes et les hommes partent travailler aux champs, on ne trouve au village que les jeunes enfants arpentant les chemins sous la surveillance de grand-mères. Comme le souligne Anna Dessertine, « Les « vieux » adoptent une posture visible (sur un siège ou sur une natte à l'extérieur)

---

25 Un *sariyaare* de néré est ici évalué à 7 000GNF. Les trois sachets de vermicelles valent 1 000GNF chacun. Une dose de poivre coûte 500 GNF, tandis que chaque dose d'ail est à 50 GNF. Enfin, le sachet de concentré de tomates est vendu à 1 500 GNF.

pendant que ces petits enfants prennent en quelque sorte possession du village » (A. Dessertine, 2021, p. 69). Puisque le néré et l'arachide demandent un travail assez physique et fatigant, les « vieilles » femmes n'en ont plus toujours la capacité. Ces dernières se tournent donc vers d'autres travaux pour pouvoir en retirer un petit pécule. À l'ombre du toit de sa case, Kalifou, la « vieille » d'en face, passe ses après-midi à filer le coton<sup>26</sup> ou casser des noix de karité. D'autres « vieilles » femmes, s'occupent de petits jardins dans la cour de leur maisonnée ou décortique l'arachide de leur famille.



Figure 7: 5 juillet 2023, La « vieille » Kalifou file du coton à l'ombre de sa case.

Les « vieilles » femmes semblent en effet éprouver une certaine difficulté à ne plus être actives. Diénabou m'expliquait que « s'il n'y a pas de travail, le corps est fatigué, [tandis que] s'il y a du travail, le corps n'est pas fatigué » : « *ni man doku ka man prss, ni ka ree man ka dokugne ma ree se de* ». Cette phrase met l'accent sur l'importance du mouvement et de l'engagement de l'individu dans une activité, quelle qu'elle soit. Contrairement à l'idée courante qui associe la vieillesse à la passivité, A. Dessertine (2021) nous montre que ces anciens ne sont pas perçus comme étant en dehors du travail ou de la production. Bien que leur participation physique diminue naturellement avec l'âge, tous demeurent des acteurs engagés, jouant un rôle essentiel dans l'éducation et à la transmission de savoirs et de savoir-faire, la gestion des ressources ou la résolution de conflits. *Naiassé*, par exemple, amène régulièrement ses plus jeunes petites-filles dans

26 Le coton était autrefois cultivé de façon commerciale et donc plus intensivement. Aujourd'hui, la culture tend à être abandonnée et laisse place à de nouvelles cultures. À Timbi, seules quelques « vieilles » femmes le cultivent encore dans la cour des maisonnées, avant de le filer pour le vendre.

le petit potager qu'elle entretient dans la cour pour leur montrer les cultures présentes et retirer au passage quelques mauvaises herbes. En prenant ainsi le temps de leur apprendre à quelle espèce appartenaient les différentes feuilles, et en offrant un moyen pour elle de se familiariser avec les plantes et les techniques avant de travailler aux champs, leur grand-mère participe finalement à l'intégration des plus jeunes dans les pratiques agricoles locales. C'est donc par ces diverses activités, en partie productives mais aussi reproductives, que les anciens contribuent de manière significative et maintiennent leur place dans les dynamiques sociales et de travail du village.

Le travail des femmes, ou *doké bācaae* relève donc autant d'activités quotidiennes et domestiques que d'évènements plus rares et singuliers. Chaque femme, quel que soit son âge ou son statut, y participe à sa manière. Si la plupart des tâches s'inscrivent dans un réseau villageois d'échanges et d'entraides, le travail lui-même – et nous aurons l'occasion de le voir à nouveau – acquiert une valeur d'échange. Alors qualifié de « travail gratuit » ou « pour les autres », celui-ci est profondément enraciné dans les liens de parenté, d'amitié et d'interconnaissance de longue durée et n'attend pas de contrepartie monétaire mais un retour ultérieur, une réciprocité de service. Bien qu'il ne soit pas formellement exigible, le principe du contre-don s'applique à ces échanges. Ces pratiques recouvrent ainsi une économie marchande, qui n'est pas toujours monétaire (F. Weibert, 2007), comme illustrée par les pratiques de troc entre les boulettes de poisson et divers condiments, mettant finalement en lumière une économie ancrée dans des principes de solidarité et de réciprocité qui se complète avec les rôles et tâches masculines pour faire fonctionner la famille mais aussi la communauté dans son ensemble.

## II. – *Doké basiε*, le travail des hommes

Dans l'avant-cour, à l'ombre d'un oranger, Mathieu, assis sur un transat en bois, est occupé à décortiquer ses arachides qu'il disperse tout autour de lui. Fidel, sur une chaise en plastique un peu plus loin, prépare du thé à l'aide d'un petit fourneau portable, et commissionne les jeunes enfants pour en amener une tasse à sa femme ou son frère. De l'autre côté du chemin, une dizaine de jeunes hommes s'activent autour de la case de *Nincaafe*, « la vieille » d'en face. Ils transportent de la paille, des cordes faites de lianes ou encore une échelle pour réparer le toit de chaume usé par la pluie. Un peu plus loin, on aperçoit Augustin, le fils aîné de Fidel, s'éloignant du village et menant à sa suite une vingtaine de bœufs. Enfin, résonne au loin le bruit d'un marteau tapant le métal. En plus de ces tâches plus ou moins quotidiennes, les hommes se consacrent également à la gestion des affaires politiques et religieuses du village.

Ces diverses occupations illustrent une partie du travail qui incombe aux hommes du village. Puisque notre étude a pour but d'identifier et analyser le travail Badyaranké et sa répartition, il nous est à présent indispensable d'aborder les tâches masculines pour comprendre de façon plus précise et nuancée les rapports de genre. Si depuis les années 1970, les études portant sur le genre, et plus particulièrement sur les femmes, foisonnent, celles mettant à jour les activités masculines en tant que telles ont suivi un autre chemin. Dans leur article sur la masculinité en Afrique (2013), les anthropologues Christophe Broqua et Anne Doquet retracent l'androcentrisme d'une longue lignée de recherches en sciences sociales montrant que nombre de publications ne traitent qu'en creux les constructions de la masculinité. Déjà, en 1960, dans son introduction à *Femmes d'Afrique noire*, Denise Paulme notait que « l'enquête ethnographique étant presque toujours menée à l'aide et auprès des seuls éléments masculins de la population, l'image qui en résulte se trouve être, dans une très large mesure, celle que les hommes, et eux seuls, se font de leur société ». Ce n'est qu'en 1970 que les études féministes et de genre révèlent réellement cette « déformation androcentrique du regard » (A. Broquat et C. Doquet, 2013, p. 1). Notons par exemple les travaux d'Evans Evans-Pritchard (1974) qui montre que la construction du genre est relationnelle ou Jean-Pierre Dozon (1985) qui explicite un « ordre androcratique » chez les Bété. Ces écrits n'avaient pas pour but de mettre à jour les activités masculines, mais plutôt de les étudier en tant que telle en déconstruisant la conception même du masculin. Ce fut finalement dans les années 1990, soit 20 ans après, que le thème de la masculinité fait son apparition dans les études en tant que tel. En 2013 parut ainsi un numéro notable des *Cahiers d'études africaines* consacré au masculin pluriel dans lequel les auteurs

s'attachent à mettre à jour les « formes ordinaires de production et de reproduction du masculin » (C. Broquat et A. Doquet, 2013, p. 5) dans quelques sociétés africaines. Notre travail consistera donc à éclairer le quotidien des hommes de Timbi, leurs principales activités, temps de repos ou devoirs. Pour cela, nous tenterons de dépasser la pensée parfois stéréotypée d'une domination masculine sur les femmes, en nous attachant plutôt à aborder le travail des hommes « comme une catégorie dont la définition repose sur une imbrication de rapports de pouvoir où se trouvent impliqués bien d'autres facteurs que le genre » (C. Broquat et A. Doquet, 2013, p. 8). Il nous faudra cependant garder à l'esprit qu'en tant que femme, questionner ou participer au travail masculin ne fut pas toujours évident. Et si par force de patience, je pus participer à certaines activités, d'autres, telle que la chasse, ne me furent jamais accessibles. Enfin, il nous faut rappeler, malgré tout, que cette distribution du travail n'est pas rigide et l'attribution d'une tâche ou d'un travail dépend des individus, de leur genre, de leur âge ou encore de leur place dans la société.

Si nous avons, dans un premier temps, décrit et analysé les différentes activités qui composent la journée ordinaire des femmes badyarankés, l'organisation de celle des hommes varie grandement de ces dernières. Tout d'abord, à l'inverse des premières dont la journée est marquée par certains temps forts, il est plus difficile de parler de routine masculine. Au sein du village, le travail des hommes se résume plus souvent à des travaux ponctuels, et non-répétitifs contrairement à la préparation des repas. Ainsi, ils possèdent bien souvent des temps libres, exempts de travail, où ces derniers peuvent se retrouver et boire du thé ou se rendre dans le village voisin pour partager du vin. C'est par ces moments-là que nous avons décidé de débiter notre développement, avant de poursuivre en abordant la figure du travailleur à travers une étude de cas sur la construction des cases. Enfin, pour terminer ce tour d'horizon, nous nous intéresserons à la relation entre les hommes et leur bétail.

## 1 – *Naninde atayi* ? Tu as bu le thé ?

Lors d'une après-midi calme de juin 2023, je retrouvais Mathieu et son frère Fidel dans la cour extérieure de la maisonnée. Profitant de l'opportunité pour discuter avec les deux hommes, je me joignis à eux pour partager le thé. Et alors que nous discutons de leurs activités respectives, nous dérivâmes sur la répartition genrée des tâches. Ayant souvent entendu de la part des femmes qu'elles assumaient davantage de responsabilités que leurs homologues masculins, je réalisais que si Diénabou me disait souvent « *Bācaae diussé kayabane doku nka bāsiabé* » « le travail des femmes est plus nombreux que celui des hommes » ; je n'avais jusqu'alors pas eu accès à la vision

de ces derniers sur cette question. Sans la contredire, et très simplement, Mathieu et Fidel m'expliquèrent alors que certaines tâches sont confiées aux hommes, car les femmes ont trop de travail pour s'en occuper, et n'ont tout bonnement pas le temps de les prendre en charge. « Des fois aussi, si on laisse que les femmes ou que la femme, bon, ils ont beaucoup de travail. Ils ont beaucoup de travail. Ils pilent, ils balayent, ils préparent, tout ça là. Si on laisse encore... les femmes préparent les cases, tout ça sera beaucoup » (Fidel, 2023)<sup>27</sup>.

Si le quotidien des femmes est largement défini et structuré par leur travail, comme nous avons pu le présenter, les hommes consacrent leur temps à d'autres domaines, se traduisant souvent par des journées moins chargées ou du moins, par une répartition bien différente des temps de travail et de repos. Cette dissemblance se reflète de manière tangible dans la façon même de se vêtir. Lorsque, en me préparant à retourner sur le terrain, j'étudiais le lexique de Gérard Meyer (2001), le terme de *dookunjooran*, littéralement « vêtement de travail », retint mon attention par sa composition linguistique. Ce ne fût que quelques semaines plus tard, lors de cette discussion, que le terme me revint en mémoire. Mathieu évoqua alors différents types de vêtements. Les hommes en possèdent trois catégories : des habits de fêtes et de célébrations, appelés *kabantan*, des tenues quotidiennes, composées d'un pantalon et d'un tee-shirt, et enfin les *dookunjooran*, des vêtements de travail similaires aux tenues quotidiennes mais plus usés et abîmés. En revanche, les femmes ne disposent que de deux types de vêtements : les tenues de fêtes, les « complets » où sont associés une jupe et un chemisier ou une robe, confectionnés dans un tissu souvent coloré et accompagnés de bijoux, et ceux portés au quotidien, comprenant un pagne (*kandooran*) et un tee-shirt, considérés aussi comme des *dookunjooran*. Cette assimilation des vêtements de tous les jours à ceux de travail met en évidence et s'explique, selon les deux hommes, par le fait que les temps de travail des femmes représentent la majorité de leur journée : elles gardent les enfants, cuisinent, préparent l'arachide... Même lors de leur « temps libre », lorsqu'elles se retrouvent pour se tresser et se détendre en partageant du thé, elles doivent garder un œil sur les jeunes enfants, ou décortiquer leurs arachides. La sociologue Danièle Kergoat (2010) propose la notion de « relation de service » pour définir cette disponibilité permanente du temps des femmes pour les tâches familiales. En d'autres termes, leur temps est presque continuellement mobilisé pour diverses tâches quotidiennes. En revanche, les hommes, lorsqu'ils se retrouvent pour partager du thé ou boire du vin, ont généralement la possibilité de ne se consacrer qu'à cela. Leur temps social, moins marqué par ces activités chronophages, met ainsi en lumière une répartition inégale du temps de travail et de repos selon le genre.

---

27 Fidel, dans cette citation, parle bien des femmes et de leur travail. Néanmoins, il emploie « ils » pour les désigner. Pour rester fidèle à ses propos, nous avons fait le choix de les transcrire tels quels.

Les chercheurs d’Afrique de l’Ouest ont attribué le terme de « *grin* »<sup>28</sup> pour désigner ces espaces où les hommes se réunissent différents moments de la journée et de la soirée pour discuter, boire le thé ou jouer. « Les manières de boire et la vie quotidienne des groupes de thé constituent ainsi une porte d’entrée privilégiée pour penser les masculinités et les rapports de genre » (J. Bondaz, 2013, p. 62) ainsi que la place des hommes dans l’espace public, le tout en éclairant la répartition du travail quotidien masculin. Il pourrait sembler étrange de débiter ici sur une pratique qui, uniformément, n’est pas considérée comme un travail, *doku*, chez les badyarankés. Pourtant, si l’on exclut le travail agricole que nous aborderons dans un second temps, boire le thé est une des seules activités réalisées et partagées de façon répétitive et presque quotidienne par les hommes. De plus, c’est en regardant en creux le travail, en observant les temps de repos, qu’il nous semble possible d’en saisir son ensemble et ses contours. Cette pratique du thé s’inscrit donc dans une temporalité assez longue où certains s’accordent parfois une à deux heures pour préparer et boire le thé<sup>29</sup>. Anna Dessertine nous explique que l’intérêt réside dans le fait « d’être ensemble », ou plus précisément, de « ne rien faire ensemble » (A. Dessertine, 2021, p. 83), mettant ainsi l’accent sur le fait de partager un même espace au même moment. Trouvant son pendant dans les moments où les femmes puisent ensemble, les hommes se réunissent ainsi pour boire le thé. Toutefois, cette pratique n’est pas uniforme pour tous. Prenons l’exemple des chefs de famille qui sont – eux aussi – confrontés à une lourde charge de travail (gestion de la maisonnée, des champs), qui ne leur laisse que rarement l’occasion de s’adonner à cette activité durant la journée comme le font les plus jeunes. Par conséquent, c’est le soir qu’ils se réunissent dans les cours pour partager le thé, s’inscrivant ainsi dans un rythme différent des autres hommes.

En me baladant, à Timbi ou dans les villages voisins, j’observais en effet quotidiennement des groupes d’hommes plus ou moins jeunes assis ensemble, à l’ombre d’un toit ou d’un arbre, en train de discuter tout en préparant à boire. L’après-midi, j’accompagnais parfois André qui, prenant sa moto, nous amenait chez un ami forgeron, pour rejoindre son groupe d’amis et partager du thé durant le reste de la journée. Mais c’est en compagnie de Fidel et des quelques hommes qui, passant devant la cour, s’arrêtaient un moment pour nous rejoindre, que j’en partageais une théière tous les soirs. Si ces groupes sont rarement mixtes en journée, les jeunes filles se joignent parfois à leurs confrères le soir une fois leur travail terminé. Les femmes adultes profitent des moments où elles se retrouvent pour se tresser et décortiquer de l’arachide pour partager un peu de thé. De l’âge des membres dépendent aussi la constitution de ces groupes : les hommes mariés et adultes ensemble, et

---

28 Précision que ni ce terme, ni aucun synonyme n’a formellement été noté durant mes terrains. Cependant les pratiques observées sur place sont semblables à celles que décrivent des auteurs tels que Vincourt Sarah et Kouyaté Souleymane (2012), Bondaz Julien (2013), qu’ils regroupent sous cette appellation d’origine bambara.

29 Une dose de thé doit être infusée durant 20 à 30 minutes et peut servir à faire trois infusions successives.

les jeunes hommes parfois accompagnés de garçons moins âgés (J. Kieffer, 2006). Ce partage permet aux plus jeunes d'apprendre la pratique du thé. Sa préparation se divise généralement en trois services, les adultes laissant souvent les enfants se charger du dernier, leur permettant ainsi d'expérimenter les techniques et acquérir les savoir-faire suffisant pour faire mousser le thé correctement<sup>30</sup>. Bien savoir préparer le thé est une source de prestige social, on rira ainsi de l'homme qui ne parvient pas à tenir la théière à cause de la chaleur ou qui en renversera son contenu. Mais il ne s'agit pas seulement de savoir le préparer car pouvoir en offrir régulièrement est tout aussi significatif. Une fois préparé, le thé peut être offert à des individus extérieurs au *grin* : on peut tout autant commissionner un enfant pour en apporter à quelqu'un, que demander une tasse de thé en passant près d'un *grin*. Il peut aussi être offert en échange d'un service, comme lorsque les femmes se coiffent entre elles. Cette logique se retrouve enfin au sein même du groupe, où chaque membre est encouragé à apporter du thé ponctuellement s'il en a les moyens. Julien Bondaz nous explique que « préparer le thé revient ainsi à s'inscrire dans des logiques du don et du contre-don » (J. Bondaz, 2013, p. 66). Offrir du thé régulièrement marque ainsi une certaine capacité économique pouvant amener à une forme de prestige social.

Proposer du thé en échange d'un service rendu est une pratique plutôt courante au village, bien qu'il soit réservé à de petits services ou en accompagnement d'un plat. Cette pratique ne s'arrête pas à la convivialité et la bienséance, mais s'inscrit dans une structure sociale plus vaste, dans une logique de réciprocité et d'échange. Le fait d'offrir du thé constitue donc à la fois une marque de reconnaissance ainsi qu'une forme de rétribution qui permet de maintenir une forme d'équilibre dans les services et interactions. Enfin, le thé et les pratiques qui l'entourent rythme la journée des villageois en ponctuant les périodes d'activités et de repos illustrant ainsi la manière donc le temps est vécu et structuré par chacun.

## 2 – *Paad pan ñafo-n de*. On a posé le toit sur la case.

Avec l'arrivée des premières pluies, le village se transforme. On célèbre des mariages, l'herbe commence à pousser donnant aux abords des cases et des chemins une teinte verdoyante, et les soirées se font plus fraîches. C'est aussi le moment de réparer les habitations et auvents, de calfeutrer leurs éventuels défauts et de remplacer la paille devenue trop vieille afin d'éviter que l'eau ne s'infilte à l'intérieur des habitations lorsque les pluies deviendront plus fortes. Bien que

---

<sup>30</sup> Pour plus de précision sur la préparation et la pratique elle-même, nous pouvons mentionner l'article de Bondaz Julien (2013) qui en détaille les différentes séquences de fabrication.

ces cases n'abritent que quelques personnes, leur construction ou rénovation nécessitent généralement de nombreux bras. Allant de la récolte des matériaux, du gros-œuvre ou du second-œuvre, tout le monde participe à ces étapes plus ou moins codifiées. Ces travaux sont essentiels, non seulement pour maintenir les habitations en bon état, mais aussi, comme nous allons le voir, car ils permettent de renforcer les liens sociaux alliant ainsi une efficacité technique et une efficacité sociale. Finalement, la construction des cases et leur entretien, révèlent des dynamiques subtiles où se reflète le soin porté à celles-ci ou la paresse de ses habitants.

Pour illustrer nos propos, reprenons dans un premier temps la monographie de William Scranton Simmons, *Eyes of the Night* (1971), dans laquelle l'anthropologue examine l'organisation de Tonghia, un des principaux villages Badyaranké au Sénégal. Chaque maisonnée est composée de plusieurs cases, toutes orientées vers une cour centrale dans laquelle sont disposées quelques pierres en cercle servant d'assises aux hommes. Malgré leur taille variable, allant de 12 cases pour les plus grandes à 2 pour les plus petites, deux constructions sont systématiquement présentes dans chaque maisonnée : la case commune des femmes *bumba*, et la case du chef de famille *bellibu*<sup>31</sup>. L'auteur nous explique que chaque maisonnée porte le prénom ou le nom de son fondateur, ou encore celui d'un attribut distinctif comme le serait un arbre à néré ayant poussé près de la maisonnée. Que ce soit en raison du temps ou de la distance, le village de Timbi dans lequel nous avons mené notre enquête se différencie par quelques points de cette description. Bien que la résidence demeure patri-virilocale, les cases communes ont aujourd'hui disparu et les femmes préfèrent, dans la mesure du possible, vivre de façon indépendante. En plus des cases traditionnelles décrites par William S. Simmons, les maisons « en dur », faites de béton et de toits en tôle (en rouge sur la Figure 8), se font de plus en plus courantes, créant ainsi un paysage mixte où se côtoient les cases et les habitations rectangulaires. Enfin, le village de Timbi est aujourd'hui composé de deux quartiers. Le premier qui s'étend dans la partie sud-ouest est appelé Burkina, ou *codde* (littéralement : en haut), le second, au nord-est se nomme Paris, ou *kar* (littéralement : en bas).

---

31 Notons que si ces termes sont aussi présents dans le lexique de G. Meyer (2001), il les répertorie cependant sous l'appellation d'origine malinké *bunban* pour la case commune des femmes et *belebun* pour celle du chef de famille.

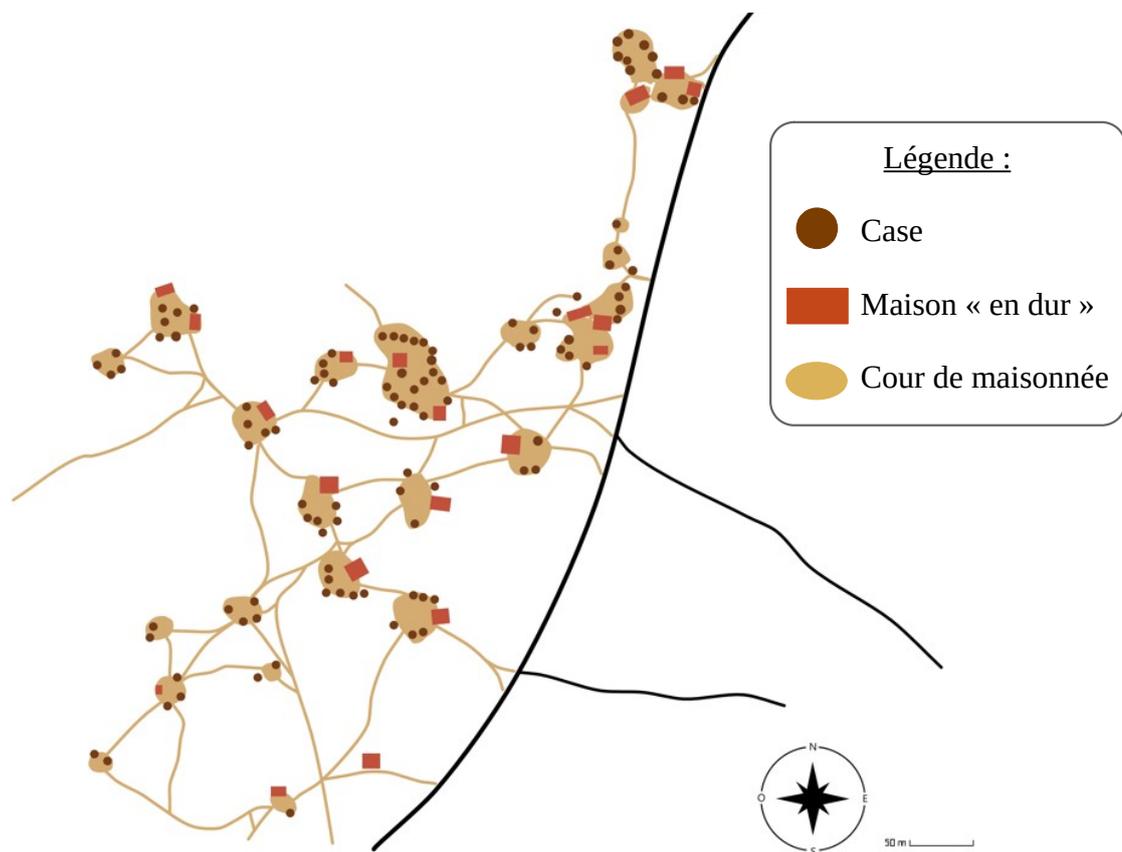


Figure 8: Schéma du village de Timbi.

Maintenant que notre cadre est posé, nous pouvons nous intéresser plus en détail à l'architecture des cases. La construction débute par la sélection et la collecte des matériaux et de diverses espèces végétales, une étape préalable et indispensable à tous travaux. Cette tâche, considérée comme simple, est effectuée individuellement, par le propriétaire de la case, durant la saison sèche lorsque celui-ci a le temps d'aller rassembler des bottes de paille, quelques bambous et fibres végétales (lianes et écorces). Une fois l'espace délimité et les éléments rassemblés, la construction de la case débute par l'élévation des murs. Auparavant faites de terre cuite, la brique et le béton sont aujourd'hui utilisés afin de prévenir d'une dégradation trop rapide due aux termites. Enfin, si les hommes de la maisonnée peuvent participer, ils font généralement appel à un artisan extérieur au village et compétent pour cela. Vient ensuite le toit : de forme conique, il est constitué de longues tiges de bambou attachées à leur sommet telles les baleines d'un parapluie (*ucallaana*). Le tout est maintenu par une série d'anneaux horizontaux faits de lianes attachées à l'aide d'écorce préalablement ramollie dans l'eau. Dans certains cas, cette étape se réalise au sol, et l'armature, une fois couverte, est soulevée et positionnée directement sur les murs (Figure 10). Pour les structures les plus imposantes, un pilier central (*santin*) peut être placé pour soutenir le sommet de la toiture. Les hommes se chargent de réaliser chacune de ces étapes, mais de jeunes garçons les assistent avec joie, que ce soit en maintenant en place les lianes pour leur permettre de serrer les attaches ou en

leur amenant couteaux et écorces lorsque ces derniers sont trop hauts pour y accéder. Chacun peut d'ailleurs proposer ses idées sans que ne se joue le poids de l'ancienneté ou de l'expérience. Une fois cette étape réalisée, le toit est recouvert avec la paille (*bolomaani*) préalablement récoltée. Disposée en gradins successifs, elle est maintenue par un réseau de lianes concentriques, fixées de nouveau grâce à des écorces.



Figure 10: Hommes réparant la paille d'une koba.



Figure 9: Adolescentes peignant une case.

Si les différentes tâches, relevant du gros-œuvre (fondation, élévation et revêtement), sont réalisées par des hommes de tout âge, le second-œuvre ( finition, aménagement du sol, traitement des murs) appartient au domaine des travaux féminins. Ainsi, à l'aide d'un outil en bois, le sol est longuement tapé afin de le tasser. On ajoute parfois quelques cailloux friables et de l'eau afin de combler les creux pour créer une surface plane et régulière. Cette étape nécessite de la force, c'est pourquoi elle est réalisée par les femmes et jeunes femmes de la famille, contrairement à la peinture des murs qui implique seulement la participation des jeunes filles et de quelques fillettes. Les plus jeunes ont la charge de préparer le mélange de poussière calcaire blanche et d'eau dans de profondes bassines et de remplir les écuelles de leurs aînées. Ces dernières, après avoir plongé la main dans leur récipient, badigeonnent (*kasooye*) la paroi en projetant, étalant puis lissant le mélange autant que possible, le tout pour recouvrir l'intégralité des murs intérieurs et extérieurs (Figure 9). Cette étape est répétée au fil des ans. Lorsque la peinture commence à se dégrader, on la recouvre d'une nouvelle couche en comblant les fissures. Nous pouvons noter à ce propos l'importance accordée à l'esthétique : une peinture lisse et homogène, un toit régulier sur lequel les attaches faites d'écorces disparaissent, cachées par un nouvel étage de paille sont particulièrement

valorisés. Et bien que je n'aie pas eu l'occasion d'approfondir cette notion durant mon terrain, l'aspect esthétique et fonctionnel de la case fut régulièrement utilisé pour juger les efforts et l'implication de certains membres de la communauté. Une habitation négligée est ainsi interprétée comme un signe de paresse et plus largement, d'un manque de participation aux travaux collectifs et d'entraide. Certains me faisaient parfois remarquer, en pointant une habitation du doigt : « regarde sa case, même pour se doucher il va chez sa mère ». Être paresseux est une critique sévère. Rares sont ceux qui se voient attribuer cette étiquette. Dans le village de Timbi, on ne compte que deux personnes paresseuses, et s'il arrive que d'autres tardent à faire certains travaux, de repousser ou d'être quelque peu feignants, on les différencie clairement des individus paresseux. Pour mieux comprendre ce qu'implique réellement la paresse, il nous faut donc examiner de plus près les comportements associés à ce trait.

Pour cela, reprenons l'exemple d'un après-midi durant lequel toute la famille était restée au village. Accompagnée de Mathieu, je remarquais un groupe de jeunes hommes aller et venir autour d'une case voisine. Il m'expliqua alors que la sœur du chef de famille leur avait demandé de venir réparer le toit, visiblement très usé, de la case de sa belle-mère<sup>32</sup>. Notons qu'en plus de cette grande case, la maisonnée en comprend une seconde où résident actuellement le chef de famille, sa femme et leur fille unique, ainsi qu'une troisième en construction destinée à accueillir la femme et la fillette. Mais tandis que les jeunes hommes ramenaient quelques bottes de paille et se préparaient à monter sur le toit, le propriétaire de la case vaquait à d'autres activités tout en gardant un œil sur ce qui se jouait là. À Timbi, il est d'usage que la personne qui souhaite rénover sa case se charge elle-même de récupérer le matériel nécessaire. Elle doit ensuite commencer les travaux seule avant que d'autres ne se joignent à elle. C'est cette démarche et cette manière de montrer sa capacité, son aptitude et son engagement à travailler qui pousse et amène chacun à mettre la main à la pâte. Cette aide n'est d'ailleurs pas une option, et sauf impératif ou imprévu, chacun sait implicitement qu'il se doit de venir aider et ne peut refuser tant que l'individu s'est engagé personnellement dans ce travail. Seule une personne qui n'aiderait jamais les autres et qui un jour viendrait à les solliciter, se retrouverait seule le jour même, sans que personne n'ait auparavant refusé. Mathieu m'expliqua alors que ce dernier, qui ne travaille que pour lui-même mais pas pour les autres était à différencier de celui ne travaillant pas pour soi-même mais qui travaillerait uniquement pour les autres. S'il qualifiait le second de paresseux, le comportement du premier n'est vu que comme irrespectueux et méchant, et on ne désignera pas l'individu comme un paresseux. Dans le cas présent, l'homme de la maisonnée n'a ni récolté les matériaux, ni débuté les travaux de lui-même. L'absence de ce travail

---

32 La réparation d'un toit relève normalement de la responsabilité des hommes. Cependant, une femme peut tout à fait demander à d'autres de venir l'aider, et il ne sera pas attendu d'elle qu'elle participe physiquement à ces travaux.

préalable et personnel fait donc de lui une personne paresseuse. Mais pourquoi, alors même qu'il n'en a fait ni la demande ni les démarches, les jeunes hommes des maisonnées voisines sont venus réparer une des cases de sa maisonnée ?

Tout d'abord, car les hommes venus ce jour-là travailleront pour sa sœur et non pour lui. Sans le concours de cette dernière, rien ne se serait passé. De plus, chacun s'implique et s'inscrit à sa manière dans ce réseau d'entraide, sans être formellement obligé de s'y engager. Celui qui est solidaire de ses voisins se verra un jour retourner cette aide : on en bénéficie à condition qu'on en offre. Et si la réputation et la place dans les relations solidaires de celui qui s'y refuse risque d'être affectée, tant qu'il ne s'y est pas engagé, il ne sera pas passible de réprimandes. Fidel se moquait ainsi d'une femme qui lui rendait visite en me disant qu'elle ne cultivait pas de champ car elle était paresseuse et qu'elle ne décortiquait de l'arachide que pour le manger puisque petite, elle n'avait pas été habituée à travailler<sup>33</sup>. Si la paresse n'est certainement pas valorisée, elle ne semble pas être pour autant une faute morale étant donné que le paresseux ne s'est engagé à rien. Mathieu me disait d'ailleurs que si un jour la case de ce chef de famille venait à s'effondrer, il trouverait refuge sans aucun souci dans une autre maisonnée. La paresse implique finalement une certaine marginalité puisque le paresseux, en ne s'impliquant pas dans ces tâches collectives, fait un pas de côté en ce qui concerne la vie sociale et communautaire du village. La solidarité villageoise, quant à elle, est en quelque sorte conditionnée par cette reconnaissance d'effort : chacun doit faire sa part pour obtenir l'aide des autres. Le paresseux est donc finalement quelqu'un qui, en premier lieu, ne travaille pas pour lui ; et puisque c'est de ce travail préalable que découle l'entraide, il se placera alors en marge de la solidarité sociale. Il nous faut noter qu'une personne peut ne pas être un bon travailleur sans pour autant être qualifiée de paresseuse. Par exemple, un mauvais travailleur se rendra tardivement aux champs par manque de motivation et en partira tôt tandis que le paresseux pourrait ne pas s'y rendre du tout et préférer aller boire du vin dans le village voisin.

Pour approfondir cette distinction entre un bon travailleur et un paresseux, nous pouvons également nous pencher sur certains aspects corporels qui caractérisent ces individus. Tout d'abord, en observant les mains. Durant un certain temps après mon arrivée, les villageois qui m'entouraient avaient tendance à me saisir les mains, à les toucher tout en plaisantant. Cependant, après quelques semaines de travail, alors que des ampoules et des callosités étaient apparues, le comportement des mêmes personnes changea à mon égard. On m'expliqua alors qu'on pouvait voir d'un individu s'il travaillait ou non par la dureté de ses mains, par la corne qui s'était formée. Chacun s'attend à ce que le travail marque son corps et en tire une certaine fierté : « durant la saison des pluies, il faut

---

33 Précisons que ces moqueries n'ont pas pour but d'être malveillantes et qu'elles semblent se cantonner à des individus assez proches tels que Fidel et cette femme ou Mathieu et Sadio, l'épouse du fils de son frère.

que le bouton sorte [que des ampoules se forment]. C'est obligatoire ». Mais être bon travailleur ou paresseux ne passe pas uniquement par le physique, c'est aussi une attitude du corps. Chez les badyarankés, un proverbe dit qu'avoir les pieds poussiéreux vaut mieux qu'avoir les fesses poussiéreuses « *kafuuse patake juu-n kafuuse patte* », autrement dit, qu'il vaut mieux travailler et bouger que rester assis à ne rien faire. On pense d'ailleurs que le corps actif, qui a l'habitude de travailler et de se mouvoir ne souffre plus ni de paresse ni de fatigue. Diénabou me disait souvent à ce propos qu'elle était fatiguée comme si elle n'avait pas travaillé « *ni man doku ka man prss, ni ka ree man ka dokugne ma ree se de* ». Un corps en capacité de travailler apporte ainsi une certaine satisfaction. Les personnes plus âgées ayant, comme nous l'avons vu, beaucoup de mal à ne rien faire et ne pas travailler. Enfin, c'est lorsque l'individu n'est plus en mouvement qu'il a le plus de chance de tomber malade, et on dit alors de lui que la paresse l'a attrapé. Durant la saison sèche, la quantité de travail diminue et ceux qui s'arrêtent trop brusquement tombent bien souvent malades. Pour éviter cela, le corps doit s'habituer en réduisant progressivement son activité.

Finalement, le paresseux n'est pas simplement un individu qui ne travaille pas autant qu'il le faudrait. Par son manque de travail personnel préalable et nécessaire pour s'inscrire dans le réseau d'entraide, il se retrouve en marge de cette solidarité villageoise. Pourtant, si cette caractéristique est loin d'être valorisée, elle n'est pas répréhensible puisque que l'individu ne demande ni ne s'engage à rien. Ainsi, la solidarité se retrouve en partie conditionnée par la participation et l'aide de chacun, dans une forme de contrat moral. Dans notre étude de cas, c'est l'engagement de la sœur qui a permis de réparer la case, et c'est elle qui, en échange du travail effectué, offrira un repas aux travailleurs, s'inscrivant à sa manière dans ce réseau d'entraide. Enfin, les Badyarankés portent une certaine estime au corps qui travaille : on s'attend à ce que celui-ci porte les marques du labeur accompli. Les mains, tout comme les cases, reflètent ainsi le travail de chacun.

### 3 – *Naanɔndaan-nun be-kunaa kun ?* Avez-vous fait boire les vaches ?

Un conte Badyaranké narre l'histoire d'un chien qui se moquait d'une poule. Chaque jour, il la voyait danser joyeusement tout en picorant, sans jamais se soucier de travailler. Un matin, agacé, il l'invita à le rejoindre au champ, où, selon ses dires, il s'éreintait au travail. La poule accepta l'invitation mais, arrivant au champ, découvrit le chien étendu paresseusement sur le sol. Riant de la situation, elle lui lança « Alors, c'est ainsi que tu travailles ? Allongé, tandis que les humains s'activent ? ». Ce conte, qui relate l'origine de la mésentente entre le chien et la poule, soulève

selon nous une autre question : le travail, *doku*, est-il exclusif aux humains ou peut-il être appliqué à un animal ? C'est en examinant la relation entre les Badyarankés et leurs bêtes, et à travers la relation de ces dernières au travail que nous nous proposons donc de finir ce chapitre. Nous prendrons pour cela l'exemple du bœuf, un des animaux les plus présents dans le travail des hommes.

En 1916, les Badyarankés sont présentés dans le Bulletin du Comité de l'Afrique Française, comme d'« excellents cultivateurs » (1916, p. 106) qui ne connaissent ou ne pratiquent pas encore l'élevage, si ce n'est celui des abeilles. Cet écrit, à prendre avec le recul nécessaire, est corroboré par l'histoire que les habitants ont pu me raconter sur leur passé. D'après eux, les premiers bœufs auraient ainsi été introduits par les Peuls. L'installation progressive de cette société pastorale dans la région, datée par M. Lestrangé du XVI<sup>e</sup> siècle (1950), fut tout d'abord marquée par un certain nombre de conflits, au point que la simple vue d'un bœuf dans un champ était suffisante pour faire fuir n'importe qui. Aujourd'hui, Peuls et Badyarankés sont voisins, et se partagent un même territoire. Les premiers cultivent dorénavant leurs propres champs, et les seconds lient une activité pastorale à l'agriculture qu'ils continuent de pratiquer. En effet, disséminés à travers l'Afrique sahélo-soudanienne, les Peuls se sont, au fil des ans, installés dans une large majorité des pays d'Afrique de l'Ouest. Leur expansion, imposée par leur mode de vie pastoral les amène ainsi à partager des territoires déjà peuplés par d'autres populations (J. Boutrais, 1988). De cette cohabitation, découlent diverses formes d'échanges et de réciprocity. Ils s'installent par exemple au Mali sur le territoire Minyanka, une société agricole. Dans un article publié en 2006, Peter Hochet étudie cette rencontre et la transformation des modes de vie et usages de ces deux populations. L'auteur prend l'exemple des contrats de fumure<sup>34</sup> ou des prêts de bœufs pour les labours des Minyanka, qui auraient permis la pérennisation de l'installation des Peuls et la mise en place d'un réseau d'échanges et de coopération. Il le présente finalement comme une forme concrète de la participation des Peuls à « la construction de la société qui les accueille » (*ibidem*, p. 623). Ainsi, à l'instar des Minyanka, Peuls et Badyarankés partagent une histoire en partie commune qui fut synonyme de conflits mais aussi d'échanges. Ce sont finalement ces rapports de réciprocité qui ont permis de répondre aux aspirations et enjeux de chacune des sociétés, mettant en place un nouveau système d'activités, comme ont pu le faire les Peuls et les Minyanka. Bien que l'économie des Badyarankés repose principalement sur l'agriculture, la plupart des maisonnées possèdent dorénavant un cheptel dont ils se servent pour la traction et le portage, la fumure, ou pour diversifier leurs sources de revenu et de subsistance<sup>35</sup>.

---

34 Un éleveur peut faire paître son troupeau dans le champ de chaume d'un agriculteur en échange du fumier produit.

35 Précisons toutefois que seules les vaches sont traitées – quoique rarement et uniquement durant la saison des pluies –. La viande de bœuf, chèvre et mouton n'est consommée que lors d'événements particuliers (mariage, baptême,

Pour nous recentrer sur notre terrain, prenons l'exemple de Fidel qui possède une quarantaine de bœufs adultes (*kunaa*). Durant la saison sèche, les animaux – y compris les moutons (*cippada*) et les chèvres (*wandaafe*) – possèdent une liberté totale, bien qu'ils gravitent généralement aux abords du village. Si les Badyarankés ne semblent pas s'inquiéter du manque de nourriture en brousse, ils font néanmoins attention à ce que leur cheptel ne manque pas d'eau. Pour le petit bétail, l'eau que laissent les femmes à leur intention dans les cours suffit généralement, tandis que les bœufs peuvent profiter de celle que l'on jette aux abords des pompes après la lessive. Durant la période la plus chaude, certaines familles désignent tous les deux ou trois jours deux gardiens (*uyade*) qui mèneront le troupeau jusqu'au marigot *Niambaka* (Figure 12). Après avoir rassemblé les bœufs des environs en un même endroit, et avoir écarté les trop jeunes veaux qui n'auraient pas la force et l'endurance nécessaire pour les suivre et ceux appartenant à d'autres villages<sup>36</sup>, l'un des hommes se place à la tête du troupeau pour le guider tandis que l'autre, à l'arrière, se charge de ramener les bêtes qui pourraient s'éloigner du cortège.



*Figure 11: Troupeau de bœufs se dirigeant vers le marigot.*

---

décès) ou lorsque la santé de l'animal décroît, et va généralement être partagée entre maisonnées. Enfin, les badyarankés auront tendance à consommer les poules lorsqu'ils cherchent à faire un bon repas, bien que cela ne soit pas régulier pour autant.

- 36 Chaque animal est marqué, les bœufs possèdent tous une cicatrice avec une marque permettant d'identifier leur propriétaire comme l'illustre le bœuf blanc au premier plan de la figure 13 sur lequel on voit une cicatrice en forme de B. Les moutons, chèvres et poules peuvent avoir un petit ruban accroché sur une patte ou autour du cou. Pour les volatiles, certains coupent aussi une des griffes.

Une fois arrivés, les hommes laissent les animaux sur place et repartent sans attendre, ne mettant alors qu'une heure pour rentrer au lieu de deux. Par habitude, les bœufs les plus vieux ramèneront ensuite leurs congénères jusqu'au village sans avoir besoin de guide humain. Durant la saison des pluies, l'eau n'est plus un problème mais, les cultures commençant à pousser, le bétail ne peut



*Figure 12: Bœufs se désaltérant au marigot.*

alors plus se déplacer aussi librement puisqu'il risquerait d'abîmer les cultures. L'ensemble des villages de la région se met donc d'accord sur une date à partir de laquelle, les animaux devront être attachés<sup>37</sup>. Si quelqu'un surprend un bœuf ou un mouton dans son champ, leur propriétaire devra alors le dédommager monétairement pour compenser les dégâts causés.



*Figure 13: Troupeau de bœufs attaché dans un champ.*

C'est ainsi que, le 18 juin 2023, Fidel accompagné de ses fils, partit en brousse chercher ses bœufs. Les hommes semblent généralement savoir où se déplacent leurs bêtes. Après une tentative infructueuse la veille, ils parvinrent ce jour-là à les retrouver aux abords des champs. Grâce à un bâton et à diverses onomatopées, ils guidèrent les bœufs vers l'un de leurs champs proche du village, dans lequel ils avaient planté

une quarantaine de petits piquets chacun muni d'une corde (Figure 13). Une fois les bœufs rassemblés, il faut attraper chaque animal par les cornes en l'approchant doucement tout en tendant le bras puis, l'attacher en lui passant la boucle autour des cornes. Chaque bœuf a sa place et les hommes savent à côté duquel chacun doit être placé<sup>38</sup>. Ceux travaillant ensemble seront par exemple côte à côte. On évitera aussi de mettre deux animaux au caractère trop fort à proximité l'un de l'autre. Une fois leur place assignée, il faudra veiller à les y remettre le lendemain, bien que les

37 Étant donné que les champs de villages voisins peuvent être très proches et que les bœufs parcourent parfois plusieurs kilomètres seuls, il est nécessaire que les villages alentours se mettent d'accord sur une date commune.

38 Les femmes peuvent aussi reconnaître quel bœuf travaille avec quel autre. Un jour que nous nous rendions dans un village voisin, Démo, en me pointant du doigt des bœufs en train de se reposer dans un champ, me désigna quel animal travaillaient avec qui sans pour autant les connaître, mais simplement par leur proximité.

bœufs s'y dirigent généralement par eux-mêmes. Les mois qui suivent, la majorité sera libérée durant la journée et placée sous la surveillance d'un ou de deux garçons chargés de les suivre et de veiller à ce qu'ils n'endommagent pas les cultures. L'autre partie, six bœufs dans le cas de Fidel, ira aider les travailleurs aux champs pour les labours. Ces derniers sont sélectionnés en fonction de leur force, de leur écoute et de leur savoir-faire. Il n'est en effet pas donné à n'importe quel bœuf de savoir tirer une charrue, de suivre et d'écouter celui qui le guide. Pour cela, les animaux en capacité de travailler vont suivre un entraînement. Durant trois jours, deux des adolescents de la maisonnée guidèrent ainsi deux bœufs, attachés ensemble par un joug (*dokoieteri*) jusqu'à Sounkoutou, à 7 km du village. Les bêtes apprendront tout d'abord à marcher ensemble en ne tirant qu'un morceau de bois, puis, les derniers jours, le bois sera remplacé par une charrue.

Les différents moments que nous venons de décrire relèvent du travail des hommes. Il est de leur devoir de faire en sorte que leur bétail se porte bien, qu'il n'empiète pas sur les cultures et qu'il puisse ensuite aider aux labours. C'est aussi cette préparation qui va permettre qu'un bœuf puisse et sache travailler. Lorsque j'interrogeais Mathieu sur le fait que le terme *doku* puisse s'appliquer à un animal, il me répondit que les bœufs et les ânes travaillaient car – pour les premiers –, ils se comprenaient et ils étaient forts. Examinons donc de plus près cette notion de compréhension. Que ce soit pour les guider ou les faire avancer, les Badyarankés parlent constamment à leurs bœufs. Cela peut aller de simples onomatopées : « Ar ! Ar ! », à de vrais termes : « *daro* », « *torn* » pour s'arrêter ou tourner. Certains m'expliquaient leur parler en pulaar (la langue des Peuls) car, les ayant achetés à ces derniers, c'est la langue qu'ils comprenaient. Enfin, c'est aussi par l'attitude et par l'habitude qu'hommes et bœufs se comprennent. Fidel me disait que lorsque les bœufs peinent à travailler, la faute incombe plutôt à l'homme qu'à l'animal. Il peut ne pas aller assez vite, ne pas marcher là où il le faut ou ne pas lui parler correctement. Un bœuf habitué à travailler avec une personne donnée sera d'ailleurs plus efficace et plus rapide avec cette dernière qu'avec quiconque. Chacun élabore ainsi une connaissance et une compréhension de l'autre, que ce soit par les gestes, le rythme de travail ou les sons. Dans cette relation de travail privilégiée, le travail du bœuf est ainsi modulé, influencé par l'homme qui l'accompagne, tandis que le comportement de ce dernier varie en fonction du caractère de l'animal.

Si c'est leur entente et leurs capacités qui permettent aux bœufs de travailler, Mathieu me mit en garde sur le fait que cela n'était pas le cas de tous les animaux. Si les poules, les moutons et les chèvres sont unanimement considérés comme des animaux qui ne travaillent pas au quotidien, cette perception ne semble pas freiner l'investissement des Badyarankés dans ces mêmes animaux lorsque l'occasion se présente. Ces derniers sont en fait considérés comme une façon de sécuriser un certain capital monétaire (F. Pouillon : 1988 ; D. Jonckers : 1987). En convertissant leur surplus

monétaire en bétail, ils constituent ainsi, pour reprendre les mots de P. Hochet, « des troupeaux de thésaurisation » (2006, p. 126). En investissant leur argent de cette manière, les femmes et les hommes sécurisent une partie de celui-ci en achetant des animaux spécifiquement et uniquement destinés à cet effet. Pourtant, et même si les Badyarankés ne l'expriment pas ainsi, ils s'accordent à dire qu'au moment où ils revendront ces animaux, ces derniers travailleront. Cette conception du travail, combinée à celle que nous avons exposée sur les bœufs, nous permet d'approfondir notre raisonnement. Finalement, pour les Badyarankés, un animal ne travaille qu'à partir du moment où il devient utile pour l'humain : le bœuf qui tire la charrue, la poule vendue qui rapporte quelques francs, ou le chien qui accompagne et guide l'homme à la chasse.

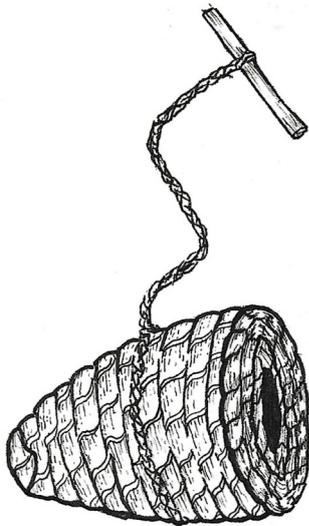


Figure 14: Dessin personnel d'une ruche (kunba).

Le cas des abeilles (*kucu*) se situe en cela dans un entre-deux. Le miel qu'elles produisent n'est pas destiné aux humains qui pourtant en profitent. Les Badyarankés possèdent en effet de nombreuses ruches en paille qu'ils disposent dans les arbres de leurs champs et dont ils récoltent le miel une à deux fois par an avant le début des pluies. Amateurs de miel, ils le consomment soit tel quel, soit en le mélangeant à de l'eau et de la poudre de néré ou encore en le transformant en hydromel. Le fruit du travail de ces insectes est donc largement apprécié et utilisé. Pourtant, mes interlocuteurs, après avoir longuement réfléchi, me dirent que les abeilles ne travaillaient pas. Dans ce cas précis, la raison semble se trouver dans l'intention. Plusieurs fois, on m'expliqua à propos des

techniques de récolte, que l'on « volait » le miel aux abeilles. Pour le dire autrement, le miel produit par ces dernières n'était pas destiné aux humains avant qu'ils ne s'en emparent. Ainsi, puisque les abeilles ne produisent pas de miel avec l'intention de le donner aux humains, leur activité n'est pas perçue comme un travail, et ce, même s'ils en bénéficient par la suite. Il serait erroné de dire que les poules, moutons et chèvres ont l'intention d'être vendus, en revanche, ce sont des animaux, au même titre que les bœufs, domestiqués dont la reproduction, l'alimentation et donc la vente dépend en partie des actions humaines. Les abeilles n'ont pas ce rapport, cette relation de dépendance avec les humains et vivent indépendamment de ces derniers.

L'explication du travail des animaux ne peut donc reposer uniquement sur l'intention de ces derniers à être utile aux humains. Tout au plus pourrions-nous parler d'intention conjointe puisque c'est l'Homme qui guide le bœuf, et le bœuf qui accepte de tirer la charrue. L'utilité semble quant à elle être un facteur nécessaire à cette qualification mais n'est pas suffisante. La nuance qui permet d'attribuer ou non le terme *doku* à un animal réside selon nous dans l'interaction avec les humains.

Le chien qui, accompagnant ses maîtres aux champs, partirait en courant pour attraper un écureuil ou une pintade sauvage ne travaillerait pas contrairement à celui qui réaliserait cette action durant la chasse. Que ce soit les moutons, les chèvres ou les poules, les bœufs ou les chiens, chaque animal qui travaille le fait avec le concours des humains : le bœuf ne laboure pas seul, la chèvre est vendue par une main humaine, le chien est guidé par son maître, tandis que les abeilles, produiront du miel quoi qu'il arrive, avec ou sans actions extérieures. Au final, seuls les animaux domestiqués, qui vivent près et avec les Badyarankés ont la capacité de travailler, bien qu'ils ne le fassent qu'avec la participation des Hommes, sous une forme de collaboration active.

Le travail des hommes s'il s'inscrit dans une temporalité différente de celui des femmes présente néanmoins des similitudes dans son fonctionnement. La pratique du thé, bien qu'éloignée du travail, offre un moment de convivialité dans un espace masculin où se renforcent les liens sociaux tout en encourageant les réseaux d'échanges et de réciprocity. Elle illustre aussi une perception et une utilisation du temps quotidien profondément influencé par des facteurs que l'âge, le genre et la place dans la famille. Cette dynamique de travail et de relations sociales trouve un reflet dans l'examen des pratiques de constructions où l'entraide est de mise. L'individu qui choisit de s'en désengager peut alors être perçu comme un « paresseux ». Cette figure particulière de la société Badayranké, ne se résume pas simplement à une absence de travail, mais doit plutôt être comprise à travers le prisme de l'engagement personnel et de la solidarité collective. Ce dernier se distingue par son manque d'implication dans les réseaux d'entraide villageois, ce qui le place parfois en marge de la société. Par ailleurs, l'étude des pratiques pastorales révèle que le travail dépasse les seules activités humaines pour s'étendre au monde animal. En effet, les Badyarankés élargissent cette notion aux animaux, intégrant ainsi la manière dont ils perçoivent et valorisent les efforts fournis tant par les humains que par les animaux. Un animal peut alors être considéré comme travaillant en fonction de la nature et de la nature des relations qu'il entretient avec les humains. Le travail est donc perçu à travers un réseau complexe d'interactions et de compréhension mutuelle, définit non seulement en termes de contribution, mais aussi par l'utilité que la tâche.

## Chapitre 2

---

### Un travail à l'échelle familiale

Dans le chapitre précédent, nous avons examiné la répartition du travail quotidien au sein de la société Badyaranké, en soulignant comment celui-ci est structuré par des critères sociaux tels que le genre, l'âge et la place occupée dans la fratrie. Ces tâches régulières et récurrentes s'inscrivent dans une temporalité quotidienne qui organise la vie sociale. Toutefois, et nous avons commencé à l'esquisser, le cycle saisonnier modifie profondément ces activités et reconfigure les dynamiques de travail.

Chez les Badyarankés, l'année se divise en deux grandes saisons : la saison sèche, appelée *wanke*, s'étend de décembre à mai, et la saison des pluies, ou hivernage, *patio*, de juin à novembre<sup>39</sup>. Ces variations climatiques, caractéristiques d'un climat soudanien ou soudano-guinéen, rythment les pratiques agricoles. Bien que les pluies n'arrivent qu'en juin, les activités liées aux cultures débutent dès avril et mai avec la préparation des champs par brûlis et la récolte des arbres fruitiers. Cette phase est suivie, en juin et juillet, par la finalisation des travaux de préparation des champs en vue des semis, qui marquent le début de la saison agricole.

Ces transformations saisonnières, en modifiant les priorités économiques et sociales, réorganisent les relations de travail. Les échanges et la réciprocité prennent une place centrale et des nouveaux modes de coopérations se forment entre les membres d'une même famille. Dans ce contexte, nous verrons ainsi les prémices de réseaux d'entraide villageois, souvent basés sur des liens familiaux ou communautaires, mobilisés dans le but de soutenir les travaux des champs. Nous approfondirons donc dans ce chapitre l'étude des techniques agricoles et des dynamiques de travail qui en découlent. Nous commencerons pour cela en examinant l'arboriculture fruitière ainsi que les activités de cueillette et de récolte, avant de nous pencher dans un second temps sur le traitement de la terre et ses cultures. Nous verrons ainsi comment ces pratiques contribuent à réactualiser les réseaux de solidarité familiale tout en mettant en lumière la division genrée du travail, déjà observable dans le quotidien.

---

39 Dans son lexique (2001), Gérard Meyer ajoute le terme de *kunpaase* qui marque le début de la saison des pluies, et celui de *koodar* pour la fin de l'hivernage.

# I. Cueillir n'est pas récolter

Avant d'entrer dans les détails, il nous faut commencer par définir le statut des arbres. On peut distinguer deux grandes catégories : les arbres cultivés par les humains, tels que les manguiers (*mangifera indica*)<sup>40</sup> ou l'anacardier (*anacardium occidentale*), et les arbres sauvages. Ces derniers se subdivisent en deux sous-catégories. D'une part, les arbres possédant un intérêt utilitaire, dont les fruits sont récoltés pour la consommation ou la commercialisation comme le néré (*parkia biglobosa*) ; d'autre part, les arbres dont les fruits sont principalement destinés à une consommation occasionnelle ou récréative sans utilisation plus large, tel que le platane du Sénégal (*sterculia setigera*), l'oranger du Natal (*strychnos spinosa*) ou encore le baobab (*adansonia digitata*). Nous parlons dans ce dernier cas de cueillette, que nous distinguons de la récolte. Nous définissons ainsi la récolte comme une étape intégrée dans un processus de production, nécessitant bien souvent des techniques spécifiques et ayant une place notable dans la société, tant dans l'alimentation que dans la sphère économique. À l'inverse, la cueillette concerne la simple collecte d'espèces présentes dans la nature et ne nécessitant aucune intervention humaine (J.-L. Coujard, 1982). Elle est par exemple pratiquée par les enfants et adolescents en rentrant des champs qui souhaitent se préparer un en-cas. Notons que la collecte d'un même fruit peut relever à la fois de la cueillette et de la récolte : une mangue est ainsi cueillie pour combler une fringale, mais récoltée lorsqu'il s'agit de la vendre. Précisons enfin que pour les Badyarankés, seule la récolte constitue réellement un travail, puisqu'elle est la seule à fournir un produit utile et nécessaire aux habitants.

## 1 – Travailler en famille à l'ombre des manguiers

C'est dans les années 1975, que le père de Fidel et les autres hommes du village commencèrent à planter des manguiers autour des habitations. Ses enfants, Fidel et Mathieu, en héritèrent à sa mort et décidèrent de ne pas diviser la propriété comme l'ont fait d'autres familles, mais d'en laisser l'usage à la maisonnée. Comme l'illustre la Figure 15, on retrouve aujourd'hui un grand nombre de manguiers à Timbi, que ce soit dans les cours des maisonnées, aux abords des routes ou sur le pourtour des champs. Ces arbres tiennent une place importante dans la vie des

---

40 Bien que n'étant pas spécialiste en botanique, je me suis essayée à l'identification de certains végétaux mobilisés dans mon mémoire en m'appuyant sur des sources spécialisées (Y. Boulvert, 2000 ; M. Carrière, 2000) ainsi que sur mes propres observations.

Badyarankés de par l'ombre qu'ils procurent, la source de nourriture, l'apport économique, mais aussi dans certaines étapes de la vie. On dit par exemple des manguiers qu'ils sont forts et que malgré leurs branches coupées, ils sauront cicatriser vite. C'est pour transmettre aux nouveaux-nés ces caractéristiques qu'il est d'usage d'en mettre une branche dans l'eau de rinçage utilisée lors de la première coupe de cheveux des nourrissons.

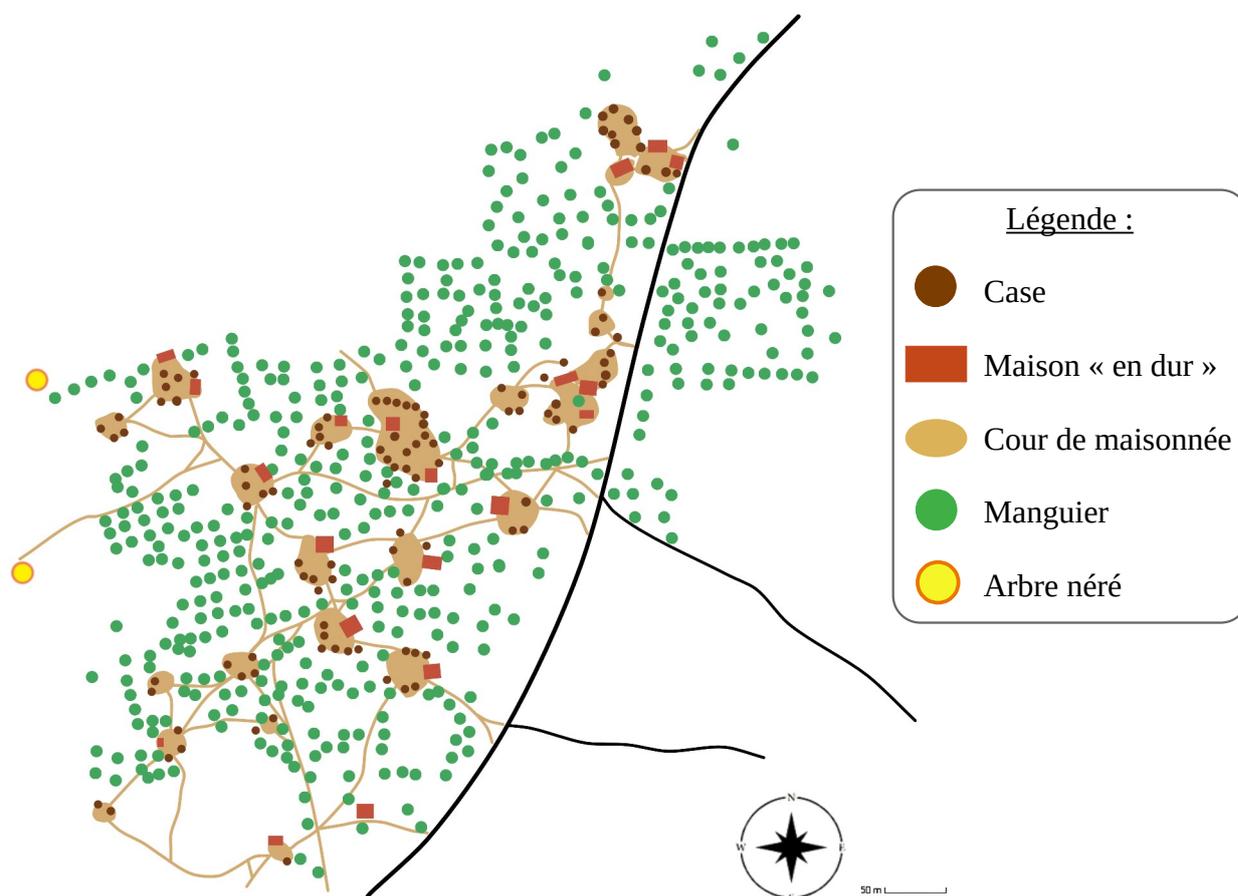


Figure 15: Schéma du village de Timbi.

Les manguiers, aujourd'hui largement répandus en Guinée, n'ont pourtant été introduits et diffusés qu'assez récemment. Originaire d'Inde, rares sont les sources qui mentionnent son existence en Afrique de l'Ouest avant le XIX<sup>e</sup> siècle (J.-Y. Rey and all., 2004). La première mention de sa présence semble apparaître en 1824, dans le *Catalogue des plantes de la pépinière du gouvernement au Sénégal* (1951), rédigé par Jean-Michel Claude Richard qui est alors jardinier pépiniériste en chef à l'établissement royal. C'est en suivant les récits de voyageurs et des naturalistes que l'on peut finalement retracer sa diffusion : allant des zones côtières durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'intérieur des terres durant le début du XX<sup>e</sup> siècle (*ibidem*). S'il s'agissait jusqu'alors de manguiers à fibres (de manguiers sauvages), l'essence la plus répandue aujourd'hui est le manguiers Amélie, introduit au Mali vers les années 1890. Sa diffusion, assurée

par les missions catholiques et les fermes d'État, a conduit à ce qu'en 1960, il représente 99 % des manguiers greffés dans les zones de savanes soudaniennes (*ibidem*).

À Timbi, les habitants distinguent deux types d'arbres, chacun ayant des soins et des usages qui leur sont propres. Les manguiers « originaux », appelés *manko*, constituent la majorité des arbres. Les manguiers « greffiers », comme le suggère leur nom, sont issus de greffes. Pour cela, il faut retirer une branche d'un manguiers hôte et y pratiquer une entaille pour y insérer un greffon qui se développera dans les deux ou trois semaines suivantes. Cette méthode, effectuée pendant la saison des pluies, permet de cloner et de multiplier une variété d'arbres spécifiques pour obtenir des fruits que l'on considère meilleur. Cependant, si les « greffiers » donnent des fruits plus gros, de meilleure qualité, plus résistants, et



Figure 16: Manguiers dont la branche de droite à été greffée.

qui mûrissent plus tard ; leurs noyaux ne sont pas reproductibles rendant essentiel le maintien d'un équilibre entre les manguiers « originaux » et les « greffiers ». Notons d'ailleurs qu'un manguiers classique commence à produire des fruits vers sa sixième année et qu'il sera pleinement productif environ dix ans après avoir été planté, tandis que les arbres greffés ne prendront que trois ou quatre ans pour cela. Bien que mon œil, non averti, ne fasse que difficilement la différence entre un « greffier » et un manguiers « originel » (Figure 16), chaque espèce est soumise à des règles et des soins particuliers, et c'est en observant les usages les entourant que je finis par repérer à quelle espèce appartenait chacun des arbres. Chaque jour après l'école, je voyais les enfants se regrouper sous un manguiers et essayer d'en faire tomber les fruits en lançant des bâtons et autres projectiles. Un jour, alors que les mangues devenaient plus rares, ils tentèrent de faire de même avec un arbre situé seulement à quelques mètres mais se firent vite réprimander par les adultes puisqu'il s'agissait d'un « greffier ». Une attention particulière est portée à ces arbres, et tout est fait pour éviter d'en abîmer les branches et les fruits. De plus, s'il est permis à n'importe qui au quotidien de ramasser et de manger les fruits des manguiers « originaux », il est mal vu de cueillir ceux des « greffiers » appartenant à une autre famille sans son accord, puisqu'on considère que cela « apporterait du mauvais à sa propre famille ». Enfin, il est strictement prohibé de vendre les mangues des « greffiers » d'une autre personne.

Ce statut et les soins particuliers liés à cette essence proviennent de la valeur des fruits et de leur relative rareté. En effet, si les manguiers sont utilisés quotidiennement en cas de fringale ou pour s'abriter de l'ombre, leur usage est principalement économique. Notons tout de même que si la Guinée exporte entre 500 et 600 tonnes par an de mangues vers l'Europe, la récolte provient principalement des régions maritimes et dans une moindre mesure des préfectures de Kankan et Mandiana (USAID, 2006). Toutefois, d'autres réseaux de vente existent, notamment à destination de la Côte d'Ivoire, du Mali et du Sénégal. C'est vers cette dernière destination que sont acheminées les mangues récoltées à Timbi.



Figure 17: Récolte de mangues.

Début avril, lorsque les mangues des « originaux » sont assez mûres pour que l'ensemble du village débute la récolte. Chaque maisonnée opère en tant qu'unité de production dans laquelle tous les membres travaillent ensemble, en commençant par les arbres les plus éloignés du village et en se rapprochant progressivement. À cette étape, on constate que le travail est réparti de manière équitable entre les genres, bien que certaines tâches soient davantage assignées aux hommes ou aux femmes. Durant l'après-midi, chacun, à l'aide d'un bambou auquel est attaché à l'extrémité un crochet en bois<sup>41</sup>, récoltent les mangues en les décrochant d'un coup sec ou en secouant la branche (Figure 17). Les enfants possèdent eux

aussi cet outil qui leur permet, lorsqu'ils montent dans les manguiers, d'atteindre les fruits les plus hauts. Les femmes ne grimpent qu'exceptionnellement aux arbres, contrairement aux hommes qui, quand les mangues sont inaccessibles, s'autorisent à couper une branche pour pouvoir les récolter une fois au sol. Une fois les fruits ôtés de l'arbre et éparpillés par terre, les hommes se dirigent vers un nouvel arbre, tandis que les femmes rassemblent les mangues en petit tas que les enfants, à l'aide de seaux, de bassines, de brouette ou de charrette, transportent ensuite vers un monticule central où sont stockées toutes les mangues de la famille (Figure 18 et Figure 19).



Figure 18: Enfants ramassant des mangues.

41 Chaque famille en possède plusieurs dont le poids et la taille diffèrent, permettant aux enfants et aux adultes de travailler ensemble. Les plus grands peuvent facilement atteindre les deux mètres.



Figure 19: Monticule de mangues.

Après environ une semaine de récolte, chaque maisonnée rapproche ses mangues près de la route principale. Lorsque les camions cargos arrivent au village, les hommes forment ainsi une chaîne pour y charger les mangues de toutes les familles. La rémunération de chacun est ensuite calculée en fonction du nombre d'arbres possédés et récoltés.

Quelques jours après, les femmes, et

seulement elles, retourneront de nouveau récolter des mangues dans le but cette fois-ci de les transformer. Accompagnées et aidées de leurs enfants, elles entament un tour de tous les manguiers « originaux », pour y récupérer les fruits qui auraient été oubliés. Cette seconde récolte se fait sans prêter attention à la propriété des arbres, et bien qu'elles débutent généralement par ceux appartenant à leur maisonnée, il n'est pas rare non plus de voir des femmes récolter des mangues sur le même arbre. Elles transformeront ensuite les fruits de cette récolte en mangues séchées (*manko kala*). Après les avoir épluchées et découpées en lamelles, elles disposeront les morceaux sur des tôles de métal ou sur les toits de leur case pour les faire sécher au soleil. Ces mangues séchées seront ensuite consommées en complément d'un repas, par exemple durant les périodes creuses.

Enfin, presque un mois plus tard, la récolte des « greffiers » commence. Et bien qu'il mobilise de nouveau toute la famille, le travail est cette fois-ci légèrement différent. Tout d'abord, car le périmètre de récolte est bien plus restreint étant donné que les manguiers « greffiers » sont plus rares et sont majoritairement plantés à proximité des habitations. Mais aussi car le travail est plus délicat : les hommes laissent aux enfants le soin de monter aux arbres pour prévenir des dommages causés par leur poids, et évitent ainsi de casser ou de couper les branches. Le tout étant mis en place pour limiter les dégâts et préserver l'intégrité des arbres et de leurs fruits. Enfin, lorsque vient le moment de la vente, effectuée le soir même ou le lendemain, il ne s'agit plus de camions dans lesquels s'entassaient les mangues, mais de motos sur lesquelles elles seront transportées dans des cartons soigneusement fermés et emballés à l'aide de journaux.

L'étude de ces différentes récoltes révèle donc une forme de corrélation entre l'usage des fruits et le comportement, l'attention accordée à l'arbre. Le statut de celui-ci semble intrinsèquement lié à l'utilisation des mangues, influençant non seulement les techniques employées mais également la répartition des acteurs impliqués dans la récolte. Rappelons tout d'abord que le

travail n’agit plus ici à l’échelle individuelle – comme nous l’avons abordé dans le premier chapitre – mais à l’échelle familiale. Celle-ci constitue une unité de travail, au sein de laquelle les tâches sont réparties entre les membres. En mettant en parallèle cette répartition avec les fruits, on constate que leur usage et leur valeur déterminent la distribution des responsabilités. Il apparaît ainsi que lorsque la récolte est destinée à une transaction commerciale, d’autant plus lorsqu’il s’agit des manguiers « greffiers », la participation masculine s’intensifie. À l’inverse, lorsque les fruits sont destinés à une consommation domestique, intégrée dans le cadre familial, c’est la participation féminine qui tend à prendre le dessus. Cette répartition du travail n’est bien sûr pas arbitraire et répond à une division genrée du travail, maintenant bien connue et documentée en sciences sociales, notamment en Afrique de l’Ouest. Dans celle-ci, les femmes possèdent davantage de responsabilités dans la production et la transformation alimentaire mais sont exclues du contrôle des ressources productives et des terres (C. Ndami, 2017 et I. Droy, J.É. Bidou, 2022). En ce qui concerne la récolte des mangues, les tâches féminines sont ainsi rattachées aux opérations post-culturelles (préparation des mangues séchées), tandis que la sphère économique est occupée par les hommes (vente des mangues et présence plus importante pour la récolte des manguiers « originaux »). Si ce modèle s’applique aux manguiers, la prépondérance des hommes dans la production et le contrôle des ressources varie selon le contexte, et en l’occurrence selon l’espèce. Le cas du néré nous permet ainsi de mettre en avant une adaptation de ces normes et de ces pratiques.

## 2 – La récolte du néré, une pratique féminine

Contrairement aux manguiers, plantés en abondance par les hommes, le néré (*tiyaaε*) est un arbre solitaire qui pousse naturellement dans la brousse. Typique de l’Afrique de l’Ouest, il est protégé et épargné lors du défrichage en raison de son utilité, tant pour la consommation que pour la vente. Cet arbre, dont la cime forme un large parasol, peut atteindre 15 à 20 mètres de hauteur. Ses fruits, de longues gousses oblongues, pendent en grappes. À l’intérieur de celles-ci, on trouve de nombreuses graines entourées d’une pulpe jaune et farineuse, qui sont toutes deux exploitées.



Figure 20: Cosse de néré.

Ce sont les femmes qui, de la récolte à la vente, en passant par la transformation, sont au cœur du processus. Cependant, les arbres sont la propriété des hommes. Si les manguiers sont transmis par descendance agnatique, le néré, en revanche, n'appartient pas à proprement parler à un individu : il est la propriété du détenteur de la terre sur laquelle il pousse. On peut ainsi céder une terre où se trouvent des manguiers tout en conservant le droit de récolte, mais si un néré s'y développe également, alors l'individu perdra son droit d'usage. En somme, cette espèce sauvage est indissociable de la terre sur laquelle elle pousse. Ainsi, seules les femmes de la maisonnée possédant le champ peuvent en récolter les fruits. Dans la brousse ou dans les jachères – quand bien même ces dernières appartiennent à une maisonnée – un droit d'usage plus collectif est reconnu et n'importe qui peut donc y récolter des fruits. En regardant du point de vue de l'arbre, ces espaces semblent ainsi appartenir, ou du moins, peuvent être utilisés, par l'ensemble de la communauté (B. Lacombe and all., 2002).



Figure 21: Récolte du néré.

C'est donc durant la fin de la saison sèche, début mai, que les femmes entament la récolte. Souvent en groupe de deux ou trois, elles utilisent de nouveau une perche en bambou. L'une d'elles, généralement la plus jeune, monte dans l'arbre pour décrocher les cosses les plus hautes, tandis que les autres récupèrent les gousses tombées au sol qu'elles rassemblent en petits tas ordonnés avant de les ramener au

village. Les arbres présents dans les champs sont récoltés en premier. Les fruits ainsi obtenus sont ensuite utilisés ou vendus au bénéfice de l'ensemble de la maisonnée. En revanche, la collecte du néré provenant des arbres en brousse ou dans les champs en jachère, appartient à la seule femme qui l'aura récolté. Pour faciliter le travail, elle peut néanmoins s'y rendre accompagnée à condition de rendre ce service en retour. Enfin, une fois la poudre tamisée, les graines cuites, fermentées et conditionnées<sup>42</sup>, chacune pourra vendre<sup>43</sup> sa récolte et ses produits, générant ainsi un revenu personnel.

42 Dans sa thèse portant sur *Les rapports de genre et la filière néré en Haute Guinée*, 2013, Mabetty Touré estime qu'à partir de 30 kg de fruits, une femme peut obtenir 15 kg de graines séchées qu'elle transformera en 6 kg de *soumabara*.

43 Il est intéressant de noter que dans la famille qui m'accueillait, les deux femmes gérant le foyer (Diénabou et Sadio), alternaient pour la récolte : l'une restant dans la maisonnée pour s'occuper des repas tandis que l'autre partait récolter du néré en brousse. La femme du chef de famille et la belle-mère de Sadio quant à elles, ne tenant plus de tour de cuisine, partaient tous les jours récolter du néré.

On remarque donc avec le néré un modèle où la gestion des ressources, l'appartenance de l'arbre et les droits de récolte sont distincts. Tandis que la propriété des arbres appartient aux hommes, les droits de récolte et de bénéfice sont influencés par le contexte spatial et social. Dans les champs, la récolte est centralisée au bénéfice de la maisonnée, tandis que dans les jachères et la brousse, un droit d'usage plus collectif permet aux femmes de bénéficier individuellement des fruits. Cependant, avec l'augmentation de la valeur marchande, les arbres deviennent des objets d'intérêt pour les hommes. Dans ses travaux sur les rapports de genre et la filière du néré, Mabetty Touré (2013, 2018) développe l'argument suivant : suite au changement de régime entre Ahmed Sékou Touré et Lansana Conté en 1984, le néré est devenu un produit plus visible. L'ouverture de routes et la libéralisation du commerce ont ainsi permis aux populations de transporter plus rapidement leurs produits vers les marchés urbains et internationaux. Les hommes qui considéraient alors le néré comme une activité purement féminine commencèrent à s'y intéresser. Selon mes interlocuteurs, la pratique du néré était à l'origine exclusivement féminine. Aujourd'hui, bien qu'elle le demeure encore largement, les hommes commencent progressivement à s'y investir. On me rapportait ainsi que certains hommes aidaient leur femme durant la récolte tout en leur laissant la totalité des revenus générés, car ceux gardant l'argent étaient extrêmement mal vus. Une activité considérée comme féminine au départ peut ainsi « intéresser les hommes à la faveur d'un changement technique, d'une meilleure valorisation sur le marché ou d'autres circonstances, illustrant la relative plasticité de ces normes » (I. Droy et J.-E. Bidou, p.28 : 2022)

La valeur économique des fruits influence ainsi les pratiques de récolte, les soins et la gestion des arbres. La société Badyaranké laisse une « grande responsabilité aux femmes dans la production et la transformation alimentaire tout en les excluant du contrôle des ressources productives, en particulier la terre » (C. Ndami et A. Hadizatou, 2022). La collecte des manguiers « greffiers », plus onéreux, est principalement masculine et systématique, tandis que celle des manguiers « originaux » est plus équilibrée entre les genres. Toutefois, pour les fruits destinés à la consommation domestique, seules les femmes sont responsables de la collecte et de la transformation. Si l'usage des fruits impacte donc le comportement, les techniques et l'attention apportée aux arbres, il met aussi en évidence la famille en tant qu'unité de production : chacun possède des tâches désignées, mais tous coopèrent ensemble pour une même fin. Le néré révèle cependant une dynamique différente. Bien que les arbres soient la propriété des hommes, ce sont les femmes qui dominent le processus de récolte, de transformation et de vente des fruits. Si la valeur est cette fois-ci identique, ce sont les emplacements des arbres qui engagent des pratiques

distinctes : le néré des champs bénéficie à la maisonnée, tandis que celui en brousse ou dans les terrains en jachère est récolté individuellement par les femmes. Cependant, avec la valorisation croissante du néré sur le marché, les hommes semblent montrer un intérêt croissant pour cette activité et tendent à s'y impliquer davantage. Si la pratique est encore aujourd'hui majoritairement féminine, le glissement de la récolte du néré vers un modèle similaire à celui des manguiers, avec une implication accrue des hommes, est une hypothèse plausible pour l'avenir.

## II. Quand il est temps de semer

En 1902, l'administration coloniale statuait déjà d'un rapport particulier entre les Badyarankés et l'agriculture. Le 25 août de la même année, suite à une tournée dans la province du Badiar, le capitaine d'infanterie coloniale Bouchez, chargé de la région de Labé, les décrit comme « les meilleurs agriculteurs de l'Afrique occidentale » :

*« C'est donc la population masculine valide, tout entière et sans autre préoccupation qui cultive ; tous les matins elle se réunit dans le village, au son du tama, et, après quelques danses, part en même temps aux champs : cette cérémonie qui indique ici, non pas comme ailleurs un encouragement au travail, mais une sorte de culte pour lui, se renouvelle vers midi au retour des longans, puis à 2 heures et au coucher du soleil pour le nouveau départ et la rentrée du soir.*

*Cette assiduité donne des résultats sur ces terrains fertiles et bien irrigués ; les champs de gros mil des villages badiarankés sont superbes et couvrent des étendues bien supérieures à celles proportionnellement défrichées par la plupart des groupements indigènes d'autre contrées. »*

Bouchez, 1902, p. 377-379

Quatorze ans plus tard, dans le Bulletin du Comité de l'Afrique française, on dit encore d'eux qu'ils sont « d'excellents cultivateurs » (1916, p. 106) au point même d'étonner les administrateurs coloniaux, par le nombre considérable de leurs champs. Aujourd'hui, ce sont les Bayarankés eux-mêmes qui me disent être « naturellement cultivateurs » tout en mettant l'accent sur l'importance d'avoir des champs pour pouvoir être considéré dans la société. Leurs cultures se sont diversifiées car si l'on retrouvait uniquement en 1902 du gros mil (sorgho), « peu ou pas de riz, à peine quelques arachides » (*ibidem*), auxquelles s'ajoute le coton en 1916, les badyarankés entretiennent désormais des champs de fonio, de maïs et de mil chandelles. Cette multiplication des cultures au fil des années a permis aux badyarankés de constituer un portefeuille agricole adapté aux aléas climatiques ainsi qu'à leurs besoins alimentaires et monétaires.

### 1 – Posséder ses terres

Autour de Timbi, le paysage alterne entre des terrains cultivés et d'autres en friches, de la brousse et des forêts. Les habitants m'expliquèrent que les ancêtres de Fidel furent parmi les premiers à s'installer à l'emplacement actuel du village<sup>44</sup>, s'appropriant ainsi une grande partie des terres environnantes, comme l'illustre le plan ci-dessous (Figure 22). Au fil du temps, cette famille a cédé une partie de ses terres, soit par alliance, soit en signe d'amitié, tout en conservant

---

<sup>44</sup> Timbi était auparavant un peu plus proche de Kapara, près de la rivière. Cependant, au fil du temps, les habitations ont été déplacées jusqu'à leur emplacement actuel.

suffisamment de terrains pour que leurs champs ne soient situés qu'à quelques minutes de marche du village. Contrairement à eux, certains peuvent marcher une à deux heures par jour pour cultiver leurs champs<sup>45</sup>. Ces familles en profitent généralement pour amener leurs jeunes enfants afin de les initier au travail tout en leur apprenant l'emplacement des champs familiaux. Aujourd'hui, toutes les terres appartiennent à quelqu'un. Ce qui pourrait s'apparenter au premier abord à une forêt ou de la brousse peut en fait être un ancien champ laissé depuis trop longtemps en friche. Le propriétaire de celui-ci pouvant à tout moment en réclamer les droits, il est préférable pour celui qui souhaite y ouvrir un champ d'en demander la permission préalablement. Un champ peut en effet être prêté ou donné, et une personne ayant besoin de plus d'espace ou de terrains plus proches peut tout à fait demander à un propriétaire une parcelle qu'il n'utilise pas. À titre d'exemple, Fidel a offert, il y a de cela quelques années, un de ses champs au frère de sa belle-fille, lui évitant ainsi de marcher plusieurs kilomètres chaque jour pour pouvoir cultiver. Enfin, bien que cela reste rare et encore très mal vu dans la région, la terre peut parfois être vendue, notamment dans des villes plus importantes telles que Koundara. Le foncier apparaît donc comme extérieur au réseau monétaire.



Figure 22: Vue aérienne de Timbi, dont les champs appartenant à la famille Boumbaly sont colorés.

Légende :

 Arachide ( <i>mankoli</i> ) : ≈ 4,341 ha.	 Maïs ( <i>tɔbaaño</i> ) : ≈ 0,484 ha.
 Gros mil ou sorgho ( <i>majaa</i> ) : ≈ 1,36 ha.	 Riz ( <i>pamaano</i> ) : ≈ 0,117 ha.
 Mil chandelle ( <i>kinti</i> ) : ≈ 1,273 ha.	 Maïs + manioc : ≈ 0,073 ha.
 Fonio ( <i>pooña</i> ) : ≈ 1,175 ha.	 Potager : ≈ 0,012 ha.
 Champ familial ( <i>maaruba</i> )	 Champ individuel ( <i>kamañan</i> )

45 Certaines familles construisent quelques cases dans leurs champs et s'y installent durant la saison des pluies pour éviter d'avoir à faire le trajet chaque jour.

Chaque homme hérite également des terres de son père. Dans une famille avec plusieurs fils, les terres peuvent être partagées entre eux, ou bien laissées à la gestion de l'aîné alors devenu chef de famille. En règle générale, les femmes n'héritent pas de terres, du moins pas de manière concrète. Si une femme n'a pas de frère, l'héritage lui reviendra de droit, lui permettant ainsi de cultiver les terres ou de les vendre. Toutefois, dans la pratique, son mari en devient le mandataire. De même, il est dit que lorsqu'un homme décède, ses biens sont répartis entre ses épouses. En réalité, malgré cette division apparente, les biens reviennent finalement aux enfants de chacune, les femmes restant usufruitières des terres qu'elles cultivent. Cela est d'autant plus vrai que c'est le chef de famille qui décide de l'attribution des parcelles aux différents membres de sa maisonnée, ainsi que les terres destinées à nourrir cette dernière.

Il existe en effet deux types de champs chez les Badyarankés. Le *maaruba* est un champ collectif, communautaire, cultivé par et pour la famille toute entière. On y sème généralement du sorgho, du mil et du maïs, et parfois même du manioc selon le choix du chef de famille. Sa fonction première est de répondre aux besoins alimentaires de la maisonnée, mais il arrive parfois aujourd'hui que le chef de famille décide de vendre une partie de ses récoltes. Cela ne sera cependant jamais fait sans l'accord de la famille et l'argent ainsi obtenu reviendra à la maisonnée toute entière. On retrouve aussi chez les Badyarankés des champs appelés *kamañan*. Ces parcelles issues des terres de la famille, sont attribuées à chacun des membres souhaitant et pouvant les cultiver. Le chef de famille et l'individu en question se mettront généralement d'accord pour décider ensemble de la surface et l'endroit où sera réalisé le *kamañan*. Ce qui importe est simplement de ne pas se surestimer et de choisir une parcelle en accord avec ses capacités et ses besoins. Chaque adulte capable de travailler peut donc posséder un tel champ. On y retrouve généralement des plantations d'arachides, utilisées par les femmes pour les sauces et facilement vendables. Mathieu me précisait cependant que si chacun est libre de décider ce qu'il y sème et ce qu'il fera de ses récoltes, « les récoltes du *kamañan* ne sont pas à toi seul, comme des vêtements ou des chaussures qui sont à toi » car si la famille en a besoin, il faudra lui céder. Pour le dire autrement, une femme qui aurait épuisé toute sa récolte d'arachides et qui en aurait pourtant besoin pour une sauce pourrait tout à fait en prendre à une autre femme de la famille.

En plus de ces champs, chaque famille entretient généralement un potager dans sa cour. Contrairement aux plantes cultivées que nous aborderons dans un second temps, ces dernières ne sont presque jamais semées ou plantées directement, et seront tout au plus bouturées ou prélevées chez un voisin pour être transférées chez un autre. « Leur présence n'est pas fortuite et, chaque année, les agriculteurs comptent sur ces ressources entretenues afin de les récolter et de les consommer » (J. Wencelius, 2016, p. 57). Parmi elles on retrouve du manioc (*bantara*), des pommes

de terre (*bataata*), des pieds de piments (*kaani*) et de tomates (*maacio*), du coton (*pakonde*) et d'autres feuilles utilisées pour la préparation des sauces. Le soin de ces jardins revient en partie aux plus âgées, trop fatiguées pour se rendre aux champs, ils entretiendront ces parcelles en y arrachant les mauvaises herbes.

## 2 – Quand les hommes labourent, les femmes binent

La répartition du temps de travail sur ces champs répond à une logique déterminée par le statut des individus. Pour prendre l'exemple de la famille de Fidel Boumbaly, les champs collectifs ont été travaillés en premier suite à quoi, la famille s'est occupé du champ individuel de ce dernier, vient ensuite le tour de son frère Mathieu, de leur mère *Naiassé*, puis celui de sa femme Démo et de la femme de son frère Diénabou, enfin vient le tour de Sadio, sa belle-fille. Bien que toute la famille se rende sur les champs de chacun, un ordre d'importance, de priorité, se manifeste parmi les membres : le chef de famille passe en premier, suivi des hommes, puis viennent enfin les femmes, elles aussi dans un ordre précis. Cette organisation, tant sociale qu'agronomique, répond à des préférences culturelles mais aussi à des contraintes écologiques. Le choix des espèces cultivées, l'assolement, les techniques utilisées ou encore le calendrier agricole constituent un système au sein duquel s'articulent différentes pratiques et dynamiques sociales.

Le calendrier agricole débute donc en mai/juin, par la préparation et le nettoyage des champs, une étape essentielle qui consiste à débarrasser le sol des mauvaises herbes qui auraient pu pousser durant la saison sèche et des débris végétaux des récoltes précédentes. Ce défrichage, « *karuufe* », se fait généralement à la main pour les femmes, et à l'aide d'une daba, une petite houe appelée « *kacamma* » (Figure 23), pour les hommes. Contrairement aux champs d'arachides qui ne laissent que peu de matières organiques, les champs de mils sont encombrés de nombreuses tiges. Celles-ci doivent être rassemblées puis brûlées, une pratique qui, en plus de nettoyer les terres, contribue à enrichir le sol. Fin mai, les hommes se rendent aux champs en début de soirée, et après en avoir nettoyé les contours pour éviter que le feu ne se propage, ils craquent une allumette qui suffit généralement à brûler la totalité de la parcelle. À l'aide d'un râteau, ils contrôlent la progression du feu et le dispersent à travers le champ en formant des chemins de flammes qui se propageront. (Figure 24). Une fois sûrs qu'aucun feu de brousse ne menace, les hommes laissent le champ se consumer et retournent au village.



Figure 23: Daba



*Figure 24: Photographie d'un chemin de feu dans le champ.*

Débutent ensuite, avec les premières pluies, les travaux de labour et de semis qui s'étendent de juin à juillet. Durant cette période, la terre est assez humide pour être travaillée sans être détrempée et « lourde » ce qui rendrait le passage de la charrue difficile. Un champ nouvellement ouvert aura vocation à accueillir une culture de mil durant au moins trois ans à la suite de quoi, il sera possible d'alterner de l'arachide avec du fonio ou bien du mil et du sorgho<sup>46</sup>. Le maïs est généralement planté aux abords du village, sur les terres riches où l'on a par exemple gardé les bœufs. Le riz nécessite lui aussi une très bonne terre. Mathieu me disait ainsi ne même plus se souvenir des dernières cultures de la parcelle qui allait accueillir le riz de l'année 2023. De plus, chaque espèce nécessite un traitement particulier, apportant avec lui un panel varié de techniques. Les mils et le maïs nécessitent une terre labourée préalablement, tout comme les parcelles de riz qui seront labourées avant et après avoir été semées, l'arachide quant à lui se sème simultanément, enfin, les cultures de fonio seront plutôt sarclées et binées<sup>47</sup>.

Le travail de la charrue est principalement masculin. Tandis qu'un homme ou un jeune adulte tient cet instrument aratoire en l'inclinant de sorte à former des sillons droits et alignés (perpendiculaires à ceux de l'année précédente pour éviter de former des creux dans le sol), un jeune garçon guide les bœufs, leur indiquant le chemin et le rythme<sup>48</sup>. Les bêtes connaissent leur rôle et malgré des rappels à l'ordre ponctuels (vocaux ou à l'aide d'un bâton), tirent l'engin durant

---

46 Contrairement aux autres cultures, l'arachide et le fonio n'ont pas besoin d'une excellente terre pour pousser.

47 Nous faisons ici le choix d'aborder les différentes cultures par le prisme des techniques employées et non en suivant l'ordre des espèces dans le calendrier agricole.

48 Une femme peut guider les bœufs si la famille n'a pas assez d'enfants, l'essentiel étant que la personne la plus forte soit placée derrière la charrue.

toute la matinée sans sourciller. Cette tâche est une des premières à s'approcher, voire même à être considérée comme du travail pour les garçons. Et s'ils s'appliquent généralement à la réaliser correctement, les plus jeunes, parfois récalcitrant à l'idée de travailler, s'y rendent à reculons, allant même jusqu'à refuser d'avancer devant les bœufs.

Lorsque les champs sont destinés à accueillir de l'arachide, un ou une adolescent·e s'ajoute au cortège et suivra de près la charrue, tenant dans sa main droite une poignée de graines qu'il ou elle laissera tomber un à un en bougeant son index dans le sillon tout juste formé. Cette technique rigoureuse demande de la concentration, il faut être régulier dans ses gestes tout en évitant de faire tomber trop de grains d'un coup mais en gardant un rythme soutenu pour ne pas être distancé par la charrue. Celle-ci, en creusant le sillon suivant, rabat ainsi la terre sur l'arachide tout juste semée. On laisse parfois les plus grands enfants réaliser les semis, suivis de près par un aîné à l'œil attentif et prêt à déposer quelques graines pour combler un écart qui lui semblerait trop grand.

Cette méthode, appelée *kapasse*, possède deux variantes. La première technique appelée *konkon* permet d'économiser des graines. L'agriculteur, à l'aide d'une daba creuse un trou d'un coup sec devant son pied droit. Après y avoir déposé une graine, il rebouche le trou en rabattant le tas de terre de son pied droit tout en creusant simultanément un nouveau trou devant son pied gauche. Le processus se répète ainsi, alternant de côté tout en avançant. Si cette technique peut être réalisée seul, elle est aussi plus longue et douloureuse. La seconde, *kafane*, consiste simplement à semer l'arachide à la volée avant de passer la charrue pour l'enfouir. Bien que plus rapide, elle n'est utilisée que par les personnes en possédant une quantité importante.

Notons tout de même que l'arachide, avant d'être semé doit être décortiqué et trié. Sont retirés les grains abîmés, rongés, et ceux étant seuls dans leur cosse. Ces dernières, appelées *kuntura* (Figure 25), sont associées à l'homme et sont ainsi vues comme étant infertiles. Quand bien même un *kuntura* pousserait, la plante ne donnerait aucune arachide. À l'inverse, lorsque les grains sont deux dans la cosse (ce qui concerne la majorité



Figure 25: Arachide : à droite, un kuntura.

des fruits), ceux-ci sont considérés comme une mère et sa fille et sont, à l'image de la femme qui porte la progéniture des hommes, fertiles et reproductibles.



Figure 26: Calebasse de mil avec des carapaces de tortues.

Le mil et le sorgho n'ont, quant à eux, pas besoin d'être semés simultanément au labourage du champ. Une carapace de tortue remplie de graines à la main (Figure 26), les hommes marchent perpendiculairement aux sillons creusés, lâchant dans chacun des creux quelques grains de mil (5 à 6 dans l'idéal) qu'ils recouvrent en tapant de leur pied la butte d'à

côté, on dit alors *kunkab*. Bien que l'utilisation de ces carapaces de tortues d'eau soit de moins en moins courante, les familles en possédant encore disent que placer du mil à l'intérieur pour le semer est synonyme de bonnes récoltes. Certains choix semblent en effet être réalisés pour que le résultat n'en soit que meilleur, sans être pour autant obligatoire.

Contrairement au mil et au sorgho, les champs de maïs sont réalisés principalement aux abords du village voire dans les cours des maisonnées, là où la terre est riche<sup>49</sup>. Sa culture emploie les mêmes techniques que le mil à la différence près que les femmes y participent et que l'usage des carapaces n'est pas nécessaire. De plus, seules deux graines seront disposées dans chaque poquet, pour s'assurer qu'un des deux plants se développera. Quelques semaines après, il faudra éclaircir ces plants, une fois les pousses sorties de terre, pour n'en garder qu'une seule. On utilisait autrefois pour semer le maïs et le mil un outil appelé *lonpo*<sup>50</sup>. Ce long creusoir permettait de semer ces espèces sans avoir à se baisser, à la manière du *konkon*.



Figure 27: Homme tenant une charrue tirée par des bœufs guidés par un garçon.



Figure 28: Femmes enfouissant du fonio à l'aide de dabas.

Pour clore notre examen des espèces et des techniques agricoles, il convient maintenant de nous pencher sur le fonio. Cette culture est depuis longtemps associée à un travail féminin au point qu'un homme travaillant dans un champ de fonio était autrefois sujet à des railleries de la part de ses pairs. Aujourd'hui, cette dynamique a évolué et si la culture du fonio reste majoritairement l'apanage des femmes, les hommes apportent désormais leur aide pour alléger ces dernières des tâches les plus exigeantes physiquement, en labourant le sol lorsqu'ils en ont le temps et les moyens. Les femmes n'utilisent donc pas la charrue seule, mais sarclent et binent la terre à l'aide de dabas. Après avoir délimité et tracé une zone au sol, l'une d'elles sème le fonio à la volée (*kakurube*). Récupérant une poignée de graines d'une calebasse qu'elle tient d'une main, elle la disperse et la répartie par petits à-coups, sa paume face au ciel. Il n'est ensuite pas rare d'observer des femmes se frottant les mains et les pieds avec la terre retournée par le premier coup de daba avant de réellement commencer à travailler. Cela, m'expliquèrent-elles, permet de se protéger des

49 Le principal champ de maïs de la famille de Fidel se situe à l'endroit où, quelques semaines auparavant, les bœufs avaient été attachés, rendant la terre particulièrement fertile grâce à la fumure.

50 Malgré une recherche assez active, cet outil semble aujourd'hui avoir disparu des villages badyarankés.

piqûres de scorpions sur lesquels il n'est pas rare de tomber lorsque l'on travaille aux champs. Malgré ça, les femmes travaillent pieds nus, tout comme les hommes qui sèment. Différentes raisons furent invoquées à cela : certains me dirent qu'il était ainsi plus facile de creuser un trou pour y déposer les graines et les recouvrir ensuite, d'autres m'expliquèrent que c'était par respect pour les anciens, mais tous finirent par invoquer un lien avec de bonnes récoltes, abondantes et en bonne santé, « si on ne les enlève pas [les chaussures], ça pousse pas bien, ça gâte les cultures »<sup>51</sup>. C'est donc les pieds nus, accompagnés de musiques enregistrées sur leur téléphone, que les femmes se positionnent en ligne et avancent ensemble, grattant la couche supérieure du sol pour remuer la terre et ainsi enfouir les graines. Une fois arrivées à la limite tracée, elles feront demi-tour et ce, jusqu'à terminer la parcelle. Ce travail, généralement effectué l'après-midi, peut durer entre deux et trois heures avant qu'elles n'aient à rentrer pour préparer le repas.

Après avoir exploré les différentes espèces cultivées, il est maintenant nécessaire de nous intéresser à leurs variétés. Les graines d'arachide, de mil et de maïs sont généralement divisées en deux grandes catégories : *ufaase* (blanc) ou *ujinne* (rouge), qui importent à ma connaissance assez peu à la façon de les cultiver. En revanche, on distingue dans la région quatre variétés de fonio qui se différencient par leur temps de maturation : le *pooña weru weru* atteint sa maturité en moins de deux mois, suivi du *pooña yakté*, littéralement fonio rapide, qui pousse en deux mois, le *pooña lengar*, fonio lent, prend quant à lui deux mois et demi à mûrir, enfin le plus long, le *pooña name*, se développe en trois mois. À partir de ces espèces, chaque famille et chaque village possèdent donc sa propre stratégie. Certains font le choix de ne sélectionner qu'une variété tandis que d'autres procèdent à diverses combinaisons sur différentes parcelles, étalonnant ainsi les récoltes sur quelques semaines. Le choix de ce « portefeuille d'espèces cultivées » (J. Wencelius, 2016, p. 56) n'est pas anodin. Tous savent ainsi qu'un champ de *ponio weru weru* permet de palier un besoin assez urgent de nourriture, certains se vantant ainsi de ne pas avoir à en cultiver à Timbi.



Figure 29: Graines d'arachides blanc et rouge.

Les choix et la culture de certaines espèces peuvent donc être des signes visibles d'une précarité alimentaire ou au contraire d'une certaine stabilité économique que les autres ne manqueront pas de remarquer. La manière donc les cultures sont agencées dans l'espace et dans le temps participent ainsi « à façonner des agrosystèmes qui portent la marque d'une 'signature ethnique' » (*ibidem*). Rappelons-nous du maïs, majoritairement cultivé aux abords du village, ou

51 Ajoutons que selon ces mêmes individus, garder ses chaussures peut parfois être nécessaire. Au moment de labourer, quand le sol est meuble, cela permet par exemple de se protéger des branches et autres débris qui pourraient blesser celui qui marcherait dessus. D'autres me dirent que cela permet de ne pas se brûler les pieds lorsque le soleil est trop chaud, ou encore par peur des scorpions.

encore des familles qui, en priorisant les *maaruba* avant les parcelles individuelles, garantissent les cultures de subsistance avant de déplacer leurs efforts vers des espèces destinées en partie à la vente. En somme, la manière dont les cultures sont organisées dans le paysage agricole constitue un reflet tangible des priorités économiques et sociales d'une communauté.

Enfin, pour en revenir au travail, la distinction entre une tâche féminine ou masculine réside principalement au niveau des opérations techniques et non du travail en lui-même. Si, fût un temps, le fonio était réservé aux femmes et le mil aux hommes, les normes genrées ne sont plus aussi strictes et on observe à présent une certaine perméabilité. Chacun cultive sur tous les champs, peu importe la culture. Au cours de la journée, tous sont amenés à travailler dans le même espace, ou du moins côte à côte, et rares sont ceux qui travaillent seuls. Tandis que les uns passent la charrue dans un champ de mil, les autres sèment du fonio, ou bien tous se retrouvent sur une parcelle d'arachide, laboureurs et semeurs en même temps. De même, l'entretien des cultures n'est pas genré, contrairement aux récoltes durant lesquelles les hommes usent de la faucille et les femmes ramassent et égrènent les épis. Il nous semble alors plus juste de parler à présent de préférence genrée en ce qui concerne le travail agricole dans son ensemble. À travers ces opérations, ces étapes agricoles, les rôles de chacun s'actualisent. Tous, à un niveau différent, s'impliquent ainsi dans ce travail qui nécessite l'ensemble du réseau qu'est la famille. Une division reste cependant notable : celle des compétences techniques. Aux hommes revient le maniement de la charrue, aux femmes l'utilisation d'outils manuels. Ce phénomène, dont l'usage de la faucille par les hommes est un autre exemple, reflète une différenciation marquée dans l'accès aux outils et aux techniques agricoles. Cette distinction met en évidence un contrôle respectif des pratiques et des savoir-faire, chaque genre tendant à préserver ses domaines d'expertise tout en collaborant dans le cadre des activités agricoles.

Le travail agricole au sein de la société badyaranké met en lumière une coopération familiale, où chacun, selon son genre et son âge, participe à des tâches variées dans le but de subvenir aux besoins de la maisonnée ainsi qu'aux siens – dans une moindre mesure –. La répartition de celles-ci n'est cependant pas neutre et repose sur des dynamiques à la fois économiques et sociales. Lorsque les produits, tels que les mangues des « greffiers », présentent une valeur marchande élevée, les hommes occupent une place centrale dans les activités de récolte et de gestion. En revanche, lorsque la production est destinée à la consommation domestique, les femmes assument un rôle prédominant. Le néré, historiquement un domaine réservé aux femmes, montre comment les hommes s'y intéressent progressivement à mesure que ce produit gagne en valeur sur

les marchés. Cette organisation genrée se manifeste également dans l'usage différencié des techniques et des outils agricoles, où hommes et femmes collaborent tout en maintenant des domaines d'expertise spécifiques. Ainsi, au-delà de la simple division des tâches, cette dynamique révèle un équilibre subtil entre coopération et différenciation, régulé par des logiques de genre et d'économie.

# Chapitre 3

---

## Travailler au village

Dans les chapitres précédents, nous avons examiné la façon dont la coopération s'installe au niveau individuel, tant pour les femmes que pour les hommes, ainsi que la manière dont ces relations sont mobilisées au sein de la maisonnée, notamment à travers le travail agricole. En élargissant notre perspective, on distingue de ces pratiques d'entraide et de réciprocité la formation de groupes de travail. Cette expression, bien qu'elle fasse écho à la littérature scientifique et notamment au travail de W. S. Simmons (1971) chez les Badyarankés, ne trouve pas d'équivalence dans le vocabulaire émique. Chaque groupe est pensé de façon singulière et possède ses propres caractéristiques, son propre fonctionnement et sa propre temporalité. Sans pour autant faire partie d'une catégorie englobante, ils sont ensemble, une manière d'organiser le travail et sont ainsi pris en compte dans le quotidien des habitants qui les sollicitent en fonction de leurs besoins. Par ces termes, nous désignerons donc une forme de coopération collective, plus ou moins formalisée et dont les motivations, la mise en œuvre et la contrepartie se déclinent selon différentes variations relevant tantôt de l'entraide, tantôt de la réciprocité. Nous verrons que « ces groupes de travail fonctionnent comme de véritables associations [qui] ont progressivement incorporé des formes de rémunérations » (É. Sabourin, 2010, p. 7) sous forme de repas, en argent ou encore en travail. Reconnus comme organisation de travail, ces groupes permettent donc de répondre aux obligations sociales liées au mariage (comme le *bitandoku*), d'aider autrui à une échelle plus ou moins large (*wampañ*, *kilé*, et *deema*), ou encore de renforcer des liens tout en se donnant du courage (*wandabe*). D'autres, sont motivés par une contrepartie financière et se font rémunérer pour leurs efforts (*associations* ou *palaa*). Enfin, nous examinerons comment des structures plus larges, telles que les caisses fermées et les banques agricoles, interviennent dans le domaine de l'agriculture et sont adoptées par la société.

# I. Une entraide qui se concrétise autour d'un repas

## 1 – Un labeur progressif pour une alliance durable

Lorsqu'un homme souhaite prendre une femme pour épouse, il traverse une étape durant laquelle il effectue un travail appelé *bitandookun*<sup>52</sup>. Bien que réalisée par un ensemble d'individus, cette prestation de travail se situe quelque peu en marge des groupes que nous étudierons par la suite. S'il s'en différencie par son but, son fonctionnement présente néanmoins un certain nombre de similitudes et nous permet de soulever un des traits constitutifs du travail : le *udaare udaare*.

Le mariage Badyaranké passe donc par plusieurs phases qui peuvent durer plus ou moins longtemps à travers lesquelles les deux familles vont apprendre à se connaître. Le *bitandookun* débute officiellement à partir du moment où les parents (au sens large) de la jeune fille auront reconnu l'intérêt du jeune homme. Avant cela, il est attendu que ce dernier vienne rendre visite à la famille, en lui apportant son aide lorsqu'il le peut pour de petites tâches en plus d'offrir quelques cadeaux. Cette période, qui peut durer plusieurs années, prendra fin le jour du mariage, une fois que l'homme aura réussi à réunir la dot<sup>53</sup>. Au cours de celle-ci, les parents de la femme peuvent solliciter le jeune homme pour toute sorte de travaux allant du défrichage et autres activités agricoles, à la construction de cases ou de palissades. Il est donc peu avantageux pour un homme de chercher à se marier s'il sait pertinemment qu'il ne pourra pas réunir la dot avant longtemps puisqu'il se retrouvera à travailler pour sa belle-famille durant une période qui peut être très longue<sup>54</sup>. Le futur gendre ne sera cependant pas seul pour réaliser ces demandes et informera pour cela ses amis qui pourront venir l'aider. Chacun est libre d'y participer ou non, mais s'exclure des *bitandookun*, c'est prendre le risque d'être seul une fois son tour venu. On dira ainsi de tous qu'ils réalisent le *bitandookun*. Le principal intéressé n'est d'ailleurs pas toujours celui qui travaille le plus, et ne possède pas non plus le rôle de meneur. Ajoutons même que dans certains cas, les hommes pourront effectuer ce travail en l'absence du futur marié. C'est ainsi que des jeunes de Timbi partirent un jour réaliser le *bitandookun* d'un homme actuellement en Italie qui souhaitait se marier avec une femme d'un village voisin. Au final, bien que seul l'un d'eux y gagne une épouse, un véritable groupe se forme autour du gendre. Le « travail des beaux-parents », s'il permet de créer un lien entre un homme et sa belle-famille et aussi reconnu en tant que groupe à part entière. C'est à l'ensemble des travailleurs qu'on offrira un repas ainsi que des noix de kola, et c'est aussi sur sa force de travail

52 *Bitandookun* signifie littéralement le travail (-*dookun*) pour les beaux-parents (*bitan*-).

53 La dot peut être composée de noix de kola, de sel, d'argent, de vêtements et de chaussures, d'huile et de riz...

54 Certains me racontèrent aussi qu'auparavant, les périodes du *bitandookun* les plus longues étaient effectuées lorsque l'homme choisissait pour épouse une fille qui n'était pas encore en âge de se marier.

que l'instigateur de la tâche comptera. Ainsi, malgré l'absence de pérennité du *bitandookun* et la variabilité de sa composition, ce groupe est reconnu en tant que tel et attendu par les beaux-parents comme une prestation nécessaire du genre à leur égard. Enfin, nous pouvons émettre l'hypothèse que le *bitandookun* permet à la fois à la belle-famille d'évaluer le travail du futur époux, mais aussi de mesurer sa place et l'étendue de son réseau social. En effet, dans cette société où le travail est intimement lié à la coopération, la capacité de mobiliser un groupe important illustre la façon dont un individu lui-même est intégré socialement dans le village.

Le *bitandookun* est finalement un travail de longue haleine et lorsque les hommes en parlent ou le réalisent, ils répètent souvent « *doke se udaare udaare* », « le travail c'est petit à petit ». À l'image du *bitandookun* dont la réalisation s'étale sur plusieurs mois, il est préférable de faire les choses progressivement. Pour reprendre nos propos sur l'influence du travail sur le corps : travailler de façon trop brutale, intense ou immodérée impacte le corps et le fatigue. L'individu dans cet état aura alors tendance à vouloir repousser les tâches du lendemain ou les réalisera mal. Trop forcer et fatiguer son corps et ainsi considéré comme une porte menant vers la paresse. Les temps de travail aux champs sont ainsi rythmés par des pauses durant lesquelles il est courant de partager à manger. Rares sont ceux qui travaillent plus de deux ou trois heures d'affilée, et une fois leur tâche terminée, chacun rentrera chez soi sans attendre les autres travailleurs. Le champ au fur et à mesure de l'après-midi se dépeuple, laissant souvent seul le chef de famille ou quelques doyens de celles-ci qui rentreront souvent bien après tout le monde. Le *udaare udaare* permet ainsi de maintenir une constance dans l'effort et le travail durant toute la saison des pluies. Il apparaît finalement comme une forme d'adage, qui rappelle qu'on ne peut pas tout faire en un seul jour et qu'il est donc important de laisser le corps se reposer pour pouvoir continuer à travailler.

## 2 – Nourrir l'entraide

Abordons maintenant les groupes *kilé* et *wanpañ*. Ces deux formes de travail communautaire se rapprochent par leur pratique tout en se différenciant de par leur rétribution. Précisons avant de poursuivre que le terme *kilé* – bien qu'employé par mes interlocuteurs est un terme d'origine Malinké (G. Meyer, 2001) – vient se superposer au terme émique *babare* assez peu utilisé à présent. Cette appellation, de par son étendue géographique, varie selon la localité. Le socio-anthropologue Éric Sabourin, dont les travaux portent en partie sur les organisations paysannes et les dynamiques de réciprocité, compare par exemple les *kilé* Balantes de Guinée-Bissau aux *ekafay* Diola du

Sénégal (2007). Si nous faisons ici le choix d'employer le terme *kilé*, puisqu'il est préféré par nos interlocuteurs, nous tenons à en faire notre propre description et nous nous attacherons ainsi à en montrer les possibles variations.

*Kilé* et *wanpañ* sont donc des regroupements ponctuels d'individus formés dans l'unique but de venir en aide à un membre de la communauté. La participation à ces groupes est libre et au bon vouloir de chacun, impliquant ainsi une fluctuation des participants et de leur nombre d'une fois à l'autre. De même, il ne s'agit pas ici d'un travail collectif réalisé périodiquement puisqu'il n'est mobilisé que lorsqu'un individu a besoin d'aide sur son champ. Ce dernier qui ne peut ou ne veut payer un groupe annonce alors qu'un jour donné (deux ou trois jours plus tard), il y aura à boire (*kilé*) ou à manger (*wanpañ*) pour ceux qui viendraient travailler dans son champ. Dans le premier cas, le travail ne durera qu'une demi-journée et sera donc récompensé par de l'hydromel ou du vin blanc (de palme, de raphia ou de rônier). Dans le second, les intéressés devront travailler toute la journée pour pouvoir profiter du repas promis, dans l'idéal préparé avec de la viande de coq ou de chèvre, ou plus simplement un bon repas à base de lait par exemple. L'intérêt ici est d'attirer les travailleurs avec un mets qui leur semble appétissant, l'utilisation de lait étant plutôt rare dans leurs habitudes. Néanmoins, cette convocation est coûteuse pour le commanditaire. Tuer une chèvre sans savoir le nombre de personnes qui viendront travailler c'est prendre le risque de la sacrifier pour rien. Fidel m'expliquait ainsi qu'aujourd'hui, les habitants étaient réticents à proposer un *wanpañ* et préféreraient généralement vendre la chèvre qu'ils auraient dû préparer pour pouvoir payer un groupe de travail et s'assurer ainsi du nombre de travailleurs. Cette crainte résonne avec les propos d'Éric Sabourin, lorsqu'il explique que cette forme d'entraide souffre « de la concurrence de nouvelles relations d'échanges » (É. Sabourin, 2007, p. 9) et notamment du salariat agricole.

Le *kilé* et le *wanpañ*, des groupes qui ne sont ni obligatoires ni permanents, se retrouvent finalement concurrencés par d'autres formes de travail et d'entraide. Mis à l'épreuve par les transformations économiques de la société et l'émergence de formes de travail rémunérées, l'incertitude quant à la participation et l'efficacité des travailleurs a peu à peu amené les organisateurs à s'adapter et préférer d'autres modalités et groupes de travail. Le *palaao*, un groupe de travail rémunéré que nous aborderons dans un second temps, semble par exemple tendre à prendre le pas sur ces groupes au fur et à mesure.

### 3 – Si tu travailles chez moi, je travaille chez toi

Plongeons-nous à présent dans l'un des groupes de travail les plus actifs. Il est aux alentours de 17 heures lorsque des éclats de voix me parviennent depuis l'arrière d'une maisonnée. En m'approchant, je découvre un groupe de femmes s'affairant au milieu d'un nuage de poussière jaune qui s'accroche à leurs mains et à leurs pieds. D'un côté, quelques femmes pilent le néré avec force, maniant leurs pilons avec de grands gestes. Une fois qu'elles estiment que la poudre s'est suffisamment détachée, elles versent le contenu de leur mortier sur des moustiquaires et des bâches étendues au sol. Assises tout autour, des femmes plus âgées récupèrent cette poudre qu'elles tamisent au-dessus de larges bassines en plastique colorées puis, déposent les graines dans un autre récipient qui seront soit pilées de nouveau si elles l'estiment nécessaire, soit conservées pour la préparation du *sumbara*.



Figure 30: *Wandabe* composé de femmes pilant du néré.

Ce groupe, appelé *wandabe*, est défini dans le lexique de G. Meyer (2001) comme un « travail communautaire, travail collectif » ou une « corvée ». Il note également que le terme *wandabe* trouve son origine dans la racine « *dab-* », qui évoque l'idée de « contracter une dette ». Le fonctionnement de ces groupes repose sur une entraide systématisée et non rémunérée, organisée selon un principe de tours. Les individus se rassemblent selon leurs affinités, au sein d'une maisonnée ou à l'échelle du village, formant ainsi des groupes non mixtes, au nombre variable de

personnes (généralement quatre ou cinq) s'alliant pour travailler ensemble durant toute une saison. Chaque *wandabe* est associé à une tâche spécifique, dans un domaine particulier, allant de la transformation de produits à des travaux agricoles. Les femmes débutent par exemple avec le *wandabe* dédié à l'arachide en avril, avant de poursuivre avec celui consacré au néré courant mai, puis, se concentreront sur les *wandabe* dédiés à l'agriculture une fois les champs labourés. Précisons qu'un individu peut s'engager dans plusieurs *wandabe*, mais seulement un pour chaque catégorie de tâche. Toutefois, certains par souci d'efficacité, de qualité de travail ou d'appréhension choisissent de réaliser ces travaux seuls et ne rejoignent alors aucun groupe. La grande majorité des *wandabe* est constitué de membres féminins, une partie concerne les enfants qui se verront confier des tâches plus légères comme le désherbage sur le bord des chemins et entre les cases, et seulement quelques groupes sont composés d'hommes qui se concentreront sur les gros travaux agricoles tels que le défrichage ou dans une moindre mesure le binage. Selon ces derniers, la différence d'implication réside dans le temps de chacun. Les femmes seraient plus disponibles et apprécieraient davantage travailler en groupe. En revanche, les hommes, surtout s'ils sont chefs de famille, n'auraient « pas le temps », puisqu'ils doivent gérer les champs dont ils sont les propriétaires et ne peuvent se permettre de s'absenter pour travailler sur d'autres terres. C'est donc pour cette raison, que nous mettrons l'accent dans les pages suivantes sur les *wandabe* féminins.

Dans le cas de l'arachide et du néré, les femmes vont s'appliquer à décortiquer le produit des unes et des autres. Durant son tour, l'une d'elles distribue une quantité équivalente, généralement un seau ou une bassine, à chaque membre de son groupe. Ces dernières doivent alors le décortiquer avant de le rendre à leur propriétaire. Notons que dans le cas du néré, elles ne sont pas tenues de piler le fruit mais simplement d'en retirer la cosse. Ces produits sont traités par les travailleuses comme étant les leurs, dans le sens où elles ne s'empêcheront pas d'en manger un peu lorsqu'elles le décortiquent. Le lendemain, viendra le tour d'une seconde personne et ainsi de suite jusqu'à ce que toutes aient épuisé leur stock. Il existe cependant certaines subtilités. Dans le cas où l'une des femmes aurait une quantité d'arachides assez faible qui ne nécessiterait qu'un jour de travail, contrairement aux autres membres du groupe, celle-ci n'effectuerait qu'un seul tour. Elle participerait donc à décortiquer l'arachide de chacune des femmes mais s'arrêterait après avoir travaillé une fois pour chacune, quand bien même les autres continueraient. Inversement, si une personne demande à faire un troisième tour mais qu'aucune autre n'a d'arachide à décortiquer, alors le *wandabe* prendrait fin<sup>55</sup>. Mes interlocuteurs et interlocutrices me répétaient en effet que le plus important dans ces groupes était l'égalité et qu'il ne fallait pas qu'une personne travaille plus ou

---

55 Si la pluie ou un autre empêchement entrave un tour de *wandabe*, celui-ci sera repoussé au lendemain.

moins que les autres. Ces services ne s'organisent donc pas en tant que transfert entre deux individus mais comme une circulation au sein d'un groupe (L. Protar, 2024).

Les *wandābe* ne trouvent finalement pas leur raison d'être dans un aspect purement matériel et technique, puisque chaque femme décortique la même quantité d'arachide chaque jour. Qu'il s'agisse du sien ou de celui d'une autre revient donc matériellement et temporellement au même. En 1965, dans son travail sur les aspects sociaux et techniques de l'agriculture Bassari, George Dupré conclut que « les travaux collectifs ont pour effet d'augmenter de façon considérable le potentiel disponible pour le travail ; au potentiel individuel vient s'ajouter une plus-value collective » (G. Dupré, 1965, p. 150). Selon nous, cette plus-value collective réside dans une forme d'engouement et de motivation à travailler de concert. Plusieurs fois, on m'expliqua que les *wandābe* forçaient les gens à ne pas être fainant. « Si c'est pour toi, tu vas être paresseux, tu vas te dire qu'aujourd'hui tu te reposes et que tu iras demain. Si c'est pour un autre, tu vas vouloir faire vite, rendre vite et faire bien ». Pour reprendre la racine du terme, on peut en effet y voir une forme d'enchaînement de dettes, qui pousse chacun à faire de son mieux pour travailler et rendre à la fin de la journée la quantité de produits qui lui était attribuée. Plus qu'une réelle aide pratique, travailler ensemble donne du courage, une motivation et permet de lutter contre la paresse. É. Sabourin propose de qualifier cette forme d'entraide agricole comme une « relation économique [donnant] lieu à une prestation en travail [et une] relation sociale symétrique et privilégiée entre proches » (2007, p. 203). Le *wandābe*, comme nous l'avons dit, échappe alors au cadre utilitariste en transformant un travail solitaire et fastidieux en une tâche collective. Allant au-delà de la pure prestation matérielle, il assure ainsi la production ou plutôt la reproduction de liens et de valeurs sociales. C'est donc la relation qui préexiste et s'actualise entre les membres du *wandābe* ainsi que la motivation qui en découle, qui priment sur la réalisation matérielle de la tâche.

Si l'entraide réciproque des *wandābe* de transformation alimentaire prime, elle se calcule néanmoins en fonction de la quantité de produits échangés. En revanche, pour les *wandābe* liés aux travaux agricoles, les *badyarankés* ont développé un autre système et mesure ainsi l'échange selon des demi-journées de travail. Avant de pouvoir rentrer dans les détails, il nous faut donc expliquer comment celui-ci est quantifié, compté et échangé. Une unité de travail est appelée une « matinée » ou *kuieren*<sup>56</sup>, mais correspond en réalité à ce qu'un homme à l'aide d'une charrue peut accomplir durant une demi-journée. En somme, si deux charrues labourent le même champ durant un après-midi, on comptera deux « matinées », tout comme si une seule charrue laboure un champ toute la

---

56 Nous favoriserons dans ces quelques pages le terme de « matinée » étant plus souvent utilisé dans le langage courant.

journée (matin et après-midi). Ajoutons qu'une « matinée » peut être divisée : si par exemple le travail ne dure pas jusqu'au soir, l'après-midi comptera comme une demi « matinée ». Rappelons cependant que certains champs ne sont pas labourés mais binés et sarclés à la main par les femmes. Il est évident qu'une seule femme ne peut couvrir une surface équivalente à celle d'une charrue dans le même laps de temps. Pour évaluer cette tâche, les badyarankés ont deux possibilités : soit ils s'appuient sur les « matinées » réalisées l'année précédente sur le même champ, soit ils estiment qu'une demi-journée de labour de quatre femmes correspond environ à une « matinée ». C'est cette valeur, ce compte qui perdurera tout au long de la saison des pluies, devenant ainsi une unité de mesure. De ce fait, une personne qui sème durant un après-midi sur un champ préalablement labouré pendant une demi-journée par trois charrues, déclarera avoir semé trois « matinées ».

Pour prendre un exemple plus concret, penchons-nous sur les *maaruba* d'arachide de Fidel et de son frère Mathieu. La superficie du premier champ, estimée à 0,834 hectare, a nécessité quatre « matinées » pour le labourer entièrement, tandis que le second, d'environ 0,693 hectare, n'a été labouré que durant trois « matinées ». On peut ainsi estimer que chaque « matinée » équivaut réciproquement à 0,231 et 0,208 hectare. En ajoutant ces mesures à celles des autres champs, nous pouvons donc dire qu'en moyenne une personne est en capacité de labourer en l'espace de deux ou trois heures une surface avoisinant les 0,200 hectare. Précisons que le travail n'est pas réellement pensé et compté en tant que surface comme nous venons de le faire, mais cet exercice permet d'en avoir un ordre d'idée. Il nous permet aussi d'illustrer une certaine constance dans la réalisation des « matinées » qui en fait ainsi une valeur d'échange relativement stable. Il est alors tout à fait possible de troquer des sacs de graines contre des « matinées » ou même d'échanger des « matinées ».

Nous l'avons dit, toutes les familles ne disposent pas des moyens nécessaires pour acquérir une charrue et un animal de trait (âne ou bœuf). Pour que chacun puisse labourer ses terres avant l'arrivée des pluies, les villageois ont développé un système d'échange de journées de travail entre maisonnées. Par exemple, la famille de Fidel, qui possède trois charrues, envoie ses jeunes hommes prêter main-forte aux villageois en faisant la demande pour labourer leurs champs. En retour, la personne bénéficiant de cette aide, souvent une femme, s'engage à organiser une « matinée » de binage sur le champ de la famille. Rappelons néanmoins qu'une « matinée » correspond au travail de quatre femmes, qu'il est donc nécessaire de trouver et convaincre. Pour les réunir, elle fera alors appel à son groupe *wandabe*. Au moment de son tour, plutôt que de travailler sur son propre champ, elle leur demandera de venir biner celui à qui elle doit une « matinée ». Précisons qu'il est aussi possible de payer une personne 50 000GNF pour une « matinée » de labour, mais cette pratique reste exceptionnelle au vu du coût élevé. Posséder une charrue permet ainsi, en plus d'améliorer

l'efficacité du travail, de renforcer sa position dans le réseau d'échange puisqu'un certain nombre de villageois auront besoin d'y recourir pour labourer leurs champs.



Figure 31: Famille Boumbaly accompagné de deux wandabe.

Par ces échanges, on peut ainsi observer des groupes allant d'une dizaine à une vingtaine de personnes travailler de concert sur un même champ. La famille, imitée par le *wandabe* qui l'accompagne, se positionne en ligne et, une daba à la main s'attelle à retirer les mauvaises herbes des champs. Cette tâche dure plusieurs heures, souvent l'entièreté de l'après-midi. Comme tout travail, celui-ci sera accompagné d'un repas, cuisiné et apporté par la maisonnée propriétaire des terres permettant aux travailleurs d'effectuer une pause et de reprendre des forces avant de retourner travailler durant une bonne heure. Ces plats sont souvent préparés avec une attention particulière. Je remarquais ainsi que Démo restreignait la participation des enfants et s'attardait bien plus sur certains détails. Elle veillait par exemple à ce qu'aucune peau ne reste une fois l'arachide grillée contrairement à une certaine indulgence habituelle. Ce geste nous rappelle un trait déjà abordé à plusieurs reprises au cours de ces pages, à savoir l'importance accordée à la qualité d'accueil et à la rétribution d'un travail qui confèrent une certaine réputation.

Finalement, cette étude de cas met en avant l'enchevêtrement entre la réciprocité et l'échange (É. Sabourin, 2007 ; 2010). On retrouve ainsi d'une part, le *wandabe* en tant que groupe de travail motivé par les liens sociaux qui le précède et qui lui perdureront, et d'autre part l'échange de « matinées » comptées et permutées de façon concrète mettant fin à l'échange une fois les services dus. C'est donc par ces deux modes de fonctionnement que les Badyarankés parviennent à allier et mobiliser l'échange et la réciprocité à leur avantage, permettant à chacun des partis d'atteindre son but.

## 4 – Une coopération à grande échelle

Si, en vous baladant dans le Badiar, vous aperceviez non plus une dizaine d'individus mais une cinquantaine de femmes badyarankés travaillant de concert sur un champ, vous seriez sans aucun doute face à un *deema*. Celui-ci est l'image parfaite de sa signification émique puisque *deema* désigne l'entraide et la solidarité (G. Meyer, 2001). Il s'agit d'une des formes les plus importantes de coopération collective, capable de rassembler un grand nombre d'individus pour accomplir une tâche agricole.

Réuni pour réaliser une opération agricole (binage ou récolte) le *deema* a pour intention d'aider une personne en difficulté ayant pris du retard dans ses champs. Si l'intention première semble similaire aux *kilé* et *wanpañ*, l'instigateur et la pratique en elle-même en font deux types de groupes très différents. L'impulsion de départ, contrairement aux groupes précédemment cités, ne vient pas de l'intéressé lui-même mais d'un proche (famille, amis, lignée). Au quotidien, si au cours des conversations une personne sent que son ami a des difficultés il lui proposera d'organiser une journée de travail *deema* et de convier les villageois à participer. Si ce dernier est d'accord et a la possibilité et les moyens de nourrir ce groupe, alors son ami organisera cette journée pour lui. Fidel insista longuement sur l'importance de passer par un proche, sans quoi celui-ci se vexerait. Déléguer la demande à un tiers permet ainsi à l'intéressé de se prémunir en ne s'exposant pas directement en tant que personne dans le besoin. L'intermédiaire quant à lui, semble ne rien retirer de personnel, si ce n'est le fait d'avoir préservé l'honneur ou la réputation de son proche. Dans une certaine mesure, cette démarche résonne avec celle du *kilé* et du *wanpañ* en cela que jamais une aide n'est directement sollicitée par la personne en ayant besoin.



Figure 32: Deema réalisé le 24 juillet 2023.

C'est ainsi que, un jour donné, toutes les femmes disponibles du village se rassemblèrent pour désherber le champ d'un homme malade n'ayant pu s'occuper correctement de son champ. Par section, les femmes se positionnèrent chacune entre deux rangées de maïs. En ligne, comme à leur habitude, elles sillonnèrent l'entièreté du champ de presque un hectare pour en retirer les mauvaises herbes. Le travail dura moins d'une heure, à la suite duquel, un repas opulent leur fut offert. Au cours de celui-ci, la famille hôte offrit aux travailleuses des boissons sucrées ainsi que des plats de « riz gras ». Une femme et un enfant passèrent également distribuer des noix de kola et des bonbons, dont certaines avaient déjà pu profiter en travaillant. Ces mets, par leur rareté et leur prix, apportent un certain crédit, une bonne réputation à la famille, car si l'on retient où l'on mange bien, on retient surtout les endroits où l'on n'a pas été rassasié. Notons que cette journée prend souvent une tournure de fête : on travaille peu et on y mange bien. Sadio se vantait ainsi auprès de moi lorsqu'elle avait pu se rendre au *deema* d'un village voisin, arguant qu'elle avait pu manger abondamment, boire du lait et beaucoup de thé tout en dansant et chantant.

Ce premier *deema* annoncera et amorcera une certaine périodicité de ces groupes. À partir de cette date et tous les lundis qui s'ensuivront, les femmes mariées se réuniront pour effectuer un *deema*, tandis que le dimanche sera réservé au *deema* des femmes non mariées. Suite au repas, les

femmes tentèrent ainsi de défendre la cause de leur proche pour savoir qui d'eux était le plus légitime d'être aidé la semaine suivante. Ce groupe, centré sur un système de solidarité collective, permet ainsi de coordonner les efforts de la communauté tout en soutenant les personnes les plus en difficultés. La délibération en fin de repas démontrant finalement l'importance accordée à l'engagement et à la reconnaissance du travail fourni par le *deema*.

Ces groupes de travail, bien qu'ils ne soient pas toujours explicitement désignés par un vocabulaire commun, représentent une forme organisée de collaboration qui répond à des besoins spécifiques des membres de la communauté. Caractérisés par leur diversité et leur plus ou moins grande flexibilité, ils se manifestent sous différentes formes selon les demandes et les circonstances. Ainsi, si le *bitandooku* souligne la capacité d'un individu à regrouper un ensemble de villageois pour atteindre un objectif qui lui est propre, l'exemple du *kilé* et du *wanpañ* met en lumière des pratiques d'entraides plus informelles et ponctuelles. Le *wandabe* vise quant à lui à motiver un collectif pour lutter contre la paresse en offrant un cadre dans lequel l'effort et partagé et où chaque personne se sent responsable vis-à-vis des autres. Il transforme ainsi un travail individuel en une activité collaborative, favorisant un esprit d'entraide et de partage des responsabilités. Le *deema* représente enfin une forme d'entraide périodique et bien plus vaste puisque les femmes de tout un village peuvent être mobilisées. S'il a pour but de répondre à un besoin urgent d'une personne en particulier, le *deema* reste un événement marquant qui lie au travail un aspect de célébration, soulignant à la fois l'importance de la solidarité et celle de la réputation au sein du village. Cependant, quand bien même le travail soit une activité centrale dans le quotidien de chacun, il est essentiel de savoir prendre son temps pour éviter de tomber dans la paresse. Au-delà de cet adage, le temps est néanmoins calculé sous forme de « matinées », permettant de mesurer et échanger les efforts fournis dans les tâches agricoles. Ces pratiques démontrent finalement comment le travail collectif et la coopération sont non seulement des réponses pratiques aux besoins matériels, mais aussi des mécanismes de maintien des relations sociales et de gestion de la réputation pour les *badyarankés*. Cependant, alors que certaines de ces formes perdurent dans un système non monétaire, d'autres sont progressivement abandonnées au profit de groupes de travail rémunérés en argent. Ces derniers sont parfois perçus par les habitants comme un moyen de s'assurer de la présence des travailleurs tout en contrôlant la quantité de travail effectuée.

## II. S'unir par le travail pour investir ensemble

### 1 – De la prestation agricole à la reconnaissance sociale

Les groupes que nous venons d'aborder, dont la composition change en fonction des tâches voire d'un jour à l'autre, diffèrent considérablement des groupes rémunérés, puisque ces derniers sont composés de membres permanents. Cette stabilité est en partie induite par le pan monétaire de ces échanges. Comme nous allons le voir, ces groupes bien que rémunérés, ne permettent pas d'accumulation individuelle. Ainsi, pour pouvoir profiter des fruits de leur travail, les individus n'ont pas d'autres choix que de s'y inscrire pour une durée relativement longue.

Le premier groupe dont nous traiterons ici répond aussi bien au nom de « groupement », qu'à celui d'« association ». Il compte généralement dix à quinze membres qui se réunissent afin de réaliser pour autrui une tâche agricole, principalement du sarclage. Chaque « groupement » correspond à un quartier. J'ai ainsi pu en dénombrier deux pour les jeunes filles, appelés Marcelo et Washington, deux pour les femmes mariées (Burkina et Paris) et un masculin pour le quartier *kar*, bien qu'il soit probable qu'il en existe un second pour le quartier *codde*. Dans un souci de précision, nous ferons ici le choix de nous concentrer sur ceux des plus jeunes. Pour cela, il nous faut nous pencher sur leur composition car s'ils sont dits « groupements » féminins, ils ne le sont pas totalement. En effet, bien qu'ils concernent et regroupent des jeunes filles non mariées, deux membres sortent du lot : l'une d'elles est une femme mariée à laquelle on attribue le titre de mère, l'autre est un homme qui sera désigné comme père du groupe. Ces deux figures, qui reproduisent symboliquement le fonctionnement d'une famille, sont investies d'un réel devoir au sein du groupe. Leur rôle est fondamental pour maintenir l'harmonie et la cohésion. Ce sont eux qui, en cas de conflits ou de décisions importantes, interviendront en tant que médiateurs et conseillers. Ils sont ainsi investis d'une autorité réelle, qui leur confère un statut proche de celui d'un chef de groupe.

Pour recourir aux services d'un « groupement », l'intéressé doit apporter et offrir un sachet de bonbons (*tankal*) (1 000GNF à 2 000GNF) à un des membres du groupe, idéalement à l'un des chefs. Ce geste symbolique ancre et officialise la relation d'échange qui aura lieu plus tard. Cette démarche est commune à un certain nombre de sollicitations à grande échelle telles que le *deema* ou le *palaao* mais aussi à des événements tels que les mariages ou les « caisses fermées ». Pour en revenir au « groupement », une fois la demande faite, le groupe conviendra ensemble d'une date à laquelle réaliser la tâche demandée et ce n'est qu'après sa réalisation que le paiement sera effectué :

150 000GNF pour une « matinée » du groupe Washington et 120 000GNF pour Marcelo. Cette différence de prix est due au nombre de travailleuses : 16 pour le premier et 12 pour le second. Notons que le « groupement » d'hommes, lui aussi composé d'une quinzaine de personnes, demande un paiement de 200 000GNF pour un habitant de Timbi mais de 250 000GNF à 300 000GNF pour tout autre village, tandis que celui des femmes propose un tarif de 60 000GNF pour une matinée et 120 000GNF pour la journée.

Nous l'avons dit, l'argent ainsi gagné ne permet pas d'accumulation individuelle et doit en principe être investi dans la vie collective du quartier (citons par exemple des chaises, des nattes ou des ustensiles de cuisine qui serviront lors d'événements). Néanmoins, les « groupements » des jeunes filles dépensent leurs gains autrement puisqu'à tour de rôle, d'une année à l'autre, l'un des deux organise une grande fête qui durera une bonne partie de la nuit et où tous et surtout toutes sont conviées. À cette occasion, elles feront venir un DJ et achèteront de quoi préparer de bons repas. Réalisées dans leur quartier, ces fêtes sont l'occasion pour elles de mettre en évidence le travail qu'elles auront fourni au cours de l'année et donc l'argent récolté. Ajoutons que chaque jeune fille, à l'occasion de cette fête, se fera coudre un « complet » à partir du même tissu. Cette cohésion vestimentaire renforce l'identité du groupe créant ainsi un certain sentiment d'appartenance. Ces tenues aux couleurs vives permettent ainsi aux travailleuses de se distinguer des autres invités, tout en rappelant que ce sont elles les organisatrices de la soirée. L'événement devient ainsi une opportunité pour mettre en avant son « groupement » auprès des villageois et des invités extérieurs, d'en renforcer la réputation. Pour reprendre les mots du sociologue Gabriel Gosselin, « si le salaire est un stimulant, c'est d'abord par l'amélioration des relations sociales qu'il permet, et le prestige que le groupe tout entier en retire » (1963, p. 539) que le « groupement » semble trouver son intérêt aux yeux des Badyarankés. Il ne s'agit pas ici de minimiser l'importance que ces groupes accordent à l'argent qu'ils gagnent, d'autant plus que ce revenu permet à des collectifs plus restreints d'accéder à des biens et services issus d'une économie marchande. Néanmoins, nous pouvons souligner l'investissement qu'ils en font dans des événements sociaux inscrivant ainsi ces échanges au-delà du monétaire.

## 2 – Les échos des *palaa*

Pour autant, les « groupements » ne sont pas les seuls collectifs à intégrer une dimension économique et monétaire dans leur fonctionnement. Certains agissent même à une échelle bien plus large, animant et s'imposant dans l'espace villageois. C'est ainsi qu'un jour je retrouvais, à l'ombre

d'un arbre, une trentaine de jeunes hommes assis en cercle, sur des chaises et des bancs trouvés çà et là dans le village en train de discuter. En y prêtant attention, quelques figures sortent du lot : deux hommes, désignés comme secrétaire et trésorier, s'échangent un carnet qu'ils feuilletent avec attention et dans lequel ils griffonnent parfois quelques notes. Sur un côté, un homme au bonnet enfoncé sur la tête reste en retrait des discussions parfois houleuses, tout en gardant un œil sur le groupe : on l'appelle chef ou général. Enfin, le dernier, souvent debout à distribuer la parole et calmer ceux dont le ton serait trop véhément, est identifié en tant que régulateur de parole. Si la discussion est vive, c'est que cette réunion a pour but d'obliger certains hommes à recouvrir leurs dettes<sup>57</sup> qu'ils accumulent depuis presque deux ans. Une partie d'entre eux, refusant de rembourser des emprunts allant parfois jusqu'à 1 800 000GNF, se voit alors interdire l'accès aux pompes du village (voir Chap 1, II. 1).

Ces réunions, reconduites régulièrement en saison des pluies, permettent aux groupes *palaa* de régler les dettes accumulées, d'organiser des événements comme des compétitions de football, ou plus concrètement de décider des tarifs et des jours de travail. Malgré la prédominance des hommes dans la sphère politique, les filles y sont aussi conviées bien qu'elles n'y assistent que lorsque leur présence est requise par l'ordre du jour. C'est néanmoins en fonction de l'âge plutôt que du genre, que chacun est réparti dans un groupe *palaa*<sup>58</sup>. À Timbi, cinq groupes allant 15 à 25 individus<sup>59</sup> sont composés d'enfants. Autrefois, les femmes mariées avaient aussi deux groupes d'une cinquantaine de personnes, mais ils ont été dissous à la suite d'une querelle provoquée par un détournement de fonds. Enfin, il existe un *palaa* rassemblant les hommes, mais celui-ci se démarque des autres par quelques caractéristiques que nous aborderons dans un instant. Précisons enfin que pour éviter que les champs ne soient négligés lorsque le *palaa* travaille, les membres d'une même maisonnée se répartissent dans les différents groupes. Les jeunes d'une famille sont ainsi divisés entre leurs deux *palaa* afin de maintenir une force de travail constante lors des travaux agraires de la maisonnée. La répartition des groupes selon l'âge est principalement motivée par l'usage de l'argent gagné. Puisqu'il est utilisé pour des achats communs, les intérêts du groupe doivent aller dans le même sens. Les enfants optent par exemple pour des ballons ou des vêtements, tandis que les jeunes sont chargés de l'entretien de la pompe à eau ou de la « maison des jeunes » construite par leurs parents dans laquelle ils organisent des fêtes. En outre, la division en groupes

---

57 Une partie des dettes contractées auprès de ce groupe permet aux hommes de se rendre au Sénégal pour y travailler quelque temps.

58 *Palaa* vient du terme *palaaoya* qui désigne l'amitié.

59 Dans *Eyes if the Night* (1971), William S. Simmons présente un groupe de travail, appelé *patumbare*, composé des jeunes de neuf à vingt ans. Cependant, durant mes terrains, aucun de mes interlocuteurs n'y fit référence, associant systématiquement le groupe des enfants à un *palaa*.

distincts permet de faciliter d'une part l'organisation au sein des *palaaos* et d'autre part les paiements des mandataires : il est plus facile de rémunérer un groupe de taille réduite plutôt que l'ensemble d'une tranche d'âge, d'autant que leurs tarifs sont proportionnels au nombre de travailleurs.

Chaque groupe, en fonction de l'âge et du genre de ses membres, propose ainsi un panel de tâches qu'il est en capacité de réaliser. Les enfants vont pouvoir sarcler les champs et piétiner l'arachide, tandis que le *palaaos* des jeunes offrira une palette plus large de services allant du sarclage et du défrichage à des travaux plus importants tel que l'ouverture de champs. Leurs tarifs dépendent donc aussi de leurs compétences. On sait par exemple qu'en choisissant le groupe des enfants, « le travail sera difficile » car il y aura parfois des bagarres, mais on sait aussi que ces derniers dépassent régulièrement l'heure et travaillent plus longtemps. Les plus jeunes se font ainsi payer 50 000GNF pour une matinée de 8 h à 11 h (*kuieren*) et 100 000GNF pour la journée entière (*kukunde*), de 8 h à 15 h. Les jeunes quant à eux demandent 150 000GNF pour une demi-journée et le double pour la journée complète. Précisons enfin qu'ils ne sont pas payés à la tâche mais à la « matinée », ainsi, dans le cas où le *palaaos* finirait le travail qu'on lui aurait confié avant l'heure, il demanderait à être envoyé autre part.

Si nous avons laissé les hommes de côté, c'est que le fonctionnement de leur *palaaos* diffère des autres. En effet, contrairement aux groupes classiques qui s'établissent durant la saison des pluies et qui tirent leurs revenus des travaux agricoles, le *palaaos* des hommes n'est actif que durant la saison sèche. Composé uniquement des hommes musulmans<sup>60</sup>, il a pour unique but d'organiser une fête en amont des pluies et d'y faire venir un imam. Ces derniers ne travaillent qu'en matinée, pour pouvoir consacrer le reste de la journée à leurs propres terres. Puisque leur période d'activité ne permet pas de réaliser les mêmes travaux que les autres, ils proposeront entre autres de biner, de récolter des mangues ou d'ouvrir un champ, mais pourront aussi fabriquer des briques ou monter une clôture, le tout pour 200 000GNF pour un habitant de Timbi et 250 000GNF pour les autres. En effet, n'importe qui peut les solliciter. S'il est courant que d'autres badyarankés aient recours à leurs services, les Peuls les emploient aussi régulièrement pour cultiver leurs champs. Cette sollicitation témoigne de la réputation, de l'efficacité et de la fiabilité des *palaaos* qui s'imposent ainsi dans le paysage agricole et relationnel de la région. Le rayonnement des groupes au-delà de leur propre village contribue à la création de liens intercommunautaires et reflète leur intégration dans un système économique plus vaste.

---

60 La famille qui m'a accueillie étant chrétienne, les hommes (Mathieu et Fidel) ne participaient pas au *palaaos* mais offraient cependant une somme d'argent ou de la nourriture pour participer à la fête.

Cette forme *palaa* n'est cependant pas si récente. William S. Simmons en mentionnait déjà l'existence en 1971. Néanmoins, d'après les récits de mes interlocuteurs, elle a connu une évolution significative depuis cette époque. Ces derniers, clamant haut et fort que de leur temps on ne trouvait pas de fainnants, m'expliquaient qu'ils étaient présents dès 5 h sur le champ qu'ils devaient labourer. Certains y passaient même la nuit pour être les premiers à « laisser une marque » et débiter le travail avant les autres. Les retardataires se voyaient quant à eux, contraints de payer une pénalité allant de 5 000GNF à 10 000GNF. À cette époque, l'usage de la charrue n'était pas encore répandu et les hommes étaient rémunérés pour creuser des tranchées à l'aide d'un outil appelé *dalembe*, dans lesquelles ils semaient diverses cultures. À l'image du travail des Sénoufos étudié par Marianne Lemaire (2009), les *palaa* prenaient une tournure de réelle compétition. Entre solidarité et affrontement. Dans son ouvrage, elle raconte que les travailleurs Sénoufos se retrouvaient lors de concours agricoles durant lesquels ils s'illustraient par leur force et leur rapidité. Elle y développe deux formes d'affrontement : l'une consiste à élever des buttes de terre pour l'igname, l'autre, à abaisser ces anciennes buttes pour réaliser des sillons destinés à la culture de maïs, de mil et d'arachide. C'est de cette deuxième forme, où les cultivateurs d'un même village pouvaient se mesurer les uns aux autres, que semblent se rapprocher les pratiques Badyarankés. L'autrice explique ainsi que chaque sillon requiert trois passages : il faut d'abord le « frapper », l'« enlever » puis le « fermer » (M. Lemaire, 2009, p. 52). Le cultivateur ayant achevé ses opérations avant les autres se précipitait alors pour commencer un nouveau sillon, non sans avoir auparavant attiré l'attention de ses concurrents. Les hommes de Timbi, me contèrent leurs pratiques de manière similaire, ajoutant que le meilleur travailleur, celui finissant ses sillons le plus rapidement et le plus soigneusement recevait en récompense quelques noix de kola et parfois un peu d'argent. À l'inverse, le dernier à finir sa part se voyait dans l'obligation de payer au groupe une somme semblable à celle des retardataires. À travers ces pratiques, M. Lemaire conclut que si les concours de travail agricole sont à ce point célébrés, c'est qu'ils s'expriment « dans le champ de cette activité hautement valorisée qui se trouve être le véritable « principe » du lien social en pays sénoufo : le travail » (M. Lemaire, 2009, p. 72). Bien qu'à ce stade il soit difficile de parler d'éthique de travail à la manière de l'autrice, nous pouvons cependant affirmer qu'il existe pour les Badyarankés une profonde valorisation du travail qui s'illustre autrefois à travers ces concours.

Aujourd'hui, les charrues ont remplacé ces compétitions agricoles, mais certaines pratiques perdurent, notamment du côté des femmes. Nous l'avons dit, le *palaa* des jeunes est mixte et lorsque la tâche à réaliser est, et était masculine, les femmes devaient prendre part au travail d'une manière qui leur était propre. Autrefois, en plus d'approvisionner les travailleurs en eau et en nourriture, des joueurs de tam-tam étaient invités à jouer de la musique sur laquelle les femmes

dansaient, chantaient tout en frappant des mains. Aujourd'hui, les musiciens se font plus rares sur les champs, mais les jeunes filles continuent à suivre les travailleurs et dansent en tapant des mains pour leur donner du courage lorsque ces derniers réalisent des tâches qu'elles ne peuvent faire. Précisons d'ailleurs que ces jeunes filles qui chantent ou dansent travaillent au même titre que les jeunes hommes dans les champs. M. Lemaire explique à ce propos que de nombreux textes scientifiques associent l'accompagnement d'une tâche par le chant de façon fonctionnaliste. La littérature prêtant à la musique l'aptitude de rendre le travail moins pénible en le rythmant ou en divertissant les travailleurs. Toutefois, selon elle, une étude attentive peut révéler une toute autre dimension : celle de « célébrer le travail », les « gestes physiquement épuisants » et la place de la douleur (M. Lemaire, 2009, p. 75). N'ayant pu récolter de chants de travail badyarankés, nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses quant à l'intention que les femmes y mettent. Rappelons néanmoins le commentaire du capitaine d'infanterie coloniale Bouchez lorsqu'il rapportait que les badyarankés partaient tous les matins aux champs accompagnés par le son du tama (un petit tambour) et de quelques danses (1902).

Le travail des groupes *palaa* a finalement connu une profonde transformation au fil des ans. Cette évolution des méthodes agricoles, passant des concours à la main aux techniques plus modernes comme l'utilisation de charrues, témoigne une volonté d'adaptation des membres face à de nouveaux enjeux. Il en va de même pour les compétitions agricoles ainsi que pour les danses et les chants qui accompagnent encore les efforts des travailleurs, mais qui ne sont désormais plus soutenus par la présence des musiciens. Tout comme les « groupements », les *palaa* conservent une forte dimension sociale, mais ils jouent également un rôle important dans la structure villageoise puisqu'ils assurent le financement d'une partie des infrastructures et des événements collectifs à grande échelle.

### 3 – Une épargne communautaire

Pour conclure ce tour d'horizon des groupes de travail, il nous faut gravir un dernier échelon. Pour cela, laissons de côté l'aspect pratique du travail pour nous concentrer sur l'épargne monétaire qui contribue à sa réalisation et cela à travers des regroupements communautaires. Souvent issus des mêmes dynamiques sociales, ces derniers jouent un rôle important dans la gestion économique des habitants. Ces associations d'épargne, souvent reconnues sous le terme de « tontine » en français, recouvrent des pratiques assez diverses. L'anthropologue Jeanne Semin propose de distinguer trois grandes formes de cotisation rotative. L'une d'elles, qu'elle nomme

« caisse de secours » est organisée périodiquement dans l'unique but de soutenir ses membres en cas de problèmes ou d'évènements coûteux : « l'argent n'est plus alors distribué à tour de rôle [comme dans d'autres cas de tontine], mais lorsque l'un des membres doit participer à une cérémonie familiale » (J. Semin, 2007, p. 8)<sup>61</sup>. Chez les Badyarankés de Tonghia, on retrouvait dès les années 1965 cette « idée d'accumuler une réserve d'argent dans laquelle les membres des sociétés respectives peuvent emprunter pour payer la dot, les taxes ou autres dépenses imprévues » (traduction de William S. Simmons, 1967, p. 45). Dans le Badiar, cette forme d'épargne appelée « caisse fermée » par mes interlocuteurs agit à plusieurs échelles : au niveau du village mais aussi du district. À Timbi, cette pratique prend la forme de réunions, environ une fois par mois, où les participants se rendent pour déposer ou retirer de l'argent. Chaque membre est libre de déposer la somme qu'il désire, et s'il en récupère plus que ce qu'il n'a déjà épargné, il aura par la suite à rembourser quelques intérêts en plus du montant de départ. L'argent, conservé dans une caisse gardée par le chef du groupe, est sécurisé par l'utilisation de trois cadenas dont les clés sont détenues par trois membres différents. C'est aussi au chef du groupe de tenir les comptes et de calculer les sommes déposées par chacun.

Si la « caisse fermée » est une pratique mixte, la majorité des membres sont des femmes ce qui en fait principalement une « affaire de femmes » (J. Semin, 2007, p. 4). J. Semin, qui reprend une étude d'Abdoulaye Kane sur les tontines sénégalaises (2001), expose l'hypothèse selon laquelle la sur-présence des femmes dans ces collectifs correspondrait à la monétarisation progressive des rapports de dons et de contre-dons rituels au sein de la parenté et du voisinage. L'accumulation de sommes parfois considérables, dédiées à des dons lors de cérémonies telles que les mariages ou les baptêmes, ne serait rendue possible pour les femmes qu'à travers les tontines. Les « caisses fermées » ainsi que les groupements constituent effectivement un des moyens pour les femmes badyarankés de réunir et d'épargner de l'argent, tout en leur permettant de s'insérer dans l'économie de marché plus facilement – d'autant que l'on trouve généralement une prédominance masculine dans ce domaine –. Ajoutons enfin que ces associations d'épargne reposent ou naissent de principes que l'on peut rapprocher des groupes de travail, citons par exemple la confiance mutuelle qu'entretiennent les membres entre eux, la solidarité ou l'engagement dans un groupe. Certaines interprétations scientifiques s'accordent d'ailleurs pour penser que « la pratique courante des tontines actuelles découle d'une monétarisation des habitudes traditionnelles de collectivisation, et de l'existence, dans les sociétés africaines traditionnelles, de regroupements entre voisins ou entre personnes d'un même groupe d'âge, pour s'entraider à tour de rôle lors des différents

---

61 Les deux autres grandes formes que relève J. Semin et que nous n'aborderons pas ici relèvent d'une part de tontines fonctionnant par tour de cotisation, d'autre part d'une tontine dans laquelle les membres n'ont pas de relations directes entre eux mais cotisent auprès d'un ou d'une gérante.

travaux » (J. Semin, 2007, p. 4). Ces formes de groupes auraient ainsi transformé l'objet « travail » en « monnaie ».

Ces formes de cotisation collective apparaissent aux yeux des villageois comme plus fiables et accessibles que les systèmes bancaires étatiques (J. Semin, 2007 ; M. Lelart, 1989). Parmi les habitants de Timbi, certains prennent néanmoins part à des banques agricoles<sup>62</sup>. Ce contraste entre les systèmes de financement locaux (« caisse fermée » et « groupement ») et les institutions bancaires formelles est particulièrement manifeste lorsqu'on observe les interactions entre les villageois et les représentants des banques.

Ainsi, un fin d'après-midi de juillet, une dizaine d'hommes vêtus de costumes et autres vêtements de ville, arrivèrent au village. Amenant avec eux des liasses de documents, ils restèrent assis dans une cour jusqu'à la nuit tombée. En passant la soirée avec eux, j'appris par les jeunes du village que ces hommes, venus de Koundara, étaient missionnés par la banque dans laquelle ils sont employés pour récupérer des dettes vieilles de deux ans. Ils attendaient donc là, assis sur leurs chaises en plastique, que les débiteurs arrivent. S'impatientant aux fils des heures de ne voir personne, ils se voyaient rétorquer qu'un enfant était parti chercher untel aux champs, qu'un autre rentrerait bientôt du travail, ou qu'un dernier n'était actuellement pas dans la région. Les jeunes qui m'expliquaient la situation me racontèrent néanmoins une toute autre histoire, me disant que ces derniers se cachaient dans le village, n'ayant pas de quoi les rembourser. Au bout de quelques heures, après avoir sermonné les individus présents en les menaçant de ne plus jamais prêter d'argent à un villageois de Timbi, les créanciers repartirent bredouilles, non sans avoir promis de revenir dans les semaines suivantes.

Sans affirmer que les habitants encourageaient leurs voisins à se cacher, ils ne les dénoncèrent pas pour autant ce soir-là. Néanmoins, la dette accumulée par ces derniers n'était pas vue d'un bon œil. Certains me dirent qu'il était mauvais d'emprunter de l'argent et que cela n'apportait que des problèmes. Malgré cette désapprobation, l'usage de ces banques peut apparaître comme une nécessité pour certains puisqu'il leur permet par exemple de financer des projets agricoles ou répondre à des besoins imprévus comme le seraient de mauvaises récoltes. Cependant, l'usage que les villageois font de ces prêts ne signifie pas pour autant qu'ils s'intègrent complètement dans ce système économique. Ces rapports ambivalents démontrent donc la façon dont les habitants se servent de moyens mis à leur disposition sans s'y soumettre complètement, tout en continuant à conserver une certaine autonomie dans leur gestion.

---

62 Durant mon terrain j'eus l'occasion d'entre parler de l'Agence Française de Développement qui soutient le Crédit Rural de Guinée, une institution de microfinance, dont le but est de soutenir les projets des populations rurales.

Depuis les années 80 et s'accéléralant avec la chute du régime de Sékou Touré, le système bancaire en Guinée se renouvelle (F. Doligez, Y. Fournier, D. Gentil, 1993). On expérimente alors une méthode s'approchant de la *Grameen Bank* (littéralement, « banque des villages ») : une banque fonctionnant sur la base de micro-crédits proposés à des populations principalement rurales et aux taux d'intérêt relativement bas. À Timbi, tout comme, l'explique l'historienne Hedwige Peemans-Poullet dans son étude portant sur ces banques, « la garantie à apporter par l'emprunteur ne sera [pas] un capital ou une terre mais un petit groupe de cinq personnes qui s'engagent collectivement à assurer le remboursement » (H. Peemans-Poullet, 2001, p. 347). Les membres de ce groupe se réunissent donc au village et annoncent la somme qu'ils souhaitent emprunter avant de former un dossier qu'ils déposent à la banque. À la tête de ces collectifs d'hommes et de femmes se trouve un chef désigné parmi les membres masculins du groupe. Choisis pour son honnêteté et la confiance que les autres lui portent, c'est à lui que, une fois l'échéance arrivée, chacun versera le remboursement pour qu'il puisse l'apporter aux créanciers. Le fonctionnement de ces banques agricoles repose donc sur des principes similaires à ceux des groupes de travail.

Que ce soit les tontines ou les banques agricoles, ces groupes formés autour d'une volonté d'épargne et d'emprunt collectifs mettent en lumière l'interdépendance entre ces dynamiques sociales et les transformations économiques contemporaines. Les villageois adaptent, intègrent et utilisent des éléments de l'économie de marché, tout en maintenant des structures communautaires basées sur l'entraide et la coopération. En faisant cela, ils « organisent les forces dominantes du système capitaliste en fonction de leurs propres systèmes de représentation » (J. Semin, 2007, p. 7). Il ne s'agit finalement pas de nier le pouvoir coercitif de ces institutions étatiques. Cependant, en adoptant les principes de la *Grameen Bank*, les banques agricoles facilitent leur intégration dans ces sociétés en rendant leur système plus compatible avec les modes d'organisation villageois.

Les groupes agricoles chez les Badyarankés mettent ainsi en lumière une articulation complexe entre travail collectif, reconnaissance sociale et pratiques économiques. S'inscrire au sein de ces groupes est essentiel. Y participer, c'est l'assurance d'intégrer un réseau de relation fonctionnant selon des logiques d'entraide, de réciprocité et de coopération ; assurant à tout un chacun les moyens de subvenir à son quotidien. Dès lors, travailler pour les autres ou tous ensemble suscite un engagement assez fort, où chacun s'entraîne mutuellement dans ce travail collectif. Ainsi, en fonction des circonstances et des besoins, chaque habitant peut avoir recours à ces différents groupes où la contrepartie peut aller d'un repas à une rémunération monétaire. Le travail se voit une nouvelle fois ajouter une valeur aussi bien quantifiée que quantifiable qui peut être échangée et

rémunérée. Toutefois, une forme de concurrence tend à émerger : les groupes de travail historiques se retrouvant parfois délaissés au profit de groupes rémunérés. Pourtant, bien que ces derniers offrent un plus grand contrôle du travail, ils restent tout autant intégrés à une dynamique communautaire. L'argent ainsi récolté n'aura alors pas pour but une accumulation individuelle, mais sera réinvesti dans la vie collective du village. À côté de ces groupes, des institutions comme les banques agricoles et les tontines ont vu le jour. Mais quand bien même leur objectif soit exclusivement financier, ces organismes reposent sur des principes similaires à ceux des groupes de travail, permettant ainsi de faciliter l'accès à des ressources financières plus importantes à une échelle individuelle.

# Conclusion

---

À la veille de mon départ, j'avais donné rendez-vous à André, un de mes amis, pour qu'il m'apprenne quelques mots pour exprimer ma gratitude à la famille qui m'avait accueilli durant ces quatre mois. C'est assis à l'écart, dans un coin tranquille du village, mon carnet sur les genoux, qu'il m'enseigna alors ces quelques phrases :

Sammaan-ən menen de kuntumaa kaudare.

Merci beaucoup de m'avoir accueillie.

Uiltigunde iakiao iana menen nounde lafignen ka uissaidε kunpiya.

Je suis contente d'avoir été ici, mais je pars demain.

Daoundε bowankoio nikaéra de

Que la saison des pluies nous trouve en bonne santé tout comme la saison sèche l'a fait,

Piadapé beria yabo

Que les récoltes soient bonnes,

Mamboma mañababo

Que le corps se porte bien,

Bé piadape bediaeno pərə nka dennabo

Que les récoltes soient mangées durant des mariages et des baptêmes,

Sammaan-ən menen de kuntumaa

Merci beaucoup

Je profitais alors de cet instant pour le questionner sur ces formulations. J'appris que ces remerciements étaient l'occasion de souhaiter une bonne santé du corps, car c'est en étant en forme que celui-ci permet de travailler dans les champs et de produire des récoltes abondantes, lesquelles sont ensuite partagées lors des événements majeurs de la vie. Ces mots, comme pour clore mes semaines passées à leur côté, faisaient écho à l'objectif et l'intérêt de ma recherche.

Cette étude a ainsi eu pour but d'observer et d'analyser la conception du travail chez les Badyarankés : son importance, ses limites, ceux qui le réalisent ou non, la manière dont ils le font et avec qui. En partant de l'individu, nous avons donc exploré à travers différentes thématiques, la façon dont cette notion s'imbrique avec les questions de genre. À une échelle individuelle, chaque femme et chaque homme accomplit un ensemble de tâches qui lui est propre. Nous avons ainsi

constaté que le travail, *doku*, se décline en plusieurs formes. S'inscrivant dans une temporalité relativement longue et personnelle, le travail gratuit ou travail pour les autres constitue le socle de nombreuses activités féminines. En parallèle, le travail obligatoire s'impose comme essentiel, englobant ainsi toutes les activités permettant à un individu de subvenir à ses besoins, la majorité relevant des travaux agricoles. Les métiers – pour reprendre l'appellation Badyaranké – forment une catégorie distincte, réservés à de rares initiés qui, à travers leurs activités productives, parviennent à générer des revenus. Toutefois, le terme de *doku* n'est pas limité aux seules activités humaines. En s'étendant également au monde animal, cette notion intègre la manière dont les Badyarankés perçoivent et valorisent les efforts fournis aussi bien par les humains que par les animaux. Il est donc possible de dire de ces derniers, en fonction de leurs interactions plus ou moins étroites avec leurs propriétaires, qu'ils travaillent. Ces relations unissant humains et animaux révèlent que le travail est perçu à travers un réseau complexe d'interactions et de compréhension mutuelle. Ainsi, si les Badyarankés définissent le travail non seulement en termes de contribution, ainsi que de l'intérêt et de l'utilité de la tâche accomplie, il prend tout son sens dans une temporalité et une attitude corporelle. Le corps qui apporte une satisfaction est celui qui, habitué à travailler, ne ressent plus la paresse. En revanche, lorsque l'activité cesse trop soudainement, il devient fatigué et tombe malade. Le travail marque ainsi le corps. Il est donc nécessaire d'y faire attention, de ne pas se surestimer et de progresser petit à petit, *udaare udaare*, pour que le travail soit correctement réalisé. Le mauvais travailleur est donc celui qui travaille peu et néglige ses champs. Il est néanmoins à différencier du paresseux qui, reconnu en tant que tel dans le village, s'inscrit en marge des activités sociales collaboratives et d'entraides car, comme nous l'avons ainsi vu, le travail n'est finalement jamais accompli seul, même pour un individu.

À l'échelle de la maisonnée, bien que le travail demeure collaboratif, ses dynamiques présentent des configurations différentes. Diverses unités de production se mettent en place et fonctionnent ensemble dans un cadre majoritairement agricole. Chacun, à un niveau variable, s'implique ainsi dans ce travail qui nécessite l'ensemble du réseau que constitue la famille. La maisonnée au travers de son étendue aussi bien sociale que spatiale contribue à réactualiser les logiques de solidarité interne, tout comme les divisions genrées et générationnelles du travail qui déterminent la place que chacun à travers les sphères économiques et domestiques. Ces variations se manifestent au travers des relations entre les membres de la famille mais aussi des espaces qu'ils utilisent. Notre étude de cas portant sur les récoltes des fruits illustre cette dynamique. On retrouve ainsi une présence plus marquée des hommes lorsque les manguiers « greffiers » sont récoltés, alors qu'ils sont absents durant les pratiques de transformation ultérieures. Le néré quant à lui, met en

évidence une distinction spatiale : les récoltes des champs sont partagées entre tous les membres de la maisonnée, tandis que celles des brousses et jachères appartiennent à la femme qui les a récoltées. De même, les terres agricoles reproduisent une certaine dichotomie entre les champs familiaux (*maaruba*) et champs personnels (*kamañan*), où l'importance accordée aux premiers témoigne d'une répartition spécifique de la charge de travail, et des personnes impliquées. Ces pratiques collectives révèlent aussi d'un registre de techniques particuliers, communs à l'ensemble de la population Badyaranké, et dont la bonne réalisation impacte l'ensemble de la maisonnée. Ne pas apporter le soin nécessaire aux semis ou à la récolte, ne pas suivre certains usages ou certaines techniques précises, c'est prendre le risque de compromettre la saison agricole. Ainsi, même si chaque membre coopère au sein de l'unité de production qu'est la maisonnée, c'est la répartition des tâches, la gestion des ressources et l'application des techniques qui déterminent le rôle et l'importance de leur participation.

En élargissant une dernière fois notre regard, nous constatons que cette dynamique de travail et de coopération dépasse finalement le cadre de la maisonnée pour s'étendre à des niveaux inter-maisonnée, au sein d'un quartier voire même du village. Pour pouvoir mesurer le travail afin de proposer et échanger ses services, les Badyarankés utilisent une unité appelée « matinée » ou *kuieren*, qui correspond à ce qu'un homme avec sa charrue peut accomplir en une demi-journée. Il ne s'agit pas simplement de temps mais bien d'une quantité de travail qui sert de référence pour divers échanges au sein de la communauté. Certains travailleront quelques « matinées » pour acquérir un sac de graines tandis que d'autres échangeront une « matinée » de binage contre une « matinée » de labour. Travailler ensemble permet aussi à chacun de s'inscrire dans des réseaux d'entraide et de réciprocité, de venir en aide à ceux dans le besoin tout en bénéficiant de celle-ci. Participer à ces groupes renforce non seulement l'engagement et la motivation pour accomplir certaines tâches comme lors des *wandabe*, mais permet également de valoriser sa position sociale et de démontrer son intégration dans la communauté (*bitandooku*). Rappelons une nouvelle fois que le paresseux est celui qui ne participe pas ou dans une moindre mesure à ces travaux collectifs. Dans d'autres formes de groupes, l'échange de travail n'est pas réalisé contre de la nourriture ou des services mais contre de l'argent. Si celui-ci n'est pas destiné et utilisé à des fins individuelles et d'accumulation, il est réinvesti dans le village sous forme d'événements sociaux et d'infrastructures. Ces pratiques démontrent finalement comment le travail collectif et la coopération répondent aux besoins matériels tout en renforçant les mécanismes sociaux et la réputation des individus. Enfin, pour reprendre l'exemple des banques agricoles et des « caisses fermées », on s'aperçoit que des dynamiques semblables œuvrent en leur sein. Reposant sur des principes de

coopération comparables, ils visent toutefois à soutenir les activités agricoles ou la réalisation d'événements sociaux de façon plus individuelle. Cela démontre finalement que la dimension économique est indissociable de la dimension sociale, soulignant ainsi leur interdépendance.

Aborder le travail dans la société Badyaranké pourrait sembler, à première vue, être une perspective parmi d'autres. Pourtant, ce prisme révèle des logiques singulières, qui touchent toute la société, tout comme il permet de réinterroger des catégories émiques (nous pensons ici au genre, à l'âge, à la définition même du travail...). Cette étude nous a ainsi permis de comprendre que le travail n'est pas seulement une activité individuelle mais une entreprise collaborative réunissant généralement plusieurs individus autour d'un même objectif selon des logiques sociales précises et codifiées. Les Badyarankés valorisent le travail en ce qu'il permet de créer, renforcer ou maintenir des relations entre eux. Loin de se limiter à une simple activité économique, il apparaît comme un des piliers de l'identité communautaire : l'important ne réside pas uniquement dans sa productivité ou sa rémunération mais aussi dans le fait de travailler ensemble. C'est par ces activités de coopération que chacun s'insère dans la société et c'est en ce sens que ceux qui s'en excluent sont désignés comme paresseux. Caractérisé par sa dimension collective, d'entraide et de réciprocité, le travail valorise finalement l'engagement collectif. Pour reprendre les termes de Mireille Chabal, nous pouvons finalement dire que « La réciprocité relie des actes, il s'agit des actes d'êtres humains, ou plutôt d'êtres animés capables de devenir humains grâce à la réciprocité » (M. Chabal 2005, p. 3)

En abordant le travail sous ses différentes perspectives, de l'individuel ou du collectif, de l'économique ou du social, nous avons pu ainsi montrer la façon dont il façonne les relations des badyarankés. En ce sens, il nous semble intéressant de conclure cette étude en interrogeant la place de l'anthropologue sur le terrain. Puisque chez les Badyarankés une grande partie des activités s'inscrit dans une logique d'échange, quelle peut donc être la place d'une jeune chercheuse étrangère n'ayant finalement que peut à offrir ?

Lors de mon second terrain, afin de mieux comprendre le fonctionnement des groupes de travail tout en cherchant à participer à la vie quotidienne, je pus intégrer plusieurs groupes *wandabe* dont aucun des membres de la famille qui m'hébergeait ne faisait partie. En travaillant tour à tour dans les champs de ces femmes, je profitais tout comme elles du repas offert aux travailleuses durant la pause. Cependant, n'ayant aucun champ à moi, je ne pouvais prétendre à mon tour de travail. Si cela ne semblait pas déranger les femmes qui, au contraire, cherchèrent pendant un

certain temps à me convaincre de venir travailler plus régulièrement avec elles, Fidel, le chef de famille, insista à plusieurs reprises pour que je « réclame » mon tour, de sorte que les membres de mon groupe viennent travailler pour moi – et donc par extension pour lui –. Il était en effet pratique pour ces femmes, de bénéficier de ma force de travail – bien que plus maladroite en raison de mon manque de savoir-faire technique – sans avoir à me rendre ce travail en échange. Certaines, alors que j’avais passé l’après-midi à décortiquer leur arachide ou à m’occuper de leurs enfants, me faisaient parvenir un repas ou un peu d’arachide grillé, en dépit de pouvoir travailler sur des terres que je ne possédais évidemment pas. Il me faut néanmoins préciser que Fidel me proposa à plusieurs reprises de me laisser cultiver un de ses champs, puisque je travaillais quotidiennement sur ceux de sa famille. Pour autant la durée de mon terrain ne me permit pas de le faire.

Ma position, bien qu’étant partiellement intégrée dans ce réseau d’échange, fut singulière en raison de l’absence des ressources nécessaires pour en être pleinement actrice. Toutefois, ces pratiques m’ont conféré une place dans la société Badyaranké, me permettant de m’insérer dans ces formes de coopération et de réciprocité. Ce processus d’intégration, facilité par l’aide des membres de la communauté, leur a également permis de me situer dans leur système social, tout en prenant en compte les ajustements liés à ma condition d’étrangère. Cela témoigne non seulement de la flexibilité de ces réseaux, mais aussi de la capacité de la société à intégrer des individus extérieurs tout en maintenant les principes fondamentaux de réciprocité, d’échange et de coopération. En somme, cette intégration partielle a révélé que la place de chacun dans ces réseaux ne s’arrête pas à la simple possession de ressources, mais repose avant tout sur des liens humains et sociaux.

# Bibliographie

---

- ARCIN André, 1907, *La Guinée Française. Races, Religions, Coutumes, Production, Commerce*, Augustin Challamel, Paris.
- ARENDETT Hanna, 1957, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris.
- BÉATRICE Maurines, 1997, « Anthropologie de l'échange social. Apprentissages professionnels et dynamiques des relations au travail », *Formation Emploi*, n° 60, p. 3-16.
- BONDAZ Julien, 2013, « Le thé des hommes. Sociabilités masculines et culture de la rue au Mali », *Cahiers d'études africaines*, vol. 209-210, n° 1-2, p. 61-85, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.17244>.
- BOUCHEZ Louis Charles Jean Joseph, 1903, *Rapport du capitaine d'infanterie coloniale Bouchez, de l'état-major particulier, chargé de la région du Labé, sur une tournée dans la province du Badiar. Région du Labbé. Boussourah, le 25 août 1902*, Revue Coloniale, Paris, p. 373-386.
- BOULVERT Yves, 2003, « Carte Morphopédologique de la République de Guinée à 1 : 500 000 », Institut de recherche pour le développement, Cartes et notices n°114.
- BOULVERT Yves, 2000, *Documents phytogéographiques Guinéens*, IRD Institut de Recherche pour le Développement, Bondy.
- BOUTRAIS Jean, 1988, *Des Peuls en savanes humides : développement pastoral dans l'Ouest centrafricain*, ORSTOM, Paris.
- BROQUAT Christophe et DOQUET Anne, 2013, « Les normes dominantes de la masculinité contre la domination masculine ? Batailles conjugales au Mali », *Cahiers d'études africaines*, vol. 209-210, n° 1-2, p. 293-321, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.17339>.
- CASCIARRI Barbara, 2021, « Micro-politique du partage de l'eau et populations pastorales. Regards comparés sur le Sahara marocain et soudanais », *L'Ouest Saharien*, vol. 13 14, n° 1, p. 215-241, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3917/ousa.211.0215>.
- CASCIARRI Barbara et AUBRIOT Olivia, 2019, « Conclusion. Anthropologie et ethnographie : apports et questionnements sur l'accès à l'eau » dans *L'accès à l'eau en Afrique*, David Blanchon et Barbara Casciarri, Presses universitaires de Paris Nanterre, Paris, p. 251-259.
- CASCIARRI Barbara et VAN AKEN Mauro, 2013, « Anthropologie et eau(x) affaires globales, eaux locales et flux de cultures », *Journal des anthropologues*, vol. 132-133, n° 1-2, p. 15-44.
- CERISE, Comité d'Échanges de Reflecion et d'Information sur les Systèmes d'Épargne-crédit, 2002, Les études de cas CERISE. Le CRG.

- CHABAL Mireille, 2005, « Les structures élémentaires de la réciprocité », *Conférence – Débat Cauris*, 27 mai 2005.
- CHAMOIX Marie-Noëlle, 1994, « Sociétés avec et sans concept de travail », *Sociologie du travail*, H-S, p. 57-71, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3406/sotra.1994.2149>.
- CHEMONICS INTERNATIONAL, 2006, « Étude de Compétitivité de la Filière Mangue de Guinée », USAID Agence des États-Unis d'Amérique pour le Développement International.
- COMITÉ DE L'AFRIQUE FRANÇAISE, *L'Afrique française : bulletin mensuel du Comité de l'Afrique française et du Comité du Maroc*, 1916, Paris.
- COTTEREAU Alain, 1994, « Théories de l'action et notion de travail : note sur quelques difficultés et quelques perspectives », *Sociologie du travail*, H-S, p. 73-89.
- COUJARD Jean-Louis, 1982, « La cueillette, pratique économique et pratique symbolique », *Études rurales*, vol. 87-88, p. 261-266, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3406/rural.1982.2888>.
- CRENN Chantal, 2014, « La Tabaski au Sénégal, une fête musulmane en milieu urbain, de A.-M. Brisebarre et L. Kuczynski (2009) », *Anthropology of food*.
- DE GARINE Igor, 1991, « Les modes alimentaires : histoire de l'alimentation et des manières de table » dans *Histoire des Mœurs – Poirier Jean*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, « Gallimard », p. 1447-1448.
- DE LESTRANGE Monique, 1950, « La population de la région de Youkounkoun en Guinée française », *Institut National d'Études Démographiques*, vol. 5, n° 4, p. 643-668, [en ligne], DOI : <https://www.jstor.org/stable/1523685>.
- DESJEUX Dominique, 1985, *L'eau, quels enjeux pour les sociétés rurales ?*, Harmattan, Paris.
- DESSERTINE Anna, 2021, *À quoi tient le village. Espaces et mobilités en pays Malinké (Guinée)*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- DOLIGEZ François, FOURNIER Yves et GENTIL Dominique, 1993, « Le crédit solidaire en Guinée Conakry », *Les cahiers de la recherche-développement*, n° 35, CIRAD-SAR, Paris, p. 69-81.
- DOZON Jean-Pierre, 1985, *La société Bété : histoires d'une « ethnie » de Côte d'Ivoire*, Karthala, Paris.
- DROY Isabelle et BIDOU Jean-Étienne, 2022, « Sortir de l'invisibilité : inégalités de genre dans les agricultures familiales en Afrique de l'Ouest », *Mondes en Développement*, vol. 197, n° 1, p. 21-40, [en ligne], DOI : <https://dx.doi.org/10.3917/med.197.0025>.
- DUFY Caroline et WEBER Florence, 2007a, « II. Des concepts universels » dans *L'ethnographie économique* - Caroline Dufy, Paris, La Découverte, p. 26-38.
- 2007b, « V. Les définitions sociales du travail » dans *L'ethnographie économique* - Caroline Dufy, Paris, La Découverte, p. 70-83.
- DUPRÉ Georges, 1965, « Aspects techniques et sociaux de l'agriculture en pays bassari », *Cahiers du Centre de recherches anthropologiques*, vol. 8, n° 1-2, p. 75-159.

- DURAND SALL Delphine, 2021, « « La maison de ma mère ». De la patri-virilocalité au cycle domestique féminin chez les Wolof », *Journal des africanistes*, vol. 91, n° 1, p. 106-128, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.4000/africanistes.11049>.
- EL HADJ ALSÉNY Boiro, 2012, *Contribution à la connaissance de l'histoire du Badiar*, Harmattan Guinée.
- EVANS-PRITCHARD Evans, 1974, *Man and Woman among the Azande*, Faber and Faber, New York, The Free Press & London.
- FELDMAN Nehara, 2013, « Division sexuelle du travail et mobilités géographiques féminines », *Géocarrefour*, vol. 88, n° 2, p. 97-106, [en ligne], URL : <https://doi.org/10.4000/geocarrefour.9015>.
- FORTES Meyer, 1962, « Introduction » dans *The Developmental Cycle in Domestic Groups* - Jack Goody, Cambridge University Press, Cambridge, p. 1-13.
- GALERAND Elsa et KERGOAT Danièle, 2013, « 4. Le travail comme enjeu des rapports sociaux (de sexe) » dans *Travail et genre dans le monde. L'état des savoirs* – Margaret Maruani, La Découverte, Paris, p. 44-51, [en ligne], URL : <https://doi.org/10.3917/dec.marua.2013.01.0044>.
- GENTIL Dominique, 1996, « Les avatars du modèle “Grameen Bank” », *Revue Tiers Monde*, vol. 37, n° 145, p. 115-133.
- GESSAIN Monique, 1958, « Note sur les Badyaranké (Guinée, Guinée portugaise et Sénégal) », *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 28, p. 43-89, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3406/jafr.1958.1893>.
- GIBERT Marie-Pierre et MONTJARET Anne, 2021, *Anthropologie du travail*, Armand Colin, Collection U, [en ligne], URL : <https://www.cairn.info/anthropologie-du-travail—9782200624538.htm>.
- GODELIER Maurice, 2018, « Travail » dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* – Bonte Pierre, Izard Michel, Quadrige, Paris, p. 717-720.
- GOSSELIN Gabriel, 1963, « Pour une anthropologie du travail rural en Afrique noire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 3, n° 12, p. 511-550.
- GUILLAUD Dominique, 1993, *L'ombre du mil. Un système agropastoral en Aribinda (Burkina Faso)*, Éditions de l'Orstom, Paris, À travers champs.
- GUTIERREZ Marie-Laure et JUHÉ-BEAULATON Dominique, 2002, « Histoire du parc à Néré sur le plateau d'Abomey (Bénin) », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n° 220, p. 453-474.
- HÉRBERT Martin, 2000, *Sous le regard des ancêtres. Conflit et coopération chez les Tlapanèques du Guerrero (Mexique)*, Faculté des études supérieures, département d'anthropologie, Montréal.

- HILLENKAMP Isabelle, 2011, « Genre, systèmes agraires et vulnérabilités alimentaires : une analyse nécessaire » dans *Du grain à moudre* - Christine Verschu, Graduate Institute Publications. Genève, p. 367-433.
- HOCHET Peter, 2006, « Migrations, agro-élevage et développement parmi les Minyanka du sud-est du Mali », *Cahiers d'études africaines*, n° 183, p. 615-631.
- JONCKERS Danielle, 1987, *La société Minyanka du Mali*, L'Harmattan, Paris, Connaissance des hommes.
- JUHÉ-BEAULATON Dominique, 2002, « Perception du climat et calendrier agricole chez les Fon du Sud du Togo et du Bénin », p. 277-298.
- KANE Abdoulaye, 2001, *Les caméléons de la finance populaire au Sénégal et dans la diaspora : dynamique des tontines et des caisses villageoises entre Thilogne, Dakar et la France*, Université d'Amsterdam,
- KERGOAT Danièle, 2010, « Le rapport social de sexe de la reproduction des rapports sociaux à leur subversion » dans *Les rapports sociaux de sexe* – Bidet-Mordrel Annie, Presses Universitaires de France, Actuel Marx Confrontations, p. 60-75, [en ligne], DOI : 10.4000/books.iheid.5419.
- KERGOAT Danièle, 2001, « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe » dans *Genre et économie : un premier éclairage* – Bisilliat, Jeanne, et Christine Verschuur, Graduate Institute Publications, Genève, p. 78-88, [en ligne], URL : <https://doi.org/10.3917/puf.colle.2010.01.0060>.
- KIEFFER Julien, 2006, « Les jeunes des “grins” de thé et la campagne électorale à Ouagadougou », *Politique africaine*, vol. 101, n° 1, p. 63-82, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3917/polaf.101.0063>.
- LACOMBE Bernard, PALÉ Frédéric K., SODTER François et TRAORÉ Saratta, 2002, *Études sur la jachère dans le Sud-Ouest du Burkina Faso*, Centre IRD Institut de recherche pour le développement, Ouagadougou.
- LAKROUM Monique, 2004, « Le conditionnement ou « l'art de la marchandise » en Afrique de l'Ouest (XIXe siècle) », *Outre-mers*, vol. 91, n° 344-345, p. 31-55.
- LEBRUN Jean-Pierre et L. STORK Adélaïde, 1991, *Énumération des plantes à fleurs d'Afrique tropicale*, Genève, Conservatoire et Jardin botanique de la ville de Genève.
- LELART Michel, 1989, « L'épargne informelle en Afrique. Les tontines béninoises », *Revue Tiers Monde*, vol. 30, n° 118, p 271-298, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3406/tiers.1989.3836>.
- LEMAIRE Marinane, 2009, *Les sillons de la souffrance. Représentation du travail en pays sénoufo (Côte d'Ivoire)*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, Chemins de l'ethnologie.
- MARX Karl, 2018, *Le capital*, Les Éditions sociales, Paris.

- MAUSS Marcel, 2007, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Presses universitaires de France, Paris, Quadrige, Grands textes.
- MEYER Gérard, 2001, *Lexique Badiaranké-Français*, Dakar.
- MEYER Gérard, 1995, *Contes du pays Badiaranke (Guinée)*, Karthala.
- MONOD T, 1951, « Un catalogue des plantes de Richard-Toll (Sénégal) en 1824 », *Bul. Ifan*, vol. 13, n° 4, p. 1281-1298.
- NDAMI Chantal, 2017, « Les agricultrices et la propriété foncière en pays bamiléké (Cameroun). Un droit foncier coutumier en tension », *Cahiers du genre*, vol. 62, n° 1, p. 119-139.
- NDAMI Chantal et HADIZATOU Alhassoumi, 2022, « Intégration des femmes dans les chaînes de valeur agricole et leur adaptation face à l'évolution du contexte sécuritaire au Sahel ».
- PANNIER Emmanuel, 2021, « Balises conceptuelles, terminologiques et méthodologiques pour aborder les transferts non marchands », *Moussons*, vol. 37, p. 27-52, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.4000/moussons.7334>.
- PAULME Denise, 1988, *Organisation sociale des Dogon*, Jean-Michel Place. Paris, Les cahiers de Gradhiva, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3917/presa.013.0116>.
- PAULME Denise, 1952, « La femme africaine au travail », *Présence Africaine*, vol. 13, n° 1, p. 116-123.
- PEEMANS-POULLET Hedwige, 2001, « La miniaturisation de l'endettement des pays pauvre passe par les femmes » dans *Genre et économie : un premier éclairage*, Genève, Graduate Institute Publications, p. 347-360.
- POUILLON François, 1988, « Cens et puissance, ou Pourquoi les pasteurs nomades ne peuvent pas compter leur bétail », *Cahiers d'études africaines*, vol. 28, n° 110, p. 177-205.
- PROTAR Louise, 2024, « Donner et rendre : la circulation non marchande du travail de reproduction sociale », *Revue internationale des études du développement*, n° 254, p. 179-204, [en ligne], DOI : <https://journals.openedition.org/ried/10554>.
- REY Jean-Yves, DIALLO THIerno Mamadou, VANNIÈRE Henri, DIDIER Christian, KÉITA Sidiki et SANGARÉ Morodjan, 2004, « La mangue en Afrique de l'Ouest francophone », *Fruits*, vol. 52, n° 2, p. 121-129.
- SABOURIN Éric, 2010, « L'entraide agricole : structuration et évolutions », *Journée d'étude SAD - CIRAD « Le travail en Agriculture dans les sciences pour l'action »*, p. 1-12, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3917/rdm.030.0198>.
- SABOURIN Éric, 2007, « L'entraide rurale, entre échange et réciprocité », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 30, p. 198-217.
- SEMIN Jeanne, 2007, « L'argent, la famille, les amies : ethnographie contemporaine des tontines africaines en contexte migratoire », *Civilisations*, vol. 56, p. 183-199.

- SERRA-MALLOL Christophe, 2007, *Changement social et traditions alimentaires. Approche socio-anthropologique de l'alimentation à Tahiti*, Université de la Polynésie française, [en ligne], DOI : <https://hal.science/tel-03895888>.
- SIMMONS William Simmons, 1980, « Powerlessness, Exploitation, and the Soul-Eating Witch: An Analysis of Badyaranke Witchcraft », *American Ethnologist*, vol. 7, n° 3, p. 447-465, [en ligne], DOI : <https://www.africabib.org/http.php?RID=P00052336>.
- SIMMONS William Simmons, 1971, *The eyes of the night : witchcraft among a Senegalese people*, Boston, Little, Brown.
- SIMMONS William Simmons, 1967a, « Social organization among the Badyaranké of Tonghia, Sénégal », *Cahiers du Centre de recherches anthropologiques*, vol. 2, n° 1-2, p. 59-95, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3406/bmsap.1967.1505>.
- 1967b, « The supernatural world of the Badyaranké of Tonghia (Senegal) », *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 37, n° 1, p. 41-72, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3406/jafr.1967.1417>.
- TAMAR COVER Rebeca, 2010, *Aspect, Modality, and Tense in Badiaranke*, Berkeley, Californie.
- TESTART Alain, 2007, *Critique du don. Etudes sur la circulation non marchande*, Sillepse, Paris.
- TOURÉ Mabetty, 2018, « Le néré, un arbre du patrimoine de la Haute Guinée », *Belgeo*, n° 2.
- TOURÉ Mabetty, 2013, *Les rapports de genre et la filière néré en Haute Guinée*, Toulouse 2 Le Mirail.
- VINCOURT Sarah et KOUYATÉ Souleymane, 2012, « Ce que « parler au grin » veut dire : sociabilité urbaine, politique de la rue et reproduction sociale en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, vol. 3, n° 127, p. 91-108.
- WEBER Florence, 2002, « Forme de l'échange, circulation des objets et relations entre les personnes », *Hypothèses*, vol. 5, n° 1, p. 287-298.
- WENCELIUS Jean, 2016, *Produire de bonnes semences, perpetuer le lignage. Relation et parenté et reproduction de la diversité des sorghos chez les Masa-Bugudum du Cameroun*, Paris Ouest - Nanterre, Paris.
- ZELEM Marie-Christine, 2005, « Mais pourquoi nos puits ne fonctionnent-ils pas ? Histoire d'une expertise en anthropologie appliquée sur les Hauts Plateaux Malgaches » dans *L'anthropologie appliquée aujourd'hui* – B. Traimond, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 235-247.

## Index des figures

Figure 1: Carte du Badiar dont quelques villages Badyarankés sont mis en avant. En rouge, les trois premiers villages.....	5
Figure 2: Schéma de parenté de la famille de Fidel Boumbaly.....	11
Figure 3: À gauche, Démo pile du mil. À droite, Naiassé tamise de la poudre des feuilles.....	17
Figure 4: Préparation du repas de mariage à Timbi le 13 juillet 2023.....	22
Figure 5: Pompe construite par la mission catholique menée du père Gérard Meyer.....	24
Figure 6: Kundakdakəndaan, ou lessive de la mariée. À droite, à l'arrière plan, le groupe de femmes accompagnant la mariée.....	29
Figure 7: 5 juillet 2023, La « vieille » Kalifou file du coton à l'ombre de sa case.....	36
Figure 8: Schéma du village de Timbi.....	44
Figure 9: Adolescentes peignant une case.....	45
Figure 10: Hommes réparant la paille d'une koba.....	45
Figure 11: Troupeau de bœufs se dirigeant vers le marigot.....	50
Figure 12: Bœufs se désaltérant au marigot.....	51
Figure 13: Troupeau de bœufs attaché dans un champ.....	51
Figure 14: Dessin personnel d'une ruche (kunba).....	53
Figure 15: Schéma du village de Timbi.....	57
Figure 16: Manguier dont la branche de droite à été greffée.....	58
Figure 17: Récolte de mangues.....	59
Figure 18: Enfants ramassant des mangues.....	59
Figure 19: Monticule de mangues.....	60
Figure 20: Cosse de néré.....	61
Figure 21: Récolte du néré.....	62
Figure 22: Vue aérienne de Timbi, dont les champs appartenant à la famille Boumbaly sont colorés.....	66
Figure 23: Daba.....	68
Figure 24: Photographie d'un chemin de feu dans le champ.....	69
Figure 25: Arachide : à droite, un kuntura.....	70
Figure 26: Calebasse de mil avec des carapaces de tortues.....	70
Figure 27: Homme tenant une charrue tirée par des bœufs guidés par un garçon.....	71
Figure 28: Femmes enfouissant du fonio à l'aide de dabas.....	71
Figure 29: Graines d'arachides blanc et rouge.....	72
Figure 30: Wandəbe composé de femmes pilant du néré.....	79
Figure 31: Famille Boumbaly accompagné de deux wandəbe.....	83
Figure 32: Deema réalisé le 24 juillet 2023.....	85

# Lexique

Bantara	Manioc	Kunpaase	Début de la saison des pluies (moment des plantations)
Bataata	Pomme de terre	Kunpənsinkane	Matin
Bellibu	Case du chef de famille	Kuntura	Arachide solitaire, associé aux hommes
Bəcaae	Femme	Kuton	Mortier
Bəsie	Homme	Lompo	Outil agricole, creusoir
Bitandookun	Travail pour les beaux parents	Maacio	Tomate
Bolomaani	Paille	Maaruba	Champ collectif
Bumba	Case commune des femmes	Majaa	Gros mil ou sorgho
Camaña	Champ personnel	Makoore	Sel
Catyi	Matrilignée	Manko	Manguier
Cippada	Mouton	manko kala	Mangue séchée
Codde	En haut	Mankoli	Arachide
Cue	Huile	Mantunbi	Tamarinier
Dalemba	Outil agricole	Ndəp	Montagne du Badiar
Deema	Groupe de travail	Paad	Case
Dokoieteri	Joug	Pajad	Pays Badyaranké
Doku	Travail	Pakonde	Coton
Dookunjooran	Vêtement de travail	Palaa	Groupe de travail
Futii	Plat sans sauce à base de céréales et d'arachides	Patake	Pied
Grin	Groupe d'individu se retrouvant pour partager du thé	Patio	Saison des pluies
Kaani	Piment	Pəɾəne	Type de coiffure féminine
Kabantan	Vêtement de fête	Poobaar	Poivre
Kacamma	Petite hou, daba	Pooña	Fonio
Kafane	Technique de semi	Pooti	Récipient en plastique servant d'unité de mesure
Kakutte	Récolter	Puunt	Pilon
Kandooran	Pagne	Santin	Pilier central des cases
Kanjad	Langue Badyaranké	Sariyaare	Boîte de conserve servant d'unité de mesure
Kantikke	Mouchoir de tête	Soumbala	Condiment à base de néré, utilisé en Afrique de l'Ouest
Kapasse	Technique de semi	Tankal	Bonbon
Kar	En bas	Teere	Maisonnée
Karuufe	Défricher	Təbaaño	Maïs
Kasooye	Badigeonner	Tiyaae	Néré (arbre et fruit)
Kilé	Groupe de travail	Ucallaana	Structure en bambou formant une partie du toit des cases
Kobaa	Case cuisine	udaare udaare	Petit à petit
Konkon	Technique de semi	Udookuŋoor	Celui qui n'a pas de travail
Koodər	Fin de l'hivernage	Ufaase	Blanc
Kopañ	Patrilignée	Ufankaman	Chef de district
Koumbo	Type de coiffure féminine	ufiarike	Chef de village
Kucaa	Plat à base de riz bouilli salé	Ujad	Badyaranké
Kucu	Abeille	Ujinne	Rouge
Kuieren	Matinée	Uyade	Gardiens de troupeaux
Kukunde	Journée	Wandaafe	Chèvres
Kunba	Ruche	Wandəbe	Groupe de travail
Kunaa	Vache	Wanke	Saison sèche
Kundakdakəndaan	Lessive de la mariée ou lessive rituelle	Wanpañ	Groupe de travail
Kunkab	Technique de semi		